الجمهوريـــــة الجزائريـــــة الديمقراطيـــة الشعبيـــــة

وزارة التعليـم العالـي و البحث العلمـي

جـــــامعة و هـــران

كليــة العلـــوم الاجتماعية

قســـــم الفلســـــفـة

أطروحـــــة لنيــل شهـــــادة الدكتـــــوراه في الفلســـفة

الموسومة بـــ

الخطـاب السيـاسي في الفلسـفة الإسماعيليـة

مقاربة تحليلية نقدية لأسسه وآلياته وتجلياته

أمام اللجنة المكونة من: 2013/07/03

أ.د.سواريت بن عمر رئيسا ـ جامعـــة وهران

أ.د.بهـادي منير مشرفا و مقـررا ـ جامعة وهران

أ.د.محمدي رياحي رشيدة مناقشة ـ جامعة وهران

د.زرداوي فتيحـة مناقشة ــ جامعة الجزائـر 2

د. بن جديـة محمـد مناقشا ــ جامعة مستغـــانم

د.بودومة عبدالقـادر مناقشا ــ جامعة تلمسان

إعداد الطالب: إشـــراف:

حمدينـــة عبداللـــه الأستاذ الدكتور بهـــادي منيـــــر

السنة الجامعيـــــة:2013/2012

الجمهوريـــــة الجزائريـــــة الديمقراطيـــة الشعبيـــة

وزارة التعليـم العالـي و البحث العلمـي

جـــامعة و هـــران

كليـة العلـــوم الاجتماعية

قســـــم الفلســـــفـة

أطروحـــة لنيـل شهـــادة الدكتـــوراه في الفلســـفة

الموسومة بـــ

الخطـاب السيـاسي في الفلسـفة الإسماعيليـة

مقاربة تحليلية نقدية لأسسه وآلياته وتجلياته

أمام اللجنة المكونة من:

أ.د.سواريت بن عمر رئيسا ـ جامعـــة وهران

أ.د.بهـادي منير مشرفا و مقـررا ـ جامـعة وهران

أ.د.محمدي رياحـي رشيدة مناقشة ـ جامعة وهران

د.زرداوي فتيحـة مناقشة ــ جامعة الجزائـر 2

د. بن جديـة محمـد مناقشا ــ جامعة مستغـــانم

د.بودومة عبدالقـادر مناقشا ــ جامعة تلمسان

إعداد الطالب: إشـــراف:

حمدينـــة عبداللـــه الأستاذ الدكتور بهـــادي منيـــــر

السنة الجامعيـــــة:2013/2012

إهـــــــداء

روحـــــــي أمــي و أبـــي.

إلى أهلي

إلى زوجتي

إلى ابنتي سجى

إلى أصدقائي

كلمة شكـــــــــر

أشكر كل الذين ساعدوني في إنجاز هذا العمل المتواضع؛ أساتذتي الكرام الذين ساهموا في تكويني العلمي والأكاديمي بتوجيهاتهم الخبيرة،زملائي وأصدقائي في جامعتي وهران وبشار، والذين أفادوني كثيرا باقتراحاتهم و نصائحهم الصادقة.

المقدمـــــة

يتجه بحثنا إلى الكشف عن طبيعة وامتدادات الخطاب السياسي،وذلك من خلال محاولة بيان مضامينه التاريخية والمذهبية والمعرفية، وفهم الآليات التي تحكمه وتؤسس لغاياته وأهدافه السياسية.ونحن هنا نجمع في مقاربتنا بين الفلسفة الإسماعيلية وتوجهها السياسي ،لأننا نتعامل مع فرقة شيعية لم تُخفِ منذ بداية ظهورها كونها بصدد الدعوة إلى مدينة الله ، وقد اتخذت لهذه الغاية كل السبل و وظفت كل الأساليب ، دون فصل بين التاريخ والفلسفة والدين ، فعمدت إلى تبني الفلسفة لقراءة التاريخ الإنساني في إطار رؤية عرفانية شمولية تجمع بين الانتماء المذهبي الديني والتراث الفلسفي الإنساني .

لقد اتجهت الفلسفة الإسماعيلية ، باعتبارها رؤية لله والعالم والإنسان،إلى تكوين نظرية تسعى إلى أن تكون على المستوى المذهبي أكثر شمولية،فعمدت إلى قراءة التاريخ الإسلامي والإنساني بالشكل الذي يجعلها قادرة على استغراق جميع المذاهب الأخرى، ولم يكن ذلك ممكنا إلا في إطار تلك النظرة القادرة على احتواء الاختلاف المذهبي ، وقد اتجهت على المستوى الأنطولوجي إلى تبني رؤية خلاصية لا تخرج عن نفس السياق الفلسفي ،رؤية ذات ميول هرمسية لا يمكن إخفاؤها، عن الإنسان – لا باعتباره جزءا من التاريخ الجزئي للعالم – بل باعتباره جزءا من تاريخ قدساني يمثل فيه حضور الأنبياء أدوارا للتجلي الإنساني الذي يتجه في نهاية المطاف إلى معاده و أصله الإلهي، و في هذا السياق طرحنا مجموعة من التساؤلات التي نتوخى من ورائها الإحاطة بطبيعة الخطاب السياسي الإسماعيلي و رؤيته للعالم و الإنسان و التاريخ، و الآليات التي تنتجه.

فما الملابسات التاريخية و السياسية التي أدت إلى ظهور الإسماعيلية؟

كيف كان توظيفهم للتاريخ و الفلسفة و الدين في تحقيق أهدافهم السياسية؟

و ماعلاقة التاريخي بالديني في فلسفتهم؟

و ماهي الأسس المعرفية التي تقوم عليها ؟ و مم تستمد عرفانيتها و رؤيتها للوجود و الإنسان؟

ونحن حين نتتبع مسار الإسماعيلية عبر التاريخ – أي منذ نشأتها و تكوينها المذهبي إلى قيام الدولة الفاطمية – نجد أنفسنا أمام "إسماعيليات" متعددة:مستعلية و نزارية و قرامطة... فما الذي أدى إلى تعدد تجلياتها،على الرغم من وحدة النسق الفلسفي و المذهبي الذي يجمعها؟

إن البحث في التاريخ الإسلامي عن إجابات لهذه الأسئلة ليس مهمة سهلة، فنحن لا نستطيع الإحاطة بها بالاعتماد على مجرد تقميش ما ذكرته المصادر و الروايات التاريخية، ذلك أنه ، إضافة إلى سرية الدعوة الإسماعيلية، فإن كتب مؤرخي الفرق لا تقدم لنا عن هذه الفرقة معلومات دقيقة وواضحة، فهي كثيرا ما يغلب عليها انتماؤها المذهبي، خصوصا المصادر التي تنتمي إلى الطرف الموالي لدولة بني العباس.لذلك فلامناص لنا من مقاربة التاريخي بالمعرفي و الفلسفي و الديني، و الابتعاد قدر الإمكان عن النظرة الأحادية.

إن البحث في الفلسفة الإسماعيلية من خلال التراث الإسماعيلي نفسه،والاعتماد كليا على المصادر السنية سيؤول بنا في كلتا الحالتين البقاء داخل نفس المرجعيات و الانتماء، الأمر الذي يعني التقوقع ضمن نظرة أحادية ضيقة، كما أن اعتماد التحليل الإبستيمي المحض لن يفضي بنا سوى إلى إرجاع الفلسفة الإسلامية إلى أصول يونانية أو فارسية، فنقع فيما

نتجنبه في الرؤى الإستشراقية ذات النزعة الفيلولوجية، التي تدعي الموضوعية في الوقت الذي تتجه فيه إلى خدمة مركزية الفكر الغربي.ولذلك لجأنا في تقصينا حقيقة الفكر الإسماعيلي و امتداداته التاريخية والفلسفية و السياسية إلى مقاربة هذا الخطاب في إطار العلاقة بين المضمون المعرفي و التاريخ السياسي لمجتمع دولة الإسلام، و بهذه الكيفية فقط نستطيع إلى حد كبير اعتماد مختلف المصادر والدراسات، مهما كانت متباينة أحيانا ومتناقضة أحيانا ، لأن مصداقيتها لا يحددها انتماؤها المذهبي أو السياسي،و إنما مدى انسجامها و تطور التاريخ من جهة،والوظيفة التي تحتلها النظريات الفلسفية و المذاهب لدى هذا الفريق أوذاك،من جهة أخرى.

مهمتنا إذن أن نحاول قراءة الفلسفة السياسية الإسماعيلية من خلال ثلاثة أبعاد أساسية متكاملة ومتداخلة في الوقت نفسه ، وهي: التاريخي والمعرفي والأنطولوجي، لذلك وكمقاربة تاريخية حاولنا في الفصل الأول تتبع المراحل التي أدت إلى ظهور الإسماعيلية كموقف سياسي تشكل في إطار علاقته بمواقف سياسية واجتماعية أخرى،وهنا كان من الضروري التطرق لمشكلة الخلافة،وهي المشكلة التي يكاد يجمع المؤرخون القدامى والمعاصرون على أنها شكلت مرحلة التحول الكبرى في التاريخ الإسلامي.

لقد جاء الخطاب النبوي استمرارا وتأكيدا لوحدة الأصل والمصير ،ولينتقل بالمجتمع الإنساني من الاختلاف إلى الوحدة من حالة التفرق والتعدد القبلي والقومي إلى عبادة إله واحد، إله موسى وهارون وعيسى ومحمد صلوات الله عليهم وسلامه، لكن هذه الوحدة التي يؤسس لها القرآن الكريم، والتي لم يخرج عنها محمد صلى الله عليه وسلم،وهو الذي لا ينطق عن الهوى، لم

تكف على ما يبدو لفهم أسباب التفرقة والاختلاف،فالوازع الديني ليس وحده المحرك التاريخي للشعوب،فالانتماءات القبلية والقومية والمصالح الاقتصادية والأهداف السياسية كثيرا ما تطفو على السطح لتعلن على حضورها بأشكال مختلفة، فتلجأ إلى تأويل التاريخ والنص بحسب ما تمليه الحاجات الواقعية،خصوصا إذا علمنا أن كثيرا من الشعوب لم تعتنق الإسلام باعتباره يمثل الحقيقة الإلهية المطلقة بقدر ما اعتبرته دين الغالب والمسيطر، فطلقاء قريش من هذه الناحية لا يختلفون عن كثير من مسلمي فارس.من هنا لجأنا كخطوة أولى في هذا الفصل إلى الانتقال من الحديث عن الخطاب النبوي في علاقته بالمحيط القبلي لمجتمع مكة إلى الخطاب السياسي،الذي بدأت أولى بوادره تطفو إلى السطح مع الإعلان عن وفاة النبي صلى الله عليه وسلم،لتشكل القبيلة الأساس الاجتماعي لاختلافات وصراعات ظلت تعلن عن نفسها، تارة ضمنيا، وتارة بشكل صريح مخفية نزوعها إلى توظيف التاريخ والدين لتحقيق أهدافها الاقتصادية والسياسية. وهذا يعني تحول الصراعات القبلية والقومية إلى جدال ديني مذهبي، فنتج عن ذلك كله ظهور الفرق،فالبداية كانت سقيفة بني ساعدة، حيث وصل الجدال السياسي مستوى كشف عن استمرار مفعول القبيلة في نفوس المهاجرين والأنصار على حد سواء، هذا الجدل الذي استطاع الخلفاء الراشدون،وهم أهل السابقة في الإسلام أن يخففوا من حدته دون أن يتمكنوا من إخماد فتيله بشكل نهائي،سرعان ما تحول عبر المراحل التاريخية وما شهدته من أحداث وفواجع إلى مستويات من التنظير المذهبي والفلسفي، فكان نتاج ذلك ظهور ما عرف في تاريخ الفكر الإسلامي بالمذاهب الدينية والفلسفية والكلامية.

وفي هذا السياق كان التشيع يمثل المعارضة لخطابٍ سنيٍ تمكن من فرض سيطرته تاريخيا وسياسيا في الجانب الأعظم من تاريخ الإسلام،الأمر الذي يعني الاختلاف بينهما على مستوى التاريخ والتأويل، وفي مرجعيات كل منهما ومرويا ته. وقد تجنبنا التصنيفات المذهبية في الحكم على المرويات والمصادر الشيعية، لأن مهمتنا ليست الانخراط في صراع مذهبي،بقدر ما نسعى إلى قراءة تحليلية نقدية للفلسفة الإسماعيلية،فغايتنا معرفة وفهم وظيفتها الأيديولوجية،وبالتالي فنحن لا نتعامل مع ما هو معرفي مجردا من التاريخ والصيرورة الاجتماعية.

وهنا يأتي الفصل الثاني ليكشف عن مجال الامتدادات المعرفية للفلسفة الإسماعيلية، والغايات التي وظفت من أجلها، إذ يبدو أنه لا يمكن فهم العرفانيات الإسلامية، بمختلف تجلياتها، دون التعرف على مفهوم العرفان والفلسفات الهرمسية.وبالفعل فقد كان للموروث القديم– اليوناني منه والفارسي – دور لايمكن إغفاله في تشكيل التأويل الباطني الغنوصي،والذي كان مجالاً خصباً لتقديم رؤية خاصة لفلسفة المبدأ والمعاد، والتي تحاول تفسير الكيفية التي بها نشأت الإنسانية، بدءا من لحظة الوجود إلى اللحظة التي تعود فيها النفس إلى أصلها الإلهي. إن وجود الشر المرتبط بالجسم،وبالعالم الحسي أدى إلى تولد الرغبة في الخلاص، ولا يكون ذلك إلا بتخليص النفس من كل ما من شأنه أن يربطها بالمادة، من هنا تنشأ مفاهيم كالزهد والتصوف والخلاص، وإذا كان الشيعة أول من تهرمس في الإسلام فإن السؤال الذي يطرح نفسه هو لمذا؟

ما الذي تقدمه العرفانية الهرمسية لهم؟

الواقـع أن الهـاجس الـذي كـان يحـرك الخطـاب الشـيعي الإثناعشـري والإسماعيلي، على وجه الخصوص، هو البحث خارج دائرة الخطاب السني ومرجعياتـه عـن فلسـفة قـادرة علـى تكـريس مبـدأ الحـق العلـوي فـي ميـراث النبوة،والـذي لا يعتبرونـه ميراثـا ماديـا جسـديا، أو مجـرد خلافـة زمانيـة للنبـي صـلى الله عليـه وسلم،وإنما هو ميـراث روحي،وهو يتضـمن قدرة الإمـام علـى فهم المعاني الباطنية،ويحيلنا هذا الأمر إلى الحديث عن فلسفة التأويل وما يترتـب عنهـا مـن مفـاهيم متقابلـة، كالظـاهر والبـاطن والحقيقـة والشـريعة، وفـي هذا السياق نجد أن الإسماعيلية قد وظفت آلية المطابقة بين أشكال الوجود لتؤسـس لفكـرة التماثـل بـين عـالم الإنسـان والعـالم العلـوي داعمـة ذلـك،على المسـتوى المعرفـي، بمبـدأ مطابقـة العـدد لنظـام الوجـود.وتـأتي نظريـة الفيـض كحـل وسـط بـين القـول بقـدم العـالم والخلـق مـن عـدم لتشـكل المجـال الفلسـفي لمراتب الخلق والإبداع، والكيفية التي صدر بها العالم عن الباري وصولا إلى أدنـى الموجودات الحسية،وهي النظرية التي كان أفلوطين نفسه قد استفاد في بنائها من الموروث الحراني الذي كان منتشرا منذ القرون الأولى للميلاد.

وفـي الفصـل الثالـث حاولنـا أن نعـرض لمفهـوم مدينـة الله، كمـا تصـورها الإسماعيليون، سواء في دور الستر مع إخوان الصفا،أو في دور الظهور مع فلاسفة الدولـة الفاطميـة،كأبي يعقوب السجستاني وحميد الدين الكرماني. وقد انتقلنا إلى مفهوم الإنسان الكامل في فلسفتهم، دلالته وأبعاده الفلسفية والدينية والسياسية ، كماعمدنا إلـى بيـان وجـوه التقـارب التـي تصـل حـد التماثـل فـي المبنـى بـين كوسـمولوجيا الإمامـة ومفهـوم الإنسـان الكامـل فـي التصـوف الإسـلامي، إذ يبـدو أن المتصـوفة أنفسـهم قـد اسـتفادوا كثيـرا مـن تصـورات ومفاهيم الفكر الشيعي الإسماعيلي بشكل خاص. ثم انتهينا إلى الحديث عن

الوظيفة الدينية والسياسية لفلسفة الخلاص وارتباطها بفكرة المخلص وهو الإمام الذي تجب– في اعتقادهم – طاعته والامتثال لأوامره وتأويلاته،و قد تناولنا،بالتالي فلسفة الخلاص كفلسفة للطاعة،وكقراءة للتاريخ الروحاني،الذي يمثل فيه الإمام أحد الأدوار التي تبدأ بالدور الأول ممثلا في أبينا آدم عليه السلام.

أما الفصل الرابع فيتجه فيه البحث إلى الانتقال بالخطاب السياسي الإسماعيلي من مستوى النظرية و الرؤية إلى مستوى الممارسة في الواقع والتاريخ، إذ أن ما ذكر عن الإسماعيلية في كتب التاريخ كثيرا ما يضعنا أمام تجليات مختلفة، بل ومتصارعة في بعض الأحيان،يكشف عن ذلك الصراعات التي عرفها التاريخ الإسلامي منذ نهاية القرن الرابع الهجري بين القرامطة والفاطميين، ثم الانشقاق الذي حدث بين المستعلية (الفاطمية)،والنزارية التي عُرِفَتْ بإسماعيلية فارس. مهمتنا هنا هي معرفة الفروق بين هذه التجليات المختلفة،والبحث في أسبابها، فالثابت تاريخيا أن القرامطة منذ ركبوا التشيع الإسماعيلي لم تستقر علاقتهم بالفاطمية وأئمتهم،بل وصلوا إلى درجة مهاجمة مقر الدعوة في سلمية، كما لم يأمن الفاطميون جانب النزارية،التي عرفت بأسلوبها المتميز في التاريخ الإسلامي بالاغتيالات السياسية،والغلو في التأويلات الباطنية إلى درجة إبطال الشريعة.

وتجدر الإشارة إلى أننا قد ميزنا من الناحية التاريخية بين مرحلتين من مراحل تطور الإسماعيلية،دون أن يعني ذلك الفصل بينهما، وقد وظفنا من أجل ذلك مفهومين من صميم عقيدتهم وهما: دور الستر ودور الظهور. أما دور الستر فنعني به على المستوى التاريخي الفترة التي شرعوا فيها في

تكوين الدعوة والدعاة تمهيدا للإعلان عن مدينة الله، كما يسمونها، وهذه المرحلة عرفت بالنشاط الدعوي المنظم الذي بذله إخوان الصفا من خلال رسائلهم، أما دور الظهور فأرخنا به للمرحلة التي أُعْلِنَ فيها عن ظهور الإمام الفاطمي، وقد كان من أبرز فلاسفتها أبو يعقوب السجستاني وحميد الدين الكرماني.

1-الفصل الأول

الخطاب الإسماعيلي من التاريخ إلى الأيديولوجيا

إن البحث في التاريخ السياسي الإسلامي، بما يحمله من تصورات وأفكار و نظريات ومواقف،وكتل سياسية عمل يحتاج إلى كثير من الحيطة والحذر، بمقدار ما يثير من التساؤلات حول طبيعة العلاقة بين ما هو مذهبي وما هو سياسي، وما هو إبستيمي محض.

هل يتأسس المذهبي على ما هو سياسي، أم أنه نتاج نظرية ذات أسس معرفية لا تمت بصلة إلى السياسي ؟ وما علاقة كل ذلك بالحياة الاجتماعية الواقعية للشعوب الإسلامية؟

الواقع أنه يكفي العودة إلى كتب الفرق بمختلف مرجعياتها الدينية أوالفلسفية، شيعية كانت أو سنية، لنجد أنفسنا أمام ظاهرة ميزت تاريخ الفكر الإسلامي ، إنها ظاهرة تعدد الفرق والمذاهب، وإن الباحث ليكاد يتيه في عددها وأسمائها وأصولها إلى درجة ينشأ لديه الاعتقاد ، أنها كانت تتعدد بتعدد أصحابها، ونحن لا نستغرب أن تنتشر في مكتباتنا عناوين من قبيل "الفرق بين الفرق" و " وفرق الشيعة، و"مقالات الإسلاميين". ففي ذلك دلالة واضحة على تلك الظاهرة، الأمر الذي يحيلنا على التساؤل عن مصدر هذه الفرق والعوامل التي أنتجتها،هل كان في الخطاب النبوي ما يدعو إلى هذا التفرُّق وهو الذي يقوم على التوحيد،باعتبار أن الدين الإسلامي، كرسالة تحمل قيما وتصورات غايتها منذ البداية توحيد الناس على دستور واحد نابع من وحي إلهي واحد؟

1-1- الخطاب النبوي و الخطـاب السيـاسي

لقد كـان محمـد صـلى الله عليـه و سـلم مـن قبيلـة عربيـة هـي أرقـى نسبا، و أزكـى خلقا وصدارة من بين القبائل؛ بنوعبد المطلب بنو هاشم بنو عبد منـاف أكثر بطون قريش سموا وكرما وعفة ونبلاً، حتـى أنـه كـان يطلق على سيد قريش، جد النبي صلى الله عليه وسلم " إبراهيم الثاني "،1وفـي هذا المحيط النبيل أعلن الوحي الإلهي إعلانا بينا عن ظهور آخر النبيين، هذا ما أكده النص البياني في قوله عز وجل " ما كان محمد أبا أحد من رجالكم ولكـن رسـول الله وخـاتم النبيـين"2.إنـه آخـر النبيـين ، بعـد عيسـى عليـه السلام،ولكنه أيضا آخر قائد روحي للإنسانية، قائد شاءت الإرادة الإلهية أن يكون عربيا من نسل إبراهيم ، لقد كـان "محمـد" صـلى الله عليـه وسـلم بشـرا ونبيـا وقائـدا روحيـا وسياسـيا، ولـم يكـن مـن الممكـن التفكيـر فـي الفصـل فـي شخصه بين هذه الأبعاد التي لا تجتمع إلا في نبي، ولم تكن قيادته سياسية بمعنـى تحقيق مصـالح أمتـه العربيـة وقومـه لأنـه مسؤول عن النـاس أجمعين في خطابه الذي لا ينطق فيه عن الهوى، مهديا بالنور الإلهي.

صـحيح أن بعـض المصـادر تـذكر مـا يفيـد بـأن دعـوة نبـي الإسـلام حملت من بدايتها مشروعا سياسيا وهي فتح فارس وبلاد الروم والاستيلاء علـى كنوزهـا 3 ، لكـن المتأمـل للخطـاب القرآنـي والخطـاب النبـوي أي فـي

---

1 اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، الجزء الثاني،دار صادر – بيروت، ص 11.

2 – القرآن الكريم السورة:33 ، الآية:40.

3 الحسن بن محمد الأمير، الكامل في التاريخ، ج2، ص37، بيروت، دار العالم 1989 أنظر أيضا: أبو محمد بن عبد الملك بن هشام، السيرة النبوية، تحقيق مصطفى السقا وآخرون، سلسلة تراث الإسلام،ج1،مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة،1955 .

السيرة النبوية يتبين بوضوح أن الدعوة المحمدية لم تحمل مشروعا سياسيا معينا، لأن الغاية القصوى هي الدين،حتى حين يؤذن بالقتال، كما في سورة الحج (الآيتين 39-40)، فإن الخطاب الموجه للمؤمنين الذين ظلموا لا يتضمن أي معان للنصر السياسي بقدرما يتضمن نصر الله. وعلى الرغم من اعتراضنا على وصف الدعوة المحمدية بالمشروع السياسي على اعتباره أنها دعوة إلى الله ، إلا أنه يمكن قراءتها قراءة سياسة في علاقتها مع قوم يتجذر التفكير القبلي فيهم،ويخشون على مصالحهم، خصوصا إذا علمنا أن الملأ من قريش تعاملوا مع الدعوة المحمدية تعاملا سياسيا، لقد رأوا فيها تهديدا لمكانتهم الاقتصادية والاجتماعية، فالهجوم على الأصنام والدعوة إلى توحيد الإله في إله واحد يحمل دعوة إلى الإطاحة بالعقيدة التي كانت تشد قبائل العرب إلى مكة وما يتبع ذلك من ازدهار تجارتهم ومصالحهم ، من هنا تحمل الدعوة تهديدا قويا للسلطة السياسية للقرشيين،والذين بذلوا ما بوسعهم لتهديمها وتهديدها ومحاربتها قولا وفعلا،وبالمنطق نفسه تعاملت معها بعد ذلك الشعوب غير العربية، نقصد الفرس والروم. ولكن ما كان واضحا منذ البداية هو أن قريش وظفت كل الأساليب في حربها أكثر من ثلاث عشرة سنة دون مراعاة لأي قيم ، فتارة سعت إلى الطعن في صحة رسالته، وتارة في شخصيته وعدم سلامته وتارة في أفكاره والقيم التي يدعو إليها، بينما كانت الأساليب النبوية في الممارسة السياسية تراعي في كل خطوة يخطوها النبي صلى الله عليه وسلم والمسلمون، الالتزام بما أقره الوحي الإلهي من قيم الصدق في القول والالتزام بالعهود والمواثيق،وإذا جاز أن نصف السياسة النبوية في التعامل مع مختلف الأمم والقبائل والشعوب،فيمكن وصفها بأنها سياسة إلهية ،بل يمكن اعتبار استشارة النبي

صلى الله عليه وسلم لأصحابه في أمور الحرب والحياة العامة دروسا نبوية بهدي إلهي لشيم المسلمين ، وطرق تعاملاتهم في مختلف القضايا التي يعرضون لها.

وفي إطار هذا المعنى النبوي للممارسة السياسية، مرت الدعوة المحمدية بمرحلتين، مرحلة الدعوة إلى عقيدة التوحيد ومرحلة التأسيس للدولة الإسلامية، وقد رافق ذلك تقسيم نزول القرآن منجما إلى مكي ومدني1. فالخطاب القرآني المكي كان موجها إلى الناس كافة ، وهم هنا سكان مكة بوصفهم أفرادا يطلب منهم الإيمان بمحمد صلى الله عليه وسلم والاستجابة لدعوته والانضمام إلى السابقين في الإيمان أي الصحابة الذين يشكلون النواة الأولى والجماعة الإسلامية الأولى، أما الخطاب القرآني المدني فقد كان موجها لتأسيس الدولة من « الذين آمنوا » أي من الجماعة التي تشكلت، من المهاجرين والأنصار، فهو يخرج عن إطار مكة إلى الناس أجمعين ، من أفراد المجتمع القرشي إلى المجتمع الإسلامي اللاقبلي الجديد.[2]

و بالرغم من هذا التوجه الواضح إلى تأسيس مفهوم الأمة، توجه يقوم على«الحق والمساواة»، والمؤاخاة بين المهاجرين والأنصار،إلا أن منطق القبيلة مازال حاضرا في أذهان الناس، وهو منطق يمثل جزءا لا يتجزأ من التفكير العربي آنذاك، والذي كثيرا ما كان يطفو إلى السطح من حين لآخر

---

1 يميز الفقهاء و المؤرخون المسلمون في النص القرآني بين مكي يكون فيه النداء "يا أيها الناس"، و مدني ويكون فيه النداء "يا أيها الذين آمنوا".أنظر مثلاً: بدر الدين محمد بن عبدالله الزركشي، البرهان في علوم القرآن،دار المعرفة، بيروت الجزء الأول، ص188.

2 لقد كان القرآن المكي يشرع للدولة الإسلامية الجديدة و التي أصبحت تشمل، إضافة إلى المؤمنين الأوائل، كل الناس.

كلما تعلق الأمر بالغنائم أو المناصب السياسية،خصوصا إذا علمنا أن كثيرا من القبائل إنما أسلمت إسلاما جماعيا نزولا عند إرادة شيوخها الذين أسلموا من جهتهم لاعتبارات سياسية أو اقتصادية، أو خضوعا لإرادة الغالب بالنسبة للطلقاء من قريش.

والحقيقة أن سعي النبي صلى الله عليه وسلم إلى تنظيم صفوف المسلمين وترتيب البيت الإسلامي كان بداية حقيقية لتشكيل أولى لبنات الدولة الإسلامية، فبعد الإعلان عن مبدأ " الحق والمساواة،تأتي مرحلة التنظيم الداخلي ،فكانت بذلك الصحيفة التي كتبها النبي (ص) أول معاهدة للتعايش بين المهاجرين والأنصار واليهود ،1 إعلان للنظام الداخلي للمجتمع الجديد2. لقد كانت الهجرة إلى المدينة حدثا تاريخيا حاسما،حدثا يحدد مستقبل صراع المجتمع الإسلامي في المدينة ومجتمع مكة، مستقبل المشروع التاريخي الذي كان على الإسلام أن يحققه آنذاك"، فالأمر الأول الذي تحققه الدعوة هو توفير مناخ الاستقرار والأمن، بالابتعاد عن قهر الملأ من قريش مكة، والأمر الثاني هو التشريع للمجتمع الإسلامي الناشئ،وقد ساهم الأنصار بتعاونهم والمهاجرين بشكل ايجابي في جعل ميزان القوة يميل إلى صف الدعوة في صراعها مع القرشيين،والذي- وبعد معارك ضارية -انتهى بفتح مكة عام630م.

أمة العقيدة التي أرسى دعائمها النبي مع السابقين في الإسلام، ثم المهاجرين والأنصار انفتحت ،خصوصا بعد فتح مكة ، لتضم إضافة إلى

1 أبو محمد عبدالملك بن هشام، السيرة النبوية ،تحقيق مصطفى السقا و آخورن، سلسلة التراث الإسلام،مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة 1955، الجزء الأول،ص595.

2 محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي،دار النشر المغربية-الدار البيضاء، الطبعة الخامسة2000،ص55.

أهل الإيمان، المنافقين من أهل يثرب والأعراب الذي أسلموا رياء، بل إن كثيرا من المسلمين الجدد أعلنوا عن ضعف إيمانهم في مواقف كثيرة مثل غزوة تبوك 1 والتي كشفت بجلاء جوانب الضعف البشري لدى هؤلاء خصوصا وأن ذكرى غزوة "مؤته" التي قتل فيها عدد كبير من المسلمين ما تزال حاضرة في أذهانهم حين أمر الرسول (ص) بالاستعداد لحرب الروم،الأمر الذي حمل الكثير منهم على التقاعس والتماس الأعذار للتخلف عن الخروج،2 وحتى دخول القبائل بعد نصر تبوك،فيما عرف في التاريخ الإسلامي بـ"سنة الوفود"، لم يجعل إسلام كثير منهم يتجاوز حدود الولاء السياسي، وحتى بعد تعيين الرسول (ص) عمالا له في مختلف المناطق والقبائل في اليمن والشام والعراق، فإن ذلك لم يكن يعنى بالنسبة للكثير منهم أكثر من ولاء سياسي والخضوع لإرادة الفاتح، الذي أصبح يمثل في أعين المنافقين، إضافة إلى السلطة السياسية القوة العسكرية الضاربة.

واضح من خلال هذا التحليل الموجز كيف أن الدعوة المحمدية جاءت لتؤسس لدولة إسلامية جديدة، تتجاوز حدود الرؤية القبلية الضيقة إلى مفهوم اشمل وأكثر تنظيما وهو الأمة، وقد جاءت لتنقل القبائل والأمم من مستوى التفكك الاجتماعي، والفساد الأخلاقي،والتعدد العقائدي، إلى مستوى الوحدة التي أساسها التوحيد، والعدل والمساواة و المؤاخاة، بين جميع قبائل وشعوب المجتمع الإنساني. لقد كانت القيم التي تؤسس لها الدعوة قيم موجهة للناس جميعا، ولم تكن غايتها هداية قريش وما جاورها من قبائل عربية فقط،غير أن المتتبع للتاريخ الإسلامي يتبين كيف أن قريش

1 عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، ص 467.

2 أبو عبدالله عمد بن عمر الواقدي، كتاب المغازي، طبعة أكسفورد 1966، الجزء الأول، ص99.

الطلقاء،1 وغيرها من قبائل العمالات المجاورة لمكة لم تكن تتعامل مع الأمر بنفس منطق المؤمنين الأوائل، نقصد منطق الدعوة المحمدية، لقد كانت الرؤية السياسية بما تتضمنه من نتائج اقتصادية تخفي نفسها باستمرار تحت راية الإسلام،ولكنها سرعان ما كانت تطفو إلى السطح لتعلن على خطاب من نوع مختلف عما جاء به رسول الله صلى الله عليه وسلم ، هذا الأخير الذي كشف عبر مسار حياته القصير عن حكمة وسعة نظر تتجاوز المنطق الضيف لمفهوم السياسي أو الاقتصادي أو القبلي، إلى التأسيس لمجتمع إنساني تذوب فيه الصراعات القبلية والانتماءات العرقية ويحل فيه العدل محل الجور، لقد كان النبي الذي جاء باعتباره خاتم الأنبياء، ليؤسس لمدينة الله في الأرض.

1 عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، ص 461.

1-2- الخـلافـة فـي الخطـاب السنـي

رأينا كيف أن الدعوة التي جاء بها محمد (ص) لم تكن في جوهرها دعوة قومية ضيقة ، كما لم تكن غاياتها سياسية أو اقتصادية، بمعنى تحقيق مصالح ونتائج نفعية، بل إنها، كما لاحظنا،اتجهت منذ البداية إلى إعلان التوحيد كمبدأ تعبدي لجميع الناس، وهو على المستوى الوجودي إعلان على وحدة الأصل والمصير الإنساني ، وهذه الوحدة لا تكتفي بهذا المعنى، بل تتجه إلى الإعلان صراحة عما يلزم عنها من دلالات على مستوى وجود الإنسان ذاته، فالأصل واحد يعني من الناحية الاجتماعية أن الناس إخوة،وتكون معاني كالمساواة والعدالة مرتبطة بمفهوم الحق الذي هو أساس كل تشريع إسلامي. لقد كانت الرسالة النبوية تهدف إلى تأسيس مجتمع يقوم على وحدة المجتمعات البشرية، بعيدا عن التصورات القبلية أو القومية الضيقة، وقد نجح في تكوين مجتمع إسلامي تجاوز حدود مكة والمدينة ليطال العراق والشام واليمن والبحرين، وليمتد بعد ذلك إلى بلاد الروم وفارس.

لكن هذا القائد الروحي والمرجع الذي لا ينطق عن الهوى، إنما هو بشر ميت، وموته تطرح مشكلة خلافته وهو خاتم النبيين، فمن سيخلف صاحب الدعوة، بعد وفاته؟ هل عين (ص) خليفته صراحة أو ضمنا ؟ أم أن الخلافة أمر مرهون بالاختيار والتشاور بين المسلمين؟ هل الخلافة خلافة للنبوة، أم خلافة شرعية ؟ أو بمعنى آخر هل وظيفة الخليفة تقوم على إمارة المسلمين فيما يحقق شرع الله أي تأسيس الدولة الإسلامية الإنسانية أم أنها استمرار للدعوة ووصاية للميراث الروحي للنبوة؟

تؤكد مختلف الروايات التي تتحدث عن وفاة نبي الإسلام (ص) أن وفاته كانت مباغتة للصحابة وأنه (ص) لم يعين من يخلفه؛ أما إنها مباغته فيكشف عن ذلك أن كثير من الصحابة لم يصدقوا أنه مات ، ومن بينهم عمر بن الخطاب؛1أما من جهة كونه لم يعين خليفة له فمسألة يكشف عنها اختلاف الصحابة حول الأمر وقد أرخت لذلك جل الروايات، على اختلاف انتماءاتها المذهبية ، فكيف كان موقف الصحابة من المهاجرين والأنصار؟

لما أعلنت وفاة الرسول (ص) "ارتاع الحاضرون لفقده حتى ظُن أنه لم يمت، واجتمعت الأنصار في سقيفة بني ساعدة يبايعون سعد بن عبادة، وهم يرون أن الأمر لهم بما آووا ونصروا، وبلغ الخبر إلى أبي بكر وعمر فجاءا إليهم ومعهم عبيدة ولقيهم عاصم بن عدي بن ساعدة فأرادوهم على الرجوع وخفضوا عليهم ،فأبوا إلا أن يأتوهم فأتوهم في مكانهم ذلك فأعجلوهم عن شأنهم وغلبوهم عليه جماعة وموعظة.2

لقد كان سعي الأنصار منذ البداية إلى الإسراع في عقد اجتماع البيعة لأنهم على وعي تام بأن حضور المهاجرين القرشيين يعني اجتماع أهل السابقة في الإسلام مع قرب النسب إلى النبي (ص) في منافسيهم، لقد كان سعد بن عبادة من ذوي السابقة في الإسلام وقائد النقباء الذين بايعوا النبي (ص) في العقبة الثانية، فضلا عن كونه زعيم الخزرج من الأنصار لكنه لما خطب في الجمع يوم السقيفة معلنا أحقيته وأنصاره بالخلافة ، تبين صعوبة الأمر فقد سمع عمر بن الخطاب بما كان يجري آنذاك فأسرع إلى أبي بكر فأخبره بما يجري فانطلقا معا فلقيا أبا عبيدة عامر بن الجراح في

1 محمد بن جرير الطبري، تاريخ الأمم و الملوك، الجزء الرابع، بيروت، دار الكتب العلمية 1987

2عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، ص 487-488.

طريقهما فدخلوا على الأنصار فقال أبو بكر بعدما سمع من خطاب الأنصار « فكنا معشر المهاجرين أول الناس إسلاما، والناس لنا فيه تبع،ونحن عشيرة رسول الله (ص) ونحن مع ذلك أوسط العرب أنسابا،ليست قبيلة من قبائل العرب إلا ولقريش فيها ولادة "1، و في رواية أخرى" إن العرب لا تدين إلا لهذا الحي من قريش" ولما فرغ أبو بكر من مقاله قدم للمجتمعين مرشحين ، هما عبيدة بن الجراح ،وعمر بن الخطاب لكنهما اعتذرا لأولوية ابي بكر للخلافة ، وهو الذي أنابه صلى الله عليه وسلم للصلاة بالناس عند مرضه ، لكن فريق الأنصار يتقدم بفكرة اختيار أميرين واحد من الأنصار وآخر من المهاجرين بحيث إذا هلك الذي من الأنصار استعيض عنه بآخر منهم وإذا هلك الذي من المهاجرين استعيض عنه بآخر من أهله وقبيلته2، ثم يتلو ذلك خطاب أبي بكر الذي سارع إلى تذكير المجتعين بأسبقية المهاجرين في نصرة دين الإسلام وما لاقوه من اضطهاد من أهلهم، بالإضافة إلى أنهم أقرب إلى النبي فهم عشيرته وقومه وبالتالي أولى بخلافته، وبعد مقولة الحباب من المنذر الشهيرة: « منا أمير و منكم أمير» يرد عليه عمر بن الخطاب «هيهات هيهات لا يجتمع سيفان في غمد واحد، إنه والله لا ترضى العرب أن تؤمركم و نبيها من غيركم...لينتهي إلى قوله « من ينازعنا سلطان محمد وميراثه ونحن أولياؤه وعشيرته إلا مذل باطل أو متجانف لإثم أو متورط في هلكة »3 وقد كان ما كان من تجادل بين الأنصار والمهاجرين إلى أن قام بشير بن سعد وهو من سادة الخزرج

1 أبو محمد عبد الله بن مسلم الدينوري بن قتيبة، الإمامة والسياسية، الجزء الأول، تحقيق محمد طه الزيني ،المؤسسة المصرية العامة للكتاب – القاهرة 1963، ص6 .

2 ابن قتيبة، المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

3 المصدر نفسه ، الصفحة نفسها.

فكان من خلاصة ما قال « ثم إن رسول الله (ص) رجل من قريش، وقومه أحق بميراثه وتولي سلطانه، وأيم الله لا يراني الله أنازعكم هذا الأمر، فاتقوا الله ولا تنازعوهم ولا تخالفوهم » وتقول بعض المصادر أن موقف بشير بن سعد هذا إنما كان حسداً من أن يؤمر عليهم مرشح الأوس فيحرمون من الإمارة بعد ذلك.1

وانتهى أمر السقيفة باختيار أبي بكر خليفة للمسلمين، ولم يكن ليرضى سعد بن عبادة، الذي اختلفت الروايات حول موقفه، ففي رواية انه لم يبايع،وفي رواية أخرى أنه انتهى بمبايعة أبي بكر.2

إلا أن الصراع والتنافس لم ينته بما أفضت إليه مجريات السقيفة،ففي الوقت الذي اجتمع فيه الأنصار والمهاجرون لتقرير من سيكون الخليفة،كان بنو هاشم- وهم آل محمد(ص)- غائبين عن الحدث، وعندما علموا بالأمر لم يرضوا بما آل إليه،إذ تذكر بعض المصادر بأنه، وبعد بيعة أبي بكر،جاء البراء بن عازب فضرب الباب على بني هاشم وقال: يا معشر بني هاشم،بويع أبو بكر، فقال بعضهم ما كان المسلمون يحدثون حدثا نغيب عنه، ونحن أولى بمحمد، فقال العباس: فعلوها ورب الكعبة.ولما خرج المهاجرون والأنصار من الدار قام الفضل بن العباس وكان لسان حال قريش، فقال : « يا معشر قريش، إنه حقت لكم الخلافة بالتسوية، ونحن

1 المصدر نفسه ، ص8، وفي رواية أخرى « ثم نادى أبو عبيدة: يا معشر الأنصار! إنكم كنتم أول من نصر،فلا تكونوا أول من غير وبدل. وقام عبد الرحمن بن عوف فتكلم فقال : يا معشر الأنصار، إنكم ، وإن كنتم على فضل، فليس فيكم مثل أبي بكر وعمر وعلي، وقام المنذر بن أرقم فقال : ما ندفع فضل من ذكرت،فإن فيهم لرجلا لو طلب هذا الأمر لم ينازعه فيه أحد، يعني على بن أبي طالب.» اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي،الجزء الثاني دار صادر بيروت، ص123.

2جرير الطبري ، تاريخ الأمم والملوك ،ج2، ص244.

أهلها دونكم، وصاحبنا أولى منكم » 1.ويؤكد المصدر نفسه أن عليا نهى العباس عن إعلان موقفه هذا، وأن بعض الأنصار والمهاجرين مالوا مع علي، وأنه لما علم أبو بكر بالأمر أرسل إلى عمر بن الخطاب وأبو عبيدة بن الجراح ليطلب مشورتهما ، فأشارا عليه بأن يلتقي العباس بن عبد المطلب ويعده بأن «يجعل له نصيبا يكون له ولعقبه من بعده »2 .

وتذكر بعض الروايات أنه بعد البيعة، اجتمع الناس جماعات بحسب انتمائهم القبلي في المسجد الشريف، جاءهم أبو بكر وأبو عبيدة وقال لهم عمر « مالي أراكم مجتمعين حلقاً شتى، فقوموا فبايعوا أبا بكر فقد بايعته وبايعه الأنصار» فبايعه عثمان ومن معه كما بايعه سعد وعبد الرحمن بن عوف ومن معهما ، لكن علي والعباس ومن معهما من بني هاشم رفضوا البيعة وانصرفوا ومعهم الزبير بن العوام3 .

أما فيما يخص علي بن أبي طالب فقد اختلفت الروايات حول مبايعته لأبي بكر إذ تذهب رواية إلى أنه كان يرى نفسه أحق بخلافة النبي (ص) وتذهب أخرى إلى أنه لما طلب منه المبايعة« قال أنا أحق بهذا الأمر منكم،لا أبايعكم وانتم أولى بالبيعة لي ، أخذتم هذا الأمر من الأنصار ،واحتججتم عليهم بالقرابة من النبي (ص) وتأخذونه منا أهل البيت غصباً، ألستم زعمتم للأنصار أنكم أولى بهذا الأمر منهم،لمكان محمد منكم ، فأعطوكم المقادة وسلموا إليكم الإمارة،وأنا أحتج عليكم بمثل ما احتججتم

1 اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، الجزء الثاني، ص124.

2 المصدر نفسه ، الصفحة نفسها.

3 إبن قتيبة، الإمامة السياسية، ج1، ص11.

بـه علـى الأنصـار: نحـن أولـى برسـول الله، حيـا وميتـا، فانصـفونا إن كنـتم تؤمنون وإلا فبوءوا بالظلم وأنتم تعلمون»1.

مهما تكن الروايات، فإن ما لا يمكن الاختلاف حوله هو أن عليا لم يرض بما أقره المجتمعون في السقيفة، ذلك أن مجرد احتجاجهم بنسبهم القرشي يكفي لمنحه الأحقية في الإمارة،وهو الأقرب إلى النبي (ص) ، ففيه تجتمع أغلب المواصفات التي اعتمدها المهاجرون والأنصار كمقاييس لاختيار الخليفة ، فهو إضافة إلى قربه من محمد (ص)، زوج بنته فاطمة (رضي) ومن ذوي السابقة في الإسلام يضاف إلى ذلك كله أن النبي (ص) كثيراً ما أبدى في مناسبات عدة مدى حبه وتقديره وتفضيله له. وعلى العموم وسواء صحت هذه الرواية أو تلك عن موقف علي من بيعة أبى بكر، فإن الواضح أنه لم يبايع عن رضى منه،وربما بايع على مضض ، ثم إن القبائل القرشية كانت تدرك جيدا أن تولية علي بن أبي طالب الإمارة ، بعد النبي (ص) يعني بقاء الخلافة في عقب بني هاشم.

بعد هذا العرض لمجريات السقيفة وما أفرزته من تداعيات،يمكن الآن أن نحاول الإجابة عن التساؤلات التي طرحناها في مستهل هذا المبحث ، ولا نقصد تقديم إجابتنا نحن في المشكلة ، وإنما الإجابات التي اقترحتها الفرق المتنازعة عبر التاريخ الإسلامي ، والتي كثيراً ما يغلب عليها التقسيم العام إلى سني و شيعي2 .

---

1 المصدر نفسه ، ص12.

2 وتجدر الإشارة إلى أن جل ما نقل إلينا عن عهد النبي(ص) والخلافة الراشدة كتب في عصر التدوين، الأمر الذي يعني أن قراءاتهم للتاريخ الإسلامي آنذاك لم تكن تخدم المهاجرين أوالأنصار بقدر ما كانت تخدم الكاتب أو المؤرخ والرؤية التي تخدم إشكاليات عصره هو.

الواقع أن الخطاب السني سواء بالنسبة للمحدَثين أو المؤرخين،لا يعلن لا ضمنا ولا صراحة عن ثبوت التعيين أو الوصية ، فأغلب المصادر التي تتحدث عن اجتماع السقيفة و ما صدر عنها من خلاف ومجادلات، كتب أغلبها في عصر التدوين أو خلال الحكم الأموي، الأمر الذي يعنى بُعدها عن الحدث، ولا نعني هنا بعدها عنه من حيث مصداقيتها أم لا، وإنما من حيث إنها لم تكن منخرطة في الجدل السياسي يوم السقيفة، بقدر ما هي تؤسس لخطاب سياسي آخر، ذلك الذي يعيشه المؤرخ أو المحدث نفسه والذي يعود بنا إلى فترة الحكم الأموية والعباسية ، والتي كانت– وهذا لا يخفى على أحد– فترة تأسيس وتأصيل لنظم المعرفة وأصول التشريع وآليات الحكم، كل هذا يجعلنا نتعامل بحذر مع ما نقل إلينا. فهناك حقائق اتفقت حولها الروايات وأخرى ما يزال الخلاف فيها قائما ، خصوصا بين المصادر السنية والمصادر الشيعية ويزداد الخلاف حدة حول القضايا المتعلقة بالجوانب السياسية، كمشكلة الخلافة أو الإمامة والوصية والاختيار والشورى ، وهي مشكلات جعلت المنظرين السياسيين يؤسسون لها،كل حسب انتمائه المذهبي، تاريخيا وعلميا وعقائديا ، وفق ما يدعم موقفه ومذهبه.

إن المؤكد تاريخيا أن النبي (ص) لم يعين خليفة له، ولا نعتقد أنها مسألة تغيب عن نبي، وهو الذي لا ينطق عن الهوى، أما القول بالتعيين أوالوصية ضمنا أو من خلال سلوك رمزي يشير من خلاله إلى من يخلفه،فمسالة لا تحدها حدود، فكما فهم الشيعة حديث الغدير. بأنه تعيين لعلي (رضي) وتقرير لوصيته، فإن السنة فهموا بأن تكليف أبي بكر للصلاة بالمسلمين وكونه« ثاني اثنين إذهما في الغار» رمزا ودلالة على اختيار أبي

بكر.أما اعتماد مبدأ النسب القرشي كشرط في الخليفة، فليس هنالك ما يؤكد هذه الحقيقة ، حتى وإن وظفها الصحابة رضوان الله عليهم، وإن كانوا من السابقين وأهل التقوى ، إلا أنهم لم يكونوا قد تخلصوا بعد من رواسب التفكير القبلي، وفي المقابل كان الخطاب القرآني موجها لجميع الناس،وكان التمييز مبنيا على أساس التقوى، ثم إن الحديث النبوي، أو ما وصلنا منه على الأقل لا يعلن لا ضمنيا ولا صراحة عن أي تمييز بين الناس،فكيف نفسر شرط القرشية الذي اعتمده أهل السنة والجماعة،والذي احتج به الأشاعرة لاحقا1. كيف نفسر أن أبا بكر وعمر وأبا عبيدة بن الجراح ، لم يحتجوا بهذا الحديث؟ وإذا علمنا أن الأحاديث التي تتناول المسائل السياسية يشوبها الضعف والتناقض[2]،أدركنا صعوبة الفصل في مشكلة لم تعد مرتبطة بمصداقية المصدر بقدر ما ارتبطت عبر التاريخ الإسلامي بالوظيفة الإيديولوجية التي تؤسس لهذا المذهب، أو ذاك لهذه الدولة أو تلك.

1 محمد عابد الجابري ،العقل السياسي ، ص 97.

2 ينبغي الملاحظة أن الاختلاف بين المحدثين يزداد كلما تعلق الأمر بمشكلة الخلافة،ولهده الحقيقة دلالاتها الأيديولوجية،و الواضح أن صحة الحديث المتعلق بشرط القرشية عند أهل السنة لا تبين لنا لماذا لم يحتج به الصحابة يوم السقيفة؟

1-3- الإمـامـة في الخطـاب الشيعــي

قبـل التطـرق لمفهـوم الإمامـة ودلالاتهـا وأبعادهـا فـي الخطـاب السياسـي الشيعي، دعونـا نضبط أولاً مفهوم الشيعة كما وردت فـي المصـادر التاريخية، فماذا نعني بالشيعة؟ ومتى ظهر التشيع في التاريخ الإسلامي؟

الشـيعة لغـة هـم الصـحب والأتبـاع، وفـي عـرف الفقهـاء والمتكلمـين يطلـق اللفظ علـى" أتبـاع علـي وبنيـه رضـي الله عنهم "1.لـذلك وُصِـفوا بـأنهم شـيعة علـي بـن أبـي طالـب2. ويحـاول بعـض علمـاء الشـيعة« أن يثبتـوا أن الشـيعة تكونـت فـي مطلـع الرسـالة وترعرعـت فـي أحضـانها» وأنهـا تعـود إلـى بدايـة الـدعوة المحمديـة ، حيـث نـادى الـوحي محمـدا (ص) «وأنـذر عشـيرتك الأقربين». فكان علـي أول من استجاب لـه بكل قوة وفداء، ثم العترة المؤمنـة مـن آل بيتـه الطـاهرين، ومجموعـة مـن رجـال قـريش، وقـد التـف حـول علـي شيعته من الحكماء والعلماء الأخيار الذين عرفوا بطهرهم ورهبانيتهم التعبدية كعمـار بـن ياسـر، وحذيفـة بـن اليمـان،وأبي ذر الغفـاري والمقـداد بـن الأسـود وسلمان3.

والواقـع إن هذه المحاولـة، ليسـت مؤسسـة بمـا فيـه الكفايـة حتـى تفرض نفسـها، خصوصـا وأن ثقـات مـؤرخي الشـيعة والـذين هـم أقـرب المصـادر الأولـى، كـاليعقوبي والمسـعودي لـم يـذكروا كلمـة الشـيعة إلا بعـد حـديثهم عـن

---

1 عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، ص217.

2 حسن بن موسى النوبختي و سعد بن عبد الله القمي ، فرق الشيعة ، الطبعة الأولى ، دار الرشاد،القاهرة،1999 ص15.

3 علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف – القاهرة، الطبعة الثامنة 1996،الجزء الثاني ، ص18.

اجتماع السقيفة ، وهو رأي أكثر المؤرخين الشيعة. يقول النوبختي:« قبض رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في شهر ربيع الأول سنة عشرة من الهجرة وهو ابن ثلاث وستين سنة،وكانت نبوته صلى الله عليه وسلم ثلاثا وعشرين سنة، وأمه آمنة بنت وهب بن عبد مناف بن زهرة بن كلاب بن مرة ابن كعب بن لؤي بن غالب،فافترقت الأمة إلى ثلاث فرق: – فرقة منها سميت" الشيعة" وهم شيعة علي بن أبي طالب عليه السلام [ومنهم] افترقت صنوف الشيعة كلها»1.

والحقيقة أن اختلاف فرق الشيعة كما تؤكد ذلك كثير من الروايات،ناتج عن اختلاف في المرجعيات التاريخية أو الفلسفية،الأمر الذي يجعلنا نفهم اختلاف تصوراتهم ورؤاهم والتأويلات السياسية التي يدعمونها تارة،بالرجوع إلى مرجعياتهم،على غرار ما يفعل أهل السنة أيضا، أو إلى قراءة الأحداث التاريخية وفق ما يدعم موقفهم ويؤسس أو يخدم نظرياتهم السياسية أو المذهبية، وعندما نكون أمام التأويل السياسي فلا غرابة من أن نجد من يرجع بالتشيع إلى بداية الدعوة كما تفعل بعض الفرق الإسماعيلية كما سنرى لاحقاً. والآن لنعد إلى موضوع مبحثنا إلى الإمامة، مضمونها ودلالاتها وأبعادها عند الشيعة.

يقول ابن خلدون في معرض حديثه عن الخلافة:«إذْ قد بينا حقيقة هذا المذهب ، وأنه نيابة عن صاحب الشريعة في حفظ الدين وسياسة الدنيا به تسمى خلافة وإمامة والقائم به خليفة وإماما ، فأما تسمية "إماماً" فتشبيها بإمام الصلاة في اتباعه والاقتداء به ، ولهذا يقال الإمامة الكبرى ، وأما

1 النوبختي ، مصدر سابق ، ص 15 .

تسميته خليفة فلكونه يخلف النبي في أمته» 1. أما عند الشيعة فإن الإمامة ليست من المصالح العامة التي تفوض إلى التشاور والاختيار أو التعيين،بل هي ركن من أركان الدين ولا يجوز لنبي إغفالها، أو تفويضها إلى الناس،بل يجب عليه تعيين الإمام الذي يخلفه ويوصى له بذلك، ويكون الإمام عند الشيعة معصوما. 2

وإذا كان النبي (ص) قد أوصى لعلي بالإمامة ، فإن علي يوصي لمن بعده وهكذا ، ففي الإعتقاد الشيعي انه لا ينبغي أن تخلو الأرض من إمام هاد ويذكر الكليني أن محمد الباقر قد قال «لو أن الإمام رفع من الأرض ساعة لماجت بأهلها ، كما يموج البحر بأهله» و قال أيضاً :"لا يكون العبد مؤمنا حتى يعرف الله و الرسول و الأئمة عليهم السلام كلهم،وإمام زمانه يرد إليه ويسلم له"3.

فالإمامة إذن ميراث النبوة ، ولا ينبغي أن تخلو الأرض من إمام يكون الهادي للحق، ويكون على العباد معرفته وطاعته والامتثال لأوامره وهو المعصوم ، وتذهب بعض الشيعة الإمامية والإسماعيلية على وجه الخصوص ، إلى أن الإمام ليس مجرد خليفة للنبي (ص) ، بل هو الوريث الشرعي لميراث النبوة ، هذا النور الإلهي الذي أودعه الله عز وجل في محمد (ص)، والذي بواسطته سيفهم الدلالات العميقة للوحي الإلهي، من هنا تأتي فكرة الشيعة عن العلاقة بين الظاهر والباطن في القرآن الكريم،فالإمام عندهم هو وحده المؤهل لفهم المعنى الحقيقي للوحي

1 عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، ص211.

2 المصدر نفسه ، الصفحة نفسها.

3 أبو جعفر الكليني، الكافي، الجزء الثاني، كتاب الحجة، مخطوط دار الكتب المصرية.

(الباطن).أما بقية الناس فلا يملكون إلا المعنى الظاهر، وفي إطار علاقة الظاهر بالباطن ينشأ الاختلاف بين الشيعة الإمامية، والتي تصنف أساساً إلى أثنا عشرية، وإسماعيلية وزيدية. فبقدر ما نحافظ على التوازن بين الظاهر والباطن تنشأ الزيدية، وإذا سيطر الباطن على الظاهر وبدرجات متفاوتة ينشأ التشيع الإثناعشرية،والإسماعيلية وإذا طغى الباطن فأبطل الظاهر نكون إزاء إسماعيلية ألموت المتطورة،أو ما عرف بالصبَّاحية1.

وقد استدل الشيعة على إمامة علي ومصداقية خلافته للنبي(ص)،ووصيته له بأن النبي(ص) حينما سأل أصحابه، والإسلام في بداية أمره « من الذي يبايعني على ماله؟» فبايعته جماعة، ثم قال: «من الذي يبايعني على روحه وهو وصيي وولي هذا الأمر من بعدي؟».فلم يبايعه أحد حتى مد أمير المؤمنين علي رضي الله عنه يده إليه فبايعه على روحه ووفى بذلك. كما يحتج الشيعة بأن النبي (ص) خطب في الناس بموضع يعرف بـ« غذير خم ». وقد كان راجعا من حجه الوداع، بقوله فيه (ص): من كنت مولاه فعلي مولاه،اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره، وأخذل من خذله وأدر الحق معه حيث دار، ألا هل بلغت».و قد قالها ثلاثاً حسب ما يورد الشهرستاني2.و توجد أحاديث أخرى يرويها أهل السنة دون أن يروا فيها ولاية لعلي أو إقرارا بالوصية له.

و تشير الشيعة إلى مصادر مختلفة بعضها يشير صراحة إلى إمامة علي وولايته، وبعضها يعتمد التأويل الباطني لفهم الحديث أو الموقف النبوي

1 نسبة إلى الحسن الصباح داعي دعاة الإسماعيلية في بلاد فارس، و زعيم النزارية.

2 أبو الفتح محمد عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، الجزء الأول، تحقيق عبد العزيز الوكيل،القاهرة،مؤسسة الحلبي، 1968 ، ص 146.

أو النص القرآني.ومن أمثلة هذه المعاني في التأويل الباطني ما يورده صاحب " أصول الكافي" مما يروى عن محمد الباقر وهو الإمام الخامس عند الشيعة من انه فسر آية النور، فطابق بين المصباح والنبي (ص)،والزجاجة وعلي والمقصود هنا أن العلم الإلهي في صدر النبي(ص)،وان النبي علم عليا علما يوقد من شجرة مباركة هي نور العلم1.

والواقع انه لا يمكن أن نطالب الشيعة بتأسيس رواياتهم، لأنها من وجهة نظرهم تعود بأصولها إلى أئمتهم و ثقاتهم من المؤرخين ،ثم إننا ونحن نتعامل مع مرجعيات يزداد اختلافها كلما اتجهنا إلى القضايا السياسية، و نظرا لحاجة كل طرف إلى تأسيس رؤيته و أن ينتصر داخل الإشكالية التي يعانيها ، فإن كل مرجعية في هذا المجال لا توظف توظيفا معرفيا أو حتى عقائديا صرفا ، إلا في أذهان أولئك الذين لا يدركون العلاقة بين الأفكار (عقائدية،تاريخية،فلسفية) و الوظيفة الإيديولوجية التي تؤديها.والحقيقة أن الدلالة الباطنية للوحي لا يمكن – حسب اعتقاد الشيعة– فهمها عن طريق الاستدلال المنطقي أو الجدل لأنها إرث روحي،إرث تمثله المجموعة الضخمة من تعاليم الأئمة يتوارثونها الواحد بعد الآخر، و كل منهم يصبح بدوره قيِّما على تأويل النص القرآني وتبليغه لتلاميذه، و هذه التعليمية هي الينبوع المستمر للفلسفات الشيعية الباطنية في الإسلام2.

---

1 محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي،مركز دراسات الوحدة العربية– بيروت، الطبعة الثالثة 1990،ص320.

2 هنري كوربان ، تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ترجمة: نصير مروة و حسن قبيسي ، منشورات عويدات – بيروت،الطبعة الثالثة 1983،ص69.

1-4 مشكلة الخلافة و ظهور الفرق

إذا أجاز أن نبحث في التاريخ الإسلامي عن سبب رئيسي لتعدد الفرق و المذاهب لوجب أن نعزيه لمشكلة الخلافة ، وهو الأمر الذي تجمع عليه أغلب المصادر.و الواقع أنه ما إن أعلن مرض النبي(ص) حتى بدأت حركة الردة تشمل كل القبائل العربية عدا قريش و ثقيف ، فانطلق الكهان بإدعاء النبوة،و لا نستغرب أن قريشا لم ترتد ، ذلك أن التطورات الاجتماعية و السياسية كما سنبين أصبحت تصب في مصلحتهم . فقد كان الكثير من عمال النبي (ص) من بني امية 1. و هي القبيلة الأقوى من بين قبائل قريش ، كانوا حاضرين في محاربة المرتدين في عهد أبي بكر، وعلى الرغم من أن هذا الأخير عندما قرر تعيين عمر بن الخطاب خليفة للمسلمين ،لم يستبد بالأمر ، فالمصادر تجمع على انه استشار كبار الصحابة ، غير أن نفس المصادر لم تأت بهذا الصدد ، على ذكر علي و كأنه مغيب تماما،خصوصا و هو الذي بايع على مضض،و عندما طعن أبو لؤلؤة،غلام المغيرة بن شعبة ، عمر بن الخطاب خشي الصحابة وفاته فطلبوا منه تعيين خليفة له ،اقترح على الناس مرشحين ستة ،عرفوا بأهل الشورى كلفهم بانتخاب واحد منهم يكون خليفته وهم علي بن أبي طالب و عثمان بن عفان، و عبد الله بن عوف و سعد بن أبي وقاص و الزبير بن العوام،وطلحة بن عبد الله، وكلهم من المبشرين بالجنة،غير انه بعد وفاة عمر، تبين أن حضور بني أمية سياسيا كان قد حسم الأمر لصالحهم ، فقد كان إختيار عثمان بن عفان نتيجة منطقية لقوة نفوذ قبيلته 2.وتذكر بعض

1 علماً أن أبا بكر كان من بني مخزوم حلفاء بني أمية.

2 محمد عابد الجابري ، العقل السياسي العربي ، ص 105-108.

المصادر أن عمر بن الخطاب كان قد فكر في تعيين عليِ بن أبي طالب خليفة له، إلا أنه تراجع عن الأمر وقال: «ما أريد أن أتحملها حيا و ميتاً».

وبعد تولي عثمان بن عفان إمارة المسلمين، وإمارة الدولة الإسلامية، اتسعت رقعتها آنداك كثيراً، وازدادت سطوة بني أمية وضوحاً،بعد ما آل إليه الوضع في دولة الخلافة ، فقد كان جل الولاة وقواد الجيوش منهم، وقد تمادوا في جمع الثروات، واغتصاب أملاك وأراضي البلدان،المفتوحة فاستاء الناس ، خصوصاً أولئك الذين أزيحوا من مراكزهم منذ خلافة عثمان ، فتنامى في أوساط بعض الصحابة كما لدى عامة الناس، الرغبة في تغيير الوضع، فكان ما عرف في التاريخ الإسلامي «بالفتنة الكبرى»1. وتذكر بعض الدراسات أن بعض الحجاج الوافدين من مصر والعراق حملوا معهم استياءهم من الظلم الأموي، فقد شكوا إلى الخليفة عثمان سوء معاملة أقربائه الحاكمين تحت سلطته، ثم طلبوا منه أن يعتزل كحل لتجاوز ما آلت إليه حالة المسلمين2. لكن عثمان رفض طلبهم،فحاصروا داره إلى أن انتهى الأمر بمقتله،على الرغم من مقاومة أنصاره للحصار. وبالرغم من أن عائشة(رضي) بنت أبي بكر وطلحة

---

1 حسين مروة. النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، دار الفارابي – بيروت، الطبعة الخامسة 1985،الجزء الثاني، ص 436-437.

2 «غير أن أقاربه من بني أمية قد ركبوا نهابر(=مهالك) فركتبه وجاروا فجيرا عليه، ووقعت اختلافات كثيرة،وأخذوا عليه أحداثاً كلها محالة على بني أمية، منها رده الحكم بن أمية إلى المدينة بعد أن طرده النبي عليه السلام وكان يسمى طريد رسول الله، وبعد أن تشفع إلى أبي بكر وعمر رضي الله عنهما أيام خلافتهما فما أجابا إلى ذلك، ونفاه عمر من مقامه باليمن أربعين فرسخا، ومنها نفيه أبا ذر إلى الرَبذة، وتزويجه مروان بن الحكم بنته، وتسليمه خمس غنائم إفريقية له وقد بلغت مائتي ألف دينار، ومنها إيواؤه عبد الله بن سعد بن أبي سرح بعد أن أهدر النبي عليه السلام دمه، وتوليته عبد الله بن عامر البصرة حتى أحدث فيها ما أحدث،إلى غير ذلك مما نقموا عليه...». أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني ،الملل والنحل، الجزء الأول ،ص19-20 .

والزبير –كما تذكر بعض الدراسات ، كانوا من المحرضين على قتل عثمان– وعلى الرغم من أن عليا(رضي) كان قد بعث بابنيه الحسن والحسين للدفاع عن عثمان في داره. إلا أن نفس هذه الجماعة، استغلت مكانة عائشة في قلوب المسلمين لزرع فتيل حرب الجمل1. في البصرة ضد علي.لقد انتهت الحرب لصالح علي وأتباعه ، إلا أنها لم تكن أكثر من معركة في حرب مستمرة ، لم تكن أكثر من بداية لنزاعات وصراعات سياسية ، سرعان ما تحولت إلى ظهور اختلافات مذهبية نقلت الصراع والاختلاف من مستواه السياسي إلى مستوى العقيدة نفسها.

لقد كان علي(رضي) هو المرشح الوحيد بعد عثمان2 . لأنه كان منذ البداية أي بداية عهد الخلفاء الراشدين، يُذكر باعتباره من المرشحين،ولكن ولمعطيات وأسباب ذكرناها، كان في كل مرة يُنتخب غيره،ومرة أخرى لم تجر الأمور في صالحه. فحرب الجمل غدت فتيلاً يتحين ابسط الأسباب ليفجر النزاع بينه وبين أعدائه ، ثم إن وجود أمير قوي من بني أمية على الشام ، مشبع بالثأر لمقتل عثمان رضي الله عنه،ويحمل مطامح بني أمية ،كل هذه العوامل كانت تحول دون استقرار الأمر لعلي(رض).لقد كان معاوية بن أبي سفيان أمير الشام منذ عهد عمر بن الخطاب ، و هي فترة كافية ليؤسس علاقات قوية مع الفئات النافذة في سوريا ، كما أعفى رجال الدين من الضرائب كافة ، و أنشأ هناك جيشا قويا أتبعه لسلطته الخاصة.لقد كان طموحه يتجاوز حدود الإمارة إلى الخلافة،وفي هذه الظروف بويع علي على الخلافة في المدينة و البصرة

1 حسن مروة، النزعات المادية،الجزء الثاني، ص439.

2 المرجع نفسه ، الصفحة نفسها.

والكوفة،فبادر إلى عزل معاوية من منصبه ، لكن هذا الأخير كان قد استعد مـن البدايـة لإعـلان نفسـه خليفـة ، و فـي هـذه الظـروف و هـذا المنـاخ المشحون على المستوى القبلي بعداء الهاشميين للأمويين منذ الجاهلية،وعلى مستوى العقيدة عداء أهل التقوى و العقيدة لأفراد قبيلةٍ كشفت منذ البداية عن طموحاتها السياسية و الاقتصادية،في هذا المناخ اشتعلت حرب صفين بين جـيش علـي القـادم مـن العـراق لفـرض البيعـة ، و بـين جـيش معاويـة فـي الشام،وكان ذلك بعد عام من مقتل عثمان ، و نحن إن كنا لا نريد الخوض في تفاصيل "حرب صفين " تلك فإن المصادر التاريخية الإسلامية لا تكاد تخلو من إشارة أو تفصيل لهذا الحدث ، إنما يهمنا أساسا ما آلت إليه على المستوى السياسي و المذهبي.

هذا ما يؤرخ لـه النـوبختي، و هـو مفكـر شـيعي ، فـي نـص يبـدو أنـه يرجـع بـالخلاف و التفرق إلـى يـوم وفـاة النبـي صـلى الله عليـه وسلم ، و لعلـه لـم يجانـب الصـواب فـي هذا الجانـب بالـذات؛ فبعد استعراضـه لمختلـف الفرق التـي كانـت بعـد وفـاة النبـي صـلى الله عليـه وسلم ، ينتقل إلـى الحـديث عن أصل "صفين" معتبرا أنها – حسب الترتيب الذي أورده – نتاج لما حدث في "حرب الجمل " يقول :« وفرقة خالفت عليا عليه السلام و هم طلحة بن عبد الله ، و الزبير بن العوام،وعائشة بنت أبي بكر فصاروا إلى البصرة ، فغلبوا عليها ، و قتلوا عمال علي عليه السلام ، و أخذوا المال ، فسار إليهم علي عليه السلام ، فقتل طلحة و الزبير ، وهزموا و هم أصحاب الجمل » ثم يضيف :« و هرب منهم قوم فصاروا إلى معاوية بن أبي سفيان و[مال] معهم أهل الشام ، و خالفوا عليا و أصحابه ، ثم دعوا إلى معاوية و حاربوا عليا عليه السلام ، و هم أهل صفين » وسرعان ما يسترسل نفس المفكر

في ذكر الفرق التي تمخضت عن هذا المسار التاريخي1. و ترى بعض المصادر أن صفين كانت بداية للفرق الكلامية ، و التمذهب السياسي الذي طبع العهد الأموي و العباسي هذه الفرق هي الخوارج و الشيعة و المرجئة.

1-4-1 الخوارج

هم أول من خرج على علي رضي الله عنه ، ممن كان معه في حرب صفين و قد " حملوه على التحكيم أولا ، و كان يريد أن عبد الله بن العباس،فما رضي الخوارج بذلك ، و قالوا هو منك ، فحملوه على بعث أبي موسى الأشعري " . على أن يحكم بكتاب الله تعالى،فجرى الأمر على خلاف ما رضي به ، فلما لم يرض خرجت الخوارج عليه ، و قالوا : لم حكمت الرجال ، لا حكم إلا لله [...]و أول من بويع بالإمامة من الخوارج عبد الله بن وهب الراسبي"2. ومع أن الخوارج كانوا بادئ الأمر قد دعوا عليا إلى التحكيم و لكنهم إنتهوا حين لم يرضوا بنتيجة الحكم إلى تكفير علي ومعاوية معا ، وانطلاقا من مقولتهم "لا حكم إلا لله" ، إتخذوا موقفا سياسيا و عمليا لم يكن مطروحا من قبل ، فبعد أن حصر الأمويون الخلافة في قريش،واعتبرها العلويون وراثة بوصية .أصبح المبدأ " الخلافة لكل مسلم عادل، ولا حكم إلا لله"3.مبدأ يحمل معهم مضمونه خارج نطاق ما أفرزته مجريات السقيفة، فالأمر شورى و البيعة لله عز وجل، و الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مبادئ حولت الفكر السياسي عند الخوارج من مستوى

---

1 النوبختي، فرق الشيعة، ص18،14.

2 الشهرستاني ، الملل والنحل ، الجزء الأول، ص177،172،171.

3 "لقد قالوا في البداية الخلافة حق لكل عربي حر، وعندما أخذت تلتحق بصفوفهم جموع الموالي طوروا مبدأهم هذا فجعلوا منصب الخلافة حق كل مسلم عادل ، حرا كان أو عبدا "، الطبري ، تاريخ الأمم والملوك،ج،3ص108.

الإيمان إلى مستوى العمل ، من مستوى التفكير الديني إلى مستوى العمل الجهادي ، الأمر الذي جعلهم ينخرطون في .ثورات دائمة مع الخلفاء الأمويين .

وقف الخوارج – على المستوى الاجتماعي – موقفا مؤيدا لحق البسطاء والمستضعفين ضداً على قمعية السلطة، فقد شاركوا أيام الحجاج في انتفاضة الفلاحين بالبصرة ، وقد وجدوا أنصارا لهم في المدن بعد أن فر إليها الفلاحون تجنبا لجباية الدولة التي أثقلت كاهلهم ، يضاف إلى ذلك مواقفهم ونزعتهم المتحررة من كل تعصب إزاء أصحاب الديانات الأخرى والأقوام من غير العرب ، وهذا أمر مفهوم، إذ أن التعامل بينهم ، كان مؤسسا على مبدأ المساواة بين الناس دون اعتبارات النسب أو الدين أو العرف1، فبالرغم من تشددهم إلا أن ذلك لم يكن ليحول دون تحررهم هذا، ذلك أن الذي يجمعهم هو نفسه الجانب الذي يضطرهم إلى هذا الانفتاح ، إنه العداء المشترك لبني أمية وسلطتهم،فهذه النقطة بالذات كانت عاملا على اجتذاب الأنصار من فئات مختلفة ، بالرغم من ميل بعضها إلى تجنب أسلوب العنف والإرهاب الدموي الذي اتبعه الخوارج كأسلوب في التعامل مع أعدائهم والمخالفين. ولا بد من الإشارة هنا إلى أن جل الذين أيدوا الخوارج كانوا من مستضعفي العراق وبعض المناطق من إيران ، لأن الشام كانت مكان سيطرة شبه مطلقة لبني أمية ، فقد عمل معاوية على إنشاء عقد سياسي مع خصومه أسسه على حرية التعبير في الحدود التي لا تحّول الفكر إلى عمل مناهض له ولسلطته في إطار ما عرف في التاريخ السياسي الإسلامي " بشعرة معاوية "، فهو يقول :" لا أضع سيفي حيث يكفيني سوطي،ولا أضع سوطي حيث يكفيني لساني، ولو أن

1 حسن مروة، النزاعات المادية في الفلسفة الإسلامية، ج1، ص512.

بيني وبين الناس شعرة ما انقطعت ..."1، وعلى المستوى الاقتصادي فإنه، إضافة إلى سيطرة الإقطاعيين وكبار التجار والأغنياء المحليين ، فقد عمل معاوية على تكريس سياسة خاصة لهذه المناطق ، سياسة تقوم على العطاءات الكريمة لأشراف القبائل العربية ، بل أنه حرص على إسكات خصومه من بني هاشم متخذا كرمه كأسلوب لإسكاتهم وبتعبيرنا المعاصر " شراء سكوتهم عما يعتبرونه حقا"2.فإذا أضفنا إلى ذلك كله اتخاذه لكل التدابير القمعية التي تبناها ضد أعدائه فهمنا كيف أنه لم يكن بإمكان الخوارج السيطرة على هذه المناطق، وعلى النقيض من ذلك فقد وظف الأمويون سكان بلاد الشام لمحاربتهم في العراق وإيران3.وقد عين الحجاج أيام عبد الملك بن مروان ليحكم العراق، فكان الرجل المناسب للمهمات الخطيرة،وهو المعروف، إلى جانب نزعته الأموية ، بكونه صاحب شخصية قوية وجرأة في التنكيل بخصومه ، إضافة إلى بلاغة خطبه السياسية ، وقد استطاع بالفعل أن يبث في نفوس الكوفيين الرعب ،قولا وفعلا.إلا أن سياسة الحجاج الصارمة لم تكن كافية لإسكات القوى السياسية المناهضة لحكم بني أمية ،فقد نشطت المعارضة من شيعة وخوارج إلى درجة اضطرته إلى تغيير مقر إقامته من الكوفة إلى واسِطْ عاصمة العراق آنذاك، وهي مكان على دجلة جنوب العراق،وبالرغم من أنه – أثناء عشرين سنة من حكمه– كرس جهودا كبيرة لتوسيع

1 بن قتيبة ، عيون الأخبار ، المؤسسة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة 1930ص 09.

2 محمد عابد الجابري ، العقل السياسي ص212–213.

3 حسن مروة ، النزاعات المادية الجزء 1 ، ص513.

الأراضي الزراعية، وتحسين وسائل الري، لكنه بالمقابل مارس إرهابه ضد الفلاحين،فقد أرهقهم بالضرائب وسخرهم لخدمته ، إضافة إلى الاعتقالات والتجويع1. نفهم الآن لماذا تعاطفت الفئات المستضعفة والفلاحين مع الخوارج،خصوصا الذين فروا من إقطاعية النظام الزراعي،لكن بطش الحجاج كان أقوى من عزمهم وانتفاضاتهم المستمرة،الأمر الذي أدى إلى ضعف شأنهم، فانقسموا إلى فرق فازدادوا بذلك ضعفا.

ولعل ما زاد من ضعفهم وتمكن الأمويين منهم هو أنهم لم يكونوا كتلة واحدة، فقد طغت عليهم الطبيعة البدوية العربية ، فكانوا كثيراً ما يختلفون وينضوون تحت ألوية مختلفة متضاربة2. وموازاةً مع الحرب الدموية التي واجهها الخوارج،كانت هناك حرب أخرى على المستوى النظري ، وكان من أشد خصومهم في هذا المجال الشيعة، خصوصا من جانب الحسن بن محمد بن الحنيفة بن علي،وهو الذي واجههم بنظرية تعارض رأيهم في مسألة الأيمان والكفر، ففي الوقت الذي يؤكدون فيه أن المعصية تبطل الأيمان،كان الحسن بن الحنفية يؤمن بالمبدأ القائل " لا تضر مع الأيمان معصية،فهو يرى – على غرار كثير من الشيعة – أن العمل ليس شرطا أساسيا لمفهوم الأيمان ، وقد اتجه الحسن إلى إعلان شجبه لنظريتهم ودحضها، فكان يرسل إلى مختلف البلدان الخاضعة لسلطة العرب برسائل يناهض من خلالها مبدأهم في التكفير.وبالفعل، ففي نهاية القرن الأول وبداية القرن الثاني للهجرة ازدادت شدة المجابهة النظرية للخوارج من جانب علماء

---

1 المرجع نفسه ص514.

2 أحمد أمين ، فجر الإسلام ،ص 292.

الشريعة ومتكلميها، وقد كان من أبرز العلماء أبو حنيفة النعمان،والذين اجتمعوا على أنه لا يجوز تكفير مرتكب الكبائر والجزم بخلوده في النار1.

ولا ينبغي أن نتعامل مع آلية التكفير هذه ، نقصد تكفير مرتكب الكبيرة على أنها موقف عقائدي محض، دون البحث في جذورها التاريخية، فعندما خرج طلحة والزبير لقتال علي بن أبي طالب في " حرب الجمل " احتجَّا في قتاله بأنه مرتكب كبيرة ، لأنه قاتل عثمان بن عفان ، وما احتجا به كموقف سياسي تبناه الخوارج كموقف نظري يجب بموجبه مقاتلة مرتكبي الكبائر، وهي الحجة التي تبناها معاوية كذريعة للخروج عن طاعة عليّ ومنازعته منصب الخلافة 2.

وتذكر المصادر أن الخوارج قد تفرقوا إلى نحو عشرين فرقة مختلفة في تعاليمها،وكان من أشهرها وأشدها تعصبا ودموية الأزارقة، وهم أتباع نافع بن الأزرق،وكان من أكبر فقهائهم، وقد قال لأصحابه أنه لا يحل لأصحابه المؤمنين أن يجيبوا أحدا من غيرهم إلى الصلاة إذا دعاهم إليها، ولا أن يأكلوا ذبائحهم، ولا أن يتزوجوا منهم،ولا يتوارث الخارجي وغيره ، وهم مثل كفار العرب وعبدة الأوثان لا يقبل منهم إلا الإسلام أو السيف ، ودارهم دار حرب،ويحل قتل أطفالهم ونسائهم ولا تحل التقية3.

ومن فرقهم أيضا النجدات نسبة إلى رئيسهم نجده بن عامر ، وكان من أهم التعاليم التي تميز بها أن المخطئ معذور بعد أن يجتهد ، وأن الدين كلام الله

---

1 حسن مروة ، النزاعات المادية ، الجزء 1، ص515.

2 المرجع نفسه ، ص 517.

3 أحمد أمين ، فجر الإسلام ص 293.

وسنة رسوله وما عدا ذلك فيعذر الناس بجهله إلى أن تقوم عليه الحجة ، كما عرف بتعظيمه الكذب على الزنا وشرب الخمر.

ومن فرقهم الإباضية نسبة إلى زعيمهم عبد الله بن إباض التميمي والذي لا يزال أتباعه في المغرب العربي إلى اليوم ، وقد تميزوا بميلهم إلى المسالمة، وابتعادهم عن الغلو والتشدد في الحكم على من خالفهم، وقد أحلوا أن يتزوج منهم ويتوارثوا مع غيرهم .

والفرقة الرابعة هي " الصُفرية " أتباع زياد بن الأصفر، وهم لا يختلفون من حيث تعاليمهم عن الأزارقة .هذه هي أهم أشهر الفرق الخارجية1.

1-4-2 المرجئة

للإرجاء في اللغة معنيان، أحدهما التأجيل و الآخر إعطاء الرجاء،والمرجئة تطلق على المعنى الأول2؛ ففي الوقت الذي كان فيه الخوارج يكفرون علي وعثمان ومعاوية ،كان الشيعة يكفرون عثمان و عائشة، أما المرجئة فقد ذهبوا إلى أنه لا يحق لمسلم أن يكفر مسلما و لا يحق له أن يهدر دمه، ذلك لأن الله وحده أعلم بمن كان مؤمنا و من هو كافر،والواضح أن هذه الفرقة فضلت تجنيب المسلمين سفك الدماء ، لذلك لجأت إلى إرجاء الحكم في ذلك إلى الله هو يفصل بينهم.

---

1 و لمعرفة المزيد عن الفرق الخارجية أنظر مثلاً: البغدادي، الفرق بين الفرق، ص73 و ما يليها، .أنظر أيضاً:" الملل و النحل" للشهرستاني، و "مقالات الإسلاميين" للأشعري.

2 الشهرستاني، الملل و النحل، الجزء الأول، ص222.

والواقع أن هذا الموقف بالذات هو الذي جعل هذه الفرقة ، تكاد تكون مغيبة في التاريخ السياسي ، لأن خطابها بالنسبة لعصرها لم يكن يشكل أي تهديد حقيقي للدولة الأموية فقد التزم معاوية في عقده السياسي مع رعيته بأنه لا يحمل السيف على من لا سيف له ، لكن الأمر لم يكن كذلك بالنسبة للشيعة، و الذين لم يكتفوا بالدفاع عن حق علي في الخلافة، بل شرعوا في التأسيس لنظرياتهم في الإمامة على مختلف المستويات و التحضير المنظم لإعادة الحق إلى أهله ، إلى بني هاشم ، إلى العلويين.

لقد كانت قضية الإيمان في العصر الأموي قد اتخذت معنى سياسياً،فربطه بالعمل أو جعله في القلب مستويان يحددان علاقة رجل الدين بالسياسة،وبالتالي يحددان وجهة الخطاب و نوعية الدعوة الموجهة للمؤمنين في علاقتهم بالسلطة،فالإرجاء إرجاء للحكم على عليٍّ(رض) و على الخوارج و عدم تكفيرهم ولكنه أيضاً- وهذه إحدى القراءات لموقفهم- إرجاء الحكم على الأمويين، و بالتالي إضفاء نوع من المشروعية عليهم1.والقراءة الثانية تتجه إلى أن هدف الإرجاء ليس تبريرا لسلوك الأمويين بقدر ما هو إعطاء حق المواطنة للمسلمين الجدد في فارس و ما وراء النهرين، أي الذين كان إسلامهم سياسيا أكثر منه عقائديا، فكانت الحاجة ماسة إلى تطويع مفهوم الإيمان ليشمل هؤلاء، ذلك أن اعتبار هؤلاء من المؤمنين يعني من الناحية الاجتماعية و الاقتصادية إعفاؤهم من الجزية و ما يترتب عنها من تكاليف قد تثقل كواهلهم.2

1 أحمد أمين، فجر الإسلام،ص314.

2 محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي،ص270.

و قد ميز مؤرخو الفرق بين أربعة أصناف من المرجئة: المرجئة الخالصة،ومرجئة الخوارج و المرجئة القدرية، و المرجئة الجبرية.1 فمما ينسب إلى المرجئة الخالصة حول الإيمان مثلاً قولهم"الإيمان" هو المعرفة بالله و المحبة و الخضوع و الإقرار باللسان، وأنه واحد ليس كمثله شيء و معرفة ما جاءت به الرسل،أو هو كما قال آخرون"ما عصم من الكفر، وهو اسم لخصال من تركها أو ترك خصلة منها كفر"2

كان المرجئة أميل إلى المسالمة مع العباسيين، فقد روى طيفور أن المأمون قال:"الإرجاء دين الملوك"3 ، و معنى القول هنا أنه يجعل الرعية أكثر خضوعاً و ابتعاداً عن السياسة،أي عن إصدار الأحكام المكفرة على الحاكم، أما اعتبار معناه أن الإرجاء أنسب إلى أن تدين به الملوك فهذا مستبعد، ذلك أن ميل المأمون إلى المعتزلة و الفلاسفة المشائين أمر واضح ،خصوصا بعدما ذكرناه في الفصل الأول.

1 الشهرستاني، الملل و النحل، الجزء الأول ،ص223.

2 المصدر نفسه ، ص140.

3 أحمد أمين، ضحى الإسلام، الجزء الثالث،المكتبة العصرية– بيروت ،الطبعة الأولى2006،ص232،231.

1-5 المخيال السياسي الشيعي

إن الخطاب السياسي الشيعي، بمختلف تجلياته، لا يخلو من استرجاع واستثارة للذاكرة الجماعية ، في مختلف لحظات التوتر الوجداني ، و الأسى والشعور بالفواجع الكبرى ، ذلك أن القراءة المخيالية لتلك اللحظات وتلك المواقف التي مر بها الوجدان الشيعي ، مع كل حدث تاريخي يطال الحق العلوي تكشف لنا أن المخيال الديني ، و باستمرار كان يؤسس من الناحية العقائدية رؤية مخيالية سياسية لدى جل الشيعة بكل فرقها ، فالمخيال الديني مهيأ باستمرار لتجييش، وتعبئة ضمائر الشعوب وتوجيهها أكثر مما يفعل أي مخيال آخر ،وحين يتعلق الأمر بالخطاب السياسي الشيعي، فيبدو أنه وإن كان يرتبط بداية بالحق الإلهي لعلي في الخلافة ، و ما تبع ذلك من أحداث طالت،بشكل أو بآخر ، وعبر مراحل التاريخ الإسلامي الحق العلوي وممثليه، فإنه مرتبط بشكل أكثر بما اصطبغ به التاريخ الإسلامي من عنف وصراع،وكثرة الدماء التي أريقت وكادت توقف استمرار الحياة بين المسلمين ، هذه الحياة التي حكمتها فظاعة الفواجع وتركت آلاما عميقة في الوجدان[1] لم يكن بالإمكان أن تزول أو تندمل على مر السنين، وقد شكل استشهاد أمير المؤمنين علي بن ابي طالب رضي الله عنه فاتحة التناحر الرهيب،وبداية لمرحلة اتجهت فيها دولة الاسلام إلى منعرج سياسي جديد بالنسبة لدولة الخلافة الأموية ، ولكنها من جانب آخر مرحلة كثرت فيها المظالم وانحصرت فيها السلطة السياسية في يد بني أمية على حساب أصحاب الحق الشرعي أي الحسن و الحسين ومحمد بن الحنفية .

1 علي عزيز إبراهيم، العلويين والتشيع، الدار الإسلامية بيروت، طبعة أولى، 1992، ص 35.

لقد تحولت الخلافة إلى ملك و اقتضت طبيعة الملك ، كما يقول ابن خلدون "الانفراد بالمجد واستئثار الواحد به ، ولم يكن لمعاوية أن يدفع ذلك عن نفسه وقومه ، فهو أمر طبيعي ساقته العصبية بطبيعتها و استشعرته بنو أمية ، ومن لم يكن على طريقة معاوية في اقتفاء الحق من أتباعهم فاعصوصبوا عليه ، واستماتوا دونه ولو حملهم معاوية على غير تلك الطريقة ، وخالفهم في الانفراد بالأمر لوقع في افتراق الكلمة التي كان جمعها و تأليفها أهم عليه من أمر ليس وراءه كبير مخالفة "1. واضح أن تبرير بن خلدون لهذا التحول يكشف عن جبرية قبلية تذوب فيها إرادة الفرد في إرادة الجماعة،الأمر الذي يجعل الفرد يصدر في أفعاله من مخيال القبيلة التي ينتمي إليها،إلا أن هذه الدولة التي أسسها معاوية معتمدا على فصل سلطة السياسي عن سلطة رجل الدين ،و التي تقوم على المستوى المخيالي على سلطة القبيلة ،واجهتها إيديولوجيا مضادة 2 استثارها الشيعة لمواجهة "دولة بني أمية" و الدعوة لدولة البيت العلوي.

لقد كانت أكبر فاجعة أثارت وما تزال تثير الوجدان الشيعي و تحرك المخيال السياسي في اتجاه تهيئة الشيعة، ومن تبعهم من الموالي والمستضعفين، هي فاجعة مقتل الحسين و من كان معه من أهله في كربلاء، فبعد وفاة معاوية خلفه ابنه يزيد،و كان الحسين ثاني أبناء علي (رض) وعبد الله بن عمر و عبد الله بن الزبير قد امتنعوا عن مبايعته في عهد أبيه، فلما عرض عليهم المبايعة ثانية ، رفضوا إلا ابن عمر، لذلك اتجه الحسين وابن الزبير إلى مكة حتى يتخلصا من والي المدينة المكلف

1 عبد الرحمن بن خلدون ، المقدمة ، ص 227.

2محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، ص218.

من قبل يزيد بأخذ البيعة منهما ، فلما أصر أهل الكوفة على الحسين للقدوم إليهم، بعد أن بعثوا له رسائل بتوقيعاتهم تؤكد مبايعتهم له، باعتباره صاحب الحق الشرعي في الخلافة. بعث بابن عمه مسلم بن عقيل ليمهد له الطريق،لكن عامل يزيد على الكوفة عبيد الله بن زياد أسر بن عقيل وقتله،وبينما كان الحسن وأهله في طريقهم إلى الكوفة ، اعترضه جيش عبد الله بن زياد_طالبا منه العودة من حيث أتى، فرفض فرافقوه حتى كربلاء وهي ناحية صحراوية تقع على غربي الفرات ، فلما لم يستطيعوا إقناعه بالعدول عن الكوفة لجأوا إلى محاصرته حتى يرهقه الظمأ فيستسلم، لكن هذه الخطة لم تكن ذات جدوى،وفي العاشر من محرم 61 هـ ، ورغم نصائح قائد الجيش عمر بن سعد بن أبي وقاص إلا أنه أبى أن يستسلم، فدارت بين جيش عبد الله بن زياد و الحسين و أتباعه ، معركة غير متكافئة استشهد فيها حفيد النبي (ص) بعد أن أظهر شجاعة نموذجية في المقاومة،ولما حُمِل رأسه إلى يزيد حزن حزنا شديد، وأمر بنقل من تبقى من أهل الحسن إلى مكة وإكرامهم 1 و الحق أن يزيد كان مدركا لخطورة الموقف، فهو لا يتعامل مع أي شخص ، إنه صاحب الحق الشرعي ، وحفيد النبي (ص) ورمز ديني للمستضعفين العرب و الموالي المهشمين.

و الواقع أن انتفاضة الحسين على أول خليفة أموي، بعد انقلاب نظام الخلافة إلى ملك،هي أول انتفاضة في وجه الحكم الأموي، وهي وان كانت تبدو حادثة عادية بين معارضة تدافع عن حق مشروع في الخلافة، وحاكم استلم زمام الأمور بحكم الوارثة، إلا أنها تمثل مرحلة تحول كبرى في تاريخ

1 كارل بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية، نقله إلى العربية نبيه فارس و منير البعلبكي، دار العلم للملايين- بيروت، الطبعة الخامسة عشر 2002، 127-128.

الفكر السياسي الإسلامي، وبداية لانتفاضات متتالية انتهت بقيام الدولة العباسية .

إن تحول الخلافة إلى ملك لم يكن مسألة سهلة يمكن فرضها على المعارضة كواقع حتمي،ذلك أنه إذا كان معاوية بفضل دهائه السياسي،تارة واستعماله العنف تارة أخرى ، قد افلح في فرض هذا التحول السياسي، فإنه لم يستطع وقف الغليان الذي كان يعتمل داخل صدور المسلمين، و الذي كان بانتظار من يفجره ويحوله من موقف فكري قلق إلى سلوك وموقف عملي.و الحقيقة أن الرفض كان عاما،إذ لم يقتصر على الشيعة فقط . ويروي المقريزي احد الفقهاء المتأخرين عن العصر الأموي في إجابة له عن سبب كون الملوك المسلمين لا يسيرون على الطريق الصحيح فيقول " ذلك إن الملك ليس من شريعتنا ، ولم يجعل في شرعنا إلا الخلفاء فكان أبو بكر خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وإن لم يستخلفه نصا ، لكن فهم الناس ذلك فهما ، واجمعوا على تسميته بذلك ، ثم استخلف أبو بكر عمرَ فخرج بها عن سبيل الملك الذي يرثه الولد عن الوالد ، إلى سبيل الخلافة الذي هو النظر و الاختيار ، ونص في ذلك على عهده، ثم اتفق أهل الشورى على عثمان.فإخراج عمر لها عن بنيه إلى الشورى دليل على أنها ليست ملكا ، ثم تعيين علي بعد ذلك إذ لم يبق مثله ، فبايعه من آثر الحق على الهوى واصطفى الآخرة على الدنيا،ثم الحسن كذلك ، ثم كان معاوية أول من حول الخلافة ملكا و الخشونة لينا ... فلما خرج بها عن وضعها (الخلافة) لم يستقم ملك فيها"[1].نص واضح يكشف عن رفض صريح لتحول الخلافة إلى ملك ، ومما أجج الوضع فكريا وسياسيا كان اختيار يزيد بن

1 نقلاً عن: حسين مروة .النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية،الجزء الأول،477 – 485.

معاوية1 لتنفيذ عملية التحول هذه وسلاحا لمواجه المعارضة،والتي لم تبق محصورة في الاعتراض الشيعي، بل تجاوزت ذلك إلى اعتراض سني يرى أن الخلافة حق للمسلمين ، يختارون لها من هو أصلح وهو ما لم يكن متوفرا في يزيد بن معاوية ، ويكفي أن نتصور المقارنة التي يقيمها المسلمون بين يزيد بن معاوية و الحسين لندرك عمق الفاجعة التي أدى إليها المصير المأساوي لحفيد النبي (ص) : إذن نحن أمام حادث لم ير له المسلمون مثيل،و الذي يقول عنه باحث اشعري بأنه حادث لم ير له المسلمون مثيلا ، وأن المسلمين جميعا قد لعنوا يزيد بسبب مذبحة عام 61هـ، بل يقول هذا الباحث بأن مقتل الحسين كان أكبر حادث في تاريخ الإسلام السياسي و الروحي2 .لقد كان الحادث الذي تجاوز حدود الواقعة التاريخية،ليأخذ معاني ذات دلالة رمزية في المخيال السياسي الشيعي على وجه الخصوص، ومحركا على مستوى وعي الأمة الإسلامية لرغبة عميقة في الانتفاض و الثورة، وبما أن موضوعنا يتعلق بشكل محوري بالحركات الشيعية ، فإنه يكون من الضروري الحرص على عدم التفصيل في الحركات أو الثورات الأخرى، إلا ما كان متعلقا بالفكر السياسي الشيعي سواء كمعارضة أو كحركات مناوئة له في ظل الخطاب السلطوي للدولة.

إن الحركة التي تعزى لها البداية الأولى للفكر السياسي الشيعي،باعتبارها حركة وثورة تسعى إلى الثأر لمقتل الحسين وأهله،واستعادة ميراث النبوة، تعود إلى الشخصية المتميزة بتوظيفها الايدولوجيا ، و القراءة العملية للوضع السياسي بعد فاجعة كربلاء،وهي شخصية المختار بن أبي

1 المرجع نفسه ، ص 486.

2 علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام،الجزء الثاني، ص38.

عبيد الثقفي، فبعد أن فشل في التحالف مع بن الزبير ، و عجز عن إقناع علي بن الحسين بتوليه الدعوة له و باسمه ، يبدو أن المختار اتصل بمحمد ابن الحنفية 1 ليجعل منه الوريث الشرعي للميراث العلوي و الدعوة باسمه،خصوصا إذا علمنا أن أخاه الحسن قد تنازل لمعاوية عن الخلافة. لقد وظف المختار عِلْمَ ابن الحنفية وسعة إطلاعه ودرايته برواية الحديث،خصوصا عن أبيه ، ليحيطه بهالة من القدسية،مكرسا من خلالها أهم الأفكار الشيعية التي شكلت الأسس الميثولوجية لنظرية الإمامة في الفكر السياسي الشيعي؛ فلم يحصر الأمر في رواية بن الحنفية للحديث عن أبيه، بل سرعان ما حولها إلى دليل على ميراث النبوة ،وتجاوز ذلك إلى ميراث أسرار التأويل ، محاولا تجاوز الميراث الجسدي إلى الميراث الروحي.2

لقد قدم المختار نفسه كممثل للوصي ، مركزا في دعوته على المطالبة بدم آل البيت من جهة ، و الدفاع عن المستضعفين و الذين هم أساسا من الموالي من جهة أخرى، وهذا أمر طبيعي، خصوصا إذا علمنا أن أغلب الذين طالهم قهر وتهميش الأمويين هم، إما من القبائل العربية ضعيفة العصبية،أو من الموالي الذين كرست الجبرية القبلية إقصاءهم.لقد لجأ إلى توظيف كل الأفكار التي من شأنها أن تخدم طموحه السياسي ، متخذا من مخاييل الضعفاء وسيلة لتجييشهم،وبالرغم من أنه لم يعلن عن نبوته وهو الذي يسعى إلى كسب ثقة أشراف العرب،إلا أن صاحب شرطته ومستشاره

1 و هو بن علي بن أبي طالب رضي الله عنه من أم من بني حنيفة.و لمزيد من التفصيل أنظر :وداد القاضي،الكيسانية في الأدب و التاريخ، دار الثقافة–بيروت 1974، ص 86 –87 .

2 محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، ص 230.

كيسان الذي تنسب إليه الكيسانية كان يقول لأتباعه من الموالي إن المختار يأتيه الوحي.

إضافة إلى فكرة الوصية ذات الأصول السبئية الواضحة، كرس المختار فكرة المهدية بشكل كبير، موظفا إياها في اتجاه تأسيس إيديولوجيا غايتها تبشير المستضعفين، وفتح آفاق الأمل و انتظار الخلاص من إمام يملأ الأرض عدلا بعد أن ملئت جورا. وترتبط فكرة المهدية هذه بفكرة الرجعة،والتي تحل محلها عندما يفشل المشروع السياسي بموت الإمام.إن الرجعة في أصولها اليهودية ليست إلا استمرارا لمهدية المهدى، وانتظارا للخلاص الأبدي،لقد كان محمد بن الحنفية وحده المهدي عند الكيسانية،فحتى بعد موته 1 يعلنون بأنه "حي لم يمت و أنه مقيم بجبال رضوى بين مكة و المدينة المنورة " 2 لقد كانت هذه الفرقة بداية للغلو المتطرف في حق الأئمة لتليها بعد ذلك فرق أخرى تزعَّمها المغيرة بن سعيد البجلي، و الذي كان يعمل باسم محمد بن علي بن الحسين الباقر،وتذكر بعض الروايات أن هذا الأخير نهره وطرده فلجأ إلى ابنه جعفر الصادق فطرده كذلك، فلجأ إلى ادعاء الإمامة لنفسه إلى أن يظهر المهدي محمد بن عبد الله بن الحسن بن علي بن أبي طالب النفس الزكية)3 وتجدر الإشارة أنه،سواء تعلق الأمر بالمغيرة البجلي ،أو بخليفته أبو المنصور العجلي، فإن ما يجمعهما على مستوى المصادر الفكرية هو انتماؤهما إلى الهرمسية التي كانت منتشرة في اليمن و في قبيلة عجل (أحد بطون عبد قيس) والتي

1 توفي بن الحنفية سنة81 هـ.

2 النوبختي، فرق الشيعة، ص27. أنظر أيضا:البغدادي، الفرق بين الفرق.

3 و يبدو أن الدعوة إلى مهدية محمد النفس الزكية قد شجعت أباه على الدعاية له ،و قد خرج بالفعل، لكنه فشل و قتل في عهد المأمون العباسي سنة145هـ.

كانت مجالاً خصباً للتيارات الهرمسية ذات الميول النصرانية 1.لقد كان أبو منصور في الكوفة على علاقة بدار ليلى الناعطية مركز الغلاة، كما كان من المقربين لمحمد الباقر، الأمر الذي كان لابد أن يكون له أثره في فكر هذا الأخير، وعندما توفي الباقر حاول العجلي الاتصال بجعفر الصادق،لكنه رفض أفكاره و اختلف معه، فلم يجد العجلي سبيلا لإضفاء الشرعية على تحركاته و أفكاره إلا سبيل سابقه المغيرة البجلي، فاتجه إلى ادعاء النبوة و الغلو في حق أئمة الشيعة، بالإدعاء بأن عليا وأحفاده أنبياء ورسل و أن النبوة انتقلت إليه عن محمد الباقر.2

و الواقع أن ظاهرة الغلو لم تكن وليدة هذا العصر، فالحركات المناوئة للأمويين لم تكن تتوانى عن تبني أي فكر من شأنه أن يوظف كل أشكال المخاييل السياسية و الدينية و الاجتماعية من أجل تهيئة أتباعهم و تعبئتهم نفسيا وفكريا لمواجهة أعدائهم، وفي الفكر السياسي الشيعي، فقد بدأ الغلو حتى في حياة علي بن أبي طالب مع شخصية عبد الله بن سبأ الذي تعزى إليه السبئية، و كان يسمى أيضا بابن السوداء ، وقد ذكر البغدادي أنه كان روميا من أهل البصرة، وانه "أظهر الإسلام" وأراد أن يكون له في الكوفة سوق ورياسة، فذكر لهم انه وجد في التوراة أن لكل نبي وصي وأن عليا

1 محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي،248.

2وقد عرف الذين ساقوا الإمامة إلى الباقر معتبرين إياه المهدي المنتظر بالباقرية، كما عرف الذين ساقوا الإمامة و المهدية إلى جعفر الصادق بالناوسية وهم اتباع رجل بصري يدعى ناووس البغدادي ، البغدادي،الفرق بين الفرق،ص 59-61.

رضي الله عنه وصى محمد صلى الله عليه وسلم ، وأنه خير الأوصياء،كما أن محمدا خير الأنبياء ..."[1]

وسواء أصحت الروايات عن حقيقة شخصية عبد الله من سبأ هذا أم لم تصح،فإن الواضح أنه فتح مجالا واسعا لكل أشكال الغلو التي اتسمت بها الفرق الرافضة ، فإضافة إلى كون الأصل اليهودي في فكرة الوصي،فقد بث أفكار أخرى ذات صلة بالموروث اليهودي النصراني ، في محيط كانت أرضيته ممهدة بخليط من الأفكار و المذاهب المتعددة المصادر، نقصد الكوفة و البصرة وما جاورها من بلاد الفرس.

لقد اتجهت الحركات المعارضة إلى ركوب التشيع و الغلو فيه، في محاولة منها لمناقضة سلطة بني أمية ، وقد كان جل أتباعها من الموالي والقبائل العربية ذات العصبية الضعيفة، ولكن و بالرغم من تمكن الأمويين من إخماد بعضها و القضاء نهائيا على الأخرى إلا أنها تمكنت من إنهاك الدولة عسكريا و ماديا .وتعاظم المعارضة العلوية وشيعتها، انتهى بإسقاط الدولة الأموية وقيام دولة بني العباس عوضا عن العلوية،إذ تذكر بعض المصادر أن أبا هاشم إمام الكيسانية بعد أبيه ، عند ما شعر بأثر السم الذي دسه له الخليفة الأموي سليمان بن عبد الملك ، أوصى لإبراهيم بن محمد

1ويذكر البغدادي أن السبيئة هم " أتباع عبد الله بن سبأ الذي غلا في علي رضي الله عنه ، وزعم أنه كان نبيا ، ثم غلا فية حتى زعم أنه إله، ودعا إلى ذلك قوم من غواة الكوفة ، ورفع خبرهم إلى علي رضي الله عنه،فأمر بإحراق قوم منهم[...] و قال المحققون من أهل السنة أن بن السوداء كان على دين اليهود و أراد أن يفسد على المسلمين دينهم بتأويلاته من علي و أولاده لكي يعتقدوا فيه ما اعتقد النصارى في عيسى عليه السلام"،البغدادي،الفرق بين الفرق،235.

بن علي بن عبد الله بن العباس ، وأفضى له بأسرار الدعوة ، وأمده بأسماء الدعاة في الكوفة ، وسلمه الرسائل التي كان قد كتبها إلى دعاته في العراق و خراسان1. وبهذا تخلص العباسيون من العلوية بنقلهم الوصية إلى بني العباس واستعاضوا عن إيديولوجيا الإمامة بفقه السياسة ، أما الحركات الشيعة فبقيت محافظة على تراثها بما يحمله من مفاهيم ومعتقدات،وسنلاحظ كيف اتجهت الإمامية و غلاتها إلى إضفاء العمق الفلسفي على ميثولوجيا الإمامة، متوغلة أكثر فأكثر في الموروث الهرمسي، خصوصا الإمامية الإسماعيلية و الجعفرية إلى حد ما2.

1-6 السلطة الدينية و السلطة الزمانية

تمت البيعة لأبي العباس كأول خليفة عباسي في 12 ربيع الأول سنة 132 هـ ، و اتخذ العباسيون السواد شعار لدولتهم، لكن كيف يمكنهم تبرير مشروعية سلطتهم وقد كانت الثورات التي قادها الشيعة تسعى إلى استعادة ميراث العلوية ؟ ميراث أصبح يتعمق الإيمان بصحته كقضية عادلة منذ حادثة كربلاء،و أخذ ابعادا أكثر مخيالية- ميثولوجية،الأمر الذي غدا معه من الصعوبة بمكان الإعلان هكذا دون توجس من المعارضة العلوية ؟

ذكرت الراوندية كما يقول المسعودي - وهم شيعة أبناء العباس خرسانيون وغيرهم- أن رسول الله صلى الله عليه سلم " قبض وأن أحق الناس بالإمامة بعده العباس بن عبد المطلب ، لأنه عمه ووارثه وعصمته

1سميرة مختار الليثي، جهاد الشيعة في العصر العباسي الأول، دار الجيل ، بيروت لبنان، ص 39،40.

2أي المذهب الذي أسس له جعفر الصادق رضي الله عنه.

.قال المحققون من أهل السنة : إن ابن السوداء كان علي دين اليهود وأراد ان يفسد على المسلمين دينهم بتأويلاته في علي وأولاده لكي يعتقدوا فيه ما اعتقد النصارى في عيسى عليه السلام

[...] و الناس اغتصبوا حقه ، وظلموه أمره ، إلى أن رده الله إليهم ، تبرأوا من أبي بكر و عمر رضي الله عنهما وأجازوا بيعة على بن ابي طالب رضي الله عنه بإجازة العباس لها"1. لقد اتجه الخطاب السياسي العباسي إلى تبرير حضوره الانقلابي و مشروعية حكمه إلى التأكيد على ماذكرته الرواندية ، واثبات قربهم من النبي (ص) وحقهم الشرعي في وراثته ، فقد لجأ الخليفة العباسي الأول إلى الوراثة و الشرعية القرشية،ثم إننا نجد أبا جعفر المنصور يتجه، في الاتجاه الذي خطط له أخوه أبو العباس الملقب بالسفاح و الذي قال في أول خطبة له بعد اعتلائه سدة الحكم : " الحمد لله الذي اصطفى الإسلام لنفسه فكرمه ، وشرفه وعظمه واختاره لنا وأيده بنا وجعلنا أهله وكهفه وحصنه والقوام به[...] وألزمنا كلمة التقوى وجعلنا أحق بها وأهلها . وخصنا برحم رسول الله صلى الله عليه وسلم وقرابته ، وأنشأنا من آبائه و أنبتنا من شجرته و اشتقنا من نبعه" ثم يضيف"في نفس الخطبة :" زعمت السبئية الضُلَّال أن غيرنا أحق بالرياسة و السياسة و الخلافة منا ، فشاهت وجوههم.بم ؟ ولم؟ أيها الناس وبنا هدى الله الناس بعد ضلالتهم ...وأظهر بنا الحق ، وأدحض الباطل"2. وبعد وفاة أبي العباس،والذي لم يدم حكمه أكثر من ست سنوات، خلفه أبو جعفر المنصور ليكمل الخطاب التأسيسي لدولة بني العباس ، فقد التحق الخرسانيون بالثورة باسم الشيعة العلوية،وكان لزاما عليه تبرير هذا الموقف أمام العلويين ومن تشيع لهم من الفئات المهمشة،خصوصا من موالي الفرس3.

1اليعقوبي، كتاب البلدان، ص237.نقلا عن: سميرة مختار الليثي، جهاد الشيعة في العصر العباسي الأول،ص78.

2 جرير الطبري، تاريخ الأمم و الملوك، الجزء الرابع، ص346.

3 المصدر نفسه ، ص535.

ولم يكتف العباسيون بالخطابات السياسية المباشرة و الظرفية ، بل انتقلوا الى مستوى التنظير لدولتهم داعمين هذا التوجه الجديد المؤسِّس لأيديولوجيا الإمامة العباسية في صيغتها السنية1. فاضافة إلى توظيف جانب كبير من الموروث الفارسي من خلال مفكرين أمثال ابن المقفع 2 و الجاحظ،بعدما أضفوا عليه صبغة عربية إسلامية.كانت غايتهم تتجاوز حدود إثبات مشروعية ميراثهم إلى تكريس فلسفة الطاعة .وغرس قيم الولاء لسلطة الحاكم .

أمام هذا الانقلاب السياسي العباسي كان لابد على الشيعة أن تنقذ ميراث النبوة بتبني خطاب أيديولوجي مضاد يمنح المشروعية لعلي رضي الله عنه و الأئمة من بعده، وقد حاول العباسيون معارضتهم بنفس استراتيجيتهم فعارض المنصور فكرة "المهدي المنتظر" بفكرة "المهدي العباسي"، وعارضت الرواندية مبدأ الوصية العلوية بالوصية لآل العباس3.

اتخذت الزيدية موقفا ايجابيا من الخلافة العباسية من خلال تبنيها أسلوب الحركات المسلحة ، والتي بدأت مع أول الخلفاء العباسيين،وتطورت

---

1 يقول المنصور مخاطباً الخرسانيين:"يا أهل خرسان ، أنتم شيعتنا وأنصارنا وأهل دولتنا ، ولو بايعتم غيرنا لم تبايعوا من هو خير منا، وإن أهل بيتي هؤلاء من ولد علي بن أبي طالب تركناهم ، والله الذي لا إله إلا هو ،والخلافة فلم نعرض لهم فيها بقليل ولا بكثير ، فقام فيهم علي بن أبي طالب فتلطخ وحكم عليه الحكمين فافترقت عنه الأمة واختلفت عليه الكلمة ووثبت عليه شيعته وأنصاره وأصحابه وبطانته وثقاته فقتلوه... حتى بعثكم الله لنا شيعة وأنصاراً فأحييتنا شرفنا وعزنا بكم، أهل خرسان ، ودفع بحقكم أهل الباطل وأظهر حقنا واصار إلينا ميراثنا من نبينا ، فقر الحق مقره و أظهر مناره وأعز أنصاره"،محمد بن جرير الطبري،تاريخ الأمم والملوك، الجزء الرابع، ص 346 .

2 من بين أشهر الكتب التي ترجمها من الفارسية إلى العربية "الأدب الصغير"، "الأدب الكبير"، "كليلة و دمنة"،"الدرة اليتيمة"، و"مزدك"، عبدالرحمن بدوي، التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، دار القلم– بيروت،الطبعة الرابعة 1980.

3المسعودي مروج الذهب، الجزء الثالث، تقديم محمد السويدي ، موفم للنشر ، 1989،ص 300.

للتخذ شكل صراع عسكري في عهد أبي جعفر المنصور ، فكانت حركة محمد النفس الزكية و أخيه إبراهيم، بينما تبنت الإمامية مع جعفر الصادق موقفا سلبيا ، بعد ما رآه هذا الأخير من التنكيل الذي طال العلوية والعلويين، و الواضح أنه كان قد ميز لدى أتباعه بين رئاسة روحية والخلافة باعتبارها سلطة زمانية دنيوية،واستطاع أن يقنعهم بأن الظروف غير مواتية للمطالبة بميراث النبي(ص) ، الأمر الذي يفسر مسالمته للخلفاء العباسيين،حتى أن أبا جعفر المنصور كان شجعه على التعمق في المسائل الفقهية و الشرعية ليبعده عن السياسة،وربما هذا ما يفسر المنحنى السلبي الذي طبع فكر آل الحسين،والذين اهتموا أكثر ما اهتموا بالتعمق في الفقه الشيعي وتطويره1.

ولا نستغرب أن تتفق كتابات المؤرخين على أن انتقال الشيعة من مستوى الموقف السياسي إلى مستوى التنظير ، فيما يمكن أن نسميه بفلسفة الإمامة ، لم يتم إلا في عصر الإمام السادس (المتوفى 148 هـ)و الذي بعد إدراكه لضعف موقفه وفشل حركات الشيعة قبله ، انتقل بالفكر السياسي الشيعي إلى مستوى التأسيس المذهبي، محاولا بذلك السيطرة على المستوى الروحي متنازلا مؤقتا عن السلطة الزمنية، ومن اجل ذلك جمع حوله عدداً من رواد الفكر الشيعي في عصره ممن ظهروا في العلوم والفلسفة،فاتجهوا إلى وضع الأسس النظرية لفلسفة الإمامة ، وقد كان من أهم مرجعياتهم شخصية بارزة في تاريخ الفكر الفلسفي الشيعي وهو هشام بن الحكم ، فقد ألف مع رفاقه مجموعة كبيرة من الكتب تركز أغلبها على

1 فاروق عمر، التاريخ الإسلامي و فكر القرن العشرين،دار إقرأ، الطبعة الثانية 1985، ص344،185.

مسألة الإمامة ونظرية المعرفة، وقد كانت لهم الأسبقية في هذا المجال،إذ لم يشغل الموضوع غير الشيعة، الأمر الذي له دلالته باعتباره تأسيس أيديولوجي لخطاب سياسي1.و الحقيقة أن الإمامية الجعفرية و الإسماعيلية إلى حد ما تدين في تنظيراتها الفلسفية لأعمال هشام بن الحكم هذا2.

وتجدر الإشارة إلى أن الإمامية الاثناعشرية– كغيرها من الفرق الشيعية – قد نهلت من العرفان الهرمسي،وهي لم تنقل لنا مذهبا في صيغة نسق فلسفي، كما سيكون الأمر مع الإسماعيلية، بل في شكل مرويات وأحاديث عن الأئمة.أما حضور الهرمسية، فيمكن توضيحه من خلال الحديث الذي ينقله لنا المسعودي إذ يقول :" روي عن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام أنه قال : إن الله حين شاء تقدير الخليقة وذر البرية وإبداع المبدعات نصب الخلق في صورة كالهباء قبل دحو الأرض ورفع السماء وهو في انفراد ملكوته وتوحيد، جبروته فأتاح نورا من نوره فلمع، ونزع قبسا من ضيائه فسطع ثم اجتمع النور في وسط تلك الصور الخفية ، فوافق ذلك صورة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم فقال الله عز وجل من قائل :" أنت المختار المنتخب، وعندك مستودع نوري وكنوز هدايتي من أجلك أسطح البطحاء وأموج الماء و أرفع السماء واجعل الثواب و العقاب و الجنة

1 محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي،مركز دراسات الوحدة العربية– بيروت، الطبعة الثالثة1990،ص228.

2 كان هشام بن الحكم رائد التجسم في الفكر الفلسفي الإسلامي، ولم يكن جعفر الصادق ليأمره – بالكشف عن مقولته ، فقد كانت الفرق المختلفة في جدال مع بعضها البعض حول حقيقة الوجود و الله ، وقد كانت فكرة التجسيم سائدة لدى البعض. لقد كانت فكرة الله الإنساني (في صوره الإنسان) كما يذكر الأشعري ذات اصل إسرائيلي: " الله خلق آدم على صورته"، على النشار نشأة، الفكر الفلسفي في الاسلام، الجزء الثاني،ص264،260.

والنار،وأنصب أهل بيتك للهداية وأوتيهم مكنون علمي ما لا يشكل عليهم دقيق ولا يعييهم خفي ... أن الهداية معه و النور له و الإمامة في آله،تقديما لسنة العدل وليكون الإعذار متقدما [...] وانتقل النور إلى غرائزنا ولمع في أئمتنا ، فنحن أنوار السماء و أنوار الأرض ، فبنا النجاة ومنا مكنون العلم والينا مصير الأمور وبهدينا تنقطع الحجج، خاتم الأئمة ومنقذ الأمة وغاية النور ومصدر الأمور ، فنحن أفضل المخلوقين و أشرف الموحدين"1.

إنه نص يكشف بوضوح عن العمق الهرمسي الذي ميز المرويات والأحاديث المنقولة عن جعفر الصادق (رض)، نص يتضمن،إضافة إلى ذلك،تأكيد على حق العلوية في ميراث النبوة الذي هو النور الإلهي المستودع في محمد(ص) وآله من بعده.

1المسعودي، مروج الذهب، الجزء الثالث، ص 250.

1-7 الإثناعشرية وظهور الاسماعلية

كان جعفر الصادق كما يصفه احد الباحثين المعاصرين – " يمثل الأسرة النبوية أعظم تمثيل ويضرب المثل لما يكون عليه الأثر الباقي لعترة رسول الله صلى الله عليه وسلم وابن فاطمة الزهراء فنأى بنفسه عن خلافات الدنيا". ونحن إن كنا لا نشك في نقاء صدره وعفته واعتدال رأيه، فإننا لا نشك أيضا في أنه قد تسربت بعض الأفكار الغنوصية إلى آراء المنظرين لإمامته، فقد كان الغلو في زمنه سمة طغت على كثير من الفرق و الآراء بما فيها بعض الذين انتسبوا إلى الإثني عشرية، كما هو الحال بالنسبة لأبي عبد الله الشيعي الذي انتقل إلى الإسماعيلي بتأثير من أحد دعاتها في دور الظهور،وهو أبو علي1.

لقد قال عنه عدوه، أبو جعفر المنصور حين بلغه خبر موته:" إن جعفر كما قال الله فيه " ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا "2.وكان ممن اصطفى الله وكان من السابقين بالميراث "3.إلا أن هذا الإمام الصادق و المسالم كان يعاني أزمة داخلية، فقد كان يحضِّر ابنه الأكبر إسماعيل ليستخلفه لإمامة المسلمين، فيجعله الوريث الشرعي لميراث الإمامة الروحي.أحبه ورعاه عن قرب حتى أن بعض الروايات تذكر أنه حين اتصل به بعض الغلاة – وهو أمر غير مستبعد– تبرأ منهم جعفر الصادق، لقد كانت الفاجعة و الأزمة في وفاة إسماعيل في حياة أبيه ، فإضافة إلى حزن هذا الأخير، فقد كان حريصاً على تجنب الغلو في ابنه، وعدم نقض الناس

1 علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، الجزء الثاني، ص511،365.

2 القرآن الكريم، سورة:فاطر،الآية:32.

3 اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، الجزء الثالث، دار صادر – بيروت، ص117.

لإمامة ابنه موسى الكاظم.وبالرغم من أنه أعلن وفاة إسماعيل واشهد الناس وأكد للخليفة العباسي ذلك،إلا أن الغلو كان متجذرا وذائعا، فلم يمنع ذلك من ظهور الفرق الإسماعيلية، ففرقة قالت " أن الإمامة بعد جعفر لابنه إسماعيل بن جعفر وأنكرت موت إسماعيل في حياة أبيه ، وقالوا : كان ذلك على جهة التلبيس من أبيه على الناس"1 وفرقة" زعمت أن الإمام بعد جعفر (هو) ابنه محمد بن إسماعيل بن جعفر ، وأمه أم ولد، وقالوا إن الأمر كان لإسماعيل في حياة أبيه ، فلما توفي قبل أبيه جعل جعفر بن محمد الأمر لمحمد بن إسماعيل ، وكان الحق له ، ولا يجوز غير ذلك ، [لأن الإمامة] لا تنتقل من أخ إلى أخ بعد الحسن و الحسين... وأصحاب هذه المقالة يسمون المباركية، برئيس لهم يسمى المبارك مولى إسماعيل بن جعفر".2

ظهرت المباركية كأول فرقة وسميت بالإسماعيلية ، والمبارك هذا هو شخصية ثير الكثير من الغموض ، فقد قيل إنه كان مولى وخادما مخلصا لإسماعيل ، فلما مات عمل على تثبيت الإمامة في محمد ، ولا نستبعد أن يكون قد اتصل به غلاة الكوفة، وإن كنا لا نجد ما يربطها بالغلو عند البغدادي.إلا أن المباركية كثيرا ما كانت تختلط في التاريخ الإسلامي بالإسماعيلية الحديثة تارة وبالباطنية تارة أخرى،3 والجدير بالذكر أنها سواء

1 و يسميهم النوبختي الإسماعيلية الخالصة، فأما الاسماعلية الخالصة يضيف " فهم الخطابية اصحاب ابي الخطاب محمد بن أبي زينب الأسدي الاجدع[...] وهذه الفرقة هي التي قالت : إن أبا الخطاب كان نبينا مرسلا، أرسله جعفر بن محمد [...] ثم خرج بعد ذلك من قال بمقالته من أهل الكوفة وغيرهم الى محمد بن اسماعيل بن جعفر بعد مقتل أبي الخطاب ، فقالوا بإمامته وأقاموا عليها ". النوبختي، فرق الشيعة، ص 78.

2 المصدر نفسه ، الصفحة نفسها.

3 علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، الجزء الثاني، ص370.

اتصفت بالغلو أم لا ، إلا أنه يرجح أن فرقة أخرى متطرفة انشقت عنها وهي إسماعلية القرامطة1 كما سنبين بالتفصيل في الفصل الرابع .

و الواقع أن الإسماعيلية ارتبطت كثيرا بالخطابية من حيث أصولها الفكرية ومسارها التاريخي ، ولا ينبغي استغراب هذا الأمر ، فأبو الخطاب كانت له صلة وثيقة بإسماعيل، ولكن يبدوا أنه أخد يغالي في حق مولاه،وهو الأمر الذي جعل جعفر الصادق يتبرأ منه كما تبرأ منه إسماعيل نفسه، فلجأ أبو الخطاب إلى ادعاء النبوة لنفسه ، فادعى أن جعفر الصادق قد أرسله ولما مات ادعى أصحابه إمامته هو وكان ذلك في عصر ميمون القداح مولى الباقر و جعفر الصادق، فكان من رواة حديثه ، ويبدو أنه اختص بإسماعيل وأحبه ، تم اختص بابنه محمد بن إسماعيل".2

لقد تتلمذ ميمون القداح هذا على يد شيخي المذهب الإمامي محمد الباقر وجعفر الصادق ، فنشأ بذلك في وسط علمي متميز فأخذ ينقل الإمامة بعد وفاة إسماعيل مع إمامه محمد بن إسماعيل إلى مختلف أرجاء العالم الإسلامي متخذاً من نفسه حجة له ، وفي كل مكان كان يجمع حوله ما تبقى من المباركة و الخطابية و الجعفرية، ويُعِدُّ مذهبه الجديد ، وقد كان الرجل ملما بالمذاهب الفلسفية، خصوصا ذات التوجه الغنوصي ، كما كان ملما بمختلف الأديان،إضافة إلى حنكته السياسية 3، لقد كرس حياته لإعداد

---

1 النوبختي، فرق الشيعة، ص81.

2 النوبختي، مصدر سابق،ص 78. و يقول البغدادي عن الخطابية:" و الخطابية كلها حلولية، لدعواها حلول روح الإله في جعفر الصادق و بعده في أبي الخطاب الأسدي". البغدادي، الفرق بين الفرق، 255.

3 و يعتقد بعض الباحثين في التراث الإسماعيلي أن ميمون القداح هذا هو محمد بن إسماعيل، كما هو الحال عند المستشرف إيفانوف و الذي يعتقد أن محمد بن إسماعيل عرف باسمه السري ميمون القداح أو أحيانا كان يعرف بعبد الله بن ميمون القداح، و الواقع أن التخفي وراء أسماء الحجج كان أسلوب معروف عند الإسماعيلية بشكل خاص.علي سامي النشار، نشأة الفكر الفسلفي في الإسلام، الجزء الثاني، ص 376.

محمد بن إسماعيل مبعدا إياه عن عيون العباسيين الذين لم يكتفوا بالتشريع و التأسيس النظري لدولتهم، بل اتجهوا إلى التنكيل بما تبقي من العلوية،فبعد جعفر المنصور قضى المهدي(ت169 هـ) على الخناقين أتباع الحسن بن منصور كما قتل ابنه الهادي (ت170) الحسين في فخ، وتابع الرشيد سياسة أبيه محارباً الإمامية،فسجن موسى الكاظم وقتله عام (183 هـ).وفي ظل هذه المعطيات وهذا التاريخ الدامي دخل محمد بن إسماعيل دور الستر فهرب من الحجاز ليستقر بعد تنقلات كثيرة في قرية من قرى الري وهي سبلا و التي نسبت إليه لاحقا(محمد آباد).وبعد وفاته خلفه ابنه عبد الله الرضي، كما أوصى ميمون القداح لابنه بخلافته.وفي عهدهما، أي في عهد عبد الله الرضي بن محمد بن إسماعيل وحجته عبد الله بن ميمون القداح أخذت الإسماعيلية تنهل أكثر فأكثر من الفلسفات الغنوصية والفلسفات اليونانية و العقائد و الديانات مكونة مزيجا من الأفكار والتصورات و النظريات في إطار فلسفة مفتوحة على كل الفلسفات. لقد استتر هو الآخر و كان استتاره، كما يصفه عماد الدين إدريس " كظلمة الليل الشديد، وذلك لما غلب الحق على الباطل ولشدة دولة الظلمة من آل العباس"1.و الواقع أن المأمون كان مدركاً لخطر الدعوة الإسماعيلية فقرَّبَ إليه على الرضي وعهِد إليه بالخلافة وتتبع عبد الله الرضي، رأس الإسماعيلية، فقضى على أبنائه، لكن هذا الأخير تمكن من الفرار إلى سلمية2 حيث استقر به الأمر ، وفيها نص على إمامة ابنه أحمد في هذه المرحلة من التاريخ الإسماعيلي1.

---

1 علي سامي النشار، مرجع سابق، ص382.

2 ومما يدعم اختيار مدينة سلمية بسوريا مركزاً لدعوة إخوان الصفا كونها بعيدة عن مركز الخلافة العباسية،الأمر الذي يجعل الأئمة في مأمن من عيون العباسيين وبطشهم ، فكانت الدعوة تتم خارج سلمية أي=

وذهب بعض الباحثين من ذوي الاختصاص، الإسماعيليون بشكل خاص، إلى الاعتقاد بأن إخوان الصفا هم دعاة الإمام المستور أحمد بن عبد الله بن إسماعيل بن جعفر الصادق2 والذي يعتقد أن ولادته كانت في نهاية القرن الثاني للهجرة حوالي سنة 179هـ بعسكر مكرم، و يعتبرونه إضافة إلى ذلك واضع الرسائل بعد ما لاحظه من رواج البدع الفلسفية في عهد الخليفة العباسي المأمون، وقد انتقل الإمام أحمد بن عبد الله مع والده إلى سلمية فعاش هناك متخفيا بزي التجار يبث دعاته في كل أرجاء البلاد متخذاً من هذه المدينة مركزاً لدعوته.3

يعلن إخوان الصفا في رسائلهم،وفي مواضع متعددة،بأنهم في دور الستر، فإمامهم المنتظر ليس مختفياً، كما يعتقد بعض المتشيعين، " بل هو ظاهر بين ظهرانيهم "4 وإنما – كما يصرحون– بأنه " بغلبة أهل الباطل يخفى أهل الحق ويخفى الأمر، ويوضع دور الستر"5، و نجدهم في موضع آخر يذكرون بأنهم قد أقاموا لأنفسهم دعاة في كل أرجاء الأمة وحسب كل طبقة وفئة يدعون إليهم ويبشرون بظهور أمرهم وخروج مهديهم6.

لقد لجأ أئمة الإسماعيلية إلى نشر دعوتهم في الخفاء بعدما لاقوه من تشديد الخناق عليهم من جانب الخلفاء العباسيين الذين كانوا أوقعوا بمحمد

=في بغداد والبصرة وغيرها من الحواضر الإسلامية القريبة من مقر الخلافة وهو ما يفسر ما ذكره التوحيدي،وهي خطة اتبعتها التيارات الباطنية الإسماعيلية بشكل خاص .

1 المرجع نفسه ،ص387.

2 Henri LAOUST, Les SCHISMES dans L'ISLAM, SNED – ALGER p 184

3 إخوان الصفا،الرسالة الجامعة .تحقيق مصطفى غالب،دار الأندلس، الطبعة الثانية 1984، ص7، 8.

4 إخوان الصفا، الرسائل، الجزء الخامس، ص5 ، 351، 352.

5 إخوان الصفا، الرسالة الجامعة ص 499.

6 المصدر نفسه، ص 526.

النفس الزكية و بأخيه إبراهيم سنة 145هـ ، وقتلوا الحسين بن علي بن الحسن في موقعة فخ سنة 169هـ، الأمر الذي ترك أثراً عميقاً في أنفس الشيعة ففر نتيجة لهذه المطاردة و التقتيل الذي أصاب العلويين . يحي بن عبد الله صاحب الديلم وأخوه إدريس بن عبد الله ـ فلم يجد الأئمة الإسماعيليون بداً من الاستتار، وقد اتخذوا من مدينة سلمية ببلاد الشام مركزا لنشر دعوتهم و عهدوها إلى كبار دعاتهم في كل أنحاء البلاد الإسلامية، وكان يطلق عليهم في هذا الدور أي دور الستر تسمية نواب الأئمة أو الحجج1 .

ويذكر المؤرخ اليمني إدريس عمار الدين المتوفي سنة 872 هـ في المجلد الرابع من كتابه "عيون الأخبار" بأن الإمام أحمد بن عبد الله بن محمد بن إسماعيل بن جعفر الصادق قام بأمر الإمامة وبث دعاته من "سلمية" واتصل به الدعاة ودعوا إليه وقد أخفوا مقامه وكتموا اسمه، " وكان المأمون حين احتال على "علي بن موسى الرضا بن جعفر" ظن أن أمر الله قد انقطع و حجته قد ارتفعت ، فحين ظن المأمون العباسي ذلك الظن ووهم ذلك الوهم سعى في تبديل شريعة محمد و تغييرها ، وأن يرد الناس إلى الفلسفة و علم اليونانيين، فخشي الإمام أن يميل الناس إلى ما زخرف المأمون عن شريعة جده ، فألف رسائل إخوان الصفا 2.

1 حسن إبراهيم حسن، تاريخ الدولة الفاطمية، مكتبة النهضة المصرية،الطبعة الثالثة 1964، ص 39، 40.

2 جامعة الجامعة، تحقيق عارف تامر، دار مكتبة الحياة – بيروت، الطبعة الثانية، ص 12.

ويؤكد مؤلف "عيون الأخبار" أيضاً أن الإمام أحمد ألف الرسائل[1] وجمع فيها أنواع العلوم الفلسفية والهندسية و جعل " الرسالة الجامعة " تلخيصا لها وبيان المراد منها لخلصاء شيعته و خيرة خاصته. وقد ألفها لتقوم الحجة على المأمون وأتباعه حين انحرفوا عن علم النبوة. "[2]

وقال السيد غلام أحمد القادياني في رسالة " العسل المصفى في تحقيق اسم مصنف رسائل إخوان الصفاء " ما يلي : " ولما خشي السيد (أحمد بن عبد الله) أن يزيغ المسلمون عن الشريعة المحمدية إلى علوم الفلسفة، ألف رسائل إخوان الصفاء و خلان الوفاء وجمع فيها من العلوم والحكمة والمعارف الإلهية والفلسفية و الشرعية [3].

وإن كانت هذه الرسائل في ظاهرها لا تهتم بالجانب السياسي إلا في جزء يسير منها، فإنها لا تخلو، على الرغم من ذلك من صفة البرنامج السياسي إلا بالنسبة لغير المختص أو حين نتعامل معها بوصفها حقول

---

1 وقد اختلف الباحثون والمحققون في عددها، فالبعض ذكر بأنها واحد وخمسون رسالة والرسالة الجامعة التي تمثل الرسالة الثانية والخمسين بينما يتجه آخرون إلى الاعتماد على نص أورده أبو حيان التوحيدي ، يذكر فيه أنهم ألفوا خمسين رسالة والواقع أن هذا الإختلاف . في اعتقادنا . يرجع أساساً إلى أن الرسائل نفسها تفصح تارة عن وجود إثنتان و خمسون رسالة، وتفصح تارة أخرى عن واحد وخمسين فقط .

2 وقال الفقيه اليمني شرف الدين جعفر بن محمد بن حمزة " المتوفي عام 834هـ في رسالته الموسوعة "الموقظة" :" هذ الإمام هو الذي قام بإتمام تصنيف كتاب الرسائل لأن والده "عبد الله بن محمد"مات قبل أن يتسنى له إتمامها.و يقال أن رسالة الجامعة هي من تأليفه. ويقول كذلك:"...حتى هم المتسمي بالمأمون أن يرد الأمة إلى دين القول بالنجوم" وقال:"أما جاء محمد إلا بناموس ملك به الناس و حقيقة و أساس... حتى أظهر و لي الله وابن رسول الله رسائل إخوان الصفاء و فيها ما تحير به جميع العالم من العلـــوم في كل فـــــن والإستشهاد على شريعة الرسول و هو في كهف التقية مستتر ، و دعاته الباقون مفرقون لتلك الرسائل في كل شهر و قطر)، عارف تامر،ابن سينا في مرابع إخوان الصفا،مؤسسة عزالدين للطباعة- بيروت 1983،ص13.

3 عارف تامر، إبن سيناء في مرابع إخوان الصفا، ص97 .

معرفية متباينة، بل إنه يمكن الافتراض بأن غياب هذا الجانب أي عدم حضوره بشكل مباشر هو في حد ذاته جزء من "استراتيجية" تمثل هي الأخرى موقفاً سياسياً، له دلالته الأيديولوجية والتاريخية، في زمن اشتد فيه الخناق على الحركات "العلوية" المعارضة.

إن المطلع على رسائل إخوان الصفا لا يمكنه إلا أن يعترف بأنها بالفعل "أغزر مادة فلسفية ، وأقوم موسوعة فكرية عربية"1. وبالإضافة إلى ذلك فإنه يمكن القول بأنها من أقدم المصادر التي قامت عليها الفلسفات العربية في القرون الوسطى، ولعلنا لا نستطيع تصنيف مؤلفات ابن سينا والفارابي والفلاسفة المتهرمسين دون أن نأتي على ذكر فكر الإخوان وفلسفتهم. لكن الأمر الذي يجب ألا نغفله هو أنها لم تكن تتميز بالموسوعية فحسب، وإنما الأهم من كل هذا هو الترتيب الذي جاءت عليه والغاية من هذا الترتيب ، فعلى ما يبدو فان إخوان الصفا كانوا مدركين إدراكا تاما لخطة العمل التى بنوا عليها كتاباتهم، فهم لا يدعون القارئ إلى ضرورة قراءة الرسائل فحسب، وإنما هو مطالب بقراءتها من أولها إلى آخرها،2وذلك "على الترتيب المبين في الفهرست"3. ولما كانت الغاية القصوى حسب ما يعلنون كامنة في الرسائل الناموسية الإلهية، فقد جعلوها مؤسسة على سابقتها أي "الجسمانية الطبيعية" وأسسوا هذه الأخيرة على

1 لمزيد من التفصيل انظر: إبن سيناء في مرابع إخوان الصفا مؤسسة عز الدين للنشر و الطباعة .بيروت لبنان.ط.1983

2 إخوان الصفا، الرسالة الجامعة ص327،328،333

3 يقسم إخوان الصفا رسائلهم حسب ما هو وارد في فهرست الرسائل إلى أربعة أقسام "فمنها رياضية تعليمية،ومنها جسمانية طبيعية، ومنها نفسانية عقلية ، ومنها ناموسية إلاهية" الرسائل الجزء الأول،ص27،60.

"الرياضية التعليمية " والبحث في العدد وانتظام الأشياء وفق الغاية التي أعلونها عن وعي منهم ، وهي بيان مطابقة الموجودات لترتيب العدد، وأن عالم الإنسان الذي هو "عالم صغير" مطابق لنظام الموجودات 1، وفي ذلك غاية أبعد وهي إقامة الحجة على النظام الذي يتصورونه، ثم يجعلون ذلك موافقاً لتسلسل مراتب الوجود في مدينة أهل الخير، والتي يبدو أن نظرية الفيض تخدمها و تقدم الأساس الفلسفي لها.وإن كانت هذه الرسائل في ظاهرها لا تهتم بالجانب السياسي إلا في جزء يسير منها، فإنها لا تخلو،رغم ذلك من صفة البرنامج السياسي إلا بالنسبة لغير المختص أو حين نتعامل معها بوصفها حقول معرفية متباينة، بل إنه يمكن الافتراض بأن غياب هذا الجانب أي عدم حضوره بشكل مباشر هو في حد ذاته جزء من "استراتيجية" تمثل هي الأخرى موقفاً سياسياً، له دلالته الأيديولوجية والتاريخية، في زمن اشتد فيه الخناق على الحركات "العلوية" المعارضة، و تجمع أغلب الأبحاث ذات الميول الإسماعيلية على أن الأخوان هم الدعاة الأوائل لمذهبهم ، وهو ما أكده كذلك الدكتور "عبد اللطيف الطيباوي" حين أقر بأن الفلسفة الإسماعيلية جميعها مبثوثة في رسائل أخوان الصفا2.

1إخوان الصفا، الرسالة الجامعة، ص157،158،225.

2 قارن مثلاً بين الرسالة الجامعة ، ص 134 ، وحميد الدين الكرماني "راحة العقل" ، ص 144 .

2 الفصل الثاني

الأسس المعرفية للخطابي الإسماعيلي

إن البحث في بنية النظريات الفلسفية وأصولها المعرفية لا يقدم لنا أكثر من إجابات عن الإشكاليات التي أنتجتها في إطار تاريخي معين ، وضمن الشروط الاجتماعية والمفاهيم التداولية والقيم الثقافية والمعرفية التي شكلت السياق العام لإنتاج مواقف أصحابها ، فنحن حين نتعامل مع نظرية من النظريات،أو رؤية من الرؤى تشكلت في فترة تاريخية معينة ، وفي إطار معين فإننا – وحتى نتعامل معها بموضوعية – لا ينبغي أن نتجاوز الدلالات السياقية التي أنتجت في إطارها،أما إذا كان الأمر يتعلق بدراسة امتدادات فكرية أو نظرية خارج الإشكالية التي أفرزتها،فإنه يكون من الضروري الحرص على ألا نتعامل معها بنفس المنطق والآلية التي انتجتها في حقلها المعرفي الأصلي إلا إذا كنا إمام فيلسوفين أو منظومتين فلسفيتين تشركان في انتمائهما إلى نفس الإشكالية.

لذلك فنحن حين نعرض ما أنتجته الحضارة الإنسانية من نظريات عرفانية،فإن ذلك ليس من اجل التعامل معها كمواقف عامة ، ورؤى يمكن أن يعاد إنتاجها بنفس الكيفية ، باعتبارها تشكل موروثا إنسانيا مشتركا . إن هدفنا كمقاربة أولية هو التعرف على الفكر العرفاني كما عرضته لنا النصوص والمصادر العرفانية محاولين في ذلك معرفة ما هو مشترك أو ما يشكل النسق العام الذي تقدمه لنا عن الله والعالم والإنسان، وبشكل أساسي عما عرف في الموروث القديم بمشكلة المبدأ والمعاد وما يرتبط بها من فلسفة خلاصية ، وتأتي المرحلة الثانية من هذه المقاربة الفلسفية لنحاول من خلالها الكشف عن الكيفية التي تم بها نقل الموروث من المجال الثقافي والتاريخي – الذي أنتجه إلى المجال الذي نحن بصدده، نعني به الفلسفة الإسلامية، وحين يتعلق الأمر بالخطاب الإسماعيلي،وبشكل خاص بعده السياسي ، فإن الإشكالية تتجه بنا إلى مستويين من الطرح : مستوى إبستيمى نهدف من خلاله إلى التعرف على مفهوم العرفان والفلسفات العرفانية ، ومستوى

إيـديولوجي، أي الكيفيـة التـي تـم بهـا توظيـف هـذا المـوروث الإنسـاني المتعـدد المرجعيات في الخطاب الموصوف بالإسماعيلي .

2-1 العرفان و العرفان الإسماعيلي

"العرفان" كلمة عُرفت و ارتبطت في أذهان الكثير من المفكرين بالمعرفة الصوفية التي تدل عند الفلاسفة و المتصوفة الإسلاميين على حاله الكشف و الإلهام التي تلقِي في القلب و بطريق الحدس الصوفي الحقائقَ الكلية المرتبطة خصوصا بالإدراكات الوجدانية كشفا أو حلولا، وبالرغم من ذلك فقد كان التمييز بين ما هو عرفاني وما هو برهاني موجود منذ القرن الثالث للميلاد ، فقد ميز إمليخ (ق2 –ق3) بين منهج أرسطو و المنهج الهرمسي على أنه لا ينبغي أن نربط هذا التمييز باماليخ وحده، لأن العرفان الهرمسي كان قد أصبح ظاهرة عصر منذ نهاية القرن الرابع قبل الميلاد،وهي الفترة التي سادت فيها العقلانية الأرسطية.لقد كان بذلك إيذاناً بنهاية العقلانية اليونانية الخالصة.واستمرت تأثيرات الفلسفات العرفانية مع الفتح الإسلامي وبشكل أكثر وضوحا مع جهود الشيعة وممثليهم في تأسيس مذاهبهم،كما سنبين بعد قليل .

و الواقع أن العرفان هو من جهة معرفة بالحقائق الدينية ،وهو من جهة أخرى معرفة تتجاوز حدود المعارف السطحية التي يتحدث بها علماء الدين أو المؤمنون البسطاء.من هنا جاءت الغنوصية(العرفانية)التي يدعي أصحابها بأنهم يطمحون إلى "التوفيق بين جميع الديانات و الكشف عن مغزاها العميق بواسطة معرفة باطنية و كاملة لأمور الدين تلقن عن طريق التدريب و إعطاء القدوة 1". و الحقيقة أن الفلسفات العرفانية لم تكن مرتبطة

1 André Lalande vocabulaire technique et critique de la philosophie.

نقلا عن: محمد عابد الجابري ، بنية العقل العربي، ص 203.

بدين معين فهي ظاهرة عرفتها كل الأديان السماوية، كما عرفتها الأديان الوثنية أيضا.من هنا يكون أيضا من الضروري التمييز بين العرفان باعتباره موقفا من العالم، و العرفان كنظرية ورؤية للإنسان و الكون و الله، رؤية تسعى إلى تفسير المبدأ و المعاد إطار نظرية شمولية.

أما العرفان كموقف فيتلخص في البحث المستمر عن الذات،ومحاولة فهم مبدئها وأصلها، حقيقتها وجوهرها، لأن الموقف العقلاني و الملاحظة والتأمل المباشر للواقع وللذات لا تقدم للإنسان أية إجابات واضحة عن تساؤلات حول حقيقة وجوده و أصل مصدره، لذلك يبدأ العارف بتوظيف المعارف الدينية للدفع بتجربته الوجودية هذه إلى مداها ساعياً إلى الخلاص من خلال العودة إلى الأصل1.

ولمعرفة الإنسان لنفسه وحقيقته يسعى للتخلص من طبيعته المادية،أي من سجن البدن ليتجه إلى الأصل الإلهي الخالد الذي انبثق منه،وحين يصل إلى هذه الحالة يتحد به ويذوب و يفنى فيه في تجربة اندماج ذاتية، وهذا الطريق إلى الخلاص ليس في متناول كل الناس، بل هو خاص بالصفوة الأخيار، فالإنسان عند ما يصل إلى هذه المرحلة من الفناء و الاندماج في الذات الإلهية يصبح من طبيعة روحية محضة، وبهذا يتميز عن كل ما هو جسماني أو نفساني. وانطلاقا من هذا التميز فإنه لا ينبغي ولا يجوز له أن يفصح للعامة عن مضامين الأسرار الإلهية و الحقائق

---

1 محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص 257.

الربانيـة، لأنهـم لـن يفهمـوا مقاصـدها ولا معانيهـا،الأمر الـذي يجعـل هـذه الأسرار حقائق لابد أن تبقى سرية لا تفشى لأحد إلا إذا وصل إلى مستوى السـالكين المختـارين الخـواص، الـذين يعتبـرون وحـدهم قـادرون علـى تلقـي المعارف الباطنية1.

أما كيف تتحقق المعرفة الباطنية، فأمر لا يمكن معرفته إلا إذا عرفنا أولاً معنى العرفان كرؤية وكنسق فلسفي أو صوفي في إدراكه للإنسان والله والعالم من المبدأ أو الصدور إلى المعاد.يقول أحد الباحثين الأوربيين في حديثه عن المصادر الأولى للعرفان، أي عن أصل فكرة المبدأ والمعاد وفكرة المنقذ :" لقد أخذ العرفانيون من البابليين " الأسطورة التنجيمية الكبرى الخاصة بهبوط النفس و صعودها : النفس تهبط من السماء العليا عبر الدوائر الفلكية السبع، فتتلقى في كلٍ منها استعدادات خاصة ،و بعد الموت تتم العملية العكسية ، فتصعد النفوس تاركة في كل دائرة فلكية ما سبق أن أخذته منها. أما فكرة المخلص الذي يخلص نفسه، فهو المنقذ الذي ينقد أجزاءه النورانية المشتتة في المخلوقات الدنيا، وهو بذلك ينقد نفسه. هذه الفكرة أصلها إيراني"2.

تسعى التجربة العرفانية كموقف فردي إلى تخليص الإنسان من الشر الناتج عن ارتباطه بالعالم الحسي المختلف عن صفات الروح النورانية، هذا العالم الحسي أو المادي هو مصدر الشر، لكن الخلاص يحتاج فلسفة

---

1 المرجع نفسه ، ص 258 .

2 المرجع نفسه ، الصفحة نفسها.

ورؤيــة ونظريــة تؤســس لكــل إرادة فــي الــتخلص، وبالتــالي الرجــوع إلــى الأصـل،وفي هـذا السـياق يمكـن الحـديث عـن رؤيتـين يقـد مهمـا لنـا التـراث العرفاني القديم؛الأولى تقوم علـى وجود وسيط بين العالم المادي وما فيه من شـرور و بـين الإلـه المتعـالي.هـذا الوسـيط هـو الإلـه الصـانع أو الابـن الأول أوالعقل الكلـي، بحيث أن الإلـه منزه عن المادة باعتباره منزه لا يباشر صـنع العـالم، و إنمـا يوكـل هـذه المهمـة للإلـه الصـانع، فهنـاك إذن إلـهين:إلـه الخيـر وإلـه الشـر، ويكـون الخـلاص بـالإفلات مـن قبضـة هـذا الأخيـر1.هـذا الاتجـاه هـو الـذي اتبعـه مؤسـس الأفلاطونيـة المحدثـة نومينـوس الأفـامي، و الـذي يعتبر أحد المنظرين للفلسفة الهرمسية و التـي استمد منها عدد من الفلاسفة العناصـر الأساسـية لـرؤاهم الفلسـفية، مـع اخـتلاف الوظيفـة التـي تحتلهـا هـذه العناصـر عنـد هـذا الفيلسـوف أو ذاك، ومـنهم أفلاطـون و املـيخ و بـرقلس فورفوريوس و الفارابي وابن سنا2.

والواقـع أننـا و إن كنـا لا نريـد الإطالـة فـي الحـديث عـن الفلسـفة الهرمسية، إلا لأن فهم التراث الفلسفي الإسماعيلي و الإثناعشرية إلى حدما يتطلب منا معرفة ما يمكن أن يكون قد وظف من التراث الإنساني في خدمة غايات وأهداف سياسية ،ونحن هنا نعتبر أن الخطاب السياسي الإسماعيلي بشـكل خـاص قـد وظـف عناصـر كثيـرة مـن الرؤيـة الهرمسـية لله و العـالم

1 محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص 169

2 المرجع نفسه ،الصفحة نفسها ،أنظر أيضا :محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص 260

والإنسان، بل انه يمكننا القول أنهم استهلكوا التراث الهرمسي بشكل لا مثيل له في التاريخ الإسلامي، وإن كنا لا ننفي استفادة مفكرين كثر و توظيفهم لنفس هذا التراث، إلا أن ما يميز الإسماعيلية منذ البداية هو وعيهم وإدراكهم للوظيفة الإيديولوجية التي يقدمها لهم، خدمة لأهدافهم السياسية التي كانت واضحة منذ دور الستر.

والاتجاه الثاني فيقدم نفسه بشكل أسطوري منطلقاً من فكرة أن مصدر الشر يرجع إلى الخطيئة التي أرتكبها الإنسان الأول. وينطلق أصحاب هذا الاتجاه من مبدأ واحد هو النور يكون المبدع للعالم،فبانفصال الظلمة عنه تنشأ المادة التي هي أصل كل أجزاء العالم الطبيعي، ثم يلد المبدع الأول الذي هو النور إبنه الأول الذي يتولى صناعة العالم (الإله الصانع)، يليه ابنه الثاني وهو الإنسان السماوي (أصل البشرية)، و الذي يرتكب الخطيئة حين يتحد بالمادة، ويتبع ذلك توالي الموجودات في الظهور.من هنا يكون الخلاص بالنسبة للإنسان كما هو الحال بالنسبة للتفسير الأول بالعودة إلى الأصل، أي عودة الإنسان إلى مبدئه و أصله الإلهي بتخليص نفسه من المادة.و الحقيقة أن النصوص الهرمسية في هذا المجال كثيرة، وقد تختلف في طريقة وصفها وتفسيرها لفلسفة المبدأ و المعاد العرفانية، إلا أن ما يجمعها جميعا هو طابعها التلفيقي الانتقائي،فهي تأخذ بمختلف الفلسفات،والديانات بشكل لا نستطيع معه التمييز بوضوح بين ما هو فارسي أو بابلي، أو بما يعود إلى النصوص التوراتية الأولى.إن ما يمكن ملاحظته أو تفسيره هو الوظيفة التي تحتلها الرؤية العرفانية لدى هذا الفيلسوف أوذاك في هذا الخطاب أو ذاك.

فالموقف العرفاني قد يغلب عليه طابع المعاناة الوجدانية الفردية،كما هو الحال لدى المتصوفة، و قد يغلب عليه طابع التأمل الفلسفي الأنطولوجي، كما هو الحال عند الفارابي وابن سينا، أما حين يمتزج فيه التأمل الفلسفي الأنطولوجي بالتأويل الديني و السرد الأسطوري فإننا نكون إزاء الفلسفة الإسماعيلية و التصوف الباطني1.لقد كانت مهمة التراث الفلسفي العرفان الهرمسي بشكل خاص هي، إضافة إلى كونها تفسيرا للمبدأ و المعاد، تتجه إلى إثبات فكرة استمرار ميراث النبوة، فالفلسفة التي بثوها في رسائلهم، و التي توافق في أغلب جوانبها ما جاء به السجستاني و الكرماني و غيرهما تتمحور أساسا في كيفية إثبات استمرار النور الإلهي في أشخاص الأئمة ، وفي هذا الاتجاه كانت مهمة الفلسفة هي التأسيس،أي وضع الأسس النظرية لرؤيتهم، فالمتأمل لرسائل إخوان الصفا لابد أن يلاحظ أنها ليست فلسفة واحد، بل جملة من النظريات و المعتقدات و التصورات الدينية و الأساطير تجتمع كلها في "نظام " واحد، وبالرغم من الاختلاف والتناقض أحيانا بين عقلانية أرسطو الصارمة ونزعة فيثاغورس الصوفية في الخطاب الأخوي، إلا أننا نجدهما مع ذلك حاضرين في خطاب واحد، وفي هذا محاولة لاستيعاب مختلف النظريات و الفلسفات حتى المتناقضة منها بغية استغراق أكبر قدر من الإتباع و المنظرين.وبهذا الصدد نجدهم يعبرون عن غاياتهم بوضوح في رسائلهم إذ يقولون : "فاعلم أن الحق في كل دين موجود، و على كل لسان جارٍ، و أنَّ الشُّبهة دخولها على كل إنسان جائز ممكن، فاجتهد يا أخي أن تبين الحقّ لكل صاحب دين و مذهب مما هو في يده ، أو مما هو متمسك به، و تكشف عنه الشبهة التي دخلت عليه، إن

1 المرجع نفسه ،ص269.

كنت تحسن هذه الصناعة ، و إلاَّ فلا تتعاطاها و لا تدَّعِيها إن كنت لا تُحسِنها.و لا تُمسك بما أنت عليه من دينك و مذهبك، و اطلب خيراٍ منه،فإن وجدتَ فلا يسعك الوقوفُ على الأدْوَن ، و لكن واجب عليك الأخذ بالأخْيرِ الأفضلِ، و الإنتقال إليه. و لا تشتغِلنَّ بذكر عيوب مذاهب الناس،ولكن انظر هل لك مذهب بلا عيب" .1

لقد سعى الإسماعيليون منذ دور الستر إلى الجمع بين مختلف الآراء و المذاهب في إطار واحد وهو الفلسفة الهرمسية ، لأنها وحدها قادرة على استغراق التناقض المذهبي و الجمع بين المعقول و اللامعقول في نظام واحد، في شكل نظرية تلفيقية لا تنظر إلى أشكال الوجود وطرق المعرفة ومذاهبها بمنطق التناقض أو الاختلاف، وإنما بمنطق التطابق و المماثلة وهذا المنطق لا يشمل عالم الإله و المادة و الإنسان، بل ينسحب على عالم المعرفة و الفكر.

فالمعرفة عند إخوان الصفا تنطلق من المحسوس (عالم المادة) إلى المجرد المعقول (العقل)،لكنهم يذهبون إلى أن هناك نوعٌ في المعارف يكون بطريق الإلهام و الوحي (النورانية)، وهذه الأخيرة ليست مكتسبة بالممارسة،وإنما هي عطاء إلهي يخص الأنبياء و الأئمة و الأولياء والراسخون في العلم، فالحكماء " والنجباء الراسخون في العلم فإنهم شاهدوا بصفاء نفوسهم، و نور عقولهم، جواهر أخَرَ غير جسمانية، علامة بقوتها،سارية في الأجسام بلطافتها، فعالة فيها برويتها، هي جند الله و لب الخليقة".2

1 إخوان الصفا، الرسائل، الجزء الرابع، ص317.

2 إخوان الصفا، الرسائل، الجزء الثالث، ص462.

إن الطريقة الوحيدة لاستساغة هذا التناقض الكامن في الجمع بين المعقول و اللامعقول في التراث الإسماعيلي هو محاولة فهم خطابهم من حيث الوظيفة التي يسعى إلى تبريرها، وهي هنا إثبات استمرار ميراث النبوة،واستيعاب للعقلانية التي روج لها الكندي ومدرسة بغداد.1.لقد كان على الدعوة الإسماعيلية أن تستوعب و تتجاوز فلسفة أرسطو الصارمة والتي سخر لها المأمون كل الوسائل ، تستوعبها باعتبارها أداة للمعرفة العقلانية وتتجاوزها حين تجعل المعرفة الإلهامية ، خاصة الأولياء في قمة الهرم ، فنحن وفي هذا الإطار لا نستغرب أن يتعامل الإسماعيليون مع هرمس باعتباره إدريس عليه السلام ، لقد كان من الضروري استساغة الهرمسية من خلال البحث لها عن مرجعية إسلامية ، ليجعلوا منها الأساس النظري لخطاب إيديولوجيا الإمامة من جهة ، وإطاراً لاستغراق المذاهب المختلفة، فمذهبهم "هوالنظر في جميع الموجودات بأسرها الحسية والعقلية،من أولها إلى آخرها، ظاهرها و باطنها، جليها و خفيها، بعين الحقيقة من حيث هي كلها من مبدإ واحد، و علة واحدة، و عالم واحد،ونفس واحدة، محيطة بجواهرها المختلفة، و أجناسها المتباينة، و أنواعها المفنَّنة،وجزئياتها المتغايرة."2

و الحقيقة أننا لا نكاد نجد مؤلفا واحدا من المؤلفات الإسماعيلية،حتى في دور الظهور،يخلو من أفكار هرمسية واضحة تتجه إلى التأسيس لفلسفة عرفانية شمولية غايتها تهيئة أنفس المستجيبين و الأتباع، وفق نظام وترتيب لا يخلو من رؤية إستراتجية واعية.

1 علي أومليل، السلطة الثقافية والسلطة السياسية،مركز دراسات الوحدة العربية- بيروت،ط1996،1،ص111.
2 إخوان الصفا، الرسائل، الجزء الرابع، ص422.

لقد حرص إخوان الصفا على أن يلتزم المطلع على رسائلهم أن يطالعها على الترتيب الذي بينوه1. كما فعل الدعاة بعد ذلك أمثال القاضي النعمان بن محمد و جعفر بن منصور اليمن وأبي حاتم الرازي ومحمد بن احمد النخشبي ، وأبو يعقوب السجزي2.

2-2 نظرية الفيض و فكرة إبداع العقول

لقد كانت نظرية الفيض في التراث الإسماعيلي موضع اختلاف بين المهتمين بالفكر الشيعي، فمنهم من يعزيها إلى أصول هرمسية، بينما عزاها آخرون إلى أفلوطين و الأفلاطونية المحدثة و فيثاغورس3.و الحقيقة أن الفصل بين أفلوطين و هرمس و فيثاغورس داخل التراث الفلسفي الإسماعيلي عمل لن يفضى بنا سوى إلى نتائج فرضية، وعلى الرغم من أن أفلوطين لم يرد ذكره في رسائل أخوان الصفا أو في الكتابات الإسماعيلية لاحقاً، فإن حضوره كان واضحا.إن ما يجمع أفلوطين و هرمس و غيرهما من الفلاسفة و المفكرين العرفانيين هو نظرية الفيض و التي وظفها الإسماعيليون كآلية لتفسير نشأة الموجودات و صدورها عن الله، و سواء اختلفت التفاصيل و الأهداف، فإن آلية فيض الوجود عن الواحد واحدة،والحقيقة أن فلسفة أفلوطين في جوهرها هي امتداد من حيث بنيتها والآلية الفلسفية الهرمسية التي راجت بين فلاسفة اليونان خلال القرنين

1 يقسم إخوان الصفا رسائلهم حسب ما ورد في الفهرست إلى أربعة، فمنها رياضية تعليمية و منها جسمانية طبيعية، منها نفسانية عقلية و منها ناموسية.الرسائل، الجزء الأول، ص27-60.

2 حميد الدين الكرماني، راحة العقل، ص22.

3- محمد فريد حجاب، الفلسفة السياسية عند إخوان الصفا، ص 190.

الثاني و الثالث الميلاديين، فقد كان أفلوطين من بين الذين نهلوا من هذا التراث ، فكانت الآلية متطابقة و المبادئ متقاربة خصوصا ما يتعلق بمبدأ السرية1.وهو الأمر الذي كان جلياً في كتابات إخوان الصفا إذ نجدهم، بين الحين و الآخر و في مواضع مختلفة من الرسائل، يُعلِمون القارئ بأن وراء كلامهم "أسراراً، و خلف إشاراتهم معانٍ لا بد من التفطن لها، أسراراً لا يعلم تأويلها إلا الراسخون في العلم من الخواص، فعلى حد تعبيرهم " الناموس هو أحد الأشياء الموجودة في هذا العالم منذ كان الناس، وله أحكام و حدود ظاهرة بينة يعلمها أهل الشريعة و علماء أحكامها من الخاص والعام،ولأحكامه و حدوده أسرار و بواطن لا يعرفها إلا الخواص منهم والراسخون في العلم"2.

و قبل البحث في الغاية و الوظيفة التي من أجلها وظفت فكرة الفيض و نظريتها في الخطاب الإسماعيلي في دور السِتر، لا بد كمقاربة أولية من الاطلاع على تفاصيل هذه النظرية و آلية تفسيرها لنشوء الكثرة عن الوحدة أو العالم عن الله.

2-2-1- مفهوم نظرية الفيض

تعني كلمة فيض في الفلسفة الأفلاطونية المحدثة تتابع صدور الموجودات عن الواحد المطلق، و يعرفه أندري لالاند بأنه عملية تشمل على ما يتبعها... ذلك لأن الموجودات المتكثرة، التي تكوِّن العالم صادرة عن الواحد الذي هو المبدأ، دون أن يكون هناك توقف في نموه، فهو الوحدة

1ميرفت عزت بالي، أفلوطين و النزعة الصوفية في فلسفته ، مكتبة الأنجلو المصرية-القاهرة،1991،ص222.

2 إخوان الصفا، الرسائل، الجزء الأول، ص447.

ينشر خيريته على الموجودات المنبثقة منه، و لذلك فإن كل موجود لاحق يعتبر أقل كمالاً من المبدأ السابق عليه1.

و ينطلق أفلوطين في فلسفته الأفلاطونية المحدثة من مبدأ أن كل شيء كامل ينتج شيئاً آخر، ففيض الوجود عن الواحد إنما مرده إلى أن الله الذي تفيض عنه الموجودات، موجود كامل مطلق، و تنبثق منه الأشياء انبثاقَ الضوء عن الشمس، وهي تكتسب وجودها منه، فليس لها و جود مستقل عن الواحد، هذا الواحد يتصف بأنه خير مطلق و تام وهو علة كل موجود، وهو جميع الأشياء وهو ليست الأشياء كلها، لأن الأشياء منه، وهو عندما يتأمل ذاته ويعقلها مدركا كماله ينتج عنه شعاع من نور يفيض على ما حوله دون أن ينقص منه أو يحده، أما ما ينبثق عنه من الموجودات فيكون دونه من حيث الوجود و الكمال.

أما فيما يتعلق بالتكثر، أي صدور الكثرة عن الواحد الذي هو الكمال المطلق و التمام، فكل موجود له دور إيجابي فعال في الكون، وهو منتج لأنه يلي موجودا آخر،فالفعل الكلي يحتوي في ذاته على صور جميع الموجودات الخالدة، وهو ينزع دائما إلى الحركة و السكون فكلامها لازمين للتعقل، فأهمية الحركة كامنة في التعقل وأما السكون فهو لازم للإبقاء على التعقل كما هو دون تغيير.

إن العقل الكلي علةٌ لصور الأشياء المنبثقة عنه، وليس قادرا على منحها ماهيتها، لأنه ليس تاماً و كاملا كالواحد، و يميز أفلوطين بين نوعين من الخلق.أما الفيض الأول فإمكانية غير مشكلة أو طاقة غير محدودة، أما

1- André lalande . Vocabulaire Technique et critique press, universitaire de France, 1962, p 276.

الثاني فإمكانية تستدير فيها الأولى إلى الواحد متأملة إياه.فتأخذ بذلك شكلا أو جوهرا، فينفخ فيها فتصير عقلا و وجودا1.

وعن العقل تفيض النفس و يعلل أفلوطين سبب وجود العقل كعلة سابقة عن النفس، بأن هذه الأخيرة عنصر فعال و متغير يحتاج إلى سبب أبدي لتعليل و جوده2.و بتأمل النفس للروح الكلي تصبح،هي الأخرى،روحا كمبدئها.و النفس تفيض بقوتها على العالم كله، فينال كل جرم من قوتها وخيرها بمقدار قَبوله لقوتها و خيرها، ثم إن أول ما تؤثر فيه النفس – يضيف أفلوطين– هو الهيولى، لأنها أول الأشياء الحسية، ثم ينال بعدها كل واحد من الأشياء الحسية من قوة النفس و خيرها بحسب قبوله، و بعد قبول الهيولى للصور تحدث الطبيعة، و تحافظ هذه الأخيرة على وحدتها التي استمدتها من النفس، و عناية النفس بالعالم المحسوس لا تقف عند ظاهره، بل تؤثر في عمقه يقول أفلوطين في الميمر التاسع من أطولوجيا:" أنه لما كان الواجب على النفس أن تفيض قواها على هذا العالم الحسي،وأن تزينه، لم تكتف بأن زينت ظاهره، بل عرضت في باطنه وأثرت فيه من القوى والكلمات و الفواعل ما يتحير له طالب معرفة الأشياء[...] و الدليل على ذلك أنها ساكنة في باطن الأجرام لا في ظاهرها، و تحقيق ذلك أنها إنما تظهر أفاعيلها من داخلها لا من خارج، وذلك أننا ربما رأينا النبات وغيره من الأشياء النامية الحيوانية ليس بظاهرها حسن ولا بهاء، فلا تلبث

1– عبد الرحمن بدوي، أفلوطين عند العرب، مكتبة النهضة المصرية، 1955، ص 189.

2– مرفت عزت بالي، أفلوطين و النزعة الصوفية في فلسفته، ص 322.

أن تنبعث من داخلها الألوان الحسنة البهية و الأرايـيح الطيبة و الثمار العجيبة"1.

و لما كان العقل غير محتاج إلى فضائل النفس، فإن المجال الوحيد لفيوضاتها و إشعاعات نورها هو في اتجاه ما هو أسلفها، أي العالم الحسي، لكن النفس لا تلبث أن تتجه إلى تأمل العالم العقلي في شوق مستمر إلى كرمه و كماله.و عن دور النفس في إيجاد المادة فيقول أفلوطين: "يرسل المبدأ الأول المادة إلى النفس، فتجذبها إلى أن يلتحم الجوهران، وفي هذه الوحدة الباطنية يأخذ الجوهر المادي الصورة و الحياة من النفس"2

و مجمل القول إن نظرية الفيض الإلهي تقوم على أن الله سبحانه أصل الوجود عند أفلوطين، و الله خيرٌ محضٌ،لذلك فاض عنه العقل الفعال، و بتوسط العقل فاضت عن الباري النفس الكلية، و بتوسط النفس فاضت الطبيعة وما فيها من الأشياء، و أما عن صلة الأفلاطونية المحدثة3 بالهرمسية وبصابئة حرَّان فتتضح إذا ما أطلعنا على المراحل الأساسية من تجربة أفلوطين.

لقد كانت أنطاكية عاصمة سورية،دخلتها المسيحية مع بطرس برنابا،وقد زارها أفلوطين سنة 242م طالبا الإقامة فيها فاتجه إلى أفامية وهيرابولس، كما ذهب إلى الرها (إديسا)،ثم سكن حران التي طاب له المقام

1 عبد الرحمن بدوي، أفلوطين عند العرب، ص 288.

2 ميرفت عزت بالي، مرجع سابق، ص329.

3 احمد محمد عبد الحميد ، الأفلاطونية المحدثة و التوحيد الإسماعيلي، الطبعة الأولى، منشـــورات الحمـد–2003،ص 43،44.

بها، وقد كانت إحدى المراكز القديمة للعبادة، عبادة إله القمر(سين)، وقد كان سكانها خليطا من العرب والمقدونيين (الإغريق).و الآراميين و كانت العبادات مختلفة حينا و متداخلة أحيانا.فكانت عبادة أرفيوس و اللات والعزة، أما على مستوى المذهب الفلسفي، فقد سادت الفيثاغورية، مما جعل هذه المدينة مركزا ثريا بالأفكار الهرمسية العرفانية والأساطير الشرقية،وعندما انتشرت المسيحية في الجزيرة بقيت حران مدينة الأحناف من عرب وآراميين.

و في حران والرها قبلها ظهر نجم الفيلسوف الآرامي برديصان الرَّوي (154-222م)، لقد كان فيلسوفا آمن بالمسيحية، و لكنه سرعان ما مزج أفكاره بالفلسفة اليونانية، و كوَّن جماعة تمزج بين اللاهوت المسيحي والتنجيم الكلداني و الثقافة اليونانية الهلينية، وعندما زار أفلوطين حران وجد ما كان يبغي في فلسفة برديصان هذا، فتمثل أفكاره بعد اتصاله بالجماعة السرية من أتباع فيثاغورس، و تشكلت لديه فكرة عن سر الفيض الأول وعلاقته بما دونه من الإبداعات و الفيوضات التي تفسر المبدأ و المعاد،كما أخذ أفلوطين عن الحرانيين فكرة أن الواحد هو دائرة استدارت على مركزها،وهو الخير المحض، و العقل دائرة لا تتحرك أبدا، بل هي ساكنة ذاتية شبيهة بمركزها، ثم وحد بين العقل و اللوغس و قال إن العقل والكلمة شيء واحد، و الكلمة نور العالم الذي به يصير كل الشيء"1.

و قد كان الحرانيون يؤمنون، أن الأجرام السماوية خالدة، وهي آلهة لهذا العالم و مدبرة له، كما كانوا يؤمنون ببعض الناس الصالحين الذي يتجلى فيهم الحضور الإلهي، ويذكرون منهم آدم و نوح و هرمس وعاديمون و فيثاغورس و أفلاطون،و ينتظرون الدور السابع في الظهور الذي ينهي

1- المرجع نفسه ، ص 29.

أدوار الظهور بيوم القيامة.و الحقيقة أن الفكر الفلسفي الحراني الذي نشأ فيه أفلوطين هو حصيلة تاريخية ارتبط بعقائد و طقوس عرفانية امتزجت بأفكار و أساطير دينية كانت منتشرة حول سواحل البحر الأبيض و الهضبة الفارسية على إثر فتوحات الإسكندر المقدوني لبلاد الشرق عام (336م)،وقد درس أفلوطين عن الحرانيين مبادئ فلسفتهم و أحيا الأفلاطونية المحدثة والفلسفة الفيثاغورية.وقد أخذ مما أخذ عن مدرسة حران تعاليم السرية، فظلت كثرة من أفكاره و أفكارهم طي الكتمان إلى أن جاء ثابت بن قرة الحراني (827-901م)، فكشف الغطاء عنها و أشاعها في الفكر العربي و الإسلامي، فكان له تأثير كبير في المفكرين المسلمين ممن عرفوا بالمتهرمسين أو الحرانيين، و قال عنه أبو سليمان السجستاني" كان من الصابئة وليس له سوى براعة في علوم الأوائل و رياسة عظيمة في الصائبة، و قد رأيت له عدة مصنفات في مذهبهم هي عمدتهم الآن". وممن تأثروا به و أخذوا عنه أبو بكر الرازي (المتوفى313هـ، 925م)، و الذي قال عنه المسعودي" طريقة الرازي هي رأي الفيثاغوريين في الفلسفة الأولى،وقد صنَّف كثيرا عن مذاهبهم، و الانتصار لهم، ومنها كتابه المسمى" القول في القدماء الخمسة"على مذهب الحرانيين ظهر بعد سنة 311هـ، و قد أكد هذه الحقيقة القاضي صاعد بن أحمد الأندلسي و الذي قال:"و ممن صنف من ذلك أبو بكر محمد بن زكريا الرازي و كان شديد الانحراف عن أرسطو طاليس"1.

1- المرجع نفسه ، ص 77.

2-2-2- الهرمسية و نظرية الفيض عند الإسماعلية

إن احتواء فلسفة أرسطو العقلانية و بثها كفلسفة مضادة للعرفانية الإسماعلية، كان في الوقت ذاته يطرح – بالنسبة للفلاسفة المسلمين المشائي النزعة– مشكلة تفسر خلق العالم، ففلسفة أرسطو تصدر من فكرة قدم العالم ، الأمر الذي يطرح مشكلة تعارض العقل و النقل بهذا الصدد،فالنص القرآني ينطلق من ثابت أساسي في الفكر الإسلامي هو الخلق من عدم ، في حين يعتبر أرسطو أن العقل أو الله أو اللوغس، كيفما سماه، محركا أولا للعالم ، أما من حيث الوجود فكلاهما أزلي، وهنا تأتي نظرية الفيض كحل وسط بين القائلين بالخلق من عدم وهو مبدأ إسلامي،والقائلين بقدم العالم ، فالله حسب الإسماعلية خلق العالم دفعة واحدة بالقوة ، ثم أخرجه من القوة إلى الفعل على التدريج و النظام1. و لأن الله جواد كريم (خير عند أفلوطين) ،فقد فاض عنه جوهر بسيط هو العقل الفعال ، وقد جعل الله فيه صور الموجودات التي هو محيط بها ، ومخرجها من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل، و يفيض عن العقل الفعال جوهر آخر يسمى الهيولى الأولى، وهي جوهر بسيط لم يتحدد بصورة ما و لكن فيه استعدادا لقبول صور الموجودات ، و بتوسط النفس الكلية التي هي قوى الطبيعة، و على الترتيب قبلت الهيولى صور الأشياء فتكونت الطبيعة.

وهي بذلك قوة من قوى النفس الكلية منبثة في جميع أجزاء العالم ،ويأتي في المرحلة السادسة من الفيض، الجسم الكلي أو الهيولى الثانية،والذي قبِل الصورة في البداية على الإطلاق ، ثم يليه في المرتبة السابعة "الفلك" و هو جسم شفاف كري محيط بالعالم ، ثم تأتي العناصر

1- إخوان الصفا، الرسائل، الجزء الرابع، ص 317 ،و الجزء الخامس، ص 83-84.

الأربعة وهي : النار والهواء والماء والتراب ، و في الأخير أي المرتبة التاسعة تأتي المولدات أو الأجسام الجزئية، و التي قبلت صور الأشياء فتكثرت ذوات الأشياء1.

و يبدو أن نظرية الفيض هذه التي تبناها الإسماعيليون في دور الستر، قد كانت هي الأخرى موضع نقد ليس فقط من جانب الفلاسفة المسلمين المناوئين للفلسفة الإسماعيلية ، بل أيضا من جانب بعض أشهر دعاة الدولة الفاطمية؛ يمثل النموذج الأول صاحب مؤلف فضائح الباطنية،إذ يقول واصفا إياهم تارة بالسبعية وتارة بالباطنية:" وقد اتفقت أقاويل نقلة المقالات من غير تردد أنهم قائلون بإلهين قديمين لا أول لوجودهما من حيث الزمان، إلا أن أحدهما علة لوجود الثاني، و اسم العلة،السابق و اسم المعلول الثاني، و أن السابق خلق العالم بواسطة التالي،لا بنفسه، وقد يسمى الأول: عقلا و الثاني نفسا..."2،أما من داخل الفكر الإسماعيلي نفسه فنجد أن حميد الدين الكرماني وهو أكبر و أشهر دعاة الحاكم بأمر الله الفاطمي ، يكرس جهدا فلسفيا متميزا في مستوى التجريد، فيدفع الشبهة عما لحق بالإسماعيليين من تشويه لصورتهم من وجهة النظر الإسلامية السنية على وجه الخصوص، إذ نجده في مؤلفه راحة العقل ينفي أن يكون لله ند أو مثل على غرار ما تقول التنوية التي ينعتهم بها السنيون ، فالله كما يقول" فوق نهاية المراتب في الجلال والعظمة و الكبرياء و الثناء و القدرة والبهاء على أمر يضيق مجال العقول عن

1- إخوان الصفا، الرسائل ، الجزء الرابع، ص 317.

2- أبو حامد الغزالي، فضائح الباطنية، مراجعة محمد علي قطب، المكتبة العصرية- بيروت، الطبعة الأولى،2000، ص 44.

الإحاطة به، تعالى الله علوا كبيرا،والذي يكون بهذه المثابة فلا يكون له ضد ولا مثل ...و لا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم"1.

وقد عنون الكرماني المشرع الثاني من السور الثالث من كتابه راحة العقل كما يلي:" في كون وجوده عن المتعالي سبحانه لا على طريق الفيض كما يقول الفلاسفة ، بل على طريق الإبداع ، و أن طلب الإحاطة بكيفية وجوده محال". واضح هنا أنه ينفي فكرة الإبداع كآلية لوجود العقل الأول لما تؤدي إليه من ثنوية و مشاركة بين الله و العقل الفعال، ذلك أنه كما يقول " من شأن الفيض أن يكون من جنس ما منه يفيض ، و مشارك له ومناسب،ويكون الفيض من جهة ما هو فيض كعين ما يفيض فيه الفيض بكونه كذات الفيض، إذ ما يفيض عنه الفيض فيه من طبيعة الفيض مثل ما في الفيض من طبيعته، ولا فرقان بينهما من هذه الجهة...فيصير الذي منه يفيض الفيض متكثرًا بما يشاركه فيه الفيض وما يختص به هو مما لا يشاركه ، فتكون ذاته من شيئين: شيء تشاركا فيه فلم يتباينا فيه، و شيء وقع به التباين بينهما و حصلت الغيرية التي لولاها لما أمكن أن يقال ذاك غير هذا، وهذا غير ذاك"2.

إن موقف الكرماني من نظرية الفيض كما تصورها إخوان الصفا،لاينفي انتماءهما إلى نفس النسق الفكري و المنظومة العرفانية ، ذلك أن الاختلافات داخل البيت الإسماعيلي حول بعض المسائل أمر طبيعي ،مثلما هو الحال بالنسبة للمذاهب الأخرى فهو يرجع أحيانا لاختلافات

1- حميد الدين الركماني، راحة العقل، ص 48.

2- المصدر نفسه ، ص 96.

شخصية،تتعلق بعمق الرؤية و تناسقها لدى هذا الفيلسوف أو ذاك مقارنة بغيره، وقد ترجع إلى اختلاف في الوظيفة التي من أجلها وظفها كل منهما.

أما بالنسبة لموضوعنا فإننا نميل إلى الاعتقاد بأن ما يميز إخوان الصفا عن مفكري دور الظهور ، هو أن الإخوان مثلوا الدعوة لدولة أهل الخير ، أما الكرماني و السجستاني و القاضي فقد كانوا، إضافة إلى ذلك،منظرين لهذه الدولة، إذ بعد ما حققته الدعوة على مستوى الكفاح السياسي،كان على منظري الدولة الفاطمية تكريس ما لديهم لدفع الشبهة التي لحقت بهم من خلال المراجعة و النقد الداخلي ، لتجنب آليات التكفير في وقت أصبحت الخلافة لإمامهم العلوي الفاطمي في محيط سني، فيكون لزاما على الدعاة التزام التواثب الإسلامية خصوصا ما يتعلق بالذات الإلهية.

2-3 التاريخ العرفاني

لا نعني بالتاريخ العرفاني المراحل الزمانية التي نؤرخ بها لأحداث تاريخية معينة، أو حتى لمراحل تطور فكر معين، فتلك مهمة تدخل في إطار المقاربة العلمية لمسار التاريخ و الوعي الإنساني، تكون مهمة المؤرخ فيها تتبع تطور أحداث معينة وفق تسلسلها الزماني، و انطلاقا من الإيمان بوجود علاقات سببية يمكن التعامل معها بمنطق التاريخ والتحليل الاجتماعي الواقعي، إن القصد من التاريخ العرفاني، أو كما يسميه البعض التاريخ القدساني أي مراحل و أدوار النبوة و الولاية، و بالتالي فهو يرتبط بالعرفان والوقائع التاريخية بالنسبة للرؤية العرفانية، فبالرغم من أن لهذه الوقائع حقيقة الحوادث، تتصف بما يوصف تاريخ الأشخاص و الأحداث الواقعية العينية التي تملأ كتب المؤرخين، لكنها- و هذا هو الفارق- حوادث

أو وقائع روحانية ذات معانٍ قدسية تتجاوز حدود التاريخ، لأنها تكتمل فيما وراء هذا التاريخ، أي عند ما تكتمل أدوار النبوة و الولاية، وأحداثه ليست مما يمكن وصفه على ظاهره، فالحدث غير مرئي يقع تحت الإدراك التجريبي الدنيوي، لأنها تتطلب نوعا من الكشف، فلا يمكن إدراك الأئمة والأنبياء، باعتبارهم أنبياء و أئمة يمثلون أشخاص متميزين كلفوا بأداء رسالة و تنتهي مهمتهم بموتهم الجسدي، بل يجب إدراكهم في إطار تاريخ قدساني يتجه في حركته إلى المستقبل، نحو المصدر الذي بدأ منه، فبديهي أن تكون الحقب النبوية يليها دور الإمامة، أي ما بعد النبوة. يتجه فيه التاريخ القدساني إلى استكمال معنى النزول ليتجه صعودا إلى ختام أدوار النبوة.1

تبتدئ النبوة في الاعتقاد الإثناعشري مع آدم على الأرض، وقد أنزل في قلب النبي حقائق القرآن الروحية، قبل أن تتكون حروف و كلمات النص ، وهذه الحقائق هي نور الكلام، و قد كانت هذه الحقائق الروحية موجودة قبل أن يظهر ملاك الوحي، وهذا ما يعني أنها كانت موجودة قبل الملاك وقبل النبي، وهذا بالتحديد ما يعني ولاية النبي، في شخصه السابق على الرسالة النبوية.2 و يقوم علم الإمامة على الاعتقاد بأن كل نبي من الأنبياء إنما جاء و معه نور آخر الأنبياء الذي يورث نوره في صيغة معرفة باطنية لوصيه أو الولي على هذا النور النبوي، و الإيمان لا يبلغ مستوى الكمال حتى يبلغ الباطن، وإدراك المعنى الباطن يتطلب الإدراك التام للحقيقة النبوية أي إدراكا باطنيا.

---

1 هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية،ترجمة نصير مروة وحسن قبيسي،منشورات عويدات–بيروت،الطبعة الثالثة 1983، ص 115.

2 – المصدر نفسه ، ص 116.

من هنا ندرك التمييز الذي يقيمه الفلاسفة الإسماعيليون بين ناسوت طبيعي و ناسوت خاص، فالإمام بناسوته الطبيعي هو جسم بشري طبيعي " تجرى عليه الحوادث و تلم به الأمور و الكوارث من القتل والموت و الحزن و معاندة الأضداد و مكايدة الحساد".و من جهة ناسوته الخاص، أي الإلهي فهو " جسم لطيف لا يُرَى بالأبصار و قد تكَّون على نحو مخصوص كما يلي: عندما تلتحق نفوس المؤمنين1 بجنة المأوى بعد وفاتهم، تعمد العناية الإلهية إلى أجسامهم و تعمل فيها" بالتخمير في قبورها ثلاثة أيام" من يوم الوفاة فتتكون منها " فضلات الطبيعة" فتصعد دخاناً و بخاراً إلى السماء،فتجذبها أشعة الكواكب و الأفلاك إليها، فتصعد أولاً إلى القمر، الذي هو الواسطة بين عالم الكون و الفساد و بين عالم الأجرام السماوية، فتُقِيمُ فيه مدةَ ما يقدِّرُ المدبرُ من الأيام و الشهور و الأعوام، ثم تنتقل إلى فلك عطارد[...] ثم إلى فلك الزهرة، و بعد أن تستكمل تطهُّرها من خلال تنقلها في هذه الأفلاك الثلاثة، و تكون " قد ازدادت علواً و شرفاً" تنتقل إلى الباب الجرماني الكبير الكريم و المحل الفلكي العظيم، سراج العالم و مصباحه "فلك الشمس"، قلب عالم الإجرام و بيت الحياة و النور"حتى تستكمل شرفها و تصبح" خميرة نامية ... مجتمعة ممتزجة لطيفة... فتُهْبِطها العناية الإلهية على حسب ما صعدت: تدفعها الشمس إلى الزهرة، ثم تدفعها هذه إلى عطارد، ثم يدفعها هذا إلى القمر، و يدفعها القمر إلى الأرض فتحل على "شيء من الفواكه الطيبة و المياه اللذيذة العذبة"، في شكل قطرات مطر وندى... فيتغذى منها إمام الزمان و زوجته "، و تقع الملامسة بين العنصرين الشريفين، فيختلط جمع المائين اللطيفين، " فتحمل زوجة

1 – نفوس التابعين للحركة الاسماعيلية.

الإمـام،وترعى الكواكـب ذلـك الجنـين الـذي يتغـذى بمـا انتقـل إليـه مـن تلـك "الخميـرة" عبـر تلـك الفواكـه و الميـاه، و ينقسـم غـداؤه قسـمين:"أحـدهما مـا يتصل بـه من أشعة الأفلاك و الكواكب، و ذلك متصل بخط والده الذي هو النطفـة الملقـاة إلـى أمـه"، و الثـاني يأتيـه مـن والدتـه، و هـو مـا يكـون فـي الأغذيـة التـي تتغـذى بهـا، و الأشـياء التـي تتصـل بهـا فـي مأكلهـا ومشربها،والذي يواصله قسط الأب هو مادة لأعضائه الباطنية، و قسط الأم هو مادة أعضائه الظاهرة... فإذا كان الشهر الرابع رَفَعَ عمود النور بوساطة شعاع الشمس إلى ذلك الجنين حياة محيية ادخرت له من ألطف فضلات الحدود الميامين وأتباعهم...وهي تقوم له مقام طرف الحرارة الغريزية الأدنى المنفوخة في الأجنة عند كونها في الأحشاء في الشهر الرابع"، و التي تكوِّن الحركة و النمو... ثم يتصل به في الشهر السابع " الطرف الأعلى الفاضل" من تلك الحرارة الغريزية الذي هو" الحياة الشريفة المتصلة بعد الولادة خارج الأحشاء في فسحة الفضاء الواسع"1

و سـواء تعلـق الأمـر بالإثناعشـرية أو الإسـماعيلية، فـإن العرفانيـة الشيعية تدور حول الإمامة كعقيدة وفلسفة، و رؤية للتاريخ الذي يُعتبر فيه الزمـان العرفـاني زمانـا روحيـا باطنيـا يقـوم علـى الارتبـاط بالإمـام، فـالمؤمن الشـيعي يحيـا حياتـه الروحيـة بحضـور الإمـام فـي قلبـه، وحـين يغيـب هـذا الأخيـر عـن أنظـار شـيعته، كمـا هـو الحـال عنـد الإثناعشـرية، فهـو يبقـى حاضرا في قلوبهم يعيشون معه في انتظار اكتمال دورة الغيبة، وعندما يتكلم الإسـماعيليون عـن ناسـوت الإمـام فـإن مـا يهمهـم هـو أن جسـد الإمـام لـيس

1 – علي بن محمد بن الوليد، الذخيرة في الحقيقة، تحقيق محمد حسن الاعظمي، بيروت، دار الثقافة،1971، ص 82-86.

جسداً ماديا مثلما هي أجساد بقية الناس، لأن جسده أشبه ما يكون بجسد كوني يمارس تأثيره على أجساد مستجيبة الأثيرية، فهذه الأجساد الأثيرية،بعدما تصعد من سماء إلى سماء، تنزل مطهَّرة و معها إشعاعات قمرية غير مرئية تحط في شكل ندى سماوي على سطح بعض الثمار، حتى إذا تناول الإمام القائم هذه الثمار، هو وزوجته يتحول الندى إلى برعم لجسد لطيف هو جسد الإمام الجديد1. و عندما يعلن المستجيب انتسابه إلى أحد حدود الدعوة، يتصل بروحه قبسٌ من نور فيظل قريباً منه دون أن يمتزج به،لكن هذا القبس يبقى يكبر و ينمو بمقدار صدق و إيمان المستجيب، فإذا ما كان إيمانه صادقاً انجذبت صورة نوره إلى صوره نور صاحبه الذي يسبقه في الرتبة، و بهذه الكيفية ينتقل المستجيب من مرتبة إلى أعلى إلى أن يصل إلى الهيكل النوراني الذي يشكل لاهوت الإمام، و الذي وإن كان له شكل إنساني، إلا أنه روحاني محض، وبمجرد ما يُنَصُّ على الإمام الجديد يصبح هذا الأخير سندا للهيكل النوراني، و مثلما هو الحال بالنسبة لآدم الأول، فإن لكل إمام خلال التاريخ القدساني هيكله القدساني الخاص،ومجموع الأئمة يشكلون الهيكل النوراني الأكبر، و عندما يترك أحد الأئمة العالم السفلي يرتفع بصورته إلى أعماق آدم الروحاني، ثم ينتظرون جميعا قيام القائم الذي يختم الدور2.

و عند كل قيامة من كل دور يأخذ الإمام القائم بكل هيكل الحدود،و يرتفع بها إلى عالم الإبداع حيث الملاك العاشر يخلف آدم الروحاني، و يصعد إلى عالم الإبداع فيتحد معه، فيقترب آدم الروحاني في

1 – هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص 153.

2 – المصدر نفسه ، ص 154.

كل دور وكل قيامة من مرتبته الأصلية، فمعنى إحداثُ العالم وغايته هو إيجاد أداة يعود بها آدم النوراني إلى مرتبته التي فقدها، ويتم هذا الأمر بمساعدة جميع المستجيبين.1

نفهم من هذا العرض لمفهوم الزمان على مستوى المخيال الديني كيف يتحول من خلال توظيفه للعرفانية الهرمسية و آلية المشاكلة زمانُ أشخاصٍ إلى زمانِ حضورٍ نورانيٍ لآدم الروحاني، والذي يستمر من خلال أدوار النبوة مع الأئمة ليعود آدم عند نهاية الدور الأخير إلى استكمال أدواره بالرجوع إلى مبدئه، و إلى مرتبته الأصلية ، و في هذا التصور لمفهوم زمان الإمامة يكون المستجيب للدعوة الإسماعيلية جزءاً فاعلاً في هذه الإنتقالة من دور إلى آخر، فهو بإيمانه و إخلاصه يمكنه أن يصعد إلى المراتب العليا ليصل إلى الهيكل النوراني الذي يشكل الجانب الإلهي في الإمـــام.

1 المصدر نفسه ، الصفحة نفسها.

2-4 وحدة النسق في الخطاب الإسماعيلي

بعد المقاربة التاريخية لفكر إخوان الصفا في الفصل الأول،والتي كنا ذكرنا فيها أنهم يمثلون الدعاة الأوائل لمدينه الله الإسماعيلية، رأينا أنه من الضروري أن نخصص هذا المبحث للقيام بمقاربة نسقية في إطار الفلسفة الإسماعيلية، وبالرغم من أن بحثنا لا يتسع لمقارنة شاملة و تفصيلية فإنه لا بد لنا من أن نجري مقارنة نعرض فيها لأهم جوانب التطابق والتي نعتقد أنها تمثل الجوانب المحورية في نسقهم الفلسفي العرفاني والأيديولوجي ورؤيتهم السياسية.1

فبالنسبة لنظام العقول فنحن إذا نظرنا إليه عند إخوان الصفا، أو كما تبناه الفلاسفة الإسماعيليون لاحقا، أي دور الظهور لوجدنا أنهما متطابقان إلى درجة يصعب معها الفصل بينهما، إلا إذا نظرنا إليهما من جهة بعض الألفاظ الموظفة للدلالة على مراتب الوجود ؛ فقد سمى إخوان الصفا العقل الأول الذي يفيض عن الله "العقل الفعال"، و أيدهم المؤيد في الدين الشيرازي داعي دعاة الفاطميين في كتابه "المجالس المؤيدية".و قد أطلق عليه حميد الدين الكرماني في مؤلفه "راحة العقل" تسمية "العقل الأول" وذكره السجستاني في "الينابيع"باسم "السابق"2 و قد تتطابق التسميات، كما هو الحال مع السجستاني، إذ يقول إخوان الصفا في معرض حديثهم عن

---

1 يقول مصطفى غالب – وهو إسماعيلي المذهب– في معرض رده على رفض بعض المفكرين الربط بين إخوان الصفا و الإسماعيلية أمثال عبد الرحمن بدوي في كتابة "مذاهب الإسلاميين" :"وهنا لا بد لنا أن نتساءل إذا كان بالفعل يرغب في كشف الحقيقة فلماذا يغض الطرف دائما عن الاكتشافات الحديثة التي تظهر من خلال المخطوطات الإسماعيلية المنشورة ؟ علما بأنه نقل في كتابه مذاهب الإسلاميين صفحات و صفحات من كتاب راحة العقل، وكتاب الينابيع"مصطفى غالب ، مقدمة الرسالة الجامعة ، دار الأندلس بيروت لبنان الطبعة الثانية 1981.

2 عارف تامر،ابن سينا في مرابع إخوان الصفا،مؤسسة عزالدين للطباعة–بيروت 1983، ص 110،111.

الموجود الأول:"ولذلك جعل فيه القوة الحافظة لسائر الموجودات وجوداتها العاقلة لتتم ذواتها الخاصة بواحدة مما تستحقه أو يليق بها، فلذلك يشار إلى ذاتها الخاصة باسم العقل الصادر عنها بالفعل، إذ هي فعله ذاته...فهذا هو السابق البادئ، ثم يليه اللاحق التالي، و هو النفس الكلية المنبعثة منه..."[1] أما النفس الكلية، فقد أطلق عليها الكرماني إسم "المنبعث الأول"، كما وأطلق عليها إسم "التالي أو اللوح"، وسماها ابن سيناء مثلاً[2] "العقل الثاني". وفي حديثه عن الحدود العلوية نجد حميد الدين الكرماني في كتاب " راحة العقل " يستعمل تسميات للعقول الأربعة عند إخوان الصفا لا تخرج في مضمونها عن المعنى الذي قصدوه، فالحد الأول هو " الأول في الوجود،والسابق في الوجود والتام في الوجود، وعن الثاني نجده يستعمل تسمية "المنبعث الأول" أو "العقل الثاني"، ثم نجده يعبر عن الثالث بأنه الـ"منبعث الثاني"، أو الصورة أو الهيولى.

وقد نلاحظ اختلافاً ظاهرياً بين الإخوان الصفا والكرماني في بعض التسميات والألفاظ التي لا تؤثر في مضمون العقيدة المشتركة بينهما،فالإخوان يذهبون في حديثهم عن الحدود العلوية إلى القول بأن العقل الفعال له الإبداع الأول، والخلق الأكمل، وأن النفس الكلية هي الإبداع الثاني أو المنبعث الأول...بينما يطلق الكرماني على العقل الفعال اسم العقل الثاني أو المنبعث الأول.

---

1 إخوان الصفا، الرسالة الجامعة . تحقيق مصطفى غالب . دار الأندلس . بيروت الطبعة الثانية 1984،ص133.

2 و تجدر الإشارة إلى أن الشيخ الرئيس ابن سينا كان معاصرا للكرماني.

والحقيقة أن مجالات المقارنة سوف تتسع أكثر فأكثر، ولن يتسع بحثنا لها، ولكن تكفي المقارنة بين مضامين الفلسفة الإسماعيلية المبثوثة في كتاب " راحة العقل " للكرماني مع ما ورد في رسائل إخوان الصفا، لنؤكد مع الدكتور "عارف تامر" قوله بأن : " الكرماني لم يكن متأثراً بإخوان الصفا فحسب، بل كان تلميذاً تخرج من مدرستهم ونهل من علومهم ووافق عقائدهم "1.

وعن المطابقة بين أشكال الوجود، أو ما سماه الإسماعيليون بالحدود العلوية والحدود السفلية فإننا نجد أن عقيدتهم تقوم على نفس المبدأ، إذ يقول إخوان الصفا بهذا الصدد : " واعلم بأن هذه الأمور الطبيعية إنما صارت أكثرها مربعات بعناية الباري جل ثناؤه، واقتضاء حكمته ، لتكون مراتب الأمور الطبيعة مطابقة للأمور الروحانية التي هي فوق الأمور الطبيعية وهي ليست بأجسام (العالم العلوي)، وذلك أن الأشياء التي فوق الطبيعة على أربع مراتب... "2.ويطابق إخوان الصفا بين العالم العلوي و عالم السفلي معتبرين الثاني مثالات للأول بتقدير إلهي، والأول هو الأصل الأفضل، والثاني إذا تخلص من كدر الطبيعة صار إلى أصله3.

وفي هذا الاتجاه ذهبت المؤلفات الإسماعيلية، لتؤكد من جهتها على أن الموجودات في العالم السفلي من أجسام ونفوس وأولياء وتابعين ... كلها مؤسسة على مثال سبق وجودها في العالم العلوي، أي أن نظام الطبيعة يحاكي نظام الدين، إذ يماثل نظام الحدود العلوية في السماء، وهو ما يؤكده

1 عارف تامر، مرجع سابق ، ص 112 ، 113 .

2 الرسائل ، الجزء الأول ، ص 71 .

3 الرسالة الجامعة ، ص 189 .

الكرماني"1. فلما كان وجود الأشياء مع اختلافها وتضادها إنما هو باستناد بعضها إلى بعض بالمشاكلة والمناسبة التي بينها وعليها كان وجودها مثل ما في الموجودات في عالم الطبيعة من التشاكل الذي به انخفض البعض بالبعض، وبه يتعلق كل بكل وبه ولولاه لما وجد ..."2.هذا الرابط أوالتطابق يقيمه الإسماعيليون بين الحدود العلوية(العقول السماوية)، والحدود السفلية التي تشير في عقيدتهم إلى الهيكل التنظيمي السياسي الديني الذي يعتمدونه، وقد اعتقدوا بأن الأولى أصلاً والثانية فروع، لأن النبي (ص) فيما يعتقدون أقام نظام الدين على نفس المنوال والنظام الذي شيد عليه نظام الوجود، ويروون عنه حديث جاء فيه : " إن الله تعالى أسس دينه على مثال خلقه ليستدل بخلقه على دينه وبدينه على وحدانيته " 3.

وإذا نحن أتينا إلى المقارنة بين الخطاب الإسماعيلي والإخواني لوجدنا أنهما يصبان في نفس المعاني و الغايات، بل قد تصل العبارات حد التماثل في المبنى، فحين نعود إلى الكرماني فإننا نجده في مواضع متعددة من "راحة العقل" يستعمل عبارات ومعاني من صميم رسائل الإخوان كقوله:" والله يجمعنا وجماعة الإخوان المخلصين في دار القدس "4 وقوله :" ويكون أخانا

1 لمزيد من التفصيل أنظر: عبد الرحمن بدوي، مذاهب الإسلاميين، دار العم للملايين – بيروت ، الطبعة الأولى 1996 ، ص 1010 –1011.

2 حميد الدين الكرماني، راحة العقل، ص 144 .

3 مؤيد الدين الشيرازي ، المجالس المؤيدية ، ص 102 .

4 حميد الدين الكرماني، راحة العقل، ص 129.

حقاً في الفطنة والذكاء والتأله عيد كبير"، وقوله:" والصلاة على جماعة إخواننا التابعين لنا في اعتقادنا "1.

وبالمقابل نجد رسائل إخوان الصفا زاخرة بعبارات تصب في المعنى ذاته مثل قولهم:"واعلم يا أخي أيدك الله وإيانا بروح منه " وقولهم :" واعلم أيها الأخ البار الرحيم ، أن قوة نفوس إخواننا... على أربع مراتب : أولها صفاء جوهر نفوسهم وجودة القبول وسرعة التصور "2، أما بالنسبة للتأله فيذكر الإخوان في معرض حديثهم عن خلق الإنسان وتأييد نفسه بقوى روحانية سائر الكواكب في الفلك، إنما " الغرض من هذه كلها هي أن يتمكن الإنسان ويتهيأ له التشبه بإلهه..." 3 .

وقبل أن نختم حديثنا هذا، ارتأينا أن نورد مثالاً أخيراً لنؤكد به ما سبق إيراده من شهادات ودلائل على أن العقيدة الإسماعيلية هي في صميمها آراء وقيم ومفاهيم تضمنتها رسائل الإخوان الصفا، إذ يؤكد هؤلاء بأن لهم إخواناً وأصدقاء فضلاء متفرقون في كل أنحاء البلاد، وهذا ما أيده الخليفة الفاطمي "المعز لدين الله" في كتاب أرسله إلى "الحسن الأعصم" زعيم القرامطة عندما هاجم مصر، قال فيه:" فما من جزيرة في الأرض ، ولا إقليم إلا ولنا فيه حجج ودعاة يدعون إلينا ويدلون علينا ، يأخذون

1 المصدر نفسه ، ص 24 .

2 إخوان الصفا، الرسائل، الجزء الخامس، ص 26. ولا تخلو رسالة من رسائل إخوان الصفا من هذه العبارة التي تطبع أيضاً الرسالة الجامعة.

3 إخوان الصفا، الرسائل ، الجزء الأول ، ص 405 .

بذمتنا،ويـذكرون رجعتنـا ، وينشـرون علمنـا ، وينـذرون بأسـنا ، ويبشـرون بأيامنا "1.

هكذا نستخلص من كل ما سبق بأن إخوان الصفا، سواء على مستوى الموقـف السياسـي مـن دولـة الخلافـة العباسـية، أو علـى المسـتوى البنيـة الداخليـة، فـإنهم يمثلـون المنظـرين الأوائـل للفلسـفة الإسـماعيلية، ففـي الوقـت الذي امتازت فيه الجعفرية (نسبةً إلى جعفر الصادق) بجنوحها إلى مهادنة العباسـيين، نجـد أن الإسـماعيليين امتـازوا بالنزعـة الثوريـة المناهضـة لحكـم أبنـاء العبـاس، ولـم يكتفـوا بـالرفض والتـذمر، بـل شـرعوا منـذ بدايـة العصـر العباسـي علـى أقـل تقـدير، فـي العمـل وفـق تنظـيم محكـم غايتـه الانتصـار للعلويين.

كـل هـذا يؤكـد بـأن إخـوان الصـفا يمثلـون، تاريخيـا و فلسـفيا و عقائـديا الدعوة الإسماعيلية في دور الستر، وقد نهلوا من الموروث القديم، كما فعل دعاة دور الظهور ما يحقق هدفهم وغايتهم فماثلوا بين عالم الوجود بمختلف أشكاله و تجلياته، العقول السماوية، وعالم الطبيعة، وعالم الإنسان.

2-5 آلية المماثلة و التأويل

لكـي نصـل إلـى فهـم الآليـة التـي بهـا يـتم التعامـل مـع الـنص القرآنـي باعتبـاره نصـا، و الكيفيـة التـي تـم توظيفـه بهـا فـي فهـم الإنسـان و المجتمـع والحيـاة فـي الخطـاب الإسـماعيلي، لابـد كمقاربـة إبسـتيمية أن نحـدد ونعرِّف

1 عارف تامر،ابن سينا في مرابع إخوان الصفا،مؤسسة عزالدين للطباعة- بيروت 1983، ص 101 .

الآليـة التـي بهـا يـتم إنتـاج المعرفـة فـي الخطـاب العرفـاني،ونحن هنـا حـين نسـتعمل لفـظ خطـاب للدلالـة علـى الفلسـفة الإسـماعيلية، فإننـا نسـعى إلـى التذكير بأبعادها الإيديولوجية الواعية منذ البداية كما أسلفنا.

تقوم المماثلـة أو المطابقـة كآليـة لإنتـاج الخطـاب و التأويـل فـي مقابـل التفسـير البيـاني علـى المشـابهة بـين بنيتـين ينـتج عـن المقابلـة بينهمـا تماثـل علـى مستوى نظـام العناصـر المؤلفـة لكل منهمـا.1 فعندما يفسر الشيعة قولـه تعـالى: « مـرج البحـرين يلتقيـان بينهمـا بـرزخ لا يبغيـان فبـأي ءالاء ربكمـا تكـذبان يخـرج منهمـا اللؤلـؤ والمرجـان»2 فـإنهم يفهمونهـا مـن خـلال المقابلـة التماثليـة بـين البحـرين و علـي و فاطمـة، والبـرزخ و محمـد صـلى الله عليـه وسلم، أمـا اللؤلـؤ و المرجـان، فيـدلان علـى الحسـن والحسـين. و الحقيقـة أن مثـل هـذا التأويـل الشـيعي لا يماثـل بـين عناصـر الآيـات القرآنيـة و الرمـوز الشـيعية علـى سـبيل إقامـة علاقـة تشـابه، و إنمـا تشـكل المماثلـة هنـا مطابقـة على سبيل الحقيقة التأويلية بين أصل هو محمد و علي و فاطمة و الحسن و الحسين، وفرع هو البرزخ و البحران و اللؤلؤ و المرجان. و بما أن هذه الآلية مؤسسة على التشابه في العلاقة بين بنيتين مختلفتين من حيث طبيعة العناصـر المؤلفـة لهـاو متشـابهتين مـن حيـث العلاقـة الموجـودة بـين تلـك العناصـر، فإنهـا أي المماثلـة، كآليـة فـي التأويـل، لا تحـدها حـدود فـي العرفـان الشـيعي. إنهـا تَفْسَـحُ المجـال لإعـادة إنتـاج الـنص البيـاني علـى ضـوء التأويـل العرفـاني الـذي هـو جـاهز كمنظومـة معرفيـة أو تصـورات فلسـفية فـي ذهـن العارف المؤوِّل. و الملاحَظُ أن نفس الآلية تحكم عرفانية المتصوف،باعتبار

1 محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص 305.

2 القرآن الكريم، سورة: الرحمن، الآيات:19-22.

أنه هو كذلك يعيش تجربة وجدية لا تخلو هي الأخرى من تأويلات تفجر من المعاني والرؤى ما لا يمكن لأي إنسان آخر أن يستنبطه بالمقاربات اللغوية أو القياسية المنطقية.1و لعلنا نتساءل هنا ما الذي يفسح المجال أمام مثل هذا النوع من التأويل، والذي قد لا يستسيغه واضعوا أصول الفقه،باعتباره تأويلا لا يَعْتَدُّ بظاهر و أسباب التنزيل، ولا يتقيد بالدلالات اللغوية لألفاظ القرآن، كما نَمَتْ و تكونت خلال المسار الحضاري للغة العرب، أي كما هي في لسان العرب؟

الحقيقة أن مسألة التأويل العرفاني أو الصوفي أو حتى الرمزي،في مستوى التعامل مع اللغة،تضعنا أمام مشكلة العلاقة بين الدال و المدلول والمرجعية التي يشير إليه الدال، سواء كانت هذه المرجعية موجود خارجي أو ذهني، أو معنى من إبداعات العقل و الخيال بالنسبة للمتكلم.ففي إطار العلاقة هذه بين هذه العناصر الثلاثة أي في إطار ما عرف بالمثلث اللغوي تساءل الفلاسفة واللغويون : هل الألفاظ موضوعة للدلالة على صور ذهنية خاضعة لإرادة المؤول، أم أن لها وجودا موضوعيا مستقلا، أي لها دلالة ثابتة لا يمكن للفرد تغييرها بعد استقرارها في الجماعة اللغوية على حد تعبير دي سوسير.

يميز أبو حامد الغزالي بين ثلاث حالات للوجود بالنسبة للأشياء" وجود في الأعيان و وجود في اللسان و وجود في الأذهان؛ أما الوجود في الأعيان فهو الوجود الأصلي الحقيقي، و الوجود في الأذهان هو الوجود

1 محمد عابد الجابري، مرجع سابق، ص 306.

العلمي الصوري1. وقد عَدَّ إخوان الصفا الصور الذهنية الأصل الذي وضعت له الألفاظ و الإشارات اللغوية، و في نفس الاتجاه يقول فخر الدين الرازي:" إذا رأينا جسما من البعد و ظنناه صغيرا قلنا إنه صخرة، فإذا اقتربنا منه و شاهدنا حركته و ظنناه طيرا قلنا إنه طير، فإذا ازداد القرب علمنا إنه إنسان فقلنا إنه إنسان، فاختلاف الأسماء عند اختلاف التصورات الذهنية يدل على أن مدلول الألفاظ هو الصور الذهنية لا الأعيان الخارجية"2. والواقع أن الفلاسفة الإسماعيليين كالسجستاني والكرماني و غيرهما لا ينفكون يؤكدون على آلية المماثلة في فهم العلاقة القائمة بين الألفاظ و ما تدل عليه، سواء على مستوى المعاني أو الأشياء الخارجية يقول الكرماني في هذا المعنى:" أولا من قضايا العقل عند البحث أن يبين الأسماء والألفاظ، و يبين ما تدل عليه من معانيها مناسَبَةً و مشاكَلَةً كالأشياء الموجودة التي لم تقم أعيانها إلا بالمشاكلة كليا، أو جزئيا، فمتى كان الاسم أو اللفظ كليا عاميا كان ما دل عليه في ذاته كليا عاميا، ومتى كان الاسم أو اللفظ جزئيا خاصيا كان ما دل عليه في ذاته جزئيا خاصيا ... فلولا المناسبة الثابتة بين الألفاظ و معانيها، و بين الدليل على الأشياء و المدلول عليها منها، لما كان إلى إدراك الأشياء على حقائقها، وصول كمال الموجودات لولا التشاكل الثابت في أعيانها، من جهاتها و أطرافها، لما كان للبعض بالبعض اتصال..."3. واضح أن ما قد يخفيه أحيانا الخطاب الصوفي حين يستلهم معنى الذات من خلال المعاني التي تفيض بها ذاته

1- أبو حامد الغزالي، المقصد الأسني في شرح معاني أسماء الله الحسنى، دار المشرق،بيروت لبنان،الطبعة،2، 1982، ص18.

2 – أبو بكر الرازي، التفسير الكبير، دار أحياء التراث العربي، بيروت- لبنان، الطبعة 3، ص 123.

3 – حميد الدين الكرماني، مجموعة رسائل الكرماني (الرسالة الدرية) ، تقديم و تحقيق مصطفى غالب،المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع- بيروت، الطبعة الثانية 1987 ، ص 82.

على الإنسانية، و التي قد تكون حالة وجد لا يتحدد فيها ما هو الهي و ما هو بشري عرفاني، قلت إنما يخفيه الصوفي من تطابق، يعلنه هنا الكرماني،إذ الدلالة لا تتحدد من خلال العلاقة المباشرة بين الدال والأشياء،بل تخضع لآلية المشاكلة.و يبرر حميد الدين هذه المشاكلة (المماثلة) فيقول:" لولا التشاكل الثابت في أعيانها من جهاتها وأطرافها، لما كان للبعض اتصال" ثم يضيف " هذا و قد أوردنا في الرسالة المعروفة بالزاهرة في هذا المعنى ما لا ينكتم معه فساد القول بمثل هذه المعارضة،فإن قال قائل: فإذا كانت الأسماء تدل على ما لا مناسبه بينه وبينها على هذا القانون الذي بينته، وجب أن لا يدل قولنا المبدع على الإله الذي لا يناسبه شيء، و لا هو يناسب شيئا، إلا على ما كان في مثل حاله في الحدث وجود الأمر بخلاف ذلك، دليل على فساد هذا القول... إن كون الأمر بخلاف ما ذهب إليه دليل على فساد هذه المعارضة، و ذلك أن اسم المبدع إذا قيل ليس بدال على الإله الحق سبحانه الصادر عنه الفعل فتطرد معارضته، وإنما هو دال على ذات الفعل الصادر عما يقال أنه فاعل..."1. يتبين لنا أن آلية المطابقة التي تبناها الفكر الإسماعيلي، على غرار الفلسفات العرفانية الأخرى، لا تستثني عالم اللغة من ضمن العوالم التي كانت موضوع فلسفة تسعى دوما إلى المطابقة بين مختلف أشكال الوجود،بين الأعداد و الموجودات، بين عالم السماء الروحاني و العالم الجسماني، و بقدر تكثر العوالم الفرعية، تتخذ المطابقات أشكالا، و تطال مجالات بأساليب لا تخلو من الغرابة و الغموض، فالألفاظ بهذه الآلية قد تأخذ أي معنى بحسب مراتب الوجود التي تشير إليها في تصور

1 – المصدر نفسه ، ص 84.

العرفاني،فتجده يؤول الآية بحسب ما يطابقها في مخياله التاريخي أو الديني محاولاً تجنب الخروج عن نسقية العرفان الإسماعيلي في إطار فلسفة تسعى إلى استغراق مختلف مراتب الوجود، في اتجاه خدمة معاني أساسية في عقائدهم، مؤسسين بذلك لايديولوجيا واعية بذاتها.

يؤول الكرماني قوله تعالى« فارتقب يوم تأتي السماء بدخان مبين يغشى الناس هذا عذاب أليم»1. بأن الله عز وجل يوجه خطابه لمحمد صلى الله عليه وسلم، و المعنى للتابعين به من جهة أساسه و أئمة دوره عليهم السلام، ثم يضيف شارحا " أي: انتظروا من الأئمة التي هي أيام الله تعالى" الإمام الذي يكون من أفعاله مظلمة تحير العقول و تلك الأفعال عذاب و امتحان لأهل الدعوة عظيم.ففي زمانه... ينجز الله وعده و تتكشف الظلمة، ويعود الحق بكليته إلى بيت النبوة"2. وهنا يقصد الحاكم بأمر الله الفاطمي.

و يوضح لنا الكرماني قانون المماثلة بقوله إنه" لما كان لأهل كل علم مطلوب و مرغوب فيه قوانين يرجعون إليها في معرفته، وهي تجرى منهم مجرى الميزان الذي به تعرف صحته في كونه مناسبا لنظام الحق،مثل أهل اللغة الذين قانونهم في المعرفة بها في علم الخطأ و الصواب في أقوالهم فيها هو النحو، و مثل أهل الفلسفة التي هي معرفة معاني الوجود بزعمهم، الذين ميزانهم فيها: المنطق[...] كان لأهل الديانة و العبادة التابعين للذرية الطيبة موالينا أهل البيت صلوات الله عليهم ميزات به يعملون ما يتعلق بأمر أديانهم حقيقة، و من جهته يعرفون صحة ما جاءت به أنبياء

1 القرآن الكريم، سورة:الدخان ،الآيتان:10-11.

2 – حميد الدين الكرماني، مجموعة رسائل الكرماني ، ص 123.

الله و دعوا في عبادة الله إلى معالم التوحيد و معرفة مقامات الحدود، ويكون على صيغةٍ تشهد لما يوافقها بكونه حقا، ولما يخالفها بكونه باطلا،وهو الذي يشوق العقل ليعرف ما غاب عنها و ما حضر. ذلك آثار خلق الآفات التي تجمع عالم الجسم بما يحويه من متحرك و ساكن، والأنفس التي هي أولياء الله أجمع من نبي و وصي و إمام و تابع، و ما أنزله من كتابه و أحكامه المؤسَسِ أمرُهَا على مثال سبق عليها في الوجود من العالم[...] فما وافق خلق الله تعالى وطابقه هي الأوامر و الشرائع أخذوا به بأنه صحيح، و ما نافاه وخالفه منها اطرحوه عالِمِينَ بأنه سقيم"1.

نتبين بوضوح أن القانون أو المنطق الذي يتحدث عنه الكرماني يقوم على أصول هي من التراث الإسماعيلي الذي يمثل ما كان " لأهل الديانة و العبادة التابعين للذرية الطيبة موالينا أهل البيت".هذا على مستوى الأساس الديني، و هو هنا يمنح" المماثلة" مشروعية دينية، أما إذا نظرنا إليها من الناحية المعرفية، فالمرجح أنها ترجع إلى أصول فيثاغورية من جهة و إلى التصور الهرمسي لنظام الوجود وهو الذي يتماثل فيه عالم الدين و السياسة بعالم الإبداع.و إضافة إلى مبدأ المماثلة أو المشاكلة هذا لابد من الإشارة إلى عوامل موضوعية قد تكون أسهمت في فتح المجال أمام التأويل العرفاني وهي تعدد دلالات الألفاظ في اللغة العربية التي هي لغة القرآن ، ووجود "المتشابه" باعتباره يحمل إمكانية التأويل، ذلك أن كون مبناه لا يطابق معناه يفسح المجال لقراءات وتفسيرات، بقدر ما تعبر عن فهم معين للمضمون الديني للآية، بقدر ما تعجز عن استبعاد أوجه المعنى الأخرى، حتى المناقضة لها، بل إن الأمر عند العرفاني يتجاوز ذلك إلى

1 – حميد الدين الكرماني، راحة العقل، ص 236–240 .

تأويل الآليات التي تبدو من المحكمات بالنسبة لأهل السنة. فاعتمادا على نفس الآلية يعمد الباطني و الصوفي إلى المطابقة و الموازنة ليفسرا الآية على غير ظاهرها، كما فعل القشيري في تفسيره لآية الحج من سورة البقرة «و أتموا الحج و العمرة لله...»1. فيقول:" إنما الحج على لسان العلم: القيام بأركانه و سننه وهيأته[...] و على لسان الإشارة:الحج هو القصد، فقَصْدٌ إلى بيت الحق و قصْدٌ إلى الحق، فالأول حج العوام و الثاني حج الخواص. و كما أن الذي يحج بنفسه يحرم و يقف ويطوف بالبيت ويسعى ثم يحلق،فذلك من يحج بقلبه، فإحرامه بعقد صحيح على قصد صريح..."2. ويُروى عن الإمام محمد الباقر أبو جعفر الصادق أنه قال في تفسير آية النور: «كمشكاة فيها مصباح»3:يعني نور العلم في صدر النبي،«المصباح في زجاجة»:الزجاجة صدر علي، علم النبيُ علياً علماً يوقَد من شجرةٍ مباركةٍ هي نور العلم4.

هكذا نلاحظ أن المماثلة كما أوضحها الكرماني ليست وليدة مرحلة، أي أنها لا ترتبط بفلاسفة الدولة الفاطمية، إنما تعود بجذورها إلى تأويلات الأئمة بدءا بمحمد الباقر، و نحن لا نستبعد ذلك، فقد انتشرت الأفكار العرفانية، لا باعتبارها دخيلة على الإسلام، بل باعتبار أن هِرمِس

1- و قد كان الشيعة أكثر ميلا إلى الثورية و النضال السياسي المنظم، بينما كان اهتمام الصوفية موجه إلى بناء حياة روحية مبتعدين بذلك عن السياسة، الأمر الذي جعلهم ينفرون من العلويين،كامل مصطفى الشيبي،الفكر الشيعي و النزعات الصوفية حتى مطلع القرن الثاني عشر الهجري،مكتبة النهضة- بغداد، الطبعة الأولى 1966، ص71.

2 – عبد الكريم بن هوازن القشيري، لطائف الإشارات، تحقيق إبراهيم بسيوني، الجزء الثالث، الهيئة المصرية العامة للكتاب- القاهرة، الطبعة الثانية1981. ص 507 .

3 القرآن الكريم، سورة:النور ، الآية:34-35.

4 – أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل و النحل، تحقيق عبد العزيز محمد الوكيل، الجزء الثالث،مؤسسة الحلبي و شركاه للنشر و التوزيع- القاهرة1968، ص 146 .

هو النبي إدريس. وحتى نفهم التأويل الشيعي الباطني لابد من البحث في مفهومي الظاهر و الباطن هل هما مفهوما يستوعبان حقيقة المعنى في القرآن و ظاهره أم أنهما مجرد آلية لإضفاء المشروعية على تأويلات عرفانية جاهزة تسعى إلى احتواء النص القرآني؟

إن الحديث عن إشكالية التأويل في الفكر الشيعي يضعنا أمام إشكالية استمرار ميراث النبوة، ذلك أن الإمامة تأخذ مشروعيتها باعتبارها ميراثا روحيا للنبي صلى الله عليه وسلم،وهي الحقيقة التي كرس أئمة الشيعة أفكارهم لتأكيدها بدءا بمحمد الباقر.فظاهر النص يشير في اعتقاد الشيعة إلى ما دل عليه مبناه في لغة العرب،وهو هنا يدل على الشريعة من عبادة و تعاملات، أما الباطن فالمقصود به الدلالة الحقيقية للوحي، أي المعنى الذي قصد الشارِعُ من كلامه، وهذا المعنى ليس في متناول جميع الناس،بل هو مقتصر على الصفوة منهم، وهم عند الشيعة الأئمة، وعند الصوفية الأولياء، و لدينا هنا مثال للإمام السادس جعفر الصادق يحمل هذا المعنى،فهو يقول بأن كتاب الله يتضمن" أمورا أربعة: العبارات،الإشارات،واللطائف، و الحقائق. فالعبارات للعوام و الإشارات للخواص و اللطائف للأولياء و الحقائق للأنبياء"1. فالظاهر للسمع وممارسة الشعائر الدينية و الإشارات للفهم و اللطائف للتأمل، أما الحقائق فهي خاصة الأنبياء يورثونها للأوصياء.ويتبنى الباطنيون حديثا يتناقلونه، و قد رواه الشيخ عباس مفاده " أن للقرآن ظهرا و بطنا و لبطنه بطن إلى سبعة أبطن"2

1 – هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص 45.

2 – المصدر نفسه ، ص 46.

و لا شك أن المتأمل للمرويات الشيعية و تأويلاتها لا يمكنه أن يحكم على صحتها أو ضعفها إلا من خارج الحقل المعرفي الشيعي، أما داخل نفس الحقل فهي من المرويات و الأحاديث المروية عن الأئمة، وهم عند الشيعة يتصفون بالعصمة باعتبار أنهم ورثة الأنبياء، إنهم الأولياء و الولي في منزلة النبي يبلغ عنه ويتحدث باسمه، و هو المخصوص بالتالي بفهم المعنى الحقيقي للوحي. و الحقيقة أن فكرة الباطنية هي التي شكلت الأساس و الآلية المعرفية للتأويل الشيعي، و قد أثمرت خارجه لدى الصوفية كما لدى الفلاسفة، فثمة عدد من الفلاسفة و المتصوفة ممن اكتفوا بتأمل حقيقة سورة واحدة أو آية كآية النور مثلاً، فأنتجوا تراثا فلسفيا ضخما، فقد كتب ابن سينا تفسيرا لعدة آيات لا تخرج عن فكرة التأويل الروحاني الباطني، ففي تفسيره لسورة الفلق يقول عن معنى « قل أعوذ برب الفلق»1: أعوذ بفالق ظلمات العدم بنور الوجود، هو المبدأ الواجب الوجود لذاته.و ذلك من لوازم خيريته المطلقة الفائضة عن هويته المقصودة بالقصد الأول، و أول الموجودات الصادرة عنه هو قضاؤه، و ليس فيه شر أصلا، إلا ما صار مخفيا تحت سطوع النور الأول منه، و هو الكدرة اللازمة لماهيته المنشأة من هويته التي تسبقه"2.

و التأويل كلمة تشكل مع التنزيل ثنائيا متمايزا، فإذا كان التنزيل يشير إلى الكلام الذي أملاه ملاك الوحي على النبي صلى الله عليه وسلم،أي إنزال الوحي من الملأ الأعلى، فإن التأويل عودة بالمعنى إلى أصله وينبوعه، فالذي يمارس التأويل يمارس الابتعاد عن ظاهر النص محاولاً

1 – القرآن الكريم، سورة الفلق، الآية رقم 01.

2 – هنري كوربان، مصدر سابق، ص 48.

العودة إلى الأصل، أي الحقيقة.هذا هو التأويل الباطني و الروحاني الذي تتولد عنه فكرة المرشد أو الهادي أو الإمام، و بالنسبة للفلسفة الإسماعيلية،فلا يمكن فصل اكتمال التأويل العرفاني عن الولادة الروحية الجديدة1.

هكذا فنحن أمام ثلاثة أزواج من المفاهيم تؤطر النص و تؤوله و هي على مستوى البنية: الظاهر و الباطن، و على مستوى الفهم: التنزيل والتأويل، و على مستوى المعرفة:الشريعة و الحقيقة. فإذا اعتدلت العلاقة بين الظاهر و الباطن و بين الشريعة والحقيقة ، و بين التنزيل و التأويل كنا أمام الفكر السني والإمامية الزيدية إلى حد كبير، أما إذا طغى الباطن على الظاهر دون أن يلغيه فنحن أمام الشيعة الإمامية الإثناعشرية و إلى حدما الإسماعيلية،أما إذا طغى الباطن على الظاهر، و التأويل على التنزيل،والحقيقة على الشريعة، فنكون أمام إسماعيلية الموت المتطورة.

أما عن كيفية تلقي الوصي الولي للمعنى الباطني للتنزيل أو ما يعرف بحقيقة التأويل، فإن الفكر الإسماعيلي لا ينفك يعتمد المماثلة كآلية للتأويل،فمنزلة الوصي من النبي صلى الله عليه وسلم في عالم الدين كمنزلة التالي من السابق (العقل الأول).لم يكن له صوت و لا نقش، بل كان معلوما بين إفادة" السابق" و استفادة" التالي"، ثم سلك طريق التركيب فصار منقوشا من جهة نظمه و مرتبته غير ذي صوت، ثم ابتدأ الناطق بالوقوف على النقش و التركيب من ابتداء دوره إلى انتهائه، ثم أمر بالإبلاغ،فكان إبلاغه بلسان القوم ذا صوت ونغم وإشارة بما يفتح بأساسه،غير ذي صوت،بل أحاط بما فتح الناطق على نفس الشرائع و نظم التنزيل و بما

1 – هنري كوربان، المصدر نفسه ، ص 52.

أدخر القائم1،ولما كان ذلك كذلك فقد صار الناطق – يضيف السجستاني– واسطة بين الحدين العلويين و هما السابق و التالي و بين الحدين السفليين و هما الأساس والقائم"، فتلقى كلام الله من" السابق" دون صوت و لا نغم وإنما على شكل " أصباغ روحانية" تتحد بنفسه لكل منهما شكل عقلي،واختص بذلك وحده دون غيره و تلقى نفس الكلام، كلام الله من " التالي" على شكل نقوش و تركيب، هي عبارة عن " حركات نفسانية تظهر في الأفلاك و الكواكب النيرة التي فيها نظم لحساسة البشر كأنها أشكال حروف، تلقى ذلك الكلام دون صوت،فأطلع أساسه على نصفه وادخر النصف الآخر للقائم، ثم بعد ذلك عبر الناطق عن ذلك الكلام بلغة قومه"2.

إذن فالناطق مثل السابق، و الأساس مثل التالي، و الأئمة أمثال للعقول السماوية مدبرات الكواكب السيارة السبعة.و كل موجود في العالم العلوي ممثولٌ لمثاله في العالم السفلي و العلاقة بين المثَل و الممثول في الفكر الإسماعيلي – كما بينا– ليس مجرد مشابهة، بل هي مطابقة ومشاكلة على سبيل الحقيقة.و في كل دور من أدوار النبوة السبعة من آدم إلى نوح إلى إبراهيم إلى موسى إلى عيسى إلى محمد إلى القائم يستمر " نورٌ ساطعٌ متصلٌ بالنفوس الخيرة، من الباري إلى عباده، و هو سار في جميع الموجودات يأخذ منه كلٌ بحسب استعداد نفسه " وحظه، و به المتحركات تحركت و إليه اشتاقت الموجودات"3. و يورد الإسماعيليون حديثا يؤكدون هذا الاعتقاد لديهم مفاده أن النبي صلى الله عليه و سلم قال لعلي:«لم أزل أنا و أنت يا علي على نور واحد ننتقل من الأصلاب الطاهرة إلى الأرحام

1 – الإمام القائم أو المهدي المنتظر.

2 – أبو يعقوب السجستاني، إثبات النبوات، تحقيق عارف تامر، دار المشرق 1982، ص 151–152.

3 – إبراهيم بن الحسين الحامدي، كنز الولد،تحقيق مصطفى غالب، دار الأندلس– بيروت1989،ص173.

الزكية كلما ضمنا صلب و رحم ظهر لنا قدرة و علم حتى انتهينا إلى الجد الأفضل و الأب الأكمل عبد المطلب فانقسم ذلك النور نصفين في عبد الله وأبي طالب، فقال الله تعالى كن يا هذا محمدا و كن يا هذا عليا»1.

2-6 نظام المراتب و آلية المطابقة

يتجه الخطاب الإسماعيلي في دور الستر إلى تأسيس دولة أهل الخير، أي المدينة الفاضلة، على غرار ما فعل أفلاطون، وكما فعل المعلم الثاني حين اتجه إلى منطق البدائل، أي أن كل واحد منهم كان مطالبا بعد تفنيد آراء المناهضين لتصوره و نقض الأسس الاجتماعية و الفلسفية للمدن الجاهلة، كان عليه أن يأتي بالبديل، مع فارق أساسي هو أن طموحات الفارابي كان يغلب عليها العمق الفلسفي دون أن يكون له طموح سياسي معين، أما الإسماعيليون فكانت غايتهم تكوين دولتهم المنشودة على أنقاض مدينة أهل الشر، والتي هي هنا الدولة العباسية. كانت هذه الجماعة تهدف إلى الوصول إلى السلطة السياسية متخذة من الدين و الفلسفة رداءاً و أساسا نظريا من أجل تحقيق هذه الغاية، وقد وصلت من التنظيم الحزبي درجة جعلتها أشبه ما تكون بـ"دولة داخل دولة" على حد تعبير المستشرق دي بور2.وهي دولة روحانية كما وصفوها، ففي خطاب موجه لأتباعهم يقولون: " إذا دخلت مدينتنا الروحانية ، وسرت بسيرتنا الملكية وعملت بسنتنا الزكية

1 – علي بن محمد بن الوليد، الذخيرة في الحقيقة، تحقيق محمد حسن الأعظمي، دار الثقافة – بيروت 1971، ص 105-106.

2 ت.ج.دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، نقله إلى العربية و علق عليه محمد عبد الهادي أبوريده،دار النهضة العربية – بيروت، الطبعة الخامسة 1981، ص155

، وتفقهت في شريعتنا العقلية لتنظر إلى الملأ الأعلى ، وتعيش عيش السعداء فرحان مسروراً"1.

إن أي عمل سياسي " ناجح " لا يمكن أن يخلو من نظام أو تنظيم داخلي تحدد من خلاله هذه الفرقة أو تلك صلاحيات ومسؤوليات أعضاءها وتفتح لهم المجال للارتقاء أو الصعود إلى المراتب العليا حتى يكون ذلك حافزاً على نشاطها ومثابرتها. هذا ما أدركه الإسماعيليون مستلهمين ذلك من فلسفات متعددة المرجعيات بعد أن حاولوا إعطائها صبغة إسلامية،فلجأوا إلى اصطناع أسلوب التسلسل الهرمي في توزيع المراتب،مثلما فعل فلاسفة اليونان من فيثاغورس إلى أفلوطين مروراً بأفلاطون، عندما جعلوا يطابقون بين نظام الكون ونظامهم الاجتماعي، إذ أن كل مرتبة من مراتب البشر تقابلها مرتبة ما تماثلها على مستوى تراتب الموجودات فكيف هو ترتيب الموجودات عند الإخوان باعتبارهم ممثلين للفلسفة الإسماعيلية في دور الستر ؟

يتحدث الإخوان عن وجود أربعة مراتب وهي مرتبة الموجودات والثانية وهي مرتبة النفوس والثالثة مرتبة البشر والرابع تمثل مرتبة أهل مدينة الخير. وقد اعتمدوا فكرة الإنسان عالم صغير لقيموا بذلك الدليل، حسب زعمهم، على أن في ذلك حكمة أرادها الله من خلقه الموجودات، وليكون ذلك دليلاً على ضرورة مطابقة نظام الموجودات للتنظيم الداخلي ولدولتهم

---

1 إخوان الصفا، الرسائل ، الجزء الخامس ، ص 67 – 68 .

ولمدينتهم الروحانية، فالعالم الروحاني مثالات لعالم البشر 1، من هنا نجدهم يركزون على هذه النقطة محاولين إضفاء طابع القدسية عليها باعتبار أن في هذا النظام والتراتب حكمة لا يعلمها إلا الله وأصفياؤه من عباده المخلصين ،ولعلنا لا نستطيع استيعاب فكرة التطابق هذه بين العوالم دون التطرق لنظام الموجودات والنفوس لنتمكن فيما بعد من معرفة وجه العلاقة المراد إقامتها بين هذا النظام وبين مراتب البشر حتى نتمكن من معرفة نظام المدينة الفاضلة لديهم.

تنتظم الأشياء في عالم الوجود من الأعلى إلى الأدنى، بحسب قربها أو بعدها عن العالم الروحاني، وسواء تعلق الأمر بنظام الموجودات المادية أو بعالم العقول،فإن هذا التمايز بين الرتب ليس مجرد تمايز جزئي، بل إن كل نظام الكون مبني عليه في إطار وحدة تجعل كل جزء من أجزاء الطبيعة أو الكون أو الإنسان استمراراً أو مكملاً لجزء آخر أرقى منه رتبة؛فكما أن العقل الفعال إضافة إلى قدرته على الخلق بأمر الله حاصل بالماهية على خصائص النفس الكلية، كذلك هذه الأخيرة حاصلة بالماهية على خصائص النفس الجزئية، وهكذا حتى أدنى الموجودات. ولندرك إبعاد هذه الفكرة ارتأينا تقديم نماذج لهذا التراتب الذي يصل فيه الموجود أعلى درجات الرتب عندما يتحرر ويتخلص من الخصائص التي تجمعه بالموجود الذي هو أدنى منه في الرتبة وتجعله في مستوى ذلك الذي هو أرقى منه في الرتبة.ففي معرض حديثهم عن مصدر الشر في العالم يقول الإخوان في هذا الاتجاه : " له (= العقل الفعال) السبق والتمام ، والكمال ، والتقدم في الوجود على الأشياء ، ثم كانت النفس منبعثة منه تاليه له فكان ما بينهما من التفاضل مرتبة

1 إخوان الصفا، الرسالة الجامعة، ص185 ، 253.

منحطة بالنفس عن اللحوق بالعقل ونقصاناً عن درجته فقصرت عن الكمال فصار ذلك التقصير عجزاً [...] ثم حدثت الطبيعة عن النفس وكانت النفس أفضل منها لكونها أصلاً لها فكان ما كان بينهما من التفاضل عجزاً هو أكثر عن عجز النفس عن بلوغ درجة العقل ومرتبته ثم كانت الأشياء من المركبات بحدوث بعضهما من البعض"[1]. فكما أن الموجودات في العالم العلوي مرتبة بعضها فوق بعض بحسب قربها من العقل الفعال الذي هو الإبداع الأكمل، حسب الاعتقاد الإسماعيلي ، فإن الإنسان هو أرقى الموجودات تحت فلك القمر ، ذلك أنه حاصل على جميع صفات الموجودات التي هي دونه وزائد عليها ؛ لأن هذه الموجودات تتدرج من حيث التركيب والشرف من الأدون إلى الأعلى؛ فالمعادن التي تلي التراب تتصف بوجود ناقص كثيف في حين يتميز النبات بوجود أكثر كمالاً بإضافة صفة الحياة إليه ، وثم تليها مرتبة الحيوان التي هي حاوية على صفات ما دونها من المراتب زائدة عليها بكونها حساسة، إلى أن نصل الإنسان الذي يعتبر من جهة جسمه حيواناً حاملاً جميع صفات الموجودات التي هي دونه زائداً عليها بصفة النطق من جهة نفسه. هكذا يطال التراتب كل أشكال الوجود عند الإخوان بناءاً على نفس المماثلة المذكورة سابقاً.

2-6-1 مراتب النفوس :

يرى الإخوان بأن الله لما أبدع الأنفس " رتبها ونظمها كمراتب الأعداد والمفردات ..[2] " مستدلين بقوله تعالى : " وما منا إلا له مقام معلوم، وإنا

1 المصدر نفسه ، ص 49 .

2 إخوان الصفا، الرسائل ، الجزء الأول ، ص 423 .

لنحن الصافون ."[1] ويذهبون إلى أن مراتب النفوس ثلاثة منها مرتبة الإنسان وهي تتوسط سبع مراتب فوقها و سبعة تحتها فيكون جمعها خمسة عشر مرتبة، لكنهم يكتفون بذكر خمسة منها على اعتبار أن هذا العدد هو ما اتفق عليه الفلاسفة والحكماء [2] وهي: النفس النباتية، النفس الحيوانية،النفس الناطقة، النفس الملكية الحكمية، ثم تأتي في قمة الهرم النفس الملكية القدسية. أما النفس النباتية فتنتسب إليها شهوة الغذاء والنما، وتعرف الثانية بالنفس الغضبية وأهم ما ينسب إليها شهوة الرياسة، أما النفس الناطقة فهي إضافة إلى شهوة الغذاء والنما والرياسة تنسب إليها المعرفة والعلم والأخلاق الحميدة[3]، وتأتي النفس الملكية الحكمية في المرتبة الرابعة من الترتيب التصاعدي وتنسب إليها جملة من الخصال والقوى التي ترقى بها إلى درجة الصفاء والفهم والمعرفة والاستبصار ... والتأمل والتكهن والفراسة وقبول الوحي والإلهام ورؤية المنامات والإنذار بالحوادث المستقبلة بعلم النجوم والزجر[4]. وفي نهاية الترتيب تأتي النفس الملكية القدسية ممثلة مرتبة " النبوة الناموسية" وينسب إليها القرب إلى الله وقبول الفيض منه والفيض على من دونها من أبناء جنسها ويذهب الإخوان إلى أن هؤلاء هم المسؤولون عن سير الناموس والقائمون بتدبير أموره[5]. ويرى الإخوان بأن الله عندما خلق الأنفس ورتبها كمراتب الأعداد جعل أولها متصلاً بآخرها وآخرها متصل بأولها ، بوسائطها المرتبة بينهما ، لترتقى بها ما دونها إلى المرتبة التي

---

1 القرآن الكريم، سورة الصافات، الآية رقم 164.

2 إخوان الصفا، الرسائل ، الجزء الأول ، ص 424 .

3 المصدر نفسه ، ص 426 – 428 .

4 المصدر نفسه ، ص 430 ، أنظر أيضاً: الجزء الرابع ، ص 479 .

5 إخوان الصفا،الرسائل ، الجزء الخامس ، ص 115 .

فوقها ، ليبلغها إلى مدى غاياتها ، وقد جعل الله كل رتبة من مراتب الأنفس خادمة لتلك التي تعلوها، ومتى أطاعتها وانقادت لأوامرها سمح لها بالانتقال إلى ما فوقها من المراتب1.

2-6-2 مراتب البشر:

لا يخرج نظام تراتب البشر عن نظام الموجودات والنفوس ، فالناس طبقات كثيرة حسب ما يعتقد الإخوان إلا أنه يمكن حصرهم في ثلاثة : فمنهم" العامة من النساء والصبيان والجهال " ومنهم " الخاصة من العلماء الحكماء" ومنهم " المتوسطين بين الطبقتين " . والملاحظ أن إخوان الصفا يؤسسون تصنيفهم هذا على أساس أحوال البشر وما يميزهم من الأعمال والأخلاق والعلوم والمعارف ويذهبون إلى أن ما يصلح للعامة لا يصلح للخاصة، أما ما يصلح للجميع فهي علوم الدين وما يتبعها من الأعمال والعبادات، ولا ينبغي أن نعزي هذا التمايز إلى مجرد كونهم تأثروا بهذا التقسيم أو ذاك من تلك التقسيمات التي عرفها اليونان أو الفرس مثلاً، أو الاعتقاد بأنه تقسيم طبقي مؤسس على اختلاف المستويات الاقتصادية، بل يجب أن نؤكد بأن تمييز الناس إلى طبقات لم يكن مبني في عصرهم على هذه المقاييس التي يصدر عنها المتأخرون من رواد المادية التاريخية.

---

1 يقول الإخوان: "واعلم يا أخي، أيدك الله وإيانا بروح منه، بأن الباري جل ثناؤه، لما رتب النفوس مراتبها كمراتب الأعداد المفردات، على ما اقتضته حكمته، جعل أولها متصلا بآخرها، و آخرها متصلا بأولها،بوسائطها المرتبة بينها، لترتقي بها ما دونها إلى المرتبة التي فوقها، ليبلغها إلى مدى غاياتها، وتمام نهاياتها،وذلك أنه رتب النفوس النباتية تحت الحيوانية وجعلها خادمة لها، ورتب الحيوانية تحت الناطقة الإنسانية وجعلها خادمة لها، ورتب الناطقة الإنسانية تحت العاقلة الحكمية وجعلها خادمة لها، ورتب العاقلة تحت الناموسية وجعلها خادمة لها، ورتب الناموسية تحت الملكية وجعلها خادمة لها؛ فأي نقطة منها انقادت لرئيسها،وامتثلت أمره في سياستها، نقلت إلى مرتبة رئيسها ...".إخوان الصفا، الرسائل، الجزء الأول،ص435 .

لقد كان التقسيم الذي يقيمونه مؤسس من جهة على فكرة إنزال الناس منازلهم1 لا من جهة انتمائهم، ولكن من جهة استعدادهم لقبول المعارف والأخلاق والعلوم، أي بحسب قدرة نفوسهم على الارتقاء إلى المراتب التي تعلوها، ورغم أن الإخوان يقيمون مراتب الناس على مقاييس معرفية أخلاقية إلا أننا نكشف بوضوح عن جانب كبير من الغموض نتيجة التناقض القائم بين قولهم بأن الإنسان يكون بحسب معارفه وأخلاقه وأعماله، وقولهم بتأثير الكواكب والأفلاك في تحديد طبيعة الإنسان واستعداداته، ففي معرض حديثهم عن قابلية الإنسان لتعلم صنعه ما نجدهم يربطون طباع الصبيان بتأثيرات النجوم في المواليد. هذا فيما يخص تراتب الناس والطبقات التي تميزهم بشكل عام.

2-6-3 مدينة البشر:

كبديل لدولة أهل الشر، نجد إخوان الصفا يدعون إلى مدينتهم الفاضلة الروحانية مؤسسين إياها على الوحدة والتعاون2 " وينبغي أن يكون تعاون أهل المدينة مرتباً أربع مراتب : إحداهما مرتبة أرباب الأركان ذوي الصنائع، والثانية مرتبة ذوي الرياسات ، والثالثة مرتبة الملوك ذوي الأمر والنهي، والرابعة مرتبة الإلهين ذوي المشيئة والإدارة 3 " ويميزون بين هذه المراتب بحسب استعدادات الفرد أي بحسب نمو ملكاته العقلية والنفسية والعملية وقد حاولوا الملائمة بين هذه المراتب ومراحل العمر التي يمر بها

1 ". إخوان الصفا ، الرسائل ، الجزء الثاني ، ص 400 ، 401 .و لمزيد من التفصيل مدينة الإخوان أنظر :محمد فريد حجاب،مرجع سابق.

2 ". إخوان الصفا، الرسائل ، الجزء الخامس ، ص 35 .

3 المصدر نفسه ، ص 37 .

الإنسان ويمكن توضيح هذه المراتب كما يلي :

2-6-3-1 مرتبة أرباب ذوي الصنائع : وتمتد هذه المرتبة من سن الخامسة عشر حتى الثلاثين، وفيها ترد على الشخص القوة العاقلة المميزة لمعاني المحسوسات أي القدرة على الانتقال من المحسوس إلى المجرد،1 ويجب " أن يكون تدبير ذوي الصنائع يجري في المرؤوسين كسريان الضوء في الهواء 2 " ويسميهم الإخوان " الإخوان الأبرار الرحماء".

2-6-3-2 مرتبة الرؤساء ذوي السياسة: وتمتد هذه المرحلة من سن الثلاثين إلى الأربعين ، وتتميز بكل الخصال والسجايا التي ينبغي توفرها لتدبير أمور السياسة منها مراعاة الإخوان وسخاء النفس والرحمة،ويرد فيها على الشخص القوة الحكمية المستبصرة . ويطلق عليهم إخوان الصفا " الإخوان الأخيار الفضلاء 3 ".

2-6-3-3 مرتبة الملوك ذوي السلطان: وتمتد من الأربعين إلى الخمسين، ويتميز أهلها بأنهم مصدر للأمر والنهي والنصر والقيام بدفع العناد والخلاف عند ظهور المعاند المخالف لهذا الأمر، باللطف والمداراة في إصلاحه 4 ويكون نفاذ سلطة وأمر الإلهيين ذوي المشيئة والإرادة " كسريان العقل في المعقولات وكسريان القوة الملكية في القوة الناطقة 5 ".

---

1 ". إخوان الصفا، الرسائل ، الجزء الخامس ، ص 38 .

2 المصدر نفسه ، ص 38 .

3 المصدر نفسه ، ص 38 .

4 المصدر نفسه ، ص 39 .

5 المصدر نفسه ، ص 37 .

2-6-3-4 مرتبة الإلهيين ذوي المشيئة والإرادة : وهي أرقى مراتب أهل المدينة الفاضلة عند إخوان الصفا، فهي كما يقولون " نهاية أهل المدينة في الجلال والروحانية ، واللطافة النفسانية ورأس الطبقة العالية المتحدة فيها الإرادة والمشيئة 1 " وتبدأ هذه المرحلة من سن الخمسين ويتميز أهلها بكونهم أهل التسليم وقبول التأييد ومشاهدة الحق عياناً 2.

نلاحظ بوضوح هذا الربط الذي يقيمه الإخوان بين مراتب أهل المدينة الفاضلة وبين مراتب الأنفس التي سبق التطرق لها، ليكشفوا دائماً عن نفس الآلية في مطابقة أشكال الوجود من جهة، وليربطوا من جهة ثانية بين مراتب أهل المدينة ومستويات المعرفة لدى كل مرتبة، لتكون أرقى المراتب هي المؤهلة لمشاهدة الحق عياناً، إنها المرتبة الممهدة للمعاد، الذي هو لحظة الخلاص من عالم الكون والفساد .

إن مفهوم المراتب في الفلسفة الإسماعيلية لا يحمل معنى ستاتيكي بقدر ما هو مفهوم مفتوح الأمر الذي يتيح المجال أمام المراتب الدنيا للارتقاء، لكن هذا الارتقاء مرهون بمدى وحدود المعرفة عند كل شخص،الأمر الذي يمثل حافزاً أما الأتباع والمستجيبين لتكوين أنفسهم معرفياً.3 هذا التكوين ليس عملية ذاتية يقوم بها الفرد، إنما يتلقى تكوينه من

---

1 إخوان الصفا، الرسالة الجامعة، ص 377 .

2 إخوان الصفا، الرسائل ، الجزء الخامس ، ص39 .

3 فمن" جهل قدر النعمة في تلك الرتبة فلم يشكرها، و لا اجتهد في طلب ما فوقها، و لا رغب في الزيادة عليها، كان جزاؤه أن يترك مكانه، و يوقف حيث انتهى به عمله، و يحرم المزيد، فيفوته ما وراء ذلك وفوقه ما فوقه من الدرجات والمراتب، وكان ذلك الفوت والحرمان هو عقوبته... فينبغي لك يا أخي أن تجعل هذا الذي ذكرنا دليلاً لك وقياساً في كل ما تعامل به ربك طول عمرك وأيام حياتك، إن أردت أن يرقيك برحمته في المراتب، ويرفعك في الدرجات، حتى يبلغك أقصاها وأشرفها في الدنيا والآخرة جميعاً، كما وعد الله تعالى ذلك

خلال معلم يكون أرقى منه درجة يلقنه عقيدة الإخوان وفلسفتهم، ففي خطاب موجه لأتباعهم يقول الإخوان : " واعلم أنك أيضاً محتاج للإيمان والتصديق بقول المخبر لك الذي هو فوقك في العلم وأعلى منك في المعارف، لأنك إن لم تؤمن بما يخبرك به حرمت أشرف العلوم و أجل المعارف. وتعلم أنه ليس لك طريق إلى تصديق المخبر لك في أول الأمر إلا حسن الظن بصدقه، ثم على ممر الأوقات تتبين لك حقيقة ذلك، فلا تطلبه بالبرهان في أول الأمر ،ولكن اجتهد في أن تتصور في فكرك ما تسمع بأذنك، ثم اطلب السبيل والبرهان بعد ذلك..." 1

في قوله:"يرفع الله الذين آمنوا منكم، والذين أوتوا العلم درجات". إخوان الصفا، الرسائل،الجزء الأول، ص 471 – 472 .

1 إخوان الصفا، الرسائل، الجزء الرابع، ص 455 – 456 .

3 الفصـل الثـالث:

انطولوجيـا الـخطاب الإسماعيلـي

رأينا كيف وظفت الفلسفات العرفانية بوجه عام التراث الهرمسي والموروث الفارسي والهليني في صيغته الحرانية،وكيف تعاملت الإسماعيلية بشكل خاص مع هذا الموروث المتعدد المرجعيات، لتوظفه هي الأخرى في اتجاه تكريس مسعاها المحوري في التأسيس لإيديولوجية الإمامة،فكان الخطاب الإسماعيلي،بمختلف أبعاده الدينية والفلسفية والمعرفية،موجها لخدمة فكرة أساسية واحدة،هي أحقية آل البيت العلويين الفاطميين في ميراث النور الإلهي الذي بثه الله في محمد صلى الله عليه وسلم،وأورثه نبي الإسلام لأوصيائه من بعده، فكانت فلسفة التأويل العرفاني جزءا من آلية عامة تقوم على المماثلة بين مختلف أشكال الوجود، كما وظفت القراءة المخيالية للتاريخ انطلاقا من مرويات لا تخلو من وعي بأهميتها لدى الفلاسفة الإسماعيليين في إضفاء المشروعية التاريخية والدينية على تأويلاتهم،وفهمهم لمختلف تجليات الوجود. وعلى المستوى العرفاني كانت فكرة الفيض أساس نظريتهم الفلسفية في نظام الوجود وترتيبه ، فكان هرمس و فيثاغورس وأفلوطين يقدمون بهذا الصدد المبدأ والرؤية ، إلا أن الوظيفة لم تكن نفسها بالنسبة للإسماعيلي،لأن الوضع التاريخي والاجتماعي والمعطيات الثقافية كانت مختلفة .

مهمتنا الآن هي البحث في مستويات الرؤية التي بلورتها النظرية الإسماعيلية على المستوى الانطولوجي،الأمر الذي يضعنا أمام ثلاثة مفاهيم أساسية، رأينا أن نرتبها بحسب شموليتها ، وهي كوسمولوجية مدينة الله والإنسان الكامل ومفهوم الخلاص والمخلص .

3-1- كوسمولوجيا مدينة الله

انطلاقاً من المبدأ الهرمسي القائل بتطابق مختلف العوالم، وفي إطار نظرة الشمولية لنظام الموجودات ، يذهب الإسماعيليون إلى الاعتقاد بأن غاية الفلسفة " هي التشبه بالإله بحسب الطاقة الإنسانية 1".فإذا ربطنا هذا المدلول بتصورهم لعلاقة الموجودات بعضها ببعض، أدركنا أن المقصود،يكمن في أن عالم الإنسان ينبغي أن يماثل في نظامه وترتيبه مدينة الله ، ذلك أن الله عز وجل، حسب اعتقادهم، لمَّا أراد أن يطلع الإنسان على خزائن علومه ويمكنه من معرفة عالم إبداعه، خلقه (الإنسان) على منوال العالم الكبير2. وكما أن الكواكب في عالم الأفلاك " هم ملائكة الله وملوك سماواته خلقهم الله تعالى لعمارة عالمه ، وتدبير خلائقه ، وسياسة بريته وهم خلفاء الله في أفلاكه، كما أن ملوك الأرض هم خلفاء الله في أرضه " 3.

هذا التصور الكوسمولوجي لعالم الإنسان هو ما ميز فلسفة الإسماعيلية، والمفهوم الذي يقدمونه عن مدينتهم(مدينة أهل الخير)، وهو تصور مبني على نفس الآلية التي تطرقنا لها في معرض حديثنا عن فلسفة التأويل، فالله خلق الموجودات وجعلها مماثلة بعضها بعضا4.فتكون غاية المدينة الفاضلة التي يدعون إليها هي التقرب من الله بحسب الطاقة الإنسانية. وعلى الرغم من أن إخوان الصفا يوافقون أفلاطون في قولهم بأن

---

1 "ذلك أن الغرض الأقصى من الفلسفة هو ما قيل أنها تشبيه بالإله بحسب طاقة البشر، كما بيَّنا في رسائلنا أجمع." إخوان الصفا، الرسائل ، الجزء الأول ، ص173.

2 إخوان الصفا،الرسائل ، الجزء الثاني ، ص 113.

3 إخوان الصفا،الرسائل ، الجزء الأول ، ص 193.

4 إخوان الصفا،الرسائل ، الجزء الخامس ، ص 126.

ما في عالم الأرض مثالات لما في عالم الأرواح1، إلا أنه لا ينبغي من أجل ذلك أن نُعْزِيَ تصورهم لعلاقة مدينة البشر بمدينة الله إلى المعلم اليوناني، فقد فصل فلاسفة اليونان بين المدينة (Polis) ونظام الكون(Cosmos) عندما جعلوا من تنظيم مدينة البشر موضوعاً عمومياً للنقاش والجدل في ظل ديمقراطية جعلت من أثينا قضية الرئيس والمرؤوس2. بينما يتعذر مثل هذا الفصل عند الإخوان، أولاً لأن قضايا السياسة، كالإمامة والخلافة وتدبير شؤون الملك ليست من القضايا العامة،فهي من اختصاص تلك الفئة من الخاصة من العلماء المستبصرين،الذين هم خلفاء الله في أرضه، ثانياً لأن ذلك سيكون اعترافاً منهم بتهافت فلسفتهم الداعية إلى أحقية الأئمة في ميراث النبوة والتي تقوم أساساً على مبدأ تطابق العوالم والتراتب الهرمي بين أدْوَنِ الموجودات وأعلاها.

ومع حميد الدين الكرماني تتجه الفلسفة الإسماعيلية، إلى دعوة جديدة حول النظام الكوني، فقد كان أول من تحدث عن نظام العقول العشرة التي تعمل عمل الوسيط بين الله الواحد المبدع و بين العالم الأرضي، عالم الإنسان، و قد برز هذا المفهوم وارتبط أكثر بفلسفة الفارابي قبله، أما نظام العقول الذي كان سائدا داخل الدعوة الإسماعيلية، فيقوم على التصور الذي دعا إليه النسفي و طوره و هذبه أبو يعقوب السجستاني مع بداية زمن حكم الحاكم بأمر الله، و قد كان المثال الأعلى و النموذج الذي يحتذى به لدى

1 إخوان الصفا،الرسالة الجامعة ، ص 185 ، 253.

2 عبد السلام بن عبد العالي ، الفلسفة السياسية عند الفارابي ، ص 136.

الدعاة وعلى نطاق واسع بينهم، وقد بقيت شروحات السجستاني منتشرة ومسيطرة على أذهان الإسماعيليين مدة طويلة من الزمن1. واستمرت حتى بعد الكرماني، لكن وجهة نظر هذا الأخير كانت تتفق و تنسجم كثيرا مع رؤية الفلاسفة الكبار في عصره، بينما لم تكن أفكار السجستاني بهذا الصدد تتجاوز دائرتهم، فقد كان أفلاطونياً محدثاً فيما يخص نظام العقول، فرأيه في العقل و النفس الكلية كانت متطابقة مع آراء أفلوطين الذي كانت آراؤه منتشرة بشكل واسع كما بينا في الفصل الثاني، فقد انتشرت نصوص كثيرة للأفلاطونية المحدثة في الساحة الفكرية العربية، و وظفتها الإسماعيلية دون تردد أو ريب في مضامينها.

لقد كان الفارابي، فيلسوفا أقرب إلى أرسطو بشكل خاص، لكنه كان أفلاطونيا بفكره السياسي، ومع ذلك فهو أبعد الفلاسفة المسلمين عن الأفلاطونية المحدثة وعن أفلوطين على الرغم من ذيوع "أوتولوجيا" وانتشاره. لقد أقدم هذا الفيلسوف، وعلى الخصوص في فلسفته السياسية، إلى تبني نظام كوني قائم على مبادئ أرسطو، على الرغم من وجود تقارب في بعض الجوانب مع الأفلاطونية المحدثة.فالله في كوسمولوجيا أرسطو هو المحرك الذي لا يتحرك، و هو عند الفارابي الموجود الأول و العلة الأولى لجميع العقول التي يحكم كل منها، في تسلسلٍ، فُلْكٌ مطابق له من الأفلاك، لينتهي عند مستوى العقل العاشر الذي يسميه الفارابي – و هي تسمية أرسطية – " العقل الفعال"2 والذي يحكم العالم السفلي، و يوجد في هذا النظام عشرة عقول، دون أن يكون أي منها عقلا كليا كما هو الحال في الأفلاطونية

1 – يؤكد ذلك ظهورها أعمال ناصر خسرو.

2 – بول ووكر، الفكر الإسماعيلي في عصر الحاكم بأمر الله: حميد الدين الكرماني، ترجمة سيف الدين القصير، دار الهدى– سوريا–دمشق، ط1 1980، ص 139–140.

المحدثة. والعقل "خيِّرٌ يتصف بالكلية في سموه على ما تحته، و هو موجود في العالم لا ينفصل عنه. إنه العقل الموجود في أشخاص الإنسانية، و هو يختصر جميع الموجودات في العالم السفلي و العلوي، و لكنه لا يتجزأ إلى عقول منفصلة، وفي الوقت الذي يعتقد فيه السجستاني- على غرار الأفلاطونية المحدثة- أن النفس الكلية حاوية لنفوس البشر، نجد أنها عند الكرماني لا تعدو كونها عقلا ثانيا لا يتفق في مضمونه ووظيفته مع النفس الكلية عند السجستاني. ولم يكن الكرماني يقبل بالفلسفة على عمومها بقدر إيمانه بالفلسفة الإسماعيلية، وهي فلسفة تستمد مصداقيتها من الأنبياء والأئمة الأوصياء، لذلك فقد سعى إلى تعديل وتصحيح الموروث الإسماعيلي في الاتجاه الذي يخدم هذه الغاية، و كان أول ما كرسه كفكرة اعتقادية محورية هو الحاحه على أن الله لا مدرك و لا معقول، و في هذا يتفق مع السجستاني، فالله عنده ليس كما في تصور الفلاسفة، و فكرة الإبداع الإلهي الأول لا تتفق مع ما أنتجته النظريات اليونانية القديمة.إنه يرفض فكرة الفيض بالمعنى الأفلاطوني المحدث، لذلك استبدل الفيض كمبدأ للموجود الأول بفكرة الإبداع، و هو يشير إلى تفرد الله بالخلق من عدم، أي في "إيجاد الشيء من لا شيء" وهو ثابت إسلامي، و بذلك يتجاوز و يصحح بعض الأخطاء التي وقع فيها المنظرون الإسماعيليون قبله1، والذين انجروا وراء إغراءات النسق الأفلاطوني المحدث، ليقعوا في ما يشبه الثنوية الإلهية، فالعقل الناتج عن الفيض لابد أن يكون من صفات الله الذي فاض عنه، ذلك أن فيض أشعة الشمس عن الشمس يجعل من الأشعة لا تختلف في حقيقتها عما فاضت عنه، و في ذلك يقول

1 كما هو الحال عند إخوان الصفا و السجستاني.

الكرماني:" من شأن الفيض أن يكون من جنس ما منه يفيض و مشاركا له و مناسبا، و يكون الفيض من جهة ما هو فيض كعين ما يفيض منه الفيض بكونه كذات الفيض، إذ ما يفيض منه الفيض فيه من طبيعة الفيض مثل ما في الفيض من طبيعته، و لا فرقان بينهما من هذه الجهة.فيصير الذي منه يفيض الفيض متكثرا بما يشاركه فيه الفيض و ما يختص به هو مما لا يشاركه فتكون ذاته من شيئين: شيء تشاركا فيه فلم يتباينا فيه،وشيء وقع به التباين بينهما و حصلت الغيرية التي لولاها لما أمكن أن يقال ذاك غير هذا، و هذا غير ذاك."1.فالله عنده يخلق الخلق بالإبداع،وما يأتي إلى الوجود بهذا الطريق هو العقل الأول أو المبدع الأول، و يأتي بعد العقل الأول في ترتيب عالم العقول العقل الثاني، و الذي يوجد عن العقل الأول بطريق الانبعاث. و الذي أطلق عليه الكرماني اسم المنبعث الأول والعقل الثاني، و هو ما يقابله في السنة الإلهية " القلم"2. و يأتي بعد المنبعث الأول المنبعث الثاني، وهو أول الموجودات القائمة بالقوة أي الهيولى و هو في السنة الإلهية " اللوح"3. و تجدر الإشارة إلى أن كثيرا من الدعاة الإسماعيليين كانوا يطلقون اسم "القلم" على المبدع الأول، و اسم اللوح على المنبعث الأول الذي هو عندهم مرتبة "النفس الكلية"، ونجد الكرماني يطلق على القلم اسم المبدع الأول تارة، و المنبعث الأول تارة أخرى، و أطلق "اللوح" على المنبعث الثاني أو الهيولى.وعن العقل الأول والمنبعث الأول تصدر عقولٌ سبعة يرتبط وجود كل منها تصاعدياً إلى

1 حميد الدين الكرماني، راحة العقل، ص 69. هذه الحقيقة هي ما جعل أبا حامد الغزالي يصف الباطنية بأنهم يقولون بإلهين اثنين في كتابه "فضائح الباطنية"

2 حميد الدين الكرماني، راحة العقل، ص 101.

3 المصدر نفسه ، ص 108.

المنبعث الأول، على أن ثمة عقلا يمثل المبدع الأول من عالم الإبداع الأول و الانبعاث الأول1 يطلق عليه "العقل الفعال"، و يقول عنه الكرماني: " العقل الأول مركزٌ لعالم العقول إلى العقل الفعال، و العقل الفعال عاقل للكل و هو مركز لعالم الجسم من الأجسام العالية الثابتة إلى الأجسام المستحيلة المسماة عالم الكون و الفساد"2.و يميز الكرماني بين خمسة أنواع من العقول، أولٌ و ثانٍ، أما الثلاثة المتبقية، فهي تخص العقل الإنساني،وهي المكتسب والقائم بالقوة و القائم بالفعل، لكن العقل الأول هو السابق عليها جميعا، و علتها التي تدفع غيرها إلى التسليم بالصانع الذي لا يصدر عنه إلا واحد، في حين يصدر عن العقول الأخرى إثنان؛ فالعقل الأول متوحد في جوهره متكثر في علاقاته بالله و بالعقل الثاني، و هذا الأخير يكون أكثر تعقيداً من الأول و تستمر عملية الخلق و الإبداع بتوسيع مجاله،و هو ينتقل من السابق إلى الثاني، من القلم إلى اللوح.ويصدر عن الثاني منبعثات إضافية من العقول تتشاكل مع مراتب الموجودات الحسية،فالأولى هي الصور المادية للأفلاك التي منها تتولد الموجودات الجسمانية للعالم الأرضي.و الفلك المحيط الخارجي الذي هو فلك الأفلاك أو قبة السماء التي تتحرك حركة قريبة من السكون في اتجاه الغرب، والثاني هو فلك النجوم الثابتة، ومن الثالث حتى العاشر نكون أمام الكواكب العشرة،وهي ذات أجسام لطيفة لا تتكون من نفس عناصر العالم الأرضي،فمادة العالم الأرضي تختلف عن الهيولى في العالم العلوي، وحركة الأجسام في هذه الأفلاك تتجه إلى الشرق.3

---

1 المصدر نفسه ، ص 126.

2 المصدر نفسه ، ص 127، 129.

3 بول ووكر، الفكر الإسماعيلي في عصر الحاكم بأمر الله، ص144.

و يشاكل حميد الدين الكرماني، على غرار بقية الاسماعيلين، بين الأفلاك العلوية السبعة و الحروف العلوية السبعة، دون أن يحدد في الغالب حقيقة هذه الحروف، و لكنه يمنح هذه الحروف دورا يتمثل في تدبير العالم المادي، و هي ترتبط ارتباطا وثيقا بتقدم مراحل التنزيل. كل واحد من هذه العقول الثانوية التي يطلق عليها الفلاسفة تسمية "الثواني" يقوم بعبادته لله وتعظيمه من خلال حركتها الدائرية الثابتة، و التي تتجه إلى الكمال في حركة شوق إلى العقل الأول و رغبة في الاتحاد به، و حركتها هي أشبه ما تكون بحركة الحجاج الطائفين بالكعبة، وهي مرتبة ترتيبا متسلسلا، بحسب العقول التي تسبقها أو تليها، لكن العقل العاشر هو الأقرب إلى الإنسان والأكثر مباشرة للشؤون الأرضية، و لذلك فهو الأكثر أهمية بالنسبة للكرماني الذي يتفق في تصوره للعقول العشرة مع رؤية الفارابي، و الذي يبدو أنه كان أول من اقترح نظام العقول العشرة هذا في هذا المجال،على الرغم من عدم تطابق جميع التفاصيل بينهما، و من بين جوانب الاختلاف بينه و بين الفلاسفة هي أن الله بالنسبة للكرماني لا يدخل ضمن نظام العقول، فهو ليس أول موجودٍ فيه، بل هو خارج نطاق الترتيب في عالم الإبداع، إلا أن الملاحظ لديه أن العقل الأول يتولى إلى حد ما دور الله تعالى1، وبالرغم من محاولته تنزيه الله عن كل صفات المخلوقين، ووصفه بالكمال المطلق و منحه مبدئيا دور المبدع الخالق، إلا أنه مع ذلك يمنح العقل الأول " دورا يوحي – أو على الأقل يسمح– بتأويل كلامه عنه بأنه إله ثان.و بهذا الصدد فنحن لا نستغرب كلام الغزالي عن المسبعة أوالباطنية بأنهم يؤمنون بإلهين اثنين، على الرغم من ادعائهم بأنهم أهل التوحيد إذ

1 – المرجع نفسه ، ص 147، 148.

يقول عنهم:" و قد اتفقت أقاويل نقلة المقالات من غير تردد أنهم قائلون بإلهين اثنين قديمين لا أول لوجودهما من حيث الزمان، إلا أن أحدهما علة لوجود الثاني، و اسم العلة: السابق و اسم المعلول: التالي، وإن السابق خلق العالم بواسطة التالي لا بنفسه، و قد يسمى الأول عقلا و الثاني نفسا. ويزعمون أن الأول هو التام بالفعل و الثاني بالإضافة إليه ناقص، لأنه معلول. وربما لبسوا على العوام مستدلين بالقرآن عليه كقوله تعالى:«إنا نحن نزلنا»(الحجر، آية9) « و إنا نحن نزلنا عليك القرآن تنزيلا»(الانسان،الآية 23) و «نحن قسمنا»(الزخرف، آية 32)، و زعموا أن هذه إشارة إلى جمع لا يصدر عن واحد، و لذلك قال:« سبح اسم ربك الأعلى»(الأعلى آية:1) إشارة إلى السابق من الإلهين، فإنه الأعلى و لولا أن معه إلها آخر له العلو أيضا لما انتظم إطلاق"الأعلى[...]" ثم قالوا السابق لا يوصف بوجود و لا عدم، فإن العدم نفي و الوجود سببه، فلا هو موجود و لا هو معدوم، و لا هو معلوم و لا هو مجهول"، ويضيف بأنهم بدلوا "عبارة" " النور و الظلمة" بـ" السابق و التالي"1

و سواء تعاملنا مع أبي حامد الغزالي باعتباره عدوا تقليديا للإسماعيلية و الفلسفات الباطنية، أو باعتباره فيلسوفا ناقدا، فإننا لا نستطيع أن نتغاضى عن المضمون المانوي للفلسفة الإلهية لدى الإسماعيلية،وبالتالي الأصول الفارسية لهذه الثنوية التي ميزت العقائد الإيرانية، و في هذا السياق يؤكد بعض المفكرين المعاصرين المهتمين بتاريخ الأديان على الأصول الإيرانية للثنوية التي طالت إلهيات بعض الإسلاميين، ذلك أن معظم الباحثين يؤمنون اليوم بأن المانوية هي نتاج لتأثيرات الثنوية الإيرانية، وتبعا

1 أبو حامد الغزالي، فضائح الباطنية، ص44، 45.

لهذا تنسب إلى تاريخ الديانة الايرانية دون مساس بهذا الواقعة، وهي أنها من حيث مضمونُها وتبعا لتكوينها وانتشارها (أو بعد انتشارها) قد طمحت إلى مرتبة فوق مرتبة أن تكون مجرد " فرقة"، و إلى أن تعد ضمن الأديان العالمية، و يضيف نفس الباحث:" فإن التأثيرات المانوية، كما تلقاها أحيانا المسلمون و أدانوها[...] تنسب من غير شك إلى السياق العام للتأثيرات الإيرانية في الإسلام"1.

ويستمر الكرماني في سلسلة المطابقات، فللكوكب سبعة أفلاك، فلك زحل و المشتري،والمريخ و الشمس و الزهرة و عطارد و القمر، و يماثل بين كل فلك من هذه الأفلاك عقل من العقول، ذلك أن ظهور هذه الموجودات العلوية إلى الوجود هو نتاج تأملي، لقيام أحد هذه العقول بتعقل السابق،وهذه العقول تطابق الموجودات المادية الصادرة عن آخر الموجودات السابقة لها،و الواقع أن اتساع هذا الأسلوب في المماثلة و الانتقال من مرحلة إلى أخرى من مراحل الإبداع و الانبعاث يستلزم قيام العقل العاشر بإحداث نتاجه التأملي أيضا و ما يصاحبه من عالم جسماني، ولابد أن يكون المجال الجسماني للعقل العاشر عالما أرضيا يجري فيه إبداع المادة في صورتها الهيولانية العلوية لتحل محلها العناصر التي تمتزج لتكوِّن المعادن و النبات و الحيوان.2

أما بالنسبة لوظيفتي العقلين الثاني والثالث، فيبدو أن لهما مجال فعلٍ واسع إلى حد ما في إطار هذه الرؤية، فالكرماني يقابلهما باللوح و القلم

1 – عبد الرحمن بدوي، الانسان الكامل، ص 17 ،18.

2 –بول ووكر، مرجع سابق، ص 149.

الواردين في السنة الإلهية، و قال أيضا أنه مثل الثاني يسمى نفسا، والثالث مثل المنبعث الثاني وجود بالقوة أي الهيولى أو بداية الوجود الجسماني و ما يتضمنه، أي الطبيعة التي هي أصل العالم الجسماني ،حتى و إن كانت في المرتبة الثالثة ،أي ضمن العقول العلوية، لكن في الوقت الذي تأخذ فيه الطبيعة هي و العقلين الثاني و الثالث تلك المراتب العليا ،إلا أنهما جميعها لا تتصف بالكلية، كما أنها ليست خليطا من إنشاء العالم السفلي على الرغم من كونها علة الاشياء1.

يبدو واضحا أن هذه المماثلات الكرمانية والمفاهيم التي وظفها لاتتطابق تماما مع كوسمولوجيا السجستاني، أو مع تصورات الافلاطونية المحدثة،ومصطلحاته حول الحدود الكونية و السنة الالهية غالبا ما كانت من صميم الاصطلاحات الواردة في الفكر الاسماعيلي القديم بما في ذلك المفاهيم الأكثر استعمالاً عند السجستاني و أتباعه ،و التي تبدو كمفاهيم ومصطلحات يمكن أن تحل محل بعضها، فهو يشير إلى العقل الثاني على أنه ذلك الذي يسمى بالنفس الكلية، إلا أن تأملا دقيقا و فاحصا لا يؤكد هذه المطابقة الضمنية بينهما، فقد لجأ الكرماني إلى تعديل هذه المفاهيم الأساسية للفكر الاسماعيلي فرفض العديد من عقائد سلفه، كما هو واضح في مجمل صفحات كتابه" الرياض"2. فعندما يقول إن العقل الثاني يدعى نفسا، فإنه يقصد تقريب المعنى إلى أولائك الذين تعودوا توظيف هذا

1 – المرجع نفسه ، ص 150.

2 يعتبر كتاب " الرياض" من الكتب الهامة التي تعبر عن النظريات الإسماعيلية في القرن الرابع الهجري،يتضمن محاولة من حميد الكرماني الفصل في الاختلافات التي وقعت بين أبي يعقوب السجستاني وأبي حاتم بن حمدان الليثي الورستاني الرازي حول حقيقة النفس الكلية و ما يتبعها من المفاهيم الأساسية للفلسفة الإسماعيلية، حميد الدين الكرماني، الرياض، ص22.

المصطلح لتقريب أفهامهم إلى فكره، فبعد أن يعرض مقالة الرازي الواردة في كتابه " الإصلاح" يتبعها بمقالة السجستاني صاحب "الزينة" يتخذ هو موقفه فيقول: إن مراد صاحب الإصلاح في قوله ما قاله إن النفس تامة لأنها منبعثة من التمام، لا أن التمام صفة أو لا صفة، أو التام موصوف أو لا موصوف، بل إن مراده التمام هو كالعلة التي عنها يكون وجود المعلول،وذلك أنه رأى أن التمام علة للتام، و متقدم في الرتبة عليه، إذ لولا التمام لما وجد التام، بدليل أنه إذا رفع في الوهم التمام ارتفع التام بارتفاعه".1

1 – المصدر نفسه ، ص 54.

3-2 - الإنسان الكامل بين الولاية و الإمامة:

3-2-1- الإنسان الكامل في الفلسفة الإسماعيلية

لقد كان الشيعة أول من تناول مفهوم الإنسان الكامل، لا باعتبارها صفة نطلقها على إنسانٍ تجتمع فيه صفات الكمال، و إنما باعتباره فلسفة تفسر حضور الإنسانية في علاقتها بأصلها الإلهي، و بالتالي من جهة كونه تفسيرا مَعَادياً.إن هذه الفكرة لم تتبلور و تأخذ عمقها الفلسفي هذا إلا مع الفلاسفة الإسماعيليين،و كانت البداية مع إخوان الصفا، فقد كانت فلسفة الإنسان الكامل جزءا من العقيدة الباطنية الأساسية في فكرهم، و هي الفكرة التي يبدو أنها انتقلت إلى التصوف، فكان حضورها واضحا إلى درجة أننا لا نكاد نفصل بين دلالتها الإسماعيلية و دلالتها عند المتصوفة، و هو الأمر الذي سنعود إليه بعد أن نتطرق لأبعادها الفلسفية لدى الفلاسفة الإسماعيليين،فالإنسان الكامل يشير إلى جملة تجليات الأسماء الإلهية. وهو في ذات الوقت تعبير عن النموذج الأصلي للعالم و الإنسان، باعتبار أن العالم إنسان صغير و الإنسان عالم كبير على حد تعبير إخوان الصفا، وهو بمثابة المثال و النموذج لكل من العالَمين، والعقل الأول في الأدبيات الأفلاطونية المحدثة،أو الكلمة التي هي المولود الأول لله في عقائد فيلون،هذا المولود الذي تجتمع فيه كل المثل العليا1.

لقد ورد ذكر الإنسان الكامل لدى إخوان الصفا بألفاظ مختلفة في ظاهرها،لكن مضامينها سواء من حيث دلالتها أو من جهة السياق الذي

1 - سيد حسين نصر، ثلاثة حكماء مسلمون، ترجمة صلاح الصاوي ، بيروت، 1971.

وضعت فيه، تشير إلى نفس المدلول.فقد ورد ذكره باعتباره "الإنسان الكلي الكامل" و "الإنسان الفاضل، و لا نستغرب أن يكون التركيز على هذا المفهوم في " الرسالة الجامعة" إذا علمنا أنهم يعتبرون أن قراءتها ينبغي أن تكون ختاما لرسائلهم، فإن ذلك إنما يؤكد جوهريتها في فلسفتهم.و تقوم فلسفة الإنسان المطلق عندهم على رؤيتهم للوجود، و التي تعود في أساسها المعرفي إلى نظرية الفيض الأفلوطينية، إذ ينطلقون من الفيض الذي عن طريقه تعم الفيوضات الإلهية العالم بأسره، ذلك أنه" جسم واحد متهيئ لقبول الفيض من باريه سبحانه، و أن كلمة الله تعالى متصلة به، تمده بالإفاضة ليتم و يبقى في الوجود.و أن أول فيضها اتحادها بالمبدع الأول وهو العقل الفعال، بواسطته إلى النفس الكلية العالم و هي العقل المنفعل، ثم بوساطة النفس الكلية إلى الهيولى الأولى، ثم بوساطة الهيولى إلى الجسم المطلق، ثم تنبث في العالم بأسره"1.و الإنسان الكلي يشمل العالم بأكمله، عالم الأفلاك وسكان طبقات السموات من لدن الفلك المحيط إلى منتهى فلك القمر،وهو يتصف بكونه عالم "روحاني شريف نوراني قائم بذاته مستكمل آلاته و هو نموذج للعالم الجسماني و هذا الأخير مثال له2.والنفس الكلية التي هي ثاني مراتب الفيض تدبر الفلك المحيط بتأييد من العقل الفعال،وهي ملَكٌ من الملائكة أوكلَها الله إدارة الأفلاك والكواكب وما تحت فلك القمر،فهي نفس العالم بأسره و هي تؤثر فيه بقوتين، قوة فعالة بها تقوم فيها بإتمام الأجسام

1 إخوان الصفا، الرسالة الجامعة، الجزء الأول، تحقيق جميل صليبا – دمشق 1948،ص635–636. و" معنى قول الحكماء:العالمُ، إنما يعنون به السموات السبع و الأراضين، و ما بينهما من الخلائق أجمعين، وسموه أيضا إنسانا كبيرا، لأنهم يرون أنه جسم واحد بجميع أفلاكه و أطباق سمواته، و أركان أمهاته،و مولداتها،ويرون أيضاَ أن له نفسا واحدة سارية قواها في جميع أجزاء جسمها كسريان نفس الإنسان الواحد في جميع أجزاء جسده"، إخوان الصفا، الرسائل، الجزء الثاني ،ص116.

2 – إخوان الصفا، الرسائل، الجزء الثاني، ص445.

و تكملها بما تنقشه فيها من الصور والأشكال"1. و قوة علامة بها تكمل النفس الكلية ذاتها بما يظهر فيها من الفضائل والعلوم،بحسب قبول الأشخاص ولطافة جواهرها. و النفس الكلية تقابلها في عالم المادة أو عالم الكون و الفساد النفس الناطقة الإنسانية،وهذه الأخيرة في عالمها تتمتع بنفس صفات النفس الكلية2.يدل على ذلك قوله عز وجل "إني جاعل في الأرض خليفة"3. فهذا الخليفة في اعتقادهم هو صورة البشرية ممثلة في آدم الذي علمه الله الأسماء كلها و أمر الملائكة بالسجود له،فآدم بهذا يمثل بدء الخليقة الجسمانية الإنسانية، و مثال للمبدع النوراني، أي مثال للعقل الكلي الفعال، لأن النفس الناطقة الإنسانية التي هي هنا مقرونة بآدم الترابي،والتي سجد الملائكة لها هي رئيسة للملائكة الموكلين بها4.

و بهذا المعنى فآدم باعتباره خليفة الله هو صورة الإنسانية أو الإنسان المطلق، و تلك الصورة منذ أن خلق الله عز وجل آدم، و هي مستمرة في ذريته، لأنها تحمل صورة كل من يأتي بعده من أبنائه.فكل الناس كما يقولون " أشخاص لهذا الإنسان المطلق، و هو الذي أشرنا إليه أنه خليفة الله في أرضه منذ خُلق آدم أبو البشر إلى يوم القيامة الكبرى.وهو النفس الكلية الإنسانية الموجودة في كل أشخاص الناس كما ذكر جل ثناؤه " ما خلقكم و لا بعثكم إلا كنفس واحدة [...] وهو موجود في كل وقت وزمان،ومع كل شخص من أشخاص البشر، تظهر منه أفعاله وعلومه وصنائعه، و لكن من

---

1 – إخوان الصفا، الرسائل، الجزء الثالث، ص 232.

2 و يطلق الكرماني على النفس الإنسانية الكلية تسمية"النفس المؤيدة" أو "النفس الشريفة" ، فهو يقول:" والنفس المؤيدة بكونها حياة ذات قدرة و علم وقيام بالفعل، مختصة بالفضائل التي اختص بها الأول كمالاً وتماماً..." حميد الدين الكرماني، راحة العقل، ص401.

3 – القرآن الكريم، سورة البقرة، الآية 30.

4 – إخوان الصفا، الرسائل، الجزء الرابع، ص 376.

الأشـخاص مـن هـو أشـد تهيـؤا لقبـول علـم مـن العلـوم أو صـناعة مـن الصـنائع،أو خلـق مـن الأخـلاق أو عمـل مـن الأعمـال"1. و هـذه الخصـال و"المناقب كلها لا يمكن أن تجتمع في شخص واحد، فمن هذا فرقت في جميع أشخاص الإنسان كلها مع كثرتها، و لا تخرج عن صورة الإنسان البتة التي هي إحدى الصور التي تحت فُلك القمر، و هي صورة الصور" ثم يضيفون "وهي صورة واحد، و إن كانت أشخاصها كثيرة، فإن حكم جميع الأشخاص في هذه الصورة كحكم جميع أعضاء بدن الإنسان الواحد لصورة نفسه،و هي المتحكمة في جميع البدن عضو عضو ومفصل مفصل وحاسة حاسة من يوم الولادة إلى يوم الفراق[...] فهكذا حُكْم هذه الصورة في جميع أشـخاص البشـر الأولـين و الآخـرين مـن يـوم خلـق الله تعـالى السـموات والأرض، و آدم أبو البشر الترابي له الحكم و الربوبية على جميع ما فيها إلى يوم القيامة"2 ويعتقد إخوان الصفا أن روح الله أو كلمته أو "روح القدس الأمين" التي تسري في جسم العالم كله تختص "من الأشخاص الإنسانية الفاضلة بالأنبياء و المرسلين والعباد الصالحين،و أن الصورة الإنسانية خليفة الله في أرضه، القائم بتدبير العالم السفلي وأن له في كل زمان و كل قران شخصاً فاضلاً يلقي إليه أمره ما يكون به صلاح أهل ذلك الزمان3،ودلالتهم عليه و عبادتهم له، و أنه هو المستخلف لذلك الشخص

---

1 – إخوان الصفا، الرسائل، الجزء الأول، ص 306.

2 – إخوان الصفا، الرسائل ، الجزء الثالث، ص 426–427.

3 وقد سار المتصوفة في هذا الاتجاه موازين للشيعة من اعتبار محمد(ص) الإنسان الكامل الذي:" تدور عليه أفلاك الوجود من أوله إلى آخره وهو واحد منذ كان الوجود إلى أبد الآبدين، ثم له تنوع في ملابس ويظهر في كنائس فيسمى به باعتبار لباس ولا يسمى باعتبار لباس آخر .فاسمه الأصلي الذي هو له: محمد وكنيته أبو القاسم ووصفه عبد الله ولقبه شمس الدين .ثم له باعتبار ملابس أخرى أسام وله في كل: زمان اسم ما يليق به،مصطفى كامل الشيبي، الصلة بين التصوف و التشيع،ص 484 .

إمـا بكلامـه و إمـا بوحيـه مـن وراء حجـاب، أحاطـه بمـا بـين يديـه و مـا خلفه،وأنـه يكـون وجهـه و لسـانه و ترجمانـه"1.وهذا يعنـي أن الـنفس الجزئيـة التـي هـي خليفـة الله فـي أرضـه، أي فـي العـالم السـفلي بمـا فيـه مـن معـادن ونباتـات و حيوانـات، هـي نفس صـاحب الشـرع مـن كـل دور و النـاطق هـو "الصـورة الفاضـلة الكاملـة المؤيـدة للأمـر مثـل الـنفس الكليـة، يتلقـى الفـيض والتأييد من العقل الكلي عن الباري جل اسمه بوجه روحاني و يوصله إلى العالم بوجه جسماني"2. فالأرض لا تخلو من إمام حي في كل زمان حتى لا تنقطع حجة الله على خلقه، ففيض روحه و كلمته لا يتوقف.

إن الشخص الفاضل هو وجه الله في العالم السفلي، كما أن العقل هو وجهـه فـي العـالم العلـوي، و هـذا الشـخص الفاضـل يتصـف بالصـفات التـي يفيض بها عليه العقل الكلي، و حين نوظف مفهوم المطابقة أو المماثلة في تراتـب أشـكال الوجـود، نجـدهم يجعلـون النبـي و مـن بعـده الإمـام، ذلـك أن قبول نفس هذا الشخص لإلهام الملائكة و الوحي "مثل نفوس الأنبياء ثم من بعدهم نفوس الصديقين ، ثم من بعدهم نفوس المؤمنين الصديقين الأخيار الفضلاء الأبرار، ثم الأمثل فالأمثل، ثم الأقرب فالأقرب".3

و إذا تـوفرت عنـد الإنسـان خاصـية التخيـل، كـان مـؤهلا لقبـول الفيوضـات و الحقائق من عالم الموجودات العلوية، إذ "تتصل به روحانيات الشـمس، فتوصـل إليـه فـيض الحـد الثـاني صـفواً وتـأمره بمـا تحركـه بـالقول فيصـبح التخيـل فـي ضـميره، ثـم يـؤدي عنـه و يخبـر عنـه بـالقوة الناطقـة

1 – إخوان الصفا، الرسالة الجامعة، الجزء الأول، ص 390.

2 – إخوان الصفا، الرسالة الجامعة، الجزء الثاني، ص 327.

3 – إخوان الصفا، الرسائل، الجزء الرابع، ص 117.

والألفاظ المنطقية و يخرجه بحروف منظومة و كلمات مفهومة، و نسبة فاضلة في الوقت الذي ينبغي،على لغة القوم الذين أرسل إليهم ونشأ معهم"1.بعد ذلك يقوم هذا الشخص الفاضل بتقييد تلك " الألفاظ و العلوم لهم برسوم الكتابة دالة على الألفاظ كدلالة الألفاظ و معانيها على تلك الخواطر على أعيان الأشياء و حقائقها،ثم تنشأ عن ذلك مواليد أهل ذلك الزمان، و يتشكل الفلك بشكل النفس المفاضة على ذلك الرئيس، وتنقاد أحكام الكواكب كلها بأسرها إلى روحانيات الشمس مع القران، فيتصل ذكر ذلك الرئيس بموجب الحكمة الإلهية،و العناية الربانية بأهل ذلك الزمان،ويصير العالم بأسره لذلك الشخص جسما و آلة و جنودا وأعوانا،ويكون منه بمنزلة الرأس الذي هو مكان العقل، و من يخلفه من أهله وأصحابه،ومن قبل منه ما ألقاه، كمثل الأعضاء الفاضلة"2

إن العرفان الإسماعيلي – كما يصفه هنري كوربان– يرى"أن آدم الجزئي الذي يبتدئ دورنا نحن، كان أول نبي في دور الستر هذا، و رأينا من جهة أخرى أن آدم الأول، الجثة الإبداعية، أو الصورة الأرضية للإنسان الملكوتي، كان قبل أن يفتتح بداية أول دور" من الكشف" أول إمام، و أنه مؤسس الإمامة كدين باقٍ للإنسانية[...] إنه يمثل ارتقاء الإمام، و هو الإنسان الكامل،إلى مرتبة عظمى،و رجحان التأويل في موازاة ذلك رجحانا قاطعا ونهائيا، ونعني رجحان الإسلام الباطني على الإسلام الظاهري ورجحان دين القيامة على دين القانون والشريعة.وهذا المفهوم للإمام – يضيف "مرتبط بفلسفة الإنسان كلها وذلك أن الصورة الإنسانية هي مثال

1 – و هم يعتقدون" أن الشمس خليفة الله في عالم السموات و الأرض و فلكها سيد الأفلاك إخوان الصفا،الرسائل، الجزء الرابع، ص 427.

2 – إخوان الصفا، الرسالة الجامعة، الجزء الأول، ص 701–703.

على الصورة الإلهية...هذه الصورة الإنسانية الكاملة، هذا المظهر الإلهي الذي تفتح منذ ما قبل الأزل، هو: الإمامة بالذات: فالقول بأن الإمام هو رجل الله و أنه الإنسان الكامل ليس إلا إقرارا بكونه أداة سامية للباطنية و أن هذه الأخيرة مرهونة بتحقيق المعنى الحقيقي لكل الظواهر، المرهون بدوره للتأويل الذي هو عمل الإمام، و القصد هو أن حقيقة الإمام الباقية تجد مثلا فرديا ارضيا لها في شخص كل إمام".1

3-2-2-الإنسان الكامل والموروث القديم

غني عن البيان أن تاريخ الأفكار لا يرتبط بتاريخ الحضارات، إلا من حيث إن الأشخاص أو الجماعات التي أبدعت هذه النظرية أو تلك تنتمي إلى هذه الأمة أو تلك، أما النظريات والأفكار الفلسفية فلا يمكن أن نعزيها بشكل فاصل إلى حضارة معينة دون أن يكون لها عمق في حفريات قيم وأفكار وموروث الأمم السابقة والمجاورة، لذلك فإن الحديث عن الحضارة العربية الإسلامية لا ينبغي حصره في "حضارة العرب"، والحضارة الإسلامية في هذا السياق هي نتاج تفاعل لعملية تداخل كاملة بين فكرة التوحيد المحمدية وما يتبعها من رؤى وقيم ومبادئ، وبين الحضارات الأقدم التي وجدها العرب في البلدان المجاورة، وهذا التداخل ليس مجرد عملية انصهار بسيط للقديم في الجديد، لأنه لا يمكن إلغاء تاريخ كامل من التراث بمجرد خضوع هذه البلدان لإرادة الفاتح، فالأفكار الأصلية كثيرا ما تخبو وتتوارى دون أن تزول، بل تتخذ صيغا جديدة لتنسجم مع الفكر الجديد الذي أصبح

1 هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص 161-162.

يشكل على مستوى العقيدة، وفي قلوب المؤمنين، السلطة المرجعية التي لا بد من الخضوع لحدودها وقطعيتها.

وعندما يتعلق الأمر بالإنسان الكامل، فإن تاريخ هذه الفكرة هو نتاج تداخل بين أفكار شرقية فارسية قديمة وبين تيارات فكرية هلينية غربية1. لقد أحدثت المانوية تأثيرها في الفكر الإسلامي، كما أحدثته في منطقة البحر المتوسط، خصوصا عن طريق أفكارهم الأساسية النظرية وتفسيرها الكلي لمعنى العالم و الإنسان2. ففكرة الإنسان الكامل، كما تؤكد بعض الدراسات،هي من حيث جذورها نتائج تداخل تلك"الحضارة الشرقية" العرفانية ونظرية الإنسان الأول وعلاقته بنشأة العالم في الديانة الإبتساقية، فالإنسان الأول في الموروث الفارسي الإيراني القديم هو النموذج الأول للإنسانية وأصلها،فالزوج الأول نشأ من بقايا جثة الإنسان الأول، ومن أجزائه الثمانية – كما تقول إحدى الروايات –نشأت المعادن الثمانية، وهنا نستحضر تأثير الأفكار التنجيمية البابلية التي ترى أن الكواكب السبعة تناظرها معادن سبعة منها تكوَّن العالم، ثم يضاف إليها المعدن الثامن الذي هو الذهب، ومن هنا يأخذ الإنسان الأول الدور الرئيسي في نشأة الكون والعالم3.

كانت فكرة التناظر بين الكون الأكبر والكون الأصغر، أو بتعبير الإسماعيلية "الإنسان عالم صغير والعالم إنسان صغير"4، فكرة قد تكونت بصورة كاملة في إيران القرن الخامس قبل الميلاد ومن خصائص هذه الفكرة وهذا التفسير تتضح الصلة الموجودة بين المعنى الذي يقدمه التفسير

1 عبد الرحمن بدوي، الإنسان الكامل، ص15.

2 المرجع نفسه ، ص 19– 20.

3 المرجع نفسه ، ص25.

4 إخوان الصفا، الرسائل، الجزء الخامس، ص101.

الإيراني القديم و ذلك الذي تقدمه المانوية للنظام الكوني الذي "يتسم بالحياة عن طريق فكرة الازدواج بين الخلق الإلهي و الخلق المعارض الشيطاني وما بينهما من كفاح ينتهي بانتصار[...] النور "1.

وفكرة التناظر بين عالم الإنسان والكون، الذي هو العالم الأكبر، تكشف بوضوح عن امتداد فكرة الإنسان الأول باعتباره النموذج الأول للإنسانية في الموروث الفارسي الإيراني القديم، وتجعل هذا النموذج للإنسانية في صلة بمجموع النفوس، وهي الفكرة التي يبدو أن الخطاب الشيعي، و الإسماعيلي منه بشكل خاص، يوظفها لا باعتبارها مجرد فلسفة خلاصية، وإنما لأنها تدخل في صميم عقائدها ذات التوجه المنفتح على كل المعتقدات والقيم التي تشكل الموروث الأكثر قبولا لدى الأفراد والشعوب المناهضة للسلطة الأيديولوجية لدولة الخلافة السنية، مع مفكرين وفلاسفة وسياسيين ينهلون جميعا مما يشكل الأساس النظري لتطلعاتهم ويؤسس نظامهم المعرفي على مستويات التأويل العرفاني والخطاب السياسي، والقراءة المخيالية للتاريخ والواقع الاجتماعي.

1 عبد الرحمن بدوي، الإنسان الكامل، ص 27-28.

3-2-3-التشيـع و التصـوف

مـا طبيعـة العلاقـة بـين التصـوف و التشـيع،1 هـل يمكـن أن يكـون التصوف قد نشأ، على الأقل فيما يتعلق بموضوعنا في أحضان التشيع؟

كلمـة صـوفي فـي العربيـة مشـتقة مـن الصـوف، الأمـر الـذي أدى بـالبعض أن يرجعهـا إلـى عـادة الصـوفية فـي لـبس الملابـس المصـنوعة مـن الصـوف، و هـي لا تحمـل أي معنـى خـاص يـربط المتصـوفة بالعقيـدة2.إنمـا يعتقد أن وجـه الارتبـاط كـان مـن جهـة دلالتهـا التعبديـة، فالصـوف هـو أكثـر المواد خشونة لصناعة لباس، و قد لجأ المتصوف إليه زهدا في الدنيا و بعدا عن كل ما يقرِّب إليها من ملذات و ألبسة.

أمـا التصـوف اصـطلاحا، فهـو ظـاهرة روحيـة و تأمـل عقلـي ووجـداني ومعايشة لمعاني الوحي في علاقة تأملية ذاتية لأسرار الغيوب الإلهية، و قد كـان مجـالاً خصـباً لعرفانيـة لا تنضـب فـي سـعيها إلـى اكتنـاه المضـامين الباطنيـة للنص.إنـه يرتبط بالنسبة للفكر الشيعي بمسألة الفصل بين الظـاهر و البـاطن، أو بين الحقيقة والشريعة، وإن كـان المتصـوفة السنيين لا يعترفون دائمـاً بهذه الاصـطلاحات بسبب أصـولها الشيعية العرفانيـة، إلا أننـا مـع ذلك نجـد القشـيري يـذكر أن لفـظ تصـوف كإسـم أطلـق علـى "خـواص أهـل السـنة"3.كمـا حـدد السـراج الطوسـي زمـن ظهـور هـذا الإسـم بـالقرن الأول

---

1 يقول المستشرق الفرنسي هنري كوربان:"في الإسلام شكل آخر من الميتافيزيقا، قد لا يمكننا أن نفسر بدونه كيف ابتدأت الصوفية و كيف تطورت. هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص 168.

2 – المصدر نفسه ، ص 282.

3 – و كان ذلك حسب ما قال قبل المائتين من الهجرة، القشيري، الرسالة القشيرية" في التصوف القاهرة،ص8،7.

الهجري إذ يقول:" في وقت الحسن البصري كان يعرف هذا الاسم"1.وفي الفهرست يصف ابن النديم جابر بن حيان بالصوفي، مما يعني أن التصوف كان معروفا خلال القرن الثاني للهجرة.2

يؤكد محمد كرد أن أبا هاشم الكوفي (56-150هـ) كان أول من تسمى بالصوفي من أهل السنة3. و الواقع أن مفهوم التصوف آنذاك لم يكن يحمل ذلك العمق الفلسفي أو العرفاني الذي اصطُبغ به لاحقا، خصوصا في القرن الثالث الهجري، فقد كان يطلق على زهاد القرن الثاني، إذ لم يكن الزهد بمفهومه النظري قد وصل إلى مستوى التنظير الفلسفي ، فقد كان بادئ الأمر تعبيرا عن موقف اجتماعي سياسي و ديني من دولة الخلافة والصراعات السياسية التي أفرزتها المجادلات و الفتن التي تلت مشكلة الخلافة،فكان أن ظهر فريق من المسلمين الذين اعتزلوا السياسة، متجنبين الصراعات الدموية، فوجهوا اهتمامهم إلى التعبد و التفقه في الدين، فسلك الزهاد اتجاها دينيا خالصا منقطعين عن الواقع الدموي، و لكن نتيجة هذا الاستمرار في العزلة أنتجوا في استغراقهم في حياتهم التعبدية الدينية عالمهم الخاص، في إطار ميتافيزيقي أشبه ما يكون بحالة اغتراب أدى عند بعضهم إلى نشوء ما عرف "بالحب الإلهي"4

1 – الطوسي، اللمع، ص 42.

2 – ابن النديم، الفهرست، ص 498.

3 – مصطفى كامل الشيبي، الصلة بين التصوف و التشيع، ص290.

4 حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة الإسلامية، الجزء الثاني، ص 170.

3-2-4- الإمامة و الولاية

الولي لغة هو المحب والصديق والنصير، وقد وردت هذه اللفظة بهذا المعنى في القرآن في نحو خمسة وستين موضعًا منها قوله تعالى:" ألا إن أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون" بمعنى الأحباء والمقربين إليه . واختار القشيري في شرحه لها1 الآية "وهو يتولى الصالحين"2.وهو اختيار يتفق و دلالتها عند الصوفية، فالصالحون في القرآن تشير في الغالب إلى الأنبياء3، وقد تناول القشيري الولاية وقال في الولي :"يحتمل أمرين، أولهما أن يكون فعيلا مبالغة من الفاعل كالعليم والقدير وغيره، ويكون معناه :من توالت طاعته من غير تخلل معصية .ويجوز أن يكون فعيلاً بمعنى مفعول كقتيل بمعنى مقتول وجريح بمعنى مجروح وهو الذي يتولى الحق سبحانه حفظه وحراسته على الإدامة والتوالي، فلا يخلق له الخذلان الذي هو قدرة العصيان، وإنما يديم له التوفيق الذي هو قدرة الطاعة .قال الله تعالى :"وهو يتولى الصالحين".ويضيف إلى ذلك أن الولي هو "العارف بالله وصفاته...والمعرض عن الانهماك في اللذات والشهوات" ويرى لذلك :أن الولاية هي قيام العبد بالحق عند الفناء عن نفسه4. وتلك هي أوصاف الإمام الشيعي.

والواقع أن المتصوفة أسسوا نظريتهم في الولاية من خلال ربطها بأئمة الشيعة، ابتداء بعلي بن أبي طالب إلى جعفر الصادق، و اتخذوا منهم

---

1 القشيري، الرسالة القشيرية، ص 318. أنظر أيضا:محمد إسماعيل إبراهيم،معجم الألفاظ و الأعلام القرآنية،دار الفكر العربي – القاهرة،طبعة 1968، ص587.

2 القرآن الكريم، سورة الأعراف، الآية 192.

3- القرآن الكريم، سورة يونس، الآية 62.

4 أبو الحسن محمد بن الحسين بن موسى العلوي الجرجاني، التعريفات، طبعة مصر 1938، ص227.

"أصـولا" لهـم. يقـول أبـو القاسـم الجنيـد:"إن شـيخنا فـي الأصـول و الفـروع وتحمل البلاء. علي المرتضـي(ابن أبـي طالـب)،لأنـه فـي مباشرته الحرب قد نطـق بأشـياء و حكايـات لـم يكـن لأحـد طاقـة علـى سـماعها. لقـد و هبـه الله تعـالى جمـا مـن العلـم والحكمـة و الكرامـة".و يقـول الطوسـي:" إن لأميـر المؤمنين علـي رضـي الله عنـه من بين جميع أصـحاب رسول الله خصوصية بمعان جليلـة و إشـارات لطيفة وألفاظ مفردة و عبارة و بيان للتوحيد والمعرفة و الإيمان و العلم و غير ذلك و خصال شريفة تعلق وتخلق بـه أهل الحقائق من الصوفية".1

لـم يقتصـر المتصـوفة علـى تأسيس الولايـة عنـدهم بالارتبـاط المباشـر بأئمـة الشـيعة، بـل استنسـخوا الهيكل العام للإمامـة الشـيعة بشكل كلـي، وقد استفادوا مـن مرويـات الاثناعشرية و أصـولها، أمـا البـاطنيون مـنهم فقد تبنـوا جوانب أساسية من الفلسفة الإسماعيلية، كما هو الحال مع ابن عربـي، وبهذا الصـدد يقـول بـن خلـدون: "إن سـلف هـؤلاء كـانوا مخـالطين للإسـماعيلية المتـأخرين مـن الرافضـة[...] فأشـرب كـل واحـد مـن الفـريقين مـذهب الآخـر واخـتلط كلامهـم و تشـابهت عقائـدهم و ظهـر فـي كـلام المتصـوفة القـول بالقطـب، و معنـاه: رأس العـارفين، يزعمـون أنـه لا يمكـن أن يسـاويه أحـد فـي مقامه في المعرفة حتى يقبضه الله ثم يورث مقامه لآخر من أهل العرفان"2.

1 مصطفى كامل الشيبي، الصلة بين التصوف و التشيع ، دار الأندلس – بيروت لبنان،373.

2 نقلا عن:محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص346.

غير أن الذي يميز الإمام الشيعي عن الولي الصوفي هو أن الأول فقيه و زعيم سياسي و قائد روحي في الوقت نفسه ، في حين يكتفي الثاني بمهمة عرفانية محضة، ثم إن الولاية الصوفية غير محصورة في " آل البيت" ، كالولاية الشيعة، ولا تتقيد بهم كشرط على الرغم من أن كثيرا من أولياء الصوفية ينتسبون إلى " الشرفاء" من العلوية1.

إن عدم تقيد العرفان الصوفي بالالتزام السياسي الصريح مكنه من الانتشار بشكل كبير في كافة البلاد الإسلامية، الأمر الذي جعل الولاية الصوفية تتطور بسرعة إلى " دولة باطنية".2 يقول مصطفى الشيبي:"لقد أخذ الصوفية هذه المثل الشيعية وأضافوها إلى ولايتهم والتفتوا إلى أهم أساس في الإمامة الشيعية هو سموّ أهل البيت فناقشوه مناقشة أدخلته في ولايتهم وأيّدوا مشربهم وأصدروه عن الله .ذلك أنه قد ورد في القرآن آية " إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس، أهل البيت، ويطهركم تطهيرًا" 3، فتمسك بها الشيعة كما هو مشهور واعتبروها دالة على عصمة أهل بيت النبي واختيار الله لهم معدنًا لعلمه ومرجعًا لأمته، وأيدوا ذلك بأن جعلوا أهل البيت أساسًا للتشريع إلى جانب القرآن ورأوا أن التطهير من الرجس قد انحصر في النبي وعليّ وفاطمة والحسن والحسين، وأن أولئك هم أهل بيت النبي"4.

لقد سعى العرفانيون الإسلاميون إلى التماس السند الشرعي للولاية من القرآن و السنة، ومن اللغة العربية ذاتها، فهناك آيات كثيرة ترد فيها كلمات " ولي" و "أولياء" و "ولاية"، من مثل قوله تعالى:«إنما وليكم الله

1 المرجع نفسه ، ص345.

2 المرجع نفسه ، ص347.

3 القرآن الكريم، سورة الأحزاب، آية33.

4 كامل مصطفى الشيبي، الصلة بين التَصوف وَالتشيع، ص380.

ورسوله و الذين آمنوا»1، و قوله:«و من يضلل فلن تجد له وليا مرشدا»2،وقد ذهب بعض المتصوفة إلى الاعتقاد بأن الأولياء أفضل درجة من الملائكة وهو ما يقره الهوجويري الذي يقول: " يتفق أهل السنة والجماعة و جمهور مشايخ الصوفية على أن الأنبياء والمحفوظين من الأولياء أفضل من الملائكة" مستدلين على ذلك بأن الله تعالى أمر الملائكة بالسجود لآدم،الشيء الذي يعني في نظرهم أنه " من الضروري أن يكون حال المسجود له أعلى من حال الساجد"3.

و إذا انتقلنا إلى مفهوم عصمة الإمام، فإننا نتبين أن المتصوفة قد تبنوا مبدأ عصمة الولي أيضا، دون تصريح مباشر، وإنما بتوظيف مصطلح آخر يدل – كما وظفوه – على عصمة الولي فـ" الفرق بين المحفوظ والمعصوم أن المعصوم لا يلم بذنبٍ البتة والمحفوظ قد تحصل منه هَنَات،وقد يكون له في الندرة زلات و لكن لا يكون له إصرار". غير أن القشيري لا يلبث أن يتجاوز هذا المعنى و يتخطاه ليقول:" و لا يكون وليا إلا إذا كان موفقا لجميع ما يلزم من الطاعات معصوما بكل وجه من الزلات"، و يؤكد في مكان آخر نفس هذا المعنى فيقول:" و اعلم أن من أجل الكرامات التي تكون للأولياء دوام التوفيق للطاعات و العصمة من المعاصي و المخالفات"4. ويتفق المتصوفة والشيعة في إسباغ العصمة على الأولياء والأئمة.فأول شيعي قال بعصمة جعفر الصادق كان هشام بن الحكم

1القرآن الكريم، سورة المائدة، الآية:55.

2 القرآن الكريم، سورة، الكهف، الآية:17.

3 أبو الحسن على بن عثمان الهوجويري، كشف المحجوب، ترجمة إسعاد عبدالهادي قنديل، دار النهضة العربية– بيروت 1980، ص 477.

4 أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيري، الرسالة القشيرية، دار الكتاب العربي– بيروت.ص208.

المتكلم الشيعي الكوفي و أن الإمام أحوج إلى العصمة من النبي لأن الثاني يوحى إليه فيسدد الله خطاه، وأما الأول فلا يوحى إليه ولذلك احتاج إلى العصمة وقد أثبت دنالدسن أن العصمة فكرة شيعية أصيلة لم تتطرق إليها الأسفار الدينية المسيحية واليهودية، ولم يقل بها المسلمون الأولون في جدالهم مع المسيحيين وأن القرآن نفسه لم يذكر عصمة الأنبياء،أما المتصوفة فسموها بالحفظ، فقال الكلاباذي:" ولطائف الله في عصمة أنبيائه وحفظ أوليائه من الفتنة أكثر من أن تقع تحت الإحصاء والعد"1.وقد قال القشيري عن عصمة الولي:"أما وجوبًا كما يقال في الأنبياء فلا،وأما أن يكون محفوظاً حتى لا يصر على الذنوب إن حصلت هنات أو آفات أو زلات فلا يمتنع ذلك في وصفهم.ولقد قيل للجنيد :العارف يزني يا أبا القاسم؟ فأطرق مليًّا ثم رفع رأسه وقال : وكان أمر الله قدرًا"2.

واضح من خلال إطراقة الجنيد هذه، و تردده في نفي العصمة،وهو سيد الطائفة أنه يقصد ترك إجابته مبهمة، وهو هنا يضفي العصمة بشكل غير معلن على الأولياء، كما أضفيت على الأنبياء، نفهم ذلك من مقابلته بين تبليغ رسالة التصوف وتبليغ رسالة الشريعة، وهما عند المتصوفة وجهان لحقيقة واحدة. ويستغرب مصطفى الشيبي أن "المتصوفة والباحثين يحاولون – في بحثهم عصمة الصوفية – المقارنة بين الأنبياء وبينهم دون أن يدركوا أن المتصوفة لم ينظروا إلى الأنبياء من هذه الناحية، وإنما اتجه نظرهم إلى الأئمة، وقد اتُّهِمَ رجل من أصحاب العصمة الشيعية أنه جوّز الخطأ على الأنبياء ولم يجوزه على الأئمة، فليس المثل الأعلى الأنبياء وإنما

1 كامل مصطفى الشيبي، الصلة بين التَصوف وَالتشيع،ص414.

2 القشيري ، الرسالة القشيرية ، ص208.

الأئمة .ويجب أن نتذكر دائمًا أن الشيعة الغالين لم يؤلهوا الأنبياء وإنما ألهوا الأئمة وكذلك فعل الصوفية في أخذهم عنهم باتجاههم إلى صفات الأئمة التي لم تشبها شائبة، أما الأنبياء فإن قصصهم في القرآن مقترنة بذنوب تاب الله عليهم فيها وأخطاء كفرها عنهم، ومما يدل على ذلك أن ابن عربي قد قال :"فإن وحي الرسل إنما هو بالملك، فلا خبر لهم بهذا الذي في عين إحضار العين في عالم الشهادة" وهذا يعني أن ابن عربي قد التفت إلى الرأي الشيعي الأول، والشيعة على العموم يعصمون الأنبياء والأئمة معًا"1.

يقول أحمد أمين:" لقد دخل على المسلمين من جراء العصمة والمبالغة في الشفاعة ضرر كبير، ولم يقتصر الضرر على الشيعة، إذ تسربت تعاليمهم إلى غيرهم من الفرق الأخرى الإسلامية، فكان السنيون إذا رأوا الشيعة ينسبون عملا وفضلا لإمام نسبوا مثله للأنبياء على الأقل، فغلا بعضهم في القول بعصمة الأنبياء من الكبائر والصغائر قبل النبوة وبعدها وهو مخالف لصريح القرآن2.و يمكن أن نشير هنا إلى الرأي القائل أن المتصوفة هم أنبياء ولاية، وأن "النبوة الظاهرة" كما يذكر ابن عربي "هي التي انقطع ظهورها، وأما الباطنة فلا تزال في الدنيا والآخرة لأن الوحي الإلهي والإنزال الرباني لا ينقطع إذ به حفظ العالم"3

1 مصطفى كامل الشيبي، مصدر سابق، ص416.

2 أحمد أمين، ضحى الإسلام، الجزء الثالث، ص 335.

3 ابن عربي، الفتوحات المكية،الجزء الثاني، ص377.

3-2-5-الإنسان الكامل في التصوف

كان للحسين بن منصور الحلاج المتوفى أوائل القرن الرابع الهجري أكبر الأثر في وضع الأسس الفلسفية الصوفية للنظرية التي عرفت بعد ذلك عند ابن عربي و عبد الكريم الجيلي بنظرية الإنسان الكامل، و قد أثرت بشكل كبير في تاريخ التصوف الإسلامي، فالحلاج كان السباق في الانتباه إلى المعنى الفلسفي لفكرة أن الله تعالى خلق آدم على صورته، أي على الصورة الإلهية،و بنى على هذه الفكرة نظريته في الحلول مميزا بين جانبين مختلفتين في الطبيعة الإنسانية، هما اللاهوت و الناسوت. و هما في نظره طبيعتان لا تتحدان أبدا، بل تمتزج إحداهما بالأخرى1.

استفاد ابن عربي هذه الفكرة من الحلاج، مع فارق أساسي هو أنه اعتبر اللاهوت و الناسوت مجرد وجهين لا طبيعتين منفصلتين لحقيقة واحدة، فالصورة الخارجية الظاهرة ناسوتٌ، و البعد الباطني لحقيقتها لاهوتٌ. فهما بهذا المعنى صفتان متحققتان، لا في الإنسان وحده، بل في كل موجود من الموجودات، مرادفتان لصفتي الباطن و الظاهر.2

فالإنسان أكمل مجالي الحق، لأنه" الكون الجامع" لجميع حقائق الوجود و مراتبه، إنه العالم الأصغر الذي انعكست في مرآة وجوده كل كمالات العالم الأكبر، أو كمالات الأسماء الإلهية ، و لذا استحق دون سائر الخلق أن تكون له الخلافة عن الله.يقول ابن عربي: " إن الله تعالى لما أوجد العالم كان شجا لا روح فيه، و كان كمرآة غير مجلوة. فاقتضى

1 أبوالعلا عفيفي، فصوص الحكم و التعليقات علية، دار الكتاب العربي، بيروت1946،ص35.

2 المرجع نفسه ، ص36.

الأمـر جـلاء مـرآة العـالم، فكـان آدم عـين جـلاء تلـك المـرآة و روح تلـك الصورة"1."والإنسان الكامل من الحق بمثابة إنسان العين من العين.فكما أن إنسان العين هو ما به تبصر العين، كذلك الإنسان هو المجلي الذي يبصر الحقُ به نفسه– إذ هو مرآته– و هو العقل الذي يدرك به كمال صفاته،أوهو الوجود الذي ينكشف به سر الحق إليه.وهو علة الخلق و الغاية القصوى من الوجود، لأنـه بوجوده تحققت الإرادة الإلهيـة بإيجاد مخلوق يعرف الله حق معرفته و يظهر كمالاته"2.

و الحقيقـة أن نظريـة الإنسـان الكامـل عنـد ابـن عربـي هـي جـزء مـن نظريتـه فـي الكلمـة الإلهيـة ،ففـي هـذه النظريـة يعـالج ثـلاث مسـائل هامـة تتمحـور كلهـا حـول موضـوع واحـد تختلـف تسـمياته.فالمسـألة الأولـى" الكلمـة"ويسـميها حقيقـة الحقـائق أو العلـم الإلهـي. و لمـا كـان الحـق لا يعقـل شيئا مغايرا لذاتـه، و عقلـه ذاتـه عقل لجميـع الأشياء، كانـت حقيقـة الحقـائق هـذه عقـلا و معقـولا، فهـي الحـق متجليـا لنفسـه فـي نفسـه فـي صـور العـالم المعقول. و المسألة الثانيـة هـي الحقيقـة المحمديـة والتـي يعتبرها مصـدر كل وحـي و الهـام للأنبيـاء و الأوليـاء، إنهـا المحـور الـذي يتمحـور حولـه العـالم الروحـاني. وتجدر الإشارة إلـى أن من أهم أهداف و أغراض ابن عربـي فـي كتابه فصوص الحكم3 شرح العلاقة بين كل نبـي و الأصل الذي يستمد منـه

1 ابن عربي، فصوص الحكم، نقلا عن: المرجع نفسه ، ص37.

2 المرجع نفسه ، ص38.

3 في كتابه "فصوص الحكم" لا يعرض ابن عربي لمسائل التصوف العملية أو النظرية، و لا يعرض لمسائل فلسفية بحتة، و لا لمسائل علم الفقه يحاول تفسيرها تفسيرا صوفيا على نجوما فعل في الفتوحات المكية و غيره من الكتب، و لكنه يلخص مذهبا في الفلسفة الصوفية هو أدق و أنضج ما فاض عن عقله و عاطفته الدينية معا، يقر فيه قضية عامة في طبيعة الوجود ثم يفرع عنها كل ما يمكن تفريعه من المسائل المتصلة بالله و

علمه و ذلك الأصل هو " الكلمة" أو الحقيقة المحمدية.و يبين أن كل نبي تحت تأثير اسم إلهي خاص إلا محمدا عليه السلام فإنه تحت تأثير اسم " الله" الذي هو جماع الأسماء الإلهية كلها. و المسألة الثالثة فهي الإنسان الكامل.1

3-2-6- الولاية و كوسمولوجيا الإمامة

على غرار الإسماعيلية، يماثل ابن عربي في إطار كوسمولوجيا الولاية، بين منازل الأولياء، أي نظام الأولياء على الأرض، و بين العقول السماوية و الأفلاك و الكواكب، فيجعل القطب في قمة الهرم و معه إمامان ووتد، و هؤلاء هم الأوتاد الأربعة يليهم الأبدال2 و هم سبعة بعدد العقول السماوية، ثم يليهم النقباء ثم النجباء، وهكذا إلى أدنى المراتب.وبناءا على هذه المماثلة يصبح القطب هو العقل الأول في سلسلة العقول السماوية،ويصبح هذا العقل بدوره هو القطب الذي يدور عليه فلك الصوفية. ذلك أن العارفين لما تنسموا"الأنفاس"، و" توفرت الدواعي منهم إلى طالب

العالم و الإنسان، و هذه هي ناحيته الفلسفية، و يلتمس تأييد هذه الفلسفة بالذوق الصوفي و التجربة الذاتية الخاصة.

1 أبوالعلا عفيفي، مرجع سابق، ص38-39.

2 يقول بن خلدون:"ثم حدث أيضاً عند المتأخرين من الصوفية الكلام في الكشف و في ما وراء الحس وظهر من كثير منهم القول على الإطلاق بالحلول و الوحدة فاشتركوا فيها الإمامية و الرافضة لقولهم بألوهية الأئمة و حلول الإله فيهم و ظهر منهم أيضاً القول بالقطب و الإبدال و كأنه يحاكي مذهب الرافضة في الإمام و النقباء و أشربوا أقوال الشيعة و تغلوا في الديانة بمذاهبهم حتى جعلوا مستند طريقهم في لبس الخرقة أن عليا رضي الله عنه ألبسها الحسن البصري و أخذ عله العهد بالتزام الطريقة و اتصل ذلك عنهم بالجُنَيْد من شيوخهم" ابن خلدون،المقدمة، دار الجيل-بيروت،ص357.

محقق ثابت القدم في ذلك المقام ينبئهم بما في طي ذلك المقام الأقدس وجاءت به هذه الأنفاس من العرف الأقدس من الأسرار و العلوم[...] عرفوا بشخص إلهي عنده السر الذي يطلبونه و العلم الذي يريدون تحصيله،وأقامه الحق فيهم قطبا يدور عليه فلكهم[...]، فانتشر منه فيهم من العلم و الحكم و الأسرار ما لا يحصرها كتاب.وأول سر اطلع عليه: الدهر الأول الذي عنه تكونت الدهور"1. ويأخذ العقل الأول في سلسلة الأنبياء مرتبة آدم،فكما أن البشرية خرجت من صلب آدم فكذلك " من صلب هذا القطب خرج علم العالم و كونه إنسانا كبيرا، و إن الإنسان مختصر له في الجرمية مضاهيه في المعنى فكان هذا الإمام من أعلم الناس بهذا النشء الطبيعي وما للعالم العلوي فيه من الآثار المودعة في أنوار الكواكب وسياحتها وهو الأمر الذي أوحى الله في السماوات و في اقترانها وهبوطها وصعودها وأوجها وحضيضها"2.

و بعد القطب يأتي الإمامان و هما " وزيران" له يماثلان المنبعثين الأول والثاني باصطلاح الإسماعيلية أو العقل الثاني و الثالث من سلسلة العقول السماوية، و هما بالنسبة للنبي محمد صلى الله عليه و سلم كأبي بكر و عمر. أحدهما هو " الإمام الأقصى" حاله البكاء شفقة على العالم لما يراه عليه من المخالفات وهو بمنزلة أبي بكر، و الثاني هو " الإمام الأدنى" و له الشدة و القهر و له التصرف في جميع أسماء الله و هو بمنزلة عمر بن الخطاب.و بعد الإمامين هناك الوتد وهو يشكل مع القطب و الإمامين:

1 محي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، الجزء الأول، ص152.

2 المصدر نفسه ، ص53.

الأوتاد الأربعة التي تماثل في عالم الألوهية " برزخ البرازخ"، أي الجسر الذي يربط العالم بالمتعالي، ويفصله عنه ليبقى المتعالي منزها. إن الأوتاد الأربعة هم بمثابة الأركان الأربعة في بنية عالم الألوهية الهرمسي،و هم يماثلون أيضا، عند ابن عربي أركان الدين التي هي عنده الرسالة و النبوة والولاية والإيمان. فكما أن الله يحفظ العالم بالأقطاب و الأئمة والأوتاد فكذلك يحفظ الدين بهذه الأركان. و الرسالة هي الركن الجامع للبيت و أركانه ولذلك كانت منزلة القطب بمنزلة الرسالة. أما منزلة النبوة والولاية و الإيمان فهي،على التوالي، منزلة الإمامين والوتد.1 و تأتي مرتبة الأبدال و عددهم سبعة، بعد مرتبة الأوتاد ، وهي تماثل عقول الكواكب السبعة السيارة.و بهذه الأبدال السبعة "يحفظ الأقاليم السبعة، لكل بدل إقليم، و إليهم تنظر روحانيات السماوات السبع، و لكل شخص منهم قوة روحانيات الأنبياء" وبما أن الأنبياء الكبار سبعة، عند ابن عربي، يقيمون في السماوات السبع، كل منهم في سماء، و بما أن أيام الأسبوع سبعة كذلك، فإنه يقيم مماثلة عامة بين " منازل الأبدال و مقاماتهم و من تولاهم من الأرواح العلوية و ترتيب أفلاكها و ما للنيرات فيهم من الآثار و ما لهم من الأقاليم"2

يتضح مما سبق أن كوسمولوجيا الإمامة تتطابق من حيث هيكلها العام و الآلية التي تشكلها مع نظام المراتب الذي عرفه الفلاسفة الإسماعيليون.يقول عارف تامر و هو مفكر إسماعيلي معاصر: "لقد أخضع ابن عربي آراء كل من سبقه إلى مدرسته الصوفية، وسار على هدى

1 محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص 366.

2 محي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، الجزء الأول، ص155.

الإسماعيلية الذين سبقوه إلى فكرتهم في التوحيد والإمامة، ولكنه نادى بوحدة الوجود بينما الإسماعيلية قالوا بأن الخالق هو مبدع الوجود".1

و يمكن أخيرا أن نضيف إلى ما ذكرنا أن الصوفية والشيعة يتفقون في آلية التأويل الباطني، وما يوظفه من مفاهيم تفسح المجال أمام فهم عرفاني يتجاوز نطاق الدلالات الظاهرة للنص، فقد ذكر السلمي عن علي ابن أبي طالب رضي الله عنه أنه قال:"ما من آية إلا ولها أربعة معان:ظاهر وباطن وحد ومطلَّع، فالظاهر التلاوة، والباطن الفهم، والحد هو أحكام الحلال والحرام، والمطلع هو مراد الله تعالى من العبد بها، ولعل هذا هو الأصل في هذا التفسير الرباعي للقرآن عند الطائفتين، وقد روى السُلَّمي عن جعفر الصادق أنه قال:" كتاب الله على أربعة أشياء :العبادة والإشارة واللطائف والحقائق .فالعبادة للعوام والإشارة للخواص واللطائف للأولياء والحقائق للأنبياء "2. وبذلك فقد قسم السلمي الناس إلى أربعة أصناف كل صنف يناسب وجهًا من وجوه التفسير ليكون ذلك مرتبطًا بالسلوك والمقامات التي يجتازها المريد حتى يصل إلى درجة الأولياء التي توازي درجة الأنبياء3.

يبدو واضحا مما سبق أن التصوف الإسلامي يدين على مستوى البنية العرفانية للنزعة الصوفية التي كان محورها الأفكار والمفاهيم والمعتقدات التي تشكلت عبر التاريخ حول مفهوم الإمامة وشخص الإمام وما أحاطها من هالات عرفانية وحول موضوع الإنسان الكامل بالذات، يبدو

1 عارف تامر، مجلة الباحث، العدد الثاني و الستون 62 – نيسان– أيلول–1994، ص114.

2 مصطفى كامل الشيبي، الصلة بين التصوف و التشيع ، ص445.

3 المصدر نفسه ، ص 447.

أن ابن عربي يدين بشكل لافت للنظر لما أفرزته الفلسفة الإسماعيلية من مفاهيم وتصورات فيما يتعلق بالأبعاد الفلسفية التأويلية لفلسفة الخلاص؛أي بنظريتها في المبدأ والمعاد ولا نستغرب أن يكون التماثل بين نظام المراتب في العقيدة الإسماعيلية مطابقا من حيث النسبة لما يعرف في التصوف ببنية الدولة الباطنية، إلا أن أهداف الإسماعيلية كانت معلنة منذ البداية، في حين أن فلسفة الصوفية عرفانية تميل، في جل تجلياتها، إلى أن تكون أقرب إلى العشق الإلهي في تجربة شخصية للمتصوف العارف.

3-3-1- فلسفة الخلاص

يرتبط الخلاص في الفلسفات و العقائد المختلفة بفكرة الشر التي تميز العالم المادي أو العالم الدنيوي،و قد كرست الفلسفات العرفانية تفسيراتها لنشأة الحياة ،و علاقة الإنسان بالعالم ،و بالله الصانع من أجل تقديم رؤية عن المبدأ و المعاد ،و قد رأينا في الفصل الثاني كيف أن فكرة وجود الشر و الخلاص منه عن طريق العودة إلى الأصل الإلهي شكلت المحور الأساسي لمجمل هذه الفلسفات و العقائد، ففي الغنوصية الثنوية مثلاً، و نظرا للصراع بين الظلمة و النور، يكون على الإنسان الخلاص عن طريق النجاة من العالم المادي أو الظلماني الذي يميزه الشر إلى عالم آخر يتصف ببعده الإيجابي، أي بكونه نقيضا لعالم الشر.هذا العالم الآخر في مختلف الاعتقادات العرفانية القديمة كثيرا ما يصور على أنه عالم الملاذ الأكمل حيث الحقيقة التي تثلج الصدور، حيث الطمأنينة المطلقة، حيث الكمال الذي يزول معه الشر المرتبط بالجسم و المادة، و تحل فيه الروح

بمآلها و مصدرها الإلهي الأول، لكن الخلاص لا يتحقق إلا للأخيار المختارين، ومن الأرواح المصطفاة.هؤلاء وحدهم قادرون على بلوغ العرفان،لهذا ميز جل العرفانيين بين طبقتين من الناس، طبقة الروحانيين،ويسمون أيضاً بالنفسانيين، و طبقة الهيولانيين، وبعض المتأخرين يميزون بين ثلاث طبقات:الروحانيين،والنفسانيين،والهيولانيين،لكن الروحانيين وحدهم قادرون على تلقي النور والبهاء المعقول1.

إن كل فلسفة تتعلق بالإنسان و العالم و الله، لا تخرج عن كونها،بصورة أو بأخرى، فلسفة للخلاص، سواء ارتبطت بتفسير المبدأ والمعاد أو في إطار عرفاني شمولي، أو وجهت اهتمامها بالإنسان في علاقته بالعالم أو بنفسه، لأن الغاية القصوى لكل تأمل فلسفي هي الحقيقة،إدراك المطلق والكمال، فتكون الأسئلة المتعلقة بالوجود والإنسان أسئلة غايتها الوصول إلى إجابات تثلج الصدر بزوال حالة الشك الذي يؤرق الإنسان المتأمل و يتركه في حالة توتر أنطولوجي. فسواء تعلق الأمر بالإنسان القديم أو في الفلسفات الحديثة، فإن فلسفة الخلاص تبقى الهاجس الذي يحرك الفكر و يدفع به إلى مغامرات معرفية و عرفانية إلى أن يجد طريقه إلى الحقيقة عند البعض و الله عند الآخر ،و الذات عند ثالث ،على اعتبار أن من عرف نفسه فقد عرف ربه.

في هذا السياق كان الفكر الإسلامي، بكل ما احتمله من فرق ونظريات يسعى إلى تبني رؤيته عن خلاص الإنسان انطلاقا من الوحي الإلهي الذي أنزل على محمد صلى الله عليه و سلم، فحاولت الفرق أن تعالج قضية المبدأ و المعاد وكيفية خلاص الإنسان من الشر.

1 عبد الرحمن بدوي، الموسوعة الفلسفية ،الجزء الثاني، ص88.

و الحقيقة أن فكرة الخلاص ترتبط بالتجربة العرفانية كموقف فردي،وكفلسفة تأويلية لمفهوم المخلص عند الشيعة و إلى حد ما في التصوف الإسلامي، هذه التجربة تكتمل كمشروع سياسي و اجتماعي وإنساني يسعى إلى الخلاص الدنيوي و الأخروي، بتحقيق دولة العدل والإحسان والتي هي في الأدبيات الإسماعيلية دولة أهل الخير أو المدينة الفاضلة1، و في هذا الإتجاه كُرست كل الجهود الدعائية والعقائدية والفلسفية لتوجيه الفكر إلى تكوين رؤية واضحة عن مفهوم المخلص وضرورة حضوره بشكل مكثف في الكتابات و الرسائل الإسماعيلية، فإضافة إلى ما ذكرنا عن الموروث الهرمسي والأحاديث المروية عن المرجعيات الشيعية، تتجه إلى قراءة الواقع الاجتماعي و السياسي وفق نظرية تأويلية للتاريخ و الواقع،رؤية تسعى – في اعتقادنا – إلى توجيه الفكر من مستوى التصور النظري إلى مستوى الفعل التاريخي، ومن تكوين القناعات العقائدية و الفلسفية إلى السلوك، أي جعل الفلسفة الإسماعيلية تصب في اتجاه تكوين المستجيب وتهيئته "سيكولوجيا" ليكون قوة طيعة، و بالاصطلاح المعاصر تتجه الفلسفة في رسائل إخوان الصفا و عند كبار الدعاة في دور الظهور ،كالسجستاني و الكرماني و القاضي النعمان، إلى "تعبئة" المستجيب سواء على مستوى القاعدة العامة للتابعين أو على مستوى الفئات الأكثر ثقافة ووعيا.لكن كيف تم توظيف التجربة العرفانية و التأويل العرفاني؟

في الوقت الذي يتخذ فيه الصوفي طريق الزهد في الدنيا و التقرب من الله متأملا، في حالة من العشق الإلهي أو متخذا من تأمله و تجربته

1 إخوان الصفا، الرسائل، الجزء الخامس، ص58. و يربط الإخوان بين مراتب أهل المدينة ومستويات المعرفة لدى كل مرتبة، لتكون أرقى المراتب هي المؤهلة لمشاهدة الحق عياناً، إنها المرتبة الممهدة للمعاد، الذي هو لحظة الخلاص من عالم الكون والفساد.

الشخصية أسلوبا عرفانيا للتوحد أو معايشة لتجربته الإشراقية استعدادا للمعاد الخلاصي، نجد أن التجربة الشيعة، كما سبق أن أوضحنا، لم تفصل بين الفكر و الواقع السياسي ، و قد كانت الإسماعيلية خصوصا الأكثر توظيفا للفلسفة العرفانية التي تشترك من حيث أصولها مع الفكر الصوفي، فمنذ دور الستر كانوا مدركين لوظيفتها التحضيرية لأنفس المستجيبين للإمام السابع إسماعيل بن جعفر الصادق، ولم يكن تأليف رسائل إخوان الصفا إلا لتكوين الأتباع وفق إستراتيجية محكمة تجعل من المعرفي و الأنطولوجي والأسطوري و التاريخي أسسا نظرية لاستقطاب الناس من العرب المستضعفين و الموالي المهشمين الذين يعانون وطأة الجبرية1 القبلية التي طبعت التاريخ الإسلامي، منذ عصر الأمويين، و قد استمر الفلاسفة الإسماعيليون بعد ذلك في نفس الاتجاه في إطار دعوتهم لمدينة الله و التي هي على مستوى الحياة الواقعية الدنيوية مدينة المخلص، وهو هنا الخليفة الفاطمي، منجي الأرواح و طبيبها2.

الواقع أننا نلتمس العذر لأولئك الذين اعتبروا إخوان الصفا فرقة ذات أهداف تنويرية وأنهم جماعة زاهدة في عالم الكون والفساد، فهم بالفعل يدعون أنفسهم إلى الزهد في الدنيا وهم يعتبرون بأن الروح لا تستطيع

1 لقد جمعت الإسماعيلية" العامة الذين قلت بصائرهم بأصول العلم والنظر كالقبط والأكراد والمجوس. والصنف الثاني الشعوبية الذين يرون تفضيل العجم على العرب. والصنف الثالث أغتام بني ربيعة من أجل غيظهم من مضر لخروج النبي منهم". البغدادي ، الفرق بين الفرق، ص300-301.

2 القاضي النعمان بن محمد، المجالس و المسايرات، دار المنتظر، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى 1996،ص83.

الصعود إلى عالم الأفلاك والملائكة إلا حين تتخلص من نقائص عالم المادة، لكنهم لا يكتفون بالدعوة إلى الأخلاق الحميدة والالتزام بتنبيه النفس لتنتقل إلى أعلى المراتب حتى تتهيأ للصعود إلى العالم الأعلى، بل إننا نجدهم يعتبرون الجسم عائقا أمام صعودها، الأمر الذي جعلهم يذهبون إلى أن الخلاص من الخطيئة التي وقع فيها آدم عليه السلام، لا يكون إلا إذا سلك الإنسان السبيل التي تعرفه بنفسه ليعرف بذلك سر الخلق ويتقرب إلى ربه. من هنا نفهم نقدهم لتلك الآراء التي تقول بفناء النفس لأنها مناقضة لفكرة الخلاص التي يسعى الإخوان من خلالها إلى تحضير المستجيبين نفسياً وعقلياً وروحياً، وجعلهم على أهبة الاستعداد للتضحية بأجسادهم كمبتغًى للخلاص من عالم الكون والفساد، ولا يتوانى الإخوان في الاستشهاد بأي رأي يدعم رأيهم هذا، فبعد اعتبار هرمس النبي إدريس، نجدهم يؤكدون على ضرورة التضحية بالجسم في سبيل حفظ الناموس وطاعة لأوامر صاحب الناموس، فنجدهم يدعمون رأيهم هذا، تارة باستلهام العبرة من الفلاسفة الحكماء، كما فعل سقراط حيث اسلم جسده للفناء طاعة لأوامر الناموس، وتارة أخرى يلتمسون الدعم من التراث الشيعي وما يحمله في مخيال الشيعة من رموز التضحية والإخلاص في الدين ويقول الإخوان بهذا الصدد : " ومما يدل على أن أهل بيت نبينا عليه السلام ، كانوا يرون هذا الرأي تسليمهم أجسادهم في القتل يوم كربلاء، ولم يرضوا أن يتولوا على حكم يزيد وزياد وصبروا على العطش والطعن والضرب حتى فارقت نفوسهم أجسادهم ، ورفعت إلى ملكوت السماء ولقوا آباءهم الطاهرين"1.

1 إخوان الصفا، الرسائل، الجزء الرابع، ص410.

وكنتيجة لهذا التوجه في الاعتقاد يرى الإخوان أن "الموت حكمة،ولذلك كان أولياء الله يتمنون الموت لعلمهم بأنهم راجعون إلى ربهم"1. فـ"الموت إذن رحمة، إذ لا راحة للنفس إلا بعد مفارقة الجسد"2. إن حالة الزهد هذه التي يدع إليها الإسماعيليون ليست دعوة إلى الخلاص بدون غاية أو هدف، كما أنها ليست عملاً انتحارياً فردياً غايته تخليص النفس الخالدة من الجسم الفاني، إنها تضحية و" فرصة " متاحة للمستجيب للانتقال إلى الملأ الأعلى، وحتى يكون الأمر كذلك يجب أن تكون في سبيل حفظ الناموس والدفاع على ميراث الأنبياء، وبالتالي دفاعاً عن مدينة إخوان الصفا الموصوفين بأنهم" في معاونة بعضهم بعضاً لنصرة الدين وطلب المعاش، إذا علموا أن في تلف أجسادهم صلاحا لإخوانهم في أمر الدين والدنيا، سمحت أنفسهم بتلف أجسادهم".ذلك أنهم يعتقدون أن من يفعل ذلك ابتغاء مرضاة الله ونصرة الدين وصلاح الإخوان، فإن نفسه . بعد مفارقة جسدها . "تصعد إلى ملكوت السماء، وتدخُل في زمرة الملائكة وتحيا بروح القُدس ، وتسبح في فضاء الأفلاك ، في فُسحة السموات ، فرحة مسرورة "3.

وترتبط فكرة الخلاص بفكرة الطاعة ارتباطاً يوثق العلاقة في الاتجاه الذي يجعل من المستجيب أداة طيعة لدفع الأعداء وفق تنظيم تصاعدي يكون فيه الأدنى في خدمة الأعلى، ويكون على قمة الهرم الإمام أوالأساس

1 إخوان الصفا، الرسائل، الجزء الثالث، ص 194 .

2 المصدر نفسه ، ص202.

3إخوان الصفا، الرسائل، الجزء الرابع، ص 396

الـذي هـو خليفـة النبـي (ص)، وهـو المكلـف بحفـظ الشـريعة، ومواجـه دولـة أتبـاع الشـياطين. فـإذا تعـاون الإخـوان – حسـب اعتقـادهم – وتناصـروا " صـار كلهـم عنـد ذلـك كرجـل واحـد وجسـد واحـد مـن الجسـد، وهـم كسـائر الأعضـاء، وتصـير قـوة نفـس واضـع الشـريعة متصـرفة فـي نفوسـهم كتصـرف القوة المفكرة فـي سـائر القُوى الحساسـة، فيصـدرون عنـد ذلـك عـن رأي واحـد وقصـد واحـد وغـرض واحـد، بقـوة واحـدة، فيغلبـون مـن رام غلبـتهم، و يقهـرون كل من خـالفهم وعـاداهم، وضـادّهم"1. والواقـع أننـا لا نسـتغرب نجـاح الحركـة الإسماعيلية، بعدما ذكرنـا، إذ يبدو أنهم كانوا من التنظيم والصـرامة والطاعـة درجـة مكنتهم من التحكم فـي توجيـه أتبـاعهم فـي اتجـاه إقامـة الدولـة الفاطميـة ومـا عرفـت بـه مـن تنظـيم داخلـي محكـم.لقـد كانـت طاعـة الإمـام واجبـا مقدسا،خصوصـاً إذا علمنـا بـأن الإمامـة عنـد الشـيعة لـم تكـن مجـرد مسـألة سياسـية مرتبطـة بالخلافـة الدنيويـة بقـدر مـا كانـت ركنـاً وأصـلاً مـن أصـول مذهبهم .

بُنِيَ الخطـاب الإسماعيلي فـي الأسـاس علـى فكـرة الطاعـة هذه، فلجأ منظـروه إلـى إحاطـة الإمـام بهالـة مـن المفـاهيم والقيم محـاولين إضـفاء طـابع القدسية على شخصه معتبرين إياه خليفة الله في أرضـه باعتباره خليفـة للنبـي (ص) مـن هنـا نفهـم كيـف اتجهـت بعـض الفـرق الشـيعية إلـى الغلـو فـي حـق أئمتها مثلما فعلت الكيسانية والهشامية.2

1 المصدر نفسه ، ص 546 – 547.

2 محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، ص 243 – 245 .

تـؤول بنـا فكـرة الخـلاص إلـى فكـرة المخلـص، و مـا يـرتبط بهـا مـن مفاهيم في الفكر السياسي الشيعي، و التي لا تخرج عن نطاق معاني القائم و المهدي و المنقذ، وقد يجد لها البعض امتدادات في الديانات السماوية السابقة للإسلام، في المسيحية واليهودية،والحقيقة أن الغلو في حق الأولياء والأنبياء، و ارتباطهم في مخيال الشعوب لم يكن إبداعا شيعيا خالصا، ولا يمكن حصره في خطاب معين، خصوصا ما يتعلق بالمخلص و الرجعة وغيرها من المفاهيم التي أصبحت جزءا لا يمكن فصله عن مختلف العقائد التي عرفتها البشرية، ولا يُستثنى في ذلك الديانات المسماة "غيرالسماوية"،فقد ذهب البعض إلى أن فكرة الرجعة أو ظهور المهدي بعد اختفائه من الممكن أنها دخلت إلى الفكر الإسلامي نتيجة المؤثرات اليهودية–المسيحية، وذهب بعضهم الآخر في بحثه عن أصول هذه الفكرة إلى أنها كانت من معتقدات البابليين القدامى الذين اعتقدوا في رجعة ملكهم"سرجون الأول"، و أنه سوف يعود ليعيد مجد دولتهم، و يرى الشهرستاني1 – في حديثه عن الرجعة عند اليهود – أن جواز الرجعة عندهم يعود إلى حديث عزرا عليه السلام، والذي أماته الله مائة عام ثم بعثه و إلى حديث هارون عليه السلام، و الذي مات في التيه فاختلفوا حول موته، فقال بعضهم أنه مات و سيرجع، و منهم من قال إنه غاب و سيرجع، و قد عرف اليهود و النصارى أن النبي "إيليا" قد رُفِعَ إلى السماء و أنه لابد أن يعود في آخر الزمان إلى الأرض ليشيع العدل و الحق، بل إننا نجد في العقائد الهندية أن "فيشنو" في عقيد "الفايشنافاس" سيعود إلى الظهور ليخلص الهند من ظلم الحكام المسلمين.2

1 الشهرستاني، الملل و النحل، الجزء الأول، ص212.

2 محمد فريد حجاب، الفلسفة السياسية عند إخوان الصفا، ص248.

وقد أورد الكليني في "الكافي" عن جعفر الصادق أن قوله تعالي:"فنظر نظرة في النجوم فقال إني سقيم"، ينصرف إلى الحسين فرأى ما يحل بالحسين فقال:إني سقيم، و عنه أيضا أنه لما كان من أمر الحسين ما كان ضجت الملائكة إلى الله بالبكاء وقالت:"يفعل هذا بالحسين:صفيك وابن نبيك؟ قال :فأقام الله لهم ظل القائم و قال بهذا أنتقم"1.و من ذلك يتبين أن الحسين كان – في رأي الشيعة– إنسانا روحانيا قدَّر الله أن يفتدي الإسلام بدمه و يحفظه بالتضحية بنفسه، فقرن الشيعة دوره بدور المسيح المخلص، و قد ارتبط ذكر الحسين في بعض المصادر الشيعية بالمسيح بمناسبة ولادته الشاذة لستة أشهر، فقد رُوِيَ عن جعفر الصادق قوله:"و لم يولد لستة أشهر إلا عيسى بن مريم و الحسين بن على و تؤكد هذه النظرة الروايات الشيعية التي تقول إنه "لما حمِلت فاطمة بالحسين جاء جبريل إلى رسول الله فقال"إن فاطمة ستلد غلاما تقتله أمتك من بعدك.فلما حملت فاطمة بالحسين كرهت حمله، و حين وضعته كرهت وضعه، ثم قال أبو عبدالله(جعفر الصادق):" لم نر في الدنيا أُمًّا تلد غلاما تكرهه، و لكنها كرهته لما عرفت بأنه سيقتل.قال: و فيه نزلت هذه الآية "ووصينا الإنسان بوالديه إحسانا حملته أمه كرها ووضعته كرها، و حمله و فصاله ثلاثون شهرا"2.و قد اعتقد الشيعة أن الحسين لم يُقْتَل و إنما شبِّه للناس مثل ما حدث لعيسى بن مريم، ويذهبون إلى أنه لم يَرضِع كبقية الأطفال و إنما كان" يؤتى النبي فيلقمه لسانه فيمصه فيجتزئ به ولم يرضع من أنثى"3. وهذا هو الغذاء الروحي و ميراث النور النبوي.

---

1 محمد بن يعقوب الكليني، أصول الكافي، ص124.

2 القرآن الكريم، سورة الأحقاف، الأية15. المصدر نفسه ، ص123.

3 المصدر نفسه ، ص 124.

إن ما يعمق أهمية مقتل الحسين في الذاكرة الشيعية هو نزعته و ميله إلى الزهد و توكله و تضحيته بنفسه ، فكان بذلك المثل الأعلى للفداء،وبالرغم من أن عهد بني أمية قد ولى إلا أن فكرة المهدي الشيعية ارتبطت بالانتصاف منهم كوسيلة للخلاص والتوبة ، ثم تلا ذلك ربطهم المهدية بالرجعة التي تقول إن الشهداء من المظلومين سيعودون مع المهدي، ويعود الظالمون فيُنْتَقَمُ منهم.أما من الناحية التاريخية، فقد بدأت فكرة المهدية في الإسلام السياسي مع المختار الثقفي، فقد اتجه التشيع معه إلى ادعاء إمامة محمد بن الحنفية، وذهبت الكيسانية – أتباع المختار– إلى الاعتقاد بمهديته، ثم سرعان ما انتقلت فكرة المهدية إلى فرق أخرى لا تربطها صلة بالعلوية، كما هو الحال مع أبي مسلم الخراساني و بيان بن سمعان.أما بالنسبة لحركة المختار، و الذي يعتبر أول شيعي يتخذ من نفسه منصفا للشيعة و آخذاً بثأر الحسين فتأتي أهميتها بالنسبة لموضوعنا في أنه كان أول من تجرأ على توظيف الأفكار السبئية من أجل تحقيق أهدافه السياسية،وقد اقتدى به الغلاة الذين أدخلوا لاحقا في التشيع جوانب لم تكن ضمن عقائد الغلاة الأوائل.استعان المختار بالموالي الفرس وكان ذلك – كما أورد الطبري – من أسباب فشله وفشل حركته1.وتجدر الإشارة إلى أن دور الفرس في التشيع آنذاك كان ظرفياً، خصوصا بعد موالاتهم للعباسيين،لكنهم سرعان ماعادوا إلى التشيع بعد ما نزل بهم من جانب العباسيين بدءا بالسفاح إلى عهد الرشيد.

1 مصطفى كامل الشيبي، مصدر سابق، ص109.

لـم يكـن مقتـل الحسـين نهايـةً للعلويـة و لا مجـرد بدايـة لمشـكلةِ خلافةِ،وإنما نقطـةُ تحـول كبرى فـي تـاريخ الفكر السياسـي الإسـلامي و بداية لتشكل فكرة المهدي المخلص.

3-3-2- المهدي المنتظر (الغيبة و الستر)

بالرغم من أن جانبا كبيرا من التراث العرفاني والمرويات والأحاديث التـي اسـتندت إليهـا الإسـماعيلية تعـود إلـى مـا نقلتـه المصـادر الشـيعية عـن محمد البـاقر، و عـن جعفـر الصـادق أساسـا، إلا أن ذلـك لـم يمنـع مـن وجـود اختلافات جوهرية بين الإمامية الإثناعشرية والإسماعيلية، اختلافات مرجعها الأساسـي يعـود إلـى موقـف الإمـام السـادس- جعفـر الصـادق السياسـي إزاء "الخلافـة العباسـية فـي الوقـت الـذي كانـت فيـه طموحـات الشـيعة ومـن تبنـى مـذهبهم تبحـث فـي التشـيع كانتمـاء،لا عـن مـلاذ ينغلـق فيـه المؤمنـون علـى أنفسـهم فـي انتظـار إمـام عـادل، وإنمـا عـن مشـروع عملـي لممارسـة العمـل النضـالي سياسـيا وتاريخيـا، لتجـاوز الهيمنـة العباسـية، وتحقيق مدينـة الله علـى أرض الواقع ، وهو المشروع الذي تبنته الإسماعيلية .

إن إيمـان أغلـب الفـرق الإسـلامية بفكـر المهـدي كعقيـدة وأمـل ومخلص يتفق مـع عقيدة الشيعة فيما يخص مهمته المنتظرِ أن يؤديها،فيملأ الأرض عدلا بعدما ملئت جوراً ، ثم إن المذاهب والفرق الشيعية تشترط في المهـدي المنتظـر أن يكـون علويـا، ولكنهـا اختلفـت فـي شخصـه وشـروط ظهوره، فالإمامية الإثناعشرية تعتقد أن الإمام المهدي منصوص عليه كأحد أئمة الإثناعشرية، وذلك استنادا إلى حديث نبوي يقول فيه رسول الله صلى

الله عليه وسلم :" المهدي من ولدي إسمه إسمي وكنيته كنيتي أشبه الناس بي خَلْقا وخُلُقا تكون به غيبة وحيرة تضل فيها الأمم"1.

وعن الفيض الكاشاني أن جعفر الصادق قال:" إن لصاحب هذا الأمر غيبة المتمسك فيها بدينه كالخارط للقتاد (النازع للشوك) " ثم قال : هكذا بيده "فأيكم يمسك شوك القتاد بيده، ثم أطرق عليا، ثم قال: إن لصاحب هذا الأمر غيبة فليتق الله عبد وليمسك بدينه "2.

وقد تناقلت مصادر الشيعة روايات تؤكد أن الإمام الحسن العسكري (الحادي عشر) قد قام بإجراءات تمهد لغياب ابنه المهدي، حيث كان يحتجب عن الشيعة، فقد ذكر المسعودي أن المهدي كان" يكلم شيعته الخواص وغيرهم من وراء ستار إلا في الأوقات التي يركب فيها إلى دار السلطان وأن ذلك إنما كان منه ومن أبيه قبله مقدمه لغيبة صاحب الزمان لتألف الشيعة ذلك ولا تنكر الغيبة وتجري العادة بالاحتجاب والاستتار"3.

وعن أسباب غيبة المهدي، فإن الإثناعشرية يبررون ذلك بأنه "لا علة تمنع من ظهوره إلا خوفه على نفسه من القتل، لأنه لو كان غير ذلك

1 الصدوق، إكمال الدين الجزء الأول ، قم إيران ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين 1405هـ،ص403.

2 الفيض الكاشاني ، كتاب الوافي ، الجزء الثاني، ص 405.

3 المسعودي، إثبات الوصية للإمام علي ، بيروت، دار الأضواء، الطبعة الثانية 1988،ص286.

لما ساغ له الاستتار، وكان يتحمل المشاق والأذى"1. أما على المستوى الديني فيستدلون- كما فعل الطوسي – بأن النبي صلى الله عليه وسلم اختفى ثلاث سنين ثم استتر وإنما اختفى بعدما دعا لنفسه وأظهر نبوته فلما أخافوه استتر.

إن غياب المهدي مسالة أساسية في الفكر السياسي الإثناعشري،لأنها تؤسس لفكرة الإمامة الإلهية، ذلك أن هذه الأخيرة بدون فكرة الغيبة، تفقد قيمتها وأهميتها ودورها القيادي في عقيدتهم2.

وتجدر الإشارة بالنسبة للاثناعشرية أن الغيبة ليست مجرد ضرورة تاريخية تفرضها سيطرة دولة الباطل والخوف على حياة الإمام، وإنما هي سنة الأنبياء أقرها النبي صلى الله عليه وسلم، وأقرتها المرويات التي تداولها الشيعة عن أئمتهم، والتي تتأسس بدورها على ما يروونه عن علي(رض)،وريث النور المحمدي، إذ يذكر الفيض الكاشاني أن الأصبغ بن نباته قال :"أتيت أمير المؤمنين عليه السلام، فوجدته متفكرا ينكث في الأرض، فقلت : يا أمير المؤمنين، مالي أراك متفكرا تنكث في الأرض ؟ أرغبة منك فيها؟ فقال: "لا والله ما رغبت فيها ولا في الدنيا يوما قط ولكني فكرت في مولود يكون من ظهري الحادي عشر من ولدي هو المهدي الذي

1 الطوسي، الغيبة، تحقيق الشيخ عباد الله الطهراني والشيخ على أحمد ناصح، مؤسسة المعارف الإسلامية،مطبعة :بهمن، قم المقدسة 1411 هـ، ص 336.

2 عبد الله الغريفي، التشيع :نشوؤه تطوره مراحله، الطبعة السادسة، دمشق 1997م، ص572.

يمـلأ الأرض قسـطا وعـدلا كمـا ملئـت جـورا وظلمـا، وتكـون لـه غيبـة وحيـرة يضِل فيها أقوام ويهتدي فيها آخرون ..."1.

أمـا عـن موعـد ظهـور المهـدي، فـإن الأمـر مـرتبط عنـد الإماميـة بزوال الخوف، دون تحديد لميقات معين، وقد قطع الشيعة الطريق على كل محاولـة لتحديـد وقـت ظهـوره، ولعنـوا الوقـاتين2، إلا أنهـم يؤسسـون نظـرتهم لموعد الظهور علـى علامـات اجتماعيـة تجعل ظهوره، حاجـة وضـرورة يكون فيها المنقذ للعالم من الظلم والجور، فقد ذكر الكليني رواية عن محمد الباقر مفادها أن الظهور يكون حيث "تخرج الفتاة من خدرها ويوقظ النائم، ويفزع اليقظان"3.

والواقـع أن هذه الروايـات، وإن كانـت تبـرر الغيبـة وتؤسسـها مذهبيا،إلا أنهـا فـي تصـورنا تؤكـد مـا تناقلتـه المصـادر والدراسـات مـن انتقال العديـد مـن المفكـرين الإثناعشـريين إلـى الإسـماعيلية، بعـد مـا لاحظـوا الموقـف السـلبي لإمـامهم السـادس، ومـا تـلا ذلـك مـن مواقـف لا تخـدم طموحـات الفئـات المهمشة في ظل حكم جائر. لقد كانت الحاجة إلى إمام حاضر أكثر إلحاحا من انتظـار إمـام غائـب، لا يعلـم عنـه أتباعـه إلا علامـات وإشـارات. مـن هنـا جـاء رفـض الإسـماعيلية لفكـرة غيبـة الإمـام عنـد الإماميـة فمـن الشـيعة مـن يعتقـد– يقـول إخـوان الصـفا "أن الإمـام المنتظـر مختـف مـن خـوف المخالفين،كلا بل هو ظاهر بين ظهرانيهم يعرفهم وهم لـه منكرون كما يعرفه

1 الفيض الكشاني ، كتاب الوافي ، الجزء الثاني، ص 407–408.

2 الطوسي، الغيبة، ص 277.

3 المصدر نفسه ،216.

الباحث من جنسه وسائر الناس له منكرون، وكلهم يقرون بأن الأنبياء عليهم السلام، خزان علم الله وأن الخلفاء هم الأئمة المهديون ووارثو علم النبوات، ولكنهم لا يدرون حقيقة ما يقرون ولا تصديق ما يعتقدون"1.

يرى إخوان الصفا أن أدوار الأنبياء ما هي إلا أدوار ستر، وأن السابع "المهدي المنتظر" سيكون به دور الكشف في نهاية العالم، وانطلاقا من آلية المماثلة، أي نظرية المثل والممثول، فإن أدوار الأنبياء تماثلها أدوار الأئمة السبعة، وإمام دور الكشف في الحياة الدنيا هو الذي سيحقق مدينة الله.واضح أنهم لا يصفون إمامهم في دور الستر بنفس صفات المهدي المنتظر، لأنه موجود بينهم يعرفهم، إنه إمامهم القائم حاكم النفوس والأجساد في ظل الدولة الفاطمية،وهذا ما يفسر أن الفاطميين لم يكونوا يؤمنون بفكرة المهدي المنتظر، لأنه متجسد في إمامهم، لذلك لم يقولوا أيضا بالرجعة،فالمخلص المحقق لدولة أهل الخير قائم بينهم2. وبالفعل فقد أعلن أبو عبد الله الشيعي، وهو بين بطون الكتاميين، أن صاحب الزمان مستتر،وأنه المهدي المنتظر، وأن زمانه قد أطل ولم يتوان عن إضفاء كل هالات التقديس عليه، بل وضح لأهل كتامة أنه مظهر محمد ومجمع الأنبياء وتجلي العقل الكلي، وحلول الصفات الإلهية فيه.وتذكر بعض المصادر أن الفاطميين أعلنوا منذ البداية عن مذهبهم في التشيع القائم على التبرؤ من الصحابة وأزواج الرسول صلى الله عليه وسلم، كما طبقوا الفقه

1إخوان الصفا، الرسائل ، الجزء الخامس ، ص 05 .

2 محمد فريد حجاب،الفلسفة السياسية عند إخوان الصفا، ص260.

بصـيغته الإسـماعيلية بشـكل كامـل1.إلا أن الإسـماعيليين ينكـرون هـذه الرواية،ويذهبون إلى أن أبا عبد الله الشيعي،لم يزعم قداسة الأئمة و لم يسع إلـى تـأليههم، إنما كانت غايته هـي إقامة دولـة دينية يكون الحاكم فيها من أولاد فاطمة.والحقيقة أننا وإن كنا لا ننفي الغلو الذي صاحب الدعوة في دور السـتر، إلا أننـا لا ننفـي تقـديس الإمـام صـاحب الزمـان الحـاكم بـأمر الله،وإضفاء صفات النبوة والتأليه غير المباشر عليه؛ ففي دور الستر يكون الغلـو فـي حـق الأئمـة أسـلوبا يخـدم الـدعوة فـي وقـت كانـت فيـه الفئـات الاجتماعيـة المهمشـة سياسـيا واجتماعيـا تبحـث لهـا عـن مـلاذ تطمـئن إليـه وتلتـف حولـه ليخلصـها مـن دولـة أهـل الشـر يكـون المنقـذ والمهـدي المنتظر،والذي يشكل في مخيال الشعوب الأمل والفرج، ولا يمكن أن يكون هذا المنقذ شخصا عاديا بمواصفات البشر الطبيعية. أما في دور الظهور فالأمر يختلف، فحِدَّةُ الغلو والتقديس تقل عندما يكون في محيط لم يستجب بعـد، أو أنـه اسـتجاب ولكـن يغلـب عليـه التفكيـر البيـاني، مثلمـا حـدث للفاطميين في بلاد المغرب ومصر، كما سنبين في الفصل القادم، إلا أن ما ينبغي الإشارة إليه، ونحن بصدد الحديث عن إمام الفاطميين باعتباره الإمام الظاهر، والذي لم يكن غائبا، وإنما كان في حاله ستر، هو أنه أحيط بنفس هـالات التقديس ومـا يسـتتبعها مـن القـول بالعصـمة واعتبـاره صـاحب القـول الفصـل العـارف ببـواطن الأمـور، وبالتـالي المرجـع الوحيـد فـي كـل مـا يتعلـق بالـدين والـدنيا، وهـو الأمـر الـذي يحيلنـا إلـى مفهـوم آخـر فـي الأدبيـات الإسـماعيلية وهـو التعليميـة.يقـول حميـد الـدين الكرمـاني، بعـد الصـلاة علـى النبـي صـلى الله عليـه و سـلم، يضـيف و" علـى ذروة المعـالي، و النـور

1 إبن عذارى المراكشي نقلا عن : علي سامي النشار، الفكر الفلسفي في الإسلام ، الجزء الثاني، ص518.

المتلألئ أمير المؤمنين علي بن أبي طالب الذي أشرقت مطالع العبادات بزاخر علمه، و أوجب الله طاعته بعد نبيه على قومه[...]السبق بمفاخره وحكمه، و أصبح بعلمه وعمله للأمة قائدا، و لها في أرض القدس رائدا،وعلى الأئمة الأبرار الطاهرين، و الهداة الراشدين،أغصان الشجرة العلوية، و فروع الدوحة النبوية، و بيوت علم الله و أنواره، و محل القدس وقراره، و سكان الطور، و عمار البيت المعمور،آباء مولانا أمير المؤمنين،وخص الله الإمام الحاكم بأمر الله أمير المؤمنين بأفضل التحيات و الصلوات، و أطايب البركات و الزكوات"1.

1 حميد الدين الكرماني، راحة العقل، ص2.

4 الفصل الرابع:

وحدة النسق وتعدد الرؤى

لقد استمرت الإسماعيلية الأولى في نفس الاتجاه المكرس للفلسفة العرفانية، بهدف إضفاء مختلف هالات التقديس على أئمتهم، رغم الاختلافات الشكلية التي طالت بعض الألفاظ والمفاهيم المتعلقة بتسميات مراتب الوجود الصادرة عن الفيوضات الإلهية، وفي مستويات التنظير الفلسفي لآرائهم ومعتقداتهم، فهذه مسألة مفهومة يمكن إعزاؤها إلى مستوى التراكم المعرفي لدى فلاسفتهم عبر مراحل تطور فكرهم، كما يمكن إرجاعها إلى اختلاف أهمية النظر الفلسفي وغايته من دور الستر إلى دور الظهور،ففي المرحلة الأولى كان التركيز موجهاً أساسا للدعوة إلى دولة في طور الوجود بالقوة، وفي المرحلة الثانية، مرحلة الاستقرار النسبي، كانت مهمة الفلاسفة والدعاة متجهة إلى التنظير لدولة قائمة بالفعل، لكن حين ننتقل بالفلسفة الإسماعيلية من المستوى النظري والتأسيس الفلسفي إلى مستوى الممارسة الواقعية لخطابهم السياسي، فإننا نجد أنفسنا أمام تجليات مختلفة، بل ومتعارضة، خصوصا بعد الإعلان عن مهديهم وإمامهم وعن دولتهم الموصوفة " بالفاضلة " مع بداية الدولة الفاطمية في شمال افريقية،ونحن حين نتعامل مع الإسماعيلية من هذه الناحية نجد أنفسنا أمام" إسماعيليات " أربكت المؤرخين المتقدمين وبعض من المتأخرين في تصنيف هذه الفرقة، وهذا راجع إلى انقسامات داخلية طالتها عبر مراحل حضورها في التاريخ، فنجد القرامطة، والإسماعيلية المستعلية، والنزارية أو إسماعيلية ألموت المتطرفة.من هنا يكون من الضروري التساؤل: كيف لخطاب أيديولوجي واحد على – مستوى الرؤية العرفانية و الانتماء المذهبي – أن يتحول على مستوى التاريخ و الواقع إلى رؤى و تجليات سياسية متباينة،بل يصل تباينها إلى درجة العداء أحياناً كثيرة؟

4-1 الإسماعيلية الفاطمية: دور الظهور

خلال منتصف القرن الثالث للهجرة وجدت الحركة الإسماعيلية نفسها أمام جملة من التطورات السياسية التي جعلتها مضطرة إلى تغيير مقر قيادتها أو ما يعرف دار هجرتها، فقد أدت انقسامات داخلية إلى مهاجمة القرامطة لمركز الدعوة في سلمية، وكشف العباسيون عن حقيقة المهدي المستتر، ولما كانت الدعوة الإسماعيلية آنذاك قد انتشرت في مختلف بلدان العالم الإسلامي، فقد وجد عبيد الله المهدي نفسه مضطرا إلى الانتقال من دور الستر إلى دور الظهور، و لكن كان عليه أولاً تغيير مقر إقامته1.فمع نهاية القرن الثالث للهجرة، اضطر إلى مغادرة سلمية متجها صوب المغرب، و قد اصطحب معه القائم وهو بن العاشرة، و داعي الدعاة فيروز، و أبا العباس أخو أبي عبدالله الشيعي "صاحب البذر"، و كان معهم جعفر بن علي الذي سيصبح فيما بعد حاجبه، كما اصطحب معه بعض أتباعه من الكتاميين.و لما علم الخليفة العباسي المكتفي بأمره أمر بالقبض عليه، إلا أنه تمكن من الوصول إلى الرملة مرورا بدمشق فأمضي فيها سنتان حتى فشل ثورة القرامطة الذين تمكنوا من قتل من تبقى من أفراد أسرته في سلمية.

ومع اتخاذه كل أساليب الحيطة و الحذر، تمكن من تجنب القادة العباسيين متنقلاً من بلد إلى آخر؛فبعد الرملة، اتجه إلى مصر، ثم في أواخر 292هـ اتجه إلى إفريقيا بعدما أدرك أن المشرق مازال عصيا تحت رقابة العباسيين، كما أن اليمن لم تكن تتوفر فيها الظروف المناسبة سياسيا

1 محمد سهيل طقوش، تاريخ الفاطميين في شمال إفريقية و مصر و بالشام ، دار النفائس، الطبعة الأولى 2001، ص74.

و اجتماعيا و اقتصاديا لتكون مكانا مناسبا للإعلان عن قيام دولة الإسماعيلية1، أما شمال إفريقيا فقد كانت البلاد المناسبة لأسباب أساسية ثلاثة، أولاً بعدها عن مركز السلطة العباسية، ثانياً ضعف دولة الأغالبة التي كانت تمر بحالة تفكك، ثالثاً:تمكن الدعوة الإسماعيلية من تحقيق نجاح كبير في أوساط الكتاميين هناك مع أبي عبدالله الشيعي، و الذي انتهت الدعوة الإسماعيلية معه إلى الإعلان بالفعل عن دولة الفاطميين في شمال افريقية.

لقد كان ميمون القداح أول حجة و نائب للأئمة الإسماعيليين في دور الستر إلى أن خلفه ابنه عبدالله و الذي انطلق بالدعوة الإسماعيلية إلى مستويات جديدة، فقد كرس حياته لتنظيمها، و لجأ إلى تقسيم البلاد الإسلامية إلى مناطق رئيسية، و أوكل على كل منطقة أو جزيرة أحد دعاته الكبار، الأمر الذي يجعله صاحب الفضل في نقل الدعوة من مستوى التأسيس و التنظيم إلى مستوى العمل السياسي المنظم، و قد خلفه في ذلك ابنه أحمد الذي وجه بدوره اهتمامه إلى اليمن، فأوكل الدعوة فيها إلى علي بن الفضل اليماني و بن حوشب، و هما من أكبر دعاة الإسماعيلية في نهاية القرن الثالث الهجري2، و قد كان بن حوشب هذا معلما لأبي عبدالله الشيعي، و هو الذي قال عنه النعمان بأنه من"أهل بيت علم و تشيع".لقد كان يعتنق في بداية الأمر التشيع على مذهب الإثناعشرية على غرار كثير من الإسماعيليين، و من الأسباب التي دفعته إلى اختيار اليمن كمكان لنشر الدعوة هو كونها بعيدة عن مركز السلطة العباسية في العراق، إضافة إلى

1 المرجع نفسه ، ص75،76.

2 علي حسني الخربوطلي، أبو عبيدالله الشيعي، ص17،18.

أنها كانت، نتيجة ما أصابها من تفكك و اضطراب سياسي، مكانا خصباً وملجأ الكثير من المتشيعين، و بشكل أساسي الزيديين، خصوصا إذا علمنا أن كثير من أهالي اليمن يميلون أكثر من غيرهم إلى التشيع، و قد كان الإسماعيليون ،كما ذكر النعمان، يقولون عنهم:"البيت يماني، و الركن يماني، و الدين يماني، و الكعبة يمانية، و لن يقوم هذا الدين و يظهر أمره إلا من قبل اليمن"1، إلا أن بن حوشب لم يلبث أن اتجه بالدعوة خارج اليمن، إلى اليمامة و البحرين و الهند و السند و مصر و المغرب، و قد كان تركيز الإمام محمد الحبيب2 متجها إلى بلاد المغرب بعدما ما لاحظ نجاح الدعوة في اليمن3، فكلف بذلك أبا عبدالله الشيعي، تلميذ ابن حوشب المتميز، فبعد أن تلقى تكوينه في اليمن بأمر من محمد بن إسماعيل قال له معلمه بن حوشب:"إن أرض كتامة من المغرب قد حرثها الحلواني وأبو سفيان، وقد ماتا، وليس لها غيرك، فبادر فإنها موطأة ممهدة لك"4

الواقع أن نجاح الأدارسة في هذا الفترة في إنشاء دولتهم في المغرب كان عاملا مهما ساهم في تقريب الأهالي الأصليين من البيت العلوي، فكان ميلهم للعلوية و حبهم لهم أكثر منه للعرب الفاتحين، و قد زكى ذلك فداحة

---

1 النعمان، افتتاح الدعوة، نقلاً عن:على حسني الخربوطلي، مرجع سابق، ص19.

2 محمد بن إسماعيل.

3 و قد كان رفاق المهدي يعتقدون أن إعلان الدولة الفاطمية سيكون في اليمن،إلا أنهم فوجئوا بمعرفة نية محمد الحبيب الاتجاه إلى المغرب، فكان دلك من الأسباب التي أدت بداعيته الرئيسي و داعي دعاته و باب أبوابه فيروز إلى الانشقاق عنه و العودة إلى اليمن. أيمن فؤاد سيد، الدولة الفاطمية في مصر، الدار المصرية اللبنانية– القاهرة، الطبعة الثانية 200،ص116.

4 علي حسني الخربوطلي، أبو عبيدالله الشيعي، ص23–25.

الضرائب التي أثقلت كاهلهم، الأمر الذي جعلهم يتطلعون باستمرار للتخلص من حكم العرب ،من سلطة بني العباس.1

في هذه الظروف، كانت قبيلة كتامة قد أصبحت وسطا خصبا لبذر التشيع، وهو ما ساعد أبا عبدالله في نشر دعوته بين الكتاميين، فبعد أن تمكن من تقويض دولة الأغالبة، و طرد زيادة الله آخر أمرائهم سنة296هـ،وتخليص عبيدالله المهدي من سجن سجلماسة، اتجه به إلى رقادة عاصمة الأغالبة آنذاك، و جمع الدعاة و المؤمنين من المستجيبين وقال لهم، معلنا عن قيام الدولة الفاطمية:"هذا مولاي و مولاكم وولي أمركم و إمام دهركم و مهديكم المنتظر الذي كنت أبشر به قد أظهره الله عز وجل كما وعده". فبايعه الجميع في يوم 21 ربيع الثاني 297هـ.2

غير أن تأسيس دولة فاطمية في افريقية لم يكن إلا لضرورة تاريخية سياسية، فلم يعد هناك مجال للبقاء في دور الستر بعدما ذكرنا من كشف أمر العباسيين لأمر الأئمة الإسماعيليين، فكان لا بد من اتخاذ شمال افريقية كملاذ و نقطة لتنظيم الدعوة من جديد، ولتكون منطلقا إلى توسيع مجال الدولة الفاطمية لتشمل المشرق العربي.و بالفعل، فقد أدرك المهدي منذ وصوله إلى إفريقية أنها لن تصلح لتحقيق أهدافهم، بسبب قلة مواردها،وصعوبة السيطرة على الأوضاع في طبيعة جغرافية ذات طابع جبلي، و الأهم من هذا كله مقاطعة ومقاومة العلماء المالكيين للدعوة والحكم الفاطمي3.وبعد محاولات فاشلة متكررة للسيطرة على مصر، و بعد المقاومة

1 المرجع نفسه ، ص29.

2 أيمن فؤاد سيد، الدولة الفاطمية في مصر، ص123.

3 المرجع نفسه ، ص117.

و ثورات البربر و الخوارج المتتالية، قرر الخليفة الفاطمي المعز لدين الله التوجه إلى تأسيس القاهرة، فبادر أولا إلى السيطرة على كامل شمال إفريقية،ثم وبفضل قائده الشهير جوهر الصقلي، و دون مقاومة كبيرة ، تسلم الفاطميون مصر يوم17 شعبان عام 358هـ1.

4-1-1- التشريع للدولة

لقد عمد الفاطميون إلى التأسيس المذهبي و الفقهي لدولتهم كخطوة أساسية لتثبيت لسلطتهم الأيديولوجية، أي السيطرة على الأذهان و امتلاك النفوس بعد امتلاكهم للأجساد، فكانت مجالس تعليم الفقه الإسماعيلي، عامة ومفتوحة لكل راغب وكان القاضي النعمان يعقد هذه المجالس كل يوم جمعة في أعقاب صلاة الجمعة في المسجد الكبير بالقيروان، وهو ما لم يرضه فقهاء المالكية في البداية، ثم في مسجد المنصورة الذي حمل اسم الأزهر فيما بعد2، وكان الدخول إلى مجالس الحكمة مقتصرا على المستجيبين،والتي ومن أجل ضبط أفضل لها، تم عقدها داخل مقر الإمام في المنصورية، حيث كانت هناك غرفة خاصة عرفت بالمجلس، خصصت لهذه الغاية. وكان النعمان الشخصية الإسماعيلية البارزة و المعروفة، هو من يعقد هذه المجالس أيام الجمعة، بعد صلاة العصر، في أعقاب دروس الفقه العامة في المسجد، وكانت محاضراته كلها تخضع في بداية الأمر لإجازة شخصية من المنصور والمعز.يقول النعمان في وصفه لهذا النشاط:"ولما فتح المعز لدين الله (ص) للمؤمنين باب رحمته وأقبل عليهم

---

1 المرجع نفسه ، ص139،130.

2 القاضي النعمان بن محمد، المجالس والمسايرات، تحقيق الحبيب الفقي، أبراهيم شبوح، محمد اليغلاوي، دار المنتظر –بيروت –لبنان، الطبعة الأولى 1992، ص 348 ،434، 546.

بوجه فضله ونعمته، أخرج إليّ كتبا من علم الباطن وأمرني أن أقرأها عليهم في كل يوم جمعة في مجلس في قصره المعمور بطول بقائه. فكثر ازدحام الناس وغص بهم المكان وخرج احتفالهم عن حد السماع ، و ملأوا المجلس الذي أمر باجتماعهم فيه ، وطائفة في رحبة القصر وصاروا إلى حيث لاينتني الصوت إلى آخرهم . وقيل له في ذلك (ص) ووصف له أن فيهم ممن قد شملته الدعوة تخلف ومن لا يكاد أن يفهم القول، وأن مثل هؤلاء لو مُيِّزوا وجُعل لهم مجلس يُقرأ عليهم فيه ما يحتملون ويفهمون لكان أنفع لهم".1 لكن الإمام أشار للنعمان بأن عليه مواصلة عمله كما في السابق،وكل فرد سوف يستوعب من الحكمة ما يناسب طاقته العقلية، تماما كما أن إناء تضعه في المطر سوف يستوعب من الماء بمقدار ما تسمح به فتحته، وصنف النعمان إضافة إلى النصوص الفقهية عدة أعمال نقض فيها آراء المدارس السنية ومؤسسيها في"الرسالة ذات البيان في الرد على ابن قتيبة" ، و كتاب "اختلاف أصول المذاهب" الذي يتناول مبادئ الفقه الإسلامي. لقد نشأ الفقه الإسماعيلي وتطور في وقت كانت فيه المدارس الفقهية الأخرى لم تبلغ مبلغ النضج والاكتمال، ومع ازدياد تأثير المحّدثين بعد الشافعي، ازداد التأكيد على القرآن، وأصبح مبدأ السنة، الذي استخدم حتى تلك المرحلة للإشارة إلى ممارسة الجماعة والأمة، يوجه تدريجيا ليصبح سنة النبي، و امتدت السنة لتشمل سنة أصحابه رضوان الله عليهم. وكانت المدارس الفقهية في المدينة و الكوفة تسعى من أجل الوصول إلى إجماع كامل الجماعة وكامل الفقهاء وتطويره. ولهذا فإن النظرية العامة للفقه الإسلامي السني كانت، في الوقت الذي كان فيه النعمان يصنف

1 المصدر نفسه ، ص 386.

ويكتب، تتمحور أساسا حول المصادر الفقهية الأربعة،أي القرآن، وسنة النبي(صلى الله عليه و سلم)،والإجماع،والقياس.وقد وضع هذا التطور حدا لاستخدام الرأي، وهو الذي أستخدم على نطاق واسع في مدارس العراق والشام فأدى إلى تطور مفاهيم جديدة مثل الاستدلال،والنظر أو العقل،والاستحسان والاستصلاح.أما المدارس الشيعية فأخذت بالنمو ،وظهرت بشكل مواز لعقيدة الإمامة الشيعية، الصيغة السنية لسنة الخلفاء الراشدين وصحابة النبي(ص).أما بالنسبة للزيديين، فقد احتفظوا، بحكم اعتدال آرائهم، بمفاهيم تجمع إلى حد ما بين السنة والشيعة1. فقد قبل معظمهم– ماعدا الجارودية2– بالخلفاء الراشدين الثلاثة الأوائل على أنهم حكام شرعيون، وتبنوا ما أجمعت عليه مصادر الفقه الإسلامي الأربعة.

يقول إدريس عماد الدين أن جماعة من الدعاة حضرت عند أمير المؤمنين المعز، فذكروا الأقاويل التي اخترعت، والمذاهب والآراء التي افترقت بها فرق الإسلام، وما اجتمعت، وما ادعت أكثرها وابتدعت ، فذكر أمير المؤمنين قول جده رسول الله (ص) مما أثبت روايته آباؤه الطاهرون والذي يفيد أن أمته ستنقسم وتسلك سبل الأمم السابقة.ثم ذكر لهم حديثا آخر يقول إذا ظهرت البدع في أمتي فليُظْهِر العالِم علمه. ونظر المعز إلى القاضي النعمان فقال له :"أنت المعني بذلك في هذا الأوان يا نعمان".ثم أمر بتأليف كتاب "الدعائم" وأصل له أصوله وفرع له فروعه، وأخبره

1 يقول عنهم ابن تيمية:"هم إلى أهل السنة اقرب منهم إلى الرافضة، لأنهم ينازعون الرافضة في إمامة الشيخين و عدلهما و موالاتهما، و ينازعون أهل السنة في فضلهما على علي".جمال الدين القاسمي الدمشقي،تاريخ الجهمية و المعتزلة، مؤسسة الرسالة – بيروت، الطبعة الثالثة 1985، ص 53.

2 وهم "أتباع المعروف بأبي الجارود و قد زعموا أن النبي صلى الله عليه و سلم نص على إمامة علي بالوصف دون الإسم،وزعموا أيضاً:إن الحسن بن علي كان هو الإمام بعد علي،ثم أخوه الحسين" البغدادي،الفرق بين الفرق، ص30.

بصحيح الروايات عن الطاهرين من آبائه عن رسول الله1.و الحقيقة أن النعمان نفسه يذكر أن المعز قد حث الناس على قراءة الدعائم واستنساخه ودراسته".وأضاف قائلا انه "كان يقرأ في التجمعات الأسبوعية لمجالس الحكمة في القصر، ويضيف المعز في قوله، أن الإسلام يقوم على أركان سبعة، وهي الولاية والطهارة والصلاة والزكاة والصوم والحج والجهاد. وقد كانت الولاية حجر الزاوية في المعتقد الإسماعيلي، والتي جرى تفصيلها وحبك تأسيسها في الدعائم وأصبحت جزءا لا يتجزأ من العقيدة، وقد تضمنت عقيدة الإمامة التي تقع في موضع الأساس عند الشيعية، وتم تحويلها إلى مبدأ جوهري مع المذهب الإسماعيلي، خصوصا بعد قيام الدولة الفاطمية، وتعتبر أهم و أسمى الأركان السبعة2.والواقع أنها لم تكن بالنسبة إليهم مجرد اعتقاد ديني، بل الأساس الذي قامت عليه دعوتهم السياسية في الخلافة الإسلامية. من هنا فكتاب «الدعائم» لم يكن يمثل الأساس الديني للدولة الفاطمية، بل دستورها المدني أيضاً. وعندما استقر الفاطميون بمصر، اتجهوا إلى مضاعفة جهودهم المذهبية، فمصر لم تكن مهدا خصبا لدعوتهم، فظروفها الثقافية و الاجتماعية ليست في مستوى بساطة الكتاميين و البرابرة ، فالمجتمع هناك مجتمع متمدن عركته الأحداث الدينية و السياسية و تداخلت فيه الثقافات المختلفة، فكان عليهم اللجوء، لغزوها مذهبيا، إلى كل الوسائل السياسية و الفكرية.و اعتماد الدعوة السرية والعلنية لغزو الأذهان بطرق منظمة، فهي خير الوسائل لذلك3، و قد أثبتت التجربة

1 فرهاد دفتري، الإسماعيليون في العصر الوسيط:تاريخهم و فكرهم، ترجمة سيف الدين القصير، دار الهدى للثقافة والنشر، دمشق–سوريا، الطبعة الأولى 1999، ص134.

2 المرجع نفسه ، ص135.

3 محمد عبد الله عنان ، الحاكم بأمر الله و أسرار الدعوة الفاطمية ، مكتبة الخانجي – القاهرة ، و دار الرفاعي –الرياض، الطبعة الثالثة 1983، ص 253.

الإسماعيلية منذ بدايتها حتى هذه المرحلة أنها أنجع و سائل الفاطميين إلى إنشاء دولتهم، و هي الآن وسيلتهم إلى حمايتها و تدعيمها، فقد كان لهم دعاة في سائر الأقطار الإسلامية، و كانت مصر منبر هذه الدعوة ومركزها و مجمعها.وبالفعل، ففي الكتاب الذي بعث به المعز إلى زعيم القرامطة الحسن الأعصم ما يدل على استمرار الدعوة الإسماعيلية حتى بعد قيام الدولة إذ يقول فيه:" فما من جزيرة في الأرض و لا إقليم، إلا ولنا فيه حجج و دعاة يدعون إلينا، و يدلون علينا، و يأخذون تبعتنا، و يذكرون رجعتنا،وينشرون علمنا، و ينذرون بأسنا، و يبشرون بأيامنا، بتصاريف للغات، و اختلاف الألسن، و في كل جزيرة و إقليم، رجال منهم يفقهون وعنهم يأخذون، وهو قول الله عز وجل: و ما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم"1.

وقد تكفل بإلقاء الدروس المذهبية أيام المعز و العزيز بنو النعمان2،و كانت تُلقى في القصر أو في جامع الأزهر، و يتعاون في إلقائها أحياناً بعض كبار الدولة، مثل وزير المعز الوزير ابن كلس،و ولده العزيز، والذي كان يتولى في الأغلب قراءة علوم آل البيت و شرحها للعامة بنفسه، إلا أن هذه الدعاية المذهبية العلنية كانت تخفي دعاية أخرى محاطة بنوع من التحفظ و التكتم، و يشرف عليها داعي الدعاة، و الذي كان يلي قاضي القضاة في الرتبة و يتزيا بزيه و يتمتع بمثل امتيازاته،ويعاونه في ذلك اثنا عشر نقيبا و عدد من النواب يمثلونه في سائر الجزر،و كانت الدروس الخاصة تلقى بعد أن يراجعها الخلفية ويوافق على

1 المرجع نفسه ، ص253،254.

2 وهم أسرة مغربية تولت القضاء في مصر أكثر نصف قرن من الزمن.

مضمونها في إيوان القصر الكبير، و تعقد للنساء مجالس خاصة بمركز الداعي بالقصر، و عندما تنتهي القراءة يقبل المؤمنون والمؤمنات على الداعي ليأخذ العهد عليهم بعد حصول الرغبة لديهم، كما كانت هناك مجالس أخرى تعقد بالقصر أيضا لبعض الطبقات الخاصة ورجال الدولة و القصر و نساء الحرم، وكان يسودها التحفظ و التكتم 1،أما الدعوة فكانت تنظم و ترتب طبقا لمستوى الطبقات و مستوى استعدد العقول، فلا يتلقى الكافة منها سوى مبادئها و أصولها العامة، و يرتفع الدعاة بالخاصة والمستنيرين إلى مراتبها و أسرارها العليا2.وفي سجلٍ فاطمي بإقامة داعي الدعاة ورد أن" أمير المؤمنين بما منحه الله تعالى من شرف الحكمة، وأورثه من منصب الإمامة و الأئمة، و فوض إليه من التوقيف على حدود الدين،وتبصير من اعتصم بحبله من المؤمنين، وتنوير بصائر من استمسك بعروته من المستجيبين، يعلن بإقامة الدعوة الهادية بين أوليائه، و سبوغ ظلها على أشياعه و خلصائه[...] و يفضى بهم إلى روح الجنان و ريح الحنان، والخلود السرمدي في جوار الجواد المنان"3.كما ورد في شرح واجبات الداعي:" و خذ العهد على كل مستجيب راغب، و شد العقد على كل منقاد ظاهر، ممن يظهر لك إخلاصه و يقينه، و يصح عندك عفافه و دينه، و حضهم على الوفاء بما تعاهدهم عليه[...]و لا تكره أحدا على متابعتك و الدخول في بيعتك[...] و اتل مجالس الحكم التي تخرج إليك في الحضرة على المؤمنين و المؤمنات، والمستجيبين والمستجيبات، في قصور الخلافة الزاهرة، و المسجد الجامع بالمعزية القاهرة، و صن أسرار الحكم إلا

---

1 المرجع نفسه ، ص 254،255.

2 المقريزي، الخطط، الجزء الثاني، ص 225،عن المرجع نفسه ، ص255.

3 المرجع نفسه ، ص256.

عن أهلها و لا تبذلها إلا لمستحقها، و لا تكشف للمستضعفين ما يعجزون عن تحمله"1.

و في عهد الحاكم بأمر الله نظمت مجالس في معهد رسمي خاص يعمل لبث الدعوة الفاطمية السرية، هذا المعهد الفريد في صحف الدعوات السرية هو دار الحكمة المصرية و التي أنشأها الحاكم بأمر الله سنة 395هـ، وقد كانت هذه الدار أشبه بجامعة حقيقية تضم حلقات مختلفة،وقسمت إلى عدة أقسام أو مجالس: للقرآن، و العلوم الدينية،والفلك،والطب، و النحو، و علوم اللغة، و عين لها كبار المفكرين في كل المجالات الثقافية، و حُمِّلَتْ إليها من خزائن القصر الكتبُ من سائر العلوم والمعارف و سخرت لها الدولة أموال كبيرة، و هذا يفسر مدى العناية التي أوليت للدعوة2.والحقيقة أن الإسماعيليين لم يكونوا ليتخلوا عن أسلوب الدعوة و نظامها في مجتمع يحتاجون فيه إلى امتلاك العقول أكثر من حاجتهم إلى امتلاك الأجساد، و هم الذين يتجاوز طموحهم حدود مصر، إنه طموح يتجه- كما أعلنته خطاباتهم منذ دور الستر- إلى تحقيق دولة أهل الخير و الاقتصاص من دولة أهل الشر، دولة بني العباس.

هذا على المستوى التنظيم الداخلي، فكيف كان أسلوب الدعوة لإقناع المستجيبين الجدد؟

---

1 المرجع نفسه ، الصفحة نفسها.

2 المرجع نفسه ، ص 263-264.

4-1-2- أسلوب الدعوة الإسماعيلية

كان الداعي يستهل كلامه بأن يسأل المدعو عن بعض المسائل الدينية و الشرعية، و بعض المشكلات الغامضة ، فإن كان المدعو ملما بما سئل عنه انتقل معه إلى مرحلة أخرى، و إن لاحظ أنه يجهلها، فإنه يعرضها عليه للبحث و التأمل، ثم يلقنه أن في الدين أمور باطنية مكتومة تجهلها العامة، و أن الأئمة الصادقين الذين نصبوا لهم، و أقيموا لحفظ شرائعهم يؤدونها على حقيقتها، و يعرفون حقائقها الباطنة و أن ما أتى به دين محمد(ص) إنما هو علم خفي ، و هو سر الله المكتوم الذي لا يطيق حمله و ينهض بأعبائه إلا مَلَكٌ مقرب أو نبي مرسل أو عبد مؤمن اصطفاه الله1.ثم يتجه بالمدعو إلى بعض المسائل الغامضة المتعلقة بأصل الخليقة،و العالم الآخر، و تركيب جسم الإنسان، وما معنى قول الفلاسفة،الإنسان عالم صغير، و العالم إنسان كبير ، وغيرها، ثم يسأل عن أعضاء الإنسان و الحكمة من عددها وبنيتها، وينتهي إلى القول بأن الله الذي خلق الإنسان لحكمة، و له فيها أسرار مكتومة، فإذا آنس من المدعو تعلقا بما أثار من المسائل، تلا عليه بعض الآيات في الوفاء بالعهد، وطالبه بالوفاء و كتمان ما سمع منه.

و في الخطوة الثانية، يلقنه أن الله لم يرض في إقامة حقه و ما شرعه لعباده، إلا أن يُؤخَذَ من أئمة نصبهم للناس، فإذا تأكد أن المدعو قد اقتنع بنظرية الإمامة، انتقل به إلى الدعوة التالية، فيلقنه أن هؤلاء الأئمة سبعة، قد رتبهم الله تعالى كما رتب السموات و الأراضين و الكواكب،وغيرها

1 المرجع نفسه ، ص 268.

من الموجودات، و جعلها سباعيات كما جعل الأئمة سبعة1. وتأتي الخطوة الرابعة حين يشعر الداعي أن المدعو آمن بما سمع، فيلقنه أن الأنبياء الناسخين للشرائع والناطقين بالأمور، كالأئمة السبعة، و كل منهم لابد له من صاحب يأخذ عنه دعوته و يحفظها على أمته، و يكون له ظهرا في حياته ثم يخلفه بعد وفاته، و كان "أول الأنبياء " النطقاء" آدم و ظهيره ولده شيث، و خلفه سبعة من الأئمة الصامتين على شريعته، ثم يتلوه نوح ثاني النطقاء و ظهيره ولده سام، فنسخ شريعة آدم، و خلفه السبعة الصامتين على شريعته، و كان ثالث النطقاء إبراهيم الخليل، و ظهيره إسماعيل، فنسخ شريعته نوح، و كان رابعهم موسى بن عمران، و ظهيره أخوه هارون، و خامسهم المسيح عيسى بن مريم و ظهيره شمعون،وسادسهم نبينا محمد صلى الله عليه و سلم، فإنه نطق بشريعة نسخ بها كل الشرائع المتقدمة،وكان ظهيره علي بن أبي طالب، وجاء من بعده ستة صمتوا على الشريعة الإسلامية، و حملوا تراث أسرارها، و هم ابنه الحسن ثم ابنه الحسين ثم علي ابن الحسين، ثم محمد بن علي، ثم جعفر بن محمد، ثم إسماعيل بن جعفر الصادق، و هو آخر الصامتين من الأئمة المستورين،وأما السابع من النطقاء في هذا الدور، فهو " قائم الزمان محمد بن إسماعيل بن جعفر".2

و في الخامسة يتجه الداعي – في استدراجه للمدعو – إلى مرحلة يقرر فيها أنه لابد مع كل إمام قائم في كل عصر حجج متفرقون في الأرض، و عددهم اثنا عشر رجلا في كل زمان، وكما أن عدد الأئمة سبعة

1 المرجع نفسه ، ص 268-269.

2 المرجع نفسه ،ص 269.

دائما كذلك السموات سبعا، و الأرضين سبعا، و البروج اثني عشر،والشهور اثني عشر، و نقباء بني إسرائيل اثني عشر، و نقباء محمد(ص) من الأنصار اثني عشر نقيبا.و في الخطوة السادسة من الدعوة ينتقل إلى الحديث عن شرائع الإسلام و فرائضه، ليقنعه أن لأحكام الشريعة معاني أخرى غير ما يدل عليه ظاهرها، لينتقل به إلى مجال الفلسفة والفلاسفة.وبعد ذلك،أي في الدعوة السابعة، يلقنه أن صاحب الشريعة الذي هو النبي لا يستغني بنفسه، و لابد له من صاحب معه يعبر عنه ليكون أحدهما الأصل و الآخر يصدر عنه، و هذا إنما هو إشارة العالم السفلي لما يحويه العالم العلوي(المماثلة).

و في الدعوة الثامنة يعلم المدعو أن مدبر الوجود، و الصادر عنه،إنما هو تقدم السابق على اللاحق، تقدم العلة على المعلول، فكانت الموجودات كلها صادرة عن الثاني، و أن القرآن و القيامة و الثواب والعقاب و غيرها، معناها غير ما يفهمه العامة،و أنها ليست إلا حدوث أدوار تقع عند انقضاء أدوار من أدوار الكواكب، كما بسطه الفلاسفة في كتبهم1. و في التاسعة ينتقل الداعي إلى ميدان العلوم الفلسفية و الطبيعية و ما بعد الطبيعة، فيعلم المدعو أن ما ذكر من الحدود والأصول، إنما هي رموز إلى معاني المبادئ و تقلب الجواهر، و أن الوحي إنما هو صفاء النفس، فيجد النبي في فهمه ما يلقى إليه و يتنزل عليه، فيبرزه إلى الناس،ويعبر عنه، وأن الأنبياء النطقاء أصحاب الشرائع، إنما وجدوا لسياسة العامة، و أن الفلاسفة أنبياء حكمة الخاصة، و أن الإمام إنما يوجد في

1 المرجع نفسه ،ص271.

العالم الروحاني إذا صرنا بالرياضة في المعارف إليه، و ظهوره إنما هو ظهور أمره و نهيه على لسان أوليائه.

و في الأخير يطلب من المدعو أن يحلف و يقول: " جعلت على نفسك عهد الله و ميثاقه، و ذمته وذمة رسله و أنبيائه و ملائكته، و كتبه و رسله و ما أخذ على النبيين من عهد وميثاق، أنك تستر جميع ما تسمعه وسمعته، من أمري و من أمر الإمام، و أمور أشياعه و أتباعه وولده وأهل بيته، فلا تظهر من ذلك قليلا و لا كثيرا، إلا ما أطلقت لك أن تتكلم به،أوأطلقه لك صاحب الأمر، فتعمل في ذلك بأمرنا و لا تتعداه"1.

1 لقد وردت هذه الدعوات مفصلة أنظر: المقريزي "خطط الجزء الثاني، ص227-233.عن: المرجع نفسه،ص272-273.

4-2- القرامطــة

4-2-1- حقيقة القرامطة

اختلف مؤرخو الفرق في أصل تسمية "قرامطة" والمعروف عند أغلبهم أنها نسبة إلى زعيمهم قرمط بن حمدان الأشعث الملقب بقرمط، ففي سنة 278هـ وردت الأخبار يقول الطبري"بحركة قوم يعرفون بالقرامطة بسواد الكوفة؛ فقام ابتداء أمرهم بقدوم رجل من ناحية خوزستان إلى سواد الكوفة1" و يضيف نفس المصدر في موضع آخر"وذُكِر عن محمد بن داود أنه قال:قرمط رجل من سواد الكوفة،كان يحمل غلات السواد على أثوار له،ويسمى حمدان قرمط[...]و كان مصير قرمط إلى الكوفة قبل قتل صاحب الزنج[...]"2. ويصنف الشهرستاني القرامطة ضمن فرق الباطنية،فهم كما يقول "لهم ألقاب كثيرة سوى على لسان قوم قوم، فبالعراق يسمون الباطنية و القرامطة والمزدكية، و بخراسان التعليمية و الملحدة، وهم يقولون نحن اسماعيلية لأنا تميزنا عن فرق الشيعة بهذا الاسم"3.

واضح أننا أمام فرقة أو حركة ظهرت في نهاية القرن الثالث للهجرة على أقل تقدير، وأنها تلت حركة الزنج أو تزامنت معها، لكن الذي ينبغي ملاحظته هنا هو وصفهم لأنفسهم بأنهم ينتمون إلى الاسماعيلية كما أورد

---

1 جريرالطبري، المختار من تاريخ الطبري، إعداد و تقديم سمير سرحان و محمد عناني، مكتبة الأسرة،ص11.

2 المصدر نفسه ، ص 14.

3 الشهرستاني، الملل و النحل، الجزء الأول، ص335،336.

صاحب "الملل و النحل"، في الوقت الذي تربطهم بعض المصادر بالكيسانية1.فا حقيقة أمرهم؟

الحقيقة أن الاختلاف حول أصول و طبيعة القرامطة كحركة و انتماء مذهبي، شغل الباحثين قديما و حديثا، فمنهم من اعتبرها حركة عقائدية فارسية مناهضة للدين الإسلامي، و اعتبرها آخرون حركة إسماعيلية آمنت بأحقية إسماعيل و ذريته في الإمامة، و اعتقد آخرون أنها تبنت المذهب الإسماعيلي ثم اختلف معه بد ذلك2. و الواقع أننا نميل إلى الاعتقاد أن الكيسانية كانت في زمن قرمط حمدان تنطلق من الإيمان بأحقية أحمد بن محمد بن الحنفية، و عندما مات آمنت بأنه المسيح المنتظر، غير أن حمدان، والذي كان بادئ الأمر كيسانياً، ما لبث أن اتصل بالإسماعيلية،وقد كانت الحركة الأكثر ثورية مقارنة بالإمامية و الزيدية كما بينا،فاستبدل حمدان إمام الحنفية بالإمام الاسماعيلي3،و يقول الأشعري بهذا الصدد: "وقد افترق المباركية عدة فرق، فرقة القرامطة[...] سميت بذلك لرئيس لهم من أهل السواد من الأنباط، كان يلقب (قرموطية)، و هؤلاء خالفوا المباركية بعد أن كانوا على مقالتهم، فقالوا: يكون بعد محمد صلى الله عليه وسلم سبعة أئمة: على وهو إمام، و الحسن، و الحسين، و علي بن الحسين،ومحمد بن علي، و جعفر بن محمد، و محمد بن إسماعيل بن جعفر، و هو القائم المهدي، و هو رسول، و هؤلاء رسل أئمة"4.

---

1 النوبختي، فرق الشيعة، ص72.

2 علي سامي النشار، نشأة الفكر الفسلفي في الإسلام،الجزء الثاني،ص433.

3 المرجع نفسه ، ص439.

4 "و معنى القائم عندهم أنه يبعث بالرسالة و بشريعة جديدة و ينسخ بها شريعة محمد". سعد بن عبد الله الأشعري، المقالات والفرق، تحقيق محمد جواد مشكور طبعة طهران 1963 ، ص84.

أما النوبختي فيقول عنهم:" زعموا أن محمد بن إسماعيل هو خاتم النبيين الذي حكاه الله عز وجل في كتابه، و أن الدنيا اثنتا عشرة جزيرة، في كل جزيرة حجة، و أن الحجج اثنا عشر، و لكل حجة داعية، و لكل داعية يد، يعنون بذلك أن اليد رجل له دلائل و براهين يقيمها(كدلائل الرسل)،ويسمون الحجة الأب، و الداعية الأم، و اليد الابن، يضاهون قول النصارى في ثالث ثلاثة، أن الله الأب، و المسيح الابن، وأمه مريم، فالحجة الأكبر هو الرب، و هو الأب، والداعية هي الأم، و اليد هو الابن– كذب العادلون بالله وضلوا ضلالا بعيدا، و خسروا خسرانا مبينا، و زعموا أن جميع الأشياء التي فرضها الله تعالى على عباده، و سنها نبيه صلى الله عليه وآله، و أمر بها، لها ظاهر و باطن، و أن جميع ما استعبد الله به العباد في الظاهر من الكتاب و السنة، أمثال مضروبة، و تحتها معان هي بطونها، و عليها العمل، و فيها النجاة، و أن ما ظهر منها (هي التي نهى عنها)، و في استعمالها الهلاك و الشقاء، و هي جزء من العقاب الأدنى،عذب الله به قوما،(و أخذهم به ليشقوا بذلك) إذ لم يعرفوا الحق، ولم يقولوا به، (و لم يؤمنوا).وهذا أيضا مذهب عامة أصحاب أبي الخطاب (ومع ذلك) استحلوا استعراض الناس بالسيف، (و سفك دمائهم، و أخذ أموالهم، و الشهادة عليهم بالكفر و الشرك على مذهب البيهسية و الأزارقة من الخوارج، في قتل أهل القبلة و أخذ أموالهم و الشهادة عليهم"[1].

أما لماذا انتقلت حركة القرامطة من الكيسانية إلى الاسماعيلية فيرجع إلى سببين، الأول يتمثل في فشل حركة المختار الثقفي و أتباعه من بعده في مناسبات متكررة.هذه الحركة كانت تمثل على مستوى الوعي الشيعي

1 النوبختي، فرق الشيعة، ص82.

الأمل في استعادة الميراث العلوي، وكان من الضروري على الحركات الجديدة، و التي تحمل على عاتقها مسؤولية الدفاع عن المستضعفين من الموالي و العرب على حد سواء، أن تركب تيارا أكثر ثورية وهو آنذاك الإسماعيلية، و السبب الثاني يكمن في الميول المتقاربة و التنظيم المحكم الذي ميزها، لقد كان الغلو في حق الأئمة عاملاً مشتركا بينهما، كما كانت الإسماعيلية أنذاك، أي زمن ظهور القرامطة، قد أثبتت قدرتها على التحرك وفق استراتيجية محكمة، و على تأسيس رؤيتها على نظام عرفاني قادر مواجهة العقلانية الأرسطية، و بيانية العباسيين.

منذ النصف الثاني من القرن الثالث للهجرة، كانت الكوفة، مسرح القرامطة الأول، مهدا للإمامية و للغلو، و لم تكن الكيسانية، حنفية كانت أو أبي هاشمية، أقل غلوا من الفرق الإمامية الأخرى1.وقد كان الثائرون ضد استبداد بني العباس بالسلطة، بعد كل هزيمة، يعودون إلى الكوفة للعمل في الحرف و الصناعات، و منهم تكونت النقابات، وقد كان حمدان على رأسها فحمل على عاتقه، كما أشرنا، مسؤولية الدفاع عن الطبقات الفقيرة و الفئات المهمشة، إلى أن أتاه الحسن الأهوازي2 أو الحسين بن عبدالله بن ميمون سنة 264، و دعاه إلى مذهب الإسماعيلية، و كان حمدان، ينقل لنا بن الجوزي " من أهل الكوفة، و كان يميل إلى الزهد، فصادفه أحد دعاة الباطنية بطريق، و هو متوجه إلى قرية و بين يديه بقر يسوقه.فقال حمدان لذلك الداعي و هو لا يعرفه:أين مقصدك؟ فذكر قرية حمدان، فقال له اركب بقرة من هذه لئلا تتعب.و قال: إني لم أؤمر بذلك.فقال:و كأنك لا تعمل إلا

1 علي سامي النشار، مرجع سابق، ص434.

2 يعتقد عارف تامر أن الأهوازي هذا هو لقب للحسين حفيد محمد بن اسماعيل بن جعفر الصادق.عارف تامر،القرامطة بين الالتزام و الإنكار، دار الطليعة الجديدة– دمشق،الطبعة الأولى، ص53.

بـأمر.قـال نعـم.قـال:و بـأمر مـن تعمـل؟ قـال:بـأمر مـالكي و مالكـك و مالـك الدنيا و الآخرة.فقال:ذلك إذن هو رب العالمين.قال:صدقت.قال:فما غرضك فـي هـذه الرقيـة التـي تقصـدها؟ فقـال:أمـرت أن أدعـو أهلهـا مـن الجهـل إلـى العلـم و مـن الضـلالة إلـى الهـدى و مـن الشـقاء إلـى السـعادة.و أن اسـتنقذهم مـن ورطـات الـذل و الفقـر و أملكهـم مـا يسـتغنون بـه عـن الكـد.فقـال حمـدان:أنقـذني أنقـذك الله و أفِضْ علـي مـن العلـم مـا تحيينـي بـه، فمـا أشـد احتياجي إلـى مثـل هذا.فقال:ما أمرت أن أخرج السر المخزون إلى كل أحد إلا بعد الثقة بـه و العهد إليـه.فقال: أذكـر عهدك.فإني ملتزم بـه.فقال لـه:أن تجعل لـي و للإمـام عهد الله و ميثاقه.ألا تخرج سر الإمـام الذي ألقيتـه إليك ولا تفشي سري أيضـاً، فالتزم حمدان عهده، و اندفع الداعي في تعليمه فنون جهلـه، حتـى اسـتغواه فاسـتجاب لـه، ثـم انتـدب للـدعاء، وصـار أصـلاً مـن أصول هذه البدعة، فسمي أتباعه القرامطة و القرمطية"[1].

إن الفـارق الجوهري بين إسماعيلية القرامطـة و إسماعيلية دار الهجرة فـي سلمية، هـي أن القرامطـة كانوا يؤمنون بـأن مهديهم المنتظر غائـب، ولم يكونـوا يعرفون عقيدة الستر التـي آمن بها دعـاة الفاطميين، يدل علـى ذلك أنـه عندما ظهر حجـة الإمـام المهدي الفاطمي مدعيا أنـه عبيد الله المهدي المنتظر، غضب حمدان و انتفض القرامطة بسبب ما علموا من الأمر،فبعث حمـدان بصـهره عبـدان لمقابلـة عبيـدالله المهـدي، فسـأله عـن الحجـة و الإمام.فقال لـه المهدي:و من الإمام؟ فأجابـه عبدان بأنـه محمد بن إسماعيل بن جعفر الصـادق و أنـه صـاحب الزمـان الذي كـان أبوك يدعو إليـه و كـان

---

1 ابن الجوزي، تلبيس، ص104،105، نقلا عن: علي سامي النشار، نشأة الفكر الفسلفي في الإسلام، الجزء الثاني، ص438.

حجته."و أنكر ذلك عليه وقال:محمد بن إسماعيل لا أصل له.ولم يكن الإمام غير أبي و هو من ولد ميمون بن ديصان و أنا أقوم مقامه"1.

ويرى حسن إبراهيم حسن وطه شرف بأن جماعة من الكيسانيين الحنفيين بقيادة حمدان قرمط كانت قد تحولت إلى العقيدة الإسماعيلية على أيدي أجداد الفاطميين، لكن حمدان قرمط انفصل عنهم فيما بعد، و قام هو وأحد أحفاد ميمون القداح كان يقيم في الطالقان2، بإرسال أبي سعيد الجنابي إلى البحرين، فأسس فيها هذا الأخير دولة القرامطة المعارضة للفاطميين.ويعتقد المؤلفان أن أبا سعيد كان معارضا لحمدان قرمط، وأنه ساند الفاطميين في بداية الأمر، لكنه – وهو الذي أغرته النجاحات التي حققها– سرعان ما اتجه إلى الاستقلال عنهم.إلا أنه واصل مع ذلك اعترافه السياسي بإمامة الفاطميين، ولا يستبعد أن يكون لعبيد الله دور في اغتيال أبي سعيد بسبب تبرم عبيد الله من سياساته.

لقد كان للحركة الثورية في البحرين في القرنين الثالث والرابع الهجريين حضور خاص في تلك المرحلة من تاريخ القرامطة؛ فقد نجح المتمردون في تأسيس دولة قوية تمتعت بسلطة واسعة وعلى مساحة جغرافية كبيرة، واستطاعوا صد الهجمات على استقلالهم، والتي تعرضوا لها في بداية الأمر، فقد كانت لديهم أكثر القوات المقاتلة فاعلية و تأثيرا في العالم الإسلامي، فأصبحوا يشكلون تهديدا حقيقيا ومباشرا على مركز الخلافة في بغداد. و راحوا يتوغلون، ينهبون و يقتلون في جنوبي بلاد ما بين النهرين في غارات مستمرة، فقد هاجموا قوافل الحجاج وهي في طريق مكة، و لم

1 علي سامي النشار،نشأة الفكر الفسلفي في الإسلام،الجزء الثاني،ص441.

2 فرهاد دفتري، الإسماعيليون في العصر الوسيط، ص38.

تستطع الجيوش التابعة للخليفة السيطرة عليهم، أو الصمود أمامهم، بالرغم من أنها كانت تفوقهم عددا في معظم الأوقات.وفي العام 316هـ بالكاد نجت بغداد من الوقوع في تحت سيطرتهم.و لقد تمكنوا في السنة الموالية، من احتلال مكة، ونفذوا مذبحة رهيبة بسكانها و بالحجاج، و اقتلعوا الحجر الأسود من الكعبة و نهبوه، منتهكين بذلك المقدسات بشكل لا نجد نظيرا له في تاريخ الإسلام. 1

4-2-2 علاقة القرامطة بالفاطمية

لقد اتخذت الحركة القرمطية في نشر دعوتها أسلوبا عملياً في توظيف المخيال الاجتماعي للبسطاء، فقد انطلقت من مبدأ الدفاع عن حقوقهم،وتحقيق آمالهم في الثراء، وإخراجهم من حالة العوز و الشقاء.كانت تلك خطة حمدان قرمط، كما أسلفنا، فعن طريق البسطاء من الناس ابتدأت هذه الحركة في شكل تنظيم سري، وقد دعت أتباعها إلى الخضوع لالتزامات صارمة، وكانت الضرائب التي يدفعونها تصب في بيت المال2،الذي اعتبر ثروة عامة للجميع، في إطار من الاشتراكية في توزيع الثروة، و في سنة 286هـ ظهر أبو سعيد الجنابي بالبحرين، واجتمع إليه القرامطة وكثير من القبائل العربية، وقوي نفوذه فسعى إلى التخلص من العناصر التي شعر بتهديدها له، فرحل إلى القطيف وقتل فيها جماعة من

1 المرجع نفسه ،الصفحة نفسها.

2 خولة شاكر، بيت المال نشأته و تطوره من القرن الأول إلى القرن الرابع الهجري، مطبعة وزارة الأوقاف – بغداد 1976، ص 13.

أعدائه و مناهضيه1، ثم عزم التحرك إلى البصرة مما جعل واليها أحمد بن محمد بن يحيى الواثقي يكتب إلى الخليفة العباسي المعتضد 279هـ كتاباً أعرب فيه عن مخاوفه من زيادة نفوذ القرامطة، فأمره الخليفة العباسي ببناء سور حول مدينة البصرة لحمايتها من أي خطر. هذه التطورات المتمثلة أساسا في زيادة نفوذ القرامطة، قد شكلت مصدر قلق للخلافة العباسية، فنشاطهم العسكري وتحركاتهم السريعة أدت إلى مكاتبة والي البصرة للخليفة وأَمْرِ هذا الأخير له باتخاذ إجراءات احترازية، و لهذه الأسباب– كما يبدو– غيروا مسار تحركاتهم العسكرية فاتجهوا إلى الشام ودخلوا بعلبك سنة 290هـ، وقتلوا الكثير من أهلها، وقد تمت مهاجمة مكة – كما أشرنا– سنة 317هـ من قِبَلِ أصحاب أبي طاهر سليمان بن حسن الجنابي2.

لقد حافظ أبو سعيد الجنابي على ولائه للائمة الفاطميين، حتى بعد تأسيس سلطتهم شمال افريقية3. بل إن التعاون بين القرامطة و أسيادهم قد ازداد كثافة في ظل حكم أبي طاهر ابن أبي سعيد، و كانوا في أكثر

1 عارف تامر ، القرامطة أصلهم ، نشأتهم ، تاريخهم ، منشورات مكتبة الحياة – بيروت ، ص154.

2 ابن الأثير ، الكامل في التاريخ ، الجزء السادس، ص92 .

3 يدل على استمرار ارتباط القرامطة بالفاطميين ما تلقاه زعيمهم أبي طاهر الجنابي من عبد الله المهدي فقد كتب إليه ما يلي:"قد حققت على شيعتنا ودعاة دولتنا اسم الكفر والإلحاد بما فعلت وإن لم ترد على أهل مكة وعلى الحجاج وغيرهم ما أخذت منهم وترد الحجر الأسود
إلى مكانه وترد كسوة الكعبة، فأنا بريء منك في الدنيا والآخرة". ابن الأثير، الكامل في التاريخ، الجزء السادس،ص 404.

مغامراتهم الهامة يعملون بأمر مباشر من الخليفة الفاطمي عبيدالله.وإن كان الفاطميون يعترفوا بهم حلفاء لهم ضمناً،إلا أن تعاونهم الوثيق مع القرامطة توقف بوفاة عبيد الله، و ازدادت العلاقة بينهما سوءا مع تولي الحسن الأعصم لزمام الأمور في البحرين سنة 358هـ، فقد دخل في خدمة العباسيين1. و قاد القرامطة في حرب ضد الفاطميين،ثم عاد بعد سنة للتحالف مرة أخرى معهم.

و قد ذهب المفكر الإسماعيلي المعاصر عارف تامر إلى الاعتقاد أنه عندما دخل قرامطة العراق و شمال سوريا و الخليج تحت لواء الإسماعيلية،و التي كان مركزها سلمية، كان أئمة الدعوة يشيعون عن أنفسهم أنهم مجرد دعاة للإمام المستور من أحفاد إسماعيل بن جعفر الصادق، و الذي سيظهر قريبا، و ذلك خوفا على أنفسهم من بطش العباسيين، و عندما تسلم عبيدالله أمر الدعوة ،بصفته "مستودعا"، وكان قد انضم إلى دعوته أعددا كبيرة من المستجيبين، أعلن على الملإ إمامته،ودعا قرامطة العراق إلى التريث حتى تكتمل الظروف و الاستعدادات لإعلان الثورة على العباسيين، فارتاب القرامطة في أمره، مما أدى بهم إلى إعلان الحرب على مركز الدعوة في سلمية، وعلى العباسيين على السواء.و قد أدى هذا التحول في موقفهم إلى اضطرار المهدي لمغادرة سلمية متجهاً إلى

1 عندما كان الحسن الأعصم متجها إلى الشام حمل الأعلام السوداء،وكتب عليها اسم الخليفة العباسي وتحتها عبارة"السادة الراجعون إلى الحق" القاضي عبد الجبار، عماد الدين أبو الحسن بن احمد،تثبيت دلائل النبوة،تحقيق:عبد الكريم عثمان، الدار العربية للطباعة – بيروت 1966،ص 607.

إفريقيــة لتأســيس الدولــة الفاطميــة.1و الواقــع أن هــذا الفَــرَضَ لا تؤكــده المعطيـات التاريخيـة التـي ذكرناهـا، و التـي تكشـف بجـلاء أن العلاقـة بـين الفـريقين لـم تسـتقر عبـر مراحـل التـاريخ الإسـلامي، ثـم إن هنـاك مـن الدراسـات،وتوافقها بعـض المصـادر الرقريبـة مـن هـذا التـاريخ، التـي تبـين أن القرامطة كانوا في البدء على مذهب الكيسانيين، ثم وجدوا في الدعوة لمحمد إســماعيل بــن جعفــر مــا يحقــق مشــروعهم الاجتمــاعي وطموحــات المستضعفين،لكنـهم – يبين بعض الدارسين لفكرهم – سرعان ما عاد كثير منهم إلى دعوتهم الأصلية.2

يتضح لنا إذن أن حركة القرامطة كانت قد تبنت المذهب الإسماعيلي بعد ما لاحظت من تطور مستمر لهذا التكتل السياسي الجديد،والذي كرس جهوده للاستعاضة عن الخطاب العباسي المؤدلج،بخطاب يجمع بين التشيع لآل البيـت، والـدعوة إلـى المطالبـة بحقـوق المستضـعفين فـي الأرض مـن القبائـل العربيـة و المـوالي الـذين لـم يعـودوا يحملـون مـن انتمـائهم للإسـلام إلا الاسـم، بينمـا كـان المـتحكم فـي زمـام الأمـور، بنـو أميـة و مـن بعـدهم بنـو العباس زعموا بأن أبا هاشم محمد بن الحنفية قد تنازل لإبراهيم بن محمد بن علي بن عبد الله بن العباس عن الإمامة. وقد وصلت الإسماعيلية مع نهاية القرن الثالث للهجرة من التنظيم و الانتشار درجة جعلتها مجالا أيديولوجيا خصبا لجذب،ليس فقط الأتباع المؤمنين،بل أيضا كثير من الحركات الناهدة

1 عارف تامر، القرامطة بين الالتزام و الإنكار، ص55.

2 "و بالرغم من تخلي حمدان و عبدان و أتباعهما عن الاسماعيلية و عودتهما إلى الكيسانية، فقد بقيت مجموعة من القرامطة تدين بالولاء لحمدان و لعبدان و لكنها تؤمن بمحمد بن إسماعيل،فنرى الداعي بن مليح يبقى موالي للإسماعيلية،و قد قام هذا الفريق الموالي بثورة على العابسيين بسواد الكوفة سنة 287هـ تحت قيادة أبي الفوارس و كان من دعاة حمدان و صهره عبدان" علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام،الجزء الثاني، ص445،446.

إلـى تحقيـق غايـات سياسـية أو الاجتماعيـة،فاتجهت إلـى تبنـي نفـس مبادئهـا وقناعاتها واستراتيجياتها،الأمر الذي كان يعني- على المستوى الدبلوماسي- التحايـل و المراوغـة و الخضـوع ادعـاءاً للـولاء أحيانا،والانتفـاض و التمـرد أحيانـا أخـرى حين لا تكون النتائج فـي صـالح هذه الحركـة أو تلك.هذا فـي اعتقادنا ما كان مع الحركة القرمطية، وقد كانت من البراعة حيث استطاعت الجمـع بين الدعوة إلـى اشـتراكية الفقراء، وادعـاء الانتمـاء إلـى حركـة أم هـي الإسماعيلية، لتشكل لها مجالاً لأتبـاع جدد، وحين تشعر بـأن مصـالحها قد هددت، فإنها سرعان ما تكشف عن الوجه الحقيقي لها، فقد تحولت إلى الكيسانية المسالمة مع بعض دعاتها1.و من الناحية التاريخية فقد كانت هزيمة القرامطة في عهد الخليفة المستنصر الفاطمي،ففي 458هـ خضعت جزيرة أوال لسلطة العباسيين، و بعد استنجاد السنيين في البحرين بالعباسيين و السلاجقة اضطروهم إلى الارتداد إلى الأحساء سنة 462هـ.[2]

1 المرجع نفسه ، نفس ص446.

2 حسن إبراهيم حسن، التاريخ الإسلامي، الجزء الرابع،ص246.

4-3- الإسماعيلية النزارية

4-3-1- ظهور النزارية

في ظل هذه الأوضاع، كما تذكر المصادر، فر نزار الذي رفض الاعتراف بإمامة أخيه1 ومعه محمود بن مصال اللكي إلى الإسكندرية، حيث اعتقد بأنه قادر على استعادة سلطانه، بمساعدة والي المدينة التركي ناصر أفتكين، فأعلن هناك نفسه خليفة و لقب نفسه بـ"المصطفى لدين الله" محاولا بذلك الثورة ضد سلطة أخيه والتي اعتبرها غير الشرعية،غير أن ثورته لم تنجح لأن الجيش كان جانب الفضل، وانتهى الأمر بأن ألقى الفضل القبض على نزار و أفتكين، وقادهما إلى القاهرة أين قتلا بعد ذلك2

وقد اعترف بالإمام المستعلي القسم الكبير من الإسماعيلية في مصر و بلاد الشام و اليمن و بعض الجماعات في غرب الهند، وهم الذين عرفوا لاحقا بالمستعلية3، أما أصحاب الدعوة إلى إمامة نزار فقد تَسَمَّوا بالنزارية. وفي بعض المصادر عرفوا بإسماعيلية ألموت4، أو الصباحية نسبة إلى الشخصية البارزة الحسن الصباح،وهو الذي تركزت جهوده بعد موت المستنصر في نشرة الدعوة لنزار محافضا على أتباعه في فارس

1 يعتقد الإسماعيليون أنه يجوز انتقال الإمامة من الآباء إلى الأبناء، ولا تنتقل من أخ إلى أخ ، أو من جد إلى حفيد. عارف تامر، الإمامة في الإسلام، دار الأضواء- بيروت، الطبعة الأولى 1998، ص68.

2 علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام،الجزء الثاني ، ص222.

3 المرجع نفسه ، الصفحة نفسها.

4 هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص156.

وخراسان،كما عمل على تكوين مجموعات إسماعيلية خالصة تتخذ مقرات لها أماكن محصنة.[1]

و الواقع أنه ليس هناك اتفاق بين الدارسين للتراث الإسماعيلي حول طبيعة النزارية الأولى ، ففي الوقت الذي يرى فيه العديد من المختصين أنها مجرد حركة إسماعيلية انشقت عن الخلافة الفاطمية، وعن مقر قيادة الدعوة الاسماعلية في القاهرة، بسبب مسألة وراثة الإمامة الإسماعيلية،ينظر آخرون إليها على أنها حركة ثورية إيرانية صِرْفِة ذات طموحات قومية. والحقيقة أن الاتجاهين، في اعتقادنا،إنما يتعاملان مع الحقيقة من جانبين لا يشكلان أي تناقض إذا نظرنا إليهما من جهة المنطق السياسي الذي تبناه القرامطة قبلهم، فالتمذهب داخل فلسفة دينية – في إطار هذا النوع من القراءة – لا يعدو كونه انخراط في ممارسة السياسة من داخل العقيدة،وتوظيف الديني و العرفاني في خدمة السياسي.وبالفعل،ففي شمال إيران في العصر الوسيط، ظهرت الإسماعيلية النزارية لأول مرة على مسرح التاريخ على أنها حركة ثورية معارضة للأتراك السلاجقة[2] ولظلمهم واستبدادهم. وينبغي أن نشير أنها كانت قد بدأت في الواقع قبل الانشقاق النزاري – المستعلي، فالمسعودي يؤرخ لها بسنة 260هـ3، و لعل السبب في

---

1 حسن إبراهيم حسن، التاريخ الإسلامي، الجزء الرابع،دار الجيل – بيروت، مكتبة النهضة المصرية–القاهرة،الطبعة العاشرة 1996،ص 258.

2 وينتسب السلاجقة إلى سَلجوق بن تُقاق أحد رؤساء الأتراك و كانوا يسكنون بلاد ما بين النهر في مكان بعيد عن بخارى بعشرين فرسخان، وينتسبون من جهة الجد الأكبر إلى الأتراك العثمانيين الذين أسسوا امبراطوريتهم بآسيا الصغرى.حسن إبراهيم حسن، المرجع نفسه،ص7.

3 أبو الحسن بن الحسين المسعودي، التنبيه و الأشراف، طبعة ليدن 1893، ص 395.

ذلك، هو أن دعاة القرامطة في البحرين كانوا يرسلون دعاتهم إلى هذه المناطق ، الأمر الذي سهل المهمة على الدعاة في بلاد الفرس1.

ومن أجل الوصول إلى فهم أفضل وصحيح لأصول الحركة الإسماعيلية النزارية لابد من مراجعة تقاليد تحركات المعارضة السياسية والدينية في الأراضي الإيرانية، فمنذ العصر العباسي الأول بشكل خاص،كان عدد من الخرميين، قد أصبحوا نشطين في عدة مناطق من فارس، وقد جمعت هذه المجموعات في عقائدها ما بين التعاليم الإسلامية والتراث الديني الإيراني القديم؛لقد كانت تعاليمهم إسلامية بصبغة فارسية،وقد تزامن ذلك نشاط القوميين هناك، فقد كان هناك عدد من السلالات الايرانية الحاكمة التي ساهمت بقدر كبير في إحياء المشاعر" القومية" الايرانية.وكان الصفاريون أول من ظهر من تلك السلالات الكبيرة في تلك البلاد ، فقد أصبحوا رواداً لنهضة ثقافية إيرانية الأصل – إسلامية الظاهر انطلقت من مشاعر "قومية".2 لتواصل إحياء الثقافة الإيرانية في ظل حكم السامانيين الذين أسهموا كثيرا في رعاية المفكرين الفرس وأمروا بترجمة المؤلفات الدينية إلى الفارسية، وتجدر الإشارة هنا إلى أن اللغة العربية كانت ، منذ وقت مبكر، اللغة الدينية الأولى للإسماعيليين الفرس، وقد استمرت هذه العملية في ظل البويهيين الذين انجذبوا من الديلم في منطقة قزوين، وأسسوا سلطتهم باعتبارهم أقوى السلالات الإيرانية الحاكمة آنذاك.وفي ظل هذه الظروف و المعطيات السياسية اتجهت هذه القوى إلى مساندة وتأييد الحركات الإسلامية المعارضة للخلافة القائمة،ولاسيما الشيعية منها، ومع نهاية القرن الثالث

1 أبو الفرج محمد بن إسحاق ابن النديم، الفهرست، تحرير غوستاف فلوغل، ليبزيغ 1972، ص 188.

2 فرهاد دفتري، الإسماعيليون في العصر الوسيط، ص 186.

للهجرة، كانت جميع فرق الشيعية، بما فيها الإمامية الإثناعشرية و الزيدية والإسماعيلية، قد انتشرت في بلاد فارس. لقد حققت الشيعية الإمامية أعظم نجاح لها في ظل الصفويين، في حين بقي أثر الزيدية ضعيفا، وهي التي كانت، مقارنة مع الامامية المسالمة، قد تطورت الى حركة ثورية،أما الإسماعيلية فكانت أكثر ثورية وانتشارا في هذه البلاد مما كان الزيديين،ومع نهاية القرن الثالث، كانت الدعوة الاسماعيلية قد ثبتت أقدامها في العديد من هذه المناطق، واكتسبت الجماعات الإيرانية داخلها خصائص جعلتهم متميزين عن الإسماعيليين في مصر واليمن والبحرين، وهذا رجع إلى بعد هذه المناطق عن مقر قيادة الدعوة، من جهة، وضعف طرق ووسائل الاتصال في ذلك الوقت من جهة ثانية، وقد تمتع كبار الدعاة المحليين في إيران بقدر كبير من الاستقلالية،الأمر الذي أعطى الإسماعيلية فيها خصوصيها و تميزها، وهذا الأمر سمح لدعاتها بتعديل سياساتهم وفقا لما تتطلبه الظروف المحلية. وهذه الاستقلالية سمحت للعديد من الدعاة في إيران بالانشقاق عن مقر قيادة الدعوة الإسماعيلية عقب الانشقاق الذي قسم الحركة الإسماعيلية المبكرة1.

إن أنشطة الدعوة باسم الأئمة الإسماعيليين الفاطميين لم تتوقف اثر قيام الدولة الفاطمية في شمال افريقية، وكما أسلفنا، فإن الفاطميين لم يتخلوا أبداً عن أملهم في مد مجال سيطرتهم على مجمل العالم الإسلامي، فمثلما امتدت الدعوة إلى البلاد العربية، فقد وصلت نشاطاتها في الأراضي الفارسية

---

1 المرجع نفسه ، ص187.

درجة كبيرة من الانتشار في زمن المستنصر (427-487هـ) الخليفة الفاطمي الثامن.إذ أنه في فترة حكمه، كانت كثير من الجماعات الإسماعيلية الشرقية قد حولت ولاءها إلى الدعوة الفاطمية، وهي فترة أيضا شهدت فيها الدولة الفاطمية تدهوراً سياسياً سريعا.فبالرغم من أنه خلال حكم المستنصر امتد سلطان الفاطميين ليشمل بلاد الشام و فلسطين و الحجاز، إضافة إلى شمال إفريقية، وكان اسم هذا الحاكم قد أصبح ذائعا في مختلف البلدان من المحيط الأطلسي غربا إلى البحر الأحمر شرقاً،كما وصل إلى صقلية و اليمن و الموصل، إلا أنه، و نتيجة التفكك الداخلي، أخذت البلدان التي كانت بالأمس خاضعة لنفوذهم تتجه الآن إلى تتجه إلى التمرد والخروج عن سلطة المستنصر، فخرجت بلاد المغرب عن سلطانه سنة443هـ، وفعل أمير مكة الشيء ذاته سنة 462هـ، وخسر الفاطميون أيضا صقلية التي كانت تابعة لحكمهم منذ نهاية القرن الثالث1.

ومع بداية القرن الخامس الهجري كانت الصراعات الداخلية للبويهيين المتأخرين في غربي فارس والعراق، وانهيار السامانيين والجماعات الإيرانية المحلية الأخرى في خراسان وما وراء النهر وخوارزم، قد سمحت بسيطرة السلاجقة في الأراضي الإيرانية ، وسرعان ما أخذ هذا التطور أهمية كبيرة في ظل سيطرة السلاجقة الأتراك الذين كانوا قد ظهروا كزعماء للغزو التركي لمرتفعات آسية الوسطى . وعندما أعلن طغرل القائد السلجوقي نفسه سلطاناً في نيسابور سنة429 هـ2، كان الاسماعيليون الفرس في الأراضي السلجوقية قد أصبحوا تابعين لسلطة داعٍ للدعاةِ وحيدٍ اتخذ من أصفهان3

1 حسن إبراهيم حسن، تاريخ الدولة الفاطمية، مكتبة النهضة المصرية،الطبعة الثالثة 1964.ص172،171.

2 فرهاد دفتري، مرجع سابق، ص 188.

3 وقد كانت آنذاك العاصمة السلجوقية الرئيسية.

مقرا سريا لنشاطه. أما داعي دعاة فارس في تلك الفترة، فقد كان عبد الملك بن عطاش، وهو من الدعاة الإسماعيليين المتميزين في مجال الدعوة ، فقد كان أول داعية فارسي عمل على تنظيم مختلف الجماعات الإسماعيلية في الأراضي الفارسية في ظل حكم السلاجقة، وتمكن من توحيدها تحت سلطة قيادة مركزية.

في هذه الظروف و المعطيات، ظهرت شخصية حسن الصباح،الذي أخذت معه الإسماعيلية النزارية اتجاها انفصالياً على المستويين السياسي والمذهبي؛ لقد وظف هذا الداعي المتمكن،بكفاءة وفعالية،علاقاته بابن عطاش لتثبيت الدعوة وتحقيق انتصاراته الكبيرة، و هذا ما جعله يحتل هو وابن عطاش مكانة هامة في الكتب الفارسية التي أرخت للإسماعيلية وفي الحركة النزارية التي عمل مفكروها ،الفرس خصوصا، على تصنيف كتب الأخبار التي دونت تاريخا مفصلاً عن الإسماعيلية الفارسية وجماعتها وفقاً لفترات حكم أسياد آلموت المتلاحقين1. و لا يخفى على أحد أن جل الأدب الضئيل الذي أنتجه النزاريون الفرس، إبان عصر ألموت قد ضاع بسبب تدمير المغولي للحصون النزارية في فارس سنة 654هـ2.

ولد حسن الصباح لعائلة شيعية إثناعشرية في 440هـ، وكان والده،علي بن محمد بن جعفر بن الحسين بن محمد بن الصباح الحميري الكوفي الذي يزعم أنه ينحدر من أصول حميرية يمنية. وقد تلقى الصباح ثقافته الدينية الأولى في الري،وقد كانت إحدى المراكز الهامة للنشاط

1 من المؤرخين الفرس الجويني (ت681هـ)، ورشيد الدين فضل الله (ت 718هـ)والكاشاني (ت قرابة 738هـ). وقد صنف هؤلاء المؤرخون روايات عن الدولة والجماعة النزا رية الفارسية من عصر آلموت.

2 المرجع نفسه ، ص189.

الإسماعيلي،حيث أخذ بعد بلوغه السابعة عشرة، في تلقي التعاليم الإسماعيلية، كما عمق خبرته بالمذهب و النشاط الدعوي من دعاة آخرين في الري،كأبي نصر السراج مثلاً، فتحول بعد ذلك إلى الإسماعيلية، وأعطى البيعة للإمام المستنصر على يدي داعية يعرف باسم مؤمن. وفي 464هـ تم لفت انتباه ابن عطاش، المقيم بالري آنذاك إلى الصباح المستجيب حديثا للمذهب، فأعجب بشخصية وعينه، بعد ذلك، في منصب في الدعوة،ونصحه بالتوجه إلى مصر[1] ليعمق ثقافته الدينية، وقد كانت القاهرة مركز الدعاة الفاطميين الكبار في دور الظهور.

عاد ابن عطاش من الري إلى أصفهان،وبصحبته حسن الصباح،ثم اتجه هذا الأخير من أصفهان إلى القاهرة،عندما كان المؤيد في الدين الشيرازي لا يزال داعياً للدعاة هناك.و في هذه الفترة بالذات كانت عوامل الانقسام الداخلي قد اجتمعت لتشكل بداية لانقسام آخر على مستوى الدعوة نفسها2.وفي هذا الوضع أمضى حسن الصباح حوالي ثلاث سنوات في مصر، في القاهرة أولا، ثم في الإسكندرية، التي كانت قاعدة للمعارضة التي تشكلت ضد بدر الجمالي،وهو الوزير الفاطمي صاحب السلطات المطلقة وأمير الجيوش،وقد نصب المؤيد في تلك الفترة داعيا للدعاة،وهي فترة شهدت فيها الدولة الفاطمية العديد من الأزمات المتعددة الأبعاد،العسكرية والاقتصادية والسياسية، وقد كانت الإسماعيلية في فارس قد أصبحت على وعي تام بأفول نجم الفاطميين، ومع أن بدر الجمالي تمكن لاحقا من إعادة

1 ولما مثل بين يدي الخليفة الفاطمي المستنصر أمره هذا الأخير بإقامة الدعوة باسمه في بلاد فارس، حسن إبراهيم حسن، التاريخ الإسلامي، الجزء الرابع،ص257.

2 فرهاد دفتري،مرجع سابق، ص 190.

السلام وبعض الازدهار إلى مصر الفاطمية في عهد المستنصر، إلا أن قوة الفاطميين بقيت منذ تلك الفترة عاجزة تجاه السلاجقة الذين تمكنوا من تثبيت سلطتهم في طول الشرق الأدنى، مما خيب أمل مختلف الجماعات الشيعية.و بينما كان حسن الصباح في مصر تمكن من تقييم أوضاع الحكم الفاطمي عن قرب، ومعرفة أحوال الدعوة هناك، وقد أدرك أنه لم يعد باستطاعة الإسماعيليين الفرس الاعتماد على الدولة الفاطمية أو تلقي أي دعم أو مساندة منها.

4-3-2- حسن الصباح و قلعة ألموت

عندما عاد الحسن الصباح إلى فارس ، لم يمكث في أصفهان،مقر قيادة الدعوة، بل شرع في برنامج من الرحلات المكثفة إلى مناطق مختلفة،استمرت مدة حوالي تسع سنوات في خدمة الدعوة.ومع نهاية القرن الخامس للهجرة، حول اهتمامه باتجاه منطقة الديلم،ذات الأغلبية الشيعية،وهي منطقة بعيدة عن مركز سلطة السلاجقة1، فاختار قلعة ألموت،على قمة مرتفعة في جبال البوز الوسطى في الديلم،اختارها كمكان مناسب جعله مقرا لقيادته فخطط للاستيلاء عليها، وقد كانت في ذلك الوقت ملكاً لشخص علوي يطلق عليه اسم "المهدي" كان قد اختارها بموافقة من السلطان السلجوقي. فبعث الصباح بعدد من الدعاة المساعدين إلى المناطق المحيطة بألموت لتحويل ولاء السكان المحليين إلى مذهبه، ويبدو أنه تمكن بالفعل من ذلك، فبعد جهود حثيثة،أصبح داعيا للديلم، يعمل في تلك الفترة

1 المرجع نفسه ، ص 191.

على تنشيط الدعوة في شمال إيران. وقد ساهم الاستيلاء على ألموت في التخطيط لبدء الثورة الاسماعيلية الفارسية ضد السلاجقة، كما أصبحت النشاطات في القلعة علامة على التأسيس الفعال لما كان سيصبح الدولة النزارية. فكانت بذلك بداية لمرحلة لدعوة الإسمايلية الجديد، مرحلة ثورية علنية،بعد أن كانت تعمل، حتى تلك الفترة،بسرية وتخفي1.

و الحقيقة أن ما ساهم في هذا التطور، إنما يرجع أساساً لشخصية الحسن الصباح المتميزة؛ ففضلاً عن كونه منظما واستراتيجياً سياسياً من الطراز الأول، فقد كان في الوقت ذاته رجل دين وعالم عُرِفَ بحياة الزهد والتعبد، لذلك وفرت شخصيته مجالاً خصباً لمجتمع إسماعيليي فارس، لقد احتل بالفعل مكانة كبيرة عند النزاريين الذين كانوا بسمونه "سيدنا"2. وقد تمكن بفضل هذه القيمة التي احتلها بين أتباعه،والنجاحات التي حققها، من تقوية مركزه ومد نفوذه في الديلم ذاتها،حيث كان الإسماعيليون قد صدوا هجمات سلجوقية متقطعة، غير أن أعظم إنجاز له في الديلم خلال تلك الفترة هو تمكنه من احتلال قلعة "لامسار" الواقعة غرب ألموت سنة 489هـ، ثم عين حسن "بوزورك _ أوميد" قائدا لذلك الحصن الجديد، حتى أستدعي هذا الأخير إلى ألموت، بداية القرن السادس، ليخلف "سيده" حسن الصباح3،و يؤسس لمرحلة جديدة من الفلسفة الاسماعيلية في فارس[1]،حيث

---

1 المرجع نفسه ، ص192.

2 المرجع نفسه ، ص 193.

3 المرجع نفسه ، ص 196.

طغت الباطنية الروحية و تحلل الأتباع من التزام بالشريعة،وهو ما سنتحدث في الفقرة الموالية.

4-3-3- إسماعيلية آلموت المتطورة

بذل الفاطميون كل ما بوسعهم للحيلولة دون ظهور الغلو والمغالين في حق الأئمة، لأن تعاملهم مع أهالي البلدان التي استولوا عليها كان ينبغي أن يكون حذرا ، وهم في أوساط تغلب عليها المذاهب السنية، وقد ساير الإسماعيليون في إيران هذا التوجه، إلا أنهم وبعد ما حدث الانشقاق، أي بعد وفاة المستنصر عادوا إلى نزعة الغلو والتطرف2.والواقع أن انفصالهم المبكر عن المركز أدى بهم إلى الاعتماد على أنفسهم في التشريع المذهبي بشكل كبير، فاتجهوا إلى تطوير عقائدهم الباطنية إلى درجة وصلوا فيها إلى تحليل كافة المحارم، كما حدث في عهد حسن بن بوزورك أوميد3،وبشكل أقل نسبيا مع حسن الصباح قبله،وهوالذي اعتمد في تكوين أتباعه على نظرية التعليمية حيث يخضع المؤمن لتأويلات الداعي، و حجة الإمام في غياب هذا الأخير كثيرا ما يجعله ينوب عنه في تأويل المعاني الباطنية للوحي.

---

1 وقد ظهر أمر الباطنية –كما يذكر حسن إبراهيم حسن–في السلطان ملكشاه السلجوقي. حسن إبراهيم حسن،التاريخ الإسلامي، الجزء الرابع،ص255.

2 جمال الدين محمد السعيد، دولة الإسماعيلية في إيران ، الطبعة الأولى،دار الثقافية للنشر–1999،ص104.

3 المرجع نفسه، ص 105.

لقد تأول الإسماعيليون في بلاد فارس في تلك الفترة فرائض الشريعة،فأولوها تأويلا باطنياً مغاليا، فأصبحت الطهارة تتجاوز قواعد السنة،واعتُبِر كل ما يقوله الإمام حق، فكانت الصلاة لديهم هي أن لا يغفل المرء عن طاعة الله والرسول والإمام، والصوم هو أن تندر أعضاء الجسد في الظاهر والباطن لأمر الله، والزكاة هي أن يهب المؤمن كل ما يملك لبيت المال وبأمر من الإمام، باعتباره الوريث للنور الإلهي،و يملك وحده حق التأويل الباطني.

لقد تعلم حسن بن محمد بن بوزورك أوميد المذهب الصباحي، وراح يجمع بينه و بين مذاهب الصوفية، وكان لبراعته يثير إعجاب العامة من أتباعه الذين بدأ يراودهم الشك في أن يكون هو الإمام الذي تنبأ به حسن الصباح،ورغم إعلان أبيه بأنه ليس إماماً، إلا أنه عندما خلف أباه محمد قال عنه بعض أتباعه ومتشيعيه أنه هو الإمام، وفي شهر رمضان من عام 559هـ أمر حسن بإقامة منبر تحت أسوار قلعة ألموت، وأمر بوضعه خلافا لسنة المسلمين في اتجاه القبلة، وأمر سكان الأمصار التابعين له بأن يجتمعوا إليه،فلما فعلوا أعلن لهم، في السابع عشر من نفس الشهر،عن وصول رسول من طرف مولاه يحمل خطابا يشرح لهم أركان العقيدة، وكان مما جاء فيه أن الإمام فتح لهم ولأجدادهم أبواب رحمته ولطفه، وشملهم بعنايته، وجعلهم عباده المصطفين، ورفع عنهم فروض الشريعة المضنية ووفقهم إلى القيامة1.

1 مما جاء في هذا الخطاب "إن"الحسن" بن "محمد "بن "بوزورك أوميد" خليفتنا وحجتنا وداعيتنا فلتطعه شيعتنا ولتصغ إليه في أمور الدين والدنيا ولتأتمر بأوامره ولتنظر إلى كلمته على أنها كلمتنا ولتعلم أن مولانا تلطف بها وشملها برحمته وهداها إلى الله ".المجلة الآسيوية، شباط، آذار 1860، ص188.نقلا عن:سميرة بن عمو،"آل

يقول هنري كوربان في وصفه لهذا الحدث، وهو المختص في الإيرانيات:"أعلن الإمام قيامة القيامة أمام كل المستجيبين المجتمعين في باحة ألموت العالية، وأعلن البروتوكول المحفوظ، فأما ما كان يتضمنه هذا الإعلان فلم يكن أقل من مجيء إسلام روحاني خالص متحرر من كل ذهن تشريعي، ومن كل عبودية للقانون، دين شخصي للقيامة التي هي ولادة روحانية"1.

ومهما كان من أمر إعلان القيامة من قلعة ألموت، إلا أن ما يهمنا هنا هو أن الاتجاه المغالي في العرفانية الباطنية، قد اتجه بالإسماعيلية الشرقية إلى أقصى درجات التطرف الديني، تطرف أدى إلى تعطيل الشريعة، وإعلان التأويل الباطني للمعاني الإلهية، أما فيما يخص صحة هذا الحدث فنحن لا نشك، كما سبق الإشارة إليه، أن الإسماعيليين الفرس تبنوا التشيع لولوج الإسلام خارج دائرة الخطاب العباسي السنيِّ المذهب، لقد كانت القومية الفارسية والميل إلى إحياء التراث الفارسي تتحين المناسبات للتحرر ،وفي هذه الفترة بالذات، أي من نهاية القرن الخامس إلى منتصف القرن السابع للهجرة، انقطعت الصلة بين الإسماعيلية الشرقية والمركزية الفاطمية التي لم يبق منها إلا الاسم،فقد فقدت هذه الأخيرة سلطانها لصالح الأتراك على المستوى السياسي و العسكري، و فقدت تأثيرها المذهبي على المستولا العقائدي.

موت" و أيديولوجيا الإرهاب الفدائي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى 1992،ص47-48.

1 هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص 158

الخاتمة: استنتاجات

- اتجه الخطاب النبوي منذ بداية الدعوة إلى التأكيد على وحدة الأصل و المصير،كما كرس هذه الوحدة على المستوى الاجتماعي،ليؤرخ لمرحلة جديدة من العلاقات الاجتماعية، مرحلة المجتمع الإسلامي القائم على الإيمان و التقوى عوضا عن الانتماء القبلي و العرقي، و على التعاون عوضا عن صراع العصبيات، كل ذلك في سياق نظرة شمولية شرعت منذ تأسيس مجتمع مكة في التقنين لهذا الإطار الجديد.لكن المجتمع القبلي النزعة لم يكن يتقبل فكرة أن يعيش وفق نظام اجتماعي تفقد فيه القبائل الكبرى زعامتها وسيطرتها و حضورها المتجذر في التاريخ، لذلك لم يكن من الممكن إلغاء التفكير القبلي بشكل نهائي، فقد كان – حتى في عهد النبي صلى الله عليه وسلم – يطفوا بين الحين و الآخر، ليعلن عن حضوره في مخيال المؤمنين أنفسهم.أما بالنسبة للطلقاء و الذين أسلموا خضوعا لسلطة الغالب، فقد ظل حاضرا في وعيهم يتحين المناسبات ليعبر عن نفسه بأشكال مختلفة.و بالفعل، فما أن توفي نبي الإسلام(ص) حتى طفت القبيلة إلى السطح ليتسرب مفعولها مشرعا لمجتمع إسلامي،بدأ بخطاب نبوي وحدوي إنساني.

- بالرغم من الانجازات الحضارية التي أسس لها السابقون في الإسلام،إلا أن مشكلة الخلافة بالذات كانت بداية لمرحلة أخرى من تاريخ المجتمعات الاسلامية، مرحلة يمكن اعتبارها بداية للتمذهب الديني و الانقسامات الاجتماعية و الصراعات السياسية، و لظهور الفرق من خوارج و مرجئة و شيعة.
- لقد كان التشيع بادئ الأمر موقفا سياسيا معارضا لخلافة تخرج عن بيت النبوة،لكنه سرعان ما تحول على مستوى العقيدة إلى نظرية

تسعى إلى إثبات صحة الموقف السياسي و تأسيسه، موظفة التنظير الفلسفي، ومستغرقة عبر مراحل تطورها،فلسفات متعددة المرجعيات والمصادر، غايتها إثبات ميراث النبوة.كان ذلك مشروع الإسماعيلية.

- مثلت الفواجع الكبرى التي تحملها البيت العلوي،على المستوى التاريخي،المحرك المخيالي في قلوب المؤمنين، والتي كانت تتحين الفرص و المناسبات لاستثارتها في وعي المتشيعين، ولم ينتهي توظيفها بهزيمة الكيسانية، بل استمر حضور مفعولها عبر مراحل تطور الفكر السياسي الشيعي الإثناعشري و الاسماعيلي.
- لقد وظف الشيعة العقيدة لخدمة السياسة، تمام كما فعل نظراؤهم من أهل السنة،لكنهم كانوا مطالبين بالبحث عن فلسفات و آليات لإنتاج خطاب مناهض للخطاب السني، فكان التراث العرفاني و الفلسفات الهرمسية مجالا خصبا لهذه المهمة.أما العرفانية فوظيفتها تتمثل أساسا في إثبات ميراث النبوة،و هو الميراث الذي يعني– على المستوى الفهم و التأويل – استمرار النور المحمدي في أشخاص الأئمة الأوصياء، وهذا ما كرسته المرويات الإثناعشرية، أما الإسماعيلية فقد أضافت إلى ذلك كل ما من شأنه خدمة هذه الغاية من مصادر عرفانية شرقية فارسية وأخرى غربية يونانية، في سياق شمولي يستطيع استغراق مختلف الانتماءات المذهبية والاجتماعية،ولم يكن ذلك ممكنا إلا من خلال الرؤية الهرمسية لله و العالم و الإنسان.
- لقد أبدعت الإسماعيلية،في إطار فلسفة الإمامة و الرؤية العرفاني للوجود،مجموعة من الفاهيم و التصورات المتعلقة بالعصمة و أدوار الإمامة وفكرة الإنسان الكامل والتصور الكوسمولوجي لعالم

الإنسان،والتي مثلت منهلا خصبا للتصوف الإسلامي في صيغته الفسفية،و التي بلغت أعمق مستويات نضجها مع ابن عربي.

- إن ما ميز الإسماعيلية عن المذهب الإثناعشري هو قدرتها على الانتقال من مستوى التنظير المذهبي إلى التنظيم و النضال السياسي، الأمر الذي جعلها نموذجا ناجحا للمعارضة، و هو ما يفسر انتقال أتباع المذاهب الأخرى إليها،خصوصا من الإثناعشرية "المسالمة".
- لقد تبنت المعارضةُ الفلسفةَ الإسماعيلية لاعتبارات سياسية، الأمر الذي يفسر تعدد تجلياتها، فتاريخ القرامطة في الكوفة و البحرين والنزاريون في البلاد فارس يبين أن علاقتهم بالفاطميين لم تتجاوز حدود المصلحة، فالانتماء المذهبي لم يكن أكثر من انتماء لتيار هو الأقوى على مركز الخلافة العباسية،وهي العدو المشترك للعلويين وللفئات المهمشة في العراق و البحرين، و للفرس الذين يجمعون بين عدائهم لسلطة العرب ورغبتهم في التحرر من حكم السلاجقة الأتراك.
- إن التوظيف الإيديولوجي للفلسفة مكن الإسماعيلية من تحقيق نجاحات على المستويات المذهبية و السياسية و العسكرية، إلا أنه شكل– على المستوى المعرفي – عائقاً أمام إمكانية التأسيس لأدوات و آليات قادرة على إنتاج معرفة عقلانية؛ فكل ما أنتجه الإسماعيليون من أعمال موسوعية، وما تميزوا به من عمق في الرؤى والتأمل الفلسفي كان لغاية جوهرية واحدة هي إثبات ميراث النبوة، و تكريس طاعة الإمام و طاعة أصحاب المراتب الدنيا لرؤسائهم وفق ترتيب هرمي تصاعدي يطابق نظام مراتب الموجودات العلوية في مدينة

الله، و في هذا المسعى مثل اللاعقل السلطة المرجعية، و كان العقل خاضع في تحليلاته و تفسيراته للرؤية العرفانية التي تفسح المجال أمام الغيبي و الأسطوري و السحري، خصوصا إذا علمنا أن التأويل العرفاني لا يخضع للتحليل اللغوي أو المنطقي بقدر ما يخضع لسلطة المؤول.

المصـادر والمراجــع

المصادر

- القرآن الكريم.
- ابن عربي محي الدين ، فصوص الحكم، الجزء الأول ،دار الكتاب العربي،بيروت.
- أبو الحسن علي ابن إسماعيل الأشعري، مقالات الإسلاميين، الجزء الأول، دار الحداثة–بيروت، الطبعة الثانية1985.
- أبو الفرج محمد بن إسحاق ابن النديم، الفهرست، تحرير غوستاف فلوغل، ليبزيغ 1972.
- الأثير الحسن بن محمد ، الكامل في التاريخ، ج2، بيروت، دار العالم 1989.
- إخوان الصفا، الرسالة الجامعة . تحقيق مصطفى غالب . دار الأندلس . بيروت الطبعة الثانية 1984.
- إخوان الصفا، جامعة الجامعة، تحقيق عارف تامر، دار مكتبة الحياة بيروت،الطبعة الثانية.
- إخوان الصفا، رسائل إخوان الصفا،موفم للنشر ،(5أجزاء)1992.
- الأشعري سعد بن عبد الله ، المقالات والفرق، تحقيق محمد جواد مشكور طبعة طهران 1963 .

- ابن الوليد علي بن محمد ، الذخيرة في الحقيقة، تحقيق محمد حسن الأعظمي،دار الثقافة – بيروت 1971.
- ابن قتيبة أبو محمد عبد الله بن مسلم الدينوري ، الإمامة والسياسية، الجزء الأول، تحقيق محمد طه الزيني ،المؤسسة المصرية العامة للكتاب – القاهرة 1963.
- ابن محمد القاضي النعمان ،المجالـــــــــس والمســـايرات، دار المنتظـــــــر، بيروت– لبنان،الطبعة الأولى 1996.
- ابن هشام أبو محمد بن عبد الملك ، السيرة النبوية، تحقيق مصطفى السقا وآخرون، سلسلة تراث الإسلام،ج1، مطبعة مصطفى البابي الحلبي،القاهرة،1955 .
- الجرجاني أبو الحسن محمد بن الحسين بن موسى العلوي ، التعريفات، طبعة مصر 1938.
- الحامدي إبراهيم بن الحسين ، كنز الولـــد، تحقيق مصطفى غالب،دار الأندلس– بيروت 1989.
- حميد الدين الكرماني، راحة العقل، بيروت – لبنان.
- الرازي أبو بكر ، التفسير الكبير،دار أحياء التراث العربـي،بيروت– لبنان،الطبعة الثالثة.

- الزركشي بدر الدين محمد بن عبدالله ، البرهان في علوم القرآن،دار المعرفة،بيروت الجزء الأول.
- السجستاني أبو يعقوب ، إثبات النبوات، تحقيق عارف تامر، دار المشرق 1982.
- الشهرستاني أبو الفتح محمد بن عبد الكريم ، الملل و النحل،تحقيق عبد العزيز محمد الوكيل، الجزء الثالث،مؤسسة الحلبي و شركاه للنشر و التوزيع– القاهرة1968.
- الشهرستاني أبو الفتح محمد عبد الكريم ، الملل والنحل، الجزء الأول، تحقيق عبد العزيز الوكيل، القاهرة، مؤسسة الحلبي، 1968.
- الطبري محمد بن جرير ، تاريخ الأمم و الملوك، الجزء الرابع،بيروت، دار الكتب العلمية 1987
- الطبري محمد بن جرير ،تاريخ الأمم والملوك، الجزء الرابع.
- الطبري، المختار من تاريخ الطبري، إعداد و تقديم سمير سرحان و محمد عناني،مكتبة الأسرة.
- الطوسي، الغيبة، تحقيق الشيخ عباد الله الطهراني والشيخ على أحمد ناصح،مؤسسة المعارف الإسلامية، مطبعة :بهمن، قم المقدسة 1411 هـ.
- عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، مقدمة ابن خلدون، دار الجيل – بيروت.

- عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي، الفرق بين الفرق، دار المعرفة،بيروت– لبنان.
- الغزالي أبو حامد ، فضائح الباطنية، مراجعة محمد علي قطب،المكتبة العصرية– بيروت، الطبعة الأولى، 2000.
- الغزالي أبو حامد،المقصد الأسني في شرح معاني أسماء الله الحسنى، دار المشرق،بيروت لبنان، الطبعة الثانية 1982.
- الفيض الكاشاني ، كتاب الوافي ، الجزء الثاني ، القسم الأول،الطبعة الثانية،مكتبة الإمام أمير المؤمنين علي عليه السلام العامة ، اصفهان – 1312ه
- القشيري أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن ، الرسالة القشيرية،دار الكتاب العربي– بيروت.
- القشيري عبد الكريم بن هوازن ، لطائف الإشارات، تحقيق إبراهيم بسيوني،الجزء الثالث،الهيئة المصرية العامة للكتاب–القاهرة،الطبعة الثانية1981.
- الكرماني أحمد حميد الدين ، المصابيح في إثبات الإمامة ، تحقيق مصطفى غالب ، الطبعة الأولى ، دار المنتظر ، بيروت 1996.

- الكرماني حميد الدين ، مجموعة رسائل الكرماني :الرسالة الدرية،تقديم و تحقيق مصطفى غالب،المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع– بيروت،الطبعة الثانية 1987.
- الكليني أبو جعفر ، الكافـي، الجزء الثاني، كتاب الحجة،مخطوط دار الكتب المصرية.
- المسعودي مروج الذهب و معادن الجوهر، تقديم محمد السويدي،موفم للنشر،1989.
- المسعودي، إثبات الوصية للإمام علي ، بيروت، دار الأضواء،الطبعة الثانية 1988.
- النوبختي حسن بن موسى و القمي سعد بن عبد الله ، فرق الشيعة ، الطبعة الأولى ، دار الرشاد ، القاهرة، 1999.
- الهوجويري أبو الحسن على بن عثمان ، كشف المحجوب، ترجمة إسعاد عبدالهادي قنديل، دار النهضة العربية– بيروت 1980.
- الواقدي أبو عبدالله عمد بن عمر ، كتاب المغازي، طبعة أكسفورد 1966،الجزء الأول.
- اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي ، الجزء الثاني دار صادر بيروت.

المراجع باللغة العربية

- العقل الأخلاقي العربي، دار النشر المغربية،الطبعة الأولى2001.
- بنية العقل العربي،مركز دراسات الوحدة العربية– بيروت، الطبعة الثالثة1990.
- تكوين العقل العربي،مركز دراسات الوحدة العربية– بيروت، الطبعة الرابعة1989.
- نحن و التراث،المركز الثقافي العربي،الطبعة السادسة 1993.
- إبراهيم علي عزيز ، العلويون والتشيع، الدار الإسلامية بيروت، طبعة أولى،1992.
- أبوالعلا عفيفي، فصوص الحكم و التعليقات علية، دار الكتاب العربي،بيروت1946.
- أحمد حسن خضيري ، علاقات الفاطميين في مصر بدول المغرب ، الطبعة الأولى ، مكتبة مدبولي.
- إميل برهييه ، تاريخ الفلسفة ،جزء 2 ،ترجمة جورج طرابيش ، الطبعة الثانية،دار الطليعة ، بيروت – 1988
- أمين أحمد ، ضحى الإسلام، الجزء الثالث.

- أمين أحمد ، فجر الإسلام، دار الكتاب العربي،بيروت – لبنان، الطبعة الحادية عشر1975.
- أوملیل علي ، السلطة الثقافية و السلطة السياسية، مركز دراسات الوحدة العربية– بيروت، ط1، 1996.
- بالي ميرفت عزت ، أفلوطين و النزعة الصوفية في فلسفته ، مكتبة الأنجلو المصرية – القاهرة،1991.
- بدوي عبد الرحمن ، أفلوطين عند العرب، مكتبة النهضة المصرية، 1955.
- بدوي عبد الرحمن ، التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، دار القلم– بيروت، الطبعة الرابعة 1980.
- بدوي عبد الرحمن ، مذاهب الإسلاميين ، دار العلم للملايين ، بيروت – 1997
- بدوي عبد الرحمن ، مذاهب الإسلاميين، دار العم للملايين – بيروت ، الطبعة الأولى 1996 ، ص 1010 –1011.
- بدوي عبد الرحمن، الإنسان الكامل في الإسلام ، الطبعة الثانية ، وكالة المطبوعات ، الكويت – 1976
- بروكلمان كارل ، تاريخ الشعوب الإسلامية، نقله إلى العربية نبيه فارس و منير البعلبكي، دار العلم للملايين– بيروت، الطبعة الخامسة عشر 2002.

- بن عبد العالي عبد السلام ، الفلسفة السياسية عند الفارابي، دار الطليعة،الطبعة الثانية 1981.
- بن عمو سميرة ، "آل- موت" و أيديولوجيا الإرهاب الفدائي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى 1992.
- بن عمو سميرة، " آل موت" أو ايديولوجيا الإرهاب الفدائي ، الطبعة الثانية 1996-
- تامر عارف ، الإمامة في الإسلام، دار الأضواء- بيروت، الطبعة الأولى 1998
- تامر عارف ، القرامطة أصلهم ، نشأتهم ، تاريخهم ، منشورات مكتبة الحياة – بيروت.
- تامر عارف ، القرامطة بين الالتزام و الإنكار، دار الطليـــعة الجديـدة – دمشق،الطبعة الأولى.
- تامر عارف ، مجلة الباحث، العدد الثاني و الستون 62 – نيسان- أيلول- 1994.
- تامر عارف ، نصير الدين الطوسي في مرابع ابن سينا ، عز الدين بيروت 1983-.

- تامر عارف ،ابن سينا في مرابع إخوان الصفا،مؤسسة عزالدين للطباعة- بيروت 1983
- تامر عارف، تاريخ الإسماعيلية،الجزء 4،الطبعة الأولى،رياض الرييس - 199
- الجابري محمد عابد:- العقل السياسي العربي،دار النشر المغربية-الدار البيضاء، الطبعة الخامسة2000.
- جمال الدين محمد السعيد ، دولة الإسماعيلية في إيران ، الطبعة الأولى،دار الثقافية للنشر-1999
- حجاب محمد فريد ، الفلسفة السياسية عند إخوان الصفا،الهيئة المصرية العامة للكتاب 1982.
- حسن حسن إبراهيم ، التاريخ الإسلامـــــي، الجزء الرابع، دار الجيـــــــــــل – بيروت،مكتبة النهضة المصرية-القاهرة، الطبعة العاشرة 1996.
- حسن حسن إبراهيم ، تاريخ الدولة الفاطمية، مكتبة النهضة المصرية،الطبعة الثالثة 1964.
- الحمد محمد عبد الحميد ، صابئة حران و إخوان الصفا، الطبعة الأولـــى-الأهالي،دمشق -1998

- دي بور. ت.ج ، تاريخ الفلسفة في الإسلام، نقله إلى العربية و علق عليه محمد عبد الهادي أبو ريده،دار النهضة العربية – بيروت، الطبعة الخامسة 1981.
- سيد أيمن فؤاد ، الدولة الفاطمية في مصر، الدار المصرية اللبنانية– القاهرة،الطبعة الثانية 2000.
- شرف طه أحمد ، حسن حسن إبراهيم ، عبد الله المهدي ، مكتبة النهضة،مصر.
- الشيبي كامل مصطفى ، الفكر الشيعي و النزعات الصوفية حتى مطلع القرن الثاني عشر الهجري،مكتبة النهضة– بغداد، الطبعة الأولى 1966.
- الصدوق، إكمال الدين الجزء الأول ، قم إيران ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين 1405 هـ.
- طقوش محمد سهيل ، تاريخ الفاطميين في شمال أفريقيا ومصر و بلاد الشام،الطبعة الأولى ، دار النفائس ، بيروت – 2001.
- طقوش محمد سهيل ، تاريخ الفاطميين في شمال إفريقية و مصر و بالشام ،دار النفائس،الطبعة الأولى 2001.
- عبد الحميد احمد محمد ، الأفلاطونية المحدثة و التوحيد الإسماعيلي،الطبعة الأولى ، منشورات الحمد 2003.

- عبد المنعم جاد الله منال ، التصوف في مصر و المغرب ، منشأة المعارف الإسكندرية.
- عمر فاروق ، التاريخ الإسلامي و فكر القرن العشرين،دار إقرأ، الطبعة الثانية 1985.
- عنان محمد عبد الله ، الحاكم بأمر الله و أسرار الدعوة الفاطمية، مكتبة الخانجي بالقاهرة – دار الرفاعي بالرياض، الطبعة الثالثة 1983.
- الغريفي عبد الله ، التشيع :نشوؤه تطوره مراحله، الطبعة السادسة،دمشق 1997.
- القاضي وداد ، الكيسانية في الأدب و التاريخ، دار الثقافة–بيروت 1974 .
- كوربان هنري ، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ،ترجمة نصير مروة و حسن قبيسي،منشورات عويدات – بيروت، الطبعة الثالثة 1983.
- الليثي سميرة مختار ، جهاد الشيعة في العصر العباسي الأول، دار الجيل،بيروت لبنان.
- مختار الليثي سميرة ، جماد الشيعة ، دار الجيل ، لبنان.
- مروة حسين .النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية،دار الفارابي – بيروت، الطبعة الخامسة 1985،الجزء الثاني.

- النشار علي سامي ، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ، الجزء 2 ، دار المعرفة الجامعية – 1999.
- النشار علي سامي ، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف – القاهرة،الطبعة الثامنة 1996،الجزء الثاني .
- نصر سيد حسين ، ثلاثة حكماء مسلمون، ترجمة صلاح الصاوي،بيروت،1971.
- وجيه أحمد عبد الله ، الوجود عند إخوان الصفا ، دار المعرفة الجامعية،الإسكندرية ، ط1989.
- ووكر بول ، الفكر الإسماعيلي في عصر الحاكم بأمر الله: حميد الدين الكرماني، ترجمة سيف الدين القصير، دار الهدى– سوريا–دمشق، الطبعة الأولى 1980.

المراجع باللغة الأجنبية

1. *LAOUST Henri, Les SCHISMES dans L'ISLAM, SNED – ALGER.*

الدوريات والمجلات

- مجلة الباحث، العدد الثاني و الستون– 62 نيسان أيلول 1994.

المعاجـم

- بدوي عبد الرحمن ، موسوعة الفلسفة، الجزء الثاني، الؤسسة العربية الدراسات و النشر – بيروت، الطبعة الأولى1984.

2. *lalande André . Vocabulaire Technique et critique press, universitaire de France, 1962.*

المحتويـــــــــــات

الإهـــــداء
كلمة شـكـــر
مقدمـــــــة

1-الفصل الأول: الخطاب الإسماعيلي من التاريخ إلى الأيديولوجيا

1-1 الخطــاب النبـوي و الخطــاب السيــاسي ص 11

2-1 الخـلافــة فـي الخـطـاب السنـي ص 17

3-1 الإمــامــة في الخـطـاب الشيعــي ص25

4-1 مشكلة الخلافة و ظهور الفرق ص30

1-4-1 الخــوارج ص 34

2-4-1 المرجئة ص39

5-1 المخيال السياسي الشيعي ص42

6-1 السلطة الدينية و السلطة الزمانية ص51

7-1 الإثناعشرية وظهور الاسماعلية ص57

2: الفصل الثاني:الأسس المعرفية للخطابي الإسماعيلي

1-2 العرفان و العرفان الإسماعيلي ص69

2-2 نظرية الفيض و فكرة إبداع العقول ص77

1-2-2 مفهوم نظرية الفيض ص78

2-2-2 الهرمسية و نظرية الفيض عند الإسماعلية ص84

3-2 التـاريخ العرفــانـــي ص87

4-2 وحدة النسق في الخطاب الإسماعيلي ص93

5-2 آلية المماثلة و التأويل ص98
6-2 نظام المراتب و آلية المطابقة ص110
1-6-2 مراتـب النفـوس ص113
2-6-2 مراتـب البشـر ص115
3-6-2 مدينـة البشـر:(مراتـب البشـر) ص116
3 - الفصــل الثــالث:انطولوجيـا الخطاب الإسماعيلي
1-3 كوسمولوجيــا مدينـة اللـه ص122
2-3 الإنسان الكامل بين الولاية و الإمامة ص133
1-2-3 الإنسان الكامل في الفلسفة الإسماعيلية ص133
2-2-3 لإنسان الكامل والموروث القديم ص139
3-2-3 التشيــع و التصــوف ص142
4-2-3 الإمامة و الولاية ص144
5-2-3 الإنسان الكامل في التصوف ص150
6-2-3 الولاية و كوسمولوجيا الإمامة ص152
1-3-3 فلســفة الخــلاص ص156
2-3-3 المهدي المنتظر (الغيبة و الستر) ص166
4 - الفصل الرابع:وحدة النسق وتعدد الرؤى
1-4 الإسماعيلية الفاطمية: دور الظهور ص157
1-1-4 التشريـع للدولــة ص179
2-1-4 أسلوب الدعوة الإسماعيلية ص186

2-4 القرامطـــة ص190
1-2-4 حقيقـة القرامطة ص190
2-2-4 علاقة القرامطة بالفاطمية ص196
3-4 الإسماعيلية النزارية ص201
1-3-4 ظهور النزارية ص201
2-3-4 حسن الصباح و قلعة ألموت ص208
3-3-4 إسماعيلية ألموت المتطورة ص210
الخاتمة: استنتـاجـات ص214
المصـــادر والمراجـــع ص219
المحتويات ص233

الملخص

اتجهت الفلسفة الإسماعيلية، باعتبارها رؤية لله والعالم والإنسان،إلى تكوين نظرية تسعى إلى أن تكون على المستوى المذهبي أكثر شمولية كي تحتوي الاختلاف المذهبي،وعلى المستوى الأنطولوجي إلى تبنت رؤية خلاصية لا تخرج عن نفس السياق الفلسفي ،رؤية ذات ميول هرمسية. لقد وظف الشيعة العقيدة لخدمة السياسة، تمام أما العرفانية ووظيفتها تتمثل أساسا في إثبات ميراث النبوة،وهو الميراث الذي يعني- على المستوى الفهم و التأويل–استمرار النور المحمدي في أشخاص الأئمة الأوصياء، وهذا ما كرسته المرويات الإثناعشرية، أما الإسماعيلية فقد أضافت إلى ذلك كل ما من شأنه خدمة هذه الغاية من مصادر عرفانية شرقية فارسية وأخرى غربية يونانية. وقد شكل التصور الكوسمولوجي لعالم الإنسان، منهلا خصبا للتصوف الإسلامي في صيغته الفلسفية، و التي بلغت أعمق مستويات نضجها مع ابن عربي.

الكلمات المفتاحية

النبوة؛ الإمامة؛ التشيع؛ الفرق؛ الخلافة؛ الخلاص؛ الهرمسية؛ العرفان؛ الفيض؛ الإسماعيلية.

نوقشت يوم 03 جويلية 2013