المرجعيات الفكرية للإسماعيلية من منظور الجابري

إياد محمد عبد الحميد الشوفيين *

ملخّــص

اعتبر المفكر العربي محمد عابد الجابري أن المرجعيات الفكرية التي ا ستندت عليها الإ سماعيلية في ت شييد عقيدتها وبنائها الأيدولوجي تتلخص في ثلاث مرجعيات هي : ر سائل إخوان الـ صفا، فل سفة ابن سينا، وعقائد الدولة الفاطمية. وعلاقة الإ سماعيلية بالمرجعيات الـ سابقة تبدو ملتب سة وغام ضة، وتحتاج إلى بحث معمق لإثبات هذه العلاقة. حيث لا يوجد أي إشارات مباشرة داخل الرسائل يقطع بأصلها الإسماعيلي. كما أن ابن سينا بسبب إقامته لبعض الوقت في بغداد، لم يجاهر يوما بعقيدته الإسماعيلية. وبخصوص الدولة الفاطمية فقد اعتنقت العقيدة الإسماعيلية في أغلب عصورها، مع وجود حقب كانت منزاحة للعقيدة الإثني ع شرية. وتعنى هذه الدرا سة با ستجلاء العلاقة بين العقيدة الإ سماعيلية والمرجعيات الثلاث السابقة. ويذهب الجابري أن الرسائل لها جذور هرمسية واضحة كان لها تأثيرها الواضح في الإسماعيلية. ولا تخلو فلسفة ابن سينا من جذور عرفانية ورثها من الفارابي وفلسفة الصدور الأفلوطينية. وإذا كانت رسائل إخوان الصفا قد تواجدت في الفضاء الفكري الإ سلامي قبل ن شوء الدولة الفاطمية، فإن فل سفة ابن سينا قد ت شكلت عندما كانت الدولة الفاطمية في أوج قوتها بعد احتلالها لم صر في العام 358 هجري . وهكذا فإن ابن سينا قد ساهم في نقل العقائد المت ضمنة في الر سائل وتضـــمينها في أيديولوجيا الدولة الفاطمية . وعندما نتكلم عن أيديولوجيا الدولة الفاطمية فإننا نضـــع بالاعتبار أن هذه الأيديولوجيا قد أسهمت بشكل كبير في الفكر الإسماعيلي الذي لم يتخذ صيغته النا ضجة إلا بعد تحققه الـسيا سي في الدولة الفاطمية. وهذه المـ سألة تنطبق أي ضا على الر سائل، التي أعيد تأويلها بالـ شكل الذي يجعلها متطابقة مع الخطوط العائمة للأيديولوجيا الفاطمية. وهكذا ، فإن العلاقة بين الر سائل والإ سماعيلية والدولة الفاطمية وفل سفة ابن سينا ت صبح علاقة متشابكة متبادلة التأثير .

الكلمات الدالة: الإسماعيلية، الدولة الفاطمية، العقل العرفاني، نقد العقل العربي، الهرمسية.

المقدمة

بالرغم من الغموض الذي يكتنف العقائد الإسماعيلية، والأسرار التي يحرص معتنقوها على عدم إذاعتها، إلا أن الجابري ينخرط في استجلاء جذور هذه الفرقة الإسلامية وفق منهجية تعتمد على النبش في الجذور الفكرية التي انطلقت منها هذه الفرقة في التأسيس لأيدولوجيتها. وكانت الشيعة قد افترقت إلى فرقتين بعد وفاة مؤسس المذهب الشيعي الإمام جعفر الصادق، حيث ظهرت الفرقة الإسماعيلية والفرقة الإثنا عشرية. وتعود جذور هاتين الفرقتين إلى مجموعتين علميتين كانتا تعملان تحت إمرة الإمام جعفر الصادق، المجموعة الأولى " مرتبطة بابنه موسى الكاظم، الذي سيكون الإمام السابع لفرقة الإثني عشرية، بينما كانت الأخرى مرتبطة بإبنه إسماعيل " (الجابري، 1987، 326). وقد كان الصادق قد نص بالإمامة إلى ابنه إسماعيل، ولكن وفاة إسماعيل في حياة أبيه، أدت إلى انتقال الإمامة إلى موسى الكاظم. ولكن الإسماعيلية ظهرت كانشقاق عن الشيعة الأصل بدعوى أن الإمامة انتقلت إلى محمد ابن إسماعيل بعد وفاة والده. ولم

* طالب، كلية الآداب، الجامعة الاردنية، الأردن.
تاريخ استلام البحث 2017/6/7 وتاريخ قبوله 2018/1/14.

© 2019 عمادة البحث العلمي/ الجامعة الاردنية. جميع الحقوق محفوظة.

تعترف الإسماعيلية بولاية الكاظم وكل الأئمة الذين جاؤوا من بعده.

يورد الجابري مفارقة تتعلق بالحركة الإسماعيلية، حيث يشير إلى أن "هذه الحركة نجحت سياسيا حيث فشلت فكريا، بينما حققت نجاحا فكريا حيث توالى فشلها السياسي" (الجابري، 1989، 268) . وهذه المقولة مع قصرها إلا أنها تختزل تاريخ الحركة الإسماعيلية قديما وحديثا. حيث أن أيديولوجيا الحركة اكتسحت إيران دون أن تفلح في تحقيق نصر سياسي على صعيد إقامة دولة إسماعيلية، بينما أفلحت في مصر وتونس في إقامة دولة استمرت لأزيد من قرنين ونصف القرن دون أن تفلح في ترسيخ الفكر الإسماعيلي في هذين الإقليمين. ومع أن الروايات التاريخية – الشيعية منها على وجه الخصوص – تشير إلى أن صلاح الدين الأيوبي هو الذي محا آثار العقيدة الإسماعيلية في مصر بقوة السيف، إلا أن الجابري يقدم رؤية مختلفة في هذه المسألة، حيث يرى الجابري أن الفاطميين لم يستطيعوا نشر عقيدتهم بين عامة المسلمين، بل بقيت محصورة في "حلقات كبار الدعاة الذين كانت مناقشاتهم في العقيدة والمذهب، على المستوى الفلسفي، تكاد لا تتعدى جدران مدارس الحكمة ودار العلم المخصصة لهم داخل قصر الخلافة " (الجابري، 1989، 269) . وإذا ما أضفنا إلى ذلك حقيقة أن الإسماعيلية تصنف ضمن الديانات الفلسفية يتضح لنا عدم إقبال عامة المسلمين في مصر وتونس على تبني هذه العقيدة، حيث يميل العوام إلى العقائد البسيطة. وقد لاقت الحركة الإسماعيلية نجاحا في إيران لأن إيران كانت مسرحا للعديد من التيارات الفلسفية. وكان هناك ارتباط وثيق بين الولاء السياسي والولاء الفكري. ولهذه الأسباب فقد عملت الحركة الإسماعيلية على تطبيق سياسة الهيمنة الثقافية كمقدمة للهيمنة السياسية. ويؤكد الجابري أن دعاة الحركة اتجهوا " إلى الأوساط المثقفة والمراكز العلمية، ولم يترددوا في الانخراط في حاشية الأمراء المحليين ليتمكنوا من تسخير السلطة ورجالها في نشر الفلسفة التي تؤسس أيديولوجيتهم " (الجابري، 1989، 270) .

المرجعيات المستوحاة من رسائل إخوان الصفا :

وضع مدوني الرسائل نصب أعينهم التأسيس لما يمكن نعته بالدين الفلسفي. وهذا يعني تحديدا التقريب بين الفلسفة والدين* ، حتى يزول التعارض بينهما. وقد لجأ مدونو الرسائل إلى استعمال التأويل لتحقيق هذه الغاية. والمتفحص لنصوص الرسائل يلحظ بوضوح أن الجهد التأويلي ينصب على التقريب بين العقائد الشيعية وإيجاد تأويل فلسفي لها من داخل الفلسفة الهرمسية** . لم ترد داخل النصوص المتضمنة " في رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا " أية إشارات مباشرة تؤكد أصلها الإسماعيلي. وقد طرحت هذه الرسائل ما يدعوه الجابري ب " الديانة الفلسفية " والهدف منها أن تكون " الديانة الشاملة لكل الديانات " (الجابري، 1989، 232) . ولكن الباحث المتعمق في محتوى النصوص ومغزاها يستطيع أن يكتشف مرجعياتها الإسماعيلية. بالإضافة إلى ذلك، فقد أشار الكثير من المؤرخين بشكل صريح إلى إسماعيلية إخوان الصفا. بل إن الجابري يؤكد أن رسائل إخوان الصفا تشكل أول حضور ملفت للنظر للهرمسية وعقلها المستقيل في الفكر العربي. ينعت الجابري رسائل إخوان الصفا بأنها مدونة هرمسية كاملة، حيث أن الهرمسية وعقلها المستقيل تسجل أول حضور لها في الثقافة العربية الإسلامية. ومن الملاحظ أن مدونو الرسائل يحاولون الإيحاء أن مرجعية الرسائل تعود إلى جميع المذاهب والأديان، وأن الأرسطية متضمنة فيها، وكذلك بذل المدونون قصارى جهدهم أن يلبسوا أفكارهم لباسا إسلاميا. بالرغم من كل ذلك، بقي الطابع الهرمسي هو الغالب على هذه الرسائل، لأنها " تحيل مرارا وتكرارا إلى هرمس

*في هذه الحالة المقصود بالدين هو المذهب الشيعي

**الهرمسية هي تقليد ديني وفلسفي مستقاة من كتاب منحول ينسب إل هرمس المثلث العظمة والتي أثرت على التعاليم الباطنية الغربية بشكل كبير والتي تعتبر من أهم العوامل خلال عصري النهضة والإصلاح . يزعم هذا التقليد أنه مستقًى من لاهوت قديم ، وهو المبدأ الذي يؤمن بوجود لاهوت واحد حقيقي أعطى للإنسان في الزمن الغابر ومنه تطورت بقية الأديان .معظم أهمية الهرمسية هي في تأثيرها الكبير في ظهور ونمو الفكر العلمي بين سنة 1300 و 1600 ب.م. فالأهمية التي أعطتها لفهم والتحكم بالطبيعة جعلت العلماء يهتمون بعالم السحر ومؤثراته مثل الخيمياء والتنجيم والتي اعتقد بالقدرة على إمتحان الطبيعة عن طريق التجارب. وبالتالي، فإن الكتابات حول هرمس جذبت إهتمام العلماء .

مثلث الحكمة وإلى أغاثديمون وفيثاغوروس Pythagoras (570 ق م – 495 ق م)" (الجابري، 1989، 202) . ويتوافق رأي الجابري هذا مع رأي الباحث عارف تامر، حيث يورد تامر تأكيدات لباحثين عرب ومستشرقين حول إسماعيلية إخوان الصفا، ومنهم المستشرق كازانوفا الذي يقول : " أوكد أن آراء الاسماعيلية توجد كلها في رسائل إخوان الصفا " (تامر،1991، 138) ، وكذلك رأي الدكتور عبد اللطيف الطيباوي الذي يقول " لا أراني إلا مصيبا في القول بأن فلسفة الإسماعيلية جميعها مبثوثة في رسائل إخوان الصفا " (تامر، 1991، 138). ويعتقد تامر أن الرسائل تشير إلى الدولة الفاطمية، والتي ترد تحت مسمى دولة أهل الخير . وربما يتقاطع هذا الرأي مع رأي الجابري الذي يعتقد أن الرسائل كتبت في عهد سابق لدولة الفاطميين. والمرجح أن مسمى دولة أهل الخير كان أطلقه مدونو الرسائل ليتحقق لاحقا في دولة الفاطميين.

وتتضمن الرسائل، برأي الجابري، كل العناصر والمبادئ الأساسية للديانة الهرمسية. ويمكن إجمال المبادئ الهرمسية المتضمنة في الرسائل ب 1 – تكريس الطابع التنزيهي والتجريدي للإله بوصفه متعاليا، والذي لا ينطبق عليه أي نعت أو مسمى من مسميات العالم. 2 – تكريس الأصل الإلهي للنفس البشرية، والعمل عل الرقي بها لتخليصها مما علق بها من مادة لكي تصبح مهيأة للعودة مرة أخرى إلى أصلها والإتحاد به. 3 – الاهتمام بالعلوم السرية الهرمسية مثل علوم التنجيم والكيمياء والسحر(الجابري، 1989، 202). والثيمة*** الأساسية التي تدور حولها أغلب نصوص الرسائل تقوم على مهاجمة التفكير العقلاني المنطقي المتمثل بعلم الكلام الإسلامي. وهذه الثيمة مستمدة من الهرمسية الأصلية التي كانت تحارب الأرسطية، وتحارب النهج الاستقرائي الذي جاء به أرسطو، والاكتفاء بالأفلاطونية بما تحمله من تعميمات مثالية وتجريدية. ويرى مؤلفو الرسائل السريون أن المنهج الذي يستعمله المتكلمون هو منهج فاسد. وهم يشيرون بذلك إلى المنهج المتبع عند المتكلمين والمتمثل بقياس الغائب على الشاهد، حيث كان هذا المنهج هو المتبع عند المعتزلة في الاستدلال على القضايا الغيبية. وتنعت الرسائل أصحاب هذا المنهج بأنهم " الدجالون الذلقو الألسن العميان القلوب الشاكون في الحقائق الضالون عن الصواب " (إخوان الصفا، 1957، 51) . ويعتقد الباحث أن هذا العداء لمنهج قياس الغائب على الشاهد مستمد من الطابع التنزيهي والمتعالي للإله في الهرمسية، حيث لا يجوز عندهم قياس أحوال الاله والاستدلال عليها من خلال ما هو موجود في عالمنا. علاوة على أن الاستدلال على الغائب بالشاهد يقوم على أسس منطقية عقلية واضحة ومحددة، ويستطيع أن يقوم بها كل من تلقى أصول الاستدلال وقواعده، وهذا لا يتفق البتة مع الفكر الاسماعيلي، لأنه يلغي دور الإمام بوصفه الجامع للعلوم والمحتكر لها والحاصل عليها بطريقة سرية لا تمت بصلة إلى قنوات المعرفة المعروفة. وهكذا جاهد فلاسفة الاسماعيلية من أجل البرهنة على أن " المعرفة ليس سبيلها العقل، بل لا بد من معلم هو الإمام، ومن هنا يهاجم الاسماعيليون والشيعة عامة، ما عدا الزيدية، طرق الاستدلال من القياس الفقهي والكلامي إلى القياس الأرسطي " (الجابري، 1989، 206) . ويؤمن الإسماعيليون أن المعرفة " ليس سبيلها العقل، بل لا بد من معلم هو الإمام " (الجابري،)1989، 206

وبالرغم من عدم وجود فلاسفة مسلمين في هذا الوقت المبكر من تاريخ الحضارة العربية، إلا أن الرسائل تهاجم الفلسفة والفلاسفة. ولو ذهبنا مع الجابري في وضع تاريخ مبكر لكتابة الرسائل، فإن من المؤكد أن الفلسفة الإسلامية لم تكن في هذا الوقت المبكّر قد أنتجت فلاسفة عدا عن الكندي. وحتى هذا الأخير كان لا زال عالقا في الرؤية المعتزلية، حيث أن نظريته "في الفعل والوجود متأثرة إلى حد بعيد بفكر المعتزلة "(البدور، 2006، 33) . وهكذا، فإن رسائل إخوان الصفا عندما تشن هجومها على الفلسفة فإنها كانت تضع نصب عينيها فلسفة أرسطو ومن سار على نهجه في القياس. ولعل الصراع الذي نشب في القرن الرابع الهجري بين مناطقة بغداد والفلاسفة المشرقيين (الجابري، 1993، 140) يلقي مزيدا من الضوء على هذه المسألة. فالفلاسفة المشرقيون الذين يتكلم

***الثيمة هي الفكرة المركزية التي تدور حولها نصوص معينة ، وهي التي تفسر كافة الوحدات النصية داخل النصوص

عنهم ابن سينا هم " إخوان الصفا والفلاسفة الاسماعيليون ومن تأثر بفلسفتهم" (الجابري، 264،1989) . بالمقابل شن الفلاسفة المغربيون (كما نعتهم ابن سينا ويقصد بهم مناطقة بغداد) هجوما على أصحاب رسائل إخوان الصفا وغيرهم من الفلاسفة المشرقيين كالبلخي (توفي 325 هجري، 935م، والنيسابوري،(توفي 405هجري، 1014 م) والعامري (توفي381هجري، 992 م) لأنهم يريدون أن يدسوا الفلسفة في الشريعة، وأن يضموا الشريعة إلى الفلسفة " (الجابري، 1989، 265) . ويستنتج الجابري وجود منافسة علمية، علاوة على المنافسة السياسية، بين العراق وخراسان، ويستشهد بقول التوحيدي " لقد ورد العامري بغداد سنة أربع وستين وثلاثمائة في صحبة ذي الكفايتين أبي الفتح ابن العميد، فلقي من أصحابنا البغداديين عنتا شديدا ومناكدة، وذلك لأن طباع أصحابنا معروفة بالحدة والتوقد على فاضل يُرى من غير بلدهم " (الجابري، 1993، 139) . وقد كان أبو سليمان المنطقي (توفي 371هجري، 981م) على رأس مناطقة بغداد الذين يدافعون عن أيديولوجيا الدولة العباسية في مواجهة آيديولوجيا الدولة الفاطمية.

يورد أبو حيان التوحيدي (توفي 414هجري، 1023م) أنه تم عرض الرسائل على أبي سليمان لكي يبدي فيها رأيه، وبعد أن طالعها وصف إخوان الصفا بأنهم " تعبوا وما أغنوا، ظنوا ما لا يكون ولا يمكن أن يستطاع، ظنوا أنهم يمكنهم أن يدسوا الفلسفة في الشريعة، وهذا مرام دونه حدد، وقد توفر على هذا قبل هؤلاء قوم كانوا أحد أنيابا وأحضر أسبابا، فلم يتم لهم ما أرادوه ولا بلغوا منه ما أملوه "(التوحيدي، 2016، 158) . وظل رئيس مناطقة بغداد أبو سليمان المنطقي يهاجم المبدأ الأساسي الذي تروج له الرسائل، وهو الجمع بين الفلسفة والدين، ويؤلف التآليف في استحالة الجمع بينهما. وقد أطلق أبو سليمان دعوته المشهورة بفصل الفلسفة عن الدين. وقد كان هذا يعني أيضا من منظور المناطقة فصل البيان عن البرهان. ولم يتأخر المناطقة في تكريس هذا الفصل بالرغم من كل ما يترتب عليه من نزع الشرعية المعرفية عن البيان (السني). وقد ضحى مناطقة بغداد بالتزاوج الذي تأسس في عصر الكندي بين البيان والبرهان، والذي رعاه المأمون. وهذه التضحية لم تكن مجانية، بل أن أهم ثمرة من ثمراتها هو تفنيد العرفان الشيعي القائم على فكرة التزاوج بين الدين والفلسفة. وكل هذه الإشارات تؤكد أن رسائل إخوان الصفا كانت بمثابة النص المؤسس للعرفان الشيعي بكافة تجلياته الإسماعيلية والإمامية. وبالرغم من هذه الوثوقية والتأكيدات التي يسوقها الجابري حول إسماعيلية إخوان الصفا، إلا أن الكثير من الباحثين لا يذهبون مذهب الجابري، مثال ذلك شيخ المحققين المعاصرين عبد الرحمن بدوي الذي أنكر إسماعيلية إخوان الصفا، وذهب إلى أن إخوان الصفا كانوا " مخلصين لنظرية الفيض الأفلاطونية المحدثة، لم يؤولوها ولم يخرجوا عنها " (بدوي، 1997، 997) . بل أنه يذهب إلى ما هو أبعد من ذلك حين يقول أن إخوان الصفا كانوا يسخرون من الإسماعيلية. ويخلص بدوي من مقارناته إلى أن التشابه بينهما من جهة " القول بالعقل وبالنفس الكلية، فليس هذا التشابه أكبر من التشابه بين الفارابي وبين إخوان الصفا، بل أن الأمر على العكس، فالتشابه بين الفارابي وبين هؤلاء الأخيرين أقوى " (بدوي، 1997، 980) . ويورد بدوي فارقا مهما بين الإسماعيلية وإخوان الصفا، حيث يشير إلى أن الكرماني (توفي 411هجري) الإسماعيلي يتحدث عن الإبداع وبما يتفق مع مذهب المعتزلة، ولا يتحدث عن الفيض الذي يقول به إخوان الصفا، ومذهبه في الصفات هو عينه مذهب المعتزلة.

وإذا اعتبرنا إنكار القياس العقلي هو المبدأ الأول المتضمن في الرسائل، فإن المبدأ الثاني الذي تؤكده الرسائل هو تشبيه العالم بالإنسان، " فالعالم إنسان كبير لأنه جسم واحد بجميع أفلاكه وأطباق سماواته وأركان أمهاته ومولداته وله نفس واحدة سارية قواها في جميع أجزاء جسمه سريان نفس الإنسان الواحد في جميع أجزاء جسده (إخوان الصفا، 2016، 24). كما أن الإنسان عندهم عبارة عن عالم صغير، " لأنه جملة مجموعة من جسد جسماني ونفس روحانية، في هيئة بنية جسده مثالات لجميع الموجودات التي في العالم الجسماني من عجائب تركيب أفلاكه وأقسام ابراجه وحركات كواكبه، أما نفسه فلها شبه لأصناف الخلائق الروحانيين من الملائكة والجن " (إخوان الصفا، 2016، 456) .

جاءت رسائل إخوان الصفا، برأي الجابري، بمثابة رد الفعل الشيعي الاسماعيلي ضد استراتيجية المأمون الثقافية في نشر الفلسفة اليونانية العقلانية المتمثلة بفلسفة أرسطو

وأفلاطون(الجابري، 1989، 231) . والطابع الاسماعيلي لهذه الرسائل واضح وضوح الشمس. ويورد الجابري تأكيدات من ثلاثة مصادر تاريخية تؤكد على اسماعيلية رسائل إخوان الصفا، وتؤكد حقيقة أنها جاءت ردا على استراتيجية المأمون. ويشير إلى أن أقدم المصادر التي تعضد هذا الاعتقاد جاءت من المؤرخ " القاضي النعمان بن حيون المغربي التميمي قاضي القضاة في الدولة الفاطمية (توفي سنة 363هجري، 973م) الذي يذكر في الرسالة المذهبة أن الائمة المستورين، وهم عبد الله واحمد والحسين والدعاة الأربعة مؤلفو رسائل اخوان الصفا وهم عبد الله بن حمدان وعبد الله بن سعيد وعبد الله بن ميمون وعبد الله بن المبارك " (الجابري، 1989، 232) . علاوة على ذلك فإن الامام عبد الله الذي تشير أغلب الروايات الإسماعيلية أنه هو الذي أمر بالبدء في تأليف هذه الرسائل، قد توفي في العام 212هجري. وأن ابنه أحمد الذي يعتقد بأنه المشرف الفعلي على تأليف الرسائل قد توفي في العام 229 هجري. وهكذا فإن الجابري يعضد روايته حول هذه الرسائل برواية القاضي النعمان. ولكن هذه الرواية، والتي لا أساس تاريخي لها، حيث لا يتوفر أية تراجم للمدونين المزعومين، لا تقدم دليلا دامغا على رواية الجابري . وتعرضت هذه الرؤية التي قدمها الجابري حول الرسائل، بوصفها مدونة هرمسية كاملة، وبوصفها المعبر الحقيقي عن العقل المستقيل اليوناني في الحضارة الاسلامية، إلى نقد من قبل باحثين كثر، ولم يسلموا للجابري بهذا الاستنتاج القطعي حول الرسائل. ومن بين النقود التي ظهرت، يعتبر نقد جورج طرابيشي هو الأهم في هذا السياق، حيث رأى طرابيشي في الرسائل نزعة انسانية كونية لم يتطرق لها الجابري، ورأى أيضا أن الرسائل تؤسس لدين فلسفي كوني قائم على العقل. وقد حاول طرابيشي أن يعيد الاعتبار لإخوان الصفا الذين عمد الجابري إلى مسخ فلسفتهم وإلحاقها بالغنوصية. يتساءل طرابيشي : " إذا كانت رسائل إخوان الصفا تشكل مدونة هرمسية كاملة، فكيف تم تمريرها إلى الثقافة العربية؟ فالهرمسية كما رأينا فلسفة دينية وثنية، فكيف أمكن تهضيمها لثقافة دينية توحيدية مثل الثقافة العربية الإسلامية "(الجابري، 1989، 232) . ويذهب طرابيشي إلى ما هو أبعد من ذلك في نقده للجابري حول رسائل إخوان الصفا، حيث يعترض على قيام الجابري بـــ " سمعلة " الرسائل، أي الحاقها بالإسماعيلية. ويشير طرابيشي إلى أن باحثين آخرين قد نهجوا نهج الجابري وقاموا بسمعلة الرسائل، يذكر منهم مصطفى غالب(توفي1981)، وعارف تامر(توفي 1998هجري). ويبدي طرابيشي استغرابه من الثقة المطلقة التي يتكلم فيها الجابري عن الرسائل بوصفها مدوّنة إسماعيلية. ومن المرجح أن الجابري قد استعار مقولته حول إسماعيلية الرسائل من الباحث عارف تامر، الذي سبقه في الكتابة عن هذه الرسائل. وينسف طرابيشي بالمجمل الرؤية التي قدمها الجابري حول الرسائل، بما في ذلك ادعاء الجابري أن الرسائل تحارب المنطق والبرهان العقلي، ويشير إلى أن " العكس هو الصحيح، فإخوان الصفا كانوا أكثر مثقفي عصرهم انتصارا للمنطق الفلسفي، وبخاصة منه المنطق الأرسطي "(طرابيشي، 2004، 285) . وربما يكون الرأي الذي أورده فؤاد معصوم (1938 –) حول قضية سمعلة الرسائل هو الأقرب للمعقولية، حيث يشير إلى أن " يد التحوير والتحريف وصلت إلى رسائل إخوان الصفا في وقت متأخر من لدن بعض الإسماعيلية، إذ وجدوا في الرسائل ضالتهم المنشودة للاعتماد عليها في تثقيف أتباعهم، كما وجدوا في إهمال مؤلفي الرسائل ذكر أسمائهم المجال للادعاء بأنها من تأليف بعض أئمتهم، بعد أن أقحموا شتاتا من الأفكار الإسماعيلية في أثناء بعض الرسائل " (معصوم، 1992، 104) .

يعتمد المنهج المتبع في كتابة الرسائل على استنباط التأويل الباطني للنصوص الدينية من أجل تحقيق جملة من الأهداف، ولكن الهدف المركزي في الرسائل هو نفي الحس والتجسيم والنفاذ إلى المعاني المجردة والمفاهيم العقلية، ويعتقد إخوان الصفا أن " الإيمان نفسه له ظاهر وباطن، فالظاهر هو الإقرار باللسان بالأشياء الخمسة، وأما الباطن فهو إضمار القلوب باليقين على تحقيق هذه الأشياء المقر بها باللسان، فهذا حقيقة الإيمان "(معصوم، 1992، 99) . وهذا المنهج التأويلي الذي تتبعه الرسائل يعمل على ردم الفجوة القائمة بين العقل والنقل. لقد سبق للمعتزلة أن اكتسبوا منزلة رفيعة في التيار العقلاني الإسلامي باتباعهم هذا النهج، ونجحوا في اختزال الفجوة بين العقل والنقل. ولأن إخوان الصفا كانوا يطمحون إلى إنشاء دين فلسفي يغزو العقول قبل القلوب، فإنهم أفادوا من منهج

المعتزلة ووظفوه في تأويلاتهم. بل أن الباحث عادل العوا لا يتوانى عن القول أن " طبيعة هذه المدرسة التي تبدو إلى حد كبير على أنها معتزلية، تدعونا إلى قبول علاقة بين إخوان الصفا وبين حركة الاعتزال البصرية "(العوا، 1993، 100) .

وقد تعرضت الرسائل إلى نقد شديد بسبب أسلوبها الباطني في التأليف، واللجوء إلى التعسف في التأويل، ولوي عنق النص الديني لتحقيق مآرب خاصة. وبالرغم من أن مدونو الرسائل وظفوا نفس التقنيات التأويلية التي ابتكرها المعتزلة، إلا أن تأويلهم لم يرتق للتأويل المعتزلي، الذي كان يراعي السياق اللغوي للمفردات. وقد ذهب الباحث محمد امحزون في كتابه " الفرق الباطنية" أن " هذه الرسائل يعوزها العمق والنظام والترتيب، ويغلب عليها الإغراق في الخيال والاعتماد على أفكار الفلسفة الإغريقية وأوهامها من غير فحص ولا انتقاد، وبحث في كثير من العلوم من غير إشباع ولا كفاية. كما تشتمل على كثير من تراث المنجمين كأسرار الأعداد والفأل والزجر والسحر والعزائم والشعوذة، والإيمان بطوالع النجوم وتأثيرها، وموسيقى الأفلاك ونغماتها. وتشتمل كذلك على عقيدة الإمام المستور والتقية والتأويل، وغير ذلك من الأفكار الباطنية. والمتأمل في هذه الرسائل يلاحظ أن إخوان الصفا لا يكشفون مباشرة عن أهدافهم، ويتحدثون بصراحة عما يجول في نفوسهم، وإنما يضعون السم في الدسم لخدمة غايتهم، فيخلطون بين الدين والفلسفة للتشويش على القراء واستدراجهم إلى ما يريدون "(امحزون، 210، 81) .

المرجعيات السينوية (فلسفة إبن سينا) :

يقدم الجابري أدلة متعددة على الترابط بين الفلسفة الإسماعيلية وفلسفة ابن سينا. بل أنه ينعت ابن سينا بالإسماعيلي في أكثر من موضع. ويشير الجابري أن الدولة الفاطمية المؤسسة على العقيدة الإسماعيلية، اتخذت من الفلسفة السينيوية الأيدولوجيا الرسمية فيها. وهذا يعطي فلسفة ابن سينا أهمية كبيرة في هذه الحقبة التاريخية، حيث كانت الدولة الفاطمية تشكل إحدى القوى السياسية الكبرى في العالم الإسلامي إلى جانب الدولة العباسية في بغداد والدولة الأموية في الأندلس. وقد كان الصراع بين هذه الدول صراعا شموليا اتخذ أبعادا عسكرية وفكرية نستطيع أن نتلمسها من خلال الروايات التاريخية والنتاجات الفكرية التي خرجت من هذه الحقبة. ويشير الجابري إلى أن كتاب ابي حامد الغزالي الشهير " تهافت الفلاسفة " كان مخصصا بالأساس من أجل تفنيد فلسفة ابن سينا بوصفها الإيديولوجيا الرسمية للدولة الفاطمية، ويؤكد أننا " إذا رجعنا إلى عصر الغزالي، فإننا لا نجد الفلاسفة يشكلون أي خطر لا على أصول الدين كما يقول ولا على الدولة التي كان ينطق باسمها، بل لم يكن هناك في عصره فلاسفة قط " (الجابري، 1989، 285) . حيث أن الساحة الفلسفية في عهد الغزالي (450 – 504 هجري) كانت تخلو من الفلاسفة، ولم يكن هناك أية دعاوي فقهية أو عقائدية تستلزم هذا الرد المدوي من قبل الغزالي. فقد كان ابن سينا قد توفي قبل تأليف الكتاب بستين عاما، ومن غير المنطقي القول أنه كان يشكل خطرا على العقائد الدينية. ولكننا عندما نضع هذا الكتاب في سياقه التاريخي الصحيح، وبأنه كان ينطلق من منطلقات سياسية بحتة، يصبح مفهوما ومبررا هذا الهجوم الذي شنه الغزالي على ابن سينا (بالدرجة الأولى) والفاربي (بدرجة أقل). إذن يجب وضع كتاب تهافت التهافت في سياقه السياسي الصحيح وهو هجوم من قبل منظّر الدولة السنية السلجوقية على فيلسوف كانت فلسفته ترتبط بعلاقة عضوية مع عقيدة الدولة الشيعية الفاطمية. ومما يؤكد هذا الربط التاريخي، أن الغزالي أصدر في نفس هذه الفترة الزمنية كتابه الآخر " فضائح الباطنية "، والذي يبادر فيه إلى تفنيد الأسس التي يقوم عليها العرفان الشيعي. وينوّه الجابري أن الزمن الذي وضع فيه الغزالي مؤلفه المشهور، تهافت التهافت، يتوافق مع حادثة اغتيال الوزير السلجوقي "نظام الملك" السني " من طرف أحد فدائيي الحركة الباطنية" (الجابري، 1989، 285) . وإذا ما علمنا أن نظام الملك قد اغتيل في العام 485 هجري، فإن الربط بين مؤلفات الغزالي وحادثة الاغتيال يصبح مرجحا، لأن الغزالي وضع كتاب تهافت الفلاسفة في العام 488 هجري. وإذا ما أخذنا بالاعتبار زمن التأليف، فإن الغزالي يكون قد بادر إلى تأليف الكتاب كرد على حادثة الاغتيال، وبتكليف مباشر من الدولة السلجوقية. وهكذا يستنتج الجابري " أن تهافت الفلاسفة وفضائح الباطنية مظهران لرد فعل واحد، رد فعل سياسي ضد الحركة الإسماعيلية "(الجابري، 1989، 285) . ولم

يكتف الغزالي بتفنيد آراء الفلاسفة، بل إنه عمد إلى تكفيرهم أيضا، فقد " كفّرهم في ثلاث مسائل، وبدّعهم في سبع عشرة أخرى، كما هو معروف، إذا أضفنا هذا إلى ذاك اتضح لنا أن تهافت الفلاسفة و" فضائح الباطنية " جاءت في سياق واحد .

تعتبر فلسفة ابن سينا مذهبا فلسفيا متسقا ومتكاملا، وإن كان لا يخلو من الطابع التلفيقي كما ذهب الجابري، الذي يشير إلى أن فلسفة ابن سينا قامت على محورين رئيسيين: " محور يدور حول العلاقة بين الله والعالم "، " ومحور يدور الحديث فيه حول علاقة الإنسان بالسماء "(الجابري، 1989،454) . ويعتقد الجابري أن المحور الثاني هو المعبر الحقيقي عن الفلسفة السينوية، حيث تظهر فيه النزعة العرفانية المشرقية. أما المحور الأول فإنه يتناقض مع الروح المشرقية السينوية، ومن المرجح أن ابن سينا قد وضعه محاباة لمناطقة بغداد. والمفارقة التي تتعلق بفلسفة ابن سينا أنه لم يعلن يوما ولاءه السياسي الصريح للدولة الفاطمية، بالرغم من كون فلسفته في الالهيات هي المصدر الأساسي للايدولوجيا الإسماعيلية.

استطاعت الفلسفة السينوية أن تحل الكثير من الإشكالات الفلسفية على الصعيدين المعرفي والوجودي. فقد تصدى ابن سينا لمسألة المعاد، وأقر بوجود تمايز بين مفهوم المعاد في الشرع ومفهوم المعاد في العقل. وفيما يخص المفهوم الشرعي للمعاد فإن ابن سينا يرى أنه قائم على بعث الأجساد، بينما تقوم فكرة المعاد العقلية على فكرة المعاد للأنفس فقط دون الأجساد. وسعادة الأنفس عنده مرتبطة " باللذة التي تحصل للنفس عند بلوغها كمالها الخاص بها، أي عندما تصير عالما عقليا مرتسما فيه صورة الكل، فتشاهد الحسن المطلق والخير المطلق والجمال المطلق وتتحد به نوعا من الاتحاد "(الجابري، 1987، 469) . وهذا هو مصير النفس التي عملت صالحا في الحياة الدنيا. وهنا يضفي ابن سينا طابعا تجريديا على الجزاء الالهي للنفوس الصالحة. بالمقابل فإن مفهوم العذاب عنده يكتسب هو الآخر بعدا تجريديا مجردا من الحس. فالشقاوة عنده لا تعني سوى " الألم الذي يحصل للنفس بسبب فقدان تلك اللذة "(الجابري، 1987، 469) . وهو هنا يفصل بين المعرفة الشرعية والمعرفة العقلية، أو أنه يقر بوجود معارف خاصة بالعوام مصدرها الشرع وظاهر النص، ومعارف للخاصة مصدرها النظر العقلي والكشف عن المعنى الباطن للنص الذي لا ينكشف إلا بالتأويل لخاصة العلماء. وهذا النظر العقلي المستند إلى المعنى الباطني يتفق مع منهج الهرمسية وروحها، والذي يسعى على الدوام إلى إيجاد التوافق بين الفلسفة والدين والتوأمة بينهما. وضمن هذا التصور فإن الهجوم الذي شنه الغزالي على ابن سينا يبدو غير مبرر، حيث كان الغزالي كفّر الفلاسفة بمن فيهم ابن سينا بسبب رأيهم في مسألة المعاد. ولكن الرأي السابق لابن سينا لا يتضمن إنكارا لبعث الأجساد على مستوى الشرع، حيث يقر ابن سينا بوجوده، ولكنه يقدم تأويلا عقليا لفكرة المعاد تجعل منها فكرة غير صادمة للعقل، حيث أن بعث الأجساد يتنافى مع مسلمات العقل.

إن كافة عناصر الفلسفة السينوية ترتبط ارتباطا وثيقا بنظريته في النفس، وينظر ابن سينا إلى النفس الإنسانية بوصفها جوهرا مستقلا عن البدن، وهي بالأصل جزء من الإله المتعالي، غرسها الإله الصانع في الجسم البشري، وهي تمكث فيه مدة، ثم تعود إلى أصلها الإلهي بعد ذلك. وقد عبر ابن سينا عن هذه الحقيقة من خلال قصيدته العينية المشهورة التي يقول في مطلعها :

هبطت إليك من المحل الأرفع ورقاء ذات تعزز وتمنع

وهكذا فإن ابن سينا يعتقد أن جوهر وجود الإنسان هو جوهر روحاني، جوهر الهي، وهذا الجوهر يتعلق بالبدن من أجل استكمال العلم واكتساب الدرجة القصوى لينسلخ بعد ذلك ويعود لأصله الإلهي ليتحول إلى ملاك (الجابري، 1987، 463) . والجذور الهرمسية لهذا التصور واضحة المعالم ولا تحتاج إلى شرح. ولو طبقنا نظريته في النفس على رأيه في المعاد لخرجنا باستنتاج أن نظريته في المعاد تعتبر نتيجة طبيعية لنظريته في النفس، فالسعادة والشقاء عنده روحيان مجردان من الحس.

نسب ابن سينا للعارفين كرامات وخوارق، منها " القدرة على الإمساك عن الأكل والشرب مدة طويلة أكثر من المعتاد "(الجابري، 1987، 474) . ولكن ابن سينا بسبب مرجعياته الكلامية يحاول أن يقدم تفسيرا عقليا لهذه الكرامات والمعجزات تشبه إلى حد بعيد طريقة الأشاعرة في الاستدلال على الأمور الغيبية بالأمور الحسية. ويشير ابن رشد إلى أن الكرامة السابقة يمكن تفسيرها طبيعيا، حيث يقول " إن بعض الأمراض التي تصيب الإنسان تشغل جسمه بهضم المواد

الرديئة وتصرفه عن هضم المواد المحمودة، مما يجعل هذه تبقى في الجسم غير محللة بفعل الهضم فلا يحتاج الجسم بسبب ذلك إلى أغذية بديلة وإنما يبقى مدة طويلة دون أن يصيبه مكروه بفضل الأغذية فيه دون تحليل " (ابن سينا، 1958، 71) . لن نناقش القيمة العلمية لهذا الرأي، فهو يعد رأيا جيدا إذا ما قيس بمقاييس مستوى العلوم في عصره. ولكن ما يهمنا هو التأكيد على الازدواجية في فلسفة ابن سينا، بين مرجعيات عرفانية مشرقية ومرجعيات كلامية منطقية.

شكلت مسألة الخير والشر وعلاقتها بالإله مسألة مهمة في فلسفة ابن سينا. وقد وقف العرفاني حائرا أمام الشر ومصدره، ولم يستطع أن يقدم تفسيرا له، فالعرفاني لا يستطيع أن يؤمن أن الله يمكن أن يكون مصدرا للشر. وقد انتقلت هذه الإشكالية الهرمسية إلى فلسفة ابن سينا، حيث يرى أن " الشر إذا وجد فهو يوجد في العالم الأرضي فقط، لأن العالم السماوي، عالم العقول المفارقة البريئة من المادة هو عالم كله خير، بل هو مملكة الخير المطلق"(الجابري، 198، 462) . وهو يرى أن الشر الميتافيزيقي محال، لأن عدم واجب الوجود محال (البدور،84،2006). وهذه النظرة لأصل الشر تكاد تتطابق مع نظرية المعتزلة في الشر. كما أن الشر في العقول لا ينسجم البتة مع نظرية الفيض، لأن العقول دائبة دوما على تعقل واجب الوجود، مما يترتب عليه استحالة تعلقها بالشر.

يقيم ابن سينا مذهبه في الوجود على تقسيم الموجودات إلى نوعين، الوجود في الأذهان والوجود في الأعيان. وهي تماثل في الفلسفة الحديثة ثنائية الفكر والوجود، فالوجود في الأعيان يمثل الوجود، والوجود في الأذهان يمثل الفكر. كما أن هذه الثنائية مرتبطة بثنائية الماهية والوجود. ويرى ابن سينا ان الماهية هي الأصل، وأن " الوجود مضاف للماهية كشيء طاريء عليها " (الجابري، 455،1987) . وهذا يتفق مع مذهب ابن سينا، ويتفق أيضا مع الفلسفة الهرمسية التي ترى أن البدن ما هو الا مسكن مؤقت للنفس، وهو حالة عارضة من حالاتها حيث تغادره اثناء رحلتها في الارتقاء والاتحاد بالأول.

الجذور الفاطمية (الدولة الفاطمية):

استنادا إلى رأي الجابري حول الدولة الفاطمية، فإن الدولة الفاطمية قد شهدت التحقق التاريخي للعقائد الإسماعيلية، بالإضافة إلى الفلسفة السينوية. كم يرى الجابري أن عقيدة الدولة الفاطمية تشكلت في الأصل من خلال التعارض مع أعداء هذه الدولة. فمن جهة كانت الدولة العباسية هي العدو التقليدي للدولة الفاطمية، ومن جهة أخرى ظهرت الدولة الأموية في الأندلس في حقبة ما كعدو سياسي. كانت رسائل إخوان الصفا هي المرجع الفلسفي الأول للدولة الفاطمية. ثم ظهر بعض الفلاسفة الذين أضافوا تنظيرات هامة للايدولوجيا الإسماعيلية. يذكر الجابري أن أبا عبد الله بن أحمد النسفي كان واحدا من هؤلاء الفلاسفة، وهو الذي حوكم وقُتل هو ورهط من أنصار الحركة على يد نوح بن نصر، أحد الأمراء السامانيين، فيما يعرف في تاريخ الحركة الإسماعيلية بالمحنة العظمى. ومن الملاحظ أن الحركة لم تقم لها قائمة في بلاد فارس بعد هذه المحنة، إلا بعد هذا التاريخ بقرن ونصف، حيث عاود حمل لواءها ناصر خسرو (394 – 481) ثم الحسن الصباح (430 – 518 هجري) الشخصية الأشهر في تاريخ الحركة، والذي ترأس أخطر الفرق الإسماعيلية التي تعرف بالحشاشين.(حسن، 1962، 40) . ويعد كتاب النسفي والمعنون " المحصول " أول كتاب عقائدي وضع للتداول والمناقشة في الوسط الإسماعيلي. والفيلسوف الثاني هو حميد الدين الكرماني (ت 411هجري)، الذي تمكن من " صياغة الايدولوجيا الإسماعيلية صياغة فلسفية منظومية" (الجابري، 1987، 271) . وقد كان الكرماني معاصرا لابن سينا. وهناك فيلسوف ثالث هو أبو حاتم أحمد بن حمدان الرازي (ت 322 هجري). وقد كان يستقي فلسفته من الفلسفة الهرمسية، وعارض النسفي في بعض المسائل التي وردت في كتاب المحصول.

يعتبر الجابري أن الأيدولوجيا العباسية قد تشكلت من خلال تشخيصها للآخر، فالآخر الذي شكل حضورا زمنيا ممتدا بالنسبة للدولة العباسية هو الشيعة الباطنية. وبغض النظر عن هذا التعميم والمغامرة غير المحسوبة من قبل الجابري وإطلاقه مثل هذه الأحكام القطعية، فإن التضاد بين الايدولوجيا العباسية والايدولوجيا الشيعية بشقيها الإمامي والإسماعيلي أمر لا يمكن إنكاره. وإذا ما أضفنا إلى ذلك حقيقة أن التيار الإمامي هادن السلطة منذ عهد الإمام الصادق، فإن التضاد بين الدولة العباسية والإسماعيلية رسم معالم الحياة السياسية العربية الإسلامية لقرنين لاحقين، وربما ثلاثة.

أدى فشل الدولة الفاطمية في ضم الأقاليم الإيرانية لنفوذها إلى تفاقم الأزمة الأيديولوجية لهذه الدولة، بل يمكن القول إن ذلك أدى إلى ظهور الإزدواجية في أيديولوجية هذه الدولة. وقد ظهرت الإزدواجية في أوضح صورها في فلسفة ابن سينا، الذي خلط فلسفته المشرقية بعلم الكلام والمنطق. وقد لجأت الحركة الإسماعيلية بعد ذلك إلى العمل السري بعد التنكيل الذي لاقته في عهد الدولة الغزنوية والدولة السلجوقية. وقد شنت هاتان الدولتان" حملة واسعة رهيبة ضد الدعاة الإسماعيليين وأتباعهم، فشردتهم وقتلتهم وأحرقت دور كتبهم، وقد امتدت الحملة إلى العراق والشام بعد أن استولى السلاجقة على بغداد سنة (447هجري – 1055م)"(الجابري، 1987، 274) .

لم تكن الدولة السلجوقية هي العدو الوحيد للدولة الفاطمية ذات الايدولوجيا الإسماعيلية، بل إن الدولة الأموية، التي أعيد إحياؤها في الأندلس بعد سقوطها في الشرق على يد العباسيين، كانت أكثر عدائية من الناحية الأيديولوجية للدولة الفاطمية. وقد تأسست الأيدولوجيا الرسمية للدولة الأموية في الأندلس بالتضاد مع الايدولوجيا الشيعية. حيث تأسس في الأندلس المذهب الظاهري على يد ابن حزم (384 – 456هجري). وظاهرية ابن حزم لم تكن مذهبا فقهيا فقط، بل " كانت موقفا سياسيا، لا بل إنها كانت بمثابة إعلان نضالي للمشروع الآيدولوجي الذي كان يختمر في الأندلس ليكون السلاح النظري الذي تواجه به الدولة الأموية هناك خصميها التاريخيين، الفاطميين في مصر، والعباسيين في بغداد (الجابري، 1987، 301) . وعندما يصف ابن حزم مذهبه بالظاهري فإن هذا الوصف يجب أن يفهم في سياق التضاد مع الباطني. وهذا التضاد اللغوي ليس صوريا فقط، بل إن ابن حزم كان يشكل مذهبه بالتضاد مع التيارات الباطنية الشيعية التي يعتقد أنها ذات جذور فارسية. ويصف ابن حزم مذهبه الظاهري بالقول " إن دين الله تعالى ظاهر لا باطن فيه، وجهر لا ستر تحته، كله برهان لا مسامحة فيه...وكل من ادعى للديانة سرا وباطنا فهي دعاوي ومخارق، وأن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يكتم من الشريعة كلمة فما فوقها، ولا اطلع أخص الناس به زوجة أو ابنة عم أو ابن عم أو صاحب على شيء من الشريعة كتمه على الأحمر والأسود ورعاة الغنم، ولا كان عنده عليه السلام لا رمز ولا باطن "(ابن حزم، 1987، 299) . يتضح من توصيف ابن حزم لمذهبه الظاهري أنه كان يضع نصب عينيه تفنيد الأسس التي قامت عليها التيارات الباطنية المختلفة، التي أصبحت لاحقا العقيدة الرسمية للدولة الفاطمية. وكما أن هجوم الغزالي على فلسفة ابن سينا كان سياسيا وليس معرفيا، فإن هجوم ابن حزم على العقائد الشيعية لم يكن هجوما فقهيا، بل كان سياسيا بامتياز، بسبب التهديد الخطير الذي تعرضت له الدولة الأموية في الأندلس من قبل الحموديين الشيعة المتحالفين مع الدولة الفاطمية، فقد أفلح الحموديون في سنة 407 هجري في احتلال قرطبة. ويشير الجابري إلى أن الدولة الأموية دخلت في العام 393 هجري في أزمة هيكلية خطيرة بسبب النزاع على السلطة بعد وفاة المنصور بن أبي عامر (توفي 392 هجري)، إلى أن " جاءتها الضربة القاضية على أيدي الحموديين الذين كانت لهم إمارة في شمال المغرب وكانوا طالبيين وبالتالي حلفاء للفاطميين، تدخل الحموديون في الصراع على السلطة في الأندلس وتمكنوا بقيادة زعيمهم علي بن حمود من احتلال قرطبة " (الجابري، 1987، 300) .

يمكن جمع الخيوط السابقة من أجل تشكيل صورة كلية عن الايدولوجيا التي كانت تحكم الدولة الفاطمية، وهي في أغلب عناصرها تنتمي إلى ما أسماه الجابري " العقل العرفاني ". ويمكن ملاحظة أن فلسفة إبن سينا، والعقيدة الإسماعيلية كما وردت على لسان الأئمة، ورسائل إخوان الصفا قد شكلت الايدولوجيا الفاطمية. وهذه الترسيمة تبلورت من خلال الصراع المرير والطويل مع الآخر. وقد كان هذا الآخر هو الدولة العباسية بالدرجة الأولى، بحكم التداخل الجغرافي في الشرق بين العباسيين والفاطميين. وكان الآخر أيضا هو الدولة الأموية، وإن بدرجة أقل. ولا يمكن فهم الأيدولوجيا الفاطمية بشكلها المنفرد المستقل، بل من خلال علاقتها مع هاتين القوتين. وهكذا ترتبط الخصائص الباطنية في العرفان الشيعي ارتباطا وثيقا بالجانب السياسي الذي تحدث عنه الجابري واعتبره هو المحرك الرئيسي لصيرورة التاريخ في الحضارة العربية الإسلامية. ويرى الباحث أن الخصائص الباطنية للعرفان الشيعي قد تم توظيفها من قبل القوى السياسية الشيعية، والتي كانت الدولة الفاطمية من أهم تمظهراتها، في خوض الصراع مع السلطة العباسية بالدرجة الأولى والسلطة الأموية بالدرجة الثانية. وقد تمثل الرد السني من قبل هاتين السلطتين بالهجوم على المفاهيم الباطنية وإبراز العقل والقول بالظاهر دون الباطن. إن التحليل الذي يقدمه الجابري حول مرجعيات الدولة الفاطمية ينسجم مع ثلاثيته: البيان

– العرفان – البرهان.

الخاتمة والاستنتاجات :

إن المذهب الإسماعيلي يعد من المذاهب ذات الطابع السياسي الواضح، فهو قائم على أحقية نسل علي في الحكم ومن خلاله الفرع الإسماعيلي. وقد اتخذ المذهب الإسماعيلي منذ البدء الطابع العسكري المسلح، واصطدم مع الدولة العباسية في وقت مبكر. بينما مال التيار الإثناعشري إلى مهادنة الدولة العباسية وفق السياسة اللينة التي اتبعها الإمام جعفر الصادق. وقد أنتجت الإسماعيلية أكثر التيارات تطرفا، والتي كان أشهرها فرقة الحشاشين التي نفذت عملية اغتيال الوزير السلجوقي نظام الملك. بالرغم من تعدد الآراء حول جذور الإسماعيلية، إلا أن الدراسة المعمقة التي قدمها الجابري في مؤلفاته تثبت جذورها المتصلة برسائل إخوان الصفا، بل أنها أن هذه الرسائل ربما تكون البيان التأسيسي للحركة الإسماعيلية في فترة الستر. ويعتبر الجابري من الباحثين الصرحاء حول اسماعيلية الرسائل. أبرز الجابري الهيمنة الثقافية للإسماعيلية على مجتمعات بلاد فارس، بالرغم من عدم قدرتها على الهيمنة السياسية. ويستنتج الجابري من خلال دراسته لتاريخ الحركة الإسماعيلية أنها نشأت بتشجيع من الإمام جعفر الصادق، وضمن حلقة علمية أوكل لها أحد أتباعه هو عبد الله بن ميمون القداح.

المصادر والمراجـــع

ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد (1902)، **الفصل في الملل والهواء والنحل**، بلا جهة نشر، القاهرة، أوردها الجابري، محمد عابد، تكوين العقل العربي.

ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله، (1958–1968)، **الاشارات والتنبيهات، شرح نصر الدين الطوسي**، تحقيق سليمان دنيا، القاهرة: دار المعارف.

امحزون، محمد (2010). **الفرق الباطنية(التاريخ والمنهاج)**. مكناس: منشورات كلية الاداب.

البدور، سلمان (2006). **العقل والفعل في الفلسفة الإسلامية**. عمان: دار الشروق.

البدور، سلمان (2006). **العقل والفعل في الفلسفة الإسلامية**. عمان: دار الشروق.

بدوي، عبد الرحمن (1997). **مذاهب الإسلاميين**. بيروت: دار العلم للملايين.

تامر، عارف (1991). **تاريخ الإسماعيلية**، لندن: دار رياض الريس.

الجابري، محمد عابد، (1987)، **بنية العقل العربي**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

الجابري، محمد عابد، (1993)، نحن والتراث، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت

الجابري، محمد عابد، (1989)، **تكوين العقل العربي**، ط4، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

حسن، ابراهيم حسن (1962)، **تاريخ الدولة الفاطمية**، ط6، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية.

رسائل إخوان الصفا، (1957)، دار صادر، بيروت.

طرابيشي، جورج (2004). **العقل المستقيل في الإسلام**. بيروت: دار الساقي.

العوا، عادل، (1993). **حقيقة إخوان الصفا**. دمشق: الأهالي للنشر والتوزيع.

معصوم، فؤاد (1998). **إخوان الصفا..فلسفتهم وغايتهم**. دمشق: دار المدى.

Arabic Refrences:

Al-Awa, Adel, (1993). The truth about the Brothers of Purity. Damascus: Al-Ahali for Publishing and Distribution.

Al-Badour, Salman (2006). Mind and action in Islamic philosophy. Amman: Dar Al Shorouk.

Al-Badour, Salman (2006). Mind and action in Islamic philosophy. Amman: Dar Al Shorouk.

Al-Jabri, Muhammad Abed, (1987), The Structure of the Arab Mind, Beirut: Center for Arab Unity Studies.

Al-Jabri, Muhammad Abed, (1989), Forming the Arab Mind, 4th Edition, Beirut: Center for Arab Unity Studies.

Al-Jabri, Muhammad Abed, (1993), We and the Heritage, Center for Arab Unity Studies, Beirut

Amhzoun, Muhammad (2010). Esoteric sects (history and method). Meknes: Publications of the Faculty of Arts.

Badawi, Abd al-Rahman (1997). Doctrines of the Islamists. Beirut: House of Science for the Millions.

Hassan, Ibrahim Hassan (1962), History of the Fatimid State, 6th Edition, Cairo: The Egyptian Revival Library.

Ibn Hazm, Abu Muhammad Ali Ibn Ahmad (1902), Chapter on Boredom, Air and Bees, without a publishing body, Cairo, cited by Al-Jabri, Muhammad Abed, The Formation of the Arab Mind.

Ibn Sina, Abu Ali al-Husayn ibn Abdullah, (1958-1968), Signs and warnings, Nasreddin al-Tusi's commentary, Soliman Dunya's investigation, Cairo: Dar al-Ma'arif.

Masoum, Fouad (1998). The Brothers of Purity..their philosophy and purpose. Damascus: Dar Al-Mada.

Tamer, Aref (1991). A History of Ismailia, London: Riad Al-Rayyes House.

Tarabishi, George (2004). Resigned mind in Islam. Beirut: Saqi House.

The Letters of the Brethren of Purity, (1957), Dar Sader, Beirut.

The Intellectual Bases in the Ismaeli Ideology from Al-Jabiri's Perspective

Eyad Shoufyeen

ABSTRACT

The Moroccan thinker, Muhammad Aabed al-Jabiri, considered the intellectual bases on which the Ismaeli ideology had stood in building up its ideology can be abbreviated in three: the Letters of Ikhwan al-Safa, the philosophy of Ibn Sina and the ideology of the Fatimid State. The relationship of Ismaelism with the said references looks quite vague and needs deep research to prove this relationship, because there are no direct indications in the Letters that confirm its Ismaili origin. Besides, Ibn Sina had never publicly declared his Ismaili ideology. The Fatimid State, had adopted the Ismaeli ideology most of the time, while in certain times, it was more in favor of the Ithnay-Ashriyya ideology. This study is concerned with clarifying the relationship between the Isamili ideology and the three afore-mentioned references. Al-Jabiri believes that the letters have clear-cut Hurmusi roots that had clear influence upon Isamilism. Ibn-Sina's philosophy does have certain'irfani roots inherited from al-Farabi as well as from the emanation philosophy of *Plotinus*.

Keywords: Ismailism, Gnosis mind, Fatimid State, Crittique of Arab Mind.

* Faculty of Arts , The University of Jordan , Jordan .
Received on 7/6/2017 and Accepted for Publication on 14/1/2018.