

آلية المماثلة في التأويل الإسماعيلي

The Mechanism of analogy in the Ismaili Interpretation

حمدينة عبدالله*¹

المركز الجامعي علي كافي - تندوف

hammadina.abdallah@cuniv-ak-tindouf.dz

تاريخ الاستلام: 2021/09./26 تاريخ القبول: 2021/11./13 تاريخ النشر: 2021/12./12

إن آلية المطابقة (المماثلة) في التأويل الصوفي الإسماعيلي ليست مجرد أداة لفهم النص القرآني، ولكنها تتجاوز ذلك لتصبح، مع منظري الدولة الفاطمية، آلية لتحديد رؤية شمولية للكون والحياة بشكل عام بكل تجلياته، بدءاً من إبداع المخلوقات السامية إلى أبسطها. إن معرفة الحقيقة العرفانية مبنية على مقياس التشابه أو المطابقة، وهو، كما يصفه الكرمانى، "الميزان" المناسب لنظام الحقيقة، والنهج الإسماعيلي في التأويل موجه نحو هدف أساسي، والذي هو التأسيس لحجج الإمامة من خلال مجموعة المماثلات التي يقرونها بين أشكال الوجود، ثم يتحولون بهذه المطابقة إلى مدينتهم الفاضلة، حيث يكون الإمام - على رأس سلم الرتب - معلماً لمن هم دونه.

كلمات مفتاحية: التأويل، المماثلة، الإمامة، الإسماعيلية،

Analogy mechanism(or similarities) in Ismaili mystical interpretation is not just a tool for understanding the coranic text, but goes beyond that to become, with the theorists of the Fatimid state, a mechanism to determine an overall vision of the universe and life in all its manifestations, starting with the creation of the supreme beings to the simplest ones. The knowledge of the mystical truth is based on the scale of analogy or conformity, which is, as Al-Karmani describes it, the "balance"

¹ المؤلف المرسل: حمدينة عبدالله

appropriate to the system of truth, the Ismaili approach to interpretation is directed towards a basic goal, which is to establish the argument for the Imamate through a set of similarities that they establish between the forms of existence, and then they turn with this correspondence To their virtuous city, in which the imam -at the top of the hierarchy of ranks- is a teacher for those below him.

Keywords: interpretation, analogy, Imamate, Ismailism,

• تسعى الفلسفات العرفانية بشكل عام إلى فهم مبدأ ومعاد الوجود والحياة

إنها تحاول فهم صدور الوجود عن الله وتصور مصيره ومعاده، وبين هذا وذاك يحاول العرفانيون البحث عن الطريق المؤدية إلى الخلاص من ظلامية المادة و الشرور التي تتولد عن ارتباط الانسان بالجسد وبالطبيعة، ومن أجل أن يكون التصور الذي يقدمونه صحيحا لا بد أن يكون قادرا على تفسير الوجود بكل تجلياته في إطار شمولي، وحين يتعلق الأمر بالفلسفة الإسماعيلية، فإنها تتجه إلى توظيف ما يسمى بالتأويل العرفاني كأداة ليس فقط كألية لقراءة النصوص، بل أيضا كمنهج عام لقراءة الواقع و التاريخ، كألية لإنتاج وتصنيف المعرفة وفق رؤية تحاول أن تكون عامة تسعى لاستغراق كل أشكال الوجود(الله الإنسان العالم)، وللوصول إلى هذه الغاية عمد الإسماعيليون منذ بداية دعوتهم مع إخوان الصفا إلى عهد فلاسفة الدولة الفاطمية، إلى توظيف آلية المطابقة أو المماثلة كمنهج للتأويل، سواء تعلق الأمر بفهم النص أو

بقراءة مختلف تجليات الوجود، فماذا نقصد بالتأويل العرفاني؟ وما هي آلية المماثلة هذه التي وظفوها في هذا السياق؟ ثم ماهي الوظيفة التي تخدمها؟

• لكي نصل إلى فهم الآلية التي بها يتم التعامل مع النص القرآني، والكيفية

التي تم توظيفه بها في فهم الإنسان و المجتمع و الحياة في الخطاب الإسماعيلي، لابد كمقاربة إستيمية أن نحدد ونعرّف الآلية التي بها يتم إنتاج المعرفة في الخطاب العرفاني، أي الأساس الذي تقوم عليه المماثلة أو المطابقة كآلية لإنتاج الخطاب و التأويل في مقابل التفسير البياني على المشابهة بين بنيتين ينتج عن المقابلة بينهما تماثل على مستوى نظام العناصر المؤلفة لكل منهما. (الجابري، 1980، 305) فعندما يفسر الشيعة قوله تعالى: «مرج البحرين يلتقيان بينهما برزخ لا يبغيان فبأي ءلاء ربكما تكذبان يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان» (القرآن، الرحمن 22-19) فإنهم يفهمونها من خلال المقابلة التماثلية بين البحرين و علي و فاطمة، والبرزخ و محمد صلى الله عليه وسلم، أما اللؤلؤ و المرجان، فيدلان على الحسن والحسين. و الحقيقة أن مثل هذا التأويل الشيعي لا يماثل بين عناصر الآيات القرآنية و الرموز الشيعية على سبيل إقامة علاقة تشابه، و إنما تشكل المماثلة هنا مطابقة 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 العناصر المؤلفة و متشابهتين من حيث العلاقة الموجودة بين تلك العناصر، فإنها أي المماثلة،

كآلية في التأويل، لا تحددها حدود في العرفان الشيعي. إنها تفسح المجال لإعادة إنتاج النص البياني على ضوء التأويل العرفاني الذي هو جاهر كمنظومة معرفية أو تصورات فلسفية في ذهن العارف المؤول. و الملاحظ أن نفس الآلية تحكم عرفانية المتصوف، باعتبار 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. (الجابري، 1980، 306) و لعلنا نتساءل هنا ما الذي يفسح المجال أمام مثل هذا النوع من التأويل، والذي قد لا يستسيغه واضعوا أصول الفقه، باعتباره تأويل لا يعتدُّ بظاهره و أسباب التنزيل، ولا يتقيد بالدلالات اللغوية لألفاظ القرآن، كما نمت و تكونت خلال المسار الحضاري للغة العرب، أي كما هي في لسان العرب؟

إن مسألة التأويل قد توضعنا عند التعامل مع اللغة، أمام مشكلة العلاقة بين الدال و المدلول و المرجعية 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 واللغويين: هل الألفاظ موضوعة للدلالة على صور ذهنية خاضعة لإرادة المؤول، أم أن لها وجود موضوعي مستقل، أي لها دلالة ثابتة لا يمكن للفرد تغييرها بعد استقرارها في الجماعة اللغوية على حد تعبير دي سوسير

إن التأويل في الفقه الشيعي يتجاوز هذا الطرح الفلسفي، لأنه مبني أساساً على اعتبار أن الإمامة ميراث نبوي، ولا ينبغي أن تخلو الأرض من إمام يكون الهادي للحق، ويكون واجباً على العباد معرفته وطاعته والامتثال لأوامره، وهو المعصوم، وتذهب بعض الشيعة الإمامية والإسماعيلية على وجه الخصوص

، إلى أن الإمام هو الوريث الشرعي للنور 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 (الباطن). أما بقية الناس فلا يملكون إلا المعنى الظاهر، وفي إطار علاقة الظاهر بالباطن ينشأ الاختلاف بين الشيعة الإمامية، والتي تصنف أساساً إلى اثنا عشرية، وإسماعيلية وزيدية. فبقدر ما نحافظ على التوازن بين الظاهر والباطن تنشأ الزيدية، وإذا سيطر الباطن على الظاهر وبدرجات متفاوتة ينشأ التشيع الإثنا عشرية، والإسماعيلية وإذا طغى الباطن فأبطل الظاهر نكون إزاء إسماعيلية الموت المتطورة، أو ما عرف بالصباحية²، والواقع 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 قيما على تأويل النص القرآني وتبليغه لتلاميذه، وهذه التعليمات هي الينبوع المستمر للفلسفات الشيعية الباطنية (كوربان 1983، 69)

أما فميا يخص آلية التأويل فتجدر الإشارة إلى أن الفلاسفة الإسماعيليين كالسجستاني والكرماني وغيرهما لا ينفكون يؤكدون على مبدأ المطابقة أو المشاكلة 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 و الألفاظ، و يبين ما تدل عليه من

نسبة إلى الحسن الصباح داعي دعاة الإسماعيلية في بلاد فارس، و زعيم النزارية.²

معانيها مناسبةً و مشاكلةً كالأشياء الموجودة التي لم تقم أحيانها إلا بالمشاكلة كلياً، أو جزئياً، فمتى كان الاسم أو اللفظ كلياً عامياً كان ما دل عليه في ذاته كلياً عامياً، ومتى كان الاسم أو اللفظ جزئياً خاصياً كان ما دل عليه في ذاته جزئياً خاصياً ... فلولا المناسبة الثابتة بين الألفاظ و معانيها، و بين الدليل على الأشياء و المدلول عليها منها، لما كان إلى إدراك الأشياء على حقائقها" (الكرماني، 1987، 82) واضح أن ما قد يخفيه أحيان الخطاب الصوفي حين يستلهم معنى الذات من خلال المعاني التي تفيض بها ذاته الإنسانية، و التي قد تكون حاله وجد لا يتحدد فيها ما هو الهي و ما هو بشري عرفاني، قلت إنما يخفيه الصوفي من تطابقه، يعلنه هنا الكرماني، إذ الدلالة لا تتحدد من خلال العلاقة المباشرة بين الدال و الأشياء، بل تخضع لآلية المشاكلة. و يبرر حميد الدين هذه المشاكلة (المماثلة) فيقول: "لولا التشاكل الثابت في أعيانها من جهاتها و أطرافها، لما كان للبعض اتصال..." (الكرماني، 1987، 84). فيؤول الكرماني مثلاً قوله تعالى « فارتقب يوم تأتي السماء بدخان مبين يغشى الناس هذا عذاب أليم» (، القرآن، الدخان 10، 11). 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 شارحاً " 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، عقب الفترة ينجز الله وعده و تنكشف الظلمة، و يعود الحق بكليته إلى بيت النبوة" (الكرماني، 1987، 123). وهنا يقصد الحاكم بأمر الله الفاطمي.

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 دوماً إلى المطابقة بين مختلف أشكال الوجود، بين الأعداد و الموجودات، بين عالم السماء الروحاني و العالم الجسماني، و بقدر تكثر العوالم الفرعية، تتخذ المطابقات أشكالاً، 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 العرفاني، فتجده يؤول الآية بحسب ما يطابقها في مخياله التاريخي أو الديني محاولاً تجنب الخروج عن نسقيه العرفان الإسماعيلي في إطار فلسفة تسعى إلى استغراق مختلف مراتب الوجود، في اتجاه خدمة معاني أساسية في عقائدهم، مؤسسين بذلك لايديولوجيا واعية بذاتها.

و يؤسس حميد الدين الكرمانى لقانون المماثلة بقوله أنه "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 مناسباً 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 الله و دعوا في عبادة الله من معالم التوحيد و معرفة مقامات الحدود، و يكونه على صيغة تشهد لما يوافقها بكونه حقاً، ولما يخالفها بكونه باطلاً، وهو الذي يشوق العقل ليعرف ما غاب عنها و ما حضر. ذلك آثار خلق الله من الأفاق التي تجمع عالم الجسم بما يحويه من متحرك و ساكن، و الأنفس التي هي أولياء الله أجمع من نبي و وصي و إمام و تابع، و ما أنزله من كتابه و أحكامه المؤسس أمرها 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 أطرحوه عالمين بأنه سقيم" (الكرماني، 236-240).

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 لا بد من الإشارة إلى عوامل موضوعية قد تكون أسهمت في فتح المجال أمام التأويل العرفاني وهما 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 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 والعمرة لله...» (الشبيبي 1966، 71).

فيقول: "إنما الحج على لسان العلم: القيام بأركانه و سننه وهيئاته [...] و على لسان الإشارة: الحج هو القصد، فقصدُ إلى بيت الحق و قصدُ 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، فأحرامه بعقد صحيح على قصد صريح... " (القشيري، 1981، 507). و يُروى عن الإمام محمد الباقر أبو جعفر الصادق أنه قال في تفسير الآية 35 من سورة النور: «كمشكاة فيها مصباح»: يعني نور العلم في صدر النبي، «المصباح في زجاجة»: الزجاجية صدر علي، علم النبي علياً علماً يوقد من شجرة متباركة هي نور العلم (الشهرستاني، 1968، 146).

هكذا نلاحظ أن المماثلة كما أوضحها الكرمانلي ليست وليدة مرحلة، أي أنها لا ترتبط بفلاسفة الدولة الفاطمية، إنما تعود بجذورها إلى تأويلات الأئمة بدءاً بمحمد الباقر، ونحن لا نستبعد ذلك، فقد أن انتشرت الأفكار العرفانية، لا باعتبارها دخيلة على الإسلام، بل باعتبار أن هِرمس هو النبي إدريس. وحتى نفهم التأويل الشيعي الباطني لآبء من البحث في مفهومي الظاهر و الباطن هل هما مفهوماً يستوعبان عن حقيقة المعنى في القرآن و ظاهره أم هما 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 ميراثاً روحياً للنبي صلى الله عليه وسلم، وهي الحقيقة التي كرس أئمة الشيعة أفكارهم لتأكيدھا بدءاً بمحمد الباقر. فظاهر النص يشير في اعتقاد الشيعة إلى ما دل عليه مبناه في لغة العرب، أي وهو هنا يدل على الشريعة من عبادة و تعاملات، أما الباطن فالمقصود به الدلالة الحقيقية للوحي، أي المعنى الذي قصد الشارعُ 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 "أمور أربعة: العبارات، الإشارات، و اللطائف، و الحقائق. فالعبارات للعوام و الإشارات للخواص و اللطائف للأولياء و الحقائق للأنبياء" (كوربان، 1983، 45). فالظاهر للسمع و ممارسة الشعائر الدينية و الإشارات للفهم و اللطائف للتأمل، أما الحقائق فهي خاصة الأنبياء يورثونها للأوصياء. ويتبنى الباطنيون حديثاً يتناقلونه، و قد رواه الشيخ عباس مفاده " أن للقرآن ظهراً و بطناً و لبطنه بطن إلى سبعة أبطن" (كوربان، 1983، 46).

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 الفكرة الباطنية هي التي

شكلت الأساس و الآلية المعرفية لتأويل 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 تراثاً فلسفياً ضخماً، فقد كتب ابن سينا تفسيراً لعدة آيات لا تخرج عن فكرة التأويل الروحاني الباطني، ففي تفسيره لسورة الفلق يقول عن معنى « قل أعوذ برب الفلق» (القرآن الكريم، 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 أصلاً، إلا ما صار مخفياً تحت سطوع النور الأول

منه، و هو الكدرة اللازمة لماهيته المنشأة من هويته التي تسبقه" (كوربان، 1983،48).

و التأويل كلمة تشكل مع التنزيل ثنائيا متمائزا، 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 و ينبوعه، فالذي يمارس التأويل يمارس الابتعاد عن ظاهر النص محاولاً 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 الجديدة (كوربان، 1983،52).

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

أما عن كيفية تلقي الوصي الولي للمعني 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 ابتداءً 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 أدخر القائم (الإمام القائم أو المهدي المنتظر)، 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 و القائم، فتلقى كلام الله من " السابق" دون صوت و لا نغم و إنما على شكل " أصباغ روحانية" تتحد بنفسه لكل منهما شكل عقلي، و اختص 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 و ادخر النصف الآخر للقائم، ثم بعد ذلك عبر الناطق عن ذلك الكلام بلغة قومه" (السجستاني، 1982، 151-152). إذن فالناطق مثل السابق، والأساس مثل التالي، و الأئمة أمثال للعقول السماوية مدبرات الكواكب السيارة السبعة. و كل موجود في العالم العلوي مثولٌ لمثاله في العالم السفلي و العلاقة بين المثل و الممثل في الفكر الإسماعيلي - كما بينا- ليس مجرد مشابهة، بل هي مطابقة و مشاكلة 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 البارئ إلى عباده، و هو سار في جميع

الموجودات يأخذ منه كلٌ بحسب استعداد نفسه " وحظه، و به المتحركات تحركت و إليه اشتاقت الموجودات " (الحامدي 173، 1989). ويورد الإسماعيليون حديثا يدعمون به 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 الأضلاب الطاهرة إلى الأرحام 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، قال الله تعالى كن يا هذا محمدا و كن يا هذا عليا» (الوليد، 105، 1971-106).

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 مطالب بعد تنفيذ 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 رداءً 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 بور (دي بور، 1981، 155). وهي دولة روحانية كما وصفوها، ففي خطاب موجه لأتباعهم يقولون: " إذا دخلت مدينتنا الروحانية ، وسرت بسيرتنا الملكية وعملت بسنتنا

الزكية ، وتفقهت في شريعتنا العقلية لتنظر إلى المأ الأعلى ، وتعيش عيش السعداء فرحان مسروراً" (إخوان الصفا ج 5 67-68).

إن أي عمل سياسي " ناجح " لا يمكن أن يخلو من نظام أو تنظيم داخلي تحدد من خلاله هذه الفرقة أو تلك صلاحيات ومسؤوليات أعضائها وتفتح لهم المجال للارتقاء أو الصعود إلى المراتب العليا حتى يكون ذلك حافزاً على نشاطها ومثابرتها. هذا ما أدركه الإسماعيليون مستلمين 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 ولمدنيتهم الروحانية، فالعالم الروحاني مثالات لعالم البشر (إخوان الصفا، الرسالة الجامعة، 1984، 253، 185)، من هنا نجدهم يركزون على هذه النقطة محاولين إضفاء طابع القدسية عليها باعتبار أن في هذا النظام والتراتب حكمة لا يعلمها إلا الله وأصفياءه 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 مكماً 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 الترتاب الذي يصل فيه الموجود أعلى درجات الرتب عندما يتحرر ويتخلص من الخصائص التي تجمعها 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 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" (إخوان الصفا، الرسالة الجامعة، 1984، 49). 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 لجميع صفات الموجودات التي هي دونه زائداً عليها بصفة النطق من جهة نفسه. هكذا يطال الترتيب كل أشكال الوجود عند الإخوان بناءً على نفس المماثلة المذكورة سابقاً.

يرى الإخوان بأن الله لما أبدع الأنفس "رتبها ونظمها كمراتب الأعداد والمفردات .. (إخوان الصفا، رسائل إخوان الصفا، 1992، 423)" مستدلين بقوله تعالى: "وما منا إلا له مقام معلوم، وإنا لنحن الصافون." (القرآن الكريم، الصافات، 164) 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 (إخوان الصفا، رسائل إخوان الصفا، 1992، 424) وهي: النفس النباتية، النفس الحيوانية، النفس الناطقة، النفس الملكية الحكمية، ثم تأتي في قمة الهرم النفس الملكية القدسية. أما النفس النباتية فتنسب إليها شهوة الغذاء والنماء، 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 (إخوان الصفا، رسائل إخوان الصفا، 1992، 426 - 428)، وتأتي النفس الملكية الحكيمة 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 المستقبلية بعلم النجوم والزجر (إخوان الصفا، رسائل إخوان الصفا، 1992، 479). 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 (إخوان الصفا، رسائل إخوان الصفا). 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 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 المراتب (إخوان الصفا، رسائل إخوان الصفا، 1992، 435).

لا يخرج نظام تراتب البشر عن نظام الموجودات والنفوس، فإلناس 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.

لقد كان التقسيم الذي يقيّمونه مؤسس من جهة على فكرة إنزال الناس منازلهم (إخوان الصفا، 1992، 401، 400) 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 الموالييد. هذا فيما يخص تراتب الناس والطبقات التي تميزهم بشكل عام.

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. هذا التكوين ليس عملية ذاتية يقوم بها الفرد، إنما يتلقى تكوينه من 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..." (إخوان الصفا، 455 – 456)

• هكذا يتضح مما سبق أن المطابقة كآلية للتأويل العرفاني الإسماعيلي ليست

مجرد أداة لفهم النص بل تتجاوز ذلك لتصبح مع منظري الدولة الفاطمية إليه لتحديد رؤية شمولية للكون و الحياة بكل تجلياتها، بدءاً بفيض الموجودات العلوية عن الباري إلى غاية أبسط الموجودات، حيث أن المتأمل لرسائل إخوان الصفا، أو لمؤلفات حميد الدين الكرمانى أو السجستاني، يلاحظ أنها لا تكاد تخلو من توظيف لهذه الآلية، إذ يبدو أن أنهم في كل مرة يلجأون إليها لا على سبيل التشبيه، بل من جهة إقامة الحجة على دعوتهم ورؤيتهم للأشياء، فكما أن أداة قوانين اللغة تكون بالنحو، ومعرفة قوانين الفلسفة بالمنطق، فكذلك معرفة الحقيقة العرفانية تكون بميزان المماثلة أو المطابقة (المشكلة عند الكرمانى) وهي كما يقول الكرمانى " تجرى منهم مجرى الميزان الذي به تعرف صحته في كونه مناسباً لنظام الحق"، فمنهج الإسماعيلية في التأويل تتجه نحو غاية أساسية إقامة الحجة على صحة دعوتهم من خلال جملة المطابقات التي يؤسسونها بين أشكال الوجود، مطابقات لسان حالها يقول أنظروا إن كل هذه الأشكال مطابق

بعضها ثم تتجهون بهذا التطابق إلى مدينتهم (مدينة أهل الخير) حيث يرتبون الناس فيها معتمدين سلسلة من المطابقات لبراهين على صحة اختيارهم. إنهم يسعون إلى تأسيس للنظرية الإسماعيلية التي تتمحور حول نظرية الإمامة، فعلى ما يبدو فإن إخوان الصفا كانوا مدركين إدراكا تاما لخطة العمل التي بنوا عليها كتاباتهم، فهم لا يدعون القارئ إلى ضرورة قراءة الرسائل فحسب، وإنما هو مطالب بقراءتها من أولها إلى آخرها (إخوان الصفا، 327، 328، 333)، وذلك "على الترتيب المبين في الفهرست". ولما كانت الغاية القصوى حسب ما يعلنون كامنة في الرسائل الناموسية الإلهية، فقد جعلوها مؤسسة على سابقتها أي "الجسمانية الطبيعية" وأسسوا هذه الأخيرة على "الرياضية التعليمية" والبحث في العدد وانتظام الأشياء وفق الغاية التي أعلنوها عن وعي منهم، وهي بيان مطابقة الموجودات لترتيب العدد، وأن عالم الإنسان الذي هو "عالم صغير" مطابق لنظام الموجودات (إخوان الصفا، 157، 158، 225)، 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 وتقدم الأساس الفلسفي لها. وفي نفس الاتجاه يضيف حميد الدين الكرمانى: "كان لأهل الديانة و العبادة التابعين للنزيرة الطيبة موالينا أهل البيت صلوات الله عليهم ميزات به يعملون ما يتعلق بأمر أديانهم حقيقة..." وهو يقصد بالميزان "آلية المطابقة" أو كما سماها هو "المشكلة"، إنه بذلك، وإضافة الأساس الفلسفي الذي يشترك فيه مع إخوان الصفا يضعنا أمام الأساس الديني حيث يسعى إلى إضفاء المشروعية على التأويلات التي يقدمها الإمام واعتبارها أحكاما مطلقة، فهذا

الأخير(وريث النور المحمدي) يمثل أعلى الهرم في النظام تحت فلك القمر، وهذا النظام مطابق لنظام مراتب الموجودات العلوية.

المراجع

1. الشهرستاني أبو الفتح محمد بن عبد الكريم. (1968). *الملل و النحل الجزء الثالث*. القاهرة: مؤسسة الحلبي و شركاه للنشر و التوزيع.
2. الرازي أبو بكر (1999). *التفسير الكبير*، الطبعة الثالثة، بيروت: دار أحياء التراث العربي.
3. الغزالي أبو حامد. (1982)، *المقصد الأسني في شرح معاني أسماء الله الحسنى*. بيروت: دار المشرق.
4. السجستاني أبو يعقوب. (1982). *إثبات النبوات* بيروت. دار المشرق .
5. إخوان الصفا و خلان الوفا. (1992). *رسائل إخوان الصفا*. موفم للنشر الجزائر.
6. المسعودي الحسن بن علي بن الحسين. (1989). *مروج الذهب*. موفم للنشر الجزائر.
7. اليعقوبي أبو العباس أحمد بن اسحاق . (1995). *تاريخ اليعقوبي*، بيروت: دار صادر للطباعة والنشر.
8. الطبري محمد بن جرير. (1987). *تاريخ الأمم و الملوك*، بيروت: دار الكتب العلمية.
9. النوبختي حسن بن موسى ، و القمي سعد بن عبد الله . (1999). *فرق الشيعة*، الطبعة الأولى. القاهرة: دار الرشاد.
10. الكرمانى حميد الدين. (1987). *مجموعة رسائل الكرمانى*، الطبعة الثانية، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع.

11. إخوان الصفا وخلان الوفا. (1984). الرسالة الجامعة الطبعة الثانية، بيروت: دار الأندلس.
12. إخوان الصفا وخلان الوفا. (بلا تاريخ). جامعة الجامعة الطبعة الثانية، بيروت: دار مكتبة الحياة.
13. البغدادي عبد القاهر بن طاهر بن محمد. (بلا تاريخ). *الفرق بين الفرق*. بيروت: دار المعرفة.
14. القشيري عبد الكريم بن هوازن. (1981). *لطائف الإشارات* الطبعة الثانية، القاهرة. الهيئة المصرية العامة للكتاب.
15. علي بن محمد بن الوليد. (1971). *الذخيرة في الحقيقة*. بيروت: دار الثقافة.
16. دي بور ت. ج. (1981). *تاريخ الفلسفة في الإسلام* الطبعة الخامسة. (نقله إلى العربية وعلق عليه محمد عبد الهادي أبوريده، المترجمون) بيروت: دار النهضة العربية.
17. تامر عارف. (1983). *ابن سينا في مرابع إخوان الصفا*. بيروت: مؤسسة عزالدين للطباعة.
18. بدوي عبدالرحمن. (1980). *التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية* (الإصدار الطبعة الرابعة). بيروت. دار القلم.
19. النشار علي سامي. (1999). *نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام*، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية.
20. إبراهيم حسن حسن. (1964). *تاريخ الدولة الفاطمية* الطبعة الثالثة، القاهرة. مكتبة النهضة المصرية.
21. إبراهيم علي عزيز. (1992). *العلويين و التشيع* الطبعة الأولى، بيروت: الدار الإسلامية.

22. فاروق عمر. (1985). *التاريخ الإسلامي وفكر القرن العشرين* الطبعة الثانية، بيروت. دار إقرأ.
23. بروكلمان كارل. (2002). *تاريخ الشعوب الإسلامية*، الطبعة الخامسة عشر (نبيه فارس، و منير البعلبكي، المترجمون) بيروت: دار العلم للملايين.
24. الجابري محمد عابد. (1990). *بنية العقل العربي*، الطبعة الثالثة. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
25. الجابري محمد عابد. (2000). *العقل السياسي العربي* الطبعة الخامسة، الدار البيضاء: دار النشر المغربية.
26. كوربان هنري (1983)، *تاريخ الفلسفة الإسلامية*، الطبعة الثالثة، ترجمة نصير مروة و حسن قبليسي، بيروت منشورات عويدات.
27. القاضي وداد. (1974). *الكيسانية في الأدب و التاريخ*. بيروت: دار الثقافة.