Dirassat

Volume 25 الفكر والتاريخ والحضارة

Article 7

2023

منظومة ابن سينا الإشراقية وتأثيرها على الفكر اليهودي الوسيط نموذج أبراهام بن عزرا

عبد الرحيم حيمد
جامعة ابن زهر، أكادير، المغرب

Follow this and additional works at: https://digitalcommons.aaru.edu.jo/dirassat

Part of the History Commons

Recommended Citation

"حيمد, عبد الرحيم (2023) "منظومة ابن سينا الإشراقية وتأثيرها على الفكر اليهودي الوسيط نموذج أبراهام بن عزرا,"
Dirassat: Vol. 25, Article 7.
Available at: https://digitalcommons.aaru.edu.jo/dirassat/vol25/iss1/7

This Article is brought to you for free and open access by Arab Journals Platform. It has been accepted for inclusion in Dirassat by an authorized editor. The journal is hosted on Digital Commons, an Elsevier platform. For more information, please contact rakan@aaru.edu.jo, marah@aaru.edu.jo, u.murad@aaru.edu.jo.

منظومة ابن سينا الإشراقية وتأثيرها على الفكر اليهودي الوسيط نموذج أبراهام بن عزرا

عبدالرحيم حيمد

جامعة ابن زهر–أكادير

Abstract

Avicenna had a great influence on Jewish thinkers throughout the Middle Ages. Jewish philosophy drew many of its conceptual constructions from the Avicenna tradition and succeeded in constructing original doctrines by reconciling Jewish tradition, Greek philosophy and its Muslim reception. The article traces the influence of Avicenna's ishraq (Enlightenment) philosophy on medieval Jewish thought. It seeks to clarify the nature of this influence, and to define its paths and repercussions on Jewish scholars and their various philosophical doctrines. This study highlights the extent of this influence through the analysis of philosophical and mystical notions in the work of Abraham Ben Ezra.

Keywords: Avicenna- Jewish philosophy- Enlightenment- medieval Jewish thought- mystical notions.

مقدمة

إذا كان **أبو نصر الفارابي** قد وضع أسس الفلسفة الإسلامية المشائية، وأرسى جملة من مبادئها، فقد أكمل **ابن سينا**[1] من بعده البناء، ومنحه وضعا أضحى هو المذهب الرسمي لفلاسفة

[1]. هو الحسين أبو علي بن سينا، ولد سنة 370 هـ / 980 م بإفشنه من أعمال بخارى. أقبل على التضلع من العلوم الدينية والشرعية وعلم النجوم، ثم درس المنطق، والرياضيات، والطبيعيات، وما بعد الطبيعة، ودرس كذلك الطب والفلسفة. من مؤلفاته: "كتاب الشفا"، و"كتاب النجاة "، "وكتاب الإشارات والتنبيهات"، و"كتاب القانون في الطب"، بالإضافة إلى جملة رسائل في الحكمة والأخلاق والمنطق وعلم النفس، وفي أحكام النجوم وتفسير سور القرآن. الأب جورج شحاتة قنواتي: "مؤلفات ابن سينا "، القاهرة، 1950، ص. 354 . 369. وقد أملى ابن سينا سيرته على تلميذه أبي عبيد الجوزجاني. وأوردها القفطي في "أخبار العلماء في أخبار الحكماء "، دار الآثار، بيروت، ص. 269. كما أوردها كذلك ابن أبي أصيبعة في كتابه "عيون

الإسلام. غير أن الشيخ الرئيس، ورغم متابعته في كثير من القضايا لفلسفة المعلم الثاني، فإنه انحرف، في رأي الدارسين لتاريخ الأفكار، بروح الفكر الذي رسخه **الفارابي**، ووظفه لغاية مخالفة لقصديات السياسة المدنية الفارابية. ذلك أنه عمل على تعميق بُعد الغنوص في نظرية السعادة، وخلط بين العِلْمين: العلم الطبيعي والعلم الإلهي، مانحا للأجرام السماوية قوة التدبير والتحكم في العالم الأرضي، وموليا العناية كلها لمَا أدانه **الفارابي** من قبله بتأكيده عدم استحالة قلب مستقر العادة، وإتيان الخوارق، وتحقيق المعجزات. ويعتبر الجزء الأخير من مصنف "**الإشارات والتنبيهات**"[2] خير نموذج عن هذا النزوع السينوي نحو التصوف والإشراق، إذ يتضمن نظريته في السعادة، ومفهومه عن الاتصال الذي ربطه بقضايا محض صوفية، من مثل العشق والابتهاج والغبطة العليا والسكينة...

وقد وظف **ابن سينا** في ذلك ثقافة عصره ومحيطه. وأدمج في تاريخ الفكر الإسلامي السني الكثير من العناصر الشيعية، والتقاليد الإسماعيلية التي ورثها عن بيئته[3]. وعمل، في الوقت نفسه، على إقصاء روح الفكر الأرسطية إقصاء منظما، تكريسا للإشراق وتأصيلا له. وهو ما تنبه إليه بعض مفكري الإسلام واليهودية في القرون الوسطى نفسها. نشير على سبيل المثال إلى موقف **الغزالي أبي حامد** من فلسفته، وإلى موقف **أبي الوليد بن رشد** الذي كان هجومه ونقده للشيخ الرئيس أشد من نقده **للغزالي** نفسه[4]. ولنشر كذلك إلى موقف **ابن باجة** الذي تجاهله تماما. أما في الجانب اليهودي فإن **موسى بن ميمون** ما انفك يصرح في "**دلالة الحائرين**" بعدم تمكن الشيخ الرئيس من

الأنباء في طبقات الأطباء"، شرح وتحقيق: د. نزار رضا، بيروت. م. ج II .ص. 2 . توفي الشيخ الرئيس في همذان سنة 428 هـ / 1036.

2. ابن سينا، "الإشارات والتنبيهات"، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة (أربعة أجزاء).

3. يقول ابن سينا في سيرته :"وكان أبي ممن أجاب داعي المصريين (الفاطميين)، ويعد من الإسماعيلية، وقد سمع منهم ذكر النفس والعقل على الوجه الذي يقولونه ويعرفونه هم وكذلك أخي. وكانا ربما تذاكرا بينهما وأنا أسمع منهما، وأدركُ ما يقولانه، ولا تقبله نفسي، وابتدآ يدعوانني أيضًا إليه، ويُجريان على لسانهما ذكر الفلسفة والهندسة..." القفطي، "أخبار الحكماء"، ص. 269. وقد ذهب مصطفى حلمي، في مقال له، إلى القول باعتقاد الشيخ الرئيس لجملة من مسائل الشيعة كالعصمة والإمامة و الخلافة، وتأثره بآراء الشيعة في "النفس الإنسانية وأوصاف الكاملين والعارفين وأحوال المعاد "، " ابن سينا والشيعة" الكتاب الذهبي للمهرجان الألفي لذكرى ابن سينا. بغداد، 1952 .

4. أبو الوليد بن رشد، "فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال"، القاهرة 1968. (ضمن مجموع بعنوان فلسفة ابن رشد)، ص. 52 .

الفلسفة، وعلو كعب **الفارابي** بالمقارنة معه[5]. كما هاجم **إسحاق البلاك** (شمال شبه الجزيرة الأيبيرية، النصف الثاني من القرن الثالث عشر) الشيخ الرئيس، في سياق نقده لانحراف المشائين، مسلمين ويهودا، عن النهج الأرسطي والفلسفة الرشدية[6] . وتنبه الباحثون المحدثون إلى طبيعة الدور الذي أسهمت به فلسفة **أبى علي بن سينا** في تحول تاريخ الأفكار الإسلامية واليهودية نحو تعميق أشد للأفلوطينية ولنزعة الإشراق. وكان المستشرق الألماني، **ت.ج . ديبور**، قد كتب عن الشيخ الرئيس، في أوائل القرن الماضي ما يلي:

"لاشك أن أكبر خطأ وقع فيه مؤرخو الفلسفة الإسلامية، اعتقادهم أن ابن سينا كان أعلى من الفارابي كعبا في تقرير المذهب الأرسطاطاليسي"[7]. وقد أشار إلى بعض مما سطره **ديبور** الدكتور **عبد القادر محمود** في دراسته للفلسفة الصوفية للإسلام، حين ربط بين توجه **ابن سينا** والتوجه الفلسفي الإشراقي لدى المتصوفة في قوله:"فإذا تتبعنا نظرية الاتصال لدى ابن سينا (ت. 428 هـ) فإننا نجده أقدر من توسع فيها، وتولاها بالتشريح ضمن ما تولى من آراء أستاذه الفارابي، وخاصة في كتابه "الإشارات والتنبيهات"..[وهو] يقدم لنا مدخلا مباشرا للمدرسة الإشراقية مع السهروردي(ت. 587هـ).. المهم هنا أن فلسفة العشق لابن سينا أو فلسفته لشروق نور الحق في سره يعطينا المدد الضخم لمدرسة الإشراق.."[8].

I. المنظومة السينوية في الفكر اليهودي الوسيط

من أبرز الأعمال الأكاديمية المعاصرة حول تأثير ابن سينا على الفكر اليهودي دراسة قيمة أصدرها باحثان متخصصان في الفكر السينوي، جاد فرودينثال وماورو زونتا. انصب جهد

---

[5]- Sirat Colette,"La philosophie juive médiévale en terre "d'Islam ", Paris, Presse C.N.R.S 1988 , p.184.

.موسى بن ميمون، "دلالة الحائرين "، تحقيق حسين أتاي، مكتبة الثقافة الدينية، 2002، خطبة الكتاب .

[6]. أدان إسحاق البلاك - من فلاسفة اليهود الأرسطاطاليسيين (ق, XIII ، قطالونيا وجنوب فرنسا) -النهج السينوي في الفلسفة إدانة شديدة. ووضع معتمديه في خانة من انحرفوا عن النهج الأرسطي. لم يفلت الفارابي وكذا موسى بن ميمون من إدانة البلاك، وحده ابن رشد استحق التنويه بنظره .

-G. Vajda, "Isaac Albalag, averroiste juif, traducteur et commentateur d'AlGazali", Paris 1960.

[7]. ديبور، "تاريخ الفلسفة في الإسلام "، ترجمة وتعليق: محمد عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة 1957،(لجنة التأليف والترجمة والنشر)، ص. 247 .

[8].عبد القادر محمود، "الفلسفة الصوفية في الإسلام، مصادرها ومكانتها من الدين والحياة"، دار الفكر العربي 1966، ص. 431، 432، 433.

الاشتغال فيها على التتبع الدقيق لفعل انتقال فكر ابن سينا إلى طوائف يهود العصور الوسطى، وتناول الباحثان بالنظر الفاحص قضايا تلقّي الكتابات السينوية الفلسفية والعلمية والطبية في الثقافة اليهودية إن في الشرق أو الغرب[9]. وأحصيا النصوص الشاهدة على فعل تلقي فكر الشيخ الرئيس باللغتين العربية والعبرية على مدى العصر الوسيط واضعين نصب أعينهما سبر مذاهب الفكر اليهودي المسعفة في النهوض بتقييم عميق للأدوار الحقيقية التي لعبتها مؤلفات ابن سينا في تاريخ هذا الفكر. وقد اعتبر المؤلفان مسألة تلقي العلماء اليهود في العصور الوسطى لهذه المصنفات لغزًا لم تُفهم أبعاده بالكامل. فعلى الرغم من مكانة الشيخ الرئيس العلمية والفلسفية العظيمة، فإن كتاباته الفلسفية لم تكن متاحة لعامة جمهور المفكرين اليهود. وإذا كان حضورها في الفلسفة اليهودية باللغة العبرية أقل مما هو عليه الأمر بالنسبة لكتابات ابن رشد، فمن المفارقات، الكبرى أن كثيرا من الأفكار السينوية المميَّزة ظلت معروفة جيدًا ومقبولة لدى الفلاسفة اليهود. وهي ظاهرة تبين فيها الكاتبان المعرفة بابن سينا وبفلسفته بطرق غير مباشرة. وعلى عكس الكتابات الفلسفية، فقد تم التعامل، على الدوام، مع المصنفات الطبية السينوية على نطاقات واسعة بين اليهود، بعد نقلها إلى اللغة العبرية[10].

ونحن نعاين حين فحص الأثر السينوي في الفكر اليهودي موقفين متمايزين من فكره بوجه عام:

1- موقف حذر متوجس منه، يُلفى لدى مجموعة من المفكرين اليهود ممن يوسمون بالرشديين والأرسطاليسيين، وهم في الغالب الأعم الأعلام الذي جاؤوا بعد موسى بن ميمون (الفسطاط - 1204م.) و أبي الْوَلِيد مُحَمَّد بن رشد (مراكش - 1198م.). تعاملوا بحذر مع فكر الشيخ الرئيس، وأولوا عناية ضئيلة له مقارنة مع عنايتهم بفلاسفة آخرين جزموا بأهميتهم، ودعوا إلى النهل من معين فكرهم. ميز قالونيموس بن قاليمونس بن ماير (البروڤانس، 1286- 1328م.)، أحد أبرز تراجمة اليهود في العصر الوسيط، بين ابن سينا

---

[9] -Gad Freudenthal et Mauro Zonta , "Avicenna among Medieval Jews: the reception of Avicenna's philosophical, scientific and medical writings in Jewish cultures, East and West"), in *Arabic Sciences and Philosophy*, n. 22, 2012, p. 217–87.

[10] أنظر في الدراسة، أعلاه، اللوائح التفصيلية لترجمات المتون السينوية إلى اللغة العبرية، وكذا لوائح النقول اليهودية - العربية لبعض هذه المتون بالرسم العبراني، ص. 236 ومايليها.

وفلاسفة آخرين ممن نعتهم بالأشد أهمية، والأعلى كعبا من الشيخ الرئيس نظير الإسكندر الأفروديسي (150-215م. أثينا)، وأبي نصر الفارابي (- دمشق 915 م..)، وأبي بكر محمد بن يحيى بن الصائغ بن باجة (فاس - 1138م.)، وأبي بكر محمد بن طفيل (مراكش، - 1185م.) وابن رشد. وبرر ذلك بالقول: "كان ابن سينا يميل قليلا عن طريق أرسطو"[11]. ومن ثمة فهو، في رأي قالومينوس، لايعتبر البتة حجة لمن يسعى إلى الخوض في الفكر اليوناني الأرسطي. وهذا رأي نقدي وارد ومتبنّى لدى يهود أرسطيين آخرين في مقدمتهم لاوي بن جرشون (پرْپينون- 1344م.)، ويوسف بن كاسْپي (طراكْسون 1340م.) إلخ... وحين تعامل مفكرون سلكوا هذا المنحى مع فكر ابن سينا، وفي مقدمتهم إسحق البَلاك (شمال شبه الجزيرة الأيبيرية، النصف الثاني من القرن الثالث عشر) وموسى الناربوني (فرنسا – 1362م.) إلخ.. فإنهم عمدوا إلى عرض أفكاره محتذين في بسطهم لها بأبي حامد الغزالي (طوس،505هـ/ 1111م.) في "مقاصد الفلاسفة". ولم يتجاوزوا في بسطهم ذاك اعتبار الفكر السينوي نقطة انطلاق وحسب تبلغ بالناظر فيها إلى فلسفة ابن رشد، وتدنيه من العلوم الأرسطية بعد رفع القلق عن عباراتها.

2- موقف وسمه تأثر عميق بفكر ابن سينا، فلسفة وعلوما، إذ أضحى واضحا للعيان، منذ نهاية القرن الثاني عشر الميلادي، في الغرب الإسلامي وأرباضه المسيحية الإقبال على هذا الفكر، والصدور عنه لدى أعلام كثيرين في مقدمتهم شِموئيل بن طيبون (مرسيليا – 1232م.)، وشِمْ طوڤ بن فالقيرا (شبه الجزيرة الأيبيرية - 1290م.) إلخ.. ممن أدمجوا النصوص السينوية العربية في مؤلفاتهم العبرانية؛ وهو تأثير ما لبث أن اتسع حتى شمل أعلام اليهودية الإيطالية في العصر نفسه. فقد اعتمد هيلّل بن شموئيل الڤيروني الحلل الترجمية اللاتينية للأعمال السينوية. يلزم التذكير، في السياق نفسه، بالتأثير العميق الذي مارسته فلسفة ابن سينا على أعلام العصر الذهبي الأندلسي، وبوجه خاص على كتابات يهودا اللاوي (القدس – 1141م.) الشعرية والنثرية على السواء[12]، وعلى أعمال يوسف بن

[11] - وصف قلومينوس ميله ذاك بكونه "נטה מעט מדרך אריסטו "، ينظر بهذا الصدد العمل المتميز لشموئيل هارڤي: " אנתולוגיה לכתבי אבן סינא" (انتولوجيا كتابات ابن سينا)، جامعة تل أبيب، 2009، ص. 28 وما يليها.

[12] - أحمد شحلان، " ابن رشد والفكر العبري الوسيط"، مراكش 1999، ص 26.

وقار في القرن الرابع عشر، وأعمال شم طوف بن فالقيرا الآنف الذكر، ولم يلبث أن عبرت عن هذا الاحتفال بفكر الشيخ الرئيس في الفكر اليهودي ترجمة أعماله إلى العبرية. نقل تودروس التودْرسي أحد التراجمة الذين ارتبط سنهم بابن سينا، إذ عمل على نقل غير قليل من الكتابات الفلسفية السينوية إلى العبرية، ونهض بترجمة قسم من كتاب"النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية" وكذا فصولا وفقرات من كتب أخرى له.. يرى بعض الدارسين في اهتمام التودروسي بابن سينا، واهتمام مفكرين آخرين به معطى نابعا، بالأساس، من فعل التوفيق بين الفلسفة والدين لدى ابن سينا مقارنة بصعوبة التوفيق بين اليهودية والفلسفة الأرسطية الصارمة في المصنفات الرشدية الشارحة لهذه الفلسفة. وهذا موقف أعلام يهود كثيرين ظلوا يرون في فلسفة ابن سينا الأكثر توافقًا مع اليهودية التقليدية. لقد أظهرت دراسات معاصرة، في هذا السياق، تأثيرا عميقا للفكر السينوي على أبراهام بن عزرا (القلعة الحرة،- 1167م.)، وعلى لفيف من علماء معاصرين له في إسبانيا المسيحية خلال النصف الثاني من القرن الرابع عشر. وتمثل كتابات حسداي كريسْكاس (سرقسطة – 1410م.) المنتقدة للفلسفة الأرسطية مثالا عن هذا التأثير الذي ساهمت فيه صياغة أبي حامد الغزالي وانتقاداته الواضحة للفكر السينوي في"مقاصد الفلاسفة"؛ أكثر مما ساهمت به الترجمات العبرية لابن سينا. وقد شكلت كتابات أبي حامد، من ثمة، بوابة تعرُّفِ فكر ابن سينا في جل هذه الأوساط قبل أن تلقى مصنفاته حول العلم والمنطق شعبية كبيرة في الترجمات العبرية خلال القرنين الخامس عشر والسادس عشر الميلاديين، عندما أصبح تدريسها يتم كبديل لعلم ابن رشد الأرسطي، وأصبح اليهود على دراية بكامل تعاليم ابن سينا. كتب شموئيل هارْڤي في كتابه"أنتولوجيا كتابات ابن سينا" مقررا تأثير هذه الكتابات على الفكر اليهودي في الغرب كما في الشرق:"لقد انحرفت الفلسفة السينوية بشكل كبير عن الفكر الأرسطي، وامتزجت بالتصوف والباطنية، ولو كان هناك من فيلسوف مسلم مارس أكبر تأثير على المفكرين اليهود خلال هذه الفترة فهو ابن سينا"[13]. وهو ما أكده بول فونطون وهو يقدم العديد من المخطوطات العبرية التي ضمت لفائفها المتون السينوية محررة بالرسم العبراني، تحرير تعاور فيه فعل النقل الحرفي وفعل

13 שמואל הרוי -, "אנתולוגיה לכתבי אבן סינא", ע"מ .31

????: ?????? ??? ???? ????????? ???????? ??? ????? ??????? ?????? ?????
عبدالرحيم حيمد ـــ

Published by Arab Journals Platform, 2023

الترجمة[14] في آن، وعكس إعجاب اليهود العميق بابن سينا، وعنايتهم الشديدة بالبعد الروحي في مصنفاته التي غذت الفكر الصوفي اليهودي إلى اليوم.

نستطيع ملامسة هذا التأثير المتحدث عنه هنا للشيخ الرئيس في الثقافة العربية الإسلامية عن كثب من خلال صيرورة الثقافة اليهودية في العصر نفسه. ذلك أن أعمال كثير من مفكري اليهودية، خلال القرنين الحادي عشر والثاني عشر الميلاديين، وما بعدهما، نهلوا من مصنفات الشيخ الرئيس، سواء في صيغتها العربية، أو في ترجماتها السريانية والعبرانية. وهو اغتراف بدت آثاره جلية، ليس فقط في **القبّالا** ومصنفات التصوف الكبرى، بل كذلك على مستوى تاريخ الفكر اليهودي بمختلف تجلياته. ويبين الجرد الأولي التالي مدى اختراق المنظومة السينوية لفكر كثير من أعلام اليهودية في القرون الوسطى:

1. **يوسف بن يهودا بن شمعون السبتي**[15] (1226م.)، أحال على مؤلفات الشيخ الرئيس في مصنفه حول واجب الوجود، واعتمد كثيرا من أفكاره حول الإلهيات وحول واجب الوجود بذاته.

2. **يوسف بن يهودا بن عقنين**[16]، تبين القراءة الأولى لمؤلفه **"انكشاف الأسرار وظهور الأنوار"**، وكذا مؤلفه في الأخلاق " ספר המוסר " الحضور المكثف لنظرية **ابن سينا** في الفيض. كما يظهر التأثير السينوي جليا في سعيه للتوفيق بين الفلسفة والنبوة.

---

[14] -Paul Fenton, "New light on Maimonidean writings on metempsychosis and the influence of Avicenna," in Langermann (ed.), Avicenna and his Legacy, pp. 341–68.

[15] يوسف بن يهودا بن شمعون السبتي، المتوفى 1226م تلميذ موسى بن ميمون. وقد حرر هذا الأخير مؤلفه "دلالة الحائرين" من أجله، وليس كما يعتقد بعض الدارسين الذين خلطوا بينه وبين يوسف بن يهودا بن عقنين معاصره. ترجم مؤلفه الوحيد إلى العبرية بعنوان " מאמר מיוחב המציות מאמר מיוחב המציות " في من له الوجود بالضرورة وكيفية خلقه لما صدر عنه من العالم". وقد استعمل في هذا المؤلف كثيرا من الأدلة السينوية في برهنته على واجب الوجود.

[16] يهودا بن عقنين: معاصر لموسى بن ميمون، ولد ببرشلونة حوالي سنة 1150م. وقد هاجر إلى فاس، واستقر بها، معلنا الإسلام تقية، ومسرّا اليهودية حتى سنة 1220 م. ولابن عقنين رسائل متعددة حول المشنا والتلمود. كتب في الفلسفة الأخلاقية "ספר המוסר " ، وهو شرح فيه "پرقي أبوت" (فصول الآباء). وصنف كتابه "طب النفوس" في التربية، دعا فيه إلى تأخير تلقين درس الفلسفة والرياضيات والمنطق إلى أن يبلغ المرء ثلاثين عاما بعد أن ينضج في العلوم الدينية. وكتب ابن عقنين كذلك مصنف"انكشاف الأسرار وظهور الأنوار"، وهو شرح لـ"نشيد الأناشيد "، عرض فيه لنظرية الفيض معتمدا فلسفة الفارابي.
- " ספר המוסר " برلين. 1915.

E.J. , "Aknin josef ben judah ben jacob Ibn", (W. Bacher) Berlin, 1910.

3. **صامويل بن يهودا بن تيبون**[17]: أدمج في شروحه التوراتية نظام الصدور في صيغته السينوية. واعتمد على أدلة **الشيخ الرئيس** في شخصنة العقول والأجرام، وفعلها في الأرض.

4. **موسى بن صامويل بن تيبون**[18]، عكست مصنفاته الموسوعية، وخاصة منها ספר רוח חן" أو كتاب **روح الرحمة** تأثرا كبيرا بابن **سينا**. وقد وظف في تقسيمه للعلوم وتصنيفه لها آراء **الشيخ الرئيس**. كما اقتبس منه كذلك مذهبه بخصوص العقول المفارقة.

5. **يهودا بن سليمان هاكوهن بن ماطقا:** اهتدى في مؤلفه " מדרש החכמה " وخاصة في الأبواب المتعلقة بالتنجيم والفلك والعلم الإلهي، بهدي رسائل **ابن سينا**، ومصنفاته في هذا المجال.

6. **زراحيا بن شيالتيل البرشلوني**[19] :قام إلى جانب ترجمته لمؤلفات **جالينوس و ابن ميمون** من العربية إلى العبرية بترجمة مصنفات **ابن سينا** في الطب واعتمد في شروحه على مؤلفات الشيخ الرئيس الفلسفية.

A.S.Halkin, "Classical and Arabic Material in Ibn Aknin Hygiene of the soul "", PAAJR. XIV -1944. P. 25- 147.

[17]. صامويل بن يهودا بن تيبّون ، ينتمي إلى أسرة من كبار المترجمين من العربية إلى العبرية. ولد بلونيل lunel، وسكن بآرلArles ومرسيليا وطليطلة وبرشلونة، كما قضى فترة من حياته بالإسكندرية. توفي حوالي 1232م. ترجم "الفن الصغير" لجالينوس من العربية إلى العبرية، وقد أنهاه سنة 4959 لبدء الخليقة /1199 م. كما ترجم سنة 1204م "دلالة الحائرين" لابن ميمون ، وترجم له أيضا "رسالة في بعث الموتى"، "وشرح المشنا ". ويعتبر بحق رائدا في شرح أعمال رامبام إلى اللغة العبرية (موسى ابن ميمون).

[18]. موسى بن صامويل بن تيبون، تابع في القرن الثالث عشر جهد سلفه من أسرة التيبونيين، تراجمة المؤلفات العربية، واليهودية العربية إلى العبرية. وقد أنجز جل ترجماته بين سنة 1244 م و 1274م بمدينتي مونبولي ونابولي حيث كان يعيش. ترجم ابن تيبون بعض شروح ابن رشد، وكتاب "المبادي" للفارابي؛ وشرح ثامسطيوس، وكذا مصنف البطليوسي. كما نقل إلى العبرية مؤلفات عدة في الرياضيات والفلك والطب. ومن أهم مؤلفاته شرح له على "نشيد الأناشيد"، وشرح له حول "شرح الأسرار" لابن عزرا، ولم يصلنا منه سوى جزء صغير، وله أيضا " מאמר התנינים " أو رسالة في الحيتان.

Encyclopedia Judaica *,Tibbon, Ibn.*

Renan-Neubaeur, "*Les Rabbins Français* , p. 537-575.

G.Vajda ,"*Recherche sur la philosophie et la kabbale dans la pensée juive du Moyen Age*". Paris, La Haye ,1962, p. 12-32.

[19]. زراحيا بن شيالتيل كرازيان البرشلوني، من الشراح المشهورين لمؤلفات ابن ميمون. عاش بروما، وكتب بها جل مصنفاته ما بين سنة 1277 م و 1291 م . وقد درس الفلسفة، وترجم بالأساس كتب الطب عن العربية لابن سينا وابن ميمون، كما نقل إلى العبرية الترجمة العربية لجالينوس، و شروح ابن رشد ومصنفات الفارابي حول جوهر النفس. وكتب في الآن نفسه عدة شروح عن "دلالة الحائرين".

7. **يدعيه هابنيني**[20] ، لخص كتاب " **الشفا " لابن سينا** في الطب، وشرحه وعلق عليه. وتعكس مصنفاته تأثر فلاسفة ومفكري القرن الرابع عشرالميلادي بالشيخ الرئيس.

8. **تودروس التدرسي**[21] ترجم إلى جانب أعمال **ابن رشد والفارابي** أعمال **ابن سينا** كذلك.

9. **يوسف بن إبراهيم بن وقار**[22]، عرض في مؤلفه**"المقالة الجامعة بين الفلسفة والشريعة"** إلى مفهوم **ابن سينا** عن العلم الإلهي، وإلى تأثير نظريته في الفيض على كثير من **القباليين**، خاصة في تصوراتهم عن "السّفيروت " أوأسماء ذات الله.

10. **أبراهام بن يوم طوف بيباكو**[23]، تبين القراءة الأولية لمؤلفاته التي وصلتنا، وخاصة "עץ החיים "، أو**"شجرة الحياة"، و" דרך אמונה** "، أو"**طريق الإيمان"**، اعتماده، بالإضافة إلى فلسفة **ابن رشد**، على كثير من المفاهيم السينوية الخاصة بتراتب العقول، وتأثيرها على عالم الكون والفساد.

---

[20]. يدعيه بن أبراهام بدرسي هابنيني (1270 م-1340 م)، عاش في بيزيي Béziers ، وسكن ببيربينيان Perpignan و مونبولي Montpellier .وقد امتهن الطب، وشرح جزءا من "الشفاء" لابن سينا. كتب رسالة في الدفاع عن النساء وكتابا في الأخلاق" בחינת העולם " كان له كبير الأثر على اليهودية اللاحقة. ويعتبر يدعيه من أبرز المنافحين عن الفلسفة في عصره.

- Encyclopedia Judaica,"Jedaiah ben Abraham Bedersi".

- Renan-Neubauer, "*Les Ecrivains Juifs Français*", p.13-56.

[21]. تودورس التّدرُسي، من أكبر مترجمي مصنفات الفلسفة العربية إلى العبرية ، فقد ترجم التّدرُسي لابن سينا وللفارابي، وكذا لابن رشد.

[22]. يوسف بن ابراهام بن وقّار، عاش في القرن الرابع عشر، واشتغل بالفلسفة والتنجيم والقبالا، ومن تلاميذه الكبار سليمان فرانكو الذي رَدَّ باسمه على الانتقادات التي وجهها له أبراهام بن طبيب. ويعتبر مؤلفه"المقالة الجامعة بين الفلسفة والشريعة"، والذي لم تصل منه سوى نسخة مخطوطة واحدة، مصنفا يهدف إلى التوفيق بين الفلسفة والدين.

S. Harvey ,"*A 14th Century Kabbalist's Excerpt from the Lost Arabic original of Averroes Middle Commentary in the Physics*"; dans Jerusalem studies in Arabic and Islam,VI , 1985 P. 219-227.

[23]. أبراهام بن يوم طوف بيباكو: عاش في أراگون خلال القرن الخامس عشر، وتولى رئاسة المدرسة الدينية بسرقسطة حتى وفاته سنة 1489م. وقد مكنته معرفته العميقة بالنصوص الدينية العبرية، ومعرفته بالعربية واللاتينية من تصنيف مؤلفات ذات أهمية بالغة في الفكر اليهودي. ("עץ החיים "أو" شجرة الحياة" ، و" דרך אמונה " أو طريق الإيمان، المشار إليهما أعلاه).

Encyclopedia Judaica ," *Bibago Abraham ben shem tov*".

11. **هوتر بن سليمان** المعروف **بمنصورا بن سليمان الدهيمري**[24]: اهتم في مصنفاته، وعلى الأخص منها كتابه المعنون **ب"سراج العقول"**، وكذا في شرحه لمؤلف **ابن ميمون** حول "مشنا التوراة"، بتشييد فلسفة تقوم دعائم نسيجها على مضامين مصنفات **ابن سينا والفارابي وإخوان الصفا**، إلى جانب **المِدراشيم**، وقصائد **موسى اللاوي و أبراهام بن عزرا** وغيرهم .

تبين النماذج، أعلاه، مدى اختراق المنظومة السينوية للفكر الفلسفي اليهودي حتى أواخر القرن الخامس عشر الميلادي. ونستطيع بالإضافة إلى ذلك، رصد تأثيرها العميق في المرحلة السابقة لتأصل **القبّالا** والتصوف الإشراقي؛ أي في أواخر القرن الحادي عشر، وبداية القرن الثاني عشر، على أعلام كبار، من مثل **يوسف بن يعقوب بن صديق**[25]، دَيّان قرطبة في مؤلفه "العالم الصغير"، **و أبراهام بارحيا**[26] في دفاعه المستميت عن علم التنجيم، في وجه معاصريه، وكذا في جملة من

---

[24].هوتر بن سليمان، أو منصور بن سليمان الدهميري: عاش في القرن الخامس عشر، وكتب مجموعة من المصنفات، وصلنا منها شرحه على التوراة المشار إليه أعلاه، بالإضافة إلى شرح على "شرح المشنا" لابن ميمون، و" كتاب الردود"، وأخيرا" شرح المبادئ الثلاثة عشر " لابن ميمون. وتعكس مؤلفاته تأثرا واضحا بمؤلفات يهوذا اللاوي، وأبراهام بن عزرا، وكذا برسائل إخوان الصفا، و أبي حامد الغزالي، بالإضافة إلى تأثر جلي بفكر ابن سينا؛ ويهيمن الطابع الأفلوطيني على توجهه الفلسفي العام.

D.R. "Blumenthal*, " The commentary of R.Hoter Ben Shelome to the thirteen Prinsiples of Maïmonides "*, Leyde, 1974.

[25].عاش يوسف يعقوب بن الصديق قاضي قرطبة في أواسط القرن الحادي عشر الميلادي، وتوفي سنة 1149 م. ولم يبق من مؤلفه "العالم الصغير" إلا ترجمته العبرية. وهو مؤلَّف يحمل في مضامينه بصمات الأفلوطينية المحدثة، والتأثير المباشر لإسحاق الإسرائيلي وابن كبيرول. وهو ينقسم إلى أربعة أقسام :

1. عالم المادة والصورة وتشابهه بالجسم البشري.
2. عالم الجواهر الروحانية والعقل الكلي.
3. عالم الألوهية: الذات والصفات.
4. الثواب والعقاب.

** G.Vajda , "La philosophie et la théologie de joseph Ibn çaddiq, .Archives d'histoire doctrinale et litterature du Moyen Age;1949.*

* Encyclopedia Judaica *, " Zaddik joseph b. Jacob Ibn".*

[26].عاش أبراهام بار حيا في النصف الأول من القرن الثاني عشر؛ وتوفي سنة 1136م. ولا يعلم عن حياته إلا النزر اليسير. ويعتقد أنه اشتغل كما يوحي بذلك لقبه القشتالي Saversord، بمنصب صاحب شرطة في بلاط ألفونسو الأول في أراكون (وكانت عادة الملوك المسيحيين أن يعينوا الأدباء المتقنين للعربية كتابا في دواوينهم). لقب بار حيا بهانَّسي؛ أي الأمير. وقد اشتغل بالرياضيات والفلك. ويعتبر أول فيلسوف يهودي يصنف كتبه بالعبرية، من أهم مؤلفاته نجد: كتاب "الكاشف"، وكتاب "تفكير النفس الحزينة"، (الأول في المعاد، والثاني في أخلاق التوبة). وهما مؤلفان مشبعان بالأفلاطونية المحدثة.

* Encyclopedia Judaica, *"Abraham bar hiyya "*.

أشعار **يهودا اللاوي**[27]، وفي فكر **أبراهام بن داود**[28] و**موسى بن عزرا**[29]، وفي مضامين المؤلف المشهور باسم "**معاني النفس**"[30]. وقد عكست آراء **أبراهام بن عزرا** تأثير الشيخ الرئيس على توجه يهودية

---

*Mlevy , "*The Encyclopaedia of Abraham Savasord A Departur in Mathematical methodology, ISIS*. XLIII 1952, p. 257-264.

* G.Vajda, "*Les idées théologiques et philosophiques d'Abraham bar Hiyya*". Archives d'histoire doctrinal et littéraire du Moyen Age ,XV, p. 191- 223.

27. يهودا اللاوي: من شعراء اليهود الكبار. ولد بتودلا سنة 1075، وتلقى تعليما مزدوجا ، شمل علوم العربية والعبرية. وقد امتهن الشعر، واستقر بقرطبة، ثم بغرناطة. وصحب موسى بن عزرا،ومجموعة من الشعراء الكبار في عصره بكل من قرطبة وإشبيلية وسرقسطة. وارتحل عن الأندلس بعد دخول الموحدين إليها سنة 1090م. وقضى سنوات طوال من حياته متنقلا بين حواضر قشتالة قبل أن يستقر به المقام بعد ذلك في طليطلة، حيث مارس بها الطب والشعر، محتميا بأحد ممدوحيه الكبار سليمان بن فيريزويل الذي كان يعمل ببلاط الفونسو السادس. حرر اللاوي مؤلفه الفلسفي "الحجة والدليل في نصرة الدين الدليل"بالعربية، قبل أن يترجمه ابن تيبون إلى العبرية سنة 1167م. وقد نقل المؤلف المذكور إلى اللغة الفرنسية شارل التولقي. ويعرف هذا المصنف في العبرية بكتاب "الخوزري". وصنفه صاحبه لمحاربة عقائد القرائين في إسبانيا القرن الثاني عشر. ويحكي فيه قصة اعتناق "ملك الخزر " لليهودية الربية. وهي قصة خيالية، وإن كان بعض الدارسين من اليهود يجد لها آثارا في بعض الأحداث التاريخية، في شمال البحر الأسود بين القرن العاشر والقرن الثاني عشر. والكتاب عرض لمختلف المذاهب الفلسفية، ومفاضلة بين الأديان في قالب خيالي مبدع، يحكي بحث ملك الخزر عن الحقيقة، قبل أن يعثر عليها في اليهودية. وإلى جانب هذا المؤلف ذي الأهمية الكبرى في تاريخ الأفكار، فإن ديوان يهودا اللاوي تعكس التوجهات الثقافية في عصره، وتختزل وعي وطموحات الطبقة المثقفة من اليهود في فترة حكم الدولة الموحدية للعدوة الأندلسية.

* Encyclopedia Judaica, *Judaha Halevi.*

J.Goldziher," *le Amr ilahi (ha inyan ha ilohi) chez Judah Halevi*" R.E.J L.1908, p.32-41.

* M. Ventura, "*le Kalam et le péripatétisme d'après Le Kuzari*", Paris 1934.

* *The Palatonic and Arisotelian and storc Theories of création in Halevi and Maïmonide*". essays in Honor of J.H. Hertz 1942, p.427-442.

28. أبراهام بن داود: عاش في إسبانيا بين سنتي 1110م و1180 م. وهو ينحدر من أسرة "البالي" الأرستقراطية. تلقى تكوينا عميقا في علوم عصره (أي الدراسات العبرية . الدينية، والاغتراف من معين الشعر العربي والعبري، بالإضافة إلى تحصيله الفلسفة العربية). وقد فر من قرطبة بعد اكتساح الدولة الموحدية للعدوة الأندلسية، واستقر بطليطلة، إلى أن قتل بها في ظروف غامضة. كما اشترك بين سنتي 1160م و1180م في عملية الترجمة من العربية إلى اللاتينية . ويعتقد أنه المقصود باسم Avendaouth الذي ورد في كثير من النصوص العربية المنقولة إلى اللاتينية. نذكر من أهم مصنفاته : " ספר קבלה "(كتاب القبال)، وكتاب "العقيدة السامية" الذي ضاع أصله العربي. وقد صنف أبراهام بن داود هذين الكتابين حوالي سنة 1160م و 1161م. ونمتلك ترجمتين لمؤلَّف العقيدة السامية، وهما تعودان إلى القرن الميلادي الرابع عشر، إحداهما من إنجاز صامويل بن متوط، مؤرخة بسنة 1391م.، وهي ترجمة لم تنشر بعد. أما الثانية، فقد قام بها سليمان بن لابي، ونشرت من طرف S. Weil سنة 1852م، بموازاة ترجمة ألمانية للكتاب. وينقسم هذا المصنف إلى قسمين كبيرين، تناول أبراهام بن داود في القسم الأول الطبيعة، وهي الفلسفة في منظوره، وانتهى في هذا القسم إلى بسط الأدلة حول وجود العلة الأولى. أما القسم الثاني، فقد عالج فيه قضايا مختلفة، تتعلق بالوحي والنصوص الدينية المقدسة. ويمكن القول بوضوح سمات التوجه الأرسطاطاليسي في مذهب أبي داود .

E.J. *Abraham ben David Halevi.*

العصر آنئذ[31]. وارتأينا لذلك، وبالنظر لأهمية شروحه التوراتية من جهة، وإجماع جل الأعلام المذكورين على التنويه به من جهة أخرى، وبالنظر أيضا إلى تأثيره اللاحق تقديمه كنموذج، نرصد من خلاله التحول العميق الذي أحدثته المنظومة السينوية في تاريخ الفكر اليهودي للعصر.

III . المفاهيم الصوفية لدى ابن سينا وانعكاسها في فكر أبراهام بن عزرا أبراهام بن عزرا: حياته وأعماله[32].

ولد أبراهام بن عزرا بـ"**تودلا**" في إسبانيا سنة 1089 م، وتلقى تربيته بها. ومكنه تكوينه العميق في الفكر الديني اليهودي، والفكر العربي المتداول في عصره من ممارسة أنشطة فكرية مختلفة، توزعتها آداب وعلوم زمانه. فهو قد تعاطى الشعر، وبرع في النحو واللغة، ومارس التفسير والشرح. وكتب في الفلسفة والفلك والتنجيم، كما امتهن الطب. وقد عاش بإسبانيا حتى حدود 1140م عُدَّ فيها من الشعراء البارعين، وصديقا مقربا لأعلام يهود لهم الدرجة الرفيعة في ثقافة عصره بالعدوة

S.Weil, " *Sefer ha Emounah ha Rama*" .Francfort S .Main 1852.

[29]. أبو يعقوب موسى بن عزرا: هو أبو هارون موسى بن يعقوب بن عزرا، تلميذ إسحاق بن غياث، ومعاصر يهودا اللاوي، ازداد حوالي 1055م بغرناطة، في عصر ساد فيه الاستقرار، بفضل حكم الزيريين للعدوة. وشغل منصب صاحب الشرطة؛ وكان مقربا من النخبة الحاكمة. وقد اتصل بعدد كبير من مفكري عصره. نذكر منهم يهودا بن مربون الإشبيلي، وأبو إبراهيم بن مهاجر، و إسحاق بن برون وغيرهم. توفي حوالي 1135م . وتناول باحثون كثيرون دراسة أعماله، نذكر منهم على وجه الخصوص، سليمان لوزاتو في مقالات صدرت سنة 1836 م. كما نشر ديوانه على يد برودي سنة 1935م.

[30]. "رسالة صغيرة حول النفس"، حررت في الغالب بين سنتي 1150م و1160م من طرف مؤلف مجهول. ونسبت في البداية إلى باحيا بن باقودا، صاحب مؤلف "الهداية إلى فرائض القلوب والتنزيه على لوازم الضمائر" . وهي نسبة دافع عنها بقوة إسحاق برودي في ترجمته للرسالة. بيد أن كولد تزيهر بين بما لا يدع مجالا للشك، حين نشر النص العربي لـ"معاني النفس خطأ هذه النسبة. ويمكن رصد أهمية الكتاب في المصادر التي اعتمدها مؤلفه: مصادر فلسفية تتعلق بالأفلوطينية المحدثة، مصادر لأعلام يهود، إذ ورد بكثرة اسم سعيد بن يوسف، وكذا نسيم بن يعقوب القيرواني (990م .1062م)، بالإضافة إلى اسم مروان بن جناح. ويحتاج في نظرنا المؤلف المذكور لدراسة معمقة، تتناول بالفحص والتحليل توجهات صاحبه، خاصة في تناوله لطبيعة النفس، ومعراجها نحو العالم العلوي، وكذا في وصفه لعوالم الفيض، وسعيه للتوفيق بين هذه العناصر وبين نصوص العهد القديم.

- I. Golziher, "*Kitab Maani al-nafs*". Berlin, 1902.

-I Broydé, "*Les réflexions sur l'âme par Bahya ben Josef Ibn Paquda" traduite de l'arabe en hébreu, précédées d'un résumé en Français"*, Paris. 1896.

[31]. رصدنا مجموعة من الملاحظات في هذا السياق في أعمال جورج فاجدا، وخاصة في مؤلفه القيم: *L'amour de Dieu dans La théologie juive*, p. 112.

[32]- أحمد شحلان، "التراث العبري اليهودي في الغرب الإسلامي التسامح الحق"، الرباط، وزارة الأوقاف، 2006، أنظر بوجه خاص الفصل المخصص لأبراهام ابن عزرا ودوره في نقل علوم العرب إلى أوروبا، ص. 243 وما يليها.

Encyclopedia Judaica, "*Ibn Ezra Abraham*".

الأندلسية، من مثل، **يوسف بن صديق، و أبراهام بن داود، وموسى بن عزرا، ويهودا اللاوي** الذي تنقل بعض المصادر مرافقته له في بعض رحلاته[33] إلى بلاد المغرب. ويروي المترجمون له أنه رحل إلى مصر وفلسطين وبغداد والهند. وأنه صاغ جل مصنفاته بين سنة 1140م و1146م. ورحل في هذه الفترة بالذات إلى لوكا (1145م)، وإلى مانتو(1146م)، ثم إلى فيرونة (1147م)، قبل أن يتوجه إلى جنوب فرنسا، حيث استقر بناربون ثم ببيزي. ورحل بعد ذلك إلى رُوُون ودرو. وهاجر من فرنسا إلى لندن، حيث صحب هناك مدة من الزمن **رابينو تام(يعقوب بن مايير)**، حفيد **راشي**. ثم عاد سنة 1161م إلى ناربون قبل أن توافيه المنية سنة 1164م (فلسطين؟).

وقد صنف **ابن عزرا** في جل العلوم والإنسانيات التي اهتم بها، بيد أن أعماله جاءت شبيهة بحياته المتنقلة المضطربة. كتب شروحا عن التوراة، تختلف في حجمها وأهميتها. وهي شروح حبرها بلغة عبرية أدبية زاخرة بالمحسِّنات والرموز، مما جعلها تتعب شارحيها الذين حاولوا طيلة القرون الوسطى فهم مقاصد مؤلفها، وحصر الأسرار المبثوثة فيها، و كذا في الشروح التي حررها حولها أعلام الفلسفة اليهودية الأفلوطينية. وقد دُرج على الاستشهاد **بابن عزرا** إلى جانب **موسى بن ميمون.** غير أن محاربة أفكار هذا الأخير، في تاريخ الفكر اليهودي الوسيط، لم تنتقل عدواها إلى محاربة فكر **ابن عزرا**، بل اعتبرت شروحه التوراتية، على العكس من ذلك، مطابقة للتوجه الرِّبي التقليدي، وتلك مسألة لها دلالتها. وقد تم نشر مجموعة من شروح **ابن عزرا** سنة 1976م، على يد أ. فايزر A.Weizer. كما ترجمت رسائله الفلكية، ورسائله المتعلقة بالتنجيم إلى الإنجليزية من طرف ف.كانتريت F.Canteraet ور. ليفي R.Levy ونشرت كذلك الترجمة الفرنسية. الرومانية لبعض من رسائله في الموضوع نفسه. وهي الترجمة التي أنجزت سنة 1273م من طرف **هاكين اليهودي** Hagin le juif[34]. ويبقى أهم مؤلف يتضمن الكثير من شروح **ابن عزرا** هو مصنف **م. فرايدلاندر** M.Friedlaender نظرا لاحتوائه مجموعة مهمة من الشروح التوراتية التي نشرت في القرن الماضي[35].

أبراهام بن عزرا وتأثير الفلسفة السينوية: خطا **أبراهام بن عزرا** بالفكر اليهودي خطوات جبارة باتجاه ظهور" **القبّالا"** بالمعنى الاصطلاحي الذي ظهرت عليه في أواخر القرن الثاني عشر

[33]-Sirat Colette, "*La philosophie Juive médiévale en terre d'Islam*", p.119-126.

[34]-R. Levy, "*The Astrogical works of Abraham Ibn Ezra; a Literary and Linguistic study with special Reference to the old french Tranlation of Hagin*",Baltimor, Paris 1927.

[35]-M.Friedlaender," *Essays on writings of Abraham Ibn Ezra* " .Londres 1877.

وبدايات القرن الثالث عشر، إن لدى أتباع مدرسة **إسحاق البصير**، أو في **"سفر هزهر"**. وذلك بفضل إفساحه المجال للتحول بنظرية الفيض، سواء في صيغتها الفارابية، أو في صيغتها التي وردت بها في فكر **إسحاق الإسرائيلي**، من سياقها الفلسفي، وغاياتها السياسية المدنية والأخلاقية لدى هؤلاء، إلى أبعاد عرفانية مغرقة في الغنوص والإشراق. ويتجلى ذلك في مفهوم **أبراهام بن عزرا** عن الخلق والفيض، وفي إيمانه العميق بالتنجيم، وفعل الكواكب والنجوم في عالم الكون والفساد، وكذا في فهمه لمسألة النبوة، ودفاعه المستميت عن الخوارق والمعجزات. وقد شكلت فلسفة **ابن سينا** بالنسبة **لأبراهام بن عزرا**[36]، ولغيره من مفكري عصره، الأداة الفعالة لإحداث التحول الكبير الذي تحدثنا عنه. وإذا كان **الشيخ الرئيس** قد أصّل حكمة الإشراق في الفكر العربي الإسلامي، فإن صدى هذا التأصيل قد انتقل إلى يهودية العصر كذلك. وليس **أبراهام بن عزرا** إلا نموذجا بارزا لهذا التأثير الذي أحدثه **ابن سينا** على تاريخ الأفكار في القرن العاشر وما بعده. وهو تأثير نتعرف على بعض ملامحه، من خلال رصد مفاهيم **ابن عزرا** عن الفيض في علاقته بالتنزيه والخلق، ورصد تصوره العام عن العلاقة بين النبوة والحكمة.. .

أ- في الفيض ومفهوم الإبداع السينوي

قال **أبراهام بن عزرا** بمنظومة الفيض الأفلوطينية على غرار فلاسفة عصره. وتبنى الصيغة السينوية في منظومة الانبثاق والصدور[37]. وأكد في متابعته للشيخ الرئيس كون الموجودات تصدر عن واجب الوجود، وأن صدورها ليس ماديا، أو يخضع للزمان، بل هو فيض. كما يقول **ابن سينا** "مبدَع" ملازم للعلة الأولى. لا يصدر عن الواحد إلا واحد يمثله العقل الأول، ثم يتوالى عن هذا الأخير صدور أجرام السماء والأسطقسات. وتتكون من ثمة العوالم المختلفة، وهي: العالم العقلي، والعالم النفسي، وعالم الطبيعة، وأخيرا العالم الجسماني. ويرى **ابن عزرا** أن الإيجاد حَدَثَ بأمر الله، أي عن العلة الأولى. وعنها صدرت الأجرام السماوية، أو العقول الأزلية، ثم العناصر الأربعة. وقد تم تسخير التصور السينوي عن الفيض والصدور لشرح آيات الخلق الواردة في سفر التكوين[38]. ولمّا كانت لكل عالم طبيعته الخاصة، وكان لكل عنصر كذلك طبيعته التي يمتنع أن

---

[36]-G.Vajda, " *L'amour de Dieu dans la théologie juive*", p.112.

[37]. المصدر نفسه .

[38]. واضح أن أبراهام بن عزرا يحيل على الآيات الأولى من سفر التكوين.

تستحيل إلى غيرها، فإن الماء .ولأنه أخف من التراب .ظل محيطا بالأرض قبل أن يتجمع، إثر صدور الأمر الإلهي، في مكان واحد لتظهر اليابسة. ولم يكن ذلك ليتحقق دون الإرادة المبدِعة للباري المخالفة في طبيعتها لجوهر الوجود. فقد حصل إبداع الوجود، في هذا السياق، بواسطة العقول العشر المفارقة، إذ حين فاضت الأفلاك على العقول، وكّلت لهذه الأخيرة مهمة نقل الأوامر الإلهية. وغدت النجوم الثابتة، والكواكب السبعة، تحكم بذلك عالم الكون والفساد، لا بإرادتها، ولكن وفق الأمر الذي شاءه لها الباري. ويؤكد **ابن عزرا** غير ما مرة في شروحه التوراتية أن العوالم المذكورة لانهاية ولا بداية لها بالمعنى الزمني، بل إن أصلها يوجد في العلة الموجدة لها. وهي العلة الأولى الـ "صادرة عن الله الواحد، وكما أن الأعداد نفسَها تجد أصلها في الواحد الذي يؤسسها دون أن يشكل هو جزء منها، فكذلك الله، هو مصدر وأساس عالم الملائكة، وعالم الأفلاك وعالم الكون والفساد"[39]. يعتبر تصور **أبراهام بن عزرا**، الذي ستعمقه تصورات الفيض الإشراقية الصوفية اللاحقة (نظير مؤلفات عزرييل وابن نحمان ويوسف بن جيقاتيلا وموسى الليوني الخ..) تصورا غير غريب البتة عن توجه الفلسفة السينوية، في فهمها لدور العقول، ولتأكيدها، كما سنرى، على الخوارق، وفهمها لنظرية الاتصال والنبوة. وتقودنا هذه الملاحظات إلى بسط وتحليل مفهوم الإبداع لدى **ابن عزرا**، ومقارنته بالمفهوم نفسه لدى **ابن سينا**. فقد وظف المؤلف في شروحه المختلفة، ذات الأهمية القصوى في تاريخ الفكر اليهودي الوسيط، وعلى الأخص الأندلسي منه، مفهوم الإبداع السينوي، بكل أبعاده التي حرص **ابن سينا** على استعراضها في رسائله ومؤلفاته، ولاسيما الشق المتعلق منها بالعلم الإلهي[40]. وانطلق في اقتفائه لخطى **ابن سينا** من اللغة التوراتية نفسها، ومن النص الديني اليهودي نفسه، إذ رفض مفهوم الخلق المتداول بين الشراح. وأعاد النظر في تفسير الآيات الخاصة بالإيجاد وتكوين العالم، من خلال بسط شامل، واستعراض عام للمعاني اللغوية للفعل العبري السامي" ברא" .برأ، قبل أن يعثر على مقابلات له، تطابق في دلالاتها مضامين مفهوم الإبداع السينوي.

كتب يقول في شرحه للآية التوراتية الأولى، من الإصحاح الأول من "سفر التكوين":" בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱלֹהִים אֵת הַשָּׁמַיִם וְאֵת הָאָרֶץ " (في البدء برأ الله السماوات والأرض):

[39]-Colette Sirat, *"La philosophie Juive médiévale en terre d'Islam"* , p.122.

[40].ابن سينا ، " الإشارات والتنبيهات ". ص. 116 وما بعدها.

"يرى معظم الشراح أن المقصود من الفعل العبري בָּרָא (برأ) هو إثبات تكوين الوجود، وإخراجه من عدم، انطلاقا من الآية 30 من "سفر العدد"، الإصحاح السادس عشر، ولكنهم يغفلون الفاسوق :

"خلق الله الحيتان العظيمة " الواردة في "سفر التكوين"، الإصحاح الأول، الآية الواحدة والعشرون، وكذلك الآية "خلق الله الإنسان" من السفر ذاته، والإصحاح نفسه، الآية السابعة والعشرون، وكذا الآية "من خلق الظلمات" في "سفر إشعيا"، الإصحاح الخامس والتسعون، الآية السابعة. ومعنى مجموع هذه الآيات أن الله حوَّل النور الذي كان موجودا إلى كائنات مبدَعة. ونحن نجد في اللغة أن الفعل برأ يحتوي صيغتين في الكتابة الأولى בָּרָא بالألف، والثانية بالهاء في בָּרָה كما في الفاسوق:"لا تنقطع البتة عن مشاطرة الخبز معهم". صامويل الثاني، الإصحاح الخامس عشر، الآية السابعة عشرة. فمعنى الفعل إذن هو قطع، وقرر، أو وضع حدا معينا؛ والحاذق من يفهم الأمور"[41]. يتضمن النص أعلاه، تصريحا واضحا وجليا برفض تفسير الفعل العبري בָּרָא بـ "بَرَأ " أو "خلق" الدالة على إخراج الوجود من عدم، وميل ظاهري نحو القول بأزلية العالم، أوعلى الأقل، القول بقدم النور الذي حُوِّلَ إلى الوجود العيني. ذاك ما يستشفه القارئ من جملة "أن الله حول النور"، بيد أن العودة إلى منظومة الفيض. كما صاغها الشيخ الرئيس. تمكننا من فحص مقصد **ابن عزرا.**

لقد انطلق **ابن سينا** من مبدأ هدَف إلى تحقيقه بكل ما أوتي من قوة؛ وتمثل ذلك في سعيه إلى التوفيق بين موقف الفلاسفة القائلين بقدم العالم، وبين موقف المتكلمين القائلين بحدوثه. وأدى ذلك بالشيخ الرئيس إلى الوقوف موقفا وسطا بين هؤلاء وهؤلاء، حين تشبث بالقول "بحدوث العالم بالذات وقدمه بالزمان". فا**بن سينا** رفض المعاني المؤدية إلى القول بالخلق. واعتبر الأفعال المعبرة عنه، من مثل "أوجد"، و"خلق"، و"صنع"، و"أحدث"، و"كون"،غير مطابقة لمعنى الإبداع. وانتهى إلى كونها تعني "أنه قد حصل للشيء عن شيء آخر وجود بعد ما لم يكن". وهذا ما جعله يرفض تبني القول بالخلق والإحداث، والتكوين والصنع، ليخلص إلى أن الإبداع هو المفسر للفعل الإلهي. وهو يعرفه، من ثمة، بقوله:"الإبداع هو أن يكون من الشيء وجود لغيره متعلق به فقط دون

[41].يتعلق الأمر بشرح ابن عزرا للإصحاح الأول من الآيات الأولى من سفر التكوين، أوردت النص أعلاه الباحثة :
Colette, Sirat, *"La philosophie Juive médiévale en terre d'Islam", p.* 121.

متوسط أو آلة أو زمان، وما يتقدمه عدم زماني لم يستغن عن متوسط. فالإبداع أعلى مرتبة من التكوين والأحداث"[42].

وينفي **ابن سينا** بذلك مفهوم الزمان، ويعتبره لاغيا حين الحديث عن فعل الإبداع الإلهي للعالم. ويركز على مفهوم تقدم العلة الأولى بالمقارنة مع الوجود، هادفا من وراء ذلك إلى نفي أزلية العالم التي يؤدي لها مفهومه عن الإبداع. يقول:"إن المتقدم يقال بخمسة معان، أحدها بالزمان، والثاني بالمرتبة أو الوضع الذي يكون التأخر المكاني صنفا منه، والثالث بالشرف، والرابع بالطبع، والخامس بالمعلولية، والأخير أن يشتركان في معنى واحد، وهو التأخر بالذات. والمعنى المشترك أن يكون الشيء محتاجا إلى آخر في تحققه، ولا يكون ذلك الآخر محتاجا إلى ذلك الشيء؛ فالمحتاج هو المتأخر بالذات عن المحتاج إليه"[43].

يعكس النص أعلاه، تحديدا واضحا لقضية الخلق من عدم، إذ نقلها المؤلف إلى مستوى آخر، انتفى فيه الحديث عن الزمن، كما أسلفنا، وحل بدلا عنه تفاضل الذوات فيما بينها، أي بين ذات الباري وبين ذات العالم. ويؤكد **ابن سينا** من خلال هذا التفاضل، تقدم الله في هذه المعادلة على العالم بالذات والشرف والطبع والمعلولية. إن رفض **ابن عزرا** للمعنى المتداول من الفعل العبري בָּרָא ما هو إلا الوجه الآخر لرفض **ابن سينا** لمعاني الأفعال المفيدة لأفعال التكوين والإحداث والصنع إلخ... وقد أوضح **ابن سينا** في مؤلفه **"الإشارات والتنبيهات"** أن هذه الأفعال" إنما تقال إذا كان الشيء من الأشياء معدوما، ثم إذا هو موجود بعد العدم بسبب شيء ما فإنا نقول له مفعول.."[44]. يطابق مضمون نص **ابن عزرا** مفهوم الإبداع السينوي، ويحيل عليه بتأكيد صاحبه على معنى "حول" "حد" "قطع" في دلالة الفعل "برأ ". فالتحويل يحيل على النور، أي تقرير الإبداع الإلهي من النور، ونفي الإيجاد من عدم لنفي المفعولية على العالم المبدَع. والإبداع، كما يرى **ابن سينا**، هو أعلى رتبة من التكوين والإحداث. وهو أمر لا يقرره **ابن عزرا** صراحة، بل يرشد، على عادته، القارئ إلى استنباطه وتحصيله، من خلال الجملة التي يختتم بها كل مسألة يتناولها:"والحاذق من يفهم الأمور**!**".

---

[42]. ابن سينا ، "الإشارات والتنبيهات"، ص . 116.

[43]. المصدر نفسه، الجزء الأول، ص .229.

[44]. المصدر نفسه ، الجزء الثالث، صص. 88 .89.

ب- في مفهوم النبوة:

يرتبط مفهوم النبوة لدى **ابن عزرا** بسلم الفيض وتراتبياته، كما يرتبط هذا المفهوم ارتباطا وثيقا بتصور المؤلف عن الإنسان، ومكانته داخل هذه التراتبية الوجودية. فقد تبنى **ابن عزرا** القول بوجود وسائط، اعتبرها أشخاصا روحانية تعقل، وتفكر، بل وتدبر العالم . ومن ثمة قال بدورها الفاعل في كل معرفة إنسانية. ولمّا كانت هذه الوسائط لا تفيض من أنوارها إلا على ما يماثلها، فقد ذهب **ابن عزرا** إلى القول بنورانية جوهر النفس الإنسانية، ولذلك فإن للإنسان الدرجة الرفيعة في عالم الكون والفساد. وما كانت هذه الدرجة لتتأتى له من دون امتلاك نفس لا تبلى، مشابهة لأرواح الملائكة، ولأشخاص العقول والأفلاك. وهي نَفْس تستطيع العودة إلى عالمها العلوي، والاتحاد بمصدرها، حيث الجواهر النورانية. وليس من سبيل إلى ذلك سوى المعرفة، كقيمة يتحتم على كل نفس التسلح بها، إن شاءت سلوك معراج الخلاص. ولمّا كان الإنسان عالما صغيرا، فقد أضحت المعرفة بالنفس في حد ذاتها معرفة بمجموع الكون. ويؤكد **ابن عزرا،** في هذا السياق، أن الوحي يمكن الإنسان من تحقيق العودة إلى عالم الأزل، بيد أن ذلك لا ينفي بذل أقصى جهد "عقلي" بغاية الاتصال بالعالم الأسمى.

ولا يحتاج الدارس هنا إلى جهد كبير لتبيّن مدى التوجه الأفلوطيني في هذا التصور، غير أن هذه المسحة الأفلوطينية الجلية تخفي من ورائها حضورا قويا لأطروحات **ابن سينا** بخصوص النفس والإلهام، إذ غير خاف أن من أهم العناصر الأساسية في فلسفة هذا الأخير القول، باتخاذ النفس للبدن آلة لاستكمال حقيقتها، والعودة إلى "الحضرة الإلهية"حيث تعيش في سعادة أبدية.

إن النفس لدى **ابن عزرا،** وكما الأمر بصددها لدى **ابن سينا،** هي"غير هذا البدن المحسوس"، ويقول **ابن سينا** عنها:"هي غير الجسم.. جوهر روحاني فاض على هذا القالب، وأحياه واتخذه آلة في اكتساب المعارف والعلوم حتى يستكمل جوهره بها، ويصير عارفا بربه، عالما بحقائق معلوماته، سيسعد للرجوع إلى حضرته، ويصير ملكا من ملائكته في سعادة لا نهاية لها. وهذا هو مذهب الحكماء الإلهيين والعلماء الربانيين. ووافقهم في ذلك جماعة من أرباب الرياضة، وأصحاب المكاشفة، فإنهم شاهدوا جواهر أنفسهم عند انسلاخهم عن أبدانهم، واتصالهم بالأنوار الإلهية"[45].

[45]. ابن سينا ، "رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها" . وهي رسالة أوردها : ألبير نادر في: "ابن سينا والنفس البشرية" صص. 30-31.

تبسط ثنايا النص السينوي جملة من قضايا وتحديدات طرحها **ابن عزرا** في شروحه التوراتية، منها على سبيل المثال، تحديده لمصادر وطرق الاتصال بالعالم العلوي، وهي التي يحصرها في مصادر ثلاث، نجملها كالتالي[46]:

1 . الوحي الذي وهبه الله للإنسان في النصوص الدينية المتضمنة للشرائع، والتي يلزم المتدين المعرفة بها، والتقيد بتطبيقها. ويصرح **ابن عزرا** أن"من واجب المرء تتمة وإكمال هذا المصدر بالعلم والمعرفة الروحانية".

2 . المعرفة العقلية، وهي التي بمقدرة كل إنسان إدراكها، والتقيد بها. وتتجلى عناصر هذه المعرفة في المبادئ العقلية والأخلاقية التي تحدث عنها **سعيد بن يوسف الفيومي**.

3 . النبوة والرؤى.

تجب الإشارة بصدد هذا المصدر الأخير إلى عدم اعتراف **ابن عزرا** بالوحي الخارجي، وقوله بمفهوم مخالف للوحي، قوامه الرؤية الباطنية التي يصبح المتحدث فيها إلى الإنسان هو الملاك، وليس الله كما يعتقد الناس. فالملاك . يقول **ابن عزرا** . هو من يتحدث للنبي وللرائي. و"ندعو الملاك باسم الله تبعا للآية: "لأن اسمي موجود في دواخله"[47]. فالمتكلم هو الإنسان، ومن يسمعه في الآن نفسه هو الإنسان. وإذا ما أدركنا المعرفة بالنفس فهمنا هذه الأمور"[48]. ويكشف **ابن عزرا** في نص آخر عن المقصود بما يذهب إليه، عندما يجعل الملاك المتحدث عنه هو هذه النفس نفسها، حين تتصل بالصور الروحانية.

ليس من شك في كوننا نجد هذه الموضوعة الأفلوطينية في صلب الأطروحات السينوية كما لاحظت ذلك **كوليت سيرات**. وهي موضوعة أسسها **ابن سينا** على القول بوجود وجهين للنفس: يقابل أحدهما العالم العلوي النوراني، وهو قريب كل القرب من الباري. و يقابل ثانيهما العالم المتسم بالكون والفساد. ونجد تفسيرا لما ذهب إليه **ابن عزرا** في ما سطره الشيخ الرئيس في "رسالة إثبات النبوات"، إذ بعد تقسيمه لمراتب العقل النظري، وإيراده لها، بحصره العقول في "العقل الهيولاني"، و"العقل بالملكة"، و"العقل بالفعل" و"العقل المستفاد"، و"العقل الفعال"، أضاف ما

[46]- C. Sirat, " *La philosophie juive médiévale en terre d'Islam* ", p.123.

[47]. سفر التكوين، XXXIII . 21.

[48]- Friedlaender, "*Essays on the Writings of Abraham Ibn Ezra*".

Published by Arab Journals Platform, 2023

سماه بـ"العقل القدسي". ومضمون هذا الأخير قريب من القوة الحدسية التي"قد تشتد عند بعض الناس حتى لا يحتاج في أن يتصل بالعقل الفعال إلى كبير شيء وإلى تخريج وتعليم"[49]. ويوضح **ابن سينا** طبيعة هذا العقل في نص آخر، مسلطا الضوء على فهمه للنبوة وللإلهام بقوله:"فقد يكون شخص من الناس مؤيد النفس بشدة الصفاء وشدة الاتصال بالمبادئ العقلية إلى أن يشتعل حدسا، أعني قبولا لإلهام العقل الفعال في كل شيء؛ فترتسم فيه الصور التي في العقل الفعال. وهذا ضرب من النبوة بل أعلى قوة من النبوة والأولى أن تسمى هذه القوة، قوة قدسية، و هي أعلى مراتب القوى الإنسانية."[50]

ج - خرق العادة:

لم يكن أمام **ابن عزرا** من خيار، بعد صدوره عن التصور السينوي بخصوص النبوة والوحي، سوى متابعة **الشيخ الرئيس** في القول بالخوارق والمعجزات. وقد كانت تلك نتيجة طبيعية ترتبت عن الانحراف بنظرية الفيض الفارابية عن أهدافها ومقاصدها ودمجها بتصور الحكمة المشرقية المشخصة للعقول والأفلاك. يعرف **ابن عزرا** "المعجزة" بقوله: إنها تَدَخُّلٌ إلهي في سير الأحداث، إذ يستطيع الله بإرادته ومشيئته التدخل في سلسلة العلل والمعلولات ليغير من قدَرٍ ما. وليس الباري وحده يستطيع إتيان الخوارق، بل إن "النبي الكامل" بمقدوره بعد الاتصال بالأجرام الروحانية المدبرة لهذا العالم إتيان المعجزات. ويؤكد **ابن عزرا** في هذا السياق، قوة الإنسان بعد التطهر والتحرر من دنس العالم الأرضي، وما تتمتع به النفس من قدرة على تجاوز قوة النجوم. ويصنف القادرين على إتيان الخوارق إلى ثلاث طبقات هي[51] :

. أولا: طبقة تستطيع التأثير على الموجودات باستخدام نواميس الأرض وقوانين الطبيعة.

.ثانيا: طبقة في مقدورها التأثير على العالم بتحصيلها واستخدامها للنواميس الخاصة بالأجرام العليا والقوانين المتحكمة فيها.

. ثالثا: طبقة العارفين بأسرار العالم العلوي. وهم الذين يأتون المعجزات، ويخرقون مجرى الأحداث، ويطلعون على الغيب بمعرفتهم للنواميس المتحكمة في الطبيعة وفي عالمي الجواهر

---

[49]. ابن سينا ، "النجاة"، ص .167 وما بعدها.

[50]. المصدر نفسه.

[51]- A.EZRA:"*livre des fondements astrologiques*".(traduction HALPRONN).

والعقول الروحانية. وهذه طبقة وقف على الأنبياء، أما الطبقة الأولى والثانية فيشترك فيهما الحكماء والمنجمون العارفون.

نستنتج من التصنيف أعلاه، أن خرق العادة، وتحقيق المعجزات ليس حكرا على الباري تعالى أو المصطَفين من الأنبياء في التصور الذي يقدمه ابن عزرا، بل هو أمر متاح للحكماء والمنجمين أيضا. ولما كانت الأجرام أشخاصا روحانية تعقل، وتدبر العالم، وكان بإمكان النفوس الاتصال بها، فإن خرق العادة، بطبيعة الحال، غدا أمرا ممكنا وغير مستحيل. و يتابع أبراهام بن عزرا في هذا الإطار، فلسفة الشيخ الرئيس وتخريجاته التي تخلط، كما لاحظ شارح "الإشارات والتنبيهات". العلم الطبيعي بالعلم الإلهي:"وخالف في ترتيب المسائل حسب ما تقتضيه السياقة التي اختارها"[52]. يقول ابن سينا في نص بالغ الدلالة حول المعجزات والخوارق[53]:

"ولعلك قد تبلغك عن العارفين أخبار تكاد تأتي بقلب العادة، فتبادر إلى التكذيب، وذلك مثل ما يقال إن عارفا استسقى للناس فسقوا، أو استشفى لهم فشفوا، ودعا لهم فصرف عنهم الوباء والموتان والسيل والطوفان، أو خشع لبعضهم سبع، أو لم ينفر عنهم طائر، أو مثل ذلك مما يؤخذ في طريق الممتنع الصريح؛ فتوقف ولا تعجل فإن لأمثال هذه أسبابا في أسرار الطبيعة، وربما يتأتى لي أن أقصها عليك...".

نخلص مما تقدم إلى تسطير الخلاصات التالية:

نستطيع رصد اختراق المنظومة السينوية للفكر اليهودي في قول ابن عزرا:

- بتشخيص الأجرام والأفلاك، والقول بقدرتها على الفعل في عالم الإنسان والطبيعة.

- في القول بكون العقول والأفلاك تعقل وتحس وتتخيل.

- يشكل رفض مبدأ الخلق من عدم، وكذا مزج مفهوم الإبداع بالخلق، سواء لدى ابن سينا، أو في فكر ابن عزرا، خطوة حاسمة ربطت، في نظرنا، العقول المشخصَنة بواجب الوجود. وستتحول باعتبارها نورا إلى أسماء وصفات للذات الإلهية لدى شهاب الدين السهروردي ومحي الدين بن عربي، ولدى جميع **القبّاليين** بإسبانيا وجنوب فرنسا.

---

[52]."الإشارات والتنبيهات"، الجزء. الأول، ص. 166.

[53].المصدر نفسه.

.التركيز على مفهوم النفس في الفيض، والتأكيد على إمكانية انسلاخها بالمعرفة عن البدن.

. التسليم بطبيعة النفس الروحانية، وتحديد السعادة في الاتصال بعالم الأجرام السماوية المدبرة للعالم.

.تفسير الظواهر الطبيعية والأفعال البشرية من خلال ربطها بالنجوم وحركاتها.

.فتح الباب على مصراعيه للقول بإمكانية قلب العادة، والاعتراف بالمعجزات.

. ليس الإلهام أو الوحي مقتصرا أو وقفا على الأنبياء، بل بإمكان المتطهر من درن عالم الكون والفساد تلقي الوحي من الأعلى.

. تداول جملة من المفاهيم ستغدو البنية الأساس للتصوف الإشراقي في اليهودية والإسلام منها: السكينة، والابتهاج، والعشق، والمحبة، والرياضة، وشروق الأنوار، وتطويع الإرادة، وانقياد النفس الأمارة للنفس الخطاءة، والغواشي، وتلطيف السر، ورؤية الله إلخ..

إنها مفاهيم بمكنة الدارس تبينها بسهولة كبرى في أعمال **شهاب الدين السهروردي**، وفي "سفر ها بهير" وفي "مؤلف هزهر" وغيرها من نصوص المتصوفة والقباليين.

. لقد جاءت متابعة ابن عزرا لمفهوم ابن سينا في خرق العادة نتيجة حتمية لمتابعته إياه في مسائل أشد خطورة، إن على صعيد فهم النبوة والوحي والإلهام، أو على صعيد القول مثله بالقوة القدسية، وكذا تركيزه على الطابع الروحي للنفس المفارقة للبدن. أضحى التنزيه محكوما بوسائط هي الأفلاك والأجرام. ولئن كان الفيض لدى الفارابي وسيلة لفهم صدور الكثرة عن الوحدة، وتنزيها للباري، وتعاليا به، ووسيلة كذلك لتشييد "المدينة الفاضلة" بالتركيز على "السياسة المدنية" و"الأخلاق"، فإن الفيض أصبح لاحقا غاية في ذاته، إذ غدت الأجرام مدبرة للعالم، متحكمة به، لأنها تحس وتتخيل، علاوة على أنها تعقل. وصارت السعادة، ليست كما يقول الفارابي "بزوال الشرور عن المدن وعن الأمم." ، بل هي عودة النفس إلى المحل الأرفع الذي هبطت منه، والتحرر من أدران الجسد قصد الالتحاق بنفوس الأجرام السماوية للتنعم بمشاهدة الحق. وسخرت بذلك النظرية التي وظفت للجواب عن السؤال الفلسفي الأنطولوجي بخصوص صدور الكثرة عن الوحدة تنزيها للباري، سخرت مع ابن سينا لتأصيل الإشراق. ولم يكن أبراهام بن عزرا المتابع الوحيد الذي نهج سبيل الحكمة المشرقية، بل لقد احتذى حذو هذا النهج أعلام كثيرون غيره، استعادوا فلسفة ابن سينا الصوفية، ليؤصلوا الفيض والإشراق. ولا عجب أن ينبثق عن هذا التوجه تصوف إشراقي في تاريخ الأفكار اللاحق...

دور الدعوة الإسماعيليّة في انحسار المذاهب الفقهيّة في إفريقيّة

بثينة الجلاصي

المعهد العالي لأصول الدين (جامعة الزيتونة، تونس)

Abstract

The subject of the role of *Ismaʿilite* dogma in the decline of Islamic doctrines of jurisprudence is of great importance. From a historical and critical perspective, it is necessary to revise all the assumptions relating to this subject. On the one hand, the biographical and historical sources *Malikites* and *achaʿrites* concerning the history of Tunisia (*Afriqiya*) in the Middle Ages insist on the persecution practiced by the *Fatimides* against the *Malikites* and their thoughts. On the other side, there are *Ismaʿilites* and *Shiʿites* references whose *Ismaiʿlites* adherents are often presented as being tolerant with other doctrines in Tunisia, which has generated a certain understanding between the *Malikites* and the *Ismaʿilite*, but also with the authority *Fatimide* herself.

Keywords : *Ismaʿilite*- Islamic doctrines- *Malikites*- authority *Fatimides*- *Afriqiya.*

المقدمة

يندرج الاهتمام بدور الدعوة الاسماعيلية في انحسار المذاهب الفقهية في إفريقية ضمن رؤية تاريخية نقدية، غايتها إعادة النظر في جميع الفرضيات أو المسلمات المبسوطة في كتب الطبقات والتراجم والتاريخ والمتصلة بتاريخ بإفريقية في العصر الوسيط[1]، ذلك أنّ أكثر هذه الكتب ينحو

1- المراكشي (ابن عذاري): البيان المغرب، تحقيق ج.س.كولون واي لي فوقاف بروفنسال، ط أوفست، ط3، بيروت، 1983، ج1، ص 173

-المالكي (أبو بكر): رياض النفوس، تحقيق البشير البكوش، بيروت، 1980، ج2، ص425

- الدباغ (ابن ناجي): معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان، تحقيق محمد ماضور، المكتبة العتيقة، تونس، 1978، ج3، ص91

- التميمي (أبو العرب): كتاب طبقات علماء إفريقية، تحقيق محمد بن شنب، دار الكتاب اللبناني، بيروت.

منحى مذهبيا عقائدياّ سياسياّ، إذ تُنقل الأحداث فيها ودور الشخصيات من وجهة نظر مالكية أشعريّة، فيغلب نفس الاضطهاد عليها وأقصد اضطهاد الفاطميين فقهاء المالكية والتنكيل بهم والتضييق عليهم في نشر أفكارهم وفقههم، أماّ الصنف الثاني من الكتب فكان ذا نزعة إسماعيلية شيعيّة تُنقل الأحداث فيها على أساس سماحة الدعوة الإسماعيلية مع جميع المذاهب في إفريقيّة، وهوما نتج عنه توافق فقهاء المالكية مع فقهاء الاسماعيلية، بل توافقهم مع السلطة الفاطميّة نفسها، والدليل على ذلك اعتناق بعض العلماء المالكيين للمذهب الجديد وانتصابهم للفتوى والقضاء بموجبه، وقد صوّر القاضي النعمان(ت 363هـ/ 973م) هذه الأحداث في جميع كتبه دون استثناء وأهمّها على الإطلاق ثلاثة كتب هي " المجالس والمسايرات" " و"افتتاح الدعوة" و" اختلاف أصول المذاهب"[2]

لقد انتشرت الوثائق التاريخية للمالكية على مرّ التاريخ واندثرت غيرها من الوثائق الحنفية والأباضية والاسماعيلية ذاك أن المذهب المالكي هو المذهب الرسمي للسلطة، وعليه فإنّ أمر اندثار الوثائق التاريخية المتعلقة بالمذاهب الأخرى متحقق بفعل بسط شوكة السلطة ونصوصها، وهو ما يدفعنا إلى البحث عن النزر القليل منها في العهد الوسيط عسى أن نفهم علائق الدعوة الاسماعيلية والسلطة الفاطمية ببقية المذاهب ونفهم من خلال ذلك الخلفيات التي يتحرك من خلالها أي فكر سياسي يرنو إلى بسط نفوذه وفرض شوكته.

ولم يكن لنا فضل السبق في هذا المشغل فقد انبنت أطروحة فرحات الدشراوي[3] على مساءلة هذه الكتب التي انطلقنا منها مؤكّدا أنّ اضطهاد الفاطميين للمالكية، إنما هي دعوى غايتها تشويه الشيعة وإبعادهم عن السلطة والتشنيع بأعمالهم، وقد برهن على هذه الأطروحة من خلال ما نقله من شهادات القاضي النعمان، وانتهى إلى القول بأنّ المذهب إنما هو أداة سلطة، وقد عمد المهدي طبقا لذلك إلى فرض شوكته من خلال تقريب المذاهب وتكريس التوافق بينها.

-2- النعمان (القاضي):- اختلاف أصول المذاهب، تحقيق مصطفى غالب، دار الأندلس،ط3، بيروت، 1983.

----------افتتاح الدعوة، تحقيق فرحات الدشراوي، الشركة التونسية للتوزيع، ط2، تونس 1986، ص79

- ------المجالس والمسايرات تحقيق الحبيب الفقي وابراهيم شبوح ومحمد اليعلاوي، المطبعة الرسمية، تونس،1978 ، ص 97

[3]- الدشراوي (فرحات): الخلافة الفاطميّة بالمغرب، التاريخ السياسي والمؤسسات، نقله إلى العربيّة حمادي الساحلي، دار الغرب الإسلامي، ط1، بيروت، 1994، ص585 وما بعدها

ولئن كان هذا الإقرار مقنعا في بعض الجوانب إلاّ أننا ارتأينا في هذا المقال مراجعته على ضوء نصوص أخرى لم يعتمدها الدشراوي أو غيره من المستشرقين[4]

انطلاقا من ذلك قسّمنا البحث ثلاثة أقسام يتعلّق القسم الأوّل بالكشف عن أسباب انحسار المذاهب الفقهية على يد الفاطميين في افريقية وفي هذا القسم وجب إعادة النظر في مفهوم الانحسار لفهم خلفيات تأكيد الشرعيّة السياسيّة من ناحية ونشر نظرية الإمامة من ناحية أخرى وصولا إلى بيان أهميّة المذهب الإسماعيلي في مقابل المذهب السنّي المالكي خاصّة، أمّا القسم الثاني من العمل فكان في مظاهر انحسار المذاهب الفقهيّة ومنه تفرّعت ثلاثة مباحث يتعلّق أوّلها بالتضييق على فقهاء المالكية والأحناف ويشمل المبحث الثاني عنف الإقناع بالدعوة الإسماعيليّة ويتصل المبحث الأخير بمظاهر التنكيل بمعتنقي المذاهب الأخرى، وقد ارتأينا أن يكون القسم الأخير في استعراض الروايات الشيعية وتفنيدها لتهم المالكية من خلال بيان مظاهر انتشار المذاهب الفقهيّة وبيان سماحة الدعوة الاسماعيليّة مع المختلف.

فكيف يمكن التعامل مع النصوص المتضاربة في الكشف عن حقيقة العلاقة بين المذهب الإسماعيلي وغيره من المذاهب الأخرى في إفريقيّة وإلى أيّ مدى يمكن أن يطمئنّ الباحث إلى هذا المذهب أو ذاك؟

1- أسباب انحسار المذاهب الفقهيّة في إفريقيّة

تعدّدت آراء المؤرّخين والرحّالة والتراجم في ضبط أسباب الصراع المذهبي في إفريقية في العهد الفاطمي[5]، ولئن كان لهذا التعدّد فضل توسيع الرؤية والكشف عن أسباب خفيّة صرّحت بها بعض المصادر وسكتت عنها الأخرى، إلاّ أنّ هذا التنوّع لم يساهم في إثبات بعض الحقائق بقدر ما كشف عن تضارب آراء المؤرخين وتهافت إقرارهم إلى حدّ أنّ القول بانحسار المذاهب الفقهية في العهد

[4]- مارسيه جورج: بلاد المغرب وعلاقتها بالمشرق الإسلامي في العصور الوسطى، ترجمة محمود عبد الصمد هيكل، - مصطفى أبو ضيف أحمد، الاسكندرية، 1991

لمزيد التوسع:

- Brunshving R : Fikh fatimide et histoire de lIfriquiya, Mélange d'Histoire et d'archéologie de l'occident musulman T.2 Hommage a g Marcais Alger 1957

- المجدوب(عبد العزيز): الصراع المذهبي بإفريقيّة إلى قيام الدولة الزيريّة، تقديم علي الشابّي ،الدار التونسيّة للنشر،ط1، تونس، 1975، ص [5]167

Published by Arab Journals Platform, 2023

الفاطمي عُدّ أمرا مغلوطا، ذلك أنّ المذاهب الفقهية قد استمرّت في انتشارها وتطوّرها وعمد الفاطميون إلى خلق نوع من التقارب بينها غايته تحقيق الاستقرار السياسي الفاطمي في افريقيّة، ويكفي أن نستشهد على ذلك برأي الدبّاغ(699هـ/1300م) في هذا الأمر، فقد أغلظ القول على الفاطميين في كتابه"معالم الإيمان"[6] وشنّع بأعمالهم وبتنكيلهم بالفقهاء وتضييقهم على أصحاب المذاهب، ولكنّه تراجع عن موقفه في كتابه "واسطة النّظام في تواريخ ملوك الإسلام"، ومدحهم وبيّن فضلهم في نشر الدين والتسامح مع بقية المذاهب في ذلك العهد مماّ أثار حفيظة ابن ناجي(ت 837هـ/1433) إذ ورد في " معالم الإيمان" قوله:" فليت شعري على أيّ قوله يُعوّل في ذلك ؟ هل على ما نقل في " معالم الإيمان " من ذمّهم وتكفيرهم؟ أو على ما نقله في كتاب" تاريخ ملوك الإسلام" من الأوصاف الحميدة والسير المرضية؟"[7]

وقد أكّد العواني هذا التضارب في آراء الدبّاغ إذ " برّأ الفاطميين من المذامّ كلّها التي نُسبت إليهم ونسبها لبعض دعاتهم، وأنّهم لماّ اتّصل بهم ما اتّصل عن بعض دعاتهم عاقبوهم أشدّ العقوبة على ذلك وتبرّؤوا منهم"[8]

وانطلاقا من هذا الموقف وجب إعادة النظر في مفهوم الانحسار نفسه عسى أنّ نصل في نهاية البحث إلى تقرير مدى صحّة هذا الانحسار والتسليم به أو رفضه وبيان الخلفيات المذهبية التي تؤكده.

بالرجوع إلى لسان العرب نتبيّن أنّ مفهوم الانحسار يعني الانقطاع والحدّ نتيجة التعب والكلل يقول ابن منظور(ت711هـ/1311م) "حسر بصره يحسر حسورا أي كلّ وانقطع نظره من طول مدى وما أشبه ذلك، فهو حسير ومحسور، والعرب تقول حسرت الدابّة إذا سيّرتها حتى ينقطع سيرها"[9] فهل يعني ذلك أنّ أمر انحسار المذاهب في العهد الفاطمي حقيقة يمكن أن يطمئن إليها الباحث أم تظلّ فرضيّة لا يمكن إثباتها أو نفيها إلا بعد استعراض الخلفيات والمظاهر المتلبّسة بها؟

---

[6] - معالم الإيمان، ج3، ص36- 38

[7] م ن، ج1، ص 26

[8] م ن والصفحة نفسها

[9] - ابن منظور(جمال الدين): لسان العرب، تحقيق ياسر أبو شادي ومجدي السيد، المكتبة التوفيقية، دت، ج3، ص 194- 195

أ- تركيز الشرعيّة السياسية

إنّ تركيز الشرعيّة السياسيّة مشغل كلّ رجل سلطة، ولا يمكن له أن يضمن بقاءه إلاّ متى تمكّن من تجذير شرعيته سيّما إذا كان الأمر متعلّقا بخليفة المسلمين، وهو ما حرص العباسيون والفاطميون على الاشتغال عليه والإحاطة به في عهد خلافتهم، ولا يمكن في تقديرنا أن يكون تركيز الشرعية السلطوية إلا عبر قنوات ثلاث، تتعلّق أولاها باختيار الألقاب اختيارا هادفا ينهض على رمزية قداسية بالأساس، وتتّصل ثانيتها بنشر الدعاة وتمكينهم من صلاحيات الإقناع وبسط النفوذ، وتشمل القناة الثالثة إنشاء نصوص رسميّة تمثل دعامة السلطة وتستمدّ غالبا من القرآن والسنّة.

أماّ عن اختيار الألقاب فقد نزع الخلفاء العباسيّون والفاطميّون إلى اختيار ألقاب مركّبة من صفات مشبّهة أو أسماء فاعل موصولة بالله ، وقد عدّد السيوطي(ت911هـ/1505م) في كتابه" تاريخ الخلفاء" هذه الألقاب من مثل المعتصم بالله، والمتوكّل على الله ،والمعتمد على الله والمتّقي لله، والقائم بأمر الله، مشيرا إلى أنّ الأمويين في الأندلس حافظوا على الاسم والكنية مع إضافة صفة دون أن تضاف إليها لله أو بالله أو على الله[10]

ولئن ذهب جولدتزيهر إلى أنّ هذه الألقاب تدلّ على تحوّل تيوقراطي للسلطة تجذّر في اللغة وكشف عن ضعف السلطة الفعليّة في الواقع،[11] فإننا نذهب أبعد من ذلك، إذ أنّ هذه الألقاب إنما هي وجه من وجوه السلطة سواء في بعدها النظري أو الفعلي، وهو ما برز سياسيا في قضاء الفاطميين على الأغالبة واستيلائهم على إفريقية ما يقارب قرنا من الزمن، فهذه الألقاب إنما تستمدّ تأثيرها من اتصالها بالذات الإلاهيّة الشرعيّة الفاعلة التي عوّل عليها الساسة منذ حادثة السقيفة، إذ أوّلوا النصوص الشرعيّة برهانا على حجية خلافتهم، ثمّ اتخذوا الألقاب في العهد العبآسي والفاطمي عنوانا آخر لتركيز الشرعيّة بالإضافة إلى تراتبيّة قبليّة تنهض على معاقب النسب أو على

[10] - السيوطي(جلال الدين): تاريخ الخلفاء، تحقيق خضر عكاوي، مؤسسة عزّ الدّين للطباعةوالنشر، بيروت، 1992، من 567 إلى 570

[11] -GOLDZIHER I : DU sens propre des expressions ombre de dieu pour designer les chefs dans l islam » REVUE DE L HISTOIRE DES RELIGIONS 18 ANNEE T.35,1897,P336

مدى القرابة من نسل الرسول وصحابته، وفي هذا الإطار يفهم أصل الشرعيّة في تقلّد السلطة عند الماوردي(ت450هـ/1058م) إذ تتأسّس على أساس خلافة النبوّة وحراسة الدّين وسياسة الدنيا [12]

إنّ هذه الألقاب التي اتّخذها الفاطميون لترسيخ سلطتهم الرمزيّة ليست احتذاء بما تداوله الخلفاء العباسيون من ألقاب في المشرق، وإنّما هي إعلان عن كيان شيعي مهمّش في التاريخ الإسلامي مقابل كيان سنّي مثّل المركز والرسمي منذ بداية الخلافة الإسلاميّة، فهذه الألقاب هي ردّ فعل يخفي تنطّعا سياسيا وإعلانا صريحا بتحدّي الخلافة الرسميّة ومنافستها، وهذا السبب قد يخفي رغبة الفاطميين في التضييق على أهل السنة لبسط النفوذ سياسيا على المنطقة.

أمآ ما يتّصل بالوجه الثاني لتركيز الشرعيّة فيتمثل في نشر الدعاة في كامل أرجاء المنطقة تبشيرا بقدوم المهدي المنتظر وهو سليل آل البيت، وينهض هذا التبشير على أمل الناس في الخلاص من جور الأمراء وضنك العيش سيما في العهد الأغلبي كما ينهض على قداسة النسب واتصاله بالعترة أهل التقى والورع، يقول القاضي النعمان:" روّج الدّعاة لفكرة علم الأئمّة للغيب، وساهم في بثّ هذا الاعتقاد في نفوس الأتباع تحقيق بعض التوقّعات المستقبليّة مثل ظهور المهدي، هذا التوق وهذه التوقعات هي التي تعرف بعلم الحدثان الذي كان منتشرا في إفريقيّة أيآم الأغالبة حيث كان النآس يأملون في الخلاص من جور أمرائهم على يد إمام من آل البيت، وهو المهدي، وهو ما تحقق في السنة التي حدّدوها"[13]

إنّ انتشار الدّعاة منذ قيام الدولة الفاطميّة وتمكينهم من نشر أصول المذهب الإسماعيلي ومن بيان أهميّة دور الإمام المنتظر فيه مع ما يمارسه هؤلاء من نفوذ فعلي يتجلّى في أخذ الناس بالقوّة والتنكيل بهم وتقتيلهم والتضييق عليهم، كلّ هذه المظاهر هي في النهاية توسيع لأفق النفوذ السياسي الفاطمي، وهذا التوسيع لا يمكن أن يكون حسب ما أقرّه ابن خلدون(ت808هـ/1406م) في "المقدّمة" إلاّ بكسر شوكة المخالف ومحاصرته[14] وبهذا المعنى يمكن أن نسلّم بإمكانيّة انحسارالمذاهب الفقهية المخالفة للمذهب الاسماعيلي، ذاك أننا نتبني في هذا المقام ماذهب إليه

---

[12] - الماوردي(أبو الحسن): الأحكام السلطانيّة في الولايات الدينيّة، دار الكتاب العربي، بيروت، 1990، ص 50-
لمزيد التوسّع:
- عمامو (حياة): السلطة وهاجس الشرعيّة في صدر الإسلام، دار التنوير، ط1، تونس، 2014، ص 27
[13] - افتتاح الدعوة، ص ص84-87- 89
[14] - ابن خلدون (عبد الرحمن): المقدّمة، دار الجيل، بيروت، دت، ص 184

مادلنغ من أنّ المذهب في نظر الخليفة الفاطمي إنّما هو أداة سياسيّة[15]، ونضيف إليه أنّ هذا الأمر ليس حكرا على الفاطميين وحسب، وإنما هو ديدن رجال السياسة عبر التاريخ، فكلّ إنتاج فكري من أدب أواجتهادات في العلوم الشرعيّة أو النقلية، إنما هو أداة يوظفها رجل السلطة لتركيز نفوذه وضمان استمرارية عرشه، وفي هذا الإطار نفهم توظيف رجل السياسة لرجل المعرفة والأمثلة على ذلك كثيرة في تاريخ الثقافة العربيّة الإسلاميّة[16]

أماّ المظهر الأخير لتركيز الشرعيّة السياسيّة فيتجلّى في إنشاء نصوص رسميّة تمثل دعامة الدولة سياسيا، وهذه الدعامة تستمدّ بدورها من تأويلات مخصوصة للقرآن والسنّة، وقد عكف القاضي النعمان على القيام بهذا الدور، فدوّن نصوص الفاطميين تحت رعاية المعزّ ورقابته، وإلى هذا الأمر يشير فرحات الدشراوي إلى أنّه لا ينبغي أن نعتبر المهمّة التي عكف النعمان على الاضطلاع بها، والمتمثلة في تدوين الفقه الإسماعيلي وتبسيطه داخلة في حساب السياسة الواقعيّة والمعتدلة لا غير، بل إنّ هدفها يرمي أوّلا وبالذات إلى تحويل نظام شرعيّ ومذهبيّ واضح ومنسجم إلى أداة سياسيّة متماسّة مع أغراض الدولة الفاطميّة التوسعيّة في عهد المعزّ"[17]

لقد رفع المعزّ القاضي النعمان إلى أعلى المراتب وجعله قاضي القضاة بعد أن استوعب نصوص الأئمّة وكتبهم ، فأمره بنشر علومهم بين الناس والدعاة[18] وقد أكّد الداعي إدريس (**ت827هـ/1488م**) أنّ القاضي النعمان لم يكن مدوّنا لنصوص الدولة الفاطميّة فحسب، بل كان داعيا من دعاتها، فقد كان يدخل على المعزّ مع جماعة من الدّعاة لينظروا معه في الأقاويل والآراء التي كان يدّعيها بعض أتباع المذهب[19]، ولئن ترسّخت هذه المعلومة في كتب الإسماعيليين، إلاّ أنّ

---

[15] -Madelung VW : Das Imamate in Eden Fraihen ismailitischen lehere , dans Der Islam,TT7-38 ,1961, P 90

الصغير (عبد المجيد): الفكر الأصولي و إشكاليّة السلطة.العلميّة في الإسلام(قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة)، دار المنتخب العربي،.ط1، بيروت، 1994،ص 49 وما بعدها[16]

الدولة الفاطميّة،م س ص [17]605

[18] - القرشي (الداعي إدريس عماد الدين): عيون الأخبار وفنون الآثار، تحقيق مصطفى غالب،ط2، دار الأندلس ، بيروت، 1986، ص491- 492:" وكان للقاضي النعمان رضي الله عنه مع الأئمّة الذين عاصرهم المكان المكين، والمنزلة التي لا يقلّ فيها المماثل ولا القرين، .... وأمره(المعز) بقراءة كتب الأئمة من أدائه، ونشر علومهم على أتباعه وأوليائه، و أن يرتّبهم على مراتبهم، ويوليهم من منن ولي الله بحسب علومهم وما هو من واجبهم"

- م ن ص [19]718

الكتب السنيّة نفت أن يكون القاضي النّعمان داعية، واكتفت بتأكيد أهميته التوثيقيّة في إثبات النّصوص الرسميّة للدولة الفاطميّة[20]

قد تكون هذه النصّوص محرجة لتضارب المعلومات التاريخيّة فيها ولعجز اللاّحق في تبيّن الحقائق وغربلتها وتمحيصها، إلاّ أنّ الحرج الحقيقي في تقديرنا يكمن في التباس ما هو تاريخي بما هو مذهبيّ عقديّ، إذ ينأى التاريخ بهذا الشكل عن مهمّته الأساسية وهي سرد الأخبار والوقائع كما حدثت في تعاقبها الزمني ليصبح سرديات مختلفة باختلاف الرواة وموّجهاتهم السياسيّة والفكريّة والدينيّة، وهو ما يجعلنا نؤكّد في مثل هذا المقام ضرورة إعادة النظر في حصول الانحسار من عدمه.

ب- ترسيخ نظريّة الإمامة

لعلّ من الأسباب التي رجّح علماء المالكيّة صلتها بمواقف الفاطميين الإقصائيّة إزاء المذاهب الأخرى تلك المتعلّقة بجوهر العقيدة عندهم، إذ يعتبرون الإمام معصوما وعالما بالغيب ويعرّفون الغيب بأنّه العلم الذي غاب عن الناس ووهبه الله إلى الأئمّة واستحفظهم سرّه على ماذكر القاضي النعمان في كتابه"المجالس والمسايرات"[21]، وانطلاقا من ذلك يكون هذا العلم وهبيّا وموروثا من إمام إلى آخر، ولا يحقّ التأويل إلاّ للأئمة دون غيرهم من الدعاة، وهو ما يؤكده قول الإمام جعفر الصادق على مانقل القاضي النعمان" إناّ لنجيب في المسألة الواحدة بسبعة أوجه لكلّ وجه حدّ، فاستكثر ذلك من سمعه، وقال بسبعة أوجه يا ابن رسول الله، فتبسّم وقال: نعم وسبعون ولو زادوا لزدنا"[22]

لقد غالى بعض الدعاة والشعراء في تصوير الإمام والرفع من شأنه رفعا يرتقي حدّ الألوهيّة، وفي هذا الإطار يتنزل مدح ابن هانئ الأندلسي (ت362هـ/973م) المعز لدين الله (ت386هـ/996م) يقول: (البسيط)

مَا شِئْتَ لا مَا شَاءَتِ الأَقْدَارُ فاحْكُمْ فَأَنتَ الوَاحِدُ القَهَّارُ

- رياض النفوس، م س، ج2، ص 282[20]
- المجالس والمسايرات، ص84- 85[21]
- م ن ص 414 [22]

ورغم جهود القاضي النعمان في بيان حدود اجتهاد الإمام ومنزلته في العقيدة الإسماعيليّة، فإنّ فقهاء المالكيّة واصلوا جدالهم في نظرية الإمامة والتعامل مع الفاطميين تعاملا يشوبه كثير من الشكّ والريبة، فقد نقل المالكي أنّ المناظرات بين كبار فقهاء المالكية مثل سعيد بن الحداد وكبار دعاة الإسماعيلية مثل أبي عبد الداعي وأخيه أبي العباس كانت في أوجها منذ عهد الخليفة الأوّل المهدي عبيد الله المهدي، وكانت تدور كلّها حول قضيّة الإمامة[23]

لقد أدرك القاضي النعمان أنّ قضيّة الإمامة هي مدارالصراع بين المالكيّة والإسماعيليّة، فحاول تعديل المواقف من خلال بيان حقيقة الإمامة وأبعادها يقول:" قال المعز ينتهي إلينا أخبار عن بعض من يزعم أنّه يتولانا وبعض من يدّعي أنّه يدعو إلينا من الغلوّ فينا، ونحن نبرأ إلى الله من كذبهم علينا وتقوّلهم فينا، ونحن عباد من عباد الله مخلوقون مربوبون لا علم لنا إلاّ ما عُلّمنا وصار إلينا عن نبيّه جدّنا محمّد .... لا نحيط من علمه إلاّ بما شاء ولا من غيبه إلاّ من اطلّع عليه مناّ من ارتضاه"[24]

وفي نفس الإطار أدرك الخليفة الثاني القائم بأمر الله قبل القاضي النعمان خطورة هذه المجالس في نشر الدعوة الاسماعيلية، فعمل على الحدّ منها والانشغال بثورة الخوارج بقيادة أبي يزيد مخلد بن كيداد صاحب الحمار، إلاّ هذه المناظرات سريعا ما عادت مع المعز لدين الله لتثير بلبلة فكرية بين المالكية والاسماعيليّة.

ولم يكن رفض فكرة الإمامة عند المالكية هو سبب مباشر في زعزعة أمن الخلفاء الفاطميين في إفريقيّة، فقد واكبه انشقاق داخل المذهب نفسه حول بيت الإمامة وتزعمه في المغرب الداعي أبو عبيد الله وأخوه أبو العباس المخطوم.

قد تكون رغبة الفاطميين في ترسيخ مقالة الإمامة من الأسباب الداعية إلى التنكيل بعلماء المذاهب الأخرى والتضييق عليهم، ولكن هذا الأمر لا يمكن الجزم فيه بأيّة حال أو إسناده إلى

[23] - رياض النفوس، ج2، ص[23]59

[24]- المجالس والمسايرات، ص.209.

القائمين على السياسة الفاطميّة لأنّ مشغل رجل السياسة غير مشغل الداعية وإن كان هذا الأخير موظّفا عند الأوّل لإقرار شرعيته وإشعاعه السياسي[25]

ج- السياسة الاقتصادية

لم تكن الدولة الفاطميّة مع بداية انتشارها في إفريقية في حاجة إلى توظيف مذهبي وعقدي فحسب، وإنما كانت في حاجة أكثر إلى عدّة وعتاد لأنّ طموح الخليفة الفاطمي على ما تذكر كتب التاريخ والتراجم[26] لم يكن السيطرة على إفريقية وإنما كان يتطلّع إلى الإطاحة بالخلافة العباسية ونشر الخلافة الفاطمية في المشرق والمغرب ويتأكّد هذا الأمر من خلال الدعاء الذي أمر المهدي أن يكون له ولذريته على المنبر. ولقد عمد الخلفاء الفاطميون إلى جمع الضرائب وفرضها على الناس مسبغين عليها صفة دينيّة، ولم يكن الأمر يشمل الضرائب الدينية من زكاة وعشر وجزية وخراج بل اتصلت الضرائب بالتجارة ونظام القوافل[27]

كما ارتبطت بالفلاحة والصناعة، وقد فرض المهدي على الحجاج في هذا الإطار أن يسلكوا في طريقهم الحج مدينة المهديّة حتى يتسنى لجباته اجتناء المغارم من الحجاج، وفي هذا الإطار نفهم ثورة صاحب الحماروتمرّده على الشطط الضريبي[28]

لعلّ هذا السبب في انتهاج سياسة اقتصادية مجحفة حملت أهل افريقية على عدم الاعتناء بنشرالمذهب المالكي أو الحنفي أو الأباضي، والانشغال إلى توفير الضرائب وما تستوجبه من ضنك الحياة ومتاعبها ، فقد نقل ابن عذاري عن الخشني (ت 361هـ/971م) أنّه في سنة 305هـ فرض الخليفة عبد الله المهدي ضريبة سمّاها التضييع، وقال إنّها من بقايا التقسيط، وبلغ مقدارها على ضيعة زيتون أحد علماء المالكيّة، وهو أحمد بن أحمد بن زياد ستون مثقال[29]

---

[25] - نتبني ماذهب إليه فرحات الدشراوي من أنّ "طموحات الخليفة الرابع المفرطة وأغراضه التوسعيّة المعلن عنها بصراحة وبإسهاب في الرسائل المتبادلة مع الخليفة الأموي بقرطبة وفي خطابه الشهير الموجه إلى الزعيم القرمطي الحسن بن أحمد الأعصم ورسالته الموجّهة إلى امبراطور الروم رومانوس الثاني تدعو المعز إلى إخضاع شمولية العقيدة الإسماعيلية لأغراضه التوسعيّة "(الدولة الفاطمية، ص603)

[26] - الافتتاح، ص27 . وينظر كذلك. المقريزي (تقي الدين): اتعاظ الحنفاء بأخبار الأئمّة الفاطميين الخلفاء، القاهرة، 1948، ص163.

[27] - رياض النفوس، ج2، ص59

[28] - زهر المعاني ص 269

[29] - البيان المغرب،ى ج1، ص 173

قد يكون هذا السبب فرعيا في انحسار المذاهب في إفريقية في العهد الفاطمي، ولكننا لا يمكن أن نعدم تأثيره المباشر في ذلك لأنّ أصحاب المذاهب هم في النهاية من الرعيّة تتأثرون بالنظام الاقتصادي والسياسي للدولة، ويتفاعلون معه سلبا أو إيجابا، تنطعا أو اقتداء.

2- مظاهر انحسار المذاهب الفقهيّة حسب الروايات المالكيّة

لم تتفق الروايات في كتب التاريخ والتراجم على نقل نفس الخبر بنفس الطريقة ونفس التوصيف، ويعود سبب الاختلاف مثلما أشرنا آنفا إلى أنّ كلّ ناقل لتاريخ الأحداث إنما يصدر عن موجهات عقديّة ومذهبيّة وسياسية تحكم موقفه وتنتصر لميولاته الذاتيّة، وانطلاقا من ذلك، فقد أكّدت المصادر السنيّة خطّة الفاطميين في محاصرة المذاهب المختلفة وإقصائها وتجلّى ذلك في ثلاثة مستويات نصنفها حسب تدرجها وعمقها في التضييق والانحسار:أوّلها إقصاء فقهاء السنّة من مختلف المجالات وثانيها عنف الإقناع بالدعوة الإسماعيلية، وثالثها التنكيل بفقهاء السنة وتقتيلهم.

2.أ-إقصاء فقهاء السنّة

تجمع المصنّفات السنيّة على أنّ الفاطميين منذ بداية حكمهم عمدوا إلى إقصاء فقهاء المالكية من الحياة السياسيّة، فأبعدوهم عماّ يجري في قصر الخليفة الذي فضّل أن تكون حاشيته من المذهب الإسماعيلي، فقرّب إليه الدعاة وخصّهم بفضله وعطاياه، وتدرّج بهم في المناصب الإداريّة، وهو ما تشير إليه النصوص الاسماعيلية بخصوص الحظوة التي نالها القاضي النعمان قاضي القضاة وداعي الدعاة في عهد المنصور ثمّ في عهد المعز، أماّ المظهر الثاني لإقصاء علماء المالكيّة فيتمثل في إبعادهم نهائيا عن خطّة القضاء وعزلهم من إمامة الصلاة ومن الفتوى، فقد ذكر المالكي أنّ عبيد الله المهدي أمر الفقهاء أن لا يفتوا وأن لا يكتبوا وثيقة إلاّ من تشرّق[30]، وفي نفس الإطار أورد القاضي عياض أخبارا عن منع المالكيين من التدريس في المجالس العلميّة، فلجأ الفقهاء إلى عقد هذه المجالس سراّ في بيوتهم، وعمد الفاطميون إلى تفريق من يجتمعون على جنازة من يموت من العلماء[31]، ويبدو حسب الروايات المالكية أنّ الفقهاء لم يكونوا آمنين على حياتهم،

- المالكي ج2، ص 56[30]

- ترتيب المدارك، ج3، ص 389[31]

Published by Arab Journals Platform, 2023

فقد بثّت الدولة الفاطميّة أنذاك رجال الشرطة إلى جانب الدعاة للتجسس على مجالس المالكيّة ونقل أخبارهم وكشف مخطّطاتهم قصد تأديبهم ومعاقبتهم[32]

وقد تعددت السجون في العهد الفاطمي فقد كان لأصحاب الشرطة سجون، وللقضاة سجون، ولأصحاب الحرس سجون[33]

وإلى جانب نشر السجون وتأديب العلماء ومعاقبتهم، فقد كان الخليفة الفاطمي حسب الروايات المالكية يحرم ورثة العلماء من غير مذهبهم من حقهم في الإرث، فقد أورد ابن عذاري أنّ عبيد الله المهدي كان يأخذ أموال علماء السنّة بعد وفاتهم على الرغم من تركهم وارثا، وهو ما يمثّل خرقا للشرع الإسلامي وتعديا على حقوق المسلمين،بل هو من أجلى مظاهر الحرب المذهبية على غير أتباع المذهب[34]

-2 ب- عنف الإقناع بالدعوة الإسماعيليّة

لا يمكن لأيّ نظام يطمح إلى بسط نفوذه وتركيز شرعيته ونشر تعاليمه أن يحقق مراميمه إلاّ متى نجح في الإقناع بنصوصه ومواثيقه، ذاك أنّ النّصوص تبين عن مشروع تحرّكه أسباب السلطة بمعناها الواسع الذي عناه فوكو[35] وتسكنه هواجس النفوذ والتمكين، وقد عمل الفاطميون منذ توليهم الحكم على فرض شوكتهم من خلال النصوص التي كان يبثها الدعاة في أصقاع إفريقية، إذ

---

[32]- المالكي،ج2،ص 137- 138

يراجع كذلك:

- الرحموني(محمد الشريف): نظام الشرطة في الإسلام إلى أواخر القرن الرابع الهجري، الدار العربيّة للكتاب، بيروت،1983، ،ص90-91

- مجاني(بوبة): الإسماعيليون في بلاد المغرب العربي، الفكر والمؤسسات والعمران، دار رؤية للنشر والتوزيع،ط1،القاهرة، 2014، ، ص 120

[33] تفرّق الباحثة بين صاحب الشرطة وصاحب الحرس معتمدة على ما رواه الخشني في كتاب طبقات علماء افريقية، تحقيق محمد بن شنب، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ص231،إذ يذهب إلى أنّ صاحب الحرس أو صاحب الخبر يستعين بالشرطة لتنفيذ أوامره بسجن أو تأديب المخالفين من السنة وإلى جانب تنفيذ أحكام القاضي وأوامر صاحب الحرس وصاحب الخبر كانت الشرط تقوم بتنفيذ أوامر الوالي وكذلك باقتياد المخالفين لسجنه أو تأديبهم

- البيان المغرب، ج1، ص190

[34]- انظر : الإسماعيليون في بلاد المغرب العربي، ص 100

-([35]) فوكو (ميشال): يجب الدّفاع عن المجتمع، دروس ألقيت في الكولّيج دي فرانس لسنة 1976، ترجمة وتقديم وتعليق الزواوي بغوره، دار الطليعة، ط.1، بيروت، 2003، ص.50.: يعتبر فوكو أنّ الخطاب الحقيقي هو الذي في جزء منه يقرّروينتشرو يمرّر آثار السلطة

تنقل لنا المصادر المالكيّة أنّ الفاطميين عوّلوا كثيرا على الدّعاة في نشر دعوتهم ومن ثمّة الإقناع بسياستهم، ولم يكن هذا المنهاج مقتصرا على وجودهم في إفريقية فحسب، وإنّما كانت استراتيجيّة طبّقوها عند انتقالهم إلى المشرق، وفي هذا الإطاريذكر إدريس القرشي أنّ الحسين بن علي بن النعمان(ت395هـ/1005م) كلّف بالدعوة في عهد الخليفة الحاكم بأمر الله، وقد كان يفرد للأولياء مجلسا وللقضاة وشيوخ الدولة مجلسا آخر في القصر، وعوامّ البلد والطارئين على البلد مجلسا، أمآ نساء القصر كان لهن مجلس خاصّ بهنّ في القصر ولعامّة النساء مجلس في الجامع الأزهر[36]

ولم يتوخّ الإقناع بالدعوة الاسماعيليّة القائمة على عقيدة الإمام أساليب ليّنة في حمل الناس على اعتناق هذه العقيدة، وإنّما عمد الدعاة إلى العنف والقوّة والمجاهرة بنبذ مذهب أهل السنة في المساجد من ذلك أنّ الناس في عهد المعزّ تركوا إتيان المساجد تنفرا من أن يسمعوا خطب الدعاة وكلماتهم وأقوالهم الفاسدة وشتائمهم وسبابهم رسول الله وأزواجه والكفر الصريح أمام الملإ[37]

لقد بسط الدعاة نفوذهم منذ بداية الدعوة الفاطميّة مع أبي عبد الله المهدي واستمرّ الأمر إلى عهد المعزّ إذ تجاوزت مهمتهم الدعوة إلى المذهب الاسماعيلي وشرعية الإمام في الخلافة فانصرفوا إلى تأويل النصوص واستنباط الأحكام وتخلّوا بذلك عن ظاهر علم الأئمّة آخذين بباطنه، وهذا ما دفع المعزّ إلى تقليص نفوذهم وتوحيد المذهب من خلال جمع تآليفهم المتضاربة والإشراف على نصّ موحّد أوكل أمر كتابته وإبلاغه إلى القاضي النعمان[38]

ج- 2- مظاهر التنكيل بالعلماء

حفلت المصادر المالكيّة بسرد مظاهر التشنيع والتنكيل التي لحقت بعلماء المالكيّة، واتفقت جميعا على أنّ الدّعاة والسّاسة على حدّ سواء كانت لهم اليد الطولى في اضطهاد المالكيّة وإهانتهم وقتلهم فقد" قُتل عروس المؤذن بمسجد ابن عياش الفقيه بعد أن ضُرب بالسياط وقطع لسانه، إذ شهد عليه قوم من المشارقة بأنّه أذّن ولم يقل: حيّ على خير العمل، وكان من المتزهّدين يطحن بيده ويعمل الحلفاء ويتعيّش من ذلك"[39]

---

[36] عيون الأخبار ، ص 212

[37] - معالم الإيمان، ج3، ص 6 وما بعدها.

[38] - المجالس والمسايرات، ص 408

[39] - معالم الإيمان، ج3، ص 5

وكذا كان حال محمد بن العبّاس الهذّاء الفقيه إذ" ضُرب بالدّرة في الجامع عريانا، وصفع قفاه حتى جرى الدّم من رأسه، وبُرّح عليه في أسواق القيروان، إذ شهد عليه قوم من المشارقة بأنّه يطعن على السلطان ويفتي بقول مالك"[40]

لقد بلغ التنكيل بعلماء أهل السنّة حسب الروايات المالكيّة أن أصبح الدعاة يمثلون بالجثث ويتشفون بقتل القضاة وعذاباتهم، فقد عُذّب قاضي برقة أبو عبد الله محمّد بن إسحاق الفقيه المشهور والصالح المعروف لمخالفته المذهب الإسماعيلي في هلال رمضان، ويؤكّد الدبّاغ أنّه" لمّا وصل إلى القيروان، قال له المنصور: إمّا أن تتصل بنا ونعفو عنك، أو نفعل بك ما قلت، فامتنع من الدخول في دعوته، وقال افعل ما شئت، فنصب له صاريا عند الباب الأخير من أبواب الجامع الذي يلي درب الهذلي، وعُلق بيده إليه في الشمس، فأقام كذلك ضاحيا في شدّة الحرّ يومه وليلته، فلمّا كان بالغد مات، ولسانه خارج من العطش، وهو يطلب من يسقيه الماء، فلم يسق خوفا من عامل البلد، فلمّا مات أخذوه وصلبوه بباب أبي الربيع، وذلك سنة إحدى وأربعين وثلاثمائة "[41]

وفي نفس الإطار نكّل المنصور بأبي يزيد مخلد بن كيداد (ت 336هـ/ 947م) الخارجي المعروف بصاحب الحمار ، إذ" حاربه حتى غلبه وقتله ، فسُلخ وحُشي قطنا وصُلب"[42]

وصفوة القول، فإنّ إجماع المصادر السنيّة على عنف سياسة الفاطميين واضطهادهم المخالف عقيدة ومذهبا أمر لا يمكن إنكاره لسببين أوّلهما هو طبيعة سياسة الدول على مرّ التاريخ، ولا يمكن بأيّة حال أن ترسخ قدم السائس ويستتبّ له الأمر إلاّ إذا أحكم السيطرة على المخالف و نجح في إقصائه وتهميشه، بل إنّ شرط ضمان مشروعية سلطة السائس لا تكون إلاّ بخضد شوكة المعارض وتغييب حضوره، أمّا السبب الثاني فيعود إلى طبيعة الإجماع فليس من باب الصدفة أن تجمع المصادر المتنوّعة من شهادة المؤرخين والرحالة والأدباء والفقهاء والمصنفين في التراجم على أمر لم يحدث، وعليه فإنّ انحسار المذاهب الفقهيّة وقع تاريخياً ولكن الثابت أنّه لم يقع بالصورة التي نقلها هؤلاء وهي صورة تخفي كثيرا من الخلفيات المذهبيّة والعقديّة والسياسيّة، تلك التي انطلقت شرارتها كما بيناّ منذ حادثة السقيفة، وبالإضافة إلى ذلك فإنّ هذه الصورة تتضمّن كثيرا

---

[40] - البيان المغرب، ج1،ص 188

[41] - معالم الإيمان ، ج3، ص 49-

[42] - البيان المغرب ج1، 218 ، وانظر كذلك سير أعلام النبلاء ، ج15، ص 157

من المبالغات والخيالات التي لا يمكن للعقل أن يقبلها من ذلك ما نقله الدبّاغ عن مقتل سعيد القطّان إذ أنّه" كان ممّن خرج على بني عبيد، فقُتل بقرب المهديّة بالوادي المالح، وقُطع رأسه، وأُتي به إلى أبي القاسم بن عبيد الله في طست، فلماّ كشف عنه فتح الرأس عينيه وفمَه، فقال أبو القاسم: بعّدوه عنّي... فكان غرض المجوس بني عبيد أخذ ربيع حياّ ليتشفّى منه"[43]

ولكن إذا سلّم الباحث بهذه الحقائق ألا يكون بذلك أحاديّ المصدر مقصيا المصادر الأخرى غير السنيّة، فيقرأ بعين واحدة ويقع في الاشتباه والالتباس؟

إنّ مثل هذا السؤال يخفي خلفيات القراءة للنصوص وآليات فهمها وتأويلها، فالقراءة قراءات سيّما إذا تنوّعت مشارب النصوص واختلفت مآرب منشئيها وموجّهاتهم ، وعلى هذا الأساس ارتأيت أن أنظر في النصوص الإسماعيليّة عسى أن أقارب بين القراءتين، وأحقق في باطن الأحداث ووقوعها من عدمه.

3-مظاهر انتشار المذاهب الفقهيّة حسب تضارب الروايات

لئن تحدّثت المصادر السنيّة عن انحسار المذاهب الفقهيّة والتنكيل بعلمائها، فإنّ المصادر الشيعيّة نفت هذه التهمة وأبانت حقيقة التهم السنيّة فأكّدت أنّ الأمر لا يعدو أن يكون عداء تاريخياّ بين السنّة والشيعة، ومردّ هذا العداء هو ادّعاء شرعيّة خلافة الرسول وأحقيّة توليها عند كلّ فريق، وعلى هذا الأساس فقد برهنت المصادر الشيعيّة عن التسامح العقدي والمذهبي الذي انتهجه العبيديوّن منذ حلولهم بإفريقيّة ورغبتهم في توحيد شتات الأمّة الإسلاميّة وتقريب مواضع الاختلاف بينهم ، فقد ذكر صاحب" افتتاح الدّعوة" "أنّ أبا عبد الله الشيعي قد منح الأمان لكافّة سكاّن الدولة بما فيهم بقايا أسرة الأغالبة ومواليهم مبشّرا سائر أهل إفريقيّة بعهد جديد مشرق قوامه الأمن والعدل والتسامح حتى أهل صقليّة فقد وجّه إليهم الخطاب قائلا :" سوف أملأ جزيرتكم خيلا ورجالا من المؤمنين الذين يجاهدون في الله حقّ جهاده، فيعزّ الله بهم الدّين والمسلمين ويذلّ بهم الشرك والمشركين"[44]

---

[43] - معالم الإيمان، ج3 ، ص34

[44] 43سيد (أيمن فؤاد): تطور الدعوة الاسماعيلية المبكرة،: ملتقى القاضي النعمان للدراسات الفاطميّة، الدورة2، المهدية من 4 إلى7 أوت 1977، وزارة الشؤون الثقافيّة، تونس 1977، ص81

- افتتاح الدعوة ، ص159- 162

لقد أكّدت المصادر الشيعيّة انتشار المذاهب الفقهيّة المالكية والحنفية والاباضية في عهد الفاطميين ،وذلك من خلال ثلاثة مظاهر أوّلها تقريب فقهاء المذاهب الأخرى من السلطة، وثانيها التسامح الديني وثالثها التنكيل بالدعاة ومعاقبتهم.

3-أ- تقريب فقهاء المذاهب الأخرى من السلطة

إنّ تقريب فقهاء المالكيّة والأحناف من السلطة لم يكن حقيقة مبثوثة في كتب الاسماعيليّة فحسب، بل شهدت مؤلفات المالكيّة بذلك، وأقرّت هذا الأمر في عهد المنصور سيّما بعد انتهاء ثورة صاحب الحمار، فقد عرض خطّة القضاء على كثير من الفقهاء المالكيّة فرفضوها، ومنهم أبو ميسرة أحمد بن نزار وعبد الله بن أحمد بن إبراهيم الأبياني وأبو بكر عتيق بن أبي صبيح الجزري، وأبو الحسن بن نصر السوسي[45] ، ثمّ أسند الخليفة القضاء إلى الفقيه أبي عبد الله محمد بن عبد الله الأنصاري المعروف بابن أبي المنظور، و كان ذلك سنة334هـ/943م، و ذكر القاضي عياض أنّ ابن أبي منظور اشترط على المنصور أن" لا يأخذ له صلة، ولا يركب له دابّة، ولا يركب له مهنّئا أو معزّيا، ولا يقبل شهادة من قرب منهم أو كان من حاشيتهم أو مقرّبيهم، وقطع على نفسه شرطا بعدم ذمّهم أو انتقادهم"[46]

الواضح من استمالة المنصور فقهاء المالكيّة والسماح لهم بتولّي القضاء والإفتاء على مذهب مالك أنّه أراد أن ينتهج منهجا مخالفا لأسلافه فيقرّب بين المذاهب، ويجمع شتات المجتمع المختلف عرقيا وفكريا وعقائدياّ ولا يتسنّى له تحقيق هذا المطلب إلاّ متى تنازل عن بعض المناصب ورفع عنها يده، وأقرّ للغالبية من المجتمع بحقهم في الاختلاف وقبوله لهذا الاختلاف وقدرته على التعايش معه، فمما تقرّه كتب التاريخ أنّ المالكيّة كانوا الأغلبية السّاحقة في إفريقيّة في العصر الوسيط وكانت لهم اليد الطولى على العامّة وعلى تثويرها، وهو ما تجلّى في مساندتهم لصاحب الحمار، إذ ينقل ابن عذاري أنّه" لمّا اجتمع الناس، وحضر الإمام (وهو أحمد ابن محمد بن الوليد)، وطلع على المنبر خطب خطبة أبلغ فيها، وحرّض النّاس على جهاد الشيعة، وأعلمهم بما لهم فيه من الثواب، ثمّ

[45] - البيان المغرب، ج 1، ص305، وانظر الإسماعيليون في بلاد المغرب، ص 91

[46] - المدارك، ج3، ص349 وص 363

لعن عبيد الله الشيعي وابنه، ثمّ نزل فخرج وخرج الناس معه لقتال الشيعة الفجار، فلم يزل قاهرا لهم غالبا عليهم، قاتلا لجنودهم حتى لم يبق لهم من بلاد إفريقيّة إلاّ اليسير"[47]

لقد ذكر القاضي النعمان سماحة المنصور في التعامل مع فقهاء المالكية وعامّة أهل القيروان، إذ أذن للفقهاء والمحدّثين بالجلوس للفتوى، وأمر قاضي القيروان المالكي محمّد بن أبي منظور بتوزيع هذه الصدقة، بل إنّه تبرّأ من أعمال الدّعاة وتصرّفاتهم، وأعلن أنّ كلّ الإجراءات المذهبيّة لم تكن بعلمه[48] ، وهو ما يكشف في الظاهر عن رغبته في استقطاب المذاهب المختلفة والسعي إلى كسب مرضاتها نأيا عن الشقاق ورمي الخلافة بالإقصاء والظلم، أماّ باطن هذا التقريب فقد فسّرته المصادر التاريخية على أنّه مهادنة للفقهاء والعامة لدرء الثورات والانقلابات ضدّ الخلافة، حتى تتسنّى لها سبل التمكين والتوسّع، والدليل على ذلك هو أنّه بمجرّد القضاء على ثورة صاحب الحمار أعاد حلقات الدعاة الإسماعيليّة في المساجد، وشرّد أهل الجبال، وبدأ في مخاتلة المالكية وبعض أصحاب المذاهب الأخرى[49]

3-ب- التسامح المذهبي

أبدى الفاطميّون تسامحا مع المذاهب المختلفة فسمحوا لهم بحلقات للدرس والمناظرات في المساجد والمجالس، وكان للمذهب الحنفي نصيب وافر من هذا التسامح يفسّره القاضي النعمان بتأييد الأحناف للدعوة الإسماعيلية وهذا التأييد مردّه إلى كثرتهم من جهة وإلى تعاطفهم التاريخي مع الشيعة من ناحية أخرى ذاك أنّ الخاصّة الأغلبيّة ذات النزعة الحنفيّة كانت حسب الدشراوي" تشعر تجاه القضيّة الشيعيّة بعطف لم تعد تجد له أيّ حرج في الإعراب عنه بصراحة في الوقت الذي أصبح فيه أبو عبد الله يهدّد غرب المملكة بالخطر... فلم يلبث الفقهاء الأحناف أن انضموّا إلى الفاطميين"[50]، وقد استند الدشراوي في هذا الإقرار إلى ما أثبته القاضي النعمان في "افتتاح

47- البيان المغرب، ج1، ص217- 218

47-المجالس والمسايرات، ص429 -

لمزيد التوسع:

- القاضي(عبد الجبار الهمداني): تثبيت دلائل نبوّة سيدنا محمد ، نشر سهيل زكار في الجامع لأخبار القرامطة، دار حسان للطباعة والنشر، دمشق، 1987، ج1، ص310

49- م ن ، ج1، ص 325

50- الدولة الفاطميّة، ص 587

الدعوة" وإلى ما حققه من كتاب أبي المهلب القيسي وعنوانه " أدب القاضي والقضاء "[51]، وانطلاقا من ذلك يمكن تفسير ظاهرة التشريق عند المالكية والأحناف على حدّ سواء، فقد تكون مظاهر التسامح الديني والتعايش الفكري عاملا من عوامل التحاق الكثيرين بالمذهب الاسماعيلي والتأثر به، ولعلّ فيما ذكره القاضي عبد الجبّار ما يدلّ على بعض مظاهر التسامح ، إذ لمّا آلت الخلافة للمنصور سنة أربع وثلاثين وثلاثمائة" ضمن للناس تغيير سيرة أبيه وجدّه، وأنّه لا يتعرّض لديانتهم، وحلف على ذلك، وأكّد، وأشهد... وأطلق المحدّثين في الحديث، والناس في إقامة التراويح"[52]

والحقيقة أنّ أمر التسامح المذهبي عند الإسماعيلية كان شعارا يرفعه الخليفة في بداية سياسته وإدارة شؤون الدولة حتى يضمن ولاء الخاصّة وطمأنينة العامّة ، "فممّا يذكره القاضي النّعمان أنّه عقب انتصار أبي عبد الله الشيعي في معركة الأربس سنة296هـ منح الأمان لكافّة سكّان الدّولة بما فيهم بقايا أسرة الأغالبة وموالهم مبشّرا سائر أهل إفريقيّة بعهد جديد مشرق قوامه الأمن والعدل والتسامح حتى أهل صقليّة وجّه إليهم الخطاب قائلا: سوف أملأ جزيرتكم خيلا ورجالا من المؤمنين الذين يجاهدون في الله حقّ جهاده، فيعزّ الله بهم الدّين والمسلمين ويذلّ بهم الشّرك والمشركين"[53]

وصفوة القول فإنّ مظاهر تسامح الفاطميين مع المذاهب الأخرى لم يكن أمرا مؤكّدا في المصادر الشيعيّة فحسب، بل تناقلته بعض المصادر المالكيّة ومنها كتاب "واسطة النظام في تواريخ ملوك الإسلام" لابن الدبّاغ[54] ممّا يدلّ على أنّ التسامح في النهاية هو استراتيجيّة سياسية يسلكها أصحاب السلطة لتركيز نفوذهم وتهدئة الأوضاع واستمالة قلوب الرعيّة

---

[51]- م ن ونفس الصفحة

[52]- تثبيت دلائل النبوّة، ج2، ص602

-52 عاشور(عبد الفتاح): عوامل إنجاح الدعوة المبكرة للدولة الفاطميّةن مقال ضمن أعمال ندوة القاضي النعمان، مذكور، ص81- انظر كذلك افتتاح الدعوة ، ص159- 162

- 53- معالم الإيمان،ج1، ص26:لم يزل المنصور على الحالة الحسنة من العدل والعفو والحلم وأسقط الخراج عن الرعيّة حتى صلُحت أحوالهم وكان قاضيه محمد بن أبي المنصور في غاية الدّين والورع والصلابة في الحقّ إلى أن مات ، فولّى بعده عبد الله بن هاشم وكان من أفضل الناس، ولم يزل المنصور هذا شأنه من حفظ المسلمين وتولّيه أهل الورع والدين ومحبّة الفقهاء والصالحين

3-ج- التنكيل بالدعاة

برّأت المصادر الشيعية وبعض المؤلّفات السنيّة الخلفاء من التشدّد ومن التنكيل بفقهاء المالكية وبكل علماء الدين المناوئين للعقيدة الإسماعيليّة، ووجهّت التهمة إلى الدعاة، ذاك أنّهم بسطوا نفوذهم، فقد كانوا يُطبّقون الأحكام على المخالف مذهبياّ وعقدياّ دون قيد أو شرط، وكانوا يتفنّنون في التنكيل بالمخالفين وفي استفزاز مشاعرهم الدينيّة التي لا تمسّ المذهب فحسب، بل تمتدّ إلى العقيدة من ذلك ماذكره الدبّاغ والذهبي أنّ " المكوكب وهو أحد دعاة الإسماعيليّة الأولى قذف الصحابة وطعن النبيّ صلّى الله عليه وسلّم، وعُلّقت عظام رؤوس أكباش وحمير وغيرها على أبواب الحوانيت والدروب، عليها قراطيس معلّقة فيها أسماء يعنون بها رؤوس الصّحابة رضوان الله عليهم"[55]

وعلى هذا الأساس فإنّ سياسة التشنيع بالمخالف لم تكن صادرة من الخلفاء الفاطميين حسب بعض المؤرّخين، لقد كان بعضهم في غفلة عن تأويلات الدعاة وعدم أخذهم بعلم الظاهر في تطبيق الأحكام من ذلك عجزهم عن الاجابة في أحكام الصوم والصلاة محتجيّن بأنّ السائل لم يبلغ الدرجة التي يسأل عنها، وانطلاقا من ذلك حاصرهم المعزّ، وقيّد حدود علمهم وإجاباتهم " فحرص حرصا شديدا على أن لا ينشر الدّعاة على هذا العلم أو تأويلهم له"[56] لقد أدرك المنصور وابنه المهدي خطورة دور الدعاة في تقويض الخلافة وازدياد عدد المناوئين لها وتحريف أصولها العقديّة والمذهبية من خلال سوء التأويل والمغالاة في تطبيق التعاليم، وحسر المذاهب وإقصائها، فسارعوا إلى الحدّ من نفوذ الدعاة من خلال سجنهم ونفيهم وقتلهم والتنكيل ببعضهم إذ تذكر المصادر أنّ المنصور أقام سياسته على استرضاء فقهاء المالكيّة فنفى أغلب الدعاة إلى الأندلس وغيرها من المناطق الأخرى وقتل البعض الآخر، ويذكر القاضي عبد الجبّار أنّ المنصور" أخذ الدّعاة الذين كانوا لهم، فحلق لحاهم، ونفاهم، وقال لأهل القيروان: من سمعتموه ينال من أصحاب رسول الله صلّى الله عليه وسلّم فاقتلوه، فإنّي معكم، ومن ورائكم"[57]

---

[55] - م ن، ج3، ص32 وانظر كذلك سير أعلام النبلاء ج15، ص 154

[56] - المجالس والمسايرات، ص 514

[57] - تثبيت دلائل النبوّة، ج2، ص 602

الحاصل من ذلك أنّ المصادر الشيعيّة اعتبرت معاقبة الدعاة مظهرا من مظاهر تسامح الخلفاء الفاطميين مع المخالف مذهبياّ وعقدياّ، ذاك أنّ الدّعاة أدركوا أهميتهم في نشر المذهب الاسماعيلي فبسطوا نفوذهم وغالوا في تشدّدهم تجاه غيرهم، ولكن إلى أيّ مدى يمكن أن نطمئن إلى الشقّ المالكي أو الشق الفاطمي في إقرار انتشار المذاهب المخالفة أو انحسارها والقضاء عليها، ماذا تخفي قضيّة المذهبيّة في إفريقيّة؟

الخاتمة

يبدو من خلال قضية انتشار المذاهب وانحسارها في إفريقية أو في غيرها من الأماكن في العصر الوسيط أو في غيره من العصور، أنّ المسألة تتجاوز مظاهر الصراع أو التقارب في التأويلات ووجهات النظر والتدبّر في النصوص، إنّ المسألة في تقديري لا تعدو أن تكون في عمق التجاذب السياسي والصراع حول السلطة وشرعيتها وأحقيتها لهذا الشقّ أو ذاك[58]، فكلّ الأفكار التي أنتجها العقل البشري إنّما تدور في هذا الفلك فلك السلطة بالمعنى السياسي وفلك السلطة بمعناها الواسع، وبذلك فإنني أنفي ادّعاء حياد أيّ فكر مهما زعم أصحابه الموضوعيّة، ذاك أن الأفكار سيّما ما اتصل منهابالشأن الديني، إنّما هي سليلة بيئة ثقافية وجغرافية أنتجتها وحكمت تسلسلها وتناميها، وحدّدت آلياتها ومنهجها سواء كان ذلك عن وعي من أصحابها أو عن غير وعي

لقد أبانت تجربة الفاطميين في إفريقية أنّ علاقتهم المذهبيّة بالمخالف لهم لم تكن في حقيقتها غيرة على أصولهم العقديّة القائمة على نظريّة الإمام، فذاك ظاهر المقالة ومطيّة توظيفها، وإنّما كانت المذهبيّة في جوهرها ثأرا سياسياّ تنامى تدريجيا منذ وفاة الرسول صلى الله عليه وسلّم، ليظهر في أحداث سياسية طورا، وثقافيّة أخرى، أجلاها الفتنة الكبرى ثمّ المحن التي تعاقبت على آل البيت في العهد الأموي والعباسي.

وانطلاقا من ذلك يصبح الاشتغال على المذهبيّة أمرا فرعياّ يخفي وراءة إشكاليّة أساسيّة هي علاقة السلطة الدينيّة بالسلطة السياسية ويصبح السؤال ملحاّ إلى أيّ مدى يمكن أن يقرّ الباحث باستقلال السلطة الدينية عن السلطة السياسية عبر التاريخ الإسلامي؟

---

[58]- لمزيد التوسّع في هذه الإشكاليّة

- ابن المقفع(عبد الله): رسالة الصحابة، ضمن أعماله الكاملة، بيروت، دار التوفيق، 1978، ص195

- الفكر الأصولي وإشكالية السلطة ، مذكور، ص 81

لا نغالي في نهاية هذا البحث إذا ذهبنا أنّ القيم والأخلاق المتحكمة في تعامل الفقهاء وعلماء الدّين داخل مؤسسات الدّولة لا تعدو هي الأخرى أن تكون ضربا من السياسة تخفي حقيقة خلفياتها أكثر مماّ تعلنها، وقد تتكشف في سياسة القول أو التعامل لتدلّ في النهاية أنّ التسامح المذهبي لم يعد في الواقع التاريخي أمرا قيمياّ نابعا من روح الشرع، وإنّما هو سياسة تتوق إلى استمالة القلوب وتبعيّة العقول وإلى بسط النفوذ على نطاق أوسع، إنّ التسامح استراتيجيّة محكمة التصوّر، وليس غاية في حدّ ذاتها ،وهذا ما يفهم من قول ابن خلدون:" فأكثر الأحكام السلطانيّة جائرة في الغالب، إذ العدل المحض هو في الخلافة الشرعيّة، وهي قليلة اللبث"[59]

المراجع

- المراكشي (ابن عذاري): البيان المغرب، تحقيق ج.س.كولون واي لي فوقاف بروفنسال، ط أوفست، ط3، بيروت، 1983.

-المالكي (أبو بكر): رياض النفوس، تحقيق البشير البكوش، بيروت، 1980.

- الدباغ (ابن ناجي): معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان، تحقيق محمد ماضور، المكتبة العتيقة، تونس، 1978.

- التميمي (أبو العرب): كتاب طبقات علماء إفريقية، تحقيق محمد بن شنب، دار الكتاب اللبناني، بيروت.

-النعمان (القاضي):- اختلاف أصول المذاهب، تحقيق مصطفى غالب، دار الأندلس،ط3، بيروت، 1983.

- افتتاح الدعوة، تحقيق فرحات الدشراوي، الشركة التونسية للتوزيع، ط2، تونس 1986.

- المجالس والمسايرات تحقيق الحبيب الفقي وابراهيم شبوح ومحمد اليعلاوي، المطبعة الرسمية، تونس،1978 .

-58-ابن خلدون(عبد الرحمن): المقدّمة، دار الكتاب اللبناني، ط3، بيروت، 1967، ص655

- الدشراوي (فرحات): الخلافة الفاطميّة بالمغرب، التاريخ السياسي والمؤسسات، نقله إلى العربيّة حمادي الساحلي، دار الغرب الإسلامي ،ط1، بيروت، 1994.

- مارسيه جورج: بلاد المغرب وعلاقتها بالمشرق الإسلامي في العصور الوسطى، ترجمة محمود عبد الصمد - مصطفى أبو ضيف أحمد، الاسكندرية، 1991

- المجدوب(عبد العزيز): الصراع المذهبي بإفريقيّة إلى قيام الدولة الزيريّة، تقديم علي الشابّي، الدار التونسيّة للنشر،ط1، تونس، 1975.

- ابن منظور(جمال الدين): لسان العرب، تحقيق ياسر أبو شادي ومجدي السيد، المكتبة التوفيقية، دت.

- السيوطي(جلال الدين): تاريخ الخلفاء، تحقيق خضر عكاوي، مؤسسة عزّ الدّين للطباعة والنشر، بيروت، 1992.

- الماوردي(أبو الحسن): الأحكام السلطانيّة في الولايات الدينيّة، دار الكتاب العربي، بيروت، 1990.

- عمامو (حياة): السلطة وهاجس الشرعيّة في صدر الإسلام، دار التنوير، ط1، تونس، 2014.

الصغير (عبد المجيد): الفكر الأصولي و إشكاليّة السلطة العلميّة في الإسلام (قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة)، دار المنتخب العربي،.ط1، بيروت، 1994 .

- 18 القرشي (الداعي إدريس عماد الدين): عيون الأخبار وفنون الآثار، تحقيق مصطفى غالب،ط2، دار الأندلس ، بيروت، 1986 .

- المقريزي (تقي الدين): اتعاظ الحنفاء بأخبار الأئمّة الفاطميين الخلفاء، القاهرة، 1948.

- الرحموني(محمد الشريف): نظام الشرطة في الإسلام إلى أواخر القرن الرابع الهجري، الدار العربيّة للكتاب، بيروت،1983.

- مجاني(بوبة): الإسماعيليون في بلاد المغرب العربي، الفكر والمؤسسات والعمران، دار رؤية للنشر والتوزيع،ط1،القاهرة، 2014.

-فوكو (ميشال): يجب الدّفاع عن المجتمع، دروس ألقيت في الكولّيج دي فرانس لسنة 1976، ترجمة وتقديم وتعليق الزواوي بغوره، دار الطليعة، ط.1، بيروت، 2003.

سيد (أيمن فؤاد): تطور الدعوة الاسماعيلية المبكرة: ملتقى القاضي النعمان للدراسات الفاطميّة، الدورة2، المهدية من 4 إلى7 أوت 1977، وزارة الشؤون الثقافيّة، تونس 1977.

- القاضي(عبد الجبار الهمداني): تثبيت دلائل نبوّة سيدنا محمد ، نشر سهيل زكار في الجامع لأخبار القرامطة، دار حسان للطباعة والنشر، دمشق، 1987.

- ابن المقفع(عبد الله): رسالة الصحابة، ضمن أعماله الكاملة، بيروت، دار التوفيق، 1978.

ابن خلدون(عبد الرحمن): المقدّمة، دار الكتاب اللبناني، ط3، بيروت.

-GOLDZIHER I : DU sens propre des expressions ombre de dieu pour designer les chefs dans islam » REVUE DE L' HISTOIRE DES RELIGIONS 18 ANNEE T.35,1897.

- Brunshving R : Fikh fatimide et histoire de lIfriquiya, Mélange d Histoire et d archéologie de l'occident musulman T.2 Hommage a g Marcais Alger 1957.

- Madelung VW : Das Imamate in Eden Fraihen ismailitischen lehere , dans Der Islam,TT7-38 ,1961.