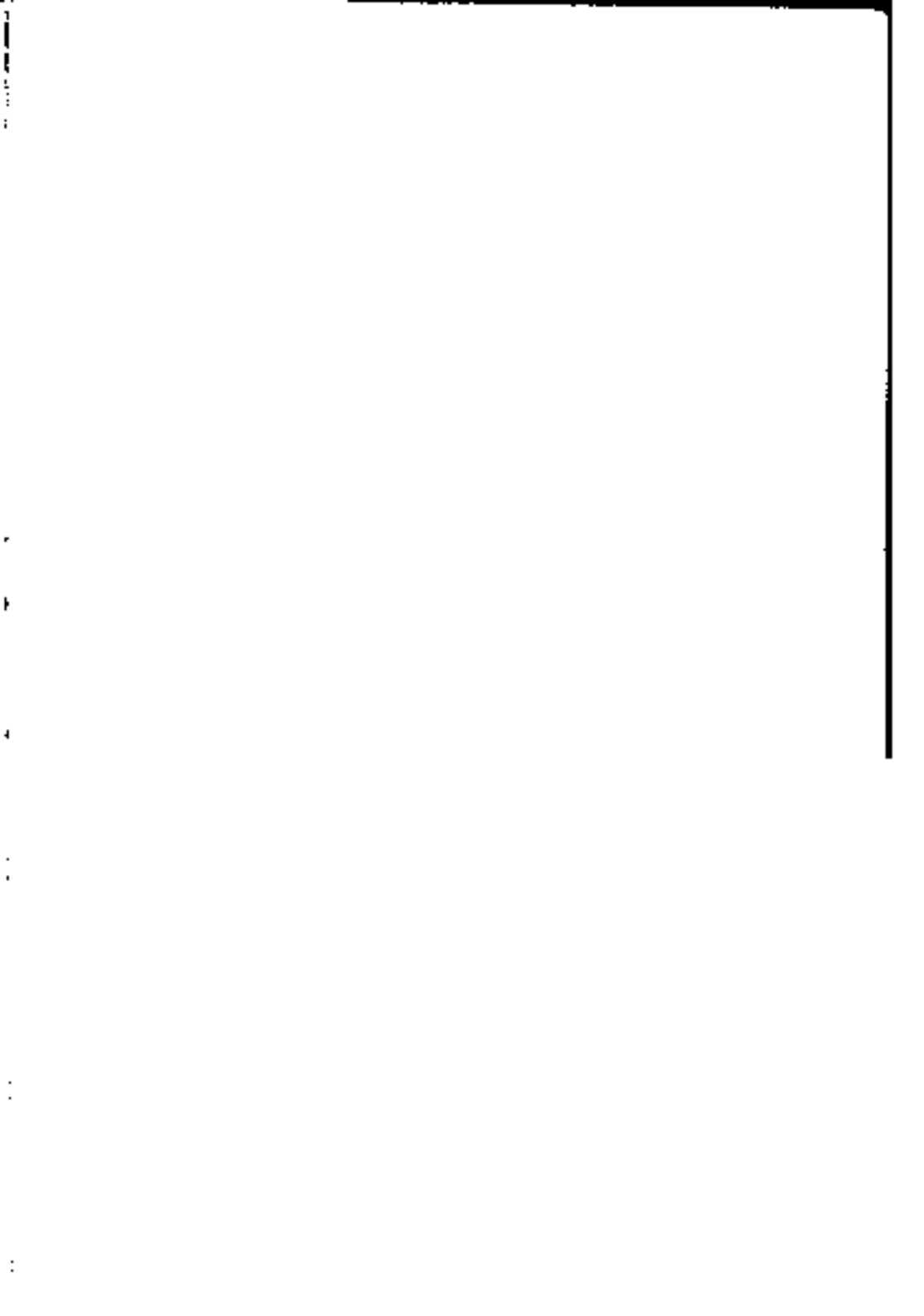


www.ashwanpress.com

أشوان الصحافة

العدد ١٠٠٠ لسنة ٢٠٢٠







أخوان الصفا ..

فلسفتهم وغايتهم

اهداءات ٢٠٠٢

مدرسة المصطفى

سوريا

د. هُوَادِ مَعصُوم

اخوان الصفا..

فلسفتهم وغايتهم

مكتبة عربي
BIBLIOTECA ARABICA
(أهداء) مكتبة الإسكندرية

رقم التسجيل ١٠٤٩ ح

منشورات



Author : Fuad Masum

المؤلف : فؤاد مسموم

Title : IKHWAN AL-SAFÄ..

عنوان الكتاب : الإخوان المسلمون

their Philosophy and Objective

فلسفتهم وهدفهم

Al-Mada : Publishing Company

دار المداي للطباعة والنشر

First Edition 1998

الطبعة الأولى : 1998

Copyright © Al-Mada

الحقوق محفوظة

دار المداي للطباعة والنشر

- سوريا - دمشق صندوق بريد : 8000 أو 8001

تصون : 8001000 - 8001001 - 8001002 - 8001003

بيروت - مكتب صندوق بريد : 21001 - 21002 - 21003 - 21004

Al Mada Publishing Company P.N.A

Nicosia - Cyprus P.O.Box : 7023

Contacte - Syria P.O.Box : 8272 or 1466 Tel: 7776284 Fax: 7774992

P.O. Box : 11 - 2181 - Beirut - Lebanon Fax: 9611- 426252

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without the prior permission, in writing, of the publisher.

إهداء

وقت مخاض هذا البحث كان جيتنا

ويوم اكتماله فطيمنا

فاحتضنته الشري وهو يافع

فالس ذكرى وحيدى:

شوان

اقدم هذا الجهد المتواضع

عسى ان تجد امه في ذلك .. العزاء والمعلوى



Vertical line of text on the right side of the page, possibly a page number or margin indicator.

محتويات الكتاب

13	مقدمة
	الباب الأول في التعريف باخوان الصفاء
19	الفصل الأول - عصر اخوان الصفاء
20	الحياة السياسية
25	الحياة الاجتماعية
33	الحياة الاقتصادية
37	الحياة الثقافية
45	الفصل الثاني - اخوان الصفاء
43	من هم اخوان الصفاء ؟
46	مذنبو رسائل اخوان الصفاء
58	زمان اخوان الصفاء
65	مركزهم في اخوان الصفاء
67	كلمة اخوان الصفاء
73	الفصل الثالث - نظام جماعة اخوان الصفاء
73	مبادئ اخوان الصفاء
76	العضوية
81	الخلايا
84	الشورى
89	الفصل الرابع - رسائل اخوان الصفاء
89	الرسائل
94	عدد الرسائل
96	منهج الرسائل
98	لغة الرسائل
99	المرضية في الرسائل
102	المقدسي وصياغة الرسائل

104	تعريف رسائل اخوان الصفا
105	طبقات الرسائل
106	الرسالة الجامعة
112	مختصرات من الرسائل

الباب الثاني اخوان الصفاء بين الدين والفلسفة

119	الفصل الأول : الصلة بين الدين والفلسفة
119	في الديانة اليهودية
121	في ديانة المسيحية
122	في الاسلام
125	بين الدين والفلسفة عند اخوان الصفاء
131	التوفيق بين الدين والفلسفة
135	التصنيف الثاني : النبوة
136	أركان النبوة
139	اتصال النبي بمصدر لوهي
144	الاحلام
147	المنجزة

151	تفصيل الثالث : نظرية الظاهر والباطن
151	في الديانة اليهودية
152	في المسيحية
154	في الاسلام
156	الظاهر والباطن عند اخوان الصفاء
159	العلاقة بين الظاهر والباطن
161	سجيات العلويين
162	بعض امثلة التأويل عند اخوان الصفاء
164	استمرار نظرية الظاهر والباطن عند اخوان الصفاء

— آء الباب الثالث : للفلسفة اخوان الصفاء

175	من الفصل الأول : ماهية الفلسفة
175	احياء العلوم عند اخوان الصفاء
177	تعريف الفلسفة
179	العلوم الفلسفية

184	ملاحظات حول تقسيم اخوان الصفا للفسف
193	الفصل الثاني : نظرية المعرفة
194	سرق المعرفة وانواعها
194	المعرفة الحسية
197	المعرفة العقلية
200	المعرفة البرهانية
201	نوحى والمعرفة المباهلة
207	مصادم مذهب اخوان الصفا في المعرفة
204	بين اخوان الصفا وجرن لوك
209	الفصل الثالث : الوجود
209	الوجود ومراتبه
210	الباري
212	صفات الباري
214	المثل الضال
216	انفس الكلية
218	الهيولي الاولى
220	الضيعة الكلية
220	الجسم المطلق
222	العالم
225	نفس العالم
227	قدم العالم
229	نهاية العالم
232	خاتمة
241	الفصل الرابع : الاخلاق
241	الانسان
245	ماهية الاخلاق
245	اسباب اختلاف الاخلاق بين الناس
249	- الاخلاق بين منطوية والاكتساب
251	الفضيلة
254	دور العادة في كسب الفضيلة

256	الثقة والاحتم
260	الحبر والشر
264	السعادة
265	غاية الغايات الاخلاقية
		الباب الرابع : غاية اخوان الصفا-
275	الفصل الاول / مذهب اخوان الصفا
275	أخوان الصفا والتشيع
278	الامامة
281	عقيدة المهدي المنتظر
286	نصوص دخيلة على رسائل اخوان الصفا
293	مذهب اخوان الصفا
305	الفصل الثاني / غاية اخوان الصفا
305	آراء الباحثين في تحديد غاية اخوان الصفا
306	طريق الاخوان الى تحديد غايتهم
306	مشاكل تهمير
308	المشاكل المالية وسوء الإدارة
312	الخصومات المذهبية والصراع الثقافي
315	الصراع القومي
316	تجاهل الاقتصادي
317	الجهل بأس المشاكل
318	المدينة الفاضلة
320	مدينة اخوان الصفا
324	المدرسة الفلاد
327	الحماية القصرى
335	أهم المصادر والمراجع
341	مهتر الاعلام
352	ملحق

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

المقدمة

يمكننا القول أنه لا يوجد في تاريخ الفلسفة الإسلامية شخصية أو جماعة اختلف الباحثون ، قديماً وحديثاً ، في حقيقتها ومذاهبها ودورها في الحياة الفكرية كاختلافهم في حقيقة اخوان الصفا ، ومذهبهم ، ودورهم ، فمن الباحثين من ينظر اليهم نظرة تلك أومعاء ، ومنهم من ينظر اليهم نظرة إعجاب وتقدير ، ويرى فيهم رواد فكر ودعاة إصلاح ، ومنهم من يحسبهم على الشيعة ، ويحدد المواقف منهم مسبقاً بشكل غير موضوعي ، ومنهم من يزعم أن رسائل الاخوان من تأييد الأئمة ، ويرفعها الى مستوى كتاب مقدس .

وقد دفعني تضارب آراء الباحثين في اخوان الصفا ، على عتار النحو ، في محاولة التصرف على الرأي الصحيح في أمرهم ، محاولاً تجلية حقيقتهم ، وإيضاح مذهبهم ، وتحديد اتجاههم ، ودورهم في مجال الفكر ، ولم يكن ذلك كله بالامر البسيط ، بل تحف به الصعوبات ، لا سيما في دراسة تفتزم يتواءم تبحث الاكاديمي ، وقد ترجع هذه الصعوبات الى كثرة ما ثار حول هذه الجماعة من اختلاف في الرأي والحكم بين الباحثين فحسب ، بل ترجع كذلك الى منهج الاخوان في طرح آرائهم وأفكارهم ، والتي أسلوب الرسائل في تناول تلك الآراء والأفكار وعرضها ، فقد كان نهجهم وأسلوبهم غريباً ، ليس في عصرهم فحسب ، بل كانا كذلك حتى في العصور التالية ، فإذا كان منهج الغارابي وابن سينا ، مثلاً ، يبدو في تناول كل منهما لموضوع بحثه بمختلف جوانبه في موضع

واحد ، وبشكل متتابع ، وفي أسلوب مراكز متين . فإذن الاخوان يتناولون الموضوع الواحد في عدة مواضع من رسائلهم ، ويتناولون في كل رسالة جانباً من جوانبه . وفي أسلوب معتدل ، يتخلله الكثير من الاستدراكات الطويلة ، والقصر الى مسائل أخرى بعيدة الصلة به .

ومن هنا تأتي صعوبة الإمام بمختلف جوانب الموضوع الواحد من مظاهره الكثيرة وانحسار الـ انصـورة الكـاملة لرأي الاخوان فيه . لاسيما ان عناوين عديد من رسائل اخوان الصفاء تفرر بالباحثين : فيضنون ان رأي الاخوان في مسألة محددة هو ما ذكر في هذه الرسالة التي تحمل عنوان الموضوع . بينما اقتصر الاخوان فيها على جانب واحد ، ولم يستوفوه حقه ، وأغفلوا الجوانب الأخرى الهامة فيها ، وبسوط في رسائل أخرى

ومن هنا وقع بعض الباحثين الذين كتبوا عن اخوان الصفاء في بعض الأخطاء . حيث اقتصرنا في نمس رأي الاخوان حول مسائل فلسفية على الرسائل التي تحمل عناوين تلك المسائل .

كما شعر باحثون آخرون في رسائل الاخوان : المللي ، والأرهابي ، لكبير حجمها وتناثر مواضعها واختلاطها على النحو الذي ذكرنا ، وفي ذلك يقول عمر فروخ :

إن هناك جماعة ادعوا قراءة الرسائل ، ولكنهم - كما يظهر من مقالاتهم - تصفحوا أوراقياً منها كيفما اتفق لهم ، كما فعل الدكتور عنه حسين ، مثلاً ، أو قرأوها مع سي . يسير من العناية ، كما فعل أحمد زكي باشا ، وانزعوا منها بعض الموضوعات ، كما فعل أديب عباس .

ويستعمل الدكتور فروخ ويسخر من طه حسين بأنه سواد أربع عشرة صفحة - عند تقديمه الرسائل لي الطلبة المصرية .. كلها : ريداً ، ولعل ، ونسناً تقول سينا جديداً

وعنه ما نرجع الي انه كتور عمر فروخ نفسه في بحثه عن اخوان الصفاء نجده

يقول :

لقد اختلف نظري في اثناء الدراسة الأولى ان «الجماعة» مع حرصهم على التبريد يذكرون اشياء متماثلة في أماكن مختلفة ، فجمعت العترة ما أمكن ، ولما عدت الى إنشاء هذه الدراسة تبين لي تفاصيل جديدة ، وأحببت أن لو أعود فأكتب الدراسة كلها من جديد ، ولكن انجراً ولجئ خذاني ، فإن عمل التعديلات لعماد هذه الدراسة اقتضاني عماداً كاملاً بعد قراءات متفرقة كثيرة ، أما إنشاء والاعداد للطبع فما زلت أعمل فيها منذ سبعة أشهر أو تزيد ، حتى ملئت البحث ، وعزمت على تقديم هذه الدراسة للطبع على الشكل الذي يراه القارئ^(١) ، وإذا كان لهذا الباحث هذه الشجاعة في الاعتراف بالتفسير فربما لا يملك اخرون مثل هذه النقضية .

ونضيف الى ما ذكرنا ما يوجه الباحث من صعوبة الدراسة لجماعة سرية تاجراً كثيراً الى الأسلوب الرمزي في تسميتها ، وتحاول سر أحد لها ، وحماية منتميتها من الإخفاء .

هذا ، الى قلة المصادر المعاصرة لهم ، فأقدم مصدر تناولهم ويشكل مقتضب هو البيهقي المتوفي ٥٦٥هـ في كتابه : (تتمة صوان الحكمة) هذا اذا استثنينا ما أورده عنهم التوحدي في كتابه (الامتاع والموازنة) .

وإذا كان من الضروري أن نتم بتأجيل بما كتب عن اخوان الصفا ، ومع تقديرنا لما بذله الدارمون لهذه الجماعة ، وما أقدموا من الكثيرين منهم ، فإن الامانة العلمية تقتضي القول بأن الكثير مما كتب عن اخوان الصفا لا يقدم لباحث ما يبرحوه من التعرف عليهم ، ونوصول الى حقيقة ذهابهم ، كما ان اكثر المشوقين الذين تناولوا اخوان الصفا بالدراسة ، اقتصرنا على الجانب التاريخي لاجماعتهم ، وسقطت عليهم وجهة النظر القائلة باسماعية الاخوان .

ونعني انفسنا في هذا المقام في التعليق على رسائل جامعية بعينها ، كتبت في بعض جوانب فلسفة اخوان الصفا ، فجاءتها الصواب لكثرة ما شابها من الخلل والتعريف .

(١) عشر فروع - اخوان الصفا - ١-٢

أزاء كل ما قدمنا ، فقد كان لنا متجه في الدراسة ، ويتلخص في الخطوات التالية :

أولاً : قراءة متأنية ودقيقة لرسائل اخوان الصفاء .
ثانياً : ترتيب الأفكار والآراء الواردة في جميع الرسائل ، وتصنيفها ، وتبويبها .

ثالثاً : الوصول الى الصورة الكاملة لرأي اخوان الصفاء في كل موضوع . .
بعد الدراسة التفصيلية لكل الموضوع ذات الصلة بالموضوع .

وقد كان موقفنا في هذه الدراسة هو الحياد التام ، والالتزام بالامانة العلمية ، وبم تقتصر هذه الدراسة لأخوان الصفاء على مجرد العرض التحليلي لأرائهم الفيلسوفية ، بل ضمنا الى ذلك مهمة انبحث عن :

١- مصادرهم الفكرية في الفلسفة اليونانية ، وخاصة الافلاطونية المحدثة
تفاعلتا بها لتلك الفلسفة من تأثير خاص على الفكر الفلسفي الاسلامي بشكل عام .

٢- مدى تأثر الاخوان بآراء من سبقوهم من الفلاسفة المسلمين ، وخاصة الكندي والغزالي ، من خلال مقارنة آرائهم بآراء هذين الفيلسوفين العظيمين .

لأن هذا التتبع والبحث عن المصادر الفكرية لهذه الجماعة - وتلك الدراسة لمقارنة ، تحدد مكانتهم الفكرية ، وتنتهي الى تجلية الحقائق في صورتها الكاملة إضافة الى ذلك فقد تناول البحث اخوان الصفاء بمقاييس عصرهم ، وتحديد موقعهم في الحياة السياسية والاجتماعية والثقافية في القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي) وموقعهم من الظواهر السائدة في مجتمعاتهم .

ومن ناحية أخرى حاولنا الاحتفاظ بصياغة الرسائل في تلخيص نصوصها ، وعرض أفكار الاخوان ، ليتعرف القارئ على لفة الرسائل ، إذ انها ابتعدت عن الغلظة والركاكة التي اتصفت بها كتابات معظم الفلاسفة ، لأنها كتبت لعامة المشفقين . وقصد بها إيجاد النقالة الفيلسوفية الصالحة ، فهي أدنى للشعور وأيسر للفهم على حد تعبير الدكتور طه حسين .

الباب الأول

في التعريف بأخوار الصفاء

01

1

1

1

1

عصر اخوان الصفاء

إذا كان من المستحسن في دراسة الشخصيات والأفكار استعراض الملامح البارزة وأسائدة في عصر الشخص أو الفكرة التي تناولتها، دراسة بفة العثور على حلقات التأثير والتأثر، والتعرف على الخلفية المهيمنة لتكوين الشخصية أو ظهور الفكرة، ففي موضوعنا هذا، نرى من المفيد، بل من الضروري استعراض تلك الملامح، وإبراز الظواهر التي كانت متحركة في القرن الرابع الهجري عصر اخوان الصفاء، إذ من الصعب بمكان أن نفهم آراء الاخوان دون ذلك. خاصة عندما نصل الى ابواب الاخير، حيث ندرس هناك آراء الاخوان السياسية والاجتماعية والدينية، والمؤثرات البيئية وراء تصوراتهم لمدينتهم النافذة.

وكما يقول أحد الباحثين، إن كل خلل في التوازن السياسي والاجتماعي هو بمثابة حافز يدفع الفكر للبحث عن استرداد هذا التوازن، أو ان يبحث عن توازن يقوم على أساس جديد، بعد أن تم بعد لاساس السابق صائعا لذلك، والمفكرون يقومون بابتداء الرأي حول أسس التوازن السائد، ويجهذون في البحث عن أسس أصح، ينجحون في اجتهاد انهم وصحاولاتهم تارة، ويخفقون فيها تارة أخرى، وفي كثير من الأحيان تتدخل ظروف خارجية في النجاح أو الفشل.

ونقتصر في هذا المجال على إلقاء نظرة عامة على الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية، دون الدخول في التفاصيل، وبقدر الضرورة التي يدعو إليها البحث.

الحياة السياسية

كان مقتل الخليفة المتوكل (٢٤٧هـ - ٢٦٩م) على يد بعض قادة الجيش الأثراك إيذاناً ببدء صفحة جديدة من تحكم القادة العسكريين الأثراك في سياسة الدولة العباسية ، وتغيير الخلفاء ، الذي بات لعبة تمسحويهم التي ان استولى البريهون على حاضرة الخلافة (٢٦٤هـ - ٢٦٥م) .

فندما تلقى نظرة على تلك الفترة التي تبلغ نحو قرن تقريباً ، نجد أن من بين انطفاخ الستة عشر الذين تعاقبوا على الحكم . . أربعة منهم فقط ماتوا حتف انوفهم وهم خلفاء ، أما الباقون فقد أخرجوا من الخلافة . قتلاً أو خلعاً ، وأن بعضاً منهم تولى الخلافة ليوم واحد كإبن المعتز قتل ، وبعضهم لثلاثة أيام كإلقاهر في المرة الأولى من توثيه الخلافة^(١) . وكما يقول ابن المقاضي فقد لا كان الخليفة في أيديهم كالأسير ، إن شاءوا أبقوه ، وإن شاءوا خلموه . وإن شاءوا قتلوه^(٢) . وفي أول الثمن الرابع للهجري كان المعتذر هو الخليفة ، وقد انتخب (٢٩٥هـ - ٢٩٨م) من قبل الوزير العباس بن الحسن بمشاوره بعض القادة الأثراك المنفذين . وبه من العصر ثلاث عشرة سنة ، انتخبه الوزير وهؤلاء العسكريون رغم وجوده الإصلاح من آل العباس . . كي يستغلوا صغر سنه فيحكموا بقبضتهم على السلطة ، ويشغروا على خصومهم و منافسيهم^(٣) فأدى هذا الوضع إلى اشتداد الأزمات ، فالوزير والمهيمنون على مقاليد الحكم لم يكونوا يهتمون بالمشاكل المستعصية التي كان الشعب يعاني منها ، بل كان جل همهم واهتمامهم - بعد تصفية الخصوم النظاميين أو النظاميين في النوازل التي العراكر التي بخلونها - جمع الكثير من الأموال والعقارات والأراضي ، مستخدمين في ذلك مختلف الأساليب ، بل أبتسحوا ، وإضافة إلى الوزير وبعثته وقادة الجيش دخلت أم المعتذر ، وحولها بعض جواربها ، في مشترك جمع المال ، وهي بحكم شخصيتها القوية والمؤثرة على بيها وبصفتها أم الخليفة تمكنك من التقلب على الوزير الذي كان له اليد الطولى في تولي إنبها الخلافة . واستطاعت عزله عن كفة للضباط الأثراك واستبدالهم

اليها ، فباتت الوزارة في خزائنها ، تمنحها لمن يعرف قيمتها ، ويدفع ثمنها ،
 لضمه من العباس الذي سم يكن له من الخصال ما يؤهله لتولي الوزارة - على ما يتل -
 أخذها من أم المعتز بعد أن قدم لها ما طلبت^(١) وفي عهد المعتز الذي امتد نحو
 خمس وعشرين سنة تولى الوزارة اثنا عشر وزيراً ، وتقلدها بعضهم مرتين أو
 ثلاثاً^(٢) وكان الدفع وراء هذه التغييرات الوزارية الكثيرة ، هو العباس ، فقد أُلغى
 الخليفة كل ما كان موجوداً في خزائن الدولة على ملذاته ، وأما وريث الدولة
 فكانت تدخل جيوب كبار المسؤولين ، وعندما يحتاج الخليفة إلى الاموال سواه
 لهوايته ، أو نزواته ، أو لمصح نهبات لقادة الجيش في المناسبات كان على الوزير
 أن يتدبر الأمر ، وإذا لم ينجح في مهمته يعفى من منصبه - وتصادر أمواله ، ويقتل
 أحياناً بيد البديل الجديد الذي دفع اسميلج الذي يساوي رأس هذا الوزير العقاب
 المنكود الحظ - على حد تعبير متز - وقد يرجع مرة أخرى إلى المنصب الذي فقد
 بعد أن يكون قد دفع الثمن الجديد ، وبذلك كان يسترد حريته في الاقتصاص من
 الذين نالوه وأخرجوه من الوزارة ، الذين مقلد ، بعد أن صودرت أمواله وممتلكاته
 وعذب ، عاد إلى الوزارة مقابل نصف مليون دينار دفعه للخليفة^(٣) .

ولي صراخ دموي بين القائد . نعم للجيش مؤنس المظفر ومحمد بن ياقوت
 الحجاب سنة ٢٢٠هـ - ٢٢٢م قتل المعتز ، وقطع رأسه ، وحصل بين يدي
 العظفر ، ومكثت جثته مرسية على قارعة الطريق ، فاجلس القائد العام أخا
 المعتز من الأب والشمسي به القاهر ، على كرسي الخلافة ، وكان القاهر
 « مقدماً على سبغ الدماء ، أهوج ، محباً للمال ، رديء السياسة ، على ما يصفه
 ابن الصفي^(٤) ، مولعاً بالشراب لا يكاد يصحو من السكر .

وبعد أن قضى في منصبه سنة وستة أشهر تقريباً ، اتفق قادة الجيش الاتراك
 على خلعوه ، فقبضوا عليه ، وسملوا عينيه ، وهم يسعل فيه أحد من الخلفاء ، وقد
 شوهد فيما بعد وهو يتكفف في جامع المنصور في بغداد^(٥) .

وبعد لقاهر جنواً بئراني (٢٢٢هـ - ٢٢٤م) فأسند الوزارة على التوالي
 إلى عدة أشخاص ، إلا أنهم لم يتمكنوا من تدبير الخروج من الفجوة المالية التي

كان البلاط يعيش فيها ، وتبهر في ميزانية الدولة ، فسلم الخليفة مقاليد الأمور بشكل رسمي الي محمد بن رائق قائد الجيش ، ومنحه لقب «أمير الأمراء» سنة ٣٢٤ هـ لقاء قيامه بدفع النفقات اللازمة وإدارة الدولة ، فصارت الكلمة بذلك للجيش في كل المجالات ، وستونت «أرباب السيوف على الدولة» وبذلك لم يبق للخليفة إلا اسمه وظهوره في الحضرات الرسمية والمناسبات الدينية . وكان اسم أمير الأمراء يذكر بجوار اسم الخليفة في خطبة الجمعة - وهو إجراء لم يبق له مشيل في التاريخ الاسلامي^(٩) وليث الراضي في الحكم سنة سنوات وكان مصيره القتل بيد الجنود .

وجي المستضي ، فيبقى على عرش الخلافة أربع سنوات ، ثم خلع وسمي ، وتولى الوزارة في هذه الحقبة القصيرة سبعة وزراء ، على التوالي ، وكما يتولد صاحب جامع التواريخ «ابتدأت الوزارة تنفج ، ويتقلدها كل من ليس لها أهل ، حتى بلغت في سنة ثمان وثلاثين وثلاثمائة الي أن تقلد وزارة المستضي ، أبو العباس الأسفهانى الكاتب وكان في غاية سقوط العروة والرفاعة»^(١٠) فيإزاحة المستضي (٤٣٣ هـ - ٩٤٤ م) بدأ المستضي اتصاله ، فعرض عن طريق إحدى الجوارى مبلغ ثمانمائة ألف دينار على «توزون» القائد العام للجيش فيما إذ رشحه للخلافة وأوصله اليها . كما أنه سيكون رهن إشارته - فبالاتفاق بين الرجلين ، وارتقى عرش الخلافة بهذه المؤامرة اندمجة ، وأما المرأة فقد عينت تهرمانة الخليفة ، مقابل قيامها بهذه الخدمة لكلا الطرفين^(١١) .

وفي سنة ٣٣٦ هـ - ٩٤٥ م دخل البويهيون العراق ، فوزع الخليفة الألقاب على أمرائهم وأمر أن تضرب ألقابهم على الدينار والدرهم ، إلا أن البويهيين أحسوا بأن هناك مؤامرة في الخفاء ، تحاك ضدهم ، يشارك فيها الخليفة والتهرمانة ، فاصروا إلى خلع المستضي وسموه ، كما قطعوا لسان تلك المرأة استخفاً في هذا النوع من الحيلة^(١٢) .

وفي تلك الفترة وانني تطرقنا إليهما ، أي خنثى تلك السنوات الأربع والتلاتين ، نلاحظ وجود نوع من المجابهة بين أجناع المعتدي ، الذي يعشقه

الخليفة والموزير ورؤساء الدواوين وكبار موظفي الدولة والتجار . والعجاج
المسكوري الذي بعثه بصفته خاصة قادة الجيش الاتراك ، إلا أن الجناح المدني
نم يتمكن - بتضارب المصالح الذاتية بين أطرافه - من إقامة تحالف فيما بينه من
خلال مواقف صانبة : يستغلب حولها الجماهير ، ويقف أمام تحكيمات القادة
العسكريين وتدخلاتهم في الشؤون السياسية ، بل كان منقسما على نفسه ،
يستند بعضهم بالجيش لإزاحة البعض الآخر ، وكانت الجماهير هي الفجوة أولا
وأخيرا .

وكي يقصم هؤلاء ، لقادة العسكريين ولاء الجنود لهم ، كانوا يطلقون لهم
العنان ، فأمنت كبساتهم على منازل سكان بغداد وكيريات المدن العباسية فقه
جديدة منتشرة ، في فترة دائمة الشكوى من المجاعة ، وكان الخليفة يمثل الحلقة
الضعيفة السهلة الكسر والفكاك التي يركز عليها الجيش في توجيه ضربته لغرض
سيطرته وسلطوته من خلال ذلك على الدولة ، إذ فتم يكن الخليفة يحظى باحترام
الجيش ، كما لم يكن باستطاعته ممارسة صلاحياته كراس للدولة .

ففي سنة ٣٢٦هـ مثلاً أصدر القائد انعام للجيش تعميماً بجميع دوائر الدولة
أن لا يفتلوا أي كتاب رسمي ، حتى ولو كان موقفاً من الخليفة نفسه ، ما لم يكن
عليه توقيع هو^(١٢) فقد كان الخليفة تحت قاية الجيش ، والويل له إذا ما بدر منه
ما يشك منه أنه يصدد محاولة رد الاعتبار لعرشه المنتوف القوادم ، فمثلاً أوقف
الموزير علي بن مقله كلاً من مؤنس ، قائد الجيش ، وبلقيس العاجب أن للخليفة
اتصالات مريبة ضد هما ، لعين مؤنس أحد ضباطه في قصر الخليفة لتفتيش
الداخلين إليه والخارجين منه ، والكشف عن وجوه النساء المعججات المنترددات
على القصر ، وفي أحد الأيام حمل الى دار الخافر ، وعاء فيه لبن ، فأدخل الضابط
يده فيه ، بمخافة أن يكون بداخله رسالة^(١٣) .

وأما استيلاء الجويهييين على العراق سنة ٣٢٤هـ فيعتبر تأريخ دور آخر
للخلافة العباسية ، دور سقوطاً لسلطان العباسيين من أيدي الخليفة ، حيث أصبح
مجرد رئيس ديني لا أمره ولا نهى ، وكما يقول صاحب الفجرى : فقد

«اضطربت احوال الخلافة ، ولم يبق لها رونق ولا وزارة ، وتملك انبيوهيون ، وصارت الوزارة من جهتهم والاعمال إليهم » . ولم يكن للخليفة إلا كاتب يشرف على شؤونه وممتلكاته الخاصة وقد وصل به الامر أن يخرج لاستقبال الأمير البويهى . ولم تكن العادة جارية بذلك من قبل^(١٤) .

ومعز الدولة البويهى - وهو من الشيعة - فكّر في ازالة الخلافة عن دني العباس وبوليها احد العلويين ، إلا أن بعض مستشاريه نصحه بالتخلي عن هذا التفكير ، وقال له : « انك اليوم مع خليفة تعتقد انت وأصحابك انه ليس من اهل الخلافة ، ولو امرتهم بقتله لقتلوه ، مستحلين دمه ، ومتى اجلست بعض العلويين خليفة ، كان معك من تعتقد أنت وأصحابك صحة خلافته ، ولو أمرهم بقتلك لفعلوا » . فعرض عما كان قد عزم عليه : وأبقى اسم الخلافة لبني العباس^(١٥) . وإذا كان العهد البويهى يمتاز برعاية الحركة العلمية والتقدم العمراني إلا انه من الناحية السياسية والاقتصادية لم يكن إلا امتداداً لعهد تماليك الأتراك انسكرينيين .

كانت تلك حاز الخلافة العباسية في القرن الرابع الهجري ، بكل ما شابها من مظاهر الانحراف والسقوط ، حتى انفلتت أطراف كثيرة من هذه الامبراطورية الواسعة - وأعلنت انفصالها عنها .

وإذا ما ألفينا نظرة على تلك التغيرات السياسية المستتقة : والمناسفة بعضها لبغداد في ذلك القرن ، نجد :

- ١- الخلافة الأموية في الأندلس (١٢٨ = ٣٩٧ هـ * ٧٠٥ - ٧٠٧ م) وهي في ازدهار وتقدم ، وحينما عرف عبدالرحمن الداخل (١٥) حكمة من ٢٠٠ الهى (٢٥٠ هـ) ما وصلت إليه الخلافة في بغداد من ضعف وهن تنقّب بأمر المؤمنين^(١٦) .
- ٢- الخلافة الفاطمية في المغرب . أسسها عبيد الله المهدي على أنقاض دولة الأغابنة والادارية (٢٩٧ هـ = ٩٠٩ م) وضمموا في مصر ثم ذلواها (٢٤٨ هـ = ٩٦٩ م) .
- ٣- الدولة الاخشيدية في مصر من سنة ٢٢٢ الهى (٢٥٨ هـ = ٩٢٤ - ٩٦٩ م) .

٥- الدولة الحمدانية في حلب والشوف والجيزة العراقية .

٦- الامارة الحسنية الكردية في كردستان منذ سنة ٣٢٠ هـ الى نهاية القرن .

٧- عمان والبحرين وانيمامة وبادية البصرة كانت بيد القرامطة .

٨- فارس والاهواز والجيل والري يحكمها آل بويه .

٩- خراسان وما وراء النهر بيد آل سمان .

١٠- الهند وأفغانستان يسيطر عليها آل سبكتكين .

ورغم هذا الانقسام الخطير فقد كانت الخبة في كثر هذه البلاد لمحليحة العباسي . وهو وإن جرد من نفوذه المندني من قبل قادة الجيش الأتراك في بغداد والبويهيين فيما بعد . إلا أن نفوذه الديني بقي كرمز لخلافة الإسلامية في المشرق - على الأقل .

الحياة الاجتماعية

ستكلم في هذا الجانب عن أبرز انقواهر التي كانت تتحكم في المجتمع العباسي آنذاك وهي الخصومات المذهبية ، والتعصب القومي ، والانحلال الخلقي .

«ما الخصومات المذهبية فقد بدأت لي واقع الأمر لي أيام الإمام علي بظهور الخوارج وموقفهم المعروف من قضية التحكيم ، وقد انقسموا على أنفسهم ، وتصرف الكثير منهم ، حتى أن بعضهم استحل نساء مخالفيهم ودماء بنائهم^(١٧) وأجمعوا كأنهم علي » . « كما أن علي بن أبي طالب « لقبوه التحكيم^(١٨) بينما كان شيعته جميعاً يفضلونه على سائر الصحابة ، وتعترف بعضهم فاعتقد لوحيته ، واعتقد آخرون حاول الإله غيه^(١٩) » . وبما اتعت الرقعة الإسلامية ، وتكاثر المسلمون ، تكاثرت الفرق والمذاهب الإسلامية ، إذ دخل في هذا الدين الجديد شعوب وأنتم لهم خصائصهم العقلية والنفسية والبيئية ، فهوى كل منهم مذهباً أو فرقة يرى فيها التلازم مع عقليته . أو مشاعره ، أو يجد فيها تحقيق غايت : ومن الممكن أن نقول : إن القدامين الجدد أفاروا مع ، انزل وتقضايا جديدة للبحث وانقشاش ، كما ظهرت من خلال المزج بين الثنافاتهم السابقة وبين الدين

الإسلامي الذي اعتنقوه فرق جديدة ، وتسيجة حده للاختلافات في الرأي ، واختلاف المنهجيات الثقافية والفكرية وتضارب الآراء والمصالح . . . بدأ المسرع ، وكذلك الاضطهاد الفكري ، في العهد الأموي لعدم الجمع بين درهم ، لأنه كان يكون يخلق القرآن . كما أعدم غيلان الدمشقي ، لقوله بمبدأ الاختيار^(١٠٠) وهذا الرأي لم يكن يتفق وسياسة الدولة التي كانت تدعو لتجريبية .

وفي عهد السامون والمعتصم والموثق : اضطهدت المعتزلة كل من لم يؤقها الرأي ، حتى أن إماماً كأحمد بن حنبل ضُرب بالسباط إلى أن سال عنه الدم ، لأنه لم يشارك المعتزلة يقول يخلق القرآن^(١٠١) .

وتم بعد هذا الصراع المذهبي في القرن الرابع الهجري محصوراً بين العلماء ، أو بينهم وبين السلطة الحاكمة المستحقة دوياً لنصرة رأي معين يخدمها ، وقد اختلفوا لذلك ، بل اتسعت دائرته ، ودخل فيها العامة من الناس ، وأخذ طابع العنف ، فقد استأجرت في بداية هذا القرن : اضطهاد الحنابلة لكل من يخالفهم ، فمن حينئذ كانوا يقومون بأعمال شغب . ومن بين ما يذكر ابن الأثير في حوادث عام ٤٠٦ هـ أنه : وقعت فتنة بين العامة والحنابلة ، فأخذ الخليفة جانباً منهم ، وسيرهم إلى البصرة وحبسوا^(١٠٢) وأن ابن جرير الطبري لما توفي (سنة ٤١٠ هـ = ٩٢٢ م) دفن ليلاً في داره : لأن العامة اجتمعت ومنتعت من دفنه هناك . وادعوا عليه الرضا والإلحاد ، والسب في ذلك أنه ألف كتاباً ذكر فيه اختلاف الفقهاء ، ولم يذكر فيه أحمد بن حنبل ، فلما قيل له في ذلك قال : إنه لم يكن فيها ، وإنما كان محدثاً ، فاشتد ذلك على الحنابلة ، فوقفوا منه هذا الموقف^(١٠٣) وبما توفي الأشعري ودفن في طمس قبره ، خوفاً عليه . لنالاً تشبه الحنابلة وتحركه . فإلهم عزموا على ذلك مراراً عديدة ، ومعظم الحنابلة يحكمون بكفره ، ويستبيحون دمه وتم من يقول بقوله^(١٠٤) .

ولم يك هذا الاختلاف المذهبي يُقَف عند المناقشة والجدل ، بل كان يصل إلى استخدام السواعد . وما تستطيع السواعد أن تعمله . وربما كان ذلك للمجرد اختلاف حول تفسير آية قرآنية . وإن لم تمس أصلاً من أصول العقيدة

الإسلامية^(٢٦) ولما بدأت الأمور تتأزم - وأقبلت بغداد على شفا حرب أهلية عمدة عارمة ، ضمّر الخليفة الرضاى الى توحىبه انذار اسى التحابلية ، ينكر عليهم تصرفاتهم ، ويهددهم = « من لم تتبها عن مذموم مذهبكم ، ومموخ طريقكم ليوسمّكم (الخليفة) ضرباً وتشريداً ، وقتلاً وقبديداً ، ويستعملن السيف في رقابكم والنار في منازلكم ومعالكم . »^(٢٧) فاجابه في هذا العصر كانوا يحاربون على عدة جهات :

جبهة اشافية ، والشافعية لم يكرتوا أقل منهم شدة في ترد عليهم ، وكما يقول المقدسى : فالشافعية أشدّ لثقلها قدرة على النظر والشغب^(٢٨) ؛ وجبهة اخرى ساخنة ، وهي جبهة المتكلمين بمن فيهم المعتزلة ، وجبهة أذكي من كل الجهات نازة ، وهي جبهة الشيعة .

وكذلك كان الصراع بين الحنفية والشافعية ، حتى آت الأمر : في بعض الاحيان ، الى الخرب ودمار نتيجة ذلك^(٢٩) .

وفي عهد هيمنة الاتراك كان اجل السنة يتمتعون بنسط وافر من الحرية المذهبية ، بينما كانت السنة ناقصة على الشيعة ، ثم انقلبت الصورة في العهد ابويهي حيث تنفست الشيعة الصعداء بعد أن قامت اكثير من انظم والاضطهاد^(٣٠) فالعراق التي كانت تشكو - أغلب السنوات - من القحط والمجاعة . . بدأت تشهد بين حين وآخر كارثة أخرى جديدة ، وهي قيام انفة انطانية بين السنة والشيعة ، وكان من نتائجها سقوط أعداد هائلة من القتلى والمجرى من الطرفين ، وحرقت عليهم عشرات الألوف من الدور والمحلات التجارية^(٣١) .

ولئن تمكن سمر الدولة ابويهي من استتباب الأمن وحماية أهل بغداد من انصوص وقطاع الطروق شأنه لم يتمكن من كبح جماح جوده حينما كانوا يتمردون عليه ، وينزلون الى الأحياء والأسواق يشتلون ، ويحرقون ، ويتجرون ، فقد كان جيشه مكوناً من ديالمة وهم من الشيعة ، وانراك وهم من السنة ، ومن ناحية اخرى فالديالمة من أصل يراى ، فبينهم وبين الاتراك اختلاف في اللغة

والقومية : إضافة إلى الاختلاف المذهبي ، فكان انزاع مستعمر بين الطرفين . فتحوّلت بغداد في تلك الفترة إلى مسرح للاشتباكات اندائرة بينهما ، فعندما كان النصر للديلمية كان الحرق نصيب الأحياء السنية ، وكذلك الأمر بالنسبة للأحياء والاسواق الشيعية عند غلبة الأثرين ، وقد شهدت بغداد في أغلب سنوات حكم البويهيين ظاهرة حرق الأحياء والاسواق . وكما يقول ابن مسكويه فقد «صارت العصبية بين هذين الصنفين في أمرائين والذئبا بعد ان كانت في أمر الدين»^(٢٢) كما قامت في هذا القرن حركات مذهبية سرية وعلنية ، واخذ بعضها طابعا سياسيا ، او انها في الاصل كانت سياسية واخذت تظهر نفسها في طابع مذهبي . وكانت هذه الحركات مصدر قلق للخلافة العباسية ، فالقرامطة استولوا دولتهم في البحرين ، وبنووا يتدخلون في شؤون البصرة أحيانا ، حتى أن معز الدولة لما سار إلى البصرة ، ومعه الخليفة المطيع ، لضرد أتبريديين عنها ، وسلك طريق البر . أرسل القرامطة إليه احتجاجا لسلوكه هذا ، الطريق دون أن يتأذنهم^(٢٣) . وقد انتشر الدعاة الفاطميون في العراق لبث الدعوة الفاطمية ، والعمل على ايجاد تنظيمات سرية وقوية : تمهيدا ، للاطاحة بالحكم العباسي . واتمام الحكم الفاطمي محله^(٢٤) فقد كان الانهزام بالقرامطية في مناطق الحكم العباسي ظاهرة شائعة ، ونؤذي بالمتهم إلى الاعدام . كما حدث لنحلاج ، على ما يبدو سببا حقيقيا لاعدامه .

وكان يصاحب هذا الصراع المذهبي في ذلك العصر ، قيام بعض الدعوات الغريبة ، كالدعوة القرامطية القائلين بأن أرواح الأنبياء والصدّيقين حُتّت فيهم^(٢٥) وكذلك دعوة الشلمغاني ، فقد ادعى انبؤة وأحدث مذهباً مداره حلول الأروحية ، والتناخ ، واتبعه أناس كثيرون ، منهم الحسين بن قاسم وزير المعتصم ، وبشخصيات أخرى مرموقة^(٢٦) .

وكما يتناول متز : فإن جميع الحركات الروحية في مملكة الاسلام كانت تتلاصم أمواجها في بغداد . وكان بها لجميع المذاهب أنصار^(٢٧) وأما الحضرة الثانية البارزة في ذلك العصر فهي التصب القومي .

هنا لابد من العودة قليلاً الى العصر الأموي ، حيث كانت الدولة الأموية عربية النزعة والطابع ، ولم يتول القيادة والمناصب الكبيرة فيها إلا جماعة من أبناء الأمويين ، ومن أهل البيوتات العربية التي تمتد عليها الخلافة ، وبما ابتداء الامم الاخرى الذين دخلوا الاسلام فكان يطلق عليهم «الموالي» ، وينظر اليهم نظرة فيها نوع من الاحتقار ، حتى ان بعض العرب غلوا في ذلك ، وشعروا ان الدم الذي يجري في عروقهم دم معزاز ، وتملكهم هذا الشعور بالعظمة ، فظفروا الي طبرهم من الأمم نظراً لسيدهم الي المسود ، وكان من أهم التقاليد السائدة أيام حكمهم احتقار غير العرب في انعياء الاجتماعية ، واستغلالهم مالياً ، فأحدث ذلك تدمراً ومخاطاً في الأوساط الاثرية حيث اعتنق الكثير منهم الاسلام لشخص من الطبقة الجائرة التي أحكمتها الاستفراطية الايرانية . كما يروي بعض الباحثين⁽²⁵⁾ .

فهولاء بجانب ان حياتهم الاقتصادية لم تشهد ، وجدوا أنه ينظر اليهم باحتقار لمجرد انهم من عرق غير عربي ، وقد كان لذلك دوافعه ، فاستغل العباسيون هذا التذمر ، وذلك بسخط ، وكانت النتيجة قيام الدولة العباسية . فنقلد الايرانيون في اندوة المنصب الكبيرة ، وبرزوا فيها . ولما انتصر انمامون على اخيه الامين عد ذلك انتصاراً للفرس ، فتفلقوا اكثر ، وبانت الدولة تعتمد عليهم ، فهنا نشأت صفتان قوميتان ، العصبية العربية والعصبية الفارسية وكان الصراع بين العصبيتين يظهر عيناً أحياناً ، وهادئاً حيناً آخر ، إلا أنه كان عميقاً في كلتا الحالتين .

وفي القرن الثالث الهجري ظهر عنصر ثالث بجانب العرب والفرس ، وهو العنصر التركي ، فقد دخل الاتراك حلبه هذا الصراع ، ولكن خلوا من كل دعامة حضارية وتاريخية ، لذلك عدتهم صاعد ، من الأمم التي لم تكن بالعلوم⁽²⁶⁾ فلم تكن لديهم مدينة سابقة ، وهذا مادفع انجاحه أن يطلق عليهم «أعراب المعجم» ويعني بالأعراب البدو⁽²⁷⁾ بينما كانت لمسبات الفرس واضحة على جميع مناحي الحياة ، السياسية والادارية ، والثقافية ، والاجتماعية ، بل الروحية أيضاً .

وبدأت العصبية ضد الأتراك منذ عهد المعتمد (٨١٢-٨٢٧ م) =
٨٢٢-٨٤١ م) ويمقتل المتوكل (٢٤٧ هـ = ٨٦١ م) أصبحت أمور الدولة والخليفة
نفسه تحت قبضتهم ، وأظهروا كراهيتهم ومعاداتهم لفرس والعرب على
السواء^(١١) ومن هنا كان تنكبتهم بالشيعة ، حيث كان التشيع منتشر بين العرب
والفرس ، الأمر الذي أدى إلى قيام كيانات شيعية مستقلة عن حكم بغداد^(١٢) .
وأخذ بعض المحدثين يسعون الأحاديث في ذم الأتراك ، تمييزاً عن شعورهم
القومي والمدهني^(١٣) . وهذا ما دعا طبع بن خاقان وزير المتوكل أن يطلب من
نجاحظ كتابة رسالة في فضائل الترك^(١٤) وقد كاد أن يخلع فاتح العراق معز الدولة
نتيجة الصراع القومي الحاد داخل جيشه المكون من السديسة والأتراك ، ففي
أحيان كثيرة كان القتال يدور بين الطرفين لأوهى الأسباب^(١٥) .

ومكنا نرى أن الصراع القومي في هذا القرن كان دائراً بين :

العرب . وهم يعتبرون بتاريخهم كقبائل مستقلة قاومت المحتلين .
وبعزائهم وخصائصهم ، وأن محمداً (ج) منهم ، وأن الإسلام نشأ بينهم ، وأن
القرآن نزل بلغتهم .

الفرس ، وهم يحتزون بتاريخهم كإمبراطورية واسعة الأرجاء ، وشعب ذي
حضارة موغلة في القدم ، وبأن الدولة العباسية مدينة لهم بمشأتها ، وقوتها ،
وتطورها .

الترك . وهم يقتخرون بقوة أجدادهم وبأسهم في الحرب ، وبأنهم حماة
الخلافة العباسية من تأمر الشيعة والفرس عليها .

الظاهرة الثالثة التي تميز هذا العصر هي الانحلال العائلي .

نسباً بسدد ذكر جميع مظاهر هذا الانحلال ، فذلك بطول ، ثم انه ليس
موضوع بحثنا ، وإنما نقصر على لمحات من بعض هذه المظاهر البارزة .

أما نكث العهد . لم يكن للعهد في هذا القرن كثير احترام ، فقد نجم
الخليفة ولائير يحدث كل منهما للآخر . ولكن في الوقت نفسه يفكر كل منهما
عن طريقة مضمونة للتخلص من صاحبه . كما كان الأمر بالنسبة للخليفة

المستكني ومعز الدولة البويهبي . وكذلك بالنسبة لقادة الجيش فيما بينهم ، وقد وجدوا في ممثل معين طريقاً لتحتل من المهدي تحاه الخفاء . ويبدو أنهم كانوا يقدرون بالسفاح مؤسس الدولة العباسية . فقد اعطى الامان يزيد بن عمر زعيم العرب في حينه : قتلته قبل ان يجف مدار ذلك الامان^(١١) .

٢- الرشوة : باتت الرشوة في عرف المسؤولين امرا ه مشروعا ه . فكان لكل وظيفة سعرها ، حتى الخلافة كان لها ثمنها المحدد . وكانت الوزارة تسند لمن يدفع ، والوزير بدوره يبيع امواله والموظفين بعد ان يقبض منهم ما يطلب ، فاباقلاني وزير المقدر النسي السيرة والسنوك ، كبير التولية وانزل واولى له يوم واحد ، تسعة عشر ناظرا للكوفة . واخذ من كل واحد منهم رشوة وما التقوا كلهم في طريق الكوفة ، وانكشف لهم الامر ، اتفقوا على ان ولاية الأخير صحيحة . وعاد الباقلاني الوزير ، فنزقهم في وظائف اخرى^(١٢) .

والتقضا - والمفروض انهم حماة العدالة - حرقهم تيار الرشوة - فكان منهم من يجمع الاثوف وعشرات الاثوف من الدنانير في فترة ثوب القضا^(١٣) فلما ولي معز الدولة البويهبي ، عبدالله بن ابي الشوارب ، منصب قاضي القضا ، شرط على نفسه ان يحمل في السنة التي حازها ابن بويه مائتي ألف دينار^(١٤) وكان ابو الحسين الرقي قاضي سيف الدولة الحمداني على حنب ودار التركات ويقول : التركة لسيف الدولة ، وليس ابي عنى (يقصد نفسه) الا اجعته^(١٥) .

٣- اسلب والنهب واللصوصية : لقد ذكرنا من قبل ، ما كان يقوم به الجيش من اعمال السلب والنهب ببيوت الناس والأسواق في مناسبات كثيرة ، لاسيما عند امتناع خليفة ، واحيانا كان الشباط والجنود يغتفلون نعتا كل ، ويهبتون الاجواء لتقيام بتلك الاعمال . اضف الى ذلك انتشار عصابات السرقة في مدينة بغداد بصورة خاصة ، ومما يؤسف عليه ان هؤلاء اللصوص كانوا يجدون - احيانا - الحماية من بعض كبار رجال الدولة ، ومن امثلة ذلك ان ابن سيرزاد - أحد قادة الجيش وتولى منصب امير الامراء قبل مجي البويهبيين الى بغداد وسيطرتهم عليها - كان يحمي جماعة من اللصوص مقابل مبلغ شهري يدفع اليه^(١٦) .

اصابقة اى هذه الملاحح المسكرة في ذنك العصر ، كانت عنك ملاحح اخرى
لاتحلال الخمر الاسلامي في مجتمع يدعي انه قائم على الدين . وان السلطة
الحاكمة تستمد شرعيتها من الاسلام .

فاذا كان حظر الخمر من مميزات الدين الاسلامي الواضحة . فانه تم بعد
مانعاً لمداخلة . فقد كان . غلب الخلفاء العباسيين يتناولون الخمر . وبعضهم
كان مولعاً بها . لا يكاد يصحو من السكر^(٥٦) وقد ذكر اتواجي من كتابه
«الحلية» انه يشي . اذ لم يجد في كتابه متمسكاً لذكر اخفاء والزراء والكتاب
الذين كانوا يتكبرون على هذا الشراب المخرم^(٥٧) .

فانوزير الخسبي كان يواصل الشرب بالليل والنوم بالتهاور . واذا انتبه كان
مخمور^(٥٨) . وكذلك الوزير انهلي كان له في الاسبوع ليلتان . يجتمع فيه لديه
فيهما جمع من القضاة والفقهاء . فيشربون وتلعب اخمر برؤوسهم . فيرش
بعضهم بعضاً بها واذ اُسبحوا عادوا اى وقارهم وجلسوا نفضاً . والغلب^(٥٩)
وانشرت ظاهرة الشرب . وقبها الدرف العام . ويات لمجالس انشرب اديها
الخامسة . واستعدادها الخاص نتيجة اقبال كبار شخصيات الدولة والمسؤولين
عليها^(٦٠) . وكان يوجد في بيوت هؤلاء رجل يسمى « انشراي » عمله العناية
بأمور انشرب^(٦١) .

كما ان بعض الخسامين فتحوا دوراً للملاهي « بيوت القيان » حيث جمعوا
فيها جوارى يمين ويقدمن انشرب ثلرواد . ويتاجرن بالمشق والقرام . وكان
الشباب يقصدونها بكامس حريتهم . ومما هو جدير بالذكر ان بيع الجسد في هذا
الضوء عنده من وسائل الارتزاق « المشروعة » وقد فتحت محلات عامة لذلك في
بغداد وفي بعض مدن الدولة العباسية . وكانت السلطة تأخذ من الموسسات
ضريبة الدخن واكتسبت الدعارة الحماية الرسمية^(٦٢) .

كما انتشرت في تلك الفترة ظاهرة الشدوذ الجنسي والتغزل
بالعلمن^(٦٣) .

الحياة الاقتصادية

كانت الثروة في القرن الرابع الهجري وبشكل محدد في المملكة العباسية موزعة بشكل جائر . فهناك طبقة مفرحة في الترف ، وعددها محدود تعيش الاستقرائية الحاكمة ، تقابلها طبقات مسحوفة : لا تملك قوت يومها تعيش في بؤس وحرمان نتيجة هيمنة الطبقة العتسطة وسيطرتها على مقاليد الحكم ، ومصادر الثروة ، وامتلاك الأراضي . والانتاج الزراعي .

والطبقة التي من الممكن ان نسميها «المتوسطة» وهي وان كانت مستعثة نوعا ما اقتصادياً فلأنها متصلة بالطبقة الحاكمة ، وفي خدمتها ، وتمتلك مهارات تجارية واقتصادية ، وعسكرية ، وقوية لا يمكن الاستغناء عنها^(١٠٠) .

ونود هنا أن نقدم أمثلة قليلة لهذا التباين . وذلك الجور ، ليسهل علينا تصور الوضع الاقتصادي في الفترة التي نحن بصدها :

دخل جماعة يوماً ما على الخليفة الراضي ، وهو جالس على أجرة قبالة عمال يقومون بالترميمات في احد قصوره ، فأمرهم بالجلوس ، فأخذ كل منهم أجرة وجلس عليها ، ولما قاموا أمر الخليفة ، رغم الأزمات العالية التي تمر بها البلاد ، ان يوزن أجرة كل منهم . ويدفع اميه من بيت المال وزبوا ذهباً^(١٠١) . ولما قتل القائد التركي «بجكم» قتل الخليفة داره . فوجد مزييد على اعمليتين من المبالغ المنفدية « درهم ودنانير» وتحت ارضية غرفته ستة وثلاثين الف درهم ، عدا ان هذا القائد التركي كان يدفن معظم ثروته في الصحراء بطريقة خاصة ، لا يطلع عليها ولا يهتدي اليها احد^(١٠٢) . وكان راتب الوزير سبعة الالف دينار في الشهر ، في الوقت الذي كانت المعيشة في الاوساط الفقيرة ، لأسرة مكونة من ثلاثة اشخاص ، تتطلب ثلاثمئة درهم في السنة اي مئة وعشرون ديناراً^(١٠٣) .

وفي زمن المعتذر كان يخص كل شهر مبلغ ثلاثمئة دينار لشفاقات المسك في مطبخه ، علما بأنه لم يكن يتناول الضعم الذي فيه هذه المراتقة^(١٠٤) .

وفي الوقت الذي نجد فيه هؤلاء المائكين لرمام الامور ، والمسيطرين على ثروات البلاد يبنون القصور الفخمة ، وينفثون عليها الملايين ، ويدفعون في شراء جارية بالغ خيابة ، ويهبون آلاف لشاعر يمدح ، ولمهراج يضحك ، تجد كبر العساء ، ولقهاء من الذين يعشرون بكرامتهم ، ولا يمدون ايديهم بتحكيم ، ولا يخضعون لتاجهم في خدمة السultan... يعيشون في فقر مدقع ، تأبى عليهم انفسهم العزيزة ، الشرف والرواء والنفاق .

فهذا عبد الوهاب البغدادي ، الفقيه الاديب الشاعر ، صاحب المصنفات الرشدة في الفقه ، تضييق به المحبسة في بغداد ، حتى لا يجد كوت يومه ، ويخرج عنها طالبا للرزق ، ولما وادعه اكابرها قال لهم : لو وجدت بين ظهرانيكم رغبين كل ليلة ما عدت عن بلدكم (٦٥) . و ابو سليمان المنطقي هذا الطود الشامخ ، كانت حاجته سائبة الي رغيف : وحوله وقوته قد عجزا عن اجرة مسكن ، وعن وجبة غذائه وعشائه على ما يروي ابو حيان التوحيدي (٦٦) .

وكانت حالات الفقر تظهر بوضوح في المناسبات الاجتماعية لا سيما في الأعياد (٦٧) .

وليس هذا التجاير الاقتصادي وليد هذا القرن ، بل يرجع الى ايام الخلافة الاموية ، الا اننا نجد منذ النصف الاخير من القرن ثمان المجرى وفي القرن الرابع ، ان الشعور بالاستياء تجاه هذا الوضع يقوى ويؤدي الى تكوين تنظيمات قوية ، او نقول بعبارة اخرى : ان بعض الطموحات القيادية انتهت الى هذه النقطة المهمة ، وترجمتها الى حركات مسلحة كشورة الزنج التي هدت كجزء الدولة العباسية ، وسفلتها قرابة اربعة عشر عاما ، كما انتشرت الدعوة القرمطية بين الملاحين الذين كانوا ينشون من سفط الحياة ، وجشع الملاكين ، وكذلك بين قبائل العراق الجنوبي ، وبادية الشام ، حيث كان قنبرهم مضرب المثل (٦٨) .

وحينما تصفح كتب التاريخ المحيية بذلك امثلة ، نهولنا تلك المجاعات الكثيرة والمهلكة ، فقلنا تمر سنة دون مجاعة ، اضف الى ذلك ما يترتب عنها من امراض وأوبئة فتاكة ، تحصد الفقراء حصداً .

ففي سنة ١٢٢٠هـ «بيع انكر من الحنطة بثلثمئة وستة عشر ديناراً»^(٦٩).

وفي سنة ١٢٢٠هـ كان في بغداد قحط لم ير مثله ، وهرب الناس - وكانت النساء يخرجن عشرين عشراً - يمسك بعضهم بعضاً ، ويصحن الجوع ، الجوع ، ثم تسقط الواحدة بعد الواحدة ميتة^(٧٠) ، وفي سنة ١٢٣٤هـ اشفت البلاد حتى «أكل الناس الميتة ، والكلاب ، والنسائير ، وأخذ بعضهم ومعه صبي قشواء ليأكله» وأكل الناس غروب الشوك فأكثروا منه : وكانوا يسلقون حبه ويأكلونه ، فحدث الناس امراض وورام في اجسادهم «وكثر فيهم الموت ، حتى عجز الناس عن دفن الموتى ، فكانت الكلاب تأكل لحومهم»^(٧١).

وحيث ان الزراعة كانت الدعامه الاساسية التي يقوم عليها اقتصاد البلاد ، فان الحكام والمسؤولين : في الخلافة العباسية ، في القرن الرابع الهجري لم يحاولوا ، اتخاذ خطوات في طريق تنظيم اشؤون الزراعة ، مثلما كان في العصر الذهبي العباسي بحيث تؤدي الزراعة انتاجاً وفيراً تسد حاجات البلاد ، وتدخل كعصمة ائمانها ، منها خزنة الدولة .

ويبرجع تردى الأوضاع ، لاقتصادية - في تلك الفترة - الى حالة الفوضى المتسارعة في الحياة السياسية ، والمزارعات والمنازعات والحروب الدائرة بين قادة الجيش على الصورة التي تلوقتها اليها فيما سبق .

وكان من ابرز مميزات هذا الازعاج انتمتع تنظيم الشؤون الزراعية ، وجشع المسؤولين واستغلالهم للفلاحين :

١- اضعاف وسائل الري ، والتقنيات التي تعد الارض بالماء تحتاج على الدوام الى كثير من العناية والرعاية والتطهير ، يعجز عنها الافراد والاسر ، فلما عجزت الحكومة عن تمهيد هذه القنوات ، وإعمالها ، وتحولت الكثير من تلك الأراضي الى مستنقعات - قلت المساحات المزروعة ، وبالتالي قلت موارد الطعام فكان القحط والمجاعة^(٧٢) .

٢- نظام الاقطاع ولتأمين : كانوا يقسمون الاراضي الى سنتين ، صنف أعطي عن طريق الإقطاع من أملاك بيت المال ، لولاية وقادة الجيش وأصحاب

انفسه ، يتصرفون فيها كيفما يشاؤون ، فأثقل هؤلاء كواهل الزراعة بكثرة طلباتهم ، دون ان يقدموا لهم أية مساعدة لاستصلاح تلك الأراضي . وإذا قلت بالمحصولات قاموا بمصادرة كل ما يملكه المزارع ، ومن هنا كان المزارع كما يقول ابن مسكويه : « بين حارب جان ، وبين مظلوم صابر لا يتصرف ، وبين مستريح الى تسليم ضيقته الى المتطلع ليأمن شراً »^(٧٢) فنظام الاقطاع أضعف همة الفلاحين ، حيث كان عليهم زرع الأرض وإصلاحها وتسميتها^(٧٣) .

أما الصنف الآخر ذو الأراضي الغرواجية ، فكان يعطى للوزراء والقادة والولاة لقاء مبلغ يؤديه لبيت المال ، فكانوا يتفننون في استخراج المال من الزراعة بكل وسيلة ، الأمر الذي يجعل المزارع في أغلب الأحيان يترك أرضه لغضنم ويغلت بجلده^(٧٤) .

٣- الضرائب والمصادرات : كان من أسباب امجاعات وانحسار كل الاقتصادية ، في هذا العصر الذي نحن بسنده ما كان يلجأ اليه انولاة بكثرة من فرض الضرائب الباهضة ومصادرة اموال المواطنين ، ولم يقتصر الأمر في هذه الضرائب على الكماليات ، بل تعداها الى الضروريات ، المفرضت مثلاً ضريبة على الملح^(٧٥) .

أما بمصادرة فكانت ذات أشكال عجيبة ، فان خليفة او الأمير يصادر الوزير ، والوزير يصادر التجار ومن يعمل تحت إمرته والمواطنين ، وانحسار بمصادر الفلاح ، وكانت اغاية هي الحصول على السن ، واستخدموا لتحقيق هذه الغاية أشد المؤن التعذيب فالوزير ابن الفرات يبحث عن رجل « لا يؤمن بالله ولا باليوم الآخر ، بطبعته حق الصاعة ، فانفذه في مهمة نبي ، فاذا بلغ ما أرسمه له ، أحسنت إليه بحسبنا يظهر عليه وأغنيته » وكانت المهمة تعذيب أحمد لتجار الحصول منه على : لعمري^(٧٦) .

وكان بجانب المصادرة ، الاستيلاء على موال المواطنين ، دون ان يكون هناك شبهة حق ، ومن غير ان يكون في الأمر وجه سياسي ، فبعض الولاة والأمراء كانوا يستولون على تركة الميت رغم وجود الورثة ، فاذا مات غني فقد جز

الكتابة لأهله وكل من يتصل به ، فيتموضون لتحقيق مصحوب بالتهذيب للاعتراف بحقيقة حجم تركة هذا الشخص العثوي . لكن سوز ابن العنبر هذه الحالات في تراخيص أربع تصوير^(٧٨) . إضافة الي ذلك فإن أعمال العلب وانهب التي كان الجيش يقوم بها في مناسبات عديدة ، كان لها تأثيرها ودورها في انتشار القحط والجماعة^(٧٩) .

هذه هي أمثلة على التدهور الاقتصادي في القرن الرابع الهجري . الأمر الذي أدى الي الصجاعات وتفتشي الأمراض والأوبئة . وكانت الدولة غير مهتسة يكن ذلك . فقد وضع المهيمنون على مقاليدھا مصالحهم الذاتية وبكاسبهم الشخصية فوق كل اعتبار .

الحياة الثقافية

على الرغم من سوء الحياة انسياسية والاجتماعية والاقتصادية في هذا بقرن . الا ان العموم بحجم فروعها امتداوية . كانت في تقدم ملحوظ . ومن الممكن ان نقول بأن القرن الرابع الهجري كان العصر الذهبي للعلوم والمساريف الاسلامية والفلسفية .

ففي هذا العصر امتزجت الثقافات اليونانية والفارسية والهندية والسريانية بالثقافات الاسلامية . فالفرس واليهود كانوا يشفقون بالثقافة العربية . وينتجون فيها . ووثنيو حران والسريانيون يواصلون العمل بنشر الثقافة اليونانية^(٨٠) . وذا ما ألفرنا نظرة عامة على تلك العلوم الاسلامية المتوارثة لليوم . نجد ان نموها واكتمالها كانا في القرن الرابع الهجري الذي شهد المشاهير من العلماء في كل فن .

ففي اللغة العربية وعلوھا . ظهر الرجاج . وابو علي الفارسي . وابن جنبي . والنخاعي والحوھري . وابن الهلال الصابي . والخوارزمي . والهمداني . وفي الشعر برز لمبتي . والمروي . والشريف الرضي . والمنويري . وفي النقد كان قدامة . وابن ابيب .

وفي تاريخ الأدب أبو فرج الأصفهاني .

وإذا كان القرن العاشر الهجري شهيداً بمعارك كبيرة في النحو والصرف بين البصريين والكوفيين ، وفي القرن الثالث وجد نوع من الامتزاج بين المدرستين... فان القرن الرابع سجل الامتزاج التام بين المذهبين^(٨٠) .

وفي الحديث نشأ كثير من العلوم حول تدوينه ، مثل علم النسخ والمنسوخ . وعلم الجرح والتعديل ، وفي هذا القرن ظهرت فكرة ، وهي انه يجوز الاكتفاء في رواية الحديث بما في الكتب ، وكان من محدثي هذا العصر الدارقطني وليسمايوري ، إذ وضع الأخير مصطلحات الحديث من صحيح ، وحسن ، وضعيف ، وجعل لها اصولاً ، ووضع بذلك أساساً بقي معمولاً به إلى اليوم ، وقد قام العلماء في ذلك القرن بنقد الحديث ونقد السند ، وتاريخ للمحدثين ، والحكم لهم أو عندهم^(٨١) .

وفي علم الكلام ظهر الامام الاشعري ، فاستقام لهذا العلم أسره بعد محنة خلق القرآن التي أثارها المعتزلة ، وكذلك برز الباقلاني .

وفي هذا العصر نضج تفقه أيضاً ، فدونت المذاهب ، وجمع ما تفرق ، وسُور ما أبهم .

كما يمثل هذا القرن العصر الذهبي لتصوف الاسلامي في أرقى مراتبه واسماها فاصبح طريقاً لتصفية النفس ، وتحصيل المعرفة في مقابل طريقتهم أهل تنظر من الكلاميين^(٨٢) وكان من منسوفة هذا القرن الحلّاج ، وأبو طالب المكي .

وإذا ازدهرت الترجمة في عصر المأمون فتمت وصلت في هذا العصر إلى مرحلة التدقيق والترف ، فلم يكونوا يثقون بثقة الترجمات السريعة التي قام بها الرواد الآيون في حماس وسجلة ، فكانوا يعيدون في الترجمات السابقة للفلسفة اليونانية^(٨٣) ، وكما يقول الدكتور مذكور : إذا كان المسلمون في القرنين ثنائي والثالث قد شغلوا بنقل العلوم الأجنبية ، وتبنيها فاتهم كانوا في القرن الرابع يدرسون بانفسهم ولانفسهم ، وانتقلوا من انجم واتحصيل إلى الانتاج الشخصي^(٨٤) .

ففي هذا القرن تميزت الفلسفة الإسلامية بشخصيتها الثابتة وكيانها المستقل ، وبرز القارظي ، الأب الحقيقي للفلسفة الإسلامية ، فقد ساد بناءها وأهم إنجازاتها الرئيسية رابطاً بعضها ببعض^(٨٦) ، وكذلك جماعة اخوان الصفا موضوع دراستنا .

ويرجع هذا التقدم العلمي والأزدهار الثقافي إلى عدة أسباب ، منها :
المنافسة الشديدة التي كانت بين العواصم الجديدة في أنحاء البلاد الإسلامية فأصبح العلماء ولادباء ينشقون من بلاط إلى بلاط ، ومن كنف أمير إلى كنف سلطان ، وهذه الرعايه من الحكام قد تكون نتيجة الميل إلى العلم والأدب والفلسفة لدى بعضهم . أو لمجرد التفاخر والتظاهر .

ومنها الحرية التي كان العالم أو الأديب يشعر بها ، فإن اصطهد هذا لرأيه أو اتجاهه لمقد يجد حناك من يقرره ويشجعه ، وإلى غير ذلك من الأسباب^(٨٧) .

إلا أن الصراع لم يترك هذه الناحية من نواحي الحياة أيضاً في تلك الفترة ، فقد اشتدت شدة الخلاف بين المتصوفة والفقهاء ، فكان لكل من الطائفتين وجهة نظر خاصة في أغلب المسائل التي هي من صميم الدين^(٨٨) فقد ذهب الصوفية ، مثلاً إلى القول بأن التقية لا يكفي لضمان النجاة في الحياة الأخرى ، وكانوا يسمونه : علم الدنيا ، ويشنون على الفقهاء^(٨٩) وكذلك كان الفقهاء يقفون من الصوفية موقفاً لا يسمم بانود . وقد تكون أساسة العلاج - من حيث الظاهر - نتيجة هذا الصراع* .

والأمر على هذا ، في الصراع الدائر بين المشتغلين بالفلسفة والمتمكلمين ، فقد كان الفلاسفة والمشتغون بالفلسفة يرمون المتمكلمين بالتمسب ، واستحسان التقليد . واتهم من قيل العوام^(٩٠) ، ولم يتمكنوا كانوا يرون في اتجاه هؤلاء اتخاذاً خطورة على الإسلام ، فيرمونهم بشتى التهم ، والصراع نفسه يدور بين الفقهاء والنحويين ، حيث يتهمهم الفقهاء بأنهم

* عدم العلاج لسبب

في الغالب ليسوا متدينين ، وقد قال بعضهم « نحنو نذهب بالعشوع من القلب »
وكذلك كيل ، فلما يكون التحوي دينا^(٩١) .

كما نفيس ذلك الصراع في المجادلة التي دارت بين أبي سعيد السيري في
ويونس بن متى ، فالاول يمثل الثقافة اللغوية او العربية ، وينكر الحاجة الى
المنطق الأرسطي ، اذ هو في رأيه خاص باللغة اليونانية ، لا علاقة له باللغة
العربية ، والثاني يمثل الثقافة الفلسفية او الاجنبية ، ويرى ان المنطق يبحث عن
الاعراض المشؤلة والمعاني المرركة ، والناس في المحقولات سواء^(٩٢) .

كما ان هناك من يرى ان معارف اليونان كلها « مسروقة من حكماء العرب »
الذين كانوا قبل زمان افلاسة من « العرب القحطانية ، والجرعمية وسائر
الاصناف الجيمرية »^(٩٣) .

حتى البلاغيون والنغويون كانوا منقسمين على انفسهم ، هناك من
يقيسون البلاغة بالمعياريس العربية الخالصة ، وهم النغويون الذين لم يكونوا
يقدرون عملا ادبيا الا اذا تلاهم مع صورته البلاغية الموروثة . وكان هناك من
يقيسونها بالمعياريس اليونانية الخالصة من حيث التعمق في المعاني والأخبة
والالترام بتواعد المنطق . وكانت الخصومة تشتد بين الصفرين في احيان
كثيرة ، قالولون يعرضون عن كل ما نقل عن اليونان ، والآخرون يقبلون عليه
منهزين به^(٩٤) .

كانت هذه - بايجاز - اهم الملامح البارزة في الحياة السياسية والاجتماعية ،
والاقتصادية ، والثقافية في القرن الرابع الهجري . عصر اخوان السفا .

وذا كان التأريخ لمد كتب صفحات مشرقة في تقدم العلوم والفنون في هذا
العصر فقد سجل مظاهر التقدم السياسي والاجتماعي والاقتصادي في كثر
صفحاته .

نعم كانت تلمع في الأفق ، احيانا ، علامات مضيئة من السلوك الانساني
ومحاولات اصلاحية ، خاصة ، ولا أنها سرعان ما كانت تختفي في حضم تفتت
الفواقر والمظالم .

هوامش الفصل الأول - الباب الأول

- (١) ابن العنشي - الفخري في الأدب السعدية ولدول الإسلامية ١٦٥ ، عبد الحميد بن محمد بن درويش - دار صادر في بيروت - لبنان ١٩٨٠ .
- (٢) المصدر السابق ١٥٨ .
- (٣) د. حسن إبراهيم - تأريخ الإسلام ٢٠٠٢ .
- (٤) كنفري - تأريخ الأمة الإسلامية للدولة العثمانية ٢٠٤ .
- (٥) ابن المقدم - الفخري ١٩٥-٢٠٢ . المسعودي - التنوير والاصراف ٢٢٤ .
- (٦) ابن الخليل - الفخري ٢٠١ - جز: الحضرة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ١١٦٨/٦ .
- (٧) المسعودي ١٠٢ - جز: الحضرة الإسلامية ١١٦٦ .
- (٨) المسعودي ٩٠٢-٦٠٤ - السيوبي - تأريخ الحضرة ٢٨٨-٢٩٠ . المسعودي - تشبه والشرف ٢٥٢ - جز: الحضرة الإسلامية ١١٦٦ .
- * سجل السلي لم يكن من ابتكار هذا النوع ، فعلا يروي المرويس في المنهاج أن كمالا حرم سبب خياله يخالع سنة ٥٩٠ هـ . وكذلك سبب «الزين» حبر. انهما كعددين المعاد من وكلمات ومبني عليه لتصح أول سوابقها على عرش بيتنا ، وذلك لقوة حكمته عن ٨٠٢ الى ٨١١ هـ .
- (٩) ابن العنشي - الفخري ١٠٨ . حسن إبراهيم - تأريخ الإسلام ٢٨٦٦ . عبد الحميد بن محمد بن درويش - دار صادر في بيروت - لبنان ١٩٨٠ .
- (١٠) كنفري - جامع توتراخ ١١١/١ .
- (١١) ابن الأثير - الكامل ١١٩/٦ . ابن بكويه - تجارب الأمم ٧٢/١-٧٢ . جز: الحضرة الإسلامية ١٧٦١ .
- * والقرماتة وهي المستقلة على كتفون استوائية والحريم
- (١٢) ابن الخليل - الفخري ٢١٢ . ابن الأثير - الكامل ١١٦/٦ .
- (١٣) جز: الحضرة الإسلامية ١١٦٦ .
- (١٤) ابن العنشي - مختصر تأريخ الدور ٢٧١ .
- (١٥) ابن العنشي - الفخري ٦١١ - جز: الحضرة الإسلامية ١١٦٦ . الفخري - تأريخ الدولة العثمانية .
- (١٦) ابن الأثير - الكامل ١١٩/٦ . حسن إبراهيم - تأريخ الإسلام ١١٠٢ .
- (١٧) حسن إبراهيم - تأريخ الإسلام ١٧٦٢ .
- (١٨) الشهرستاني - لسان التخ ١٦٤/٢ .
- (١٩) الأندلسي - مقالات المسلمين ١١٦٦٠ .
- (٢٠) المصدر السابق ٦٥٦ ، ٥٦٠ .
- (٢١) جز: الأثير - الكامل ١١٩/٦-١٩٥ .
- (٢٢) أحمد أمين - مفسر الإسلام ١٤٠/٢ .

- (١٢) ابن الأثير - المذموم ١٠٧١/٦ .
- (١٣) المصدر السابق ١٧٦/٦ .
- (١٤) أبو الفداء - تاريخ أبي الفداء ٦٥٢/٢ .
- (١٥) المصدر السابق ٧١٦/٦ . ابن الأثير ، فلكس ٧٢/٨ . السيوطي - تاريخ الخلفاء ٣٨١ لأمانة التكريمة
 و حسن رواية ابن بديك مقاماً محترماً ، وكانت العديبة سعياً يتبعه الله على عرشه . وقال حيونم هي
 لشناعة و دتم الخلفاء و اكلوا جمعة كفرة .
- (١٦) ابن الأثير - الكفا ١٠٧٢/٨ . أبو الفداء - تاريخ أبي الفداء ٧٨١/٦ .
- (١٧) منز - الحقاوة الاسلامية ١٩٨/٦ .
- (١٨) أحمد أمين - طهر الاسلام ٨٠/٦ .
- (١٩) حسن إبراهيم - تأريخ الاسلام ١٤١/٦ .
- (٢٠) أبو الفداء - تاريخ أبي الفداء ٦٦١/٦ . ابن حنبل - فتاوى و شعراء الذهب ٢٧٦/٢ - ٢٧٨/٢ ، ٢٧٩/٢ .
- (٢١) ابن مسكويه - تحارب الأمم ٦١٦/٦ - ٦١٨/٦ . ابن حنبل - فتاوى و شعراء الذهب ٢٢٢/٢ - ٢٢٤/٢ .
- (٢٢) الدوري - دراسات في الصور - لمباسة متناصرة ١٢١ .
- (٢٣) ابن الأثير - الكامل ٦٥٨/٨ .
- (٢٤) المصدر السابق ١٧٨/٨ .
- (٢٥) ابن الساعي - مختصر تاريخ الخلفاء ٨٠ .
- (٢٦) منز - الحقاوة الاسلامية ٧٨/٦ .
- (٢٧) الدوري - دراسات في الصور الاسلامية ٨ .
- (٢٨) حسان - طبقات الأمم ١٠ .
- (٢٩) جمال الدين سيوري - تاريخ الحضارة الاسلامية في العراق ١٦٣ .
- (٣٠) أحمد أمين - طهر الاسلام ١٠٢/٦ . حسن إبراهيم - تاريخ الاسلام ١١٢/٢ .
- (٣١) أحمد أمين - طهر الاسلام ١١٢/٦ .
- (٣٢) كروجع الحنق ٧٢/٦ .
- (٣٣) كروجع الحنق ١٢/٦ .
- (٣٤) كخضريه - تاريخ الأمم الاسلامية ٢٥١ .
- (٣٥) حسن إبراهيم - تاريخ الاسلام ١١٢/٦ .
- (٣٦) ابن المنقشي - المعري ١٩٧ .
- (٣٧) محمد كرد علي - الاسلام و الحضارة العربية ٢٥٨/٦ .
- (٣٨) السروجع الحنق ١٤١/٦ . منز - الحقاوة الاسلامية ٢١٠/٦ .
- (٣٩) أحمد أمين - طهر الاسلام ٩/٦ .
- (٤٠) ابن الأثير - الكامل ١٠٧٢/٨ . السيوطي - تاريخ الخلفاء ٢٨٩ .
- (٤١) منز - الحضارة الاسلامية ١١٢/٦ .
- (٤٢) فيليب حني - تاريخ العرب ١٠٠/٦ .

- (51) محمد كرد علي، الإسلام والحضارة العربية، 1956/6.
- (52) الصريح كشاف، 1967/4. أحمد أمين - ظهور الإسلام، 1957/1.
- (53) نيلب حتى - تاريخ المغرب، 1967/1. فهمي سعيد - العتمة من ينهاه في التبرين قتال وتاريخ، 1957/1 إلى آخر الموضوع.
- (54) متر - الحضارة الإسلامية، 1967/2.
- (55) أحمد أمين - ظهور الإسلام، 1967/1. فهمي سعيد - العتمة من ينهاه، 1967/1 في آخر الموضوع.
- (56) ديوانت - قصة الحضارة، 1967/1. نيلب حتى - خمسة آلاف سنة من تاريخ الشرق الأدنى، 1967/1. فهمي سعيد - العتمة من ينهاه، 1967/1.
- (57) رابع الدكتور عبد العزيز السنوي - تأريخ كوكب الاقتصاد في القرن الرابع الهجري، د. محمد جمال حسين سرور - تأريخ الحضارة الإسلامية في مستشرق، 1967/1.
- (58) متر - الحضارة الإسلامية، 1967/1.
- (59) لموضوع السابق، 1967/1.
- (60) أحمد أمين - ظهر الإسلام، 1967/1.
- (61) متر - الحضارة الإسلامية، 1967/1.
- (62) من حثكان - وثقت الأعيان، 1967/1. أحمد أمين - ظهر الإسلام، 1967/1.
- (63) لورجان التورندي - التبع والموالفة، 1967/1.
- (64) كوردلي - مروج الذهب، 1967/2. فهمي سعيد - العتمة من ينهاه، 1967/1.
- (65) لادوي - دراسات في التصور كعينة المتأخر، 1967/1.
- (66) من الأخير - فكتل، 1967/1. الكثر (بعض الأقاليم وتشهدتها) - حثكان كدر بأنه أرمعون إردنيا - وآرياب 25 ساعة - وحسب تقدير لادوي، فكر بساري، ما يقرب من 50 كيلوغرام (لادويح الأوراق الاقتصادية في القرن الرابع الهجري، 1967/1).
(67) في عتمة ككتيل - حثكان كذهب، 1967/1.
- (68) من الأخير - الكامل، 1967/1. أبو حفصاء - تأريخ في العتمة، 1967/1. ليز شعري سري - فحوم لوهرة في أخبار مصر والقاهرة، 1967/1. من 4 - كوردلي - حثكان، 1967/1.
- (69) ديوانت - قصة الحضارة، 1967/1. متر - الحضارة الإسلامية، 1967/1. لادويح الأوراق الاقتصادية، 1967/1.
- (70) ابن مسكويه - معارف الأمم، 1967/1. 1968-1969.
- (71) لادوي - تأريخ العراق الاقتصادي، 1967/1 في آخر الموضوع - الحضارة - كدولة المتأخرة، 1967/1.
- (72) لادوي - دراسات في التصور كعينة المتأخر، 1967/1.
- (73) متر - الحضارة الإسلامية، 1967/1.
- (74) المصريح السابق، 1967/1. 1968.
- (75) الصريح السابق، 1967/1. أحمد أمين - ظهر الإسلام، 1967/1.
- (76) من الأخير - الكامل، 1967/1. للاطلاع على كرمج الاتصلي في تلك الفترة، رابع كتاب الدكتور عبد العزيز لادوي - تاريخ الشرق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري.

- (٨٠) أحمد امير - غير الاسلام ١٦/٥٥
- (٨١) ناس للموجع ١١٥/٥٥ .
- (٨٢) نسر للموجع ١٦٥-١٦٧ .
- (٨٣) أبو العلاء السفياني - التصوف ٩٢ .
- (٨٤) عبد الرحمن بدوي - العقيدة - منطق ارسطو ١٧٠-١٧١ .
- (٨٥) ابراهيم بن كور - الفلسفة - الشفاء لابن سينا - العدد ٩ .
- (٨٦) امير محمد كور - دورس في تاريخ الفلسفة ٧٩ .
- (٨٧) أحمد امين - تطور الاسلام ١٥١٢
- (٨٨) ابو عماد حنفي - التصوف ١١٩
- (٨٩) عبد الحميد الحسيني - النزاع بين المتصوفة والفقهاء ١٢٦ .
- (٩٠) اخوان سنياء - رسائل ١٥٠٢-١٢٩٧ .
- (٩١) عبد الرحمن بدوي - اثرات اليوناني ١٢٠
- (٩٢) الترميذي - المقابسات ٧٩-٦٨
- (٩٣) ليقدوني - الفرق بين الفرق ١٤٦
- (٩٤) توفيق شريف - ابحاث تطور وتاريخ ٦٥ .

أخوان الصفاء

من هم أخوان الصفاء؟

للإجابة على هذا السؤال نود أن نحدد مامنا مهلين .
 أولا ، معرفة أعضاء هذه الجماعة .

ثانياً : معرفة مؤلفي رسائل أخوان الصفاء من بين هؤلاء الأعضاء .
 أما بالنسبة للمقطة الأولى ، فإننا نجد أنفسنا أمام باب مرصود ، فالجمعية سرية وطبيعة التجمعات السرية . فوما ، الكتمان الشديد ، لا سيما إذا كان بيننا وبين تلك الجمعية احتجاب من الناس .

إن كل ما وصلنا إليه عن أفراد هذه الجماعة من خلال رسائل أخوان الصفاء ، هو أنهم أشخاص عديدون ، من مختلف الفئات والمبقات ، دون تحديد لأسماء هؤلاء الأشخاص ، ولا لأسماء بعضهم على الأقل ، فهم يقولون في الرسالة الثامنة والأربعين : « إن لنا أخواناً وأصدقاء من كرام ، ناس ، وفضلانهم متفرقين في البلاد ، فمنهم طائفة من أولاد الملوك والأمراء ، والوزراء ، والعمال ، والكتاب ، ومنهم طائفة من أولاد الأسراف والذواقين والتجار ، والثناء ، ومنهم طائفة من أولاد الحماة ، والأدباء ، والفقهاء وحملة الدين . ومنهم طائفة من أولاد الصاع والمتصرفين وأعضاء الناس⁽¹⁾ ، كما لا يحددون عدد أعضاء جمعيتهم ، إلا أن المؤرخ الهندي خردابخش ذهب إلى تحديد أعضاء جمعية أخوان الصفاء بأربعين

عضواً ، ويقول : ويتشابه عددهم في ذلك تشابهاً عجبياً مع الأكاديمية الفرنسية^(١) ، ولكنه لا يوضح لنا هل هذا الحد هو كل أعضاء اخوان الصفا ، أو أعضاء الجمعية التأسيسية أو الهيئة العليا للجمعية ؟

كما لا يحدد المصدر ، الذي اعتمد عليه في هذا التحديد .

واغني عن أن نقول أنه التخطئ ذلك فيما ورد في رسائل الاخوان من حديث لا جدال له ، فحاول أن ينعي حيرته بهذا الحكم ، ويبدأ هذا الرأي^(٢) .

وإزاء إيهام الرسائل لأسماء اخوان الصفا وعددهم ، فإن قهزى ما نستطيع الوصول إليه هو معرفة أسماء بعضهم من خلال بعض النصوص التاريخية ، ومن بين الأسماء الذين أسهموا في كتابة الرسائل .

مؤلفو رسائل اخوان الصفا

إذا كان الباحثون المعحدثون يرون أنفسهم في حيرة من الأمر ، وهم يحاولون معرفة مؤلفي الرسائل ، فإن جمال الدين القفطي (المتوفى سنة ٦٤٦هـ = ١٢٤٨م) قد حذر عن تلك الحيرة التي ابتأته قبل أن يقطع على كتاب الامتاع والمؤانسة لأبي حيان التوحيدي ، بقول القفطي : « .. وإنما كتب مصنفوها أسماءهم اختلف الناس في الذي وضعها (الرسائل) فكل قوم قالوا قولاً بطريق الحدس والتخمين ، فقوم قالوا هي من كلام بعض الأئمة من نسب علي بن أبي طالب ، كرم الله وجهه ، واختلفوا في اسم الإمام الواقع لها اختلافاً لا يثبت به حقيقة ، وقال آخرون : هي تصنيف بعض متكلمي المعتزلة في العصر الأول ، ولم ازل شديد البحث والتطلب بذكر مصنفيتها ، حتى وقفت على كلام أبي حيان التوحيدي .. الخ^(٣) هذا الاختلاف الذي يتكلم عنه القفطي - نجد اليوم يشنأه ، فالأسماء عليه يميلون للجهد لإثبات أن الرسائل من تأليف بعض تلمذتهم ، لتكون بالثنائي ترواقاً اسماعيلياً . فقد جمع عارف تهر - وهو كاتب اسماعيلي معاصر - مجموعة من النصوص الاسماعيلية لإثبات أن الرسائل من تأليف أحد أئمة الاسماعيلية ، وذلك في كتابه حقيقة اخوان الصفا ، كما تبعه في ذلك كاتب اسماعيلي آخر هو

الذي كتبه مصنفه غالب في بعض مؤلفاته^(٥٥) . وسبقهم في الاعتماد على بعض تلك النصوص ايفسوف^(٥٦) . فقد نقل عارف تامر اولا عن كتاب اسماعيلي : فصول واخبار انه : لما علم عبدالله بن محمد « بما آتت اليه الشريعة في عهد العباسيين من الانحطاط » والنسب ، شرع بتأليف كتاب رسائل اخوان الصفا . وخلال الوفا ، وهو كتاب وضعه لتأييد الشريعة والحقيقة معاً . وقد أمر حدوده الاريدة « انحرم » وكان مقرهم في « سلمية » وهم اقرب الحدود اليه . ان يكتبوا ما ينصه ويصل منه اليهم ، فاحذ كن وحذ بكتابة ما يشير به اليهم من العلوم . او يرسل اليه ان كان شاباً في مكان بعيد : حتى جاء عدد رسائل الكتاب مطابقاً لعدد ركعات صلوات الفريضة والسنة وانوافل . وهي اثنتان وخمسون ركعة^(٥٧) .

ونقل ثانياً من كتاب « بيوت الاخيار » لمداعي اليمني الاسماعيلي ادريس عماد الدين قويه « ان قام الامام النبي احمد بن عبدالله بن اسماعيل بعد نبيه بامر الامة ، وبث دعواته في الافاق من « سلمية » واتصل به ادعاء ، ودعوا اليه ، وهم مخفون بمنامه ، كاتمون لسره . وكان المأمون حين احتش على علي بن موسى الرضا بن جعفر ظن ان امر الله قد انتزع . ووجهه على الأرض قد ارتفعت : فحين من المأمون العباسي ذلك الظن ووهم ذلك الوهم ، سعى في تعديل شريعة محمد صلى الله عليه وسلم وتغييرها . وان يرد الناس الى الفلسفة وعلوم اليونانيين... وخشي الامام عليه السلام ان يميل الناس : الى ما زخرف المأمون . عن شريعة جده . فالف رسائل اخوان الصفا^(٥٨) .

وأما النص الثالث الذي زورده في كتابه احقيقة اخوان الصفا فهو من « الرسالة الموقفة » لمداعي الاسماعيلي شرف الدين جعفر بن محمد بن حمزة « ... حتى خم نمتسمي . بالمأمون . ان يرد الامة الى دين القول بالنجوم . وقال : ما جاء محمد صلى الله عليه وسلم إلا بتدبير من ملأه الناس . وحقيقة وأساس . حتى اظهر ولي الله وابن رسول الله أحمد بن عبدالله . رسائل اخوان الصفا . ولها ما تشير فيه جميع انعام من العلوم في كل فن . ولا استشهاد على شريعة الرسول . فرجع اللعين (يقصد المأمون) عما فعل به^(٥٩) .

الرسائل الأربعة في علم الحروف

وأخيراً نقل تامر عن ابن حيون المصنفي التميمي : ان مؤلفي الرسائل هم
الحُرْم الأربعة : عبدالله بن حمدان ، وعبدالله بن سعيد ، وعبدالله بن ميمون ،
وعبدالله بن المبارك^(١٠) .

وعدا ذلك ، فهناك اداة اخرى ، وردها عارف تامر في كتابه . وهي مبنية على
المقارنات بين بعض الآراء التي تنفق عليها وجهة نظر الاسماعيلية واخوان الصفاء :
كما يكرر تلك الأدلة في مقدمته برسالة « جامعة الجامعة »^(١١) .

ونحن الآن لسنا بصدد التحقيق حول العلاقة بين اخوان الصفاء
والاسماعيلية ، فلهذا موضوعه من هذا البحث . يأتي فيما بعد . وإنما الذي يعينا
هنا هو مناقشة اداة عارف تامر ، لتحديد اسماء مؤلفي رسائل اخوان الصفاء .

أولاً : هناك انطراب بين التسميوس السابقة ، فمصاحب كتاب « فصول
وأخبار » ينسب تأليف الرسائل للإمام عبدالله بن محمد ، ومصاحب « عيون
الأخبار » ينسبها للإمام أحمد بن عبدالله . بينما يذكر ابن حيون أن الرسائل
من تأليف الحُرْم الأربعة فليس هنا اتفاق بين التسميوس اختلاف على اسم واضع
الرسائل ، نعم نستطيع أن نقول في معرض التوفيق بين هذه الآراء : إن الإمام
عبدالله بن محمد بدأ بتأليف الرسائل ، واكملها بعدد ابنه الإمام أحمد . وكان
ذلك متبوعاً وتوجيهاً وإشرافاً : وأما الحُرْم الأربعة فهم الذين تولوا صياغتها
وتبويبها ، إلا ان النصوص المذكورة لاتساعدنا على تراض هذا التوفيق ،
فصاحب « فصول وخيار » ينص على ان الرسائل ، كتبت في عهد عبدالله بن
محمد ، مطابقة لعدد ركعات الفرائض والنوافل ، وهو عند الرسائل ، كما جاء
من ناحية اخرى مطابقاً لعدد حروف اسم الاله بحساب الجُمَّل كما يقول عارف
تامر .

ويؤكد ادريس عماد الدين على ان الرسائل ألقت كلها في عهد أحمد بن
عبدالله ، لانه هو الذي شعر بخطورة دور اسماء مؤلف الرسائل ، وهذا يعني ان
الرسائل لم تكن موجودة او مؤلفة قبل ذلك ، وهذا ما ورد أيضاً في رسالة
الموقفه .

وأما النص الرابع فيحدد أسماء آخرين غير الإمامين عبد الله واهل بيته :
 ولو سلطنا جدلاً بأن الحدود الاربعة شاركوا في تأليف الرسائل وهم العبادة الذين
 وردت أسماءهم في ذلك الكتاب فلما ان سألنا : من هو عبد الله بن ميمون أحد
 الدعاة الأربعة : بل أبرز الدعاة في الدعوة الاسماعيلية ، وأحد مؤلفي الرسائل
 بناء على هذا الزعم .⁹

يجيب عارف قائم : بأنه ليس إلا الامام عبد الله بن محمد بن اسماعيل ،
 فولده محمد سمي نفسه ميمونا القداح ، وهو سمي نفسه عبد الله بن ميمون .
 وهذا يعني ان شخصية عبد الله بن ميمون وهمية ، بل إن قائم يعاتب
 الكتاب ، وخاصة الاسماعيليين منهم ، لأنهم جعلوا لشخصية ميمون وأسرته
 تاريخاً كاملاً : وبدأ ، وآباء ، وأجداداً وقالوا : انهم اسؤسسون الأوثون لدعوة
 الاسماعيلية¹⁰ ومع ذلك فإن عارف قائم مصر على سلامة النصوص السابقة ،
 ومحتجاً والاستدلال بها .

ولاشك ان هذه الادلة تفقد قيمتها أمام هذه الاضطراب .

ثانياً : كان .. الدافع لتأليف الرسائل - حسبما جاء في نصين اعتمد عليهما
 عارف - هو الرد على الخليفة المأمون في محاولته داحلال الفلسفة اليونانية محل
 الشريعة الاسلامية ورا الأئمة الى دين القول بالتجسيم ، ولكننا حينما نتصفح
 الرسائل لا نجد ذكراً لهذا الدافع او هذا السبب ، من قريب او بعيد : وليس فيها
 مجرد تلميح لذلك ، بينما تحتوي الرسائل على تلمحات . بل تصريحات لها
 خطورتها ، إضافة الى ان روح الرسائل لا تتفق مع هذا الاتجاه الذي اقتنع به مؤلف
 حقيقة احوان الصفاء .

ولو فرضنا ان الرسائل وضعت لهذا السبب ، وكان على الامام - بناء على
 الزعم القائل بأن الرسائل من تأليفه - ان يخط من شأن الفلسفة اليونانية قليلاً ،
 ويخوم بحملة عنيفة على التجسيم والمنجمين ، الا اننا نجد في الرسائل تعقيماً
 بشأن الفلسفة واتهاماً بعلم التجسيم . ففي حق الفلسفة تقول الرسائل : « الفلسفة
 اشرف صنائع البشرية بعد النبوة » وفي تعريفها تقول : « هي التي تشبه بالاله ،

بحسب العقيدة الانسانية^(١٧) والرسائل تحت « الأخ » على إقرار انعبادة الشرعية بالعبادة الفلسفية ، وانعبادة الفلسفية « هي التي كانت الفلاسفة القدماء والاحقة العلماء يأخذون بها اولادهم وتلاميذهم » والمتمسود بالفلاسفة القدماء هنا : فلاسفة اليونان^(١٨) وتذكر الرسائل أيضاً ان ابني (من) كان مفتخراً « أنا رسماً ليس هذه الأمة »^(١٩) والغزالي يهاجم الرسائل بان « حاصل ما فيها ركبك فلسفة قيشاغورس »^(٢٠) واما انتحيم ، فتجد الرسائل تدافع عنه وترفع من شأنه . فقد جاء في الرسالة الاخيرة « ان افعال الكواكب وروحانياتها تسري في عالم الكون والفساد ، كسريان القوى النفسية في الاجساد ، فلكل كوكب من الغلك وجود وحدود ، ولحدودها درج ، ونها صورة تنحط... » ولا اعلم ياخي ان معرفة خلق الكواكب على ما وصفها الحكماء واخبرت بها العلماء : مما ينبغي لك ان تعلمه ولا يسلك ان تجهله ، واعلم انه العلم الذي كانت الكهنة يقدرون به على ما يعلمونه من الأعمال المستحسنة ، وكذلك اصحاب البرجر والقال^(٢١) .

وجه في الرسالة الثالثة : لا يعرف كيفية تأثيرات هذه الكواكب وتفاعلها في هذه الكائنات ، الا الراسخون في انعلوم من الحكماء وانفلاسفة ، البالقون في المعارف الربانية انناطرون في العلوم الإنهية ، المعزidon من انساء بتأييد الله وانهامه لهم^(٢٢) .

وجنان أمر آخر وهو ان أحمد بن عبد الله ولد في السنة التي تولى فيها الامامون اخلافة (١٩٨هـ - ٨١٢م) وحل محل والده في مركز الامامة عام (٢١٢هـ - ٨٢٧م) وانه من العمر ستة عشر ربيعا ، وتوفي الامامون سنة (٢١٨هـ - ٨٢٢م) ، وكان بدؤه بتأليف الرسائل - بناء على الزعم السابق - عندما آلمت اليه الامانة وهو في هذا العمر الصغير ، ومن المعروف بناء على مقتضى الحان ، ان أنجزها في وقت قصير ، لينقطع على الامامون الطريق الذي سلكه .

ولا ندري اتي منطلق يقبل ان يقوم إنسان في هذا العمر بهذا العمل العلمي الواسع الكبير ، وينجزه في تلك الفترة المحددة ، مهما كان حظه من ذلك ، وتعبيرية؟

والرسائل نفسها ترتبط بين العصور وأنشوح الفكري ، وهي تنقسم مراتب الاخوان حسب العصور ، فأتى الرتب من السادسة عشرة الى الثلاثين ، وستتكمم بتفصيل عن مراتب الاخوان في الفصل التالي . قد قيل بأن علم الأئمة ولدني » ومنحة إلهية ، وخلص بها الله من يشاء ، احتكنا الى الرسائل نفسها - فهي تنص على ان الله لا يخلص أحداً بهذا العلم اللدني الا بعد ان يقطع اشخص جميع مراحل المعرفة الكسبية ، وهذا يكون بعد الأربعين من العمر ، وستتكمم عن ذلك في فصل نظرية المعرفة من الباب الثاني .

وأما بالنسبة للمأمون فقد ورد اسمه في إحدى الرسائل دون ان يوصف به العين ، ودون ان يقر اسمه بصفة يفهم منها القدر في شخصه . بل في الرسالة اعتراف بمنصبه « أمير المؤمنين » ففي قصة ذلك الرجل الذي ادعى النبوة واعتمد في ذلك على حيل ، ما زال للمأمون به ايماً حتى تبرأ من دعوى النبوة ، ووصف الحيل التي عمل بها في الخاتم والقلم ، ثم وهبه الخليفة الف دينار^(١٧) .

لذا : ان المصادر التي اعتمد عليها عارف نامر - في جعل مؤلفي الرسائل من الأئمة - ليس لها قيمة تاريخية في هذه المسألة ، حتى عند بعض الباحثين الاسماعيليين انفسهم . وفي هذا يقول مصطفى غالب : ان النصوص الاسماعيلية التي نعثمدها لاثبات حقيقة هذه الجماعة ، ومسحة انتسابها الى الاسماعيلية ، ليست معاصرة لاقوان اصحابها ، بل وضعت من قبل بعض مسيحي الدعوة وفلاسفتها في العصر الفاطمي وما بعده بقرون عديدة ، أما ان يكون مدينا او لدى انسان غيرنا نصوص اسماعيلية معاصرة لجماعة اخوان الصفا ، تؤكد علاقة هؤلاء الجماعة بالاسماعيلية . فغير وارد اصلاً ، ولم يكتشف حتى الان أي نص من هذا النوع^(١٨) وهذا القول يتفق وما ذهب اليه برنارد لويس من ان المصادر الاسماعيلية التي من الممكن الاطلاع عيها : ترجع كلها تقريبا ، الى مرحلة الدعوة الفاطمية الرجية في عهد ضعفها . والكتاب الرئيسي في التاريخ هو « عيون الاخبار » للذاعي كدريس التيماني . وهو من رجالات القرن التاسع الهجري^(١٩) .

وابها في الرسائل نصوص كثيرة ، حول أحداث جرت في القرن الرابع الهجري ، وهذا دليل قاطع على ان الرسائل كتبت في عصر متأخر عن العصر الذي عاش فيه الامعان الاسماعيلية بن عبدالله بن محمد وابنه احمد ، وكذلك الحرم الاربعة ، ومنصرف ابي زمن تأليف الرسائل في هذا الفصل ، وتناقش مرة اخرى عارف قامر فيما ذهب اليه وزعم .

والآن بعدما تبين لنا ان الرسائل ليست من تأليف أئمة الاسماعيلية ، ترجع الى ابي حيان التوحيدي الذي أشار اليه المقطعي ، كما مر آنفاً .

لقد ورد في كتاب الامتاع والمؤانسة ، ان ابا عبد الله الحسين بن احمد بن سعدان وزير صمصام الدولة البويهجي ، وكان مهتماً بالفلسفة ومجالس الفلاسفة وتولى الوزارة عام (٢٧٢هـ) سأل ابا حيان التوحيدي بقوله .

«اني لا اراد أن أسمع من زيد بن رقاعة قولاً ومذهباً لا عهد لي به ، وكناية عما لا أحقه وإشارة الى ما لا يتوضح شيء منه ، فما حديثه ؟ وما شأنه ؟ وما دخلته ؟ وما خبرته ؟ فقد هللني انك كنت تفشاه وتجلس اليه . وتكفر عنده وتوزر به ، ولك معك نولد مضحكة وتولد عجيبة ، ومن طالت عشرته لاسمان صدقت خبرته به ، وتكشف امره له ، وامكن اطلاعه على مستكن رأيه وخالف مذهبه . وتعبص طريقته ، فقلت : لها الموزبر هو الذي تعرفه قبلي قديماً وحديثاً بالتربية والاختبار والاستخدام ، وبه منك الاحوة القديمة ، والنسبة المعروفة فان ادع هذا ، وصفه لي ، اقل هناك ذكاء عالم ، وذهن وقاد ، ويقظة حاضرة وسوانح متناخدة ، ومتمسح في فنون انتظم وانتم . مع الكتابة البارعة في الحساب والبديعة ، وحفظ ايام الناس ، وسماح للمقالات ، وتبسط في الآراء والدبائات ، وتصرف في كل فن ، ما يأنسوا بموهب ، واما بالتبصر المعنوي ، واما بانتهامي المنجم ، فقال : فعلى هذا ما مذهبك ؟ قلت لا ينسب الي شيء ، ولا يعرف برهط . المعيشانه بكل شيء ، وعليناه في كل باب ، ولا اختلاف ، ما يبدو من بسطة تبيان ، وسؤره لسانه . وقد اقام بالبحر زماناً طويلاً ، وسادته بها جماعة جامعة لاسنانف انعم وانواع انماعة ، منهم ابو سليمان محمد بن معشر البتي . ويعرف بالمشقسي ، وابو

الحسن علي بن هازون الزنجاني ، وهو أحمد ، المهرجاني ، والمعروف بمهرهم ، فصحبهم وخدمهم ، وكانت هذه المصيبة قد تألفت بالعبادة ، وتعافت بالصدقة واجتمعت على التقدير والتهنئة والتصحية ، فوضعوا بينهم مذهباً زعموا أنهم قرَّبوا به الطريق إلى انفراد برفضان الله ، والمصير إلى جنته وذلك أنهم قالوا : إن الشريعة قد دُست بانجهايات ، واختلعت بالفضالات ، ولا يزال شيء عملها وتطهيرها إلا بالفسفة ، وذلك لأنها حاوية للحكمة الاعتقادية والممبحة الاجتهادية ، وزعموا أنه متى انتظمت انفسمة اليونانية والشريعة العربية ، فقد حصل الكمال ، وحصلوا خمسين رسالة في جميع أجزاء الفلسفة ، علميها وعمليها وأقرَّروا لها قهرستاً - وسموها رسائل اخوان الصفا وخلال الوفاء ، وكتبوا أسماءهم وبشواتها في الوراقين ، ولقَّبوها للمناس ، ودَّعوا بهم ما فعلوا ذلك إلا ابتغاء وجه الله عز وجل ، وطلب رضوانه...»^(٢٢)

وإبو حيان أتوحيدى سواء أكان متبياً إلى هذه الجماعه كما يرى حمد مبيد^(٢٣) ، ثم لم يكن ، فإن نكلامه قيمته التاريخية والموضوعية ، ذلك أنه كان متصلاً بالجماعات الفلسفية والحركات السرية ، يدل على ذلك كعبه ، وبالأحمر «المقابسات» و«الامتاع والمؤانسة» وقلقه ومخبطه على الأوضح السائدة في عصره^(٢٤) وقد وُزق لزيد بن رفاعه ، أي كان ينسخ له كتبه ورسائله ، وصنَّه به كانت حميمة ، كما يدل على ذلك كلام التوزير .

وأما من ينقل عنهم عارف ثامر فإنهم متأخرون عن عهد أبي حيان - وعن القرن الرابع الهجري الذي سنقت قريباً على أنه هو العصر الذي نشأ فيه اخوان الصفا .

فالذاعي السوزي نور الدين أحمد صاحب «فصول وأخبار» توفي عام (٧٤٩هـ = ١٣٢٩م) والذاعي شرف الدين جعفر مؤلف الرسالة الموقوفة ه توفي سنة (٨٢٨هـ = ١٤٢٤م) ، والذاعي إدريس شهاب الدين صاحب «عيون الأخبار» ه توفي عام (٨٧٢هـ = ١٤٦٧م)^(٢٥) بينما نجد كتباً آخرين أقرب إلى عصر اخوان الصفا من تلك المصادر الاسماعيلية يوافقون أبا حيان فيما ذهب إليه ، فالبیهقي

(المتوفى سنة ٥٦٥هـ = ١١٦٩م) يؤكد كلام أبي حيان^(٢٦٦) ، والخونزاري (المتوفى عام ٦١٧هـ = ١٢٢٠م) يقول عند الكلام عن رسائل اخوان الصفا ، « صنفها جماعة من الحكماء ، منهم أبو سليمان بن محمد بن مسعر المقدسي وأبو حسن علي بن هارون النرجاني وأبو أحمد النهرجوري وزيد بن رفاعه ، والقاضي هذه الرسائل للمقدسي »^(٢٦٧) ويذهب إلى ذلك كل من انطوني (المتوفى سنة ٦٤٦هـ = ١٢٤٨م) والشهرزوري (المتوفى عام ٦٨٤هـ = ١٢٨٥م) وابن العربي (المتوفى عام ٦٨٥هـ = ١٢٨٦م)^(٢٦٨) .

وأخيراً يقول ابن تيمية (المتوفى سنة ٧٢٤هـ = ١٣٢٤م) « ... بل أعجب من ذلك ظن هؤلاء أن كتاب رسائل اخوان الصفا هو عن جعفر الصادق ، وهذا الكتاب هو أصل مذهب الترابعة الفلاسفة ، فينسبون ذلك إليه ، ليجعلوا ذلك مبرراً عن أهل البيت ، وهذا من اقبح المكذب وأوسعحه ، فإنه لا نزاع بين العقلاء ، أن رسائل اخوان الصفا إنما صنفت بعد الحنة الثالثة في دولة بني بويه... »^(٢٦٩) .

وأما بعدد عدد أعضاء اخوان الصفا ، فإن أبا حيان لم يكلف إلا أسماء خمسة منهم فقط ، وإن كان قوله بأن هناك غير هؤلاء ، يوحي بمعرفته آخرين ؛ لكن ماكدونالد يذهب إلى أن وأنسعي هذه المدرسة ومؤنقي الرسائل كانوا على أكثر تقدير عشرة أعضاء^(٢٧٠) ولكن ليس به في تحديد هذا العدد سند .

وعندما تتمم بحثنا وتبحث عن تاريخ هؤلاء الخمسة من كبار اخوان الصفا وأشهرهم ، نجد هنا وهناك تفتاً عن حياتهم ونشاطهم العلمي . ولا بد أن ذلك يساعدنا على تكوين فكرة عنهم :

١- زيد بن رفاعه ،

لقد أبدى التوحيدي - كما مرّ أيضاً - شديد إعجاب به ، ووصفه بمدح الصفات ، قائماً تتوفر في شخص واحد .

وأما رجال الحديث وإن كانت نظرتهم إليه مختلفة من نظرة التوحيدي إلا أن معلوماتهم وآراءهم فيه تساعدنا على التعرف أكثر على شخصية ابن رفاعه . يقول

الذهبي : « زيد بن رفاعة الهاشمي أبو الخير ، معروف بوضع الحديث على فلسفة فيه ، أخذ عن ابن دريد وابن الأثيري ، قال الخطيب : كذاب ، وقال اللالكائي : رأيتته بالري ، كنت : له أربعون موضوعة سرقها ابن ودعان^(٢١) ويردد المستقلاتي في كتابه هذا الرأي كما نقل ما جاء في الامتاع والمؤانسة^(٢٢) وورد في تاريخ بغداد ذكر لزيد بن رفاعة وهو في جعلته ترديد لما جاء في ميزان الاعتدال^(٢٣) إلا ان الذهبي عاد في كتابه الآخر « المعني في الضعفاء » ، فقال : ان الشخص المعروف بوضع الحديث هو زيد بن عبد الله أبو الخير^(٢٤) وعلى هذا فقد تراجع الذهبي عن اتهام زيد بن رفاعة بالكذب ووضع الأحاديث ، ورد له من جانبه الاعتبار من هذه الناحية .

ويبدو ان علاقة زيد بابن سعد بن كنانة قوية وقريبة فالتوحيد ي يقول : « ايها الوزير انت تعرفه قبلي قديما وحديثا بالتريه والاختيار والاستخدام : وله منك الأخوة والنسبة المعروفة » وان هذه العلاقة ترجع الي ما قيل تولي ابن سعدان الوزارة ، حيث يقون التوحيد في كتاب الادب والانشاء في الصداقة والصديق ، « كان مسبب انشاء هذه الرسالة في الصداقة والصديق ان ذكرت شيئا منها لزيد بن رفاعة ابي الخير . فلما نشأ ابن سعدان الوزير ابي عبدالله سنة احدى وسبعين وثلاثمائة : قبل تحمله أعباء الادارة وتدير أمر الوزارة ، فقال ابن سعدان : قد قال لي زيد عنك كذا وكذا قلت : قد كان ذلك ، فقال فدون هذا الكلام ووصله بصلاته .^(٢٥) فبناء على ذلك كان زيد بن رفاعة من الشخصيات المعروفة والمعروفة في عصره .

ولزيد بن رفاعة كتب اخرى غير ما شارك به اخوان انصاف ، منها :

١ - كتاب « جوامع اصلاح المنطق لابن السكيت » وقد طبع في حيدر آباد بالهند ، وكتب علي غلافه انه من « تأليف ابي الخير زيد بن رفاعة بن مسعود الكاتب البغدادي من أهل القرون الرابع » وهذا الكتاب - كما يبدو من العنوان - تلخيص لكتاب « اصلاح المنطق لمؤلفه ابن السكيت . ويسبب بروكلمان الكتاب اليه ، ويكن بعنوان « مختصر جوامع اصلاح المنطق^(٢٦) .

١- كتاب «المثال» الذي طبع أيضا في حيدر آباد ، إلا أنه نسب لزيد بن رفاعه على جهة الترجيح كما يقول الناشر .

٢- أبو سليمان محمد بن معشر البستي ، ويعرف بالمقدسي .
حكذا ذكره أبو حيان كما سبق . وكذلك الشهرزوري والبيهقي^(٢٧) وقد وضعه الشهرستاني بين فلاسفة الإسلام من طبقة الكندي والقارابي ، إلا أنه لا يذكر اسمه كاملاً . بل يسميه «أبا سليمان محمد المقدسي»^(٢٨) وبعد تصحيح الكثير من كتب التراجم لم نجد فيسوفاً أو عالماً آخر بهذا الاسم ، لذا فالأرجح أنه صاحبنا .

وأما كشف الظنون فيسميه محمد نصر البستي المعروف بالمقدسي^(٢٩) وهو يتفرد بذلك دون غيره ، ولعل ذلك من عمل النساخ .

ويدور زبانا سليمان كان المسؤول الأول في هذه الجمعية ، أو المشرف على تأليف الرسائل ، قال خوارزمي يقول : «أما المقدسي - والشهرزوري ينمن على أن الفاظ هذا الكتاب للمقدسي»^(٣٠) ويقوم ذلك أيضاً من التوحيد ، فعندما ذكر لوزير نقد السجستاني نرسائل «قال لوزير أفما سمع شيئاً من ذلك المقدسي ؟ قلت : بلى ، قد ألفت إليه وما أحببه بالتزوية والتقصان ، والتقديم والتأخر ، في أوقات كثيرة بحضرة حمزة الوراق في النورقين ، فسكت ، وما رأيته أهلاً للجواب»^(٣١) حيث خص المقدسي فيما إذا بلغه رأي السجستاني في الرسائل أم لا : بينما كان زيد بن رفاعه موضوع حديث ابن سعدان وأبي حيان .

٣- أبو الحسن علي بن هارون الزنجاني .
هناك بعض الاختلاف في اسم والده ، ونسبته ، ففي بعض نسخ «الإمتاع والمؤانسة» المخطوطة جاء «الريحاني» بدل «الزنجاني» كما يشير إلى ذلك محقق الكتاب^(٣٢) وجاء في بعض نسخ كتاب «تنمية صوان الحكمة» الخطية : أبو الحسن علي بن زعمرون الريحاني^(٣٣) ، لأن الأرجح لدى محققين ، كتباين هو كما ورد مثلاً أبو الحسن علي بن هارون الزنجاني .

ويرجع التوحيد إلى أبي الحسن في كتابه : «الإمتاع والمؤانسة» فيقول

« وحدثني أبو الحسن عني بن هارون الزنجاني ، القاضي ، صاحب المذهب قال ، اصطحب رجلان في بنس العرق مسافرين... »^(١٤٦) فهنا نفهم أن الزنجاني كان قاضياً ، إلا أننا لم نجد له ذكراً في كتب تراجم القضاة التي اطَّلعنا عليها ، وأما قوله « صاحب المذهب » فالظاهر يعني من ذلك مذهب اخوان الصفاً لأنه سبق أن تكلم عنهم في أول هذا الجزء ، من الكتاب ، وأما القصة التي رواها التوحيدي عن الزنجاني فهي واردة في رسائل اخوان الصفا^(١٤٧) .

١- أبو أحمد المهرجاني ،

يقول أحمد أمين محقق كتاب الانتاج والمؤانسة ، انه جاء في النسختين اللتين اعتمد عليهما في التحقيق « المهرجاني » وسحبه بالمهرجاني ، نسبة الى « مهرجان » من قري سغريين او مهرجان قذوق وهي كورة^(١٤٨) وأما الشهوروري والبيهقي فيحددان نسبة أبي أحمد بالنهرجوري وتجهما في ذلك حاجي خليفة^(١٤٩) .

وخصص ياقوت الحموي ، صفحات من سفره المتبحر ، الموسوم بسمجيم الأدياء ، لشرح حياة « أبي أحمد النهرجوري » فله كما يقول : تصانيف في الفروع وهو به عارف صادق... وكان قوي الطبقة في الفلسفة وعلوم الأرائل ، متوسطاً في علوم العربية ، وعلمه بها أكثر من شعره^(١٥٠) إلا انه لم يورد أية إشارة الى علاقة الرجل باخوان الصفا . ونرجح ان المترجم له في معجم الأدياء ليس هو النهرجوري الذي اتى التوحيدي عني ذكره بحسرة ابن سعدان الوزير ، بل هو غيره « النهرجوري » هذا توفي عام ١٠٠٢ هـ كما يقول الحموي .

٢- العوفي ،

لم يذكر أبو حيان اسمه كاملاً ، وإنما اقتصر على النسبة التي اشتهر بها ، وه عوف ، على وزن « قفل » اسم قبيلة ، وايضاً اسم محلة بالبصرة ، كانت تسكنها تلك القبيلة .

وه عوف « بفتح أوته وثانيه محنة من محان البصرة ينسب اليها محمد بن سنان العوفي^(١٥١) فهما لا نستطيع التأكد من أن النسبة عم بضم الحين . اولتها .

أي إن صاحبنا هو من تلك القبيلة أو هو من إحدى هاتين الصفتين .

وجاء في كتاب الفهرست : «المعوي من أهل البصرة» في زماننا هذا ،
واسمه... وله من الكتب (٤٠) فكانه من أهل البصرة ، ومعاصراً لابن النديم ،
الذي انتهى من كتابه «الفهرست» عام ٤٧٧هـ = ١٠٨٧م بدقت إلى الاقتراح بأن
حامس الاخوان الذين ذكرهم أبو حيان ، ومما يؤسف عليه ، هو أننا لا نجد في
الفهرست ذكراً لاسمه وكتبه . ويرجع ذلك إلى أن ابن النديم ترك تلك القراعات
ليكملها هو أو غيره فيما بعد عند توفر المعلومات ، وقد أتبع هذا الأسلوب في
كتابه (٤١) .

والبهقي يترجم له - ويقول : « التحكيم أبو الحسن علي بن راسح
المعوي له رسالة في تفسير الموجودات ، وتصانيف لطيفة » (٤٢) ويعلم محقق
الكتاب في التهامش فيقول : « وفي بعض النسخ » من اصحاب اخوان الصفاء » .

ويعلم حاجي خليفة عن الشهرزوري أن المعوي لا رسالة في اقسام
الموجودات وتفسيرها ، وهو من اصحاب اخوان الصفاء ، وهي رسالة لطيفة (٤٣)
الا انه يذكر النسبة بالقاء بدل القاف - ونعل ذلك من عمل النساخ .
هؤلاء هم الذين حفظ التاريخ اسماءهم من بين اخوان الصفاء .
وقد كان مكيدونالد على حق فيما لاحظ من انه ليس هناك بين هؤلاء
شخصية معروفة على نطاق واسع ذات وزن اجتماعي مرموق (٤٤) .

زمان اخوان الصفاء

نود هنا ان نحدد الفترة التي مارس فيها اخوان الصفاء نشاطهم ، ووجدوا
فيها رسائلهم ، وقبل ان نستعرض آراء الكثير من الباحثين الذين تناولوا هذا
الموضوع بالبحث ، نود ايضاً ان نشير الى تلك الملاحظة التي ابتدأها بعض
الباحثين من انه يجب التفرقة بين أعضاء الجمعية بصفة عامة ومؤلفي الرسائل
بصفة خاصة ، وليس بمستبعد ان يرجع تأسيس الجمعية الى أيام جعفر الصادق ،
ونما الرسائل متأخرة (٤٥) .

وفي رأينا ان هذه لملاحظة غير صحيحة لما يأتي ،
أ - لم تذكر المصادر الشيعية ولا غيرها ، مشاركة الامام جعفر في اي نشاط
عصبي سرّي ، ولم تذكر كذلك جماعة تحمل اسم اخوان الصفاء انتسب اليه في
حياته

ب - لم يذكر أبو حيان التوحيدي - وهو من اقدم المصادر عن اخوان الصفاء
وقد كان متصلاً ببعضهم - نسبتهم الي الامام جعفر .

ان رسائل اخوان الصفاء بجانب كونها موشوطة لتأقية ، كانت بمثابة
المنهاج والنظام الداخلي لجمعتهم ، ومن المستبعد ان يتقدم تكوين الجمعية عن
وضع الرسائل ما يزيد على قرنين ، لا يكون للجمعية ، في تلك الفترة اي نشاط
سياسي ، او ثقافي ، ودون ان يكون لها منهاج فكر ومستور عمل - وتنتهي من
هذا الي ان وضع اخوان الصفاء لرسائلهم ان لم يكن في نفس الفترة التي تأسست
فيها جمعيتهم ، فانه على اي تقدير لم يكن متأخراً عنه كثيراً .

لقد اختلف الباحثون في تحديد الزمن الذي وضع فيه اخوان الصفاء
رسائلهم :

١ - ذهب الاسماعيلية الي ان تأليف الرسائل يرجع الي اوائل القرن الثاني ،
او اوائل القرن الثالث الهجري ، وهو الوقت الذي عاش فيه الأئمة الذين نسبت
اليهم كتابة هذه الرسائل ، وقد اعتمد هؤلاء ، في ذلك على نموس متضاربة
ومتأخرة ، سبق ان ناقشناها .

٢ - يرى محمد فريد وكذلك « شيدر » ان اخوان الصفاء من فلاسفة
المسلمين من اهل القرن الثالث ، وبذهب حجاب الي ان ظهور الجماعة كان في
اواخر القرن الثاني واوائل القرن الثالث هجريين ، وبدلاً من تحرير الرسائل منذ
تلك الفترة ، ولكن ربما لم تأخذ شكلها الحالي ، بل ربما لم تأخذ اسمها أيضاً ، لا
فيما بعد (٥٠) .

وليس لدى حجاب ما يستند اليه في هذا الرأي من نصوص ، بينما هذا
الباحث نفسه يرد على عارفين تأمر في نسبة رسائل الاخوان الي أحد الأئمة

الاسماعيلية في نهاية القرن الثاني الهجري . . بأنه مو صح ذلك وانتشرت
الرسائل بين الناس لورد ذكرها بدهاء في كتب المؤرخين وكتاب الفرق الالامية
الذين سبقوا ابا حيان التوحيدي كابن التديم مثلاً^(٥٧) .

٣- يقول كازانوف ان الرسائل ألقت في انتشاره الواقعة بين ٤١٨-٤٢٧ هـ
متمداً في ذلك علي تحليل بعض الظواهر الفلكية التي تشير اليها الرسائل ، وعلى
جملة وردت في الرسائل ، وهي قولهم : « ومن اشبعة من يقول ان الامم العتظ
مخشف من خوف المخالئين ، كلال هو ظاهر بين ظهرانيهم يعرفهم وهم له
منكروون » ويقول كازانوف : « أو ليس في كلمة « فانه » هنا تلاعب بالنقطة وإشارة
خفية دقيقة الى الخليفة الفاطمي « الظاهر لانزاز دين الله » الذي حكم بين
٤١٨-٤٢٧ هـ (٢٠٠-٢٥٠ م) بعد الحاكم باسم الله : وبذلك تكون كتابة
الرسائل وقعت بين ٤١٨-٤٢٧ هـ .

وقد رد عمر دسوقي على هذا الرأي بأن الرسائل كانت موجودة سنة ٣٧٢ هـ
(٩٨٣ م) عندما دار حوار حولها بين التوحيدي ووزير ستمصام الدولة البويهبي^(٥٨) .
ويبدو انه تأثر بكازانوف في بعض الكتابات : منهم برنارد تويس ، حيث ذهب
الي ان الرسائل من نتائج القرن الخامس الهجري^(٥٩) .

٤- ذهب الباحثين الذين كتبوا عن اخوان الصفا يحددون زمنهم بالقرن
الرابع الهجري^(٦٠) ومنهم من يحدده أكثر ، ويؤكد ان الرسائل ألقت في النصف
الثاني من هذا القرن^(٦١) .

وامر عمر الدسوقي فذهب الي ان نشاط اخوان الصفا يقع بين سنة ٣٢٤ هـ
(٩١٥ م) سنة دخول البويهيين العراق وسنة ٣٧٦ هـ (٩٨٣ م) ، انطلاقاً من ان
البويهيين خلقوا الاجواء والظروف المناسبة لظهور الاتجاهات الشيعية او
استحاضة معها . ولا فان الاخوان لم يتجرؤوا على اظهار رسائلهم قبل هذا
التاريخ^(٦٢) . وهذا التحديد يتفق وما ذهب اليه مكثونك في هذا الصدد^(٦٣) .

ونلاحظ على هذا التمهليل - رغم وجاهته - ان الاخوان لم يكتموا عن
اسمائهم ، كما لم يبتغوا رسالتهم عنماً بين الناس ، حتى يقال ان ذلك كان

لشعورهم بالأمان في هذا العهد أو أنهم كانوا على وفاق مع حكامه ، إلا أنهم دون شك استفادوا من تلك الأجواء التي سادت نتيجة دخول الشيويين العراق ، وتوليهم الحكم الفعلي ، واهتمامهم بفنون العلم والثقافة والعمران .
فنحن هنا بحاجة الى منهج يحدد لنا زمن كتابة الرسائل بدرجة اكثر دقة ، بعيدا عن التخمين ، وسوف نلتمس في ذلك على نصوص من رسائل اخوان الصفا نفسها - بما تضمنته من الاشارة الى وقائع تاريخية - هذا الى جانب الاستفادة من المصادر التاريخية من القرن الرابع الهجري ، ففي الرسائل جمل متناثرة واقوال متفرقة ، اذا وقفنا عندها نرى انها تدل على الاتجاه الصحيح في معرفة تاريخ تأليفها .

أ - هناك « من يرى ويعتقد ان الامام العاقل المنتظر الهادي مختلف لا يظهر من خوف المخالفين » ، واعلم ان صاحب هذا الرأي يبقى ضول عمده منتظر لخروج امامه متمنيا لصحيته - ثم يعني عمره وجموت بحسرة وغصة ، انه لم ير امامه^(١٤) .

ومعروف ان انتشار الامام كان نحو سنة ٢٦٥ هـ^(١٥) ويبدو من النص انه قد مرت فترة زمنية طويلة على اختفا - الإمام بحيث لا ترجح حياته .

ب - كان هناك « رجل من اهل العلم يعرف بالكيفال قد شغل » بتفسير الارقام^(١٦) ، ومعروف ان أحمد الكيفال هذا توفي عام ٣١٢ هـ^(١٧) .

ج - في رسائلهم التي اشتهرت برسالة « الإنسان والحيوان » نجد نقداً من البيهقي لالانسان

وأما خفاؤكم فانه اذا ولي واحد منهم ابندأ أولاً بالتبصر على من تقدمت حرمة آياته واسلافه وأزال نعمته ، وربما قتل أعمامه ، وأخوانه ، وأبناء عمه ، وأقربائه . وربما كحلهم او حسبهم...^(١٨) وقد مر أن كون من سميت عينه من الخفاء كان القاهرة عام ٢٦٢ هـ^(١٩) ثم صارت عادة متبعة ووسيلة من وسائل إنهاء حكم الخليفة خير المرغوب فيه .

د - ويحكي ان جماعة كانت من اهل هذه الصناعة (الموسيقى) مجتمعة

في دعوة رجل رثيم كبير ، قرئب مراتبهم بحسب حدتهم في صناعتهم ، إذ دخل عليهم انسان رث الحال ، عليه ثياب رثة ، فرأوه صاحب المجلس عليهم كلهم ، وتبين انكار ذلك في وجوههم - فإراد ان يبئن فضله ويسكن عنهم غضبهم ، لمسأل ان يسمعون شيئاً من صناعته - فأخرج الرجل خشبات كانت معه - فركبها ، ومد عليها اوتاره ، وحركها تحريكاً ، فأضحك كل من كان في المسجد من اللذة والفرح والسرور الذي داخل نفوسهم ، ثم قلبها وحركها تحريكاً اخر أبكاهم كلهم من رقة النعمة وحزن الضوب ، ثم قلبها وحركها تحريكاً اخر تؤمهم كلهم - وخرج ولم يحرف له خير^(٧٧) .

هذه القصة - ونحن هنا سنأخذ بتحقيق ماحتها - نفسها ينسبها البيهقي والشهرزوري وابن خلكان الى الفارابي^(٧٨) ، لمتوفى سنة ٣٣٤ او ٣٣٩ هـ على اختلاف ذلك .

ج - ... وكذلك أهل الشرايع يقتل بعضهم بعضاً ، وينحن بعضهم بعضاً ، كما يفعل ايرافض ، وانواصب والجبرية والقدرية ، والاشاعرة ، وغير ذلك^(٧٩) .
فالأشاعرة هم الذين اتبعوا الامام الأشعري المتوفى سنة ٣٢٤ او ٣٣٠ هـ وذلك ان الأشاعرة كان لهم قوة تستطيع ان تدافع عن نفسها ، ان لم نهاجم مناسبتها ومخالفتها عندما أتت على ذكرهم الرسائل - أي كانت فرقة بارزة من الفرق الإسلامية الموجودة على اساحة ، وقد اكتسبوا قوتهم وبروز شخصيتهم بعد وفاة شيخهم^(٨٠) .

و - ... انوما من الأشعرز جمعوا التشيع سراً بهم عما يحذرون من الامرين بالمعروف والنهي عن المنكر ، كما يفعلون وذلك انهم يركبون كل محذور ويشركون كل مأثور به ، واذا نهوا عن منكر فعلوه بارزوا بالظهار انشيع ، واستعاضوا بالعلوية عن من ينكر عليهم ، أو ينههم عن منكر فعلوه ، ولبنس ما كانوا يعملون^(٨١) .

ولاستعمالة بالعلويين . أي اظهار انشيع لتخص من قرار اتخذته اسنطة الرسمية . مستبحة ، وتدخل العلويين لإنتقاد الرجل ، كأن في عصر البويهيين :

والبيهقيون استوفوا على الحكم في بغداد عام ٣٢٤ هـ . وقبل ذلك لم تكن هذه الاستفاضة تلقى 'جناية وثجوبا ، بل لم يكن يجوز احد ان يرفع صوته بهذه الاستفاضة في ظل الخلافة العباسية الرسمية وحكم 'الاتراك العنسي'^(٧٥)

ز - وردت في الرسائل آيات قالها العنسي في مدح كافور الاخميندي سنة ٤٦٩ هـ (٤٦٠) ومنها -

وفي الجسم نفس لا تشيب بشيء ولو ان ما في الوجه منه خراب^(٧٦)
ح - في رسالة الانسان والحيوان نجد البيضا ، فقد التقطت كما تقطت الخلفاء :

ان الواحد منهم يضمنه القضاء من اسنان الجواهر بشيء يؤديه اليه من اموال ايتامى ومال الوقوف ، ومبالغ عدونه بشيء من البحث والبراطيل ، فقبل منهم الرشوة ، ويرخص لهم في التجنبايات وشهادات الزور وتزوير الامانات والودائع...^(٧٧)

والمقصود بهذه 'لقاضي هنا هو ابن ابي السوارب ، وفي ذلك يقول ابن الاثير : ان هذا القاضي هو اول من ضمن من القضاء ، ولم يكن ذلك معروفا من قبل ، وكان ذلك سنة ٤٥٠ هـ في ايام معز الدولة البويهبي^(٧٨) .

ط - لقد وردت في الرسائل آيات فارسية يسبها البعض الى 'زودكي' او 'شهيدى' وعلى اختلاف في ذلك ، وكلاما كان من شعراء القرن الرابع الهجري^(٧٩) .

ثم ان ابن تيمية يحدد لنا تاريخ تصنيف الرسائل بأنه 'كان بعد المنة الثالثة خربيا من بت - القاهرة'^(٨٠) ومعلوم ان جوهر السفلي بدأ ببناء القاهرة سنة ٤٥٨ هـ^(٨١) بل ان ابن تيمية يحاول تحديد تاريخ تأليف رسائل اخوان الصفا بصورة دقيقة ، معتمدا على الرسائل نفسها ، فيقول : ' وفيها نفسها بيان انها منفتحة بعد ان استولى النصارى على سواحل الشام'^(٨٢) وكان استيلاء الروم على بلاد الشام بدأ سنة ٤٥١ هـ^(٨٣) وقد يكون النص الذي اعتمد عليه ابن تيمية من رسائل اخوان الصفا ماورد في قولهم - عند تصنيفهم المعومنين «... والصنف

الحماس هم انصاره انماجاهدون ، وغزاة اعدائه ، المحاضرون تقور يلاذ اتباع
الناموس : كيلا يذب عليها اعداؤهم ، ويفسد عليهم امر دينهم : كما فعل بخت
نصر بايلبايه في هكل بني اسرائيل ، وهو بيت المقدس : وكما فعل الروم بشفور
المسلمين ^(٨٦١) .

فيكون وضع الرسائل - حسب رأي ابن تيمية - في الفترة الواقعة بين ٢٥٢ -
٢٥٧ هـ وهذا هو الرأي الذي نرتضيه ، وتشهد نصوص الرسائل الالفه الذكر بصحة
هذا الرأي .

كما حدد المصطفى زمن ذلك الحوار بين ابن سعدان وابي حيان بسنة
٢٧٢ هـ ، كي بعد توليه الوزارة للامير ابويعي مسمام الدولة ^(٨٦٢) ، وكان زيد
آنذاك حيا يرزق ، كما يدل على ذلك ماورد في كتاب الامتاع والحوائس ، ويبدو
ان ابا حيان كان اصغر من ابن رفاعه سناً فقد كان ينسخ له الكتب ويغشى
مجلده ، واستمرت علاقته به وتولدت .

وقد ولد ابو حيان سنة ٢١٠ هـ ، وهو على ذلك فقد ولد زيد بن رفاعه في
اواخر العقد العاشر من القرن الثالث ، او في مستهل القرن الرابع الهجري ، وذهب
الى البصرة واقام فيها ، وظهر تمكنه العلمي ، وتعرف على « جماعة جماعة
لأصناف العلم » .

ونفهم من كلام نبي حيان ان زيدا كان على مستوى قريب من مستوى
المقدس الذي كان المرجح هذه الجماعة ، والمزنجاني والعبدي ، لأن اسمه
مفروق بأسماء هؤلاء .

وأصحاب المرتبة الاخيرة هم « الذين اتموا الخمسين ، وشاهدون الحق
عيانا » وابدأ أصحاب المرتبة التي دونها مباشرة فهم الذين تجاوزوا
الاربعين ^(٨٦٣) .

وبناء على ذلك نستطيع ان نقول ان الجمعية ربما تأسست قبيل انصف
ثمانتي من القرن الرابع الهجري ، ثم بدأ التأليف في مواضيع الكتاب بشكل
رسائل ، ويستغرق ذلك عدة سنوات .

وبذلك تأكد لدينا ان الرسائل لم تؤلف في القرن الثاني او الثالث ، بل
 كتبت في القرن الرابع الهجري . كذلك ثبت انها ليست من فتاح القرن الخامس .
 لان اخوان السقاء ورسائلهم كانا مدار الجوار بين ابي حيان التوحيدي والوزير ابن
 سعدان ، وكان ذلك سنة ٢٧٤هـ (٩٨٤م) كما مر آنفاً .

مكان اخوان السقاء

لا نجد في رسائل اخوان السقاء ما يدل صريحاً على تحديد مقر هذه
 الجماعة ومكان تأسيس جسيبتهم ، فكل ما لدينا هو كلام ابي حيان التوحيدي ،
 واذا كنا مطمئنين اليه في معرفة مولفي الرسائل وزمانهم ، نستلمش الى قوله :
 انها نشأت في البصرة ، لقد جاء في كلامه - كما مر - عن زيد بن رفاعه انه واقف
 بالبصرة زمناً طويلاً ، وصادف بها جماعة جامعة ، وهذا ليس بغريب على
 البصرة ، فهي بحكم موقعها الجغرافي ، كانت ملتقى رجال تشرق من العرب
 والفرس والهنود والزرادشتيين والنصارى واليهود والدرهيين وشبابية ، فمعد
 تأسيسها ايام عمر بن الخطاب بائت اكبر ملتقى لمختلف التروخ الثقافية ، ففيها
 نشأ الحسن البصري ، وواصل بن عطاء ، زعيم المعتزلة ، وفيها النظام الذي خلط
 الدين بالفلسفة ، والجاحظ ، وفي البصرة قام الاشعري يتصل من الاعتزال . وكان
 بالبصرة حقائق للعلم من كل فن وصنف ، وفي مروجها ينشد الشعراء قصائدهم ،
 وفيها تهرس النجاة والادباء وأئمة اللغة مثل الخليل بن احمد الفرهيدي ،
 وسيبويه ، حتى باتت مدرسة مشهورة لا يزال اسمها يتردد على اذن
 المدارس ، وتأثرت دراستها اللغوية والادبية - دون المدارس الاخرى -
 بالاتجاهات الفلسفية^(٤٧) وكانت هذه المدينة متحررة نوعاً ما من قيود السلطة
 وعبودها ، مثراً لبعدها عن مركز الخلافة ، وراقبتها الشديدة المباشرة .
 ويمكن ان نستأنس هنا - في تحديد مكان اخوان السقاء - بكلمات
 وردت في الرسائل ، ففي كلامهم عن المقولات ومحاولة توضيح الفرق بينها
 يقولون :

واما من هو ؟ فسؤالا يبحث عن التعريف لمشيء . ويقول نعماء النحو ان هذا السؤال لا يتوجه الا الى كل ذي عقل . ويقول قوم اخرون ان كل ذي علم وتمييز ، والجواب فيه ان يحرف السؤال بأحد ثلاثة اشياء اما ان ينسب الي ينده ، او الى اصنه ، او الى صنعته . مثال ذلك اذا قيل من زيد ؟ فيقال البصري : ينسب الى ينده ، والنهاسمي الى اصله : والمجاز الى صناعته (٨٨٨) .

والمرء عندما يأتي بمثال لشرح فكرة معينة ، يأتي في الغالب بأقرب شيء اليه او الى السامع ، فاختيار البصرة بالذات ربما يشهد بصيرية الجمعية ، وربما اختيار زيد والنهاسمي أيضا ، كذلك فريد قد يكون زيد بن رفاعه ، والنهاسمي - كما سبق - نسبته ، ولاندرى ربما كان زيد في اوان امره لجاراً او من اسرة تعمل في النجارة ، وربما كان زيد في الاصل هو كاتب هذه الرسالة التي ورد فيها النص ، او هو حضر هذا الدرس .

ويبدو من كلام التوحيدي ان الصقر الرئيسي للاخوان انتقل الى بغداد : حيث سأله الوزير : «انما سمع خيتا من هذا (نقد انسجستاني للرسائل) المقدسي ؟ فقلت : بلى . قد أنشيت إليه وهذا وما أحببته... وما رأي اهلا للجواب . لكن الصريري سلام أبي طوار ، هُججه يوماً في لوراقين بمثل هذا الكلام ، فاندفع فقال : (٨٨٩) فأبو حبان التقي بزيد بن رفاعه والمقدسي في بغداد ، اذ لم يعرف عنه انه زار البصرة ، اضافة الى ان سوق الوراقين كانت تقع في بغداد امام باب البصرة ، حيث كانت هناك مئة وراق بحواليهم (٩٠) .

وربما يمكن الاستشهاد على انتقال نشاط الاخوان الى بغداد بما كاله ابو الغلاء العمري في إحدى قصائده :

وإذا أصعقتي الخطوب فلن اري لوداد اخوان الصفا مشيعا
فقد شرحه الخوارزمي ، كما سبق ، فقال : «وكانه يومهم انه عنى بهم صحاب الرسائل المعروفة برسائل اخوان الصفا» (٩٠١) فاذا علمنا ان ابا الغلاء لم يزر البصرة ، وانما زار بغداد ، وكان يفرض اثناء زيارته مجالس العزب ، لاسيما مجالس عبد السلام البصري ، ومجمع الشريف الرضي ، فلا يبعد ان يكون غشم

مجالس اخوان الصفا ، واقام معهم مباحث البرز ، كما ذهب الي ذلك طه حسين^(٩٣) .

ومن خلال هذه النصوص والتلبيحات - نتحاز الي الرأي القائل بأن النشاط المركزي لجماعة اخوان الصفا ، انتقل الي بغداد ، بعد ان اطمأن مؤسوها الي ان هذه المدينة باتت صالحة لنشر مذهبهم وبث دعوتهم .

والغريب هنا ، ان اديب عباسي ذهب الي ان هذه الجمعية تأسست في « مصر » مستخدلاً بقول ابن تيمية الألف المذكور انما صفت الرسائل بعد المائة الثالثة في دولة بني بويه قريبا من بناء القاهرة ، ففهم من « قريبا » القرب المكاني لا الزماني^(٩٤) بينما سباق الكلام وورود كلمة « بناء » صويحان في ان القرب زماني ، ثم لو كان مركز هؤلاء الجماعة في مصر لكان علي ابن تيمية ان يقول : في « الدولة لآخشيديية » بدن « دولة بني بويه » حيث حكم الاخشيديون مصر من سنة ٣٢٢ الي ٣٥٨ هـ ، اضافة الي ذلك فان ابن تيمية كان يصدد نظري التزم القائل ان الرسائل من تأليف ائمة الاسماعيلية . حيث يرجع تاريخ تأليفها الي عهد متأخر عنهم .

كلمة اخوان الصفا

هذه اللفظة وردت في اللغة العربية قديماً ، فمن العصر الجاهلي وردت شعراً حيث يقول اوس بن حجر :

لعمرك ما آسى طفيل بنفسه بني عامر اذا ثاب اخيل لنذعي

وردح اخوان المسعاه بشروزي بمر كمر يرخ انوليد المعزج^(٩٥)

وكذلك وردت في قول ابي براء بن رعي انفتي :

ولئك اخوان الصفا ، رزقتهم وما تكف الا اسبع ثم اصبع^(٩٦)

كما وردت في نصوص غير جاهلية . فمن اشعر ما انشده الريدي :

الا ان اخوان المسقاء قذيل فهل الي ذات التليل سبيل

وردت شعراً في قول ابن المنجم في باب حصانة المطوقة من كتاب « كلياته

و«دمنة»^(١٠٠) ، قال ديشليم انملك ليديا الفيلسوف ، حدثني عن اخوان الصفا ، كيف يبدأ تواصلهم ؟...^(١٠١) وكذلك جاءت في دعاء القارظي « اللهم انقذني من عالم الشقاء والفتنة ، واجعني من اخوان الصفا واصحاب الوفاء ، وكان اسماء ، مع الصديقين واشهداء »^(١٠٢) .

وقد يكون من الجائز ان هذه الجماعة أخذت اسم اخوان الصفا من قصة الحمامة المطوقة ، وطلقتوه على انفسهم - كما يرى جولد تسيهر - اذ ان هذه النعمة تدور حول ما اذا كانت الحيوانات قد مضت اخوتها وتبادلت المهولة فيما بينها .. تستطيع الفكاك من شباك الصياد وغيرها من المخاض^(١٠٣) كما ان فيها الاشارة ، اذ الحمامة تطلب الى الجرذ أن يقطع شباك صديقاتها قبل شبيكتها ، وتقدم نجاتها على نجاتها^(١٠٤) .

هوامش الفصل الثاني - الباب الاول

(١) اخوان الصفا الرسائل ١٦٥:١٦٦ .

والعامل ، هو المسؤول عن جمع الفرج ورضائه لم بيت المال في عاصمة الدولة ، والاساق على ما عليه الرواية من شروب لاسلاج - وكان هذا السوطف لايفن مولة عن لوالي ام الاسبيل (أجع حسن ابراهيم - تاريخ الاسلام ١٦٦٩:١٦٧٠) - وكذلك غير « جمع نقد » وهو حاكم لالقيم ووليك السلاجين ، روتيس القرية وفي القرن الرابع كمصري من الدهالين به : زاد المعاد : جوح والاشرف يستشارون عادة في مشاكل الري والاراضي الواقعة في مناطقهم (مصري - تاريخ المراق الاقتصادي ٢٩) اثنا - جمع تلقى ، والتلقى هو التلقيح في كبد وساكه الأصلي وهو فن تقار لينا .

(٢) حارده نيجن - مقدمة الاسلامية ١٦٦

(٣) الأكاديمية لترتيب ، اسيد فيكارديتال ، ميشيلو Kislakou كبير وزير لوهيس الثالث عشر والمحاكم القضي بوساستة ١٦٢٥ وعهد لها بتأليف قاموس اللغة التركية .

(٤) بروي اخوان الصفا ، ج ١٥ ، ح ١٠١ (من) انه قال لايزال في حيا الامة ابراهيم وجملا من كصالحين على سنة ابراهيم لميل عليه ، اسلام ، وهم عشرون الصخرة ، ومنهم اربعة يسمون الابدي . وكلام اخوان الصفا ، في هذا العدد يوحى بار مؤلف الاربعين مؤرخين جماعتهم . وسنذكر على ذلك تفصيل في فصلنا الثالث من هذا الباب

- (٤) القنطري - اخبار العلماء بتاريخ الحكمة - ٥٨ .
- (٥) في رباب اخوان الصفا - ١٢٥ وما بعدها ، وكذلك في رسالته «اخوان الصفا» .
- (٦) *Journal of Islamic Studies*, London, 1990, p. 43, 190 .
- (٧) عارف نامور - حقيقة اخوان الصفا - ١٤ ، «علميا» مركز لغات - العلمية في محافظة «عمارة» السورية - شرقي دير لعاصي ، رالي المعهد البرماني كان اسمها «سلامياس» وقد دخلها الجيش الاسلامي سنة ١٢٦٦م .
- (٨) عارف نامور - حقيقة اخوان الصفا - ٧٧ .
- (٩) نفس المرجع - ١٨ .
- (١٠) نفس المرجع - ١٩ .
- (١١) عارف نامور - يقدم رسالة حامية لجمعية ١٩ وما بعدها .
- (١٢) عارف نامور - ترميزه - ٨٥ .
- (١٣) الرسائل - الرسالة ١٤ - ٤٧٠/١ .
- (١٤) الرسائل - الرسالة الخمسون / ٢٦٦ .
- (١٥) المصدر السابق - ٢٦٢/١ - لم نجد لهذا الحديث على اصله شي از الكتب التي نهتم بالاحاديث المعروفة مثل اللقي - المعصومة . وكشف الغطاء - والمعاهد الحقة لم تتفاهر .
- (١٦) القرائي - المنفذ من لاهل ال ١٢٤ .
- (١٧) الرسائل - ٢٢٨/١ - ٢٤١ .
- (١٨) الرسائل - ١٤٥/١ .
- (١٩) الرسالة الاخيرة ٢٨٩/١ .
- (٢٠) بحثي للثاب - في رباب اخوان الصفا - ٥١١ .
- (٢١) جرنارد لويس - اعيان الاسعابية ٧١ .
- (٢٢) أبو حيان التوحيدي - الانتاج والمؤلف ١٤٠/١ .
- (٢٣) الصمد لعين - طهر الاسلام ١٩٠/٢ .
- (٢٤) عبد الرحمن بدوي - المقدمة - الامازيغ الالهية لابي حيا . التوحيدي .
- (٢٥) التي تاروا في هذه التواريخ في كتبه حقيقة اخوان الصفا - عندما نقل عنهم .
- (٢٦) ابيهي - تمة صوان الحكمة ٢١ .
- (٢٧) انوار الصفي - شرح سقط الزاد لابي العلاء كشمري / ١٨٨٠ .
- (٢٨) الشهبانوي - نزهة الاوضح لوجه ٢١٧ . ابن السراج - تاريخ مختصر الدول - ٢٠٨ القنطري - اخبار الحكمة .
- ٥٨
- (٢٩) ابن تيمية - نية المزمع - ضمن الجزء الخامس من كتابه ٥٩ .
- (٣٠) *Ms. David M. Shaw, P. 161* .
- (٣١) ابن ابي عمير - بيان الاعتقاد في نقل الرجل ٢/٢ ، ط مطبعتي اداب لبيبي ١٩٩٢ - ص ٢٣٠ .
- (٣٢) ابن عمير نفسه لابي - لسان السنان ٥٠٦/٢ ، ط ميدر لاد - نهج - ١٧٧٠هـ .
- (٣٣) القصب بغدادي - تاريخ بغداد ١٨٩ - ١٥٠ - ١٥١ ، و كتاب العمري - بيروت .

(٢٤) الذهبي، إسفني بن الفهد، ٢٤١/١، ديوانه حراف، حلب سوريا ١٩٧١
(٢٥) ليو حياض كتوجيدي، كتاب الأدب والإنشاء في لغة ابن الحميد، ص ٥٥، مطبعة جامعة تشرين، مصر
١٩٦٢

(٢٦) بروكلمان - تاريخ الأدب العربي ٦٠٧/٢ .
(٢٧) الشهرزوري - نزهة الأرواح ٢٩٧ - تلمة سوان الحكمة ٢١ .
(٢٨) الشهرستاني - الملل والنحل ٩٢/٢ .
(٢٩) حاجي خليفة - كشف الظنون ١٦٦/٢ .
(٣٠) لعدوزي - شرح سقا فرزند أبي حملا، العمري ١٦٩١/١، الشهرزوري - نزهة الأرواح ١١٧ .
(٣١) ليو حياض كتوجيدي - الأمتاع والمؤاساة ١١١/١ .
(٣٢) أحمد أمين - البداية - الأديب والمؤاساة ١١٠، ١١١ .
(٣٣) كتاب تلمة سوان الحكمة البيهقي - العاشية ٦٠
(٣٤) كتوجيدي - الأمتاع والمؤاساة ١٥٧/٢ .
(٣٥) فرسان (فرسالة الثالثة) ٣٠٨/١ .
(٣٦) أحمد أمين - مقدمة تحقيق الأمتاع والمؤاساة ٥٦١ - وبما تجدوا الإشارة فيه هنا أن القرنين في طلب
، ناطق إيران ينشور، الألف واو إذا وقت فنن السون في بحر الذهب، مثل ثان «البحر» ينطق بها سوز .
ويرون (السطر) ينطقونها «دازون» فرسما الخاذا الأور عن فسحج نبتت كلمة - مبرحان كما تنطق لديهم
مجموع .

(٣٧) الشهرزوري - نزهة الأرواح ٢١٧ - البيهقي - تلمة سوان الحكمة ١١ - حاجي خليفة - كشف الظنون
١١٠، ١١٢

(٣٨) يقول العمري - معجم البلدان
(٣٩)

(٤٠) فن التورم، التهرست ٢٨٤ .

(٤١) مقدمة كتاب التهرست ٢٨٤ .

(٤٢) البيهقي تلمة سوان الحكمة ٨٢ .

(٤٣) حاجي خليفة - كشف الظنون ٢٨٨/٢، الشهرزوري - نزهة الأرواح ٢٩١ .

[٤٤] Mafizadeh Muslim theology, P. 104. [٤٥]

[٤٦] حربة الغرض البين - الإنسان عند اخوان الصفا، ١١ .

(٤٧) - محمد هريه وجداني وبناتة مسارف لقرن العشرين ١٠٩/١ - وصورة ثامة غاز معلومات وجداني عن اخوان
الصفا، مطبعة لغير دليقة، طراز تيمور، روح الحضارة العربية ١١٢ - محمد نويد حجاب - الفلسفة
السياسية عند اخوان الصفا، ص ٦٦، اعتمد الباحث في تكوين رأيه هذا، حسيبا جاء في «ساعات الأندلس»
المترجم عن البحث لعماد كور عزالدین صواء بان اني من الرواي اثبات، مخالفة منه - ما فتح هو برقي استاذ

(٤٨) حجاب - الفلسفة السياسية عند اخوان الصفا، ٤٥ .

(٤٩) محمد دوكلي - اخوان الصفا .

(٥٠) رينارد نوسن - اصول الاستماعية ١٦٩ .

- (٦٠) مة حسين - عندنا لم ياتل اخرون الحصاد الواسع - هنوي كورمان - تاريخ اهل امة الاسلام - ١٩٠٠ - بيروت
 سنيو - مد هب تفسير الاسلامي - ٢٠٠٩ .
- (٦١) ديجو - تاريخ المسألة في الاسلام ١٩١٦ ولم دائرة المعارف الاسلامية - جامعة اخوان الصفا - بليب ستي -
 نرويج الغرب ١٩٦٩
- (٦٢) عمر سولي - اخوان الصفا - ١٩٨٠
- (٦٣) Mulla Muhammad Mojiuddin 1957
- (٦٤) المرسل - الرسالة ١٦ - ٢٠٢٢٢
- (٦٥) حسن ليراهيم - تاريخ الاسلام ١٩٢٢
- (٦٦) المرسل - الرسالة ٢٥ - ١٩٢٢
- (٦٧) علي سامي ششار - رسالة تفكر الفطري في الاسلام ١٩٨٢
- (٦٨) المرسل - الرسالة ١١ - ٢٠٢٢
- (٦٩) كعالية - العمل الاول من ابيجد
- (٧٠) المرسل - الرسالة ١١ - ٢٠٢٢
- (٧١) البيهقي - نسخة حوان المكتبة ١٩٨٠
- (٧٢) المرسل - الرسالة ٢١ - ١٩٠٢
- (٧٣) حسود، نراية و الانعوي ٧١-٧٢
- (٧٤) المرسل و الرسالة ١٨ - ١٠٧٢
- (٧٥) نظرنا الى هذا الموضوع في الفصل السابق
- (٧٦) المرسل الرسالة ١٤ - ١٨٢١ وكه فيه في ذلك يوجدنا تفسير في كتاب اخوان الصفا
- (٧٧) المرسل - الرسالة ٢٢ - ٢٦
- (٧٨) لير التهر - لتكامل ١٩٢٢
- (٧٩) هلي تقي - زوي - حكاية على كتاب ليرست مكتب و المرسل الصديق ١٥٧ ط جامعة طهران ١٩٦٦
- (٨٠) لير نسخة - بنية ليرتاد - قائم ابن تيبيا ١٩٠٥
- (٨١) لير هنوي بودا - منحور انوارا في امار مصر و القاهرة ٢٠١٢
- (٨٢) لير نسخة - المروج السابق - نفس الصفحة
- (٨٣) الاخوين - تاريخ الامم الاسلامية (دولة عباسية) ٢٨٨
- (٨٤) المرسل - دار - ٩٠٢١ - ٢٠٢٢
- (٨٥) الفطري - ابعاد العمل ٥٨
- (٨٦) حشكم في الفصل الثاني من موانب اخوان الصفا
- (٨٧) ديجو - تاريخ الفلسفة في الاسلام ٢٨-٢٩
- (٨٨) المرسل - الرسالة ٧ - ١٩١٥-١٩١٦
- (٨٩) لير نسخة - الامتاج و لمؤلفه ١١٢١
- (٩٠) عد فرحمن بدوي - كثرات ليوناني في الحضرة الاسلامية ٨٨
- (٩١) لير زيمي - شرح سط ليرت ١٩٨٠

- (٩٤) طه حسين - تتحدث، ذكر في أبي العلاء، ١٩٦٤ - ١٩٦٥ .
- (٩٥) لا يهين، جريس - مجلة الرسالة العدد ٢١، أيلول ١٩٦٤ .
- (٩٦) د. ضوئي خراساني - جبهة افغان القومية، أثره في تطوير ثقافة على لسان الحويش - بحث مكتوب
في الآلة الكاتبة، مثلاً عن نقاش حريو والتردي في ٢٥٦/١ مطبعة نيدر .
- (٩٧) المراجع السابق مثلاً عن ديوان الشعراء الذي إنشأه في ٣٦٧/١ .
- (٩٨) المراجع السابق .
- (٩٩) كزارابي - جيلاد، المخطوطة رقم ١٤٠٥ - مطبعة «هدو» .
- (١٠٠) داتر، المعارف، إنشائية - مادة «الحول» الثقافة .
- (١٠١) د. محمد الملازم - حوّل الضم، ١٠٠ .

مكتبة
الأمير
محمد
في
الرياض

نظام جماعة اخوان الصفاء

مراتب اخوان الصفاء

من خلال دراسة تنظيم هذه الجماعة نجد ان لتعمير دور في التسلسل الهرمي داخل تنظيمهم ، حيث ان عمر الانسان عبارة عن مراحل ، وكل مرحلة متطلباتها وخصائصها وقابليتها⁽¹⁾ لذلك فقد حددوا لكل مرحلة ما يشق وطبيعتها ، وعى الأخ ان يبدأ بالمرحلة الاولى ، فاذا نجح قيرتقي الى الثانية ، وهكذا الى الأخيرة ، ومراتب جمعيتهم اربعة⁽²⁾ ،

المرتبة الاولى : وهي خاصة بالأعضاء المبتدئين الذين تتراوح اعمارهم بين السادسة عشر والثلاثين⁽³⁾ ويسمونهم : « الاخوان الابراز الرحماء » ويستاز هؤلاء بصفاء النفس ، والاستعداد الذهني ونذكاء ، وهي مرتبة ارباب ذوي الصنابع ، وهي تمثل قاعدة التنظيم ، ويظهر ان الرسائل ألقت لهؤلاء ، لأن الخطاب فيها موجه دائما الى « الأخ سيار الرحيم⁽⁴⁾ » ففي هذه المرحلة يتقن الاخ السيادة العامة لجميع المرح انصحرفة المتداونة في عيسره ، والتي تناولتها لرسائل⁽⁵⁾ .

المرتبة الثانية : وهي خاصة بالأعضاء الذين اكملوا الثلاثين الى الأربعين ، ويسمونهم « الاخوان الأخيار الفضلاء » وهي مرتبة الرؤساء ذوي السينات ، ويتقنون في هذه المرحلة الفلسفة ، ويتوسعون في درستها ، كما

أن عليهم بجانب هذه اندراجه ، الاشراف المباشر على أصحاب المرتبة الأولى
والمؤيدين لجماعة اخوان السنة .

المرتبة الثالثة = خاصة بالأعضاء الذين أتوا الأربعين الي الخمسين ،
ويسمونهم : « الاخوان افضلاء الكرام » وهؤلاء هم « أصحاب الأمر ونهي »
يحلون المشاكل والحلقات التي تظهر بين الاخوان باللطف وحسن التسرف
والادارة ، وهم « يترقون التاموس معرفة مطابقة لدرجتهم » وتقع على كواهل
هؤلاء « إدارة الدعوة والتنظيم . ومنهم يعين مسؤولو الساطق والفروع .

المرتبة الرابعة : خاصة بالأعضاء الذين أكملوا الخمسين من العمر ، وهم
الذين « يشهدون الحق عياناً » وهي مرتبة الحكماء ، وكل الاخوان مدعوون الي
هذه المرتبة ، وهي اعلى العراتب في نظرهم ، ومن يصل اليها يكون من
« الواصلين » حسب التعبير الصوفي (١٠) .

وأصحاب هذه المرتبة يشكلون القمّة في هرم التنظيم ، وان توفّر في واحد
منهم جنّ خصال الأنبياء فهو يكون الرئيس بيهم ، وان لم يكن ، فهؤلاء باجمعهم
يحتون محل الرئيس ، اذ تتوفر فيهم مجتمعيين تلك الخصائص المطلوبة في
الخلافة (١١) وهذا يمكن ان يسمى بالقيادة الجماعية .

وقد أطلق ماكدونالد على تلك المراتب « طبقة المريردين أو اندارسين
Learners ثم المعلمين Teachers ثم القادة او المرشدين Guides ثم المحققين
من الله أو الواصلين Supernaturals (١٢) .

وقد تأثر اخوان الصفاء في تسميتهم هذا ، في رأينا - بنظرية أفلاطون في
التربية والتعليم - فقد جعل مراحل التعليم ثلاثة .

المرحلة الأولى من الولادة الي سن العشرين ، حيث يدرس التلمية في هذه
المرحلة الدراسات الانسانية ، والتربية البدنية ، والموسيقى .

المرحلة الثانية تبدأ من العشرين الي الثلاثين ، وتخصص هذه الفترة لدراسة
الرياضيات والعلوم

المرحلة الثالثة تبدأ من اثلاثين الي الخمسين ، حيث تخصص خمس

سنوات منها لدراسة الفلسفة ، تم تخصص السنوات الخمس عشرة الباقية لجانب التطبيقي : بالأعمال الإدارية والتعليمية الحربية ، وحينما ينتج أسعاب هذه المرحلة في حياتهم العملية ، خلال تلك السنوات الخمس عشرة كنجاحهم في الدراسات النظرية يرتقون إلى :

المرحلة الأخيرة وهي مرتبة الحكماء . وهي رتبة خلاصة الخلاصة ، وقد زال في نفوسهم انطباع لمي هذا السن - وما زالوا موفوري النشاط ، لمحيشون فلاسفة منورين على تأمل المعقولات الصرفة والخير انمطلق^(١) .

وهنا نجد الاخوان يفتقون مع افلاطون في ان المرحلة الاخيرة تبدأ بعد بلوغ الخمسين ، وهي مرتبة الحكماء والحكام .

واما هذه الاختلافات التي نلاحظها عند المقارنة التفصيلية فتتراجع الى حجم جمهورية افلاطون كمدنية او بلاد . وجمعية اخوان انصفاء في حدودها التنظيمية المحدودة . وكذلك الخلاف في الفلسفة والقاية . ففي الوقت الذي يهتم افلاطون بالجسد ، وينتهي بالحكام او الفيلسوف نشأة عسكرية ، يهتم الصفاء امر الجسد الى حد ما ، ويربون اعضاءهم تربية الزهاد والتمسك . كما استناد الاخوان من الانتقادات الموجهة الى نظام جمهورية افلاطون تضادها في سياستهم التربوية .

وقد أسند اخوان الصفاء تقسيمهم السابق بدعائم إسلامية فهم يقولون :
إن المرحلة الاولى تبدأ : بورود القوة العاقلة المتميزة لمعالي المحسوسات على القوة الناطقة ؛ ويكون هذا بعد خمس عشرة سنة من مولد الجسم ، والى ذلك أشار سبحانه وتعالى بقوله : « واذ بلغ الاطفال منكهم الحزم » (٥٩ سورة انور) .

والمرحلة الثانية تبدأ بورود : القوة الحكمية على القوة العاقلة ؛ ويكون ذلك بعد ثلاثين سنة من مولد الجسم . واليه أشارت الآية : « ولما بلغ أشده آتينا حكماً وعلماً » (٢٢ يوسف) .

والمرحلة الثالثة تبدأ بورود القوة التاموسية على انفس بعد موند الحزم بأربعين سنة والى ذلك أشار القرآن : « حتى اذا بلغ أشده وبلغ أربعين سنة قال

رب أوزعني أن أشكر نعمتك التي أنعمت علي وعلى والدي وأن أعمل صالحاً ترضاه» (٥: الاحقاف) .

و المرحلة الرابعة تبدأ ب ورود النبوة الملكية بعد خمسين سنة من مولد الجسم ، والى ذلك أشار بقوله تعالى : « يا أيها النفس استعنته أرجعي الى ربك راضية مرضية فادخلي في عبادي وادخلي جنتي » : (٦٧-٦٨ انفجر) (١٠) .
ثم ان اخوان الصفا يردون حديثاً مرووياً عن النبي (ص) انه قال - « لا يزال في هذه الأمة اربعون رجلاً من الصالحين على ملة ابراهيم الخليل » .

وبناء على هذا الحديث فإن الاخوان يقولون ، ان بين هؤلاء الأربعين أربعة يسمون « الأهدال » لأنهم بذنوب خلقا بعد خلق ، وصقوا تصفية بعد تصفية ، وهؤلاء الأربعة مستقرون من جملة أربعمائة من المزهدين العارفين المحققين ، وهؤلاء الأربعمائة مستقرون من اربعة آلاف من المؤمنين الثابتين المخلصين ، وكلما مضى شخص من الأربعة حل محله شخص من الأربعة ، وإذا مضى شخص من الأربعة قام في رتبته شخص من الأربعة ، وإذا مضى واحد من الأربعة قام مقامه واحد من اربعة الآلاف ، وكلما مضى شخص من اربعة الآلاف ارتقى مكانه ، بدأ منه ، واحد من المؤمنين الثابتين المخلصين (١١) .

وفي هذا الترتيب والتدرج استثناس للقول بأن هذه مراتب اخوان الصفا التي مر ذكرها أيضاً ، وكان ذلك سبب الترقية في التنظيم - وربما كان هذا هو عددهم الحقيقي او على الاقل كان طموحهم تنظيم هذا العدد في جميعتهم .

الدعوة

كان اخوان الصفا حريصين على نشر دعوتهم بين الشباب دون الشيخوخة لئلا يتهموا ان نفوس الشباب مثل ورق بيض نقي لم يكتب عليه شيء ، فاستقر الدعوة في نفوسهم وتمكن هـ .. فبجهد كبير لئلا يتسفل بزملاص المشايخ الهرمة الذين اعتقدوا من اصبا آراء فاسدة ، وعادات رديئة ، وأخلاقاً وحيثية . فإنيهم يتيمنون ان لا يصلحوا . وان صلحوا قليلاً فلا يفلحوا ، ولكن

عليه بالشباب السالمي الصدور ، الراغبين في الآداب ، المبتدئين بالنظر في العلوم ، إذ يكون بذلك خلق جيل لا يصرّف الهوى والجدل ، غير متمصب على المذهب ، ويستدل الإخوان لوجهة نظرهم هذه . بأن الله تعالى : « ما يمت نبياً إلا وهو شاب » . ولا اعطى لعبد حكمة إلا وهو شاب ، كما ذكرهم ومدحهم فقال عز اسمه : « منهم فتية آمنوا بربهم وزدناهم حدى » . وقال تعالى : « ما سمعنا لم نر يذكرهم يقال له إبراهيم » . وقال أيضاً عز وجل : « وقال موسى لقتاد - وإن كل نبي بعثه الله كان أول من كذبه مشايخ قومه المتعاطلون للفلسفة والنظر والجدل » . كما وصفهم تعالى فقال : « ولما ضرب ابن مريم مثلاً إذا قومك منه يصدون » . وقالوا آلآلهتنا خير أم هو ما ضربوه لك إلا جدلاً بل هم قوم خصمون » (١٦) .

وكان الإخوان يعملون لضم أعضاء جدد في صفوف الجماعة ، وتنظيمهم واعدادهم لإعداد المطلوب من مختلف الطبقات - هذا إلى جانب محاولة كسب المؤيدين المتعاطفين مع الجمعية وأهدافها .

ويبدو أنهم حققوا في هذا المضمار نجاحاً ، إن لنا الإخوان واصدقاء من كرام الناس وفضلائهم متفرقين في اجلاء ، منهم طائفة من أولاد الملوك والأمراء والموزراء والسفراء والكتّاب ، ومنهم طائفة من أولاد العلماء والأديب والفقهة وحملة الدين ، ومنهم طائفة من أولاد الصناع والمتصرفين وأمناء الناس ، وقد نبينا لكل طائفة احد اخواتنا ممن ارتصيناه في بصيرته ومعارفه ، لينوب عنا في خدمتهم بالقاء النصيحة اليهم بالرفق والرحمة والشفقة عليهم » (١٧) .

وعلى الاخ المسؤول عن التنظيم ان يتعدى في الشخص ويتبع اختياره ، ويراقبه بدقة . فاذا توسم فيه الاستعداد للانضمام ، والاستفادة منه كعضو أو كمؤيد عليه ان يكتب تقريراً حول ذلك ويرفقه إلى الجهة التي يتبعها تنظيمياً ، لتقرر وقتاً في الامر ، فاذا عرفت منهم أحداً ، وتوسم منه رعداً ، عرفنا حاله وماهو بسببه من امر دينيه وطلب عامه ، وتدرقه في حالاته ، لكي نعرف ذلك ونعاونه على ماينبئ به التعاون « وهذه المعاونة تكون من وراء الشخص ، ودون ان يعرف مصدرها في أول الامر » . فان كان ممن يخدم السلطان ويحصر في

أعمالهم . أومينا اخواننا ممن يكون بحضرة السلاطين والملوك بالنيابة عنه
والنصيحة له وحسن الرأي فيه لدى الملوك والسلاطين والوزراء . وان كان من
ابناء الثناء والدهاقين والاشرف وارباب الضياع ، اومينا اخوتنا ممن يتولى عمل
السلطان بصيانتة وحسن معاونته في ملته وكف الأذية عنه ، وقبض ايدي الغالمين
عن ابط اليه . وان كان من أصحاب النعم وأرباب الأموال عاونه بحسب ذلك ؛
وان كان من الفقراء المحتاجين واسيته مما تقنا . لله من فضله ، وان كان يرهب
العلم وانحكمة ولادب وأمر اندين وطلب الآخرة علمناه ما علمنا انه عز وجل .
وأنتينا إليه من حكمتنا ، وأطفئنا عني أسرارنا بحسب ما يحتمل عقله ، وتوسع
به نفسه ، وتوق إليه سمته . ان شاء الله عز وجل» (١٤)

وبعد ذلك يأتي دور الاتصال المباشر ومفاتحة اشخص - وقد فهمنا من
النص السابق ان نكل طائفة او طبقة « داعية » او « منظم » أعداء أعداء خاصا لهذا
الامر ، فان كان الشخص المراد فسه الى الجماعة من الولاد وكبار موظفي
البلاد ، فطى الداعي ان بفائحه في الامر بعد ان ينشر ذلك الشخص من اعماله
اليومية ، وان يكون في حالة نفسية مرضية ، وان تكون المفاتحة في خلوة او اقرا
عليه ما التحية والسلام ، ويشره بما يسره من نصيحة الاخوان ، وعزفه شدة
سوقنا الى ابحاثه ومودته وولايته ، وانه يوفقه ويناد نفسهاد ويهديه وابانا
للرشاد... ثم اقرأ عليه هذه الخلية وعزفه معانيها ، وفهمه ما زاه ومقصدها ، ثم
عزفه ما يكون منه الجواب» (١٥)

واما الخصة فهي وان كانت طويلة لا أننا وجدنا من الافضل ذكرها كاملة ،
حيث نستطيع من خلالها ان نأخذ فكرة عن تفسيرهم وتحليلهم لسير التاريخ ؛
«انصرا ايها الاخوان ان كل دولة لها وقت منه تبسدى ، ولها غاية اليها
ترتقي ، وحد زيه تنهي ، واذا بنف الى أقصى شايانها ومتهى نهاياتها . أخذت
في الانحطاط والتقصان . وبدأ في اهلها التزوم والخذلان ، واستأنف في الأخرى
التوة والنداء والفهوز والانبساط . وحعل كل يوم يقوى هذا ويضعف ذلك ،
ويتقص اى ار يسهل الأول ، المتقدم ، ويتمكن بحادث العتأخر . ونحشال في

ذلك مجازي احكام الرمان - وذلك ان الزمان كله ، نصفه نهار مضي ، ونصفه ليل مظلم ، وأيضا نصفه صيف حار ، ونصفه شتاء بارد ، وهما يتداولان في مجيئهما وذاهبهما ، كلما ذهب هذا ، رجع هذا - وتارة يزيد هذا ويتقص هذا ، وكلما نقص ذلك في احدهما زاد في الآخر : حتى اذا تناهيا الى غايتهما ابتداء التقص في الذي تنهى في الزيادة ، وابتدأت الزيادة في الذي تنهى في التقص ، فلا يزالان هكذا ، وهذا ذاهبهما الى ان يتساويا في مقداريهما ، ثم يتجاوزان عن حالتيهما الى ان يتناهما الى غايتيهما من الزيادة والتقصان . وكلما تنهى احدهما في الزيادة ، ظهرت قوته وكثرت افئدة في العالم وخصيت قوة ضده . وتلقت افئدة .

فهكذا حكم اهل الزمان في دولة الخير ودولة الشر - فشارة تكون القوة والدولة وظهور الاضعاف في العالم لاهل الخير - وتارة تكون القوة وظهور الاضعاف لاهل الشر ، كما ذكر الله جل ثناؤه : **«لَا تُولِكَ الْآيَاتُ دُولَهُمَا بَيْنَ النَّاسِ»** الآية . وقد ترون ايها الاخوان ، ايديكم لله وايانا بروح منه انه قد ناصت قوة اهل الشر ، وكثرت افئدتهم في العالم في هذا الزمان ، وليس بعد التناهي في الزيادة الا الانحطاط والتقصان .

واعلم ان الملوك والدولة يتقلبان في كل دهر وزمان ، ودور وقران ، من امة الى امة ، ومن اهل بيت الى اهل بيت ، ومن بلد الى بلد .

واعلموا ان دولة اهل الخير يبدأ اولها من اقوام حبار فضلاء ، يجمعون في بلد ويتفقون على رأي واحد ، ودين واحد ، ومذهب واحد ، ويعقدون بينهم عهدا وميثاقا بانهم يتناصرون ولا يتخاذلون ، ويتعاونون ولا يتقاعدون عن نصرته بعضهم بعضا . ويكونون كرجل واحد في جميع امورهم ، وكل نفس واحدة في جميع تدبيرهم ، وقيما يقصدون من نصرته الذين يحلب الأخرة ، لا يعتقدون سوى رحمة الله ورضوانه عوضا .

فابشروا ايها الاخوان بما اخبرناكم - وشعوا بالله في نصرته لكم ، اذا بذتم محهودكم كما وعد الله تعالى : **«وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا»** ، ولننصرن الله من ينصره . **«إِنَّا إِن حَزَبِ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ»** (١٦٦) .

وفي قوله: هذه الخبئية علي من فيه عن الانضمام بجماعة اخوان الصفاء...
إغراء له بالتعاون معهم لتحقيق دولة الخير . التي يطمحون انيها : وإفساح لأهل
عريف في تعديل هذه الاحوال التي يتامون منها الى حال افضل . تمثيلاً مع سنة
انكون التاضية بتفسير الدائم .

وبعد الخطبة يستمر الداعي في الكلام لمزيد التأثير على ذلك الشخص ، إذ
قد يظن ان السلطان الذي ارتبط به ، ويعمل له ، بدوم عزه وجاهه ، لذلك لا بد
من اتركيز علي هذه النقطة ، اخبرنا ايها الاخ عن صاحبك هذا الذي انت متعلق
بخدمته ، ومجتهد في طاعته ، ومعتصم بعزة سلطانه . هل تعلم انه كان في هذا
الامر الذي هو فيه الآن غير ذلك . فزال عنه عزه وسلطانه وتفرقت عنه جموعه
واعوانه ؟ وهل تعلم ان هذا الامر الذي هو فيه باق عليه او لا بد ان يزول عنه يوماً ،
ويصير الى غيره ، كما سار اليه بعد الذي كان قبله ؟ او هل تعلم ان من يجيء
بعده ويصير مكانه كيف يكون خالك معه ؟ وقد علمت ان هذه الدنيا امورها دول
ولوب ، تدور بين ايديها واحداً بعد آخر^(١٧) .

وإذا استجاب الرجل لدعوة الاخوان ، ووافق على السخول في صفوف هذه
الجماعة : وتعهد بالمطوب ، يحضر المجلس ويقرأ الخطبة السابقة^(١٨) .

يخاطب اخوان الصفاء كل طائفة بما تشبه فنوبهم ، وتحتمله عقولهم .
وتتسع له نفوسهم^(١٩) فإذا كان المدعو ملكاً او سلطاناً فلا بد ان يأخذوه من حيث
يسهل أخذ ، قال الملك او السلطان يجب ان تسع رقعة مملكته ، ويضم ايها بلاداً
اخرى ، فإذا وجد في دعوة ما يتفق ورغبته ، بل ما يحسن له طمحه ، تعاون مع
اصحابها ، وهم يبرهنونه بأن آمانه تتحقق ، وسيتم على يديه نصره الدين وفتح
البلاد ، وينفون في روعه انهم عرفوا ذلك عن طريق غنومهم ومعارفهم . فان وقع
الكلام منه مكانه في القبول ، لهذا ما يريدونه ، وان طسب العلامة على ذلك .
فمنهم دلائل وعلامات وحواضد يعلمها من ينظر الى تلك العلوم مثلهم ، وان اراد
التأكد فليبحث اليهم من يثق به ممن يشاركهم في العلوم والمعارف ، لتتضح له
حقيقة الامر^(٢٠) ولا شك انهم يتسمون بتلك العلوم والمعارف ، التجميع .

وهذا الأسلوب في الدعوة - كما يظهر - قائم على الإقناع والاقتناع ، ولكن حينما يصحون قوة استشعير العريقة ، ويرغمون الناس على اعتناق آرائهم ، ويدافع الاخوان عن رأيهم وموقفهم هذا ، بأن مثلهم كمثل انكبيم الذي دخل مدينة سكانها مصابون بمرض خطير ، فإن أخبرهم بالخطر المحقق بهم لا يستمعون اليه - ولا يصدقونه فاحتمال عليهم في ذلك ، فطلب من بينهم رجلاً فغطاه النداء فوجد ان الرجل في بدنه خفة وفي جسمه صحة ، وفي نفسه قوة ، فشكروه ، وهم ان يمنحه مكافأة - فقال له مكافأتي ان تحبني على مداواة شخص آخر ، تم تضرعوا في المدينة يدعون الناس واحدا بعد الآخر في السر - ونما كثر اتصارهم قهروا للناس وكاشفوههم بالمعالجة ، واجبروهم على المداواة حتى شفي اهل المدينة كلهم^(١٠) .

ويدافع الاخوان عن طريقته هذه - باستخدام الاسلوب الاقناعي في اول الامر ، ثم استخدام القوة في بث الدعوة في المراحل الاخيرة - بأنها اقربها الانبياء ، فكانوا في بدء دعوتهم يذكرون الناس ما قد تسود من امر الآخرة والعباد ، وتنبيههم من نوم الجهالة : قال النبي (ص) في اول بعثته ابتداً أولاً بزوجه خديجة ، ثم بابن عمه ، ثم بصديقه ابي بكر . وهكذا الى ان انتاموا أربعين رجلاً بإسلام عمر ، وهنا اظهر الدعوة^(١١) .

الخلايا

ينبغي ان اخوان الصفاء كانوا يأخذون بنظام الخلايا المعروف لدى الأحزاب المعاصرة ، حيث تلتقي أعضاء كل خلية بصورة دورية يباشرها مسؤول الخلية ويتناولون الاوضاع العامة ، ويدرسون التوجيهات الصادرة ، والرسائل والنوصيحات الواردة اليهم من اللجنة الأعلى رتبة من الخلية .

وسنحاول هنا أن تأخذ فكرة عن خلاياهم .

الاجتماع الدوري هو دليل الالتزام التنظيمي ، للملاخون انهما كانوا لا بد ان يقوموا بهذا الواجب ، يشعني لاختلافنا ايدهم الله حيث كانوا في البلاد ان يكون

لهم مجلس يجتمعون فيه في اوقات معلومة ، لا يدخلهم فيه غيرهم ، يتشاكرون فيه علومهم ، ويتحاورون فيه اسرارهم^(١٢) فواجبات كل خفية :

أ - ان تجتمع كل اثني عشر يوماً مرة .

ب - ان يكون الاجتماع في مكان يأمنون فيه على انفسهم ، بعيداً عن أعين انراقية .

ج - ان يتطهروا ويتنظفوا ، ويكونوا في كامل افاقهم للاجتماع .

د - الحضور ضروري : ولا يتفب العضو الا لعذر قهري .

ومسؤول الخلية هو الذي يرأس الاجتماع ويديره ، ويشرح ما يستفسر عنه منه ، وان اذني علينا ان نوسيك به ، وننقيه اليك ، ونيلقك اياه ، واهتمد فيه عليك من مراعاة اخوانك ومن قبلك . ومن اصحابك ومن استجاب اليك ويستجيب ان شاء الله ان تجعل لك مجلساً تجمع فيهم جماعاتهم كل اثني عشر يوماً يوماً واحداً ، يجتمعون فيه حينما اتفق بهم من مواضعهم وامكتهم ، بحيث يأمنون فيه على انفسهم ، ويكون اجتماعهم على تقوى من الله عز وجل ، وصيفة ومراقبة ، ويتطهرون قبل حضورهم - ويتنظفون ، ويأخذون زينتهم بأحسن ما يقدرون عليه ، فاذا اجتمعوا بحسب تراهم وقوانينهم ، ولا تفقد احداً منهم الا لعذر يمنع من المنوم والوصون اليك ، فابرز لهم واخرج عنهم في زيد وحالك وجميل هبتك^(١٣) .

وعلى مسؤول الخلية ان يثلو عنهم في هذه الاجتماعات هذه الرسائل من اولها الى آخرها رسالة رسالة ، ومقالة مقالة ، وبييتها بهم ويشرحها ، وان يهتم بتقوية العلاقة فيما بين الاعضاء^(١٤) .

ثم على مسؤول الخلية ان يبدأ باختيار قاس لهؤلاء الاعضاء ، حتى يستخلص منهم دعاة ، فاذا نجحوا في الاختيار ، وينفذوا المهمة التي اوكنها اليهم يعلمهم على اسرار الجماعة ، ويوزعهم في المنطقة التي أسند اليه الاشراف عليها تنظيمياً ويرئطلون به ، فاذا انت استخلصت منهم طائفة ، ورضيت سعيهم بعد الاجتماع الممحة بهم في امور دنياهم ومواضع المحبوبات منهم فندبها في

المطلوبات ، فأمرتهم ببعد الاقارب المحبوبين - وحالة الأباؤد في الله ، وامتنلوا ،
 وتفقفة الاموال في سبيله فانفقوا . والجهاد بالانفس خذلوا . وانسى فيما يرزى
 الله قسماوا ، والخروج من الاوطان في الله فخرجوا . وفارقوا السبل والاطقان...
 فعد ذلك اذا صبروا على هذه المحن فدهم بعلمك ، وانزل عليهم حكمتك . واقرأ
 عنهم الكتب المصوتة - والاسرار المخزونة ، والمعلوم المكنونة - فمرهم جميع
 ذلك ، وعلى معاني الاخبار والروايات والامثال والاشارات والعلامات . فاذا قبلوا
 ذلك منك ، ورايته مصورا فيهم مستقرا عندهم... فاجعل على كل جيل منهم جزءا
 ثم ادعهم بأنتك سعياً» (١٦٦) .

وهناك تعليمات خاصة للداعي او رئيس الخلية تنظم تصرفاته ، ومدى
 علاقته بالاعضاء الذين يعملون معه . وامار هذه التعليمات ، هو ان يعرف كل
 شئ عن كل واحد منهم ، ولا يعرف هؤلاء عنه شيئا . اذ هو حامل الاسرار
 ، واحرص ان تباعد بين معرفتهم بك وبينهم ، لنلا يطلعوا عليك كما اطلعت
 عليهم قياتوك من حيث أنت . لانه ليس كل من يصاحبك يحق لك ان تثق به
 وتطمئن اليه» (١٦٧) .

ومن بين استلزمات الواجب اتباعها على الداعي ، ما يتعلق باهتماماته
 النفسية والجسدية والمحيشية :

عليه ان يسكن في بيت متواضع ، غير مجلب للانظار ، يأس اللصوص
 ومصادرة الحكومة وحسد الاخوان . وان يكون على حذر دوماً : وان تكون النار
 مشيدة في موضع غير مزدحم حتى «يقبل جارك ويبعد على الناس مرزوك» .

«وليكن غذائك من الموجود غير المستع عليك منعين ، ثلثهما الماء ما
 ينزل من السماء او ما ينبع من الارض ما تيسر لك . فانك ملامت على ذلك من قلة
 الاكل وترك الشبع - وتعمد الجوع في الاوقات التي يصلح فيها استعماله ، كانت
 طبايعك على حانها لا يزيد فيها ما يحتاج ان تنقص . ولا تنقص منها ما تحتاج ان
 تزيد» فانك «ان لم تحمل على جسمك من المأكول والمشرب واللباء وانحر كذا
 منه لا لازمتك العافية وعمت الأحكام» .

كما لا بد ان تكون باخلاقك رصينة ، وعاداتك جميلة ، وفعاليتك مستجيبة ،
 تؤدي الأمانة الى انبعاثها كائناً من كان ، من ولي وعدو ، تأخذ نفسك بحفظها ،
 وترعى حق من استقرتاك حقها . وتحسن مجاورة جارك . وتصفي مودة صديقك .
 وتخلص المعية لمحبيك . مع قلة الطمع . وازالة النزاع في مستجمل زائل . وحادث
 نازل . وتريد للغير ما تريد لنفسك^(١٢٨) .

الشفرة

أعدت في سرية العمل التطبيقي . وضع اخوان الصفاء - على ماورد في الرسالة
 الجامعة - كتابة خاصة للغة خاصة بهم . اتتم بها المراسلات الدافرة بين الدعوة
 ومركزهم الرئيسي فيغولون . وورأينا ان نكتب ما نريد... بحروف ركبناها
 وبكلمات نظمناها . وبذلك يكون لهم لغة فيما بينهم لا يشاركهم فيها سواهم . -
 واتجهوا بشكل حروف هذه اللمة في الرسالة الجامعة(١٢٩) وهي تختلف عن
 الحروف العربية في الشكل ، وأما الأجدية فهي هي ، وبالنسبة لكلمات تلك اللغة
 ومقرراتها فلا نعرف عنها شيئاً . إذ نم بدوتوها في كتبهم المتداولة . ولكن يبدو
 - حسب الظاهر - ان مفردات لغتهم هي المفردات العربية نفسها الا انهم
 استخدموها في معان اخرى غير تلك التي وضعت لها . او نقول بعبارة اخرى : ان
 قصدهم بلغتهم الخاصة هو ما يعرف اليوم به الشفرة . ونجد لدى الاسماعيلية
 استخدام الشفرة ايضا . فهل أخذوها من اخوان الصفاء او أن كليهما أخذها من
 مصدر سابق ؟ لا نستطيع البت في ذلك .

فالحج عند الاسماعيلية هو التقصد الي صحبة السادة الأئمة من أهل البيت ،
 ود الإحرام هو الخروج من مذهب الأضداد ، ووالفحشاء ، ذكر المحامات نطفة
 المتبردين ، وه ابني ه تقديم المعقول على الفضيل^(١٣٠) .

الا ان اخوان الصفاء كثيراً ما يقولون ه وفكك الله ايها الاخ البار الرحيم
 وجميع اخواننا لفهم هذه الاسرار والرموز^(١٣١) ولكن يبدو من سياق الكلام
 والسقام ان قصدهم من ذلك فهم تلك الامور الدقيقة الواردة في تلك الرسالة .

من خلال ما سبق نرى ان اخوان الصفاء يضبطون لكل شيء ، حتى لا ينشي لهم سر ، ويكونوا في مأمن .

ولكن ماذا يكون موقفهم اذا ما خرج عنهم عضو من حمايتهم ؟

هنا يجب على مسؤول العلية ان يتصل به ، ويحاول انتشيره عليه ليعود الى الحف ، وقل له قولاً لينا وعظه عظة المؤمن له ، فإن تاب وتاب فهو على ما يريد منه ، (٢٢) وان أبى اضعفتموه في ذلك ان يخرج من صداقته . وتجرأ من ولايته . ولا نستعين به في امورنا . ولا نعائشه في معاملتنا ، ولا نكلمه في علمونا ، ونطوي دونه اسرارنا . ونوصي بمعانته اخواننا (٢٣) .

وينهم من هذا انهم يكفون بالعقوبة الادبية ، وهي قرار الفصل . ولم نجد من بين نصوصهم ما يشير الى فرض عقوبة مادية عليه . فلا يلتجئون الى العنف . لانه استخدام العنف ضد شخص مطلق على بعض الاسرار ، لانه خروج من التنظيم دون انظر الى سبب خروجه وابتعاده ، قد يؤدي الى ان يفشي ذلك الشخص كل ما لديه من معلومات عن التنظيم كدفاع عن نفسه ، وحينذاك تلعب السلطة على جميع اسرار الجمعية ، واما اذا تحدثوا اليه باللين ، ومحاولة حل مشكلته ، والاستماع الى وجهة نظره ، فان لم يرجع الى صفوف التنظيم : فيبقى صديقا له يحتفظ بما تؤمن عليه ويحافظ على مصالح التنظيم . لانه لم يجد منه ما يستغره ويهدده ، ولو كنت فقط غليظ القلب لاتنصوا من حولك (٢٤) .

وختاماً نقول : هل كان لاخوان الصفاء هذا التنظيم انواع القائم على هذه الاسرار وكان له نشاطه الفعلي ، او انهم يطرحون مجرد تصور لما يلزم ان يكون عليه التنظيم المنشود ؟

هذا سؤال من الصعب الاجابة عليه ، لاننا لم نسمع عن تهمة موجهة الى احد بالانتماء الى هذه الجمعية ، او محاكمة اخرى لأحد أعضائها : ومن الممكن من ناحية اخرى ان يكون تنظيمهم قائما بشكل لم تستطع عيون السلطة من اختراقه والتسلل اليه . وكان اعضاءه منضبطين حذرين . لم يتناثر من احاديثهم ، ولم يظهر من تصرفاتهم ما يثير الشبهة والشكوك... ربما...

هوامش الفصل الثالث - الباب الأول

- (١) [ترجمته] الرسالة ٤٨ - ١٩٥/١ .
- (٢) [المؤرخون والرسالة ٤٥ - ٥٧/١ - ٥٨ - ٥٧/١] ورسالة ١٨ - ١٧٢/١ - ١٧٤ - ١٧٤/١ .
- (٣) كان التاريخ كتب عن مراتب الخوارج المعتدلة . لديهم محدودون المرحلة الأولى ١٥٤ - ١٥٥ - ٢ سنة . بينما بدأ المرحلة الأولى في رأي الأخواص بعد اكتمال ١٥٤ إلى ٢٠ سنة .
- (٤) صبر دولي - اخوان الصفا - ٧٥ .
- (٥) كرساتل - الرسالة الأطول ٤٤ - ٣٩٤ .
- (٦) ذهب صبر دولي في كتابه اخوان الصفا - ٧٦ عند حديث عن مراتب اخوان الصفا . ان من يعلم ان لم يتبه الواسطة يكون غرض الطبيعة والتمرس . وبينما حلت على ذلك ان لا يكون لم يتولوا بذلك في رسائلهم كما لم يرد في الرسالة الجامعة ما يؤيد ذلك
- (٧) [الرسائل - الورقة ١٧ - ١٦٥/١] .
- (٨) MicCarril, Muslim Kollat, P. 65 .
- (٩) طرد زكريا ، دراسة لبيسورية للأطون ١٢٤ - ١٢٥ . يوسف كورج - تاريخ الفلسفة اليونانية ١٢٥ - ١٢٦ .
- (١٠) [الرسالة ١٥ - ٥٧/١ - ٥٨ - ٥٧/١] ورسالة ١٨ - ١٧٢/١ - ١٧٤ .
- (١١) [الرسالة ٩ - ٢٧١/١ - ٢٧٧] . هذا الحديث رواه كطرواني في محله الكبير ، كما يرد في نسخة [الرسالة ١٥ - ٥٧/١] من نسخة (ص) قبل ذلك الوقت . من رويين ورسالة مثل ذلك كورجس ليهي .
- يسون وهم يسمون . ما - ان منهم بعد الاثنى ثلثة مائة كمر
- كل لعناظ بولحسن المؤرخي ان التواك - اسناده حسن . (العمادي للتاريخ ١٧٢/١ - ١٢٦) تحقيق محمد نصر اشير بيد الجمعية - اللجنة الثالثة ١٩٥٩ - نسخة المراجعة - مصر .
- (١٢) كرساتل - الرسالة ١٦ - ٥٠/١ - ٥١ - ٥٠ .
- اصل = فولان . الكتاب = كبر بوقلي البلاط
- (١٣) [الرسالة ٤٨ - ١٦٥/١] .
- (١٤) [رسالة ٤٥ - ٥٧/١ - ١١ - ١٢/١] الرسالة ١٨ - ١٧٢/١ - ١٧٤ .
- (١٥) [الرسالة ٤٨ - ١٦٥/١] .
- (١٦) [الرسالة ٤٨ - ١٦٥/١] .
- (١٧) [الرسالة ٤٨ - ١٦٥/١] .
- (١٨) [الرسالة ١٨ - ١٧٢/١] .
- (١٩) [الرسالة ١٨ - ١٧٢/١] .
- (٢٠) [الرسالة ١٨ - ١٧٢/١] .
- (٢١) [الرسالة ١١ - ١٦٥/١] .

- (٢٢) الرسالة ١٠١ - ١٦/١٤ .
- (٢٣) الرسالة ١٥٥ - ١٦/١٤ .
- (٢٤) الرسالة الموجهة ٢٩٥/٢ - ٢٩٦/٢ .
- (٢٥) نفس المقدم ٢٩٧/٢ - ٢٩٨/٢ .
- (٢٦) نفس المقدم ٢٩٩/٢ - ٣٠٠/٢ .
- (٢٧) الرسائل - الرسالة ٥٠ - ١٦/١٤ .
- (٢٨) الرسالة ٥٠ - ٢٥١/٢ - ٢٥٢/٢ .
- (٢٩) الرسالة الجامعة ٥٢٥/١ - ٥٢٧/١ .
- (٣٠) قد عني فمضمون الذين بين تعداد وفنون الطب - رسالة لا دستور ودعوة المولدين للخطير ١٩٠٨ - ١٩٠٩ .
- (٣١) الرسائل - الرسالة ١١٤ - ١٩/١٤ .
- (٣٢) الرسالة الموجهة ١٠١/٢ - ١٠٢/٢ .
- (٣٣) الرسائل - الرسائل ١٧ - ٢٧/١٤ - ١٢٥/١٤ .
- (٣٤) الرسالة الجامعة ١٠٢/٢ - ١٠٣/٢ .

رسائل اخوان الصفا

الرسائل

رسائل اخوان الصفا، موسوعة ضخمة اشتملت على اغلب فنون الثقافة المدروقة في عصرهم ، وتشتمل على اثنين وخمسين رسالة ه في فنون العلم وغرائب الحكم ومزائف الأدب ، وحقائق المعاني عن كلام الخلفاء العوفية - وهي مقسومة على أربعة أقسام ، فمهما رياضية تعليمية ، ومنها جسامية طهيية ؛ ومنها نفسانية عقلية ، ومنها قاموسية إلهية ⁽¹⁾ فإذنا نجد ان تيوب الرسائل جاء وفق تقسيمهم الفلسفة الرياضيات ، الطبيعيات ، الإلهيات ، إذ النفسانية العقلية والثاموسية (الشريية) الإنهية تدرجان تحت الإلهيات كما سيأتي في الفصل الأول من الباب الثالث من هذا البحث .

وإذا أردنا التعرف أكثر على موضوع الرسائل فإن « فهرست » رسائل اخوان الصفا، الذي يبدأ به الكتاب يدلنا على ذلك حيث قسم الرسائل على أربعة

مجموعات :

المجموعة الأولى ، وهي الرسائل الرياضية التعليمية ؛ وعددها أربع عشرة

رسالة :

١ - « في العدد وماهيته ، وكميته ، وكيفيته » .

٢ - « في الهندسة وبين ماهايتها ، وكمية أنواعها ، وكيفية موضوعاتها » .

٤- « في النجوم ، شبه المدخل لمي تعريف تركيب الأوتار ، وصفة الخروج ، وسير الكواكب ومعركة تأثيراتها في هذا العالم » .

٥- « في الموسيقى ، وهو المدخل إلى صناعة التأليف ، والبيان بأن النغم والانحان الموسوية لها تأثيرات في نفوس المستمعين لها » .

٦- « في الجغرافيا ، يعني صورة الأرض ، والأقاليم ، والبيئات بأن الأرض كروية الشكل ونهاية حية تشبه بجعلتها صورة حيوان تام » .

٧- « في انساب تعددية ، والهندسية ، والتأنيفية ، وكمية أنواعها ، وكيفية تركيبها » .

٨- « في الصناعات العملية النظرية ، وكمية اقسامها وكيفية مراتبها وايضا طرائقها ومذاهبها » .

٩- « في الصناعات العملية والصنعة وتعدد اجناس الصناعات العلمية والحرف » .

١٠- « في بيان اختلاف الاخلاق ، واسباب اختلافها ، واتواع عليها ، ونكت من آداب الانبياء ، وسنتهم ، وزيد من اخلاق الحكماء وسيرهم » .

١١- « في يساغوجي ، وهي الالفاظ الستة التي تستعملها الفلاسفة في المنطق وفي اقوالهم... وحججهم وبراهينهم » .

١٢- « في تخطيطوريناس ، وهو البيان عن اسمتولات الكلبيات ، وهي الالفاظ العشرة التي كل واحد منها جنس من الموجودات كلها » .

١٣- « في باريماناس ، وهي الكلام في العبارات واداء المعاني على حقا والابانة عنها » .

١٤- « في الخالصيف الاوس ، وهي القياس ، والمغرض منها هو بيان كمية انقياس الذي يستعمله الحكماء والمنكلمون » .

١٥- « في اولطيقا الثانية وهي البرهان » .

المجموعة الثانية : وهي الطبيعيات ، وعددها سبع عشرة رسالة ،

١- « في النهوسي والشمورة ، وما الزمان ؟ ولمكان ؟ والحركة ؟... وتلقب هذه

الرسالة بسمع الكيان ويسمى السماع الطبيعي ٥ .

٤- « في انشاء وعالم : وبيان كيفية طباق السموات وكيفية تركيب الافلاك... »

والفرض منها هو البيان عن كيفية تحريك الافلاك وتسييرات الكواكب... » .

٥- « في الكون والفساد . والفرض منها هو ابيان عن ماهية الصور المقومة لكل

واحد من الازكان الاربعة... النار والهواء والعاء والارض ، ومنها هي الالهيات

الكلية الكائن منها المعدن والنبات والحيوان ، وكيفية استعالة بعضها الى

بعض... » .

٦- « في الآثار العلوية ، والفرض منها هو البيان عن كيفية حوادث الجو وتغييرات

الهواء ، من النور والظلمة ، والحر والبرد ، وتصاريح الرياح من البحار

والانهار ، وما يكون منها من اغيوم والنسباب والطل والمدى والامطار ،

والرعود والبرق ، والثلوج والبرد والهالات ، وقوس قزح والشهب ، وذوات

الاذناب ، وما شاكل ذلك » .

٥- « في كيفية تكوين السموات . وكمية الجواهر المعدنية ، وعلته اختلاف

جواهرها ، وكيفية تكوينها في باطن الارض » .

٦- « في ماهية الطبيعة وكيفية افعالها... والفرق بين الفعل الارادي... وبين الضروري

من الطبيعي والتفهمي » .

٧- « في اجناس النبات ، ونوعها... والفرض منها هو تعدد اجناس النبات وبيان

كيفية تكوينها ونشوتها ، واختلاف انواعها من الاشكال والالوان والمصوم

والرودح... » .

٨- « في اصناف الحيوان... والفرض منها هو ابيان عن اجناس الحيوانات وكيفية

انواعها واختلاف صورها وطبيعتها واخلقها ، وكيفية تكوينها ، وتوجهها

وتوانها ونزيتها لأولادها » .

٩- « في تركيب اجساد ، والبيان بأنه عالم صغير ، وأن بنية هيكله تشبه مدينة

فاخلة. والفرض منها هو معرفة الانسان جسده وبيئته المعيشة له... » .

١٠- « في الحواس والمحسوس . والفرض منها هو ابيان عن كيفية ادراك الحواس

- محسوساتها : واتصافها بواحدة القوة الحاسة...» .
- ١١- « في مسقط النطق ، وكيفية رباط النفس بها » .
- ١٢- « في معنى قول الحكماء : إن الأنداد عالم صغير » .
- ١٣- « في كيفية نشر الأُنس الجزئية في الأجساد البشرية والأجسام الطبيعية » .
- ١٤- « في بيان حفاقة الإنسان في المعارف إلى أي حد هو ، ومبلغه في العلوم إلى أي غاية ينتهي » .
- ١٥- « في مافية الموت والحياة » .
- ١٦- « في مافية اللذات والآلام ، اجسدانية وروحانية ، وعلّة كراهية الحيوانات لموت... » .
- ١٧- « في علل اختلاف اللغات ورسوم الخطوط والعبارات وكيفية مبادئ المذاهب وادبيات والآراء والاعتقادات... » .

المجموعة الثالثة : وهي المجموعة التفسانية العقلية ، وعددها عشر

رسائل :

- ١- « في مبادئ العقيدة على رأي الفيثاغوريين » .
- ٢- « في مبادئ العقلية على رأي اخوان الصفاء وخلال الوفاء » .
- ٣- « في معنى قول الحكماء : إن العالم ثمان كبير... » .
- ٤- « في العقل والمخوف » .
- ٥- « في الأكواد والآداب ، واختلاف القصور والأعصار ، والزمان والتدهور ، والفرس منها هو البيان عن كيفية نشاء العالم ومبادئه وقرتيه ، وظهوره وغايته : وكيفية ثنائه وخرابه » .
- ٦- « في مافية العشق ، ومحبة النفس ونزوعها وتشتوقها إلى الاتحاد... » .
- ٧- « في مافية البعث والنشور والقيامة ، والحساب وكيفية المعراج » .
- ٨- « في كمية أحناس الحركات ، وكيفية اختلافها ومبادئها وغاياتها » .
- ٩- « في العدل والممولات... والفرس المقصود منها هو معرفة أصول العلوم ،

ومبادئها وأساليبها - وقوانينها ورسومها . وكيفيةها على الحقيقة .
١٠- « في الحدود والرسوم . والغرض منها هو معرفة حقائق الأنبياء . ومبادئها
واجناسها وأنواعها المركبة والبسيطة . »

المجموعة الرابعة : وهي الناموسية الالهية . والتشريع الدينية . وبعدها
احدى عشرة رسالة :

١- « في الآراء والمذاهب . في أديان التشريع الناموسية والفلسفية . وبيان
اختلاف العلماء في آقاويلهم... » .

٢- « في ماهية الطريق الى الله عزوجل : وكيفية الوصول اليه... » .

٣- « في بيان اعتقاد اخوان الصفاء وخلان الوفاء . » .

٤- « في كيفية عشرة اخوان الصفاء وخلان الوفاء . وتعاون بعضهم لبعض بصديق
المودة وصحة المحبة . ومحض الرأفة والشفقة . والتحنن والرحمة . » .

٥- « في ماهية الابدان وخصال المؤمنين المحققين . » .

٦- « في ماهية الناموس الالهي والوضع التشريعي . وشرائط النبوة وكيفية خصائصهم
(الأنبياء) ومذهب الريانيين والالهيين... » .

٧- « في كيفية الدعوة الى الله عز وجل بصعوبة الاخوة - وصدق انواقه ومحض
المودة . والقرص بنها هو : « بيان بأن دولة أهل انصر يستدئ أولها من قوم
أختيار فضلاء أبرار يهتمون ويتحققون على رأي واحد ومذهب واحد . وسنة
رضية . وسيرة عادلة من غير تخادع ولا تقاعد . » .

٨- « في كيفية أعمال الروحانيين والجن والملائكة المقربين والمبردة
لنبيالطين... » .

٩- « في كيفية انواع الياسات . » .

١٠- « في كيفية نضد العالم بأسره . وفي مراتب الموجودات . ونظام
الكانئات... » .

١١- « في ماهية السحر والعرانيم...^(١) . »

ولا تقتصر الرسائل على هذه المواضيع فحسب ، بل انها تتطرق الى مواضيع
أخرى في مختلف المجالات الخفائية التي لم تتناولها عناوين الرسائل .

عدد الرسائل

هناك اختلاف في عدد رسائل اخوان الصفاء :

١- فعندما نرجع الى الطبقات الهندية ، والمصرية ، والبنانية للرسائل نجد
الفهرست - كما مر آنفا - يحدد عدد الرسائل باثنتين وخمسين رسالة ، وكذلك
اذا تتبعنا تسلسل الرسائل نجد أن عددها مطابق لها في الفهرست وبالترتيب
نفسه ، كما أنهم يشيرون الى هذا العدد كثيرا في ثنايا الرسائل (٢) .

٢- في اول الرسالة الأخيرة ، وهي الثانية والخمسون حسب التسلسل
السابق يقولون :

انا ذكرنا في خمسين رسالة تقدمت : وبعد ذلك بصفحة أخرى يقولون :
وهذه الرسالة هي آخر الرسائل من انفسم الرابع : وهي الحادية والخمسون... (٣) .
وعندما نرجع الى كتاب : خلاصة الوفاء في رسائل اخوان الصفاء - وستكمل
بعد قليل على هذا الكتاب - نجد الفهرست يحدد الرسائل بإحدى وخمسين
رسالة .

وبعد المقارنة بين « الفهرستين » تبين أن المجموعة الأولى من الرسائل في
فهرست الخلاصة هي ثلاث عشرة رسالة وليست أربع عشرة ، فهناك دمج بين
الرسائلين الثلاثة عشرة والرابعة عشرة في رسالة واحدة هي : « الرسالة الثالثة
عشرة في معنى أفودكطينا التلوطيقا » (٤) بينما جاء في فهرست الرسائل ان
مجموعة الأولى عبارة عن أربع عشرة رسالة ، الرسالة الثالثة عشرة منها في
تلوطيقا الأولى والرابعة عشرة هي أن تولطيقا الثانية .

وبدون أن اغلب المستشرقين اعتمدوا على « خلاصة الوفاء » عند تحديد
رسائل الاخوان بإحدى وخمسين رسالة (٥) .

٢- وبذكر أبو جابر التوحدي ان عدد الرسائل « خمسون رسالة في جميع

أجزاء الفلسفة علميها وعمليها ، وأوردوا لها فهرستاً :^(٩٧) ونلاحظ من كلام أبي حيان هذا أن الفهرست كان مضموماً إلى الرسائل .

وكذلك الأمر لدى القفطي فهو يقول : «ان مقالاتهم إحدى وخمسون مقالة ، خمسون منها في خمسين نوعاً من الحكمة . ومقالة حادية وخمسون جامعة لأنواع المقالات على طريق الاختصار والايجاز » ويعتمد في ذلك على أبي حيان وينقل عنه^(٩٨) .

وقد توخّم فواد البجلي من كلام القفطي أنه يحدد الرسائل بأحدى وخمسين^(٩٩) على حين أن الرسالة الحادية والخمسين في كلامه هي الرسالة الجامعة ، وهي باتفاق الجميع ليست ضمن رسائل اخوان الصفاء المعروفة . بل هي رسالة مستقلة ، أو كتاب آخر غير كتاب رسائل .

فالتوحيد قد قرأ الرسائل واطلع عليها ، فلماذا يقول انها خمسون رسالة ؟ هل كان حديث أبي حيان للوزير عن الرسائل من باب التقريب لا التحديد ؟ نستبعد ذلك . فقد كان معروفاً من أبي حيان الفدقة ، لا سيما أنه يوجه كلامه إلى وزير عالم ، له اطلاع على الرسائل ، ومعرفة ببعض مسؤولي هذه الجامعة .

ونحن نظن أن الرسالة الأولى في المبادئ العقلية على رأي الفيثاغوريين ، والرسالة الثانية في المبادئ العقلية على رأي اخوان الصفاء . كلتا الرسالتين من المجموعة الشامخة الألفية الذكر . في الاصل رسالة واحدة تحمل عنوان ، في المبادئ العقلية ودون تحديد ، وثنا في ذلك مؤلفات :

أ - يفتح اخوان الصفاء الرسالة الثانية - المشار اليها آنفاً - بفصل عن شرح معنى قول الفيثاغوريين «ان الموجودات بحسب طبيعة العدد »^(١٠٠) بينما كان موضع هذا الفصل أن يكون في الرسالة الأولى . إذ المفروض أنها هي التي تشرح وجهة نظر الفيثاغورية حول تلك المسائل .

ب - لا توجد في الرسالة الثانية شخصية انفسستقلة لأراء الأخوان . بل يردون آراء الفيثاغوريين الواردة ذكرها في الرسالة الأولى .

ج - عندما نرجع إلى الرسالة الجامعة - وهي خلاصة رسائل اخوان الصفاء -

نجد أن الرسالة الثانية لا تستغرق أكثر من ثلاثة عشر سطراً ، وهي تدور حول الرسالة الأولى ، وتخصصها ، وعلى ذلك فإذا كانت الرسالة الأولى والثانية من المجموعة الثلاثة رسالة واحدة . وأضفنا إلى ذلك دمج الرسالتين الثالثة عشرة والرابعة عشرة من المجموعة الأولى في رسالة واحدة - على ما سبق - يكون عدد الرسائل خمسين رسالة - ويكون هذا العدد مطابقاً لما قلناه التوحيدي وتبعه اتقضي فيما بعد .

إن نسخ رسائل اخوان انصفاً الموجودة - المخلوطة منها والمطبوعة - كلها تنحصر في المهرجانات على أنها اثنتان وخمسون رسالة ، وربما كان ذلك بعد تدبيلات أجراها الأخوان على الرسائل .

مشيخ الرسائل

وصف أبو حيان التوحيدي الرسائل بأنها «ميشوثة من كل فن بلا اشباع ولا كفاية وليها خرافات وكذابات وتلفيقات ، وتزيينات ، وقد غرق الصواب فيها لقلية انخطأ عليها»^(١٤) وقريب من هذا ما قاله أبو سليمان المعتزلي السجستاني : «تعلموا وما اغنوا ، ونصيوا وما وجدوا ، وحاموا وما أوردوا ، وغنوا وما أطروا ، ونسجوا قهلهوا وشصوا ففانفوا»^(١٥) وهذا يأتي سؤال ملح : يفرض نفسه ، وهو : هل ألقت الرسائل لمتخصصين أو للمبتدئين ؟ أي للخاسه المتعمقين في الفلسفة أو السالكين طريق التخصص فيها . أم هي للأخذين طريق التعلم ولا يزالون في المراحل الأولى منها ؟ .

يجيب الأخوان على سؤالنا فيقولون في الرسالة الخامسة عشرة :

«عملنا هذه الرسائل وأرجزنا القول فيها شبه المنخل والمعدمت ، لكيما ينرب على المتعلمين فهمها ، ويسهر على المبتدئين النظر فيها»^(١٦) كما يقولون في رسالتهم الأخيرة : «إننا نحب لأخواننا... ما يكون به صلاح شأنهم... وما كان ذلك أكثر اعراضنا منهم ، بسطنا لهم هذا الكتاب ، وأوردنا فيه معرفة مبادئ الاعتن ، والصنایع العنمية ، والعملية ، بحسب ما قدرنا عليه بتوفيق

الله ، والذي حملنا على ذلك هو اننا لم نقتصر على علم واحد ، وصناعة واحدة ، لاننا علمنا اختلاف طبائع الناس وجواهرهم ، وما يشاق كل واحد منهم ليه بما يوافق طبيعته... فجعلنا في رسائلنا هذه من مبادئ الفنون والمعارف والعلوم ما يكون معينا للمعشدي ، ورياضة للمتعلم... (١٤)

فإذا ما قارنا ما بين ما كتبه الاخوان في موضوع فلسفي وبين ما كتبه ، مثلاً ، الفارابي او ابن سينا نجد بوناً شاسعاً بين عرشيهم ، فما عرض اخوان الصفا، لذلك الموضوع وعرض الفارابي او ابن سينا او آخرين ، فالأول عرض خفيف ، سطر ، لا يدخل عمق الموضوع بدأ بل يربطه بمواضيع أخرى ، مستجداً على التشبيهات العادية والأمثلة المتلموسة ، حتى يسهل على القارئ فهمه ، وما العرض الثاني فانه يعتمد على المصطلحات وباريهاز يخاطب المتخصصين في الفلسفة

ولكن إذا كانت الثقافة كما يقال : شيئاً من كل شيء ، فان رسائل محاربة لتحقيق هذا المفهوم للثقافة في المرحلة الأولى ، فقد كان الاخوان يصدون نشر ثقافة شاملة موجبة ، وستتكم على جانبهم التربوي في الباب الأخير - ولم يكونوا مسبوقين بذلك ولم يكن إعداد برنامج نشر وتحقيق هذا النوع من الثقافة بالأمر اليسير ، كما وجدوا الكتب التي تناول آراء الفلاسفة وشرح أفكارهم مختلفة ، فيجد الباحث والمتخصص صعوبة في فهمها ، بل المبتدئين ، لذلك يقول الاخوان في رسالتهم الأولى :

ان الحكماء ، لما طوخوا الخطب في كتبهم ، ونقلها من لغة الى لغة من هم يكن فهم معانيها ، ولانعرف اغراض مؤلفيها... انفلق عني الناظرين في تلك الكتب لهم معانيها وثقلت على الباحثين اغراض معانيها . ونحن قد اخذنا نية معانيها ، واقصى اغراض واضحاها ، وأوردناها بأوجز ما يمكن من الاختصار في اثنتين وخمسين رسالة (١٥)

وكما يقول احد الباحثين ان مادة الرسائل خلاصات وتطبيقات - وليست نظرات عميقة في العلم والفلسفة . فقد كتب أكثرها للذين يريدون تفهم مذهب هذه الجماعة بطريقة سهلة (١٦) ، ويقول باحث آخر : إن الرسائل لكه بموسوعة

تبسط فيها المسائل الفلسفية الأولية بأسلوب يوافق عقلية العامة ، وحتى لا ينفروا من الفلسفة^(١٧) .

وليس هذا ، دون شك ، نقیصة تحط من قيمة هذا الانتاج الموسوعي ، بل يدل على قدم راسخة في العلم ، وقدرة فائقة على الاستيعاب ، وتمكن من تبسيط أدق المواضيع الفلسفية واعتقادها للمبتدئين ، ويقول طه حسين ، اذا كانت فلسفة الفارابي وابن سينا وفقاً على الاخصائين لأنها كتبت لهم . فان رسائل اخوان الصفاء كتبت لعامة المثقفين ، وتهدف بها ايجاد الثقافة الفلسفية الصالحة ، فهي أدنى للعقول ، وأيسر على النفوس ، وهي مقدمة صالحة لتدريس الفلاسفة الاخصائين^(١٨) .

ثقافة الرسائل

إذا كان أوليري O'Leary يرى في لغة الرسائل لغة معقدة غامضة ، ولعلها ععبت عمداً بقصد جذب انتباه الروحجة عن ذوي الأرواح المعشمة^(١٩) فان طه حسين يقول ، ان لرسائل اخوان الصفاء قيمتها الفنية الخالصة ، فهي من حيث انها تتجه الى جمهوره الناس للتعليم والتثقيف ، قد تدل عليها تن العسر الفلسفي الى اليسر الأدبي ، وحتى كتابها بالفاظها وأساليبها عناية أدبية خاصة ، ففيها خيال كبير ، وفيها تشبيه متن : وفيها لفاظ متخيرة ، ومعان ميسرة ، وليس من الثلو أن يقال : انها قاربت المثل الأعلى في تذييل اللغة العربية وتيسيرها للعقول انوار العلم على اختلافها ، وجملة القول : ان هذه الرسائل كثر لم يقدر بعد ، لأنه لم يعرف بعد^(٢٠) ويقول فيليب حتي : ان لغة الرسائل تدل على ان اللغة العربية - في ذلك الوقت - قد اصبحت اداة صالحة للتعبير عن الأفكار العنسية من مختلف نواحيها^(٢١) .

وربما يكون الدافع الذي وصف رسائل بالركاكة وغموض التعبير ، من قبل أوليري أو غيره ، هو أسلوب الاخوان الرعري . فالرسائل مليئة بالتعصم والحكايات ، ومنها الكثير على أسنة الحيوانات .

الرمزية في الرسائل

تحتوي رسائل اخوان تصفاء على كثير من القمص ، ذات المغزى الأخلاقي والتخذ السياسي ، وتعد أغلب هذه القمص على لسان الحيوانات ، لأن ذلك «أبغ في المواعظ وأبين في الخطاب ، وأعجب في الحكايات ، وأظرف في السماع ، وأظرف في الصانع وأغوص في الأفكار ، وأحسن في الاعتبار»^(٢٢)

كما أنهم وجدوا في هذا اللون من التعبير حماية لأنفسهم في حملتهم على الأنواع الاجتماعية والسياسية ، وكما يقول ديور : فقد قائلوا على ألسنة لحيوان ما لو خرج من فم انسان لأثار حوله الشكوك^(٢٣) .

ويتفق مع جوند تعبیر في أن الاخوان وجدوا تحت غطاء التمييز في الرصف القصصي سورا لحقائق أبعد جوا ، يستسيغ لها إدراكهم بمقدار فهمهم^(٢٤) فهذا النوع من الأسلوب من أسح الأمانيب في مخاطبة الجميع . بحيث يفهم منه كل حسب مستواه المعرفي ، وربما تكون قصة الانسان والحيوان من أشهر قمصهم ، وهي ليست موعظة في الرمزية ، بل يتقل المرء فيها يسر الر حيث يهدف الاخوان منها ، وتقع هذه القصة في الرسالة الثانية والعشرين من رسائلهم ولها مائة وخمس وسبعين صفحة وإتماماً للفائدة نود أن نشارك القارئ معنا في لقاء نظرة عابرة عجل على إبطال القصة وقصيتهم :

هناك سبعون رجلا من مختلف الأديان ، وثقوميات وابلاد : والمعون والحرف والحنايع ، استقنوا مركبا لجهة لادوها ، الا ان البحر كذف بهم الى جزيرة كثيرة الأشجار والنواكح ، عذبة الماء ، حسنة التربة ، ورؤوب فيها اصناف الحيوانات مستأنسة غير متنافرة ، فاستأنبوا فيها الثعالب ، واستوطنوها . وبدؤوا يجارسون نشاطهم اليومي كما كانوا يفعلون من قبل ، وتعرضوا لبيهاهم والأنعام التي كانت هناك . يخرونها لأغراضهم ، فاجتمعت حيوانات الجزيرة كلها ، ففرت هربا من الانسان . ثم لما وجدوا ان القوم لا يزائرون واداء اتجهت الى «بيراست» الحكيم ملك الجن ، وابتغى به «شاه مردان» شاكية ظلم الانسان .

وكانت الحيوانات الشاكية مؤلفة من البقر وهو زعيمها ، والحمار ، والذئب ،
والكباش ، والجمل والقيط ، والفرس والخنزير ، والأرنب .
وبعد مشاورات بين الملك ومستشاريه ، استقر الرأي على إجراء محاكمة
عذبية يحضرها الملك بنفسه ، ويسمع أقوال الضرفين ، وإرسال مندوبه إلى جميع
ملوك الحيوانات ليحضرها هذه المحاكمة أو يبعثوا ممثلينهم .
١- الأسد ملك السباع أرسل مصلته ابن آوى كليله أخا دمنة .
٢- شاة مرغ ملك الطيور أرسل مندوبه هزاره استان (الهندية) .
٣- النحل ملك الحشرات حضر بنفسه .
٤- العقاب ملك الجوارح أرسل ممثله اليقاف .
٥- التين ملك البحر مثله الصفرح .
٦- الثعبان ملك الهوام بعث نحرصر .
وأما هؤلاء الرجال السبعون فاختلفوا من بينهم سبعة بتكلمون باسمهم ،
وهم :

- ١- عراقي من بني عباس ، وهو ليس الهيئة .
- ٢- هندي من جزيرة سرنديب .
- ٣- عبراني من بلاد الشام .
- ٤- سرياني من سنجي .
- ٥- قرشي من بلاد الحجاز .
- ٦- رومي من بلاد اليونان .
- ٧- خراساني من بلاد مرو الشاهجان .

وبدأ المحاكمة وفق أصول سليمة وإجراءات قانونية ، يوجه القاضي السؤال
التقليدي إلى المتهم ، يسأله عن اسمه ومهنته . ويبدأ المدعي بعرض الشكوى ،
وبعد أن ينتهي من العرض ، يبدأ الطرف الآخر بالدفاع وتسميد الادعاء . وليس
هناك مناقشة للحديث من أحد الضرفين للأخر .
وإذا أراد الإنسان الاحتجاج بغير القرآن في تسخير هذه الحيوانات ، فإن

مندوبي تلك الحيوانات يقولون تلك الآيات ، أو يفسرونها على ضوء آية أخرى ، ويجدون في ظلم انحرافية للحيوانات . وإذا التجأ الإنسان إلى الفلسفة ، فإن لهؤلاء المندوبين منطلقاً أقوى من منطلق الإنسان وأدق .

والقضية من أولها إلى آخرها هي قضية نظرية والاستقلال . فالإنسان يحاول استقلال تلك المخفولات . وهي تريد لنفسها الحرية ، وكلتا الطرفين مقتنع بعدالة المحكمة ونزاهة القاضي وحياده : فلا هو عن إيلاس ولا هو من الحيوانات .

وبعد أخذ ورد ، ومراجعات ومناقشات ومشاورات ، يصدر الملك بيرات الحكم بقراره بأن تكون الحيوانات بأجمعها تحت وأمرهم ونواهيهم ، ويكونوا مأمورين للإنسان حتى يستأنف الدور ، وبعد انتهاء الدور قد تختلف الأمور وتتغير الأطوار^(٢٥) .

كانت هذه لمحة موجزة عن هذه القصة أو المسرحية الرمزية الطريفة . وهي تحتل مكاناً بارزاً في فكر اخوان الصفا وفلسفتهم ، حتى سماها بعض الباحثين زبدة رسائل اخوان الصفا^(٢٦) . ويرى آخرها في الرسالة الجامعة^(٢٧) .

كما اختلفت وجهات النظر حول مقترنها ، فيذهب عمر فروخ إلى أن بهذه الفضة مظهر من مظاهر الشموبية ، لانكار فضل العرب كعرب : والاعتراف بنفسهم كمسلمين ، ولم تكن الشموبية في يوم من الأيام أكثر من هذا فخرهم هو نزع كل فضل لعرب على سائر الأمم^(٢٨) .

متعلق شريف لقروخ ، ووجهة نظر لا تستحق المناقشة . وأما الدكتور زكي نجيب محمود فيقول - أما أنا فقد أتى علي خيالي إلا أن أترجم سنوق الحيوان إلى طوائف من البشر أنفسهم ، حاق بهم الظلم على أيدي قلة من ذويهم ، أتت إليها قوة وجاء عريض ، وحكم نافذ ، فكان لهم ما أرادوا . ولم يتركوا لسواهم الأمل في زيادة ، وإذا صدق هذا الضم لقول اخوان الصفا ، إذن فقد كذبوا قالوا نموذجاً جميلاً عن ثورة الفكر^(٢٩) .

وهذا الرأي هو مانجده فضلاً في الرسالة الجامعة ، ففيها : «المراد من ذكر انبيائهم هو امتثال مقبولة ، ودلالات مكتوبة على أمثالها في المنطقة البشرية

والاشخاص الانسانية⁽²⁰⁾. ويرى أحمد أمين ان قصة الانسان والحيد وان تستحق انقراء إنما فيها من المتعة الفنية والفكرية⁽²¹⁾ وأما الدكتور مصطفي الشكعة فيقول :

إن هذه القصة قطعة رائعة في الفكر العربي في زمان نضوجه ، وإن مثل هذه القصة التي نعتبرها أثراً فكرياً ، كثر منه عملاً أدبياً ، لا تحنطاع كتابتها بغير الاسلوب السهل الممتنع الذي كتب به ، الخالي من التصنع ، وإن لم يدخل من زينة خفيفة وروني واشراق ، إن في أسلوبها اشراق كتابية الجاحظ وتدفته ، وليس فيها غلظة اسلوب شعري والتواؤد ، ومن ثم فقد نقل وزنها فكر ، ولم تحف كتبها أدبياً⁽²²⁾ .

وقد قارن احد الباحثين بين أسلوب هذه القصة واسلوب ابن المعتز في كتاب لا كليلة ودمنة ، ووصل الى أن اخوان الصفا تأثروا به في أسلوبهم العامة للقصة ، والهيكلة القسيمي وفي الحوار⁽²³⁾ .

وأخيراً نحن نتفق مع نقاتيل بان هذه القصة تستمر على آراء اخوان الصفا ، وفلسفتهم ، كما انها ، في رأينا ، وفي افكارها العام ، تعبير عن رفض هندي ، وسيرة قوية وعميقة للأوضاع السياسية والاجتماعية السائدة في عصرهم ، وبأسلوب رمزي يجد الاخوان تحت غطاءه الحماية والأمن .

المقدسي وسياسة الرسائل

يفهم من كلام ابو حيان التوحيد⁽²⁴⁾ ان رسائل اخوان الصفا من تأليف الجماعة ، بمعنى ان كل واحد من المتخصصين كتب رسالة او مقالة في حقل تخصصه ، ثم ضمت تلك المقالات بعضها الى بعض ، فكانت الرسائل ، الا ان خوارزمي والمهروزي ينصان على ان المقدسي هو الذي تولى سياتفتها ، كما سرفي الفصل اشاني من هذا الباب⁽²⁵⁾ ونحن في الوقت الذي نرجح هذا الرأي ألا يراه ، انه دون في ذلك على بعض التخصصات المعنوية والادبية في اسلوب الرسائل . فنتد لاتدعي ان المقدسي هو الذي تولى كتابة جميع الرسائل موضوعا

وصياغة ، فمن الممكن بل من المرجح ان كل متخصص كتب في حقل اختصاصه او اختصاصه ما طلب منه ، ثم صاغ المقدسي كل ذلك بأسلوبه وفق بين الرسائل .
وإذا رجعنا الى علم ، ذلك العصر فكان في موضع العجب منا تلك العمومية والاحاطة الشاملة بمختلف فروع المعرفة المتداولة في زمانهم ، لذا فليس غريبا ان يكون للمقدسي ، وهو من عرفناه في عمه وفضله ، الاشراف على كتابة الرسائل واعادة صياغة ما أعده زملاؤه على هذا اللون الرائع الجديد . وبهذا يمكن ان نقول ان لاتعارض بين الرأين .

واما تلك الخصائص اللغوية والادبية التي اعتمدناها لبناء رأينا فهي :

- أ - ان اسلوب الرسائل من اولها الى آخرها يجري على نسق واحد ، لا اختلاف فيه . فاذا راجعنا الرسائل على اختلاف موضوعاتها ، مثلا نجد اسلوب البد ، والختام والهدايا ، فتبدأ الرسالة في الاكثر بن الحمد لله وسلام على عباده الذين امنظن ، انه خير مما يشركون » ثم تبدأ به اعلم ايها الاخ البار بالرحيم ايده الله وبهات بروح منه ، لما فرغنا من الرسالة السابقة نريد ان نذكر في هذه لرسالتك... وتختتم الرسالة في الاكثر ايضا به وفقك الله وايدنا الى صديق المسدد وذلك ودينا وجميع اخواننا سبيل الرشاد... » .
- ب - نجد في كل رسالة تقريبا اسلوب الاستطراد . بأن يتكلم عن موضوع ، ثم ينتقل بمناسبه الى موضوع آخر ، وبعد ذلك يرجع ويقول : فلنرجع الى ما كنا فيه .

ج - لا تكاد تخلو رسالة من رسائل اخوان الصفاء من إحالة القارئ على غيرها من الرسائل ، مما يدل على ان من كتبها ، و فلتقل رأ من رجعيها ونسق بينها ، واعدد صياغتها شخص واحد . فاذا اقتننا مثلاً الجزء الثاني من كتاب رسائل اخوان الصفاء نجد ان الصفحة ١٩ تحيل القارئ الى جميع رسائل الصفحة ٢٥ على خمس رسائل ، والصفحة ٨٧ على ثلاث رسائل . والصفحة ١٢٣ على خمس رسائل وهكذا...

د - في ختام كل رسالة نجد : تمت الرسالة... وتتلوها الرسالة... » .

هذه ظاهرة التكرير . استمدن بعض الباحثين بهذه الظاهرة ابيادية علي الرسائل انها ليست من تأليف شخص واحد . وانما شارك في وضعها العديد من المؤلفين^(٦٦) الا اننا نرى ان هذه الظاهرة تدغم رأينا في ان الكاتب عكس واحد ، او ان احد الاخوان هو الذي اعاد سياتيها في هذا انقلاب ، ذلك ان القصص والمواضيع المتكررة في اثناء الرسائل عندما نقارنها ببعضها نجد احيانا ان التصر مكرر بحذوثيره . وأحيانا نجد اختلافا ضئيلا بين النصين . لا يعدوا ان يكون حذف جملة ، او اضافة أخرى . وليس اكثر من ذلك . ومن المستبعد جدا ان يكون كل ذلك توارث خواطر^(٦٧) .

لما اماذا لا يحيل المؤلف علي ما ذكر سابقا . بل يعيد القصة او الكلام ؟ فيرجع ذلك الي ان الرسائل لم تكتب في اول مرها ككتاب واحد ، وانما كانت مقالات ، او فلقن محاضرات . ثم جمعت والفت فيما بينها فكانت الكتاب . فقد كان الاخوان يثون رسائلهم في الوراقين لاستنساخها . وينقلونها للناس عن ما يروون التوحيدي . ولم يكونوا ينتظرون اكمالها كلها ثم تنشر .

فلاستاذ الذي باقي الدرس عن طلابه يحيلهم أحيانا الي دروس سبق ان اتقاهم عليها ، وفي بعض الأحيان يعيد ماسبق ان تناوله في دروس مضت . وذلك كمتقدمة لموضوع هو بصدد شرحه ، او لربط موضوع بموضوع آخر . او تكملة لفائدة ، وتبدو هذه الظاهرة او هذا الأسلوب على تاسوعات افنوطيين . فقد كانت رسائله محاضرات حسنها فيما بعد تلميذه فرغوريوس . وعلى حد تعبير البعض من الكتاب . كنت تلك الرسائل بمثابة كشكول العصر^(٦٨) .

تحريف رسائل اخوان الصفاء

في رأينا ان يد التحوير والتحريف وسنت الي رسائل اخوان الصفاء في وقت متأخر من كون بعض الاسماعيلية ، إذ وجدوا في الرسائل فالتهم المشهودة للاعتماد عليها في تثقيف اتباعهم ، كما وجدوا في احد مؤلفي الرسائل ذكر اسمائهم المجال للإدعاء بانها من تأليف بعض أئمتهم ، بعد ان اقصوا شيئا من

الافكار الاسماعيلية في اثنا عشر رسالة ، وقد درست ذلك في الباب الاخير من الكتاب .

طبعت رسائل اخوان الصفا

١- طبعت الرسائل لسرة الاونى ، في مدينة « كلكتا » بالهند . سنة ١٨١٢ بعنوان « تحفة اخوان الصفا » ، راجعها وأشرف على صيغها الشيخ احمد بن محمد شروان اليميني^(٦٦) الا اننا لم نطلع على هذه الطبعة ، اذ لم نعرض عليها في المكتبات العامة في كل من مصر والعراق وايران .

٢- طبعت رسائل اخوان الصفا مرة اخرى في نهند بمدينة « بومبي » سنة ١٨٣٠ هـ في مطبعة « تجة الاخيار » بعنوان : « كتاب رسائل اخوان الصفا ، وخلال الوفاء منسوبا الى الإمام الهمام قطب الاقطاب مولانا احمد بن عبدالله ومولانا احمد هذا » هو الإمام احمد بن عبدالله الذي ادعى بعض الاسماعيلية نسبة الرسائل اليه . على نحو ما تكلمنا على ذلك في الفصل الثاني من هذا الباب . ويبدو ان ناسر هذه الصيغة من الاسماعيلية

٣- قام الشيخ علي يوسف بخرنج الجزء الاول من الكتاب في مطبعة الاداب سنة ١٣٠٦ هـ لأول مرة في مصر ، لانه لم يكمل باقي الاجزاء ، وقد نشر الى ذلك احمد زكي ايضا^(٦٧) .

٤- طبعت للمرة الثانية في مصر بعنوان : « رسائل اخوان الصفا ، وخلال الوفاء » من المكتبة التجارية الكبرى سنة ١٩٢٨ بمقدمتين الاولى لمدكتور محمد حسين ، والثانية لاحمد زكي باشا ، والكتاب يقع في اربع مجلدات .

٥- نشر كند دار بيروت ودار صادر اللبنانيين في اصدار الرسائل في بيروت عام ١٩٥٨ بمقدمة كتبها بطرس البستاني ، وكما يبدو انه اشرف على اتماع . وقام بتصحيح الكتاب^(٦٨) .

ولكن الملاحظ على هذه الصبغات انها غير محققة لحتيقا مع ي . ا . فندا ما وجدنا على خلاف الصيغة الثانية المصرية ان الزركلي عُني بتصحيحه . فنجد

مجموعه الرسائل
التي كتبت في
الاسلام

أزركي يعتد في أن شؤناً حالت بينه وبين تصحيح الكتاب (١٢) كما أننا لانعد
ذكراً لمخطوطات التي اعتمد عليها في العاج . وإذا انتقلنا الى الطبعة الميرونية
نراها معتمدة على الطبعة المصرية ، حتى أنها نقلت الاخطاء الواردة فيها المعنوية
وغيرها بعد تغييرها . لذا فإن الرسائل بحاجة الى تحقيق علمي . وأن كان من
الصعوبة بمكان - فب وعندي ومادياً - ان يقوم به باحث واحد . نظراً لكثرة
مخطوطات الرسائل : فقلما نجد مكتبة لا تحتوي على نسخة منها . سواء في
البلاد العربية أو الاسلامية . او المكتبات العامة والمناخ . لاجنية المهتمه بجمع
المخطوطات الاسلامية .

الرسالة الجامعة

يشير اخوان انصاف في سواطن كثيرة من رسائلهم الى رسالة اخرى غير تلك
الرسائل ، ويسمونها : الرسالة الجامعة . ووصفونها بأنها جامعة ، لما في هذه
الرسائل اجتمعة كلها ، والمستمدة على حقائقها : والفرض منها ايضاح حقائقها ،
اعترا اليه ، ونهجنا في هذه الرسائل عليه ، اشد الايضاح والبيان ، يأتي على ما فيها
ليشبه حقائقها ومعانيها . ملخصة مستوفاة ، وذرة ، ببراكين هندسية يقينة :
ودلائل فلسفية حقيقية ، وبيانات علمية . وحجج عقلية . وقضايا منطقية . وشواهد
قيسية ، وطرق إقناعية ، لا ينف على كنهها . ولا يحيط بحقائقها ، ولا يحصلها ولا
تميزها منها الا من ارتاض بما قدمنا ، وحذقه وعرفه . وتذوق فيها وتميزها بما
بشأنه . اد ان هذه الرسائل كلها كالمقدمات لها ولعمد حل اشياء ، والادلة عليها .
والانموذج منها : لا يفتح غلق معانها . ولا ينكشف مستور غامقها الا لمن
تهذب بهذه الرسائل الأثنتين والخمسين ، وبما شاكلها من الكتب .

والرسالة الجامعة من رسائلنا هي منتهى الفرض لما قدمناه . وأقصى المدى
ونهاية القصد . وشاية المراد (١٣) .

وبناء على هذا النوع ، واضح الحصول . فأما منهج الاخوان في الرسالة
ذميمة يختلف عن منهجهم في الرسائل . فالرسالة الجامعة آلت لمن يثقوا

بالرسائل او بكتب معاشرة ، أي أخذوا قسماً وقرأوا من تلك المطارف المنددة في عصرهم وارتفعوا الى مرتبة اعلى من المرتبة الاولى التي خاضت الرسائل صاحبها .

لذلك فالرسالة الجامعة تعتمد على الرايين والحجج العقلية في تناولها :
التفانيا المظروحة للبحث .

ومن هذا المنطلق . وعلى ضوء هذا التحديد لرسالة الجامعة لابد ان نبحث عن تلك الرسالة الجامعة التي كثر حولها القيل والقال .

هناك مخطوطات عديدة يكتب باسم الرسالة الجامعة . فمن ذلك منها للمجريطي ، وقائل اخر انها للامام احمد . ان عبدالله . واخرون يؤكدون انها لاخوان الصفاء . وهي تلك الرسالة التي يشيرون اليها في رسائلهم

التي جاء في كشف الظنون : « رسائل اخوان الصفاء ينهكهم المجريطي القرمطبي المتوفى سنة ٤٩٥ هـ ، اوئها احمد الذي خلق فسوزي... الخ ، وهي نسخة مغايرة على تمد اخوان الصفاء » (١١) .

وفعلنا فان رسالة الجامعة المتداولة على اختلاف الاراء في تحديد مؤلفها... تبدأ باسم احمد له الذي خلق فسوزي » كما انها مغايرة لرسائل اخوان الصفاء اذ هي تخصص لها ، ولكنها جاءت على شكلها من حيث التوزيع والمواضيع ، الا ان الامر اختلط على حاجي خليفة فسمها رسائل اخوان الصفاء ، وربما اعتمده في ذلك علي ابن سجين عند تناووه موضوع « اسيمياء » بأنها تنقسم الى خمسة اصنام ، الكادية منها شي يذكرها المجريطي صاحب رسائل اخوان الصفاء (١٢) الا ان حاجي خليفة احتاط للاصر وقال انها مغايرة للرسائل اله سوية الى اخوان الصفاء . وهذا ما لم يفعله ابن سجين .

وقام الدكتور جميل صليبا بتحقيق تلك الرسالة المنسوبة للمجريطي ولكنه يرى ان نسبة الكتاب اليه مشتملة على كثير من الخط والوهي . ان المؤرخين الذين تحدثوا عن المجريطي . وبعثهم كان مناسرا له . لم ينجوا اليه هذا الكتاب . كما ان اسلوب الكتاب يختلف تمام الاختلاف مع اسلوبه المجريطي في

كتبه بصحيفة ، واضافة الى ذلك فان الرسالة الجامعة على شكاكة رسائل اخوان
 الصفاء اسلوبا وصياغة^(١٦) ومما يبرهن هذا الرأي الذي ذهب اليه صديقا ما ذكره
 القاضي مساعد في ترجمته لحياة الكرماني (٣٦٨-٤٥٨هـ) ، انه رحل الى بلاد
 المشرق... وغني هناك بعلم الهندسة والطب ورجع الى بلاد أندلس - وجب معه
 الرسائل المعروفة برسائل اخوان الصفاء ، لانعله احدا دخلها الاندلس قبله^(١٧)
 ومساعد كان معاصرا للكرماني (توفي عام ٤٦٠هـ) ويتابعه في ذلك كل من القفطي
 وابن ابي شيبة^(١٨) .

واما فاروق F. M. H. فينسب الرسالة الى الكرماني^(١٩) وربما استند على ما
 اورد مساعد في النص السابق من انه هو الذي ادخل رسائل اخوان الصفاء الى بلاد
 الاندلس ، وربما خن انه هو الذي نخصها في تلك الرسالة ، وانتشرت في تلك البلاد ،
 وحقق مصطفى ثالث الرسالة الجامعة منسوبة الى الامام الاممعليه احمد
 بن عبدالله ، وهي نفسها الرسالة الجامعة المنسوبة الى الصجريطي والتي حققها
 جميل ملييا قبله بما يقرب من ثلاثين سنة .

وقد سبق ان ناقشنا بالتفصيل ان ادعاء الاممعليه في نسبة رسائل اخوان
 الصفاء الى بعض انتمهم لا تستند الى دليل ، ولا اساس لها من الصحة لذلك فلا
 داعي لتكرار القول هنا .

من الرسالة الجامعة : من تأليف اخوان الصفاء أنفسهم ؟

بعد قراءة الكتب ومقارنته برسائل اخوان الصفاء تكونت لدينا الملاحظات
 التالية :

- أ - فيها الكثير من خصائص رسائل اخوان الصفاء من حيث الشجوب والافكار
 والتصياغة والاسلوب .
- ب - انها تحافظ اسباب الصوفية الاولى ، الاخوان الابرار الرحماء ،
 ونسبت موجبة الى اصحاب العرفية الاعلى ، وهي العرفية الثانية من بسطة
 مراتب الاخوان ، وهم الاخوان الاخيار الغسلا ، وبالتالي فان «سواتع
 المطروحة فيها نفسها هي المذكورة في الرسائل .

ج - الرسالة اجامعة ، تبحت القضايا الواردة فيها بمنهج الرسائل ،
 فليس فيها تلك الراجحين والشحج العقلي والمنطقي التي اشاروا اليه في تحديد
 منهج الرسالة . اجامعة ، كما لا توجد في « الرسالة الجماعه » الموجوده بين
 ايدينا اسرار فلسفيه لم يعلتوا عنها في الرسائل ، فهي ليست الا تلخيصا لرسائل
 اخوان الصفاء ، وثبتا تفصيليا لمواضيعها ، كما لا تحتوي الرسائل على اسرار
 تنظيمية - وليس فيها من جديد سوى موضوع « الشفرة » التي اشرنا اليها في
 الفصل السابق .

د - فيها الكثير من الآيات القرآنية ، ولكن ليس من باب الاستشهاد
 والاستدلال ، بل وردت بدواعي بلاغية .

فإذا ما نظرنا الى تلك الرسالة بمنك المقاريس التي ذكرها الاخوان في
 رسائلهم حولها .. فإنا نجد ما دون ذلك المستوى ، ولا ينطبق عليها تلك
 التحديدات والوصاف .

لذلك فنحن هنا بين أمرين : إما أنها للمجريطي وأما أنها لأخوان الصفاء
 فعلا .

أ- ينقل حلوفاز عن بعض انه - تشرقين ان الكرماني عندما جلب معه
 الرسائل وقدمها لأستاذة المجرطي اعجب بها ، ووضعا بحوث الرسائل في فاجب
 سهل ، وقدمها للناس في صورة مبسطة (٥٠) .

والمجريطي نفسه يشير في إحدى مؤلفاته الى شيء من ذلك ، فيقول :
 « وقد قدمت من التأليف في العلوم الرياضية والأسرار الفلسفية رسائل
 استوعبها فيها استيعابا لم يتقدمنا فيها احد . من أهل عصرنا البتة ، وقد شاعت
 هذه الرسائل فيهم وظهرت اليهم ، فثابروا في النظر فيها - وحضروا من زمانهم
 عليها - ولا يعلم من ألف : ولا أين ألف غير اصحابنا منهم لما دبروا على
 مطالعاتها لاستحسانهم بها . وانشعقوا اليها لأنها شيا ... علموا منها من تأليف
 زمانهم وعصرهم الذي هم فيه ، ولا يعامرون من أدها - وكل ذلك من تلك تأليف
 مبسوط ومرسوم (٥١) »

لا ان هذا النص ينطبق اكثر ما يطبق على رسائل اخوان الصفا ، وليس على « الرسالة الجامعة » وان حادت هي ابقيا على شكل رسائل . واذا كانت « الجامعة » من قلم المجريني وصلبه فلماذا تركها مجهولة النسب ؟ هل ائتمدي بأخوان الصفاء او انه لم يرد ان يضع اسمه على كتاب لم يكن دوره فيه الا التخصيص ؟

اذا كانت « رسالة للمجريني » فابن « الجامعة » التي ألفتها اخوان الصفاء ؟ لا نفترض انهم تراجعوا عن تأليفها ، لان استوحيدني يؤكد على وجودها في حوزة مع ابو زبير ابن سعدان . فهنا من الممكن افتراض انها قد كتبت ولم يعثر عليها بعد .

٢- من الممكن ان تكون « الرسالة الجامعة » لـ اخوان الصفاء انفسهم ، ولكن لم يأت الكتاب كما حددوا . بل تخلوا عن وعدهم لفروغ خاصة ، او لاهتبارات قدروها ، فجاء مجرد اختبار للرسائل ، وذلك كي يتكسر اعتقاده ويهزل تدوله وان من يقرأ الرسائل ويحتفظ بهذا المنحصر يكون على دراية مستمرة بملك امور ضيع التي تناوتها الرسائل بتفصيل ، ويستطيع اصحاب المرتبة الثانية شرحها ونشر أفكارها بين الناس .

واذا اخذنا بهذا الرأي فلماذا يكون الموقف من المجريني الذي ينسب اليه انكبت من بعض المؤلفين ويدعي بشكل غير مباشر انه « لها » ؟
لها عدة احتمالات :

١- ان المجريني كان في صراع مع نفسه ، فمن ناحية يتوخى الامانة انعلمة فلا يضع اسمه على كتاب لم يؤلفه ، ومن ناحية اخرى تدعو نوازعة انفسية نسبة الكتاب الجديد في اسويه وفي صرح أفكاره وتناوبه انفسيا الى الفلسفية والدينية . وانفريب على علماء عصره في لاندنس ، واله جهول النسب... الى نفسه من خلال تغيير صيغته كانه .

٢- ربما تنضم الكرماني الى جماعة اخوان الصفاء أثناء دراسته في المشرق وعند عودته جلب معه رسائل اخوان ، وقدمها لاستاذة المجريني فاعجب بها .

مكتبة
الجامعة
الاسلامية
بغداد

وقنع بالانضمام الى هذه الجماعة ، لذا قد المجريبي لم يتم بالتلخيص ، ولا يدعي انه لفتها : وانما يتكلم كأحد أعضاء جمعية اخوان الصفا .

٢- وضع المجريبي الكتاب ، الا انه فُقد - ولم يعثر عليه بعد - رغم التحريات الكثيرة كما يتون ملوقان^(١٤٢) .

وانذا بحثنا عن الشوايق بين تلك الآراء ، وهذا التوفيق مبني على تكافؤ القرائن والاحتمالات - دون وجود مرجح لاحتمال على آخر او لفريضة على اخرى ، نقول :

الرسالة الجامعة هذه هي لـ اخوان الصفا . وجاءت مجرد تلخيص للرسائل ، والمجريبي لم يؤلف الرسالة الجامعة ، وإنما نشرها ونشر الرسائل وكان ذلك في آخر سنته عمره^(١٤٣) ، وظن علماء الأندلس انتماعون لنشاط المجريبي العلمي - ن المجريبي المهتم بالرسائل وهذه الرسالة ، وربما انفقوا بها هو الذي ألّفها

نعم لا نستطيع اثبت في الأمر ، وترجيح نسبة الكتاب الى هذا أو ذاك بشكل قاطع ، تتكافؤ الاحتمالات وتقرائن ، ولكننا نميل الى هذا التوفيق . وأخيرا فإن لغضبة كلها تدور بين عدة رسايات ، ربما . وربما...

وانذا كانت الاسماء عيوبة بذلوا الجهد في بيت بعض افكارهم في ثنايا الرسائل - كما سبق آنفا - فان فكّارهم هناك بادية الاحكام ، ظاهرة الفرية ، وربما يرجع ذلك الى حجم الرسائل : لهم لم يتمكنوا - فيما نرى - ان يقوموا بالتعديات المطلوبة بحيث تنسجم تلك الافكار مع باقي الرسائل ، الا انهم في الرسالة الجامعة - سواء كان المؤلف اخوان الصفا ، ام المجريبي - قد حققوا نجاحا اكثر ، ولكن عند انعام النظر ، وعقد منارات بين ما ورد في الرسالة الجامعة بما في الرسائل يتبين لنا ان الجامعة تحتوي على الكثير من التعديل والتبديل ، لذلك كله ، لم نعلم عليها في تلخيص آراء اخوان الصفا ، الا في حدود ضيقة .

مختصرات من رسائل اخوان الصفا

١- الرسالة الجامعة سواء أكانت لأخوان الصفا، أم للمجريطي فهي تلخيص للرسائل، وقد تناولناها بالبحث .

٢- نشر المصنف شرق الأناضول ديتريشي (Dietrich) مختصراً للرسائل باسم «خلاصة الوفاء» في رسائل اخوان الصفا، وطلع في لايبزيك Leipzig في سنة ١٨٨٦ وهو لا يشير إلى اسم المختصر (بالكسر) كما لا ينبغ للاختصار إلى نفسه، إلا أن المقدمة التي كتبها بالألمانية توحى بأنه قام بهذا العمل، فهو يقول: «إن النسخات التي نقل عنها هذا الكتاب كثيرة التحريف والتصحيف، وهو يشتمل على غير ترتيب الكتاب الأصلي، لأن مختصره راعى في ذلك أسلوباً أحسنه أجود وأفضل من الأول وأدخل في باب الكلام» (١) فلو قام بالاختصار شخص آخر لكان قدم الكتاب بالبسملة والحمدلة ودون الاختصار، كما هو دأب المؤلفين المسلمين .

ثم لو فرضنا أن المؤلف كان مجهولاً كان الواجب أن يشير ديتريشي إلى ذلك، إذ ليس من المعقول أن يترجم هذا الكتاب الفخيم، ويحققه، دون أن يشير إلى نسب الكتاب، في مقدمته الأمامية .

نعم لم يندد ديتريشي هذا المختصر لنفسه بصورة مباشرة وواضحة، ربما توضعاً أو تقديراً بأخوان الصفا .

وقد حذف ديتريشي في «خلاصة الوفاء» بعض الرسائل كاملة، وحذف من الرسائل الباقية الكثير من فصولها . والكتاب يبدأ بالميتافيزيقيات، وينتهي باعتقاد اخوان الصفا، وكيهنة عشرتهم . ويأتي فهرست الرسائل في الختام على عكس ترتيب رسائل الاخوان .

٣- رسالة جامعة الجامعة

حقق عارف نامر كتاباً بهذا الاسم - بلغ في اثنين وخمسين فصلاً، ويدعي أنه لأخوان الصفا، وأنه «فهرست الرسائل وزينتها وخلصتها» واعتمده في

مكتبة
الجامعة
بغداد

تحقيق الكتاب على ثلاث مخطوطات كتبها في حوزة الاسماعيين كما يدعي .
 لا لنا لتجد في الرسائل ما يشبه لي وجود مثل هذا الكتاب : كما ان
 اسنويه مختلف كثيرا عن اسلوب الرسائل ، بل عن اسلوب الرسالة للجامعة : واذا
 كانت جامعة اجماعة زبدة ، رسائل و خلاستها كما يدعي تامل ، فهذا يعني انها
 ان لم تكن مؤلفة ناصفة من الاخوان ، لانها موجهة لمتقدمين من اصحاب
 المرتبة الاولى من الاخوان : وعند القاء نظرة على تلك الرسالة نجد انفسنا
 امام عمن جده بسيط ، يحاول المؤلف بعد ان يلتقط من كل رسالة من رسائل
 اخوان الصفاء فكرة معينة ، ان يشرحها من وجهة نظر اسماعيلية بحثة ، شرحا
 لا يوجد فيه عمق فكري ، ليكون في مستوى لصفوة بل لمن اقتفى لهم الرسائل .
 وحاله امر آخر يتعلق بالامانة العلمية ، لمجد كان من المفروض ان يتكلم
 عارف تامل عن تلك المخطوطات التي اعتمد عليها في التحقيق ، كما هو دأب
 المحققين ، لانه لم يفحن ذلك ، وكل ما في الامر انه رمز لكل واحدة من
 المخطوطات الثلاث بحرف^(٢٤) واحداها هي مخطوطة ه سلمية ه وقد اشار اليها
 جليل صليبا عند تحقيق الرسالة الجامعة المنسوبة الى النجدي ، ويقول : انها
 في مكتبة احد امراء الاسماعيلية . وجاء في آخر النسخة ه تحت رسالة جامعة
 الجامعة هي مختصرة من رسائل اخوان الصفاء ه ويرجع تاريخ نسخها الى سنة
 ١٢١١ هـ^(٢٥) فان يكن الكتاب مختصرا من رسائل لأخوان فلا ينبغي انه لأخوان
 الصفاء ؛ فكيف ينسبه عارف تامل اليهم دون ان يكون له في ذلك دليل ولا سند ؟
 ثم يعود تامل في كتابه ه انترومصة لا يقول ان الامام حسين بن محمد بن عبدالله
 لخص رسالة اخوان الصفاء وخلال تولاه في رسالة موجزة سماها ه جامعة
 الجامعة ه^(٢٦) فهو لا يستمر على رأي ، وهذا ما يجعله يتناقض مع نفسه في كثير
 من الأحيان فيما يكتبه عن اخوان الصفاء .

١- مجمل الحكمة ،

كتاب باللغة امارية وهو تهذيب لمختصرات فارسية مترجمة من رسائل
 اخوان الصفاء ، على ما جاء في المقدمة .

وهذا العمل أيضاً مجهول النسب - ليس فيه إشارة إلى من قام به ، وحسب تقدير سعيد نفيسي يعود هذا الكتاب إلى القرن الثامن الهجري^(٥٩) وينقسم إلى أربعة أقسام - الأول في المنطقيات وهو تفخيم^(٦٠) رسالة^(٦١) ، والثاني في الطبيعيات ، وهو بضم اختصار^(٦٢) رسالة^(٦٣) ، والثالث في العقليات ويحتوي على تلخيص^(٦٤) رسائل^(٦٥) والقسم الأخير في الانبيات وهو عبارة عن عشرة فصول .
ومما يلاحظ على هذا المقسم الأخير أنه غير متقيد بنصوص الرسائل بل يتطرق إلى آراء فلاسفة متأخرين عن اخوان الصفا كابن سينا مثلاً .

شواهد التفصيل الرابع - الباب الأول

- (١) الرسائل - لفورست ٢١١١ .
- (٢) الرسائل ١١٠-١١١ .
- (٣) الرسائل ٧٧/١ .
- (٤) الرسالة ٥١-٥٢/١-٢٨٢ .
- (٥) ويترجم - خلاصة الولاء في رسائل اخوان الصفا ٦٢٦ .
- (٦) دهبور - تاريخ تفهيم في الاسلام ١١١ مارتولك - تاريخ الحضارة الاسلامية ١٧ حول تسيير - مذاق التفسير الاسلامي ١٦٠٦ ان ظهوره في دائرة المعارف الاسلامية (مادة اخوان الصفا) وحدها اثنتين ومجسدين رسالة .
- (٧) راجع من كلام في جاز في كسبية ٢١ النص الذي - من هذا الجلب
- (٨) المنفي - اسرار طلبة - باخيار الحكماء ٥٤ .
- (٩) غايد نفيسي - فلسفة اخوان الصفا - الاجتماعية والاخلاقية ٢٦ .
- (١٠) الرسالة ٣٦-٣٧/٢٠٠ .
- (١١) التوحيد في - الانتاج ونمواته .
- (١٢) المصدر السابق ١٢٠ .
- (١٣) الرسالة ١٥-١٦/٢٢٠ .
- (١٤) الرسالة الاخيرة ٢١/٢٢١ .
- (١٥) ١٧١/١٧٢١ .

(٤٢) الرسائل - الموهبة ١٢٢٠-١٢٢٧

(٤٣) مدني خليفة كشف المظنون ١٢٠٢

(٤٤) ابن سبويه - رسائل ابن سبويه - شرحه قلعة - المصنوع - في رحائل خوس كصفاء - وهي الرسالة العامة - يتكون طاق كبرى وإذا ان لفظ - سمينة - عودني - حوب - العمل صيرة - ورسالة المدد - وهو يعنى على عدد لحقيني من الشعر - وحاصله أحداث - ثلاث - زيادة في الجوز لا يوجد في العصر (مفتاح - احداثه ١٢٠٢ / ٢٤٠٢٤٠) اما الاخران فم يصفوا هذه المبرس من الشعر اسيد فخصامة - بن يندرج تحت اسم الشعر وينسوبة - فينوارون دوس - شعر - حيزمن في كضيل - والحكايات والتجليات - وكرسان ٢١٢٢

(٤٥) جميل مليا - مقدمة رسالة الجامعة ١٢٢٠-١٢٢٧

(٤٦) صاحب - طبقات الاسم ١٢٠٢-١٢٠٩

(٤٧) لفظي - اخبار العلماء ما ظهر الحكماء ١٢٢٠ - ابن سبيبة - صون الابن ١٢٠٢

(٤٨) نوراس لرو - زبلاز - دوات الاحكام ١٢٢٠

(٤٩) قروي طوقار - ثروت العرب العلي ١٢١٦-١٢١٧

(٥٠) قلا تر جليل مليا - مقدمة العتيق رسالة الجامعة ١٢٢٠

(٥١) قروي طوقار - ثروت العرب العلي ١٢١٧

(٥٢) كذا هو افغانان المعروف علي توي عام ١٢٩٥ هو وكان للكرمانلي انذاك سعة وعشرون ريبه ويدا على ذلك اربعة اشهر - ١٢٩٥ - به عودته - ثمة ان ستهو

(٥٣) ترجمة المقدمة ١٢٠١ - ايتة - نقلاً عن - صبي - زكي - مقدمة العلامة ١٢٠٢ - صرية - زبلاز - طاق الموزان صفاء ١٢٠٢

(٥٤) عارف تار مقدمة التحقيق - جامعة الجامعة ١٢٠٢

(٥٥) جميل عليها - مقدمة التحقيق - لوسنة الجامعة ١٢٢٠

(٥٦) سارل تاجر - المقدمة ١٢٠٢

(٥٧) سيد قيسي - فهرسة المخطوطات - جزي القشور (لهولمان) - فارسي - انجو - كساندن - مطبع النجف - طهران ١٢١١ - توجد في مكتبة المجلدات - من مجلدات الحكمة الاخر - في شه شار اليها سيد قيسي - واقا كتابية نقد قدمه احمد منزوي في الجزء ١٦ - من اهر - ١٢٠٢ - خدمات المجلس - وقد طبع الكتاب في جزي - لهد سنة ١٢٩١ من قال ميرزا محمد علي اشيرازي - ملك القلم -

وله جمع كتاب آخر واضح - كورده متن - وستو اموزان صفاء - وباللغة الفارسية - ترجمية وكذا ترجمه كور علي اسفر حفي (مكتبة زبلاز - طهران ١٢١٠) - والكتاب تصاحبه في لغويان اصحابان من رسائل اجوار صفاء - ويضع في ١٦ المجلدات - نظام جماعة اجوار صفاء - ويظهر بالعدد والرسوم - قد تدول البسرحه - من لغويان من مختلف المواضيع - على اجوار صفاء - والرسالة العامة - مستفيدة منها كاستفادات - وروايات

الباب الثاني

أخوان الصفاء بين الدين والفلسفة



الصلة بين الدين والفلسفة

قضية النزاع بين الدين والفلسفة قديمة ، وكان هذا النزاع يشتد ويقوى أحيانا ويخف ويهدأ أحيانا أخرى ، وكان الدين هو الغالب دائما ، واستطاع أن يحرم الاشتغال بالفلسفة لفترات ، ومن مختلف البلاد ، وتمكّن أن يجعل منها خادما لفترات أخرى ، ولم تكن الفلسفة قوية بحيث تقف في وجه الدين ، محاولاً إزاحته ، مدعية أنها يدبّله ، فقد كان كل ما لديها أن تناري وتجاري ، وتشرّب من الدين ، لعلها تجد نفسها ، في ظلّه - ثرة تزرع فيها بذورها .

ولكن هل يوجد هناك حتماً نزاع بين الدين والفلسفة ؟ وهل لئدين غاية تختلف عن غاية الفلسفة ، وطريقة تختلف عن طريقتهما ، ومصدر غير مصدرها - ويميدان غير ميدانها ، أو أن النزاع الموجود بينهما ، ظاهراً ، إنما هو في الحقيقة بين الأشخاص الذين اشتهروا بالفلسفة وبين رجال الدين ؟ .

يجب اخوان الصفاء عن هذا السؤال ، بيد أننا نرى من الضروريّ بإمكان أن نستعرض الأفكار والآراء التي سبقتهم في هذا المضمار ، والمحاولات التي بذلت في هذا المجال قبل الاطلاع على رأيهم في هذا الصدد .

في الديانة اليهودية

كان المشرق مهبط نوحى ، ومركز اندينات ، وكان ذلك ، أيونان بلاد الفلسفة ، ونما قام الاسكندر بحمته على المشرق (٢٢٤ ق م) ، طالع اليونان على

ثقافات لم يعرفوها من قبل. لا سيما ، فلما دان الشرق واليونان للرومان . اتحد الشرق والغرب في دولة واسعة ، اختلطت فيها الحضارات وتمازجت ، وفي هذا الوسط تحولت الفلسفة التي انبثقت والتصوف بتأثير الشرق في رجالها من اليونان ، وبفضل الشرقيين انفسهم من اليهود والمسيحيين وغيرهم من الآخذين من الثقافة اليونانية ينصيب ، قانونان وجدوا ثقافات جديدة ، كما ان اشرقيين ايضا وجدوا انفسهم امام ثقافة آتية لهم من الغرب ، فكلما اطرقيين حاول أن يأخذ بنصيب من ثقافة اطرقي الآخر .

وفي القرن اثناني قبل الميلاد نهضت الافلاسونية في عدة مدن بين اطلجات اذخية انشجحة ، وفي القرن الثاني نهضت انفيشاقورية وأقام اتيانها المعابد ، ورثوها لهم طقوسا ترمز الى ممان فلسفية ، وخالعت النزعتان عند كثير من المفكرين وتأثرتا بشيادات الشرقية^(١) وقبل ذلك قامت جمعية يهودية في الاسكندرية في النصف الاول من القرن الثالث (ق .م) بترجمة التوراة الى الاغريقية ، وتعرف هذه الترجمة بالسبعينية^(٢) ولم تقتصر أعمال هذه الجمعية على ترجمة نص الاسفار الخمسة ، بل ترجمت معها بعض اشروح والتعليقات الضرورية لثمةها ، وهذه الشروح والتعليقات بما يظهر شيئا من محاولة التوفيق بين الديانة العبرية والفلسفة الاغريقية . - تمتاز عن شروح انصوير القديمة ، فمن ذلك مثلا ما صرح به شروح سفر التكوين من انه ، لا ينبغي ان يؤخذ هذا السفر على ظاهره انماذج ، وانما ينبغي ان يعلم ان له معنى آخر خفيا^(٣) ولكن هذه الابحاث والآراء التي ظهرت في تلك الفترة كانت اقرب الى اللاهوت وكلام منها الى الفلسفة بالمعنى الصحيح على ما يتوهمه عبدالرحمن بدوي^(٤) .

ثم كان فيلون الاسكندري (٣٠ ق .م - ٥٠ بعد) اكبر ممثل للفكر اليهودي امسكت بالثقافة اليونانية في ذلك العصر ، فوجد لديه لأول مرة ، الحقيقة الدينية وقد وضعت في صيغة فلسفية ، والعبادة العسبة تصرف تقوم عليها الحقيقة الدينية ، فكان مؤمنا باليهودية كل الايمان . وكان في الوقت نفسه شديد العناية بالفلسفة اليونانية .

مكان يرى ان كلا من التوراة والفلسفة اليونانية تعبر عن الحقيقة ، وكل ما هناك من فارق هو ان الاقوال الدينية أكمل وأتم ، وان كانت أقل تفصيلا . في حين ان الفلسفة اليونانية كل شعولا : وان كانت أكثر تفصيلا .
واكن كيف وصل إلى هذا الرأي ، او ما هو المنهج الذي اتخذه وتوصله الى ذلك ؟

لقد اتجه فيلون الى تفسير التوراة تفسيراً رمزياً ، بحث يتفق مع الآراء الفلسفية اليونانية ، وذلك بعد الادعاء بان التوراة هي المصدر والاساس لكل تلك الآراء ، فاليونانيون اخذوا الحقيقة عن التوراة ، ولكن اخذوها مشوّهة . وأسأوا فيها ، مغرقوا الحقيقة الواحدة الى عدة مذاهب متضاربة لا تأتي وكنيجة طبيعية لرأي فيلون هذا ، فإنه يقبل الوحي على العقل .

في الدفاعة المسيحية

عندما جاءت المسيحية وبدأت تنتشر ، ودخل حق الدين اناس نحو بعد فلسفة : انفسهم للمسيحيون ، وبمباراة ادق ، انقسمت طائفة المحاميين عن شين^(١) الى فريقين :

فريق حمل على المذاهب اليونانية ، ودلل على انها مصدر البدع في الكنيسة ، وبمازنها بالحقيقة المسيحية ، وكان على رأس هذا الفريق ثرتوليان Tertullianus ويقول : « اي علاقة توجد بين ليتا واورشليم ؟ بين الاكاديمية والكنيسة ؟ اننا يرينون من الذين نبتدعو مسيحية رواقية ، او افلاطونية جديدة . بعد المسيح والانجيل لنا بحاجة الى شيء »^(٢) .

وفريق اخر اعجب بالفلسفة اليونانية ، وبحث عن تلك الحقائق التي يلتفتها الفسفة والتي اعتنتها او اتخذتها المسيحية من جهتها ، وخلص عن ذلك الى انه لا تفرق بين الدين وفلسفة ، بل ان الفلسفة تمهد المسيل للدين ، فالاشفاق ممكن بينهما ، وكان من أشهر رجال هذا الفريق الثاني القديس جوستين^(٣) .
واثناعوراس Arianus عند جوستين ز العقل صادق في دائرة الطبيعية ،

مكتبة
التصنيفات
مكتبة

والإيمان ممكن له لا يبطل ، لأن مصدرهما واحد ، فهو يرى أن ما هو حق في
الفلسفة اليونانية الأفلاطونية الحديثة ، يوجد في انجيل يوحنا ، بل انه يوجد في
سفر الحكمة حقائق لم يحرفها الروميين نفسه^(٨) وهذا الرأي قريب من رأي فيلوان
الأنف المذكور ، بل انعكاس له .

ثم جاء كريمان (Clemen : ١٥٠ - ٢١٧م) وهو أول مفكر مسيحي أسهب في
تحييد الفلسفة وهو يرى ان الله هو مصدر كل حقيقة ، ولكن من الحقائق ما يصدر
عنه بصفة اولية ، مثل حقائق العهد القديم وتنهت تجديد ، ومنها ما يصدر عنه
بصفة ثانوية ، مثل الحقائق الفلسفية . كما يرى ان واجب المسيحي المتخفف نحو
نفسه يقضي عليه بالتفقه في الدين . وان الفلسفة خير أداة لتحقيق هذه الغاية^(٩) .
وواصل تسيده اوريجين Origenes الاسكندراني (١٨٥ - ٢٥٥م) السير على
خطى مثاه : فهو يقول ، حيث العميقة واضحة صريحة يجب الاستمساك بها ،
ونفسها في مجموعة متفة ، يبرهن على اصولها بالعقل ، وحيث العميقة غير
صريحة ، أو حيث لا عقيدة : فالباب مفتوح امام العقل لانه نقشة والتحميل^(١٠) .
ثم أتى بعد هؤلاء القديس 'أوغسطين Augustin (٢٥٤ - ٤٣٠م) فكان له
الأثر العظيم في 'اللاهوت المسيحية'^(١١) او نقول ، اكتمل على يديه كيان الفلسفة
المتبرجة .

في الديانة الاسلامية

بعد أن بدأ نقل الفلسفة اليونانية الى اللغة العربية وانتشرت ، واجهها
استنكار شديد ، ولكن ذلك لم يعق انتشارها ، لاسيما وان الدولة كانت تشجع
حركة النقل هذه وتسامي بها ، فكان التماس في أمرها فريقين ،
فريق يكتم بالحقيقة التي تضمنها الوحي ، ساعرا بها بقلبه ، متأملا
لادلتها القرآنية الواضحة بعقل سليم ، وموجهها حياته في ظاهرها وباطنها نحو
الحق والخير ، تحقيقا لفكرة 'المؤمن الخير' ، كما تصوروا ، وكان هؤلاء يرون
في الفلسفة بدعة ابتدعت بلذيق من الاسلام ، وكان هذا هو موقف 'سهروردی

بطائفة «المنفذ» من كبار الفقههاء ، كما كان مسأله الزهد والسوقية
والاخلاقيين .

ويرى افريق لأخر في الفلسفة تشبهاً بإله حسب الطائفة الانسانية ، ومن
هذا التصريح من أسرفه في ادعائه بحيث يكاد يهدم الدين^(١١٧) الا ان الغالبية
المعظم من هذا الفريق الأخير . يحاونون التوفيق بين الدين والفلسفة ، وبين
الشريعة والحكمة على اختلاف في التعبير .

وقد سبق اخوان الصفاء فيلسوفان عظيمان من النلاسفة المسلمين هما
الكندي (المستوفى عام ٢٥٥هـ) والماراني (المستوفى عام ٣٢٤ او ٣٢٩هـ على
اختلاف في ذلك)

اما الكندي فإنه يعرف الفلسفة بأنها هي «عنه الاشياء بحقائقها بقدر طاقة
الانسان» . وفي علم الاشياء بحقائقها : علم اثريويثة ، وعلم ابوحداثية ، وعلم
الغيبية ، ومجلة كل علم نافع وانجيبيل اليه ، والبعد عن كل ضرر والحرم منه ،
واقتران هذه جميعها . هو الذي كتب به الرسل الصادقة عن الله^(١١٨) ، ويرى ان كل
ما أوداد محمد (ص) عن الله لموجود حسبها بالمفهوم انعمية^(١١٩) اذن فلا
اختلاف بين الدين والفلسفة .

واما هذا النزاع الظاهر ، فقد اختلفه اعداء الفلسفة ، دون ان يكون هناك ما
يدعو الي النزاع ، ويتهم الكندي هؤلاء «بقلة المصرفة ، وضيق لائق ،
واستغلالهم لهجوم على الفلسفة للحفاظ على كراسيهم ومناصبهم التي حصنوا
عليها دون ما استحقاق^(١٢٠) .

ولا يعمل الكندي لنفسه والدين في مرتبة واحدة ، ومقام واحد ، بل
الدين ، في رأيه ، أعلى رتبة ، ومعارضة أعم وأشمل ، فعلوم الفلسفة والعلوم
البشرية ، بما دية تأتي تصورة لتكثف البحث والقصد الي المعرفة ، والاعتماد
على الرياضيات والمنطق في زمن طويل ، طبقاً لمنهج العمي والفلسفي : اما علوم
الانبياء ، فهي غير محتاجة الي شيء ، مما تشتم ، لانها تكون من طريق فعل الهي في
نفوس الانبياء . فغداً عن انها تشمل ما تشمله علوم الفلاسفة^(١٢١) .

فالكندي يخرج بوجهة نظر عمامة تقوم على فهم الدين بالعلمن انفسني ،
وتنتهي الى مذهب ديني وفنسي معا ، وفي ذلك يقول البيهقي « جمع في تسابغه
بين اصول الشرح واصول المنقولات »^(١٧) .

و اما فكرة التوفيق بين الدين والفلسفة عند الفارابي ، فيتلخص في انه
يرى ان الحكمة والدين تتفقان غاية . وموضوعا ، ومصدرا ، وانهما من اجل
الانسان .

فهو يقول « فانملة (الدين) محاكية للفلسفة عندهم ، وهما تشتملان على
موضوعات باعيناها ، وكتاحما نعضيز المبادئ التصوري للموجودات... وتضمنان
الغاية التصوري التي لاجلها كُون الانسان ، وهي السعادة القصوى »^(١٨) .

فالدين والفلسفة كلاهما « يفيض من واجب اوجود على عقول البشر
بواسطة العقل الفخار » ، الا انه بالنسبة الى الدين يكون هذا الاتصال او قبول
الفيض عن طريق المخيلة ، وهذه حال الانبياء ، واما بالنسبة للفلسفة فيكون هذا
الاتصال او قبول هذا الفيض عن طريق القوة المفكرة التي هي العقل .

ونتيجة لذلك فان شرق الفلسفة يقينية - وطريق الدين اذاعي - ومن جهة
اخرى تعلمي الفلسفة حقائق الازراء كما هي ، واما الدين فهو يعلمي تمثيلا لها
وتخيلا^(١٩) وفي ذلك يقول الفارابي « وتفهيم الشيء عنى خبرين : احدهما ان
تعمل ذاته ، والثاني ان يتعمل بمشانه الذي يحاكيه - واهتمام التصديق يكون بأحد
طريقين : اما بطريق البرهان اليقيني ، واما بطريق الاقتناع ، ومنى حصل علم
الموحودات او تعلمت ، فان عقلت مراتبها أنفسها ، او وبع التصديق بها على
البراهين اليقينية... كان العلم المشتمل على تلك السنومات ، فلسفة » . ومتى
علمت بأن تخيلت بمشالاتها التي تحاكيها ، وحصل التصديق بما خيل عنها عن
الطرق الاقتناعية... كان المشتمل على تلك اسنومات بتسمية القدماء « مة »
(دين)^(٢٠) .

وقد بنى الفارابي توفيقه بين الدين والفلسفة على ما يأتي :
- جعله لكل من الوحي والعقل مكانا بجانب الآخر ، وذلك بالتسليم

بالنبوة . والسمحيات والعقائد الدينية الكلامية السمجية . مع تفسير كل ذلك
عقليا .

٢- التفرقة بين الخاصة والعامة من الناس . وجعل تعليم خاص لكن متهددا^(٢٢) .
وقد سبقت محاولة الفارابي التوفيق بين الدين والفلسفة محاولة أخرى له .
وهي ارباز الفلسفة ككيان مستقل ذي اصول متفق عليها . بحيث يعمل هذا الكيان
بجمالها الفلسفة اليونانية . ومن هنا كان كتابه المشهور : «تجمع بين رأيي
الحكيمين افلاطون الالهبي وارسطوطليس» . ليجعل هذا التجمع الحقيقة الفلسفية
مقابل الحقيقة الدينية . ثم يتقدم بعد هذا للتوفيق بينهما . ذلك ان معارضي
الفلسفة اليونانية كانوا مهاجمونها بانها متقاربة لأراء في الاصول والمبادئ .
لاختلاف فلاستها فيما بينهم في الاسس والنظرات .
ويشترط الفارابي لمن أراد الشروع في الفلسفة - بجانب شروط أخرى - ان
يكون قد تعلم القرآن واللغة . وعلوم الشريعة أولا . وان يكون عفيفا صدوقا - غير
محقق يركن من اركان الشريعة ولا يآداب من آدابها^(٢٣) .

بين الدين والفلسفة عند اخوان الصفا

عرف الاخوان الذين ثلثة بانه : «الطائفة من جماعة لؤيس واحد»^(٢٤)
والطائفة الحقيقية لها عنصران . عنصر التصديق والاختراع القلبي بضرورة هذه
الطائفة . والعنصر الثاني هو ترجمة هذا التصديق الي ممارسة عملية .
كما عرفوا الايمان . وهو العنصر الاول . لفة . بانه : «التصديق لتعخير فيما
قول وأخبر عنه»^(٢٥) .

واما اصطلاحا : فهو ان تؤمن بالله . وملائكته وكتبه . ورسله . وياتوم
الأخر^(٢٦) .

وبالنسبة للعنصر الثاني فلما ه كانت الصاعدة لا تثبتين لا بالاوامر والنواهي .
والامر والنهي لا يفرقان : لا بالاحكام والحدود والشرائط في المعلومات . سميت
هذه كلها : شريعة الدين وسنن أحكامه . وبناء على ذلك فلهذه له جانبان . جانب

اعتقادي وجانب عملي وهو الشريعة ، وعندما يقارن الاخوان بين الدين والفلسفة فهم يتعمدون باندين جانبيه النظري الاعتقادي ، او الجانب الايماني (٢٦) .

وعرفوا انعلم ياته : «سورة اعمنوم في نفس العالم» ، و تصور النفس وسوم الصلوات (٢٧) ، فاذن هناك فرق بين الايمان والعلم ، حيث لكل منهما اذاته ، فما يقر بالدين ويعتقد «هو القلب واللسان» ، وما يخوض به الانسان مجان العلم هو طرق المعرفة الكسبية (وستكلم بالتفصيل عن نظرية المعرفة لدى الاخوان في فصل مستقل من الباب الثالث) .

ويستشهد الاخوان لرأيهم هذا بأية «الذين اوتوا العلم والايمان (الروم 26) فلايمان هنا متقدم الوجود على العقل ، فمن اجل ذلك ودعت الانبياء عليهم السلام الاسم اني الاقرار اولا بما اخطرتهم (٢٨) وهذه استفرقة بين العلم والايمان ، كما ذهب اليها اخوان الصفاء ، نذكرنا بآراء القديس اوجسطين Augustine فبعد ان حدد لكل منهما مجانه ، يرى ان الايمان يسبق العقل من ناحية : والعقل يسبق الايمان من ناحية اخرى . فلايمان يسبق العقل لان مهمته ان يتعقل الايمان . لموضوع التعقل هو الايمان ، فهو اذن سابق على العقل ووظيفته فهم العقائد ادينية

وهذا ان العقل سابق على الايمان فمن حيث انه هو الذي يبين قيمة الحقائق الايمانية من ناحية وجوب الاعتقاد بها او عدم وجوبه ، فهمته قبل الايمان هو الاشتياق من تلك الشهادة ، فكان العقل هنا سابقا على الايمان وممهدا له يقنع بوجود الايمان لا موسوعه ، والايمان يجب ان يكون متجها نحو التعقل ، فلا يكون ايمانا ساذجا ، بل يمينا عتيا ، اذن كان للعقل مهمتان : المهمة الاولى اتعهد للايمان ، والمهمة الثانية - بعد حصول الايمان - تعقل موضوع الايمان (٢٩) .

وعرف اخوان الصفاء انفسهم بانها : «التشبه بالاله حسب لطافة البشرية» (٣٠) وهم تدرج تحت مفهوم العلم بناء على تعريفيهم لسابقه ، وستكلم بالتفصيل على النسفة عند الاخوان في الفصل الاول من الباب الثاني .

ويرى الاخوان انه ليس بين الدين والفلسفة تعارض . بله النزاع . نعم هما
 يختلفان مجالاً وأداة . ونكل منهما شخصيته وكيانه . الا انهما يتفقان غاية
 فالدين والفلسفة لهما غايتان . احدىاهما اولية وثانوية نهائية . اذ ان
 ه عرض الانبياء عليهم السلام في وضعهم التواضع والشرائع . وغرض الحكماء
 في وضع السياسات ليس هو سلاح امور الدنيا فحسب . بل غرضهم جميعاتي
 ذلك سلاح الدين ودينها جميعا . فلما عرضهم الاقصى فهو نجاة النفوس من
 محن الدنيا ومغاوة اهلها . وايصالها الى سعادة الآخرة ونعيم اهلها (٢١) .
 وبعبارة اخرى الدين والفلسفة يتفقان هدفاً . ويختلفان وسيلة . او يتفقان
 في الغرض وهو الاصل . ويختلفان في الفروع .

ثم اعلم ان العلوم الحكمية والتشريعة انبوية كلاهما امران اصيلان . يتفقان
 في الغرض المقصود منهما اندي هو الاصل . ويختلفان في الفروع . وذلك ان
 الغرض الاقصى من الفلسفة هو ما قيل انها التشبه بالاله بحسب الطاقة البشرية
 كما بينا في رسالتنا اجمع . وعصمتها اربع خصال :
 اولها معرفة حقائق الموجودات . والثانية اعتقاد ادراك الصحيحة . وثالثها
 التخلق بالاخلاق الجميلة والسجايا الحميدة . والرابعة الاعمال الزكية والامعان
 العسنة . والغرض الاقصى من هذه الخصال هو تهذيب النفس والتزقي من حاد
 انتصب الى التمام . والخروج من حد القوة الى العمل بانظهور . لتتلك اليقظة
 والذوام والخلود في النعم مع ابتداء جنبها من العتاة .
 وهكذا الغرض من النبوة والنبؤ هو :

تهذيب النفس الانسانية واسلاحتها وتخليصها من جهنم عالم تكون
 والمصادم . وايصالها الى الجنة ونعيم اهلها في مسحة عالم الافلاك وسمة
 السموات . والتسمم من ذلك الروح والريحان المذكور في القرآن .
 فهذا هو المقصود من العلوم الحكمية والتشريعة النبوية .
 وانه اختلافهما في الطرق المتعدية اليها فمن اجل لطبايع المختلفة .
 ولا غرض المتغايرة التي عرضت للنفوس .

وبذلك اختلفت موضوعات التوحيدين وبين الأديانات ، ومفروضات
 الشريعة ، كما اختلفت عقاليم الأطباء ، وعلاجاتها بحسب اختلاف الأمراض
 العارسة للأجساد من الآلام والأوجاع ؛ وبحسب اختلاف الأزمنة والأمكنة^(٢٥) .
 ولكن يبقى الدين على مثابها من الفلسفة ، إذ هي « اشرف الصنائع بعد
 النبوة »^(٢٦) وهذا يعني ان النبوة هي الصنم الأول والأسمى لم بعدها تأتي الفلسفة
 في المرتبة .

وفي موضع آخر يشيرون الى المعنى نفسه حيث يقولون : « إذا لا نعادي
 علما من اهل علومه ولا نتمسك على مذهب من امثاله ، ولا نهجر كتابا من كتب
 الحكماء والفلاسفة مما وضعموه ، وألفوه في فنون العلم ، وما استخرجوه بحولهم
 وتفحصهم من اطلب المعاني ، وأما معتمدنا ومعولنا وبناء أمرنا فعلى كتب
 الأنبياء »^(٢٧) . وسيأتي في فصل النبوة أنهم يرون ان النبي لو لم يوح اليه فهو
 فيلسوف ؛ فعلى هذا فإن النبي - بناء على رأيهم - يختار ويرسل من بين الحكماء
 والفلاسفة .

ونحن نرى ان هذا الرأي في الوقت الذي كان نظيمياً للنبوة واجلالاً لشخص
 النبي ، كان محاولة من جانبهم في سبيل التوفيق بين الدين والفلسفة مجالاً او
 ميداناً ، فميدان الفلسفة القواهر الحسية وما يترتب عليها ويتعلق بها ، وميدان
 الدين الأمور البروحياتية وما يترتب عليها ويتعلق بها .

ويختلفان وسبباً ، فوسيلة الإدراك في الفلسفة العقل ، وفي الدين الروح .
 ويختلفان تمييزاً ، فلكل منهما اصطلاحاته الخاصة به ، ومن الضرورة مراعاة هذه
 التقلبة عند المشاركة والبحث ، فانفلاسة ينسبون حوادث هذا الكون الى
 الطبيعة ، وينكر البعض عليهم ذلك ، وينكر الطبيعة بنسبها ؛ دون ان يبحث عن
 « نبتة هذا الاصطلاح - كما يقول الاخوان - اذ الطبيعة بالتعبير الفلسفي هي
 الملائكة الموكون بحفظ المعاني في الاصطلاح الشرعي »^(٢٨) .

ويتفقان عرضاً وغاية ، أي أن الدين والفلسفة كلاهما يتجهان نحو أمر
 محدد واحد ولكن كل من طريق خاص به .

ويرى الاخوان ان الدين ضرورة للانسان ، فأعلى مبادئه من وسائل المعرفة
الكسبية هو العقل . والعقل فاضر عن بلوغ الامور الالهية - وستنكم على ذلك
بتفصيل اكثر في الفصل التالي - وكذا لا بد له من الإمام نوعاً ما بتلك الامور . ولم
يكن ليثم له ذلك لولا الدين ، لذلك فكثير من الناس مجبولون على الدين ، وما
بعث الله الرسل والانبيا . لا بالتأكيد بعد في نفوسهم من امر الدين⁽²⁶⁾ .
وهكذا يبدو ان لا نزاع بين الدين والفلسفة في نظر اخوان الصفاء .

والسؤال الآن من أين يأتي هذا النزاع الذي يحس به انفسهم ، وقد يحكم
عليه ، عند بادئ النظر ، انه بين الدين والفلسفة ؟

يجيب على ذلك الاخوان فيقولون : لو انعمنا النظر نجد ان هذا الخلل انما
هو بين رجالنا للفلسفة ورجالنا للدين ، وليس بين الدين والفلسفة . فبعض
اعلماء الشرعيين ينكرون للفلسفة ورجالنا للدين ، وليس بين الدين والفلسفة . فبعض
شركهم النظر فيها واستغنائهم بطم اشروع واحكامه ، ونعناد بينهما⁽²⁷⁾ . وأما
الفلاسفة الذين ينكرون الدين فقد ذهب عنهم المعرفة كتب الانبياء لتركيهم
اليحدث عنها ، واعراضهم عن النظر فيها ، وقصور فهمهم عن تصورها⁽²⁸⁾ .
وبهناجم الاخوان حد الصنف من المشتغلين بالفلسفة الخيول والاعلم ان طائفة
من المرتاضين بالعلوم الفلسفية والمثابرين بالآداب الترياقية ، ذا كند نفوسهم
جائدة بفناخر احكام الشريعة ، عمياء عن معرفة اسرار موضوعاتها ، توانوا في
استعمال سنة لشريعة الالهية ، والسير بسيرته ، وعابوا موضوعاته ، وأنفوا من
الدخول تحت احكامه ، واستكبروا ، عن الانقياد لحدوده ، فمن أجل هذا سمح لهم
صاحب الشريعة : شياطين الجحيم والانس يوحى بعضهم لبعض زخرف بقول محروراً
فيما ينكرون عسى اشريعة من احكامه . وما يبيون عليه من موضوعاته - يعني
يتفاهزون على أهل الشريعة المستعملين لها ، كما قال الله تعالى : واذا امروا
بهم يتفاهزون و كل ذلك جهل منهم لأسرار شريعة ، وعمى عن حكمتها . كما
وصفهم الله تعالى : وصم بكم عمي فهم لا يعقلون⁽²⁹⁾ . ويقولون في موضع آخر من
الرسائل : اللهم اعلم ان طائفة من العقلاء قد مالوا وأعرضوا عن الحق وانديانث

التيوية إلى الأراء الحكيمية ، وذلك لتصور لهمهم عن صور تلك الامور التي أشارت إليها الانبياء عليهم السلام في اشاراتهم ورموزهم فمجزوا عن ادراك حقايق تلك المعاني التي تشتمها عليهم الملائكة من الوحي والالهام والتأييد والاصارات ، فالانبياء قبلوا الوحي من الملائكة بصفاء جوهر نفوسهم ، وصحابة أرواحهم لأرواح الملائكة ، لا بنسب منطقيه ولا برىاضيات حكيمية^(١) .

وكذلك هناك طائفة اخرى لا هم يحسنون الفسفة ، ولا هم فهموا الذين حق الفهم ، يناجمون الفسفة بجميع الفرعها ، ويشتمون من تناولها بالدراسة ، من يمدرون عليه احكامهم الفاسية ، هؤلاء في نظر اخوان الصفاء ، « امر الناس على أهل الدين والورع ، ونسرتهم على العناء وشتمهم على عداوة الحكماء » و« سبهم الاخوان والعجائلة » ويقصدون بهم على ما يبدو ، بعض علماء الكلام ، فهؤلاء ، يخوضون في المقتولات وهم لا يعننون في المحسوسات ، ويشاطون الراهين ونسبسات وهم لا يحسنون الرىاضيات - ويتكلمون في الاتهيات وهم يجهلون الطبيعات ، ويدعون « ان علم الطب والتجوم باطل ، وان الكواكب جمادات ، وان الافلاك لا وجود لها... وان علم الهندسة لاحقيقة له ، وان علم منطقي والهمسيات كفر وزندقة ، وان اهلها ملحدون .. هؤلاء المجادلة.. يوردون تلك الاعتقادات الفاسدة بفسيح انبجارات.. وينسبونها الى اقوام قد عرفوا بالعلم والحكمة وجودة اثرأي... ومع هذه البينة كلها يدعون انهم بهذا التحل ينصرون الاسلام ويقررون الدين... وانك اذا نظرت الى هؤلاء المجادلة تجد كثرة خلافاتهم ومنازعات بعضهم لبعض ، وعداوة بعضهم لبعض ، وبهمن بعضهم بعضا »^(٢) .

قيصف الاحوان للطرفين ، الذين يناجمون الفسفة ، والذين يقفون ضد الدين ، بالجهل والعدا ، والانسان عدو ما يجهله .

ويستدرك الاخون موقف بعض انفقها ، والمحدثين المحروفين بالعلم والاطلاع الواسع الذين نبوا عن النظر في تلك العلوم الفسفية فيقولون : ان هؤلاء انفقها ، وصحاب الحديث وأهل انورج ومنتمسكين قد نبوا عن النظر في علم

النجوم ، وتماثلها . عنه لأن علم النجوم جزء من علم الفلسفة ، ويكره النظر في علم الفلسفة للاحداث والمسيان وكل من لم يتعلم علم الدين ، ولا يعرف عن احكام الشريعة قدر ما يحتاج اليه ، وما هو فرض عليه ، ولا يسه حمله وتركه ، فلما من تعلم الشريعة وعرف احكام الدين ، وتحقق امر التاموس ، فان نظره في علم الفلسفة لا يضره بل يزيده في علم الدين تحقفا ، وفي امر المعاد استبصارا ، وبشباب الآخرة وبالعباد الشديدين يقينا ، واليهما اشتباها ، وفي الآخرة رغبة ، والى الله قربة .^(١٢)

التوفيق بين الدين والفلسفة

التوفيق بين الدين والفلسفة عند اخوان الصفا ، ليس توفيقا بالمعنى المتعارف عليه ، وهو محاولة الجمع بين الحقائق الدينية والحقايق الفلسفية عن طريق تمثيل باحدهما الى الأخرى ، او استخلاص حقيقة لثالثة تجمع العناصر المشتركة والمتناسقة من هاتين الحقيقتين ، وهو ما نجد عند فلاسفة الاسلام كالفارابي وابن سينا مثلا ، وانما يرجع التوفيق عند الاخوان الى مجرد رفع النزاع ، وتقرير التعاون بينهما وشرح بعض المصنوع الدينية بالمعاني الفلسفية التي تتدرج علواً حسب المدارج الفكرية للناس .

تقدم فصول المعرفة الفلسفية على الرياضيات والتطبيقات ، فأعلى الناس في الصناعات والمعارف الجسمية هم الحكماء ، وبما بالنسبة للمعارف الميتافيزيقية فقد اجتمعت الناس في معرفة حقيقتها ابي الوحي ، حيث ان العقل عاجز عن ادراكها^(١٣) ، لا ان الفلسفة عند الاخوان ، تعين على الرؤية الدقيقة والصادقة للدين ، وبعبارة اخرى ، الفلسفة هي المنهج العقلي لفهم الدين^(١٤) وهذا يتفق وما ذهب اليه اوشمسين من أن الايمان للعقل ، وكليهما من ان الفلسفة اذا انتفعت في الدين^(١٥) ، فالشريعة بناء على ما يحكي ابو حنيفة عن مذهب اخوان الصفا ، قد تألفت بالجهود الثلاث ، وادخلت عليها الكثير من الخرافات ، ولا سبيل لي عليها وتعديلها الا بالفلسفة^(١٦) .

وتحكم فكرة التوفيق بين الدين والفلسفة عند اخوان الصفا - وبمعنى
ازدي حددناه مراعاة الاعتبارات الآتية :

أ - الاعتراف بالقيمة الحقيقية لمعرفة الآتية عن طريق الوحي : ومن هنا
يكون التوفيق بينها وبين العقائد الفلسفية - أي التوفيق بين حقيقتين لهما
قيمتها - والاتساع اعمال احدهما على حساب الاخرى .

ب - اعتبار النبي فيلسوفاً قبل ان يترن عليه الوحي ، بحيث لو لم يكن نبياً
لظل فيلسوفاً ، وعلى هذا يقوم التوفيق بين ما كان يعرفه النبي كفيلسوف ، وما
يعرفه كنبي .

ج - مشكوك بنظرية الظاهر والباطن ، وان النصوص الدينية تحتل الى جانب
معانيها الظاهرة القريبة... معاني باطنة لا يدركها الا الراسخون في العلم ، وتفهم
تلك النصوص الدينية تلك المعاني الفلسفية الدقيقة .

د - صفات التي ذلك فدان الاخوان ذكروا بعض الاحاديث التي استخدم فكرتهم
هذه - منها القول الذي ينسونه الى النبي (ص) - « لو عاش زسطوصائيس لأمن
بهي »^(١٧) .

وشتكلم بالتفصيل عن النبوة في رأي اخوان الصفا في الفصل الثاني ، كما
نستمد الفصل الذي يمدد لنظرية الظاهر والباطن لعا لدينك الموسوعيين عن
خسرة ، ولعا لهما من دور اساس في التوفيق بين الدين والفلسفة .

هوامش الفصل الاول - الباب الثاني

- (١) يوسف كرم - تاريخ الفلسفة اليونانية ١٤٦-١٤٦٠ .
- (٢) هي أشهر ترجمة يونانية للقرآن ، وقام بترجمته كهنه ثمان وسبعون من اتراب جامعة بقر بليطوس لبلال بن رباح (١٤٦٠ ق.م) واشرفه على الترجمة اسمها عهد .
- (٣) راجع كتاب الفلسفة لشرقية ٢٢٨-٢٢٨ .
- (٤) عبد الرحمن حوي - غربت الفكر الرومي ٨١ .
- (٥) يوسف كرم - تاريخ الفلسفة اليونانية ٢١٨ - من ارمين ندوي - حروف الفكر اليوناني ٩٠-٩٢ وثلاثة لصور اوسمانلي ٨٠ .
- (٦) هم طائفة من اهل السنة قدموا الى مختلف بلدان برمجون التمسك الى الامانة والاعتناء بها من الدين الذي تشرف به اهل شيوخ على كونهما والفلسفة ، ويحتمون على الاضطرار ويتعسرون برفه .
- (٧) يوسف كرم - تاريخ الفلسفة اليونانية في العصور الوسطى ١١ .
- (٨) يوسف كرم - تاريخ الفلسفة اليونانية ١٤٦-١٤٦٠ ٥٠ - عبد الرحمن حوي - فلسفة العصور الوسطى ٤٠-٤٠ . محمد يوسف موسى - بين الدين والفلسفة في اهل القرن ١٤٠٠ .
- (٩) يوسف كرم تاريخ الفلسفة اليونانية ٢١٧ .
- (١٠) المرجع السابق ٢١٦ .
- (١١) يوسف كرم - تاريخ الفلسفة اليونانية في العصور الوسطى ٢٢ الى امر معين ٤٠ - عبد الرحمن حوي - فلسفة العصور الوسطى ١٥٠ في آخره مشروع .
- (١٢) مصطفى عبدالوازي - تعقيب تاريخ الفلسفة الاسلامية ٨١ .
- (١٣) الكندي - رسائل ٩٧٠-٩٧٠ - تحقيق ابو رويد .
- (١٤) المصدر نفسه ١٤٧٠ .
- (١٥) المصدر نفسه ١٤٧٠ .
- (١٦) ابو رويد - مقدمة لتعريف رسائل الكندي ٥٥٢١ .
- (١٧) المرجع نفسه ٥٤٢١ - ابيوني - لغة حوار الحكمة ١٥ .
- (١٨) الفارابي - تمهيد في معرفة الحروف - مصطفى عبدالوازي - الدين والوحى والادبام ٢٦ .
- (١٩) مصطفى عبدالوازي - الدين والوحى والادبام ٢٦-٢٧ - دكتور - الفلسفة الاسلامية ٢٢-٢٢ .
- (٢٠) الفارابي - تمهيد في معرفة الحروف ١٤٠٠ .
- (٢١) محمد يوسف موسى - بين الدين والفلسفة ٤٥ .
- (٢٢) الكندي - رسالة في معرفة الحروف ١٤١ .
- (٢٣) رسائل - رسالة ٤٢ - ١٤٦٢ .
- (٢٤) الرسائل - رسالة ١٤٠ - ١٤٠٠ .
- (٢٥) رسائل ١٤٧٠ .

(٢٦) الرسالة - الرسالة ١٠ - ١٨٦٦/٢٣ - ١٨٧٧ . وكف يقول الاخرون ان الانبياء ، الذين هم ايضا يستمدون من
الله من سره بعلانية ولا في سره ، في الرسالة . واما لشوايح خبر فيها معتقدون كذا قال كذا تعني ، ولكن جنة
سكن شرعا ومنها ما هو وقل ، ولكن لانه حملنا مسكنا ههنا ساكنه ، الرسالة ١٨٧٧/٢٢

(٢٧) الرسالة - الرسالة ١١ - ٢٨٥/٢٧ . الرسالة ١٦ - ١٦/٢١ - ٦٢

(٢٨) الرسالة - الرسالة ١٦ - ٦٢/٢١ .

(٢٩) يوسف كرم - تاريخ القامسة الاوربية في كعمرو موسيعة ٦٨ . عبد الرحمن بدوي ، مسند كعمرو الوحي

٢٨ ، ٢

(٣٠) الرسالة - الرسالة ٥ - ٦٢٥/٢١ .

(٣١) الرسالة - الرسالة ٤٢ - ٢١/٢٨ .

(٣٢) الرسالة - الرسالة ٢٨ - ٢٢/٢٤ .

(٣٣) الرسالة - الرسالة ١١ - ١٦٧/٢١ .

(٣٤) الرسالة - الرسالة ١٨ - ١٦٧/٢١ .

(٣٥) الرسالة - الرسالة ١٥ - ٦٢/٢٤ .

(٣٦) الرسالة - الرسالة ٤٢ - ١٨١/٢٤ .

(٣٧) الرسالة - الرسالة ٢٨ - ٢٨/٢٢ .

(٣٨) الرسالة - الرسالة ٤٨ - ١٨٠/٢٤ - ١٨٠ .

(٣٩) الرسالة - الرسالة ٢٧ - ١٢٧/٢٤ - ١٢٨ .

(٤٠) الرسالة - الرسالة ٢٧ - ١٦٠/٢٢ - ١٦٠ .

(٤١) الرسالة - الرسالة ١١ - ٥٢٥/٢٢ - ٥٢٧ .

(٤٢) الرسالة - الرسالة ١٦ - ١٥٨/٢١ .

(٤٣) الرسالة - الرسالة الاثنية ١١٢ - الرسالة ١٨ - ١٦٢/٢٤ - ١٦٣ .

(٤٤) الرسالة - الرسالة ٢٨ - ١٢٧/٢١ - الرسالة ١٧ - ١١١/٢١ .

(٤٥) راجع اول الفصل .

(٤٦) ابن حبان اشعري - الامتناع والتمسك ٥٢٧ .

(٤٧) الرسالة - الرسالة ١٨ - ١٦٧/٢١ . هذه العديدة لم يتبين له امن وهو واضح كوضع

النبوة

إن نظرة اخوان الصفا إلى النبوة مرتبطة بنظرتهم في مشيئة الانسان الفاتلة بانه نفس وجسم ، وان النفس أشرف ، وان غاية الانسان هي التخلص من تجسد ، والعودة إلى عالم الأرواح⁽¹⁾ والله لما خلق الانسان في أحسن تقويم ، وجعله خليفته في الارض يتحكم على جميع الميها ، بما يريد بعقله وكمال هيئته . لم يجز في حكمته البزى تعالى ان يتركه بلا وصية يبين له فيها ما ينبغي له ان يفعل ، وما لا ينبغي ان يفعل ، والنفس لا تحقق غايتها وهي جاهلة ، فهناك كثير من الامور لا يسئل إلى معرفتها العقل⁽²⁾ .

اذن فقد كثر الانسان بحاجة إلى طريقة توصله إلى معرفة تلك الامور التي بها تحقق الغاية ، وكانت هذه الطريقة هي النبوة .

فهي التي توصل للانسان إلى تلك المنطقة المحرمة عن العقل ، او المجهولة له ، لذلك نؤمن الممكن ان نقول : ان النبوة تبدأ حيث تنتهي الفلسفة ، او الوحي يبدأ حيث يقف العقل .

وكما سبق فالنبوة ، في رأي اخوان الصفا ، أشرف من الفلسفة التي هي أشرف صنائع البشرية ، واذ كان الاقدمون من المعتزلة والاشعرية والملاحقة المسلمين ، وبعض المحدثين مثل الشيخ محمد عبده يحاولون إثبات النبوة أو يرون ضرورتها على أساس حاجة الانسان إلى المحافظة على نظامه الاجتماعي⁽³⁾ فان الاخوان كما لاحظنا ، يحاولون إثباتها على أساس الضرورة

الاخلائية ، ولا يشد ان هذا الأساس أعم دائرة وأشمل ، وهذا يتسجم ومذهب
 الاخوان في النفس ، فمستقبل النفس او الانسان ليس في هذا الكون ، وإنما في
 عالم آخر ، وإذا وجدنا الاهتمام بهذا الكون لما نما كمرحلة تؤدي الى ذلك
 العالم^(١) ، ولم يكن بإمكان العقل ان يرسم للانسان صورة لما يكون عليه مستقبله
 بعد ان ينتهي دوره في الحياة الارضية .

اركان النبوة

للنبوة في رأي اخواننا اركان ثلاثة :

١- الأخذ وهو انبي

٢- المأخوذ منه ، وهي النفس الكلية .

٣- الشيء المأخوذ : وهو ما يتلقاه رحيماً .

أما بالنسبة للمركب الاول فهم يرون ان درجات النفوس خمسة :

النفس الانسانية ، وفوقها مسجوداً الرتبة الحكمية او الفلسفية ، والرتبة
 النبوية ، ودون النفس الانسانية رتبة أيضاً نزولاً : الحيوانية ، والنباتية^(٢) .

والعلاقة بين هذه الرتب هي ان الموتية تذبذباً مقدماً لما فوقها ، فالنباتية
 مقدمة للحيوانية ، والحيوانية للانسانية ، والانسانية للحكمية ، والحكمية
 للنبوية .

وإذما بيعة اذا امتلت خلقاً وركزت في اجيلة او انفصرة ، جاءت النفس
 بالاختيار فظهرت ، ثم جاء العقل بالفكر والروية فتتمه وكنهه ، ثم جاء الثاموس
 بالامر وشهني فسواء وعدله^(٣) والنبوة تلي رتبة الملائكة ، وهي أعلى درجة يصل
 اليها الانسان^(٤) .

من يكون نبياً ؟

يرى الاخوان ان النبوة ليست كسبية ، وإنما هي سعة ، فإذله يصطلي من
 يشاء من عباده ويجعله وسيطاً وسفيراً بين الملائكة وخالقه^(٥) ، لا ان الله يختاره
 من بين الصاوة او صفوة اخفوة فله افضل الانسان هم العقلاء ، وأخيار العقلاء هم

عاشقاً لله
 رتبة النبوة
 رتبة الحكمية

تعلما ، وعلى العكس ، درجة وأرفعهم منزلة عم الانبياء ، ثم بعدهم في الرتبة
التلافة انحكما ، (٩) .

للا بد ان يتوفر في الشيء ، عدهم اثنا عشرة خصلة ، خلقية وخلقية ، فطر
عليها ، وهي ان يكون :

أ - تام الاعضاء ، ه متى حتم أن يقضي عملاً « أتى عليه بسهولة .

ب - جيد الفهم سريع التصور لكل مايقال له ويعرض عليه على ما يقصده
القاتل على حسب الامر في نفسه .

ج - جيد التحفظ لها يفهمه ، ولما يسححه ، ولما يذكره ، وينجملة لا يكاد
ينسى شيئا .

د - فطناً ذكياً ، ذا رأي يكفيه لتبين أدنى دليل .

هـ - حسن التعبير ، يواتيه لسانه على ما في قلبه وضميره بأوجز اللفاظ .

و - محباً للعلم والاستفادة ، متقادراً ، سهل القبول ، لا يؤلمه تعب العلم ،
ولا جهود الكد الذي ينهقه .

ز - محباً للصدق ، وحسن المعاملة ، مثرباً لأخيه .

ح - غير شره في الأكل والشرب والشكاح ، متجنباً للمعيب ، مستغنياً للملذات
، تكاثرة عن هذه .

ي - كبير النفس - عالي الهمة ، محباً للكرامة ، تكبر نفسه بالطبع عن كل
ما يشين من الأمور ، وتسمو همة نفسه الى أرفع الأمور رتبة ، وأعلى درجة .

ك - زاهداً في جميع أعراض الدنيا .

ل - محباً للعلم وأهله ، يفضي للعلم والطلب .

م - قوي التعزيمة على ما يرى عمه ضرورياً ، جسوراً مقداماً ، غير خائف
وإضعيف النفس (١٠) .

وقد ذكر القارابي هذه الخصال في كتابه - آراء - أهل المدينة الفاضلة ونقلها
الاخوان عنه نقلاً يكاد يكون حرفياً ، ودون الإشارة الى اسمه (١١) .

ثم بعد ذلك فإن الشيء في نظم :خوان انفساء ، قد وصل الى أعلى مرتبة من

مراتب الفكر الانساني ، فلو لم يرسل ، او قبل ان يرسل كان حكيمًا فيلسوفًا
لذلك فان الانبياء عم اعلى الناس طبقة في العلوم العقلية ، والمعارف الربانية ،
والحكم النفسانية^(١٠) ويرجع ذلك الى نظرية الاخوان في المعرفة ، والتي
ستتكلم عنها في الباب الثاني ، فالنبوة ، او عبارة أدق ، فالوحي يمثل أعلى
مرحلة من مراحل المعرفة الانسانية ، واذا كانت الطرق الثلاثة المستخدمة عليه -
وهي المعرفة الحسية ، والعقلية ، والبرهانية - كسببة فانه عياني او ذاتي .

وليس التمسك بالخصال القطرية ان من تخلق بها يصبح بالضرورة نبيا ، ذلك
انها من شروط النبوة بجانب شروط اخرى ، فاذا تحققت بغير انشروط - دون
كونها - فلا يلزم من ذلك تحقق المشروط . ثم بعد توفر كل المشروط يأتي
الاختيار الالهي ، بعد ان يبلغ المرشح للنبوة أشده عقليا ونفسيا وجسميا
وتلاحظ من خلال تاريخ الانبياء ان كل واحد منهم - قبل تكليف الرسالة - كان
من نخبة قومه من جميع النواحي : العقلية والنفسية ، والثقافية ، والبدنية ؛
ولذلك ان ذلك ادعى لقبول دعونه .

واما الركن الثاني من أركان النبوة فيجب ان ير عنه الاخوان تارة بالنفس الكلية ،
وتارة بروحانيات القمر ، وأخرى بالملائكة .

والاخوان يرون أن الأرض محاطة بتسعة افلاك ، بعضها فوق بعض او محيط
به ، أعلاها الفلك المحيط . وأدناها او أقربها الي الأرض فلك القمر . وان هذه
الافلاك مؤثرات في كوكبنا الأرضي وستتكلم على ذلك في الباب التالي . فصل
الوجود .

واذا كانت الافلاك كلها من صنع النفس الكلية ، فانها وكلت الي كل ذلك او
النفس المدبرة لكوكب كل فلك... مهمة من المهمات يقوم بها حياة عنها .

هذا بجانب ان النفس الكلية ، قوة مختصة -زوية في جميع الاجسام التي دون
فلك القمر ، وهي مدبرة لها متصرفة فيها^(١١) واذا كانت النفس الكلية هي مصدر
الوحي في الحقيقة ، فان نفس القمر وروحانياته بالتعبير الفلسفي ، او الفلك
بالتعبير الديني ، هي الجهة التي تفض مبادئة مهمة الوحي والاتصال بالنبي^(١٢) .

وهذا الترتيب يتفق وما ذهب اليه الفارابي من ان النبي يتصل به عقل الفعال . وهو
 آخر العقول المشرفة ، وهو يسمى ايضا روح القدس - والروح الامين ، وهو
 الذي يوصل نعيم العالوي بالعلم السفلي^(١٥) الا ان الاختلاف جاء في التسمية .
 اما ركن الثمان فهي الكتب والشرائع الانبيائية^(١٦) ولا ينبغي الاخوان
 بالحديث التفصيلي حول هذا الركن لوضوحه فيما يبدو .

اتصال النبي بمصدر الوحي

كيف يكون هذا الاتصال ؟ قبل ان نبحث عن اجابة اخوان المقادير على هذا
 السؤال ، او تصورهم لتلقي النبي الوحي . من المفيد ان ننقي نظرتنا عن رأي
 الفارابي في هذا الموضوع ، لأنه كما يقول الدكتور المذكور ، يورث من ذهب الي
 التفسير الفلسفي لنبوة ، ويفضل نقول فيها^(١٧) .

ان نظرية النبوة عند الفارابي تقوم على دعائم ميتافيزيقية ونفسية :

اما الدعامة الميتافيزيقية فتتلخص في فكرة العقول المشرفة التي قال بها ، وان
 العقل العاشر هو العقل الفعال ، وعنه صدر العالم الارضي يصرفه من كثرة وتنوع ،
 ولما كان العقل الفعال هو الذي وجب الصورة لمادة ، فان إمكان حصول تصرفة
 للانسان ، وكذلك صحة هذه المعرفة ، متوقف على ان يهب العقل الفعال للانسان
 معرفة هذه الصورة .

واما الدعامة النفسية ، فيرى الفارابي ان اتصال الانسان بالعقل اشعاع ممكن
 من حريقتين :

طريق العقل - وطريق المخيلة .

فيما نظر والتأمل يستطيع الانسان ان يسعد الي منزلة العقول المشرفة ،
 وباندراسة والبحث ترتقي نفسه الي درجة العقل المستفاد حيث تتبين الانوار
 الانبيائية

ويحصل الدراسات النظرية الطويلة والتأملات العقلية الكثيرة يستطيع الحكيم
 الاتصال بالعقل الفعال .

وأما الاتصال عن طريق المعقولة فهو من شأن الأنبياء ، وفي شرح هذا الاتصال يحاول الفارابي أن يفسر الاحلام تفسيراً علمياً متأثراً بأرسطو ، مستقفاً نظريته فيها . حتى يجعل من هذا التفسير طريقة لاثبات النبوة ، فهو يقول ، ان القوة المتخيلة متوسطة بين العاسة وبين القوة الناطقة . ووظيفتها ان تتلقى الصور من الحواس . وتقدمها الى القوة الناطقة . وفي فترة النوم يمكن نقل الحواس . وتظل المتخيلة صاعية ، وتجد نفسها في فراغ ، فتبحث عن شيء يسألها ، أو تبحث عن عوية ، وحيث ان في خزائنها تلك الصور التي أرسستها الحواس انى العقل عن حريتها ، ذاتها تخرج تلك الصور ، وتركب بعضها الى بعض ، وتصل بعضها عن بعض ، ولها في ذلك مغارات عجيبة .

كما ان للمعقولة قدرة عظيمة على المحاكاة والتقليد ، وفيها استعداد كبير للانفعال والتأثر ، فأحوال انثام العضوية والنسبة واحساساته ذات البر واضح في مخيلته . وبالتالي في تكوين اعلامه . وما اختلفت الاحلام فيما بينها إلا باختلاف العوامل المؤثرة فيها .

لهي أحيانا تحاكي المحسوسات ، وأحيانا تحاكي المعقولات ، وأحيانا القوة الخدوية وأحيانا القوة النزوعية ، وتحاكي أحيانا أيضاً ما يصادف ان يكون البدن عليه من المزاج .

ولأنها محاكاة ، فإن ما تحدثه من مواضيع المحاكاة تختلف ، فيما لو أحدث ذلك الأصل .

فإذا كان الجسم يقبل الرطوبة مثلاً فإنه مما يجاوره من الأجسام الرطبة ، تمتصها مع طبيعته المادية ، فان المتغلبة لا تقبل الرطوبة نفسها ، ولكن تقبلها بما يحاكيها من صور حسية ، وكذلك ليس للقوة المتخيلة ان تقبل المعقولات معقولات ، فان القوة الناطقة متى اعتدتها المعقولات لم تقبلها ، لكن تحاكيها بما تحاكيها من المحسوسات .

وعدو القوة المتخيلة التي بإمكانها كل ذلك عند النوم ، إذا كانت في نسان ما قوية كاملة جداً ، وكانت المحسوسات الواردة عليها من الخارج

لا تتولي عنها استيلاء ، يستغرقها بأسرها . ولا يستخدمها للقوة الناطقة ، بل كان فيها مع استغنائها بهذين في وقت اليقظة مثل حالها عند تحللها منها وقت النوم . . . اتصلت بالعقل الفعال . وانعكست عليها منه مرور لمي نهاية الجمال وانكمال .

ولا يمتنع اذا بلغت قوة الانسان المتخينة نهايه اكمال . ان يقبل في يقظته عن العقل الفعال الجزئيات الحاضرة والمستقبله . او يحاكيها من المحسوسات . ويقبل محاكيات المعقولات المفارقة . وسائر الموجودات الشريفة ويرها . فيكون له بما فيه وثقله من المعقولات تجود بأشياء لانتهيه . وهذا هو اكمل المراتب التي تنهي ايها القوة المتخينة والتي يبلغها الانسان بهذه القوة . وخلاصة القول :

1- ان العقل الفعال مصدر وجودنا . ومذنب امورنا . وهو الذي يفيض علينا مدارنا . وينقل قرانا المناطقة من القوة التي يفعل .

2- ان القوة المتخينة في الانسان قادرة على محاكاة قواعد الموجودات ، النوم .

3- القوة المتخينة اذا كانت قوية في الانسان : فانها نجد لها في حال اليقظة وقتا كافي بالاتصال بالعقل الفعال .

4- الشيء انسان منح محيطة عظيمة . ويكمن في تارة مخيلة سر نبوته . هذه هي نظرية النبوة عند الفارابي . وهذا هو طريق الوحي وكيفية عمله عند⁽¹⁷⁾ . وأن ترجع الى اخوان الصفا لشمرق عن رأيهم : ونجيب عن السؤال الألف الذكر .

كيف يكون اتصال الشيء بمصدر الوحي ؟

الأخوان متأثرون بالفارابي في بناء تصور فكرة نبوة علي الدعامتين الميتافيزيقية والنفسية : ولكنهم يختلفون معه في بعض التفاصيل .
لما الميتافيزيقية فقد اشرفنا اليها بارجح عند كلامنا عن الركن الثاني من أركان النبوة . وستكم بالتفصيل عن علاقتهم بالأفلاک بنفس الكلمة . ومباحث

كل واحد منها ، ورأي الاخوان في تسلسل الوجود من الأول وهو الباري الى
الانسان ، وذلك في الفصل الثالث من الباب الثاني : وأما الدعامة الشخصية فهي ما
سيبدأ بشرحها :

يقول اخوان الصفا : ان كلام الملائكة ابناءات وإشارات - وبس من قبل
الكلام الاتسافي الذي هو الفاظ وعبارات ، ولكن بين النوعين من الكلام أمر
مشارك هو المعنى ، فالنبي يتلقى الوحي من الملائكة ابناءات ، إذ هو قد وصل الى
تلك المرتبة التي تؤهله لفهم لغة السماء ، ثم يصير هو عن تلك المعاني بلغة
الأرض ، بكلمات لغة تلك الأمة التي أرسل إليها (١٨) .

ويعرف الاخوان الوحي بأنه « إنباء عن أمور غائبة عن الحواس - يفتح في
نفس الانسان من غير قصد منه ولا تكلف » (١٩) .

وقصدهم بد : غائبة عن الحواس « ومن « غير قصد منه ولا تكلف » ان العرفة
النبوية معرفة مستقنة ، ليست من الانواع انكسبية .

ويقولون في موضع آخر من رسائلهم : « إنما قبيلت الانبياء الوحي من
الملائكة هماء جوهر نفوسها وبجانة أرواحها لأرواحهم ، لا بشيئات منطوية .
ولا رياضات حكيمية » (٢٠) .

والوحي في رأيهم يكون على وجهين -

ما يكون في اليقظة .

ما يكون في المنام

أما بالنسبة للتوجه الأول فإنهم يرون ان الانسان متوسط بين الموجودات ،
فوقه الملائكة ، ودونه البهائم ، وان بعض الحيوانات أقرب الى الانسان من
غيرها لصفات وخصائص في ذلك الحيوان ، وكذلك الأمر بالنسبة للانسان ،
فهذا بعض الانسان اقرب الى الملائكة من بعض آخر - لأنه أسقى جوهرًا ،
وأذكي همًا من غيره (٢١) .

وبغور الانبياء متساكنة نفوس الملائكة ، تراها وتسمع كلامها ، وتأخذ
منها الوحي والانباء ، وتؤدي الى ابناء جنسهم من البشر بلغات مختلفة (٢٢) .

والواسطة هي التي تناسب احد الطرفين من جهة والآخر من جهة ،
 ولاشيء ، يناسبون الملائكة برتبة نفوسهم وصفاء جوهرها من جهة . ويناسبون
 الناس من جهة اجسادهم^(٢٢) ومن كان مؤيداً بملك من الملائكة يجد قلبه
 كاسمراة تتراعى فيها حقائق الاشياء . ويوجد نفسه كاسترجمان يسمع من وراء
 حجاب^(٢٣) .

ومن الملاحظ ان اخوان المنزه ذهبوا الى ان الوحي في اليقظة يكون على
 نوعين :

استماع صوت من غير رؤية لشخص باشارات ، واستماع كلام من غير رؤية
 شخص^(٢٤) .

وهذا يعني انهم يتكروون نزول ملك على انبي في صورة حميه : وربما يرجع
 ذلك الى رؤيتهم في الملائكة بانها من قوى لطيفة .

وأما الامر بالنسبة للوجه الثاني من كيفية تلقي الوحي فقد عرفنا اخوان
 النوم ، بانهم ترك النفس استعصم الحواس ، كما عرفوا « الرؤيا » بانها تصور
 النفس وحوم المحسوسات في ذاتها ، وتخليها الامور الكائنة قبل كونها . بثوته
 المتكربة في حال اغوم وسكون الجوارح^(٢٥) .

ورؤية المنامات عندهم على ستة أنواع :

١- ماهو اضعاف احلام . وهي انعكاس لمشاكل عمل الانسان في نهاره .

٢- ما يكون من سبب اخلاط الجسد . فالسراوي المزاج يرى في الليل

المدخان والسواد والاحزان ، والمفراوي يرى البرق والحريق والبرق . وهكذا .

فهذا النوع من الاحلام انعكاس لحالة الانسان النفسية واصحبه .

٣- ما يكون من جهة موجبات احكام النجوم .

٤- ما يكون وسواس شيطان .

٥- ما يكون الهاماً من الملائكة .

٦- ما يكون وحياً من الله^(٢٦) .

الاحلام

ذهب اخوان السفا، الي ان النفس الساكنة في الجسم قوى طبيعية ، واحلاقاً غريزية منبثة في أوعية هذا الجسد^(١٤) وحينما تسكن الجوارح ، وتترك النفس استعمال الحواس ، لان النفس تشعر بنوع من الهدوء ، وكانت تجد صعوبة من التجرد واعمال الحواس وانجسد في حالة اليقظة ، واما وهو نائم فان النفس تخففت من ذلك الشيء انذي كان يعوق انطلاقها في اكثر الاحيان^(١٥) ، والنفس النبوية ، كما مر آنفاً ، من أشرف درجات النفس الانسانية ، وأعلنا توجه نحو النفس الكلية ، او هي مستعدة للإصغاء إليها ، والنوم ليس نوم نفس ، بل نوم حواس بديل ان باقي القوى المنبثة في الجسد ، كلها مستمرة في عملها ، وكلها من النفس .

فالنفس في يقظة مستمرة ، بل انها عند نوم الجسد ، تكون اكثر بقلقة وانتباها عند اصعاب الحواس الصافية^(٢٠) .

وقد لاحظنا من خلال تعريف اخوان السفا للرويا ، انها ليست من اختصاص القوة المتخيلة ، بل هي من اختصاص القوة المتفكرة .

فهنا نود ان نشرح هذه العقلة حتى نتمكن من عقد المقارنة بين وجهة نظر الفارابي التي قد رجعنا نألف ، وبين وجهة نظر اخوان السفا هذه حتى نخرج بالدرجة .

لقد شرح الاخوان القوة المتخيلة شرحاً فسيولوجياً فيقولون :
يتشر في مقدم الدماغ عصابات دقيقة تتصل بأصول الحواس ، وتنفرد هناك ونسج في اجزاء جرم الدماغ ، كسج العنكبوت ، فاذا باشرت كيفية المحسوسات من اجزاء الحواس ، وتغير مزاج الحواس عدداً ، وغيرتها من كيميائيتها ، وصل ذلك التغيير في تلك الاعصاب التي في مقدم الدماغ ، والتي منسجها من هناك كلها ، فتجتمع آثار المحسوسات كلها عند القوة المتخيلة ، وتقدمها الي القوة المتفكرة^(٢١) نسبة لقوة المتخيلة الي القوة المتفكرة كسبة

المسكرثير الذي يجمع ما يأتيه من معلومات وأوران، وكتب من مختلف الشعوب ،
ويقدمها كلها لى المدير أو الرئيس ، فهو همزة الوصل بين المدير والمفروغ التابعة
نمؤسسته ، فالذخول على المدير يكون من باب غرفة المسكرثير ، ويشير الاخوان
لان النسبة بين المتخينة والمفكرة ، كنسبة صاحب الخريطة لى الملك (٢٢) .

والقوة المتخينة خواص عجيبة . وانما غاية المحسوسات عن مشاهدة الحواس لها
المحسوسات جميعا ، وتخيلها بعد غيبة المحسوسات عن مشاهدة الحواس لها
ومنها ابتداءا لتخيل وتصوره ، انه حقيقة وما لا حقيقة له . بعد ان عرف
يسانها بالحقس ... مثل ذلك ان الانسان يمكنه ان يتخيل بهذه القوة جملا على
رأس نخلة ، او نخلة ثابتة على ظهر جبل ... ومن خاصة هذه القوة انها تعجز عن
تخيل شيء لم يؤد اليه حاسة من الحواس ... لان تخيل ابدأ في تصويره للاشياء . تبع
للاذراك الحسي ، والمقل في استنباطها تبع لدليل النفسي (٢٣) .

واما القوة المفكرة وان كنا سنكلم عن في فصل المبرقة من الباب التالي -
فمركزها وحد الدماغ ، وتتلقى من المتخينة صور المحسوسات وتنتظر فيها
وترى في معانيها . وتعرف حقائقها ومضارها وبناقعها ، ثم بعد ذلك البحث
والدراسة تؤديها لى القوة الحافظة التي مركزها مؤخرة الدماغ ولتحفظها لى
وقت تذكارة (٢٤) .

والعلاقة بين المفكرة والحافظة كعلاقة مدير الارشيف برئيس المؤسسة ،
وعلى حد تعبير الاخوان فانها كنسبة الخزين الحافظ ودائع الملك (٢٥) .

واقوال القوة المفكرة نوعان :

منها ما يخصه بمجردا .

ومنها ما يشترك مع قوى اخرى .

اما التي تخصها من الالفاظ فهي : الفكر ، والرؤية والتصوير ، والاعتبار ،
والتركيب والتحويل ، والجمع والقياس ، ولها الدراسة ، والبرجر ، والشكوك ،
والخواطر ، والانهام وقبول الرحي ، وتخيل الثامات (٢٦) .

اذن فالاحلام وهي تخيل الثامات - لم تكن من اختصاص القوة المتحسنة

في رأي اخوان الصفا ، وانما كانت من اختصاص القوة المتفكرة .
وإذا كانت المتخيلة عند الفارابي قادرة على محاكاة المعلومات ، فإنها عند
اخوان الصفا غير قادرة على ذلك ، لأنها تعجز عن تخيل شيء لم تؤد إليه حساسة
من الحواس ، فمحاكاتها في غيبة العقل ، إنما هي فيما لديها من صور
المحسوسات فقط ؛ وهي في ذلك تركب ما له حقيقة وما لا حقيقة له ، لذا فنحن
لا نتفق مع الدكتور المذكور فيما ذهب إليه من أن اخوان الصفا يقولون بأن للقوة
المتخيلة أثرها في الاحلام والوحي والانبيا^(٢٧) .

كانت هذه وجهة نظر الاخوان في النبوة ؛ ونحن هنا لسنا بصدد البحث عن
صحة احد هذين الرأيين ، رأي الفارابي ورأي اخوان الصفا في تفسير النبوة من
الوجهة القسولوجية ، وإنما نحن بصدد بيان سبب مخالفة اخوان الفارابي في
هذه النقطة بالذات بينما تأثروا به في تصور فكرة النبوة بشكلها انعام .

كانت المؤاخذه شديدة على الفارابي في وضعه انبي في منزلة دون منزلة
الفيلسوف ، إذ أن كمال الأوز بالمقل النعال يكون عن طريق « المتخيلة » في
حين أن الثاني يدرك الحقائق المثابتة بواسطة العقل والتأمن ، وليس هناك شك في
أن المعلومات العقلية أفضل وأسمن من المعلومات المتخيلة^(٢٨) .

بل إن الفارابي يناقض نفسه في هذا الموسوع ، فمرة يرى ان طريق
الفلسفة يقيني ، وطريق الدين اقتناعي ، وأن الفلاسفة تحيط حقائق الالياء كما
هي ، ولا يعطي الدين الا تمثيلاً لها وتخيلات^(٢٩) ، وأن القوة تتألف من رئيسة القوة
المتخيلة^(٣٠) .

ومرة أخرى يذهب الى انبي بما يفرض من العقل انفعال ، الى عقله المتفاعل
يكون حكيماً فيلسوفاً ومتعقلاً على التمام ، وبما يفرض منه الى قوته المتخيلة
شيئاً مندوراً بما سيكون ؛ ومخيراً بما هو الآن^(٣١) .

فتتد على رأيه الأول ان ما يأتي عن طريق المفكرة او الرئيسية اتم واكمل
وارثق مما يأتي عن طريق المتخيلة او المرروسة . وهذا يعني أن الفلسفة أعلى
مقاماً من النبوة .

ويبدو أنه شعر بهذا الاضيق فحاول ان يجد مخرجاً لذلك فذهب الى ان النبي يجمع بين الطريقتين ، ليعقله بقبول الفيض من العقل بفعل كسائر الحكماء والفلاسفة ، وبما يقبض على قوته المتخيلة يكون نبياً . ولا يشاركه في ذلك الفلاسفة ، وعلى حد تعبيره فان ، هذا الانسان هو أفضل مراتب الانسانية .

ويبدو ان اخوان الصفا اجرؤا هذا الصمدين على تصور انغراسي للنبوة ليتقدوا ذلك المأخذ فذهبوا الى ان قبول الوحي والالهام والاحلام ليس من اهمان القوة المتخيلة ، اذ الخيال ليس ملكة بصيرية تكشف وتندوق ، ولا ملكة عقلية تدرك وتشكر ، وإنما هو من اعمال القوة المنكرة . ومن جملة تشاغلاتها .

وانفيسوف في رأي اخوان الصفا لا يمكنه الاتصال بانفس الكلية عن حريق العقل ، لان ذلك ليس بمقدوره ، اذ العقل يختص بالطبيعات ، وهو غير قادر على إدراك الأمور الإلهية^(٤٧) . ولكن عند توقع شروط النبوة فيه ، واختياره من قبل الله... يكون بمقدوره ان يتقبل الوحي من النفس الكلية عن طريق القوة المنكرة . لذلك نستطيع ان نقول ان الوحي بدأ حيث يقف العقل .

والاخوان يعترفون بدقة الموضوع ، وصحوبة تصوره ، لذلك قالوا في رأيهم بحاجة الى رياضة كثيرة في الصوم والعبادة ، والبحث والتفكير عن غم النفس ، والمعرفة بحقيقة جوهر النفس ، وبعد ذلك فان لم يوفق الشخص في فهم هذا التصور طبعاً نه لا الايمان به تقليباً^(٤٨) .

المعجزة

ثم يتطرق اخوان الصفا الى ذكر المعجزة عند بحهم في النبوة : وقد يرجع ذلك في رأيهم الى

انهم تأثروا برأي المعتزلة ، فهم يجعلون المعجزات في الدرجة الثانية من أدلة صدق النبوة ، ويحملون آخلاق النبي وتعاليمه في المقدم الاول ، وقد ارتضى ابن رشد هذا الاتجاه ، كما ارتضاه المعتزلة . وفي ذلك يقول ابن رشد :
ان هناك نوعين من المعجزات : معجزات برآني ، ومعجزات مناسبات .

قال اعجاز البرهاني - وهي الامور الحسية المحارقة لمعاداة - طريق طماع
الجمهور .

وأما الاعجاز المناسب - وهو الذي يأتي من تعاليم الرسون ، اي الجانب
الفكري والتطري من دعوته - فهو طريق مشترك للعلماء والجمهور .
ويضيف ابن رشد قائلا : اذا تأملنا الشرع نجد انه انما يعتبر المعجز
المناسب لا المعجز البراهي^(١١) .

وان نقهة اللقاء ، لمي رأي اخوان الصفاء - بين دعوة النبي ، وقبولها من القوم
الذي أرسل اليهم ، هي ان ، الله جعل في جيلة النفوس معرفة هويته من غير علم
ولا اكتساب ، لذلك فان الله لم يبعث للناس ، الانبياء الا بالاكيد لها في
نفوسهم^(١٢) . فاناس لديهم الاستعداد الفطري لقبول الدين ، والنبي يخاطب
فيهم هذا الاستعداد . لذلك فانهم جزء الحية لربنا في النبوة - وانما
تصاحبها .

٧- ان الاعجاز امر يتعلق بشؤون الدعوة ، وهؤلاء انفسهم ليسوا بصدها ،
وانما الذي يهمهم هنا هو موضوع إثبات النبوة إثباتاً علمياً ، حتى يتم لهم ما
ارتدوه من توفيق بين الدين والفلسفة .

واما ما ذهب اليه ، تاريخ الفسفة العربية ، من ان الاخوان يتكروا وجود
المعجزات^(١٣) فهو غير صحيح ، اذ الإنكار شيء ، والإيمان شيء آخر ، بل ان
الاخوان لم يبنوا المعجزة ، فهم يتشرفون بها ، ويقروا باعجاز القرآن . من
حيث ان سلوبه يخاطب جميع اناس على مختلف مستوياتهم الفكرية ، ويأخذ
بيد انكسالى لدرجات انعالية ، وهذا هو من اجل المعجزات في كتب
الانبياء^(١٤) .

خواصش الباب الثاني - الفصل الثاني

- (١) الرسالة - ارسنة ١٨ - ١٦٩/٢٤ - والترجمان ١٧ - ١٢١/٢٢ .
- (٢) الرسالة ١٦ - ١٦٦/٢٤ .
- (٣) خطاب يوسف - الرسالة الالهية ١٠٠ - ١٠٦٩١٠٠ . محمود كاسر - مقدمة لتحتوي لمناهج اللغة لابن راسم . ١٤٤٩ .
- (٤) الرسالة - الرسالة ١٧ - ٧٤٦/٢٤ .
- (٥) الرسالة ٩ - ٢١٢/٢٤ .
- (٦) الرسالة ٩ - ٢١٩/٢٤ .
- (٧) الرسالة ١٧٧ - ٢٤٥/٢٤ .
- (٨) الرسالة ٣ - ١٥٤/٢٤ .
- (٩) الرسالة ١٧ - ١٦١/٢٤ .
- (١٠) الرسالة ١٧ - ١٦٩/٢٤ - ١٦٣ .
- (١١) كتابي - أول عمل لديني للرسالة ١١٧ - ١٢٤ .
- (١٢) الرسالة - كورثة الاخيرة ١٢٤/٢٤ .
- (١٣) الرسالة ٣٦ - ١٩١/٢٤ .
- (١٤) الرسالة ٦٠ - ١١٧/٢٤ .
- (١٥) الفراهي - لسياسة المدينة ٢٠٢ - ٢٠٤ - تاريخ الفلسفة في الاسلام ١٤٤٨ .
- (١٦) الرسالة ١٧ - ١٢٩/٢٤ .
- (١٧) رابع .
- أ - لدرامي - أول عمل لديني للرسالة ١١٧ - ١٢٤ .
- ب - مدكور - في الفلسفة الامدادية ١٦٩ - ١٧٤ .
- ج - ٢ - اعتماد يوسف - الرسالة الالهية ١١٦ - ١٢١ .
- د - ٢٠٤ - تاريخ الفلسفة في الاسلام ١٤٤٨ - ١٤٤٩ .
- هـ - ١٥٠ - خلاصا - مناقشات الفلسفة العربية ١١٦ - ١٢٠ .
- و - ٢٠٤ - توفيق الطويل - الاسلام ١٢٩ - ١٤٤ - ١٤٦ - ١٤٧ .
- (١٨) الرسالة ٤٦ - ١٢٢/٢٤ .
- (١٩) الرسالة ٤٦ - ١٢٤/٢٤ .
- (٢٠) الرسالة ٦٧ - ١٢٤/٢٤ .
- (٢١) الرسالة ٤٩ - ١٢٤/٢٤ .
- (٢٢) الرسالة ٤٤ - ١٢٤/٢٤ .
- (٢٣) الرسالة ٤٦ - ١٢٤/٢٤ .
- (٢٤) الرسالة ٤٦ - ١٢٤/٢٤ .

- (٢٥) تزيينة ١٦ - ١٩٧٩ . ويدور ابن عربي ضد تأثرهم في ذلك فنشد ذهب الزمان وهو جبرين كان هو
تصوير خيال المرء . وهو يقول ، ولقد بلغ من نوح كعبيل ان كان حبي يحسد لي وحروسي من خارج نفس
كما يتحسد حزين لومس (من) فلا اندر سكر فيه ويحاضني بأسني اليه ولهمي .
- ابن عربي - مجموع الحكم ١٥٧٩ . د . ابو العلاء - جميعي - تعليقات على المنصوح ١٢٩٧٢
- (١٦) الرسالة - لوحة ١٦ - ١٩٧٩ - ١٩٧٩ .
- (١٧) الرسالة ١٦ - ١٩٧٩ .
- (١٨) الرسالة ٢٢ - ١٩٧٩ .
- (١٩) الرسالة ١٦ - ١٩٧٩ .
- (٢٠) الرسالة ١٦ - ١٩٧٩ .
- (٢١) الرسالة ١٦ - ١٩٧٩ .
- (٢٢) الرسالة ٢٤ - ١٩٧٩ .
- (٢٣) الرسالة ١٢ - ١٩٧٩ - ١٩٧٩ .
- (٢٤) الرسالة ٢٤ - ١٩٧٩ .
- (٢٥) الرسالة ٢٥ - ١٩٧٩ .
- (٢٦) الرسالة ٢٥ - ١٩٧٩ .
- (٢٧) رسالة كور - في الفلسفة الاسلامية ١٠٠٩ .
- (٢٨) نفس المصنف ٩٦ . د . محمد يوسف - رسالة الامية ١٩٧٩ - ١٩٧٩
- (٢٩) وجوه رأي الفارابي في الفتن بين الدين وانفسه في العمل السابق الفارابي - لتحميل السادة ١٠ - ١٠
- (٣٠) الفارابي - آراء حول الفقه والفتنة ٨٨
- (٣١) نفس المصدر ٥٠ .
- (٣٢) الرسائل - الرسالة ١٢ - ١٠٢٧ . الرسالة الاخيرة ١١٦ - ١١١ .
- (٣٣) الرسالة ١٦ - ١٩٧٩ - ١٩٧٩ .
- (٣٤) ابن عربي - نتائج الآلة في عقد العلة ٢٢٢
- (٣٥) كرسلي - رسالة ١٢ - ١٩٧٩ . ١٩٧٩ .
- (٣٦) عند قاموري وخلق كهر - التاريخ الفلاسفة كومية ٢٥٩ .
- (٣٧) الرسائل - الرسالة ١٢ - ١٩٧٩ .

نظرية الظاهر والباطن

نظرية الظاهر والباطن ، أوجمل النسوس الدينية ذات معان ظاهرة قريبة ، ومعار باضفة بعيدة ، كانت قاعدة رئيسية اعتمد عليها القائلون بالتوفيق بين الدين والفلسفة ، رجال دين كانوا أم فلاسفة ، وأخذت هذه النظرية حيزاً كبيراً في فكر هؤلاء ، وكذلك في مناقشات الممارسين لفكرة التوفيق .
وقبل التحرف على رأي اخواننا الصفا ، نرى من المنجيد أن نشير ببجاز الى رأي هؤلاء ، الذين سبقوهم وأدلووا بذلوهم في هذا المجال : وخاصة لدى اليهود والمسيحية . ولدى علماء الاسلام وفلاسفته .

هي الديانة اليهودية

ان اليهود من حيث هم أصحاب أول دين سماوي ، له كتاب تناول الكثير من المسائل التي شغلت افلاسفة - يدقوا يرون ان في التوراة معنى حرفياً : وهو من مجازياً يجب معرفته لأغنه بالتأويل ، ففي شروح سفر التكوين ، وهي من أعمال الجمعية اليهودية التي جمعت التوراة - وقد سبق ذكرها في الفصل الأول من هذا الباب - نجد تأويلهم لبعض الآيات الواردة في قصة آدم ، بأن الله خلق اولاً عقلاً أرضياً هو انممس « آدم » ، ولكي يعين الباري هذا العقل ، منحه الحس ، وهي « حواء » ، فلما رجع العقل الحس ، وانقاد بلذ ، وهي « الحية » التي وسوست لحواء ، فوسدت النفس في ذاتها الكبرى ، وهو « قابيل » وجمع الشرور . وانفض

منها لخير ، وهو « هابيل » ، ومات موتاً حقيقياً .

وكذلك نجد لهؤلاء الشراح : أن عبور البحر الأحمر في قصة موسى ، رمز لخروج النفس من الحياة الحسية ، وإن اقتران «براهيم بسارة» رمز لاتحاد الانسان المصالح بالفضيلة ، وغير ذلك من التأويلات^(١) .

ويرى فيلون أن التأويل ضروري ، إذ إن الأنبياء تشكلوا كثيراً بالمجاز ، مشتملاً لحقيقة عن غير اهلها ، لأن فهم النص على حقيقته ، ليس مقبولاً للجميع كما إن من الضروري تأويل النصوص التي تشتمت بظواهرها لله ما لا يليق به من الصفات والأحوال ، كالتجسيم والكون في مكان ، والكلام بصوت وحروف رعاية لجلال الله ، وتزيينها له عما لا يليق بكماله ، ففي قصة خلق العالم في ستة أيام يقول : إن الأيام الستة التي يتحدث عنها موسى : لا تعني أن الخلق كان في حاجة الى ستة من الزمن ، ولكن موسى أراد أن يعرّفنا نحن البشر بنظام العالم الذي خلقه الله ، ومنزلة بعضه من بعض ، ويشيف اني ارى من الساذجة ان تعتقد من هذا ان العالم خلق في ستة ايام . أو بصفة عامة في عشرة . ويؤول فيلون الشخصيات التي جاءت في قصص التوراة ، وذلك بأن يجعلها رموزاً لبعض حالات النفس . وذلك صيانة للتوراة من ان تكون كتاب اساطير ككتب اليونان .

وياختصان فإن فيلون يعتبر الخرفس الأخلاقي هو الناحية الأساسية في التأويل ، متفقاً في ذلك مع اتجاه الجمعية اليهودية التي مر ذكرها آنفاً^(٢) .

في الديانة المسيحية

وأما عن الموقفين من رجال الكنيسة المسيحية ، فإذا كان الإنجيل قد حوى ما هو حق من الفلسفة اليونانية ، بل حوى حقيقته لم يصل إليها هؤلاء الفلاسفة ؛ وكان الإنجيل إذا أخذت نصوصه كلها حرفياً لا تظهر منه هذه الحقائق . . . كان لابد من تأويل بعضها ل يظهر ما فيها من المعاني الخفية الفلسفية . وقد كان هذا موقف الكنيسة في أول أمرها ، حيث قبلت مبدأ احتمال بعض النصوص معاني متعددة ؛ ووجوب التأويل أحياناً ، حسب ما تعارف اليهود قبلهم عليه من قواعد

وأصون^(٢٦) وعميداً يتطرق بقصة خلق العالم في ستة أيام ، مثلاً . فإن كليمان
 الألكندري يرى تأويل ذلك . لأن الله لم يخلق شيئاً من الزمان الذي لم يوجد إلا
 مع العالم نفسه . فيحلل بدنه وفضه لتفسير الحرفي . خلق العالم خلقاً زمنياً .
 ويشير أوريجين المعنى الحرفي الظاهر كالجسم : والمعنى المجازي الخفي
 كالروح كما كان ذلك عند فيلون .

ومن أمثلة تأويله : يقول سفر تكوين ١ « في البدء خلق الله السموات
 والأرض » وليس يعني ذلك في بدء الزمان بل في المبدأ أي في « الكسمة »^{*}
 فإن الله ثابت لا يتغير من الأخلق ، إلى الخلق ، ومن خلق إلى لاخلق ولكنه
 يزاول قدرته ويوجد بحريته منذ الأزل ، ويستمر ذلك إلى الأبد . إن الله ملك
 الوجود ، فكيف يمكن أن يسي بالارعية وقتاً ما ، فعند الأزل خلق الله الأرواح
 وسحفظها إلى الأبد^(٢٧) .

ويذهب القديس أوغسطين إلى وجوب التمييز بين ما يجب أن يؤخذ من
 النصوص حرفياً وبين ما يجب تأويله مجازياً . على أن لا يتعارض التأويل مع أسرار
 العقيدة المسيحية . ففي قصة خلق العالم في ستة أيام يقول أوغسطين : لا ينبغي
 أن ينهم الكتاب على ظاهره ، والكتاب نفسه يشهد بأن الأيام الزيادة فيه ليست
 كأيامنا . من ذلك أنه يذكر خلق الكواكب في أسبوع الربيع ، وكيف تكون أيام
 وليد بلاسم ، وإن يوماً واحداً يمثل زمن تكاثر الحيوانات على وجه الأرض .
 ويمثل هذه السرعة في التكاثر بنوع ما للطبيعة من قوة مبروفة وإن الله استراح في
 اليوم السابع ، يعني أن الله كفا عن الخلق ، وإن الراحة مستعرة إلى وقتها ، وأذا

* (الكلمة) GENESIS أول من ذكرها فيفسر اليوناني هيرقليطس Herclitus . ويقسم بها إلى جزئين الثاني
 لضرورة الذي يستفاد حدث له زوال العار ، ولي خمسة تبعون لأن هيرقليطس يطلق أولاً على التوسيل لدى خلق
 الله العالم به . وهو بطون ملائكة المذكور في الآخرة . منه بطون الأنبياء وأهل جديهم وآخره وهو من أقنون
 انذاك ظهر بنسب هيرقليطس وبمرة أخرى هو له . وأما الذي خلق الله العالم غير مناهة تصاميمه فلا تلور .
 وفي لغة المسيحية لكلمة GENESIS أي الله . وهو الأقدم الثاني . وأدوم متصلاً مع الأقدمين
 كان متصلاً به . جاء في شعرل يومنا في الله . نحن الكلمة . والكلمة كان منه الله . وكان الكتابة لله .
 محمد المنصفي ١٩٦٦

فليس اليوم. لسبع يوماً عادياً ، وليس المراد أن الله أحدث العالم على ما نرى اليوم ، إنما تم الخلق في لحظة ، والأيام الستة تفصيل لتلك اللحظة غير المنقطعة (٥) .

وكان المنكروون المسيحيون حريصين على وجوب تقرير المعنى الحرفي أولاً ، فهو الذي يقوم عليه المعنى المجازي ، وكان بعضهم يحمل بشدة على الذين يهملون المعنى الحرفي زهواً تاماً ، غافلين عن ضرورة استناد المعنى المجازي على المعنى الحرفي للأية ، بحيث لا يصبح أن يخرج المسؤولون في تأويلاتهم عن دلالة الألفاظ فتأتي معانيهم منقطعة الصلة من قريب أو بعيد بهذه الألفاظ ، وتكون معانيهم التأويلية بهذا تحكّمية لا سند لها (٦) .

في الاسلام

وما في الاسلام فقد ظهرت، التأويلات المجازية تكبير من الآيات القرآنية من وقت مبكر ، قيل انتشار الفسفة اليونانية ، تستحق مع النظر العقلي ، ولتنزيه الله تعالى عن كل ما يعني التجسيم لو أخذ بظاهره ، كما ترى ذلك بشكل خاص لدى المعتزلة - وتكون الذي تركز عليه في موضوعنا : التأويل الذي هو أساس التوليف بين الدين والفلسفة بصورة مباشرة .

وفي هذا المقام نذكر تأويل الكندي لقوله تعالى : « والنجم والشجر يسجدان » إذ يقول : « ليس السجود في هذه الآية ذلك السجود المتعارف عليه لدينا ، وإنما سجودهما تتموهما إلى أمر خالقهما » .

فإنكندي عنده قاعدة عامة وهي : أن كلام النبي وكثير ما يلفه عن ربه يمكن فهمه بالمعاني العقلية ، ولكنه حينما يزول يبحث عن مدلول اللفظ ومعناه ، إذ إن اللفظة الواحدة قد تدل على معانٍ كثيرة ، وقد توضع عنى «الفسدين» كالمعادن مثلاً ، فهو يقابل لمعنى الشيء ، ويقال لفسده الذي هو الجائر ، ونحن نأخذ من تلك المعاني المعنى الذي يتفق والمعاني العقلية . فكلمة «السجود» يقال على وضع الجبهة في الصلاة على الأرض - ويقال أيضاً «السجود» في لغة الصاعة ، دون

ان يكون هناك سجود بالمعنى الأول ، والمعلقة في اللغة العربية تطلق أيضا على التغيير من النقص الى اتمام ، كالذي يقال في البيت . فانه اذا زُكِّي قيل : اطاع البيت ، وتطلق الصاعقة ايضا على الانتباه الى امر الامر فيعالم يكن فيه نقص وجم يمكن يتغير من نقص الى تمام .

اذن نأخذ السجود بمعناه الثاني ، وهو اطاعة ، والمعلقة ايضا نأخذها بمعناها الثاني وهو الانتباه الى امر الامر ؛ والانتباه الى امر الامر انه يكون بالاختيار والاختيار لذئ الأنفس الثامة .

لهذا لا يمكن ان يوجد من السجود سجود الصلاة ، ذالكواكب ليس لديها الآلة التي يكون بها السجود للصلاة ، وكذلك فهي ليست مثقلة من نقص الى تمام بحكم اثبات في طبيعتها وعدم تعرضها للتغيير ، فلم يبق الا الانتباه الى امر الامر ؛ ويتفق هذا والسأثور في تسور الأفلان^(٢٧) .

وأما الفارابي فانه يذهب الى شرح المعنائى الدينية المعجمة بالأراء الدينية الفلسفية التي من شأنها أن تكون مفصلة ، ونذكر على سبيل المثال شرحه لقوله تعالى : « هو الظاهر والباطن » فيقول في انفس الثالث والحسين :
« لا وجود أكمل من وجوده ، فلا خفاء به من نقص الوجود ، فهو في ذاته ظاهر ونسبة ظهوره باطن ، وبه يظهر كل ظاهر ؛ كالشمس تشرق كل خفي ، وتستبين لا عن خفاء »^(٢٨) .

وفي معنى القلم واللوح والكتابة يقول :

« لا نظن ان القلم آلة جمادية ، واللوح ؛ سطح مسطح ، والكتابة نقش مرسوم ، بل قلم ملك روحاني ، والكتابة تصوير وحقائق ، والقلم يتلقى ما في الامر من لعاني ويستودعه اللوح بالكتابة الروحانية ؛ فينبعث القضاء من قلم ، والتقدير من اللوح ، فيشتمل على مضمون أمره الواحد ، والقدر يشتمل على مضمون اثنين بقدر معلوم . ومنها يسبح الملائكة التي في السموات ، ثم ينفض الى الملائكة التي في الأرض ، ثم يحصل المقدر في لوجود^(٢٩) .
ويشرح ابن سنانة ، وهي عند المتكلمين : أجسام نورانية دائرة على

التشكل بأشكال مختلفة - بأنها صور غمبية ، جوهرها ابداعية ، ليست كالوحد
 فيها نقوش ، وصور فيها علوم ، بل هي علوم ابداعية قائمة بذاتها ، تلاحظ الأمر
 الأعلى فيطبع في هويتها مالمحض ، وهي مشتقة ، ولكن الروح التديسية تخاطبها
 في اليقظة ، وروح النبوية تعامرها في النوم^(١٠٦) . فندشرح القرآن في هذا
 المعالكة بما شرح به افلاطون ، مثله ، من انها حقائق مجردة قائمة بذاتها ، ومن
 انها كلية أو مشتقة ، ومن أن علمها ليس انتزاعا من هذا العالم المحسوس^(١٠٧) .

الظاهر والباطن عند اخوان الصفاء

يقول اخوان الصفاء : « إذ لكل شيء من الموجودات في هذا العالم ظاهراً
 وباطناً وظواهر الأمور تمسور وعظام ، وباطنها لبا وريح ، وإن الشاموس (الدين)
 هو أحد الأسماء، الموجود في هذا العالم منذ كان الناس ، وله أحكام وحدود
 ظاهرة بينة يعلمها أهل الشريعة وعلماء أحكامها من الخاص والعام . ولاحكامه
 وحدوده أسرار وبواطن لا يعرفها إلا المؤمن منهم والراسخون^(١٠٨) .

وترجع الثنائية في الدين بجانبه ظاهروالباطن الى الثنائية في تكوين
 الانسان فالانسان - في رأي اخوان الصفاء - مكون من جوهرين متباينين في
 النصفات ، وهما الجسد الجسماني والنفس الروحانية ، ولكنهما مشتركان في
 الأعمال المعارضة والنصفات الزائلة - وبكل من الجوهرين نزعتة الخاصة ، لذلك
 فأكبر أمور الانسان مثوية متضادة ، وهذه الأمور لا تنسب الى الجسد الجسماني
 بمجرد ، ولا الى النفس بمجرد ، ولكن الى الانسان الذي هو جملةتهما
 ومجموع منهما^(١٠٩) فاسم الانسان واقع على المجموع المكون من الجزئين ،
 النفس والجسد . الا ان النفس أشرف ، فهي كائلب ، والجسد كالشمس^(١١٠) ، فما
 يتعلق بأمر جسمه فين قبيل انظار ، وما يتعلق بأمر نفسه فمن قبيل الباطن .

ولما كان الانسان هو هذه الجملة المركبة من « جسد جسماني ظاهر
 جلبي ، ومن نفس روحانية باطنة خفية » صارت احكام الدين والاسلام ، وحدود
 الشريعة على وجهين . ظاهر وباطن . وبنظاره هو أعين الجوارح ، والباطن هو

اعتقادات الأسرار في الضمان وهو الأصل ، كما قال عليه السلام : «والأعمال بالنيات ولكل امرئ ما نوى»^(١٥٥)

والإيمان نفسه له ظاهر وباطن ، له نظام هو الاستقرار باللسان بالآداب الخمسة واما الباطن فهو «الضمان القلوب باليقين على تحطيق هذه الأتباء اعتراف بها باللسان ، فهذا حقيقة الإيمان»^(١٥٦) .

اذن فثنائية الدين كان من ثنائية الانسان ، لذلك فان الله يبعث الرسول أو انبيى الى أمة من الأمم لتهديتها سبيل السبيل ، وهذه الأمة فيها الخاصة . وفيها العامة وفيها بين بين ، حيث ان مراتب العقول متفاوتة ، فالناس على «ثبوت كثيرة في اصولهم من الصالح والأعمال والأخلاق والآداب والمذاهب والعلوم والمعارف لا يحصى عددها ، ولكن يحصرهم كلهم ثلاث صفات ، فمنهم العامة من النساء والصبيان والجهلاء ، ومنهم الخاصة من العلماء والحنكفاء البالغين فيها المرشحين ومنهم متوسطون بين ذلك» .

ومع ان لكل طائفة من هؤلاء علوماً أو نبيى واتباعاً الذي يمنح للعامة لا يصلح للخاصة ، والتي تصلح للخاصة لا تصلح للعامة . . فان دعوة الأنبياء لا عموم للخاص والعامة جميعاً ، و«الذي صعب كلهم هي الدعوة الى الاقتران بما جاؤوا به ، والتصديق لهم بما خبروا عنه من الأمور الغائبة . علم ذلك أتباعهم أو لم يعلموا . هذا هو الإيمان»^(١٥٧) .

وقد اقتضت عمومية الدين من الأنبياء أن يستعملوا «في خطابهم الناس ألفاظاً مشتركة معاني ، لكيما يفهم كل نسان بحسب ما يحتمل عقده . فالعامة يفهمون من تلك الألفاظ معاني ، والخاصة يفهمون منها معاني خفى أدق وانظف . وفي ذلك صلاح للجميع»^(١٥٨) .

«ولهذا كان عليه الصلاة والسلام : كلّموا الناس على قدر عقولهم»^(١٥٩) . وهنالك سر اربوبية كثر^(١٦٠) ، كما يشهدون بقول «المسيح عليه السلام لنصارى بين : لانسيحوا الحكمة ففصوما عند غير اعلمها ففصومهم»^(١٦١) .

وبناء على ذلك فان احوار الصناء حذروا لكل فئة بما يليق بها من علوم الدين

وآدابه ، فما يصلح للعامّة من حكم النّدين وآدابه ، ما كان خافراً جلياً مكشوفاً مثل معرفة اركان الاسلام الخمسة ، والعبادات ، وعلم الأخبار ، والثّرويات والنصص ، وما شاكلها تعليماً وتسليةً وإيماناً ، أي تلك الأمور التي لا تحتاج إلى عمق نظر ومجهود فكري ، وأما ما يليق بالمتوسمين بين الخاصّة والعامّة فهو استفحّه في احكام النّدين ، وانبحث عن السير النّمادّة ، والنظر في معاني الاتّفاظ : مثل التفسير والتفزيذ والتأويل والنظر في النّحكّمات والمشابهات ، وطلب الحجّة والبرهان وان لا يرضى من النّدين تقليداً إذا كان يمكنه الاجتهاد ودخه النظر .

والذي يصلح للخاصّة البانحين في الحكمة ، الراسخين في العلوم ، من علوم النّدين أن يطلبوا ويثيق بهم أن ينقدروا فيه ، ويبحثوا عنه ، هو النظر في اسرار النّدين وبواطن الأمور الخفية - واسرارها المكنونة التي لا يسهها الا اسطهرون من أدناس الشهوات ، وأرجاس الكبر والرياء ، وهي البحث عن سرامي أصحاب النواميس في رموزهم وإشاراتهم اللطيفة المأخوذة معانيها عن الملائكة ، وما تأويلها ، وحقيقة معانيها الموجودة في التوراة والانجيل والزبور والقرآن ، وصحف الأنبياء عليهم السلام من الاخبار عن يد ، كون الامم ، وخلق السموات والأرض في ستة ايام .^(٢١)

وفي موضع آخر من رسائلهم يضمون تعريفاً لكل من العامّة والخاصّة ، فيستنون العموم بأنهم : إذا رؤوا مصنوعاً حسناً أو شخصاً مزيماً تشوقت نفوسهم إلى النظر إليه والقراب منه والتأمل له ، أي ان نظرتهم حسنة لاتجهوز شأفر بالظاهر .

وأما الخاصّة فهم الذين ، إذا رؤوا صنعة محكمة ، أو شخصاً مزيماً تشوقت نفوسهم إلى صنعها احكامه ، فنظرة هؤلاء ، تنجّه إلى باوراء المحسوس^(٢٢) .
 وفكرة تصنيف الناس فكرة أفلاطونية ، وسبق أن تكلمنا عنها^(٢٣) . وقد كان المعروف لدى الفلاسفة المتسّمين أن أفلاطون كان يعلم الناس علانية ، ويبحث بذلك درسا خصوصياً للحكمة المحروفة المضمونة على غير أهلها ، لا يحضره الا من يختاره من تلاميذه . وهي الحكمة التي لم يودعها الكتب : بل

ثوقلت علي لسان هؤلاء لتلاميذ جيل بعد جيل^(١٤) بل ان تقيسم الناس الي خاصة وعامة كان حوالاً أساس في نظرية الظاهر والباطن عند المشتغلين بالفلسفة من علماء اليهودية والمسيحية ومسلمين قبل حوران الصفا .

العلاقة بين الظاهر والباطن

يرى الاخوان ان الكتاب الالهية نزيلات ضامرة ، وهي الالفاظ المقروءة السموية ، وبها تؤولان حقية باطنية ، وهي الصعاني : المضمومة المنقولة^(١٥) .
ون العلاقة بين الظاهر والباطن جدلية ، فالصعاني ، في الكلام كالأرواح ، وتناظرها أب... اد... ها ، فلا سجيل الي قيام الأرواح الالاجسات^(١٦) ، وكما ان الانسان مركب من جزئين متضادين هما النفس والجسد ، وان هذين المتضادين يجتمعان ويتشآن بالتعاون فيما بينهما لمصلحة مشتركة ، فكذلك الظاهر والباطن ، رغم التباعد القائم بينهما ، إلا انهما يشتركان معاً ، من خلال اللفظ ، في خدمة الانسان بالشهود بالعرفه ، وفي التمسك بالأخلاق الحميدة التي تكمن فيها سعاده الانسان^(١٧) لذلك فالأخذ بالظاهر في انصوص الالهية ، وتحريم الأخذ بالمعنى الباطن ، يؤدي الي ان يثبت لله ما لا يليق به من الصفات والأحوال ، اصنافاً الي ذلك فان لافي الناس أقواماً عقلاء لا يرضون بالتشبه ، بل يريدون البراهين والكشف عن الحقائق ، وطلب النعمه ، ولم ؟ وكيف ؟ وماذا ؟ .. بل يطلبون وراء ذلك ما هو احسن ذوقاً وأبين تفسيراً^(١٨) .

واذا ما نبذ المعنى الظاهر وأخذ بالمعنى الباطن فمعنى ذلك ان الرسالة اسماءية لم تكن لجميع بني البشر - وإنما لفئة قليلة منهم .

وحيث انها للناس أعمىين ، وهم متفاوتون في مستوياتهم الفكرية وقدراتهم العبدية . فانها تتخاطب الجميع بالألفاظ المشتركة المعاني ليحمل كل ذي سب وعقل وتمييز بحسب مآلته وتسامحه في العلوم والمعارف^(١٩) فالظاهر موجه لعوام الناس ، وأنا الباطن فيتمرد به للخاصة ، وهم الذين أخذوا من العيون والمعارف العقلية والدينية بسطاً وغرماً ، بحيث يسهل عليهم تصور العقولات والمجردات .

ويؤكد الاخوان على ضرورة أن يكون المفهوم اباضاً ضمن المعنى
المستفاد من اللفظ «واعلم: إن الألفاظ محتمة للمعنى، والأوهام تذهب في
طلبها كل مذهب، فينبغي لك إذا سمعت لفظاً محتمة للمعنى، ألا تحكم عليها
دون أن يبين بعقلك كل المعاني التي تحتسبها تلك اللفظة، لعادتهم تفهم انفرض
الأقصى الذي هو الصواب، وتبغ الغاية المقصود التي هي الحق» (٢٠).

وكذلك يؤكدون على إبراز قيمة انظاهر بازاء الساطن فيقولون: «الذين له
ظاهر وباطن، وقوامه بهما جميعاً» (٢١) وجاء في موضع آخر من رسائلهم:
«من كان معقلاً عنى العيوم الحقيقية والآراء، الختلة وهو متعاقل عن لقامة الظواهر
الشريعة والمعنى التكليفية - فهو ذو روح نثرت من جسدها، وفارقت كسوتها
السائرة لمورتها» (٢٢) وأما من «وفق لهم معاني الكعب الانبية وأرشد الى
معرفة أسرار موضوعات الشريعة، واجتهد في العمل بالسلطة العسنة وسير
سيرته العادية، فان تلك الخفوس هي التي إذا فارقت الجسد ارتفعت الى رتبة
الملكوت» (٢٣).

ويهاجم اخوان الصفا هؤلاء الذين «يحتجون بآيات من كتب الأنبياء، تلزمهم
السلام بغير علم - ويفسرون معانيها على ما يوافق مذاهبهم وأرائهم وقضاياهم حتى
انهم قد يقولون: ان في حجج العتقون كفاية عما جاءت به الأنبياء من
الوصايا...» (٢٤) فهؤلاء لا يبحثون عن الحق بل يفترون «كتاب الله بشبههم له
بخللاف ما هو به، كما قال: يحرفون الكلم عن مواضعه... وأولو أجنار النبي عليه
السلام بتأويلات اخترعوها من تلقاء نفوسهم، ما أنزل الله بها من سلطان» (٢٥)
والآن نستطيع ان نستخلص من التمسوس السابقة لادوان الصفاء الحقائق

الآتية

١- هناك ترابط بين اللفظ والمعنى كالتربط بين الجسد والروح، ولابد من
معرفة تلك العلاقة عند تأويل اللفظ، والاداء المعنى تماماً دون سند وعلمي غير
أساس.

٢- قد تتحدد المعاني في اللفظة الواحدة، ولابد من استقرارها كلها قبل

التأويل إذ ربما يكون من جملة معانيها ما يمثل الفرض ، ولا يكون هناك حاجة للتأويل .

٢- لا ينبغي للمسؤول أن يحكم رأيه ومذهبه في تأويل النص ، بل لابد أن يكون طلب الحق بآيته .

سمات المؤولين

لا يجوز اخوان الصفا التأويل لغير الراشخين في العلم ، وهؤلاء الراشخون هم صفوة الخاصة ، أو خواص الحكماء ، فهم « معلقون على حقائق جميع الأسرار والمرموزات » ويضمون الفرض منها^(٢٦) وهم يعرفون متى تلقى تلك الأسرار ، والتي من تلقى^(٢٧) .

والحكيم عند الاخوان هو العالم بالقرآن ، وينسرون قوله تعالى : « ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً » بأن المقصود بالحكمة أو الخبر الكبر هنا ، هو « علم القرآن خاصة ، وتفسير آياته ، ومعاني أسرار ، وإشاراته للصفة »^(٢٨) ، فمن أجل هذا وجب على الحكماء إذا ارادوا فتح باب الحكمة للمعتمدين ، وكشف الأسرار للمريدین ، أن يروضوهم أولاً - ويهذبوا نفوسهم بالتأديب ، كما تضمنوا نفوسهم وتطهر « خلاقهم »^(٢٩) .

« فمن منح ابهيمان علماً أنساه ومن منع المستوجبين فقد ظلم »^(٣٠)
ولكن السؤال من هم هؤلاء الراشخون في العلم ؟ وكيف نصل إلي معرفتهم ؟ لا ينسب الاخوان ، هنا ، إلي الأمر ، وقد يكون شأنهم في ذلك شأن شيوخهم من الذين يقولون بهذا الرأي ، ولا يحددون سمات هؤلاء الراشخين لتبيينهم عن غيرهم . وقد تكون معرفة هؤلاء داخل التنظيم الاخواني أمراً ميسوراً بالنسبة إليهم . إلا أنه خارج التنظيم سيظل أمراً غامضاً . ويمكن من الممكن أن تربط بين الراشخين في العلم والأيديال كما سيقت الأضمار إليهم^(٣١) وأنهم يمثلون الفئة الفكرية والدينية للأمة الإسلامية ، فهم « وريثة أنبياء الله وخلفاء رسله في الأرض » . وإن الذي ورثوه منهم إنما هو العلم والابحان والتعبد ، وقبول التأيد

والإلهام والمزجاة في الدنيا - وترك طلبها - وارغبه في الآخرة والاستيقان إليها^(١٤) .

فيقول هؤلاء : «الأبدال» هم الراسخون في العلم ، أصحاب الحق وحدهم في بيان المعاني اباحة لنصوص الدينية ؟ ربما . ولكن كيف السبيل اليهم ...

بعض أمثلة التأويل عند اخوان الصفا

هذا ناتج بمشائين ، أحدهما من الكتاب : «واللهي من نعمته ، لتتعرف علي أسوب . تأويل الصفاي .

امثال : لأول ، قوله تعالى : «أنزل من السماء ماء فسالت أودية بقدرها فاحتمل السيل زبداً رابياً وما يؤقنون عليه في النار لينة» حلية أو متاع زبداً منه كذلك يضرب الله الحق ويلطّل قأماً الزبد فيذهب جهمة وأما ما ينفع الناس فيمكث في الأرض كذلك يضرب الله الأمثال»^(١٥) .

يقول لأخوان : «واعلم ان مثل ونسبي لنا موس مع اتباعهم ، وما يسمعون منهم من العلوم ، وما يتعروا به من سنن النوريس ، كمش السماء وأنظارها والأرض ونباتها» .

وذلك ان كلام أصحاب النوريس وأقويهم كالأقطار ، واستماع اتباعهم كالأرض وما يتج بينهما من فوائد علوم من الآراء والأعمال كالنبات والحيوان والمعادن والى هذه المعاني أشار بقوله : «أنزل من السماء ماء» يعني : القرآن «سماوات أودية بقدرها» يعني حفظتها التيوب بمقاديرها من انقله والكثرة «فاحتمل السيل زبداً رابياً» يعني ما تحملت ثقاه وظاهره معان متشابهات حفظتها قلوب المتألفين انزاحة أشكّين المتحيزين ، ومما يؤقنون عليه في النار» مثل آخر يعني اجواهر المعدنية لها زيد عند السيد كزبد السيل ، ثم قال : «كذلك يضرب الله الحق ويلطّل» يعني امثال الحق ويلطّل ، «قأماً الزبد فيذهب جفا» يعني الأباطيل والشبهات تذهب فلا يتبقى بها «وما ينفع الناس فيمكث في الأرض» يعني الحافظ التازيل تسبت في قلوب المؤمنين المصلحين

ويتنشر الحكمة كما ذكر ، فقال عز وجل : «ومثل كلمة طيبة كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء» (١٤) .

المثال الثاني الاورد في الأختار المتواترة : ان مع كل ورقة وشرة وحبّة تخرجها الأرض من النبات ملكاً موكلاً ، يرببها وينشئها ويحفظها من الآفات العارضة لها الى ان تتم وتكمل وتبلغ الى أقصى مدى غاياتها ، وتظهر لها حياتها... ونحن نسمي ما كان موكلاً بالنبات : لضعف النباتية... والله قد أيد انفس النباتية سبع قوى شعاعية ، وهي : «قوة الجاذبية ، والقوة الماسكة ، والقوة الهاضمة ، والقوة الدافعة ، والقوة الغذائية ، والقوة المنصورة ، والقوة النامية... وكل قوة من هذه تعمل شيئاً بخلاف ما تفعل القوة الأخرى في أجسام الحيوان والنبات...» (١٥)

قد اتفق الفلاسفة واهل الشرع على وجود قوة مع كل ورقة ، وشرة ، وحبّة الا ان الاختلاف جاء نتيجة فهم الطرفين ، و تصورهما تلك القوة . ففهمها الفلاسفة ، ومنهم اخوان الصفا ، على انها قوة ذاتية روحانية بمثابة نفس نجدة الانسان ، واما أهل الشرع ففهموها على انها قوة خارجية ونسبت ذاتية . ومن الممكن ان نقول : ان أهل الشرع يفسرون تلك تفسيراً حسياً فيعرفونه بأنه «جسم» لطيف نوراني يتشكل بأشكال مختلفة ، واما الفلاسفة فيفسروته تفسيراً عقلياً ، وهو فوق مستوى ادراك العامة . فكان في هذا الحديث ظاهر وباطن ، ومباراة اخرى في مدلول «الملك» ، فانقاهر للحوام والباطن لمخوامي .

وأحياناً يكون هناك مصطلحان احدهما عند أهل الشرع ، والثاني لدى الفلاسفة وكلاهما يؤيدان معنى واحداً عند انفاضة : وان كان الأمر يختلف عند العامة .

فالطبيعة مثلاً لا هي قوة من قوى النفس : تكلية منبئة منها في جميع الأجسام التي دور تلك القصر سارية في جميع اجزائها كلها ، تسمى باللفظ الشرعي الملائكة ، فتكون يحفظ العالم وتدبير الخليقة بأذن الله : وتسمى باللفظ الفلشي قوى حبيبية . وهي فاعلة في هذه الأجسام بوزن اباري (١٦) .

في الملائكة والقوى الطبيعية تؤديان معنى واحداً لدى الشخص ، فكأن
الاصطلاحين من قبيل الترادف ، وكذلك يفسرون الملائكة الحائرين بالعرض بأنها
الكواكب الثابتة ، بحاقفة بالفلك التاسع من داخله^(١٧) .

ويقول اخوان الصفاء في موضع آخر من الرسائل : « ان النبات مصنوعات
ظاهرة جنبه لاتخفى . ولكن صناعتها وعلتها باهنة خفية ، محتجبة عن إدراك
الآبصار لها . وهي التي يسميها الفلاسفة بالقوى الطبيعية ، ويسميها الفلاسفة
الملائكة ووجود الله الموكلين بتربية النبات وتوليد الحيوانات ، وتكوين
المعادن . ونحن نسميها بالفوس الجزئية والعبارة مختلفة والمعنى واحد »^(١٨) .
فانفلاسفة اذا عرفوا ان « الملائكة » هو اصطلاح مرادف للطبيعة... فلا يشي
هناك خلاف بينهم وبين أهل الشرح . وبالتالي فان المعنى الباطن يكون مدركا
لكلا الصيغتين وهو معنى واحد . الا ان من التصويبه بمكان تصور العامة لهذا
المعنى الدقيق . فبان ما تفهمه من مدلول الملائكة يكون في مستوى فهمها
وادراكها . وهذا تكون الفجوة أو الفجوة بين المعنى الظاهر اليادي للعامة ، والمعنى
الباطن الحقيقي اليادي لفخامة من ادرك الشرح والفلاسفة .

استمرار نظرية الظاهر والباطن بعد اخوان الصفاء

نظراً لأهمية هذا الموضوع نرد ان نتبع بايجاز استمرار هذه النظرية بعد
الاخوان ، لاسيما عند غير الفلاسفة ، لتبين انها لم تكن مجرد تحكم يلجأ اليه
الفلاسفة ، لتحقيق رغبتهم في التوفيق بين الدين والفلسفة ، وإنما كانت ضرورة
موضوعية لكي يقوم العقل بمهمته في تعقل الالامعاز ، مثلما لجأ اليها علماء
الكلام وخاصة المعتزلة قبل بروز الفلسفة الاسلامية وانشارها . نفس الصيرورة
وان واقع .

ونقتصر في هذا المقام على عرض نظرية الظاهر والباطن عند الغزالي وان

طري

سروي الغزالي عن رسول الله (ص) انه قال :

« للقرآن طاهر وباطن : وحذ ومطلع - ربما نقل عن علي موقوفاً عليه »^(١٩) .
 وترجع فكرة الطاهر والباطن في نظر الغزالي التي تصنيف الناس إلى « عامة »
 وخاصة وخاصة الخاصة ، وإن لكل صنف عرفة الخاص به ، فما هو الخاصة لا يصح
 أن يكشف للعامة ، وقد قال بعض انصارين الحناء من الربوبية كفر ،
 وليس الخوف في كثرة العنم عن أهله بأقل منه في بثه إلى غير أهله . ويستدل
 الغزالي أيضاً ببيت الشعر الذي أورده اخوان الصفا :

فمن منح الجهال علماً اصامه - ومن منح المستوجبين فقد غلم^(٢٠)

فهو يرى ، كما رأى اخوان الصفا أن هناك تدرجاً في المعاني بمسوزة
 « مستويات الفكرية لكل طبقة من هذه الطبقات .

والغزالي لا يترك هذا التصنيف في صورته العامة - بل يهتم في ذلك ويقول :
 « ولي منى العوام الأديب ، والنحوي - والمحدث ، والمفسر ، والفقيه ،
 والمتكلم ، بل كل عالم سوى المتجردين لتعلم السباحة في بحر المعرفة .
 التامرين : عمارهم عليه ، الثمارين وجوههم عن انديا والشهوات... » وأما الخواص
 فهم « أهل الفوس في بحر المعرفة ، وهم مع ذلك كله على خطر عظيم ، يهتدون
 العشرة تسعة » في سبيل النوصون لغاية نمرجاة .

« وأما خاصة الخاصة فهو هذا الناجي من الحشرة ، الواصل السعيد بالذئ
 المنكون والسر المخزون »^(٢١) .

ويطلب الغزالي من الخواص أن ينفذوا إلى ما وراء المعنى الصاهر لألفاظ
 القرآن وهو يقول : « إن في فهم معاني القرآن مجالاً رحباً ، ومتسعاً بانهاً ، وإن
 المنقول من ظاهر التفسير ليس منتهى الأدراك فيه »^(٢٢) .

وقد خص أبو حامد كتابه « شبكة الأنوار » لتفسير آية :

« والله نور السموات والأرض مثل نور كمشكاة فيها مصباح المصباح في
 زجاجة الزجاجة كأنها كوكب دري بوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية
 ولا غربية يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار نوراً على نور بيهيئ الله لنوره من
 يشاء »^(٢٣) حيث فسرها تفسيراً رمزياً بحيث يكون فهمها في تناول الخاصة .

فالمشكاة ، والزجاجة ، والشجرة ، والزيت ، والنار ، تشير الى معانٍ مستترة وراءها فيرى ان هناك موازاة بين عالم الشهادة والغيب ، او بين العالم الجسماني والعالم الروحاني . وأنه ما من شيء ، الا وهو رمز أو مثال لشيء في عالم الملكوت ، وان عالم الشهادة مرآة انى عالم الغيب ، والا لاستحالت معرفتنا بالعالم العلوي ، وتعدن السفر الى الحضرة الربوبية ، والقرب من الله - فالغاف التمثيل الواردة في القرآن هي بمثابة مفاتيح أسرار الغيب ، فتقول كما تقول رموز الأعلام ، فالروح الحساس في موازاة المشكاة ، لأن نوره تنفذ من خلال ثوب احراس . كما ينفذ النور من المشكاة .

والروح الخيالي في موازاة الزجاجة ، لأن كلاً منهما من أصل كفيف ، ولكنه قابل للتصنيف والتهديب ، وذن انخيال يضبط المعارف العقلية ، بحيث لا تضطرب ولا تتشعر على غير هدى ، كما تضبط لزجاجة نور المصباح ، وتحفظه من الانطفاء بانرياح وغيرها .

والروح العقلي في موازاة المصباح ، لانه مركز الاشعاع العقلي ، كما ان المصباح مركز اشعاع النور الحسي .

والروح الفكري في موازاة الشجرة . لان الحياة الفكرية بمثابة الشجرة متعددة الأغصان كثيرة الثمر ، تنمو كلها من أصل واحد هو بمثابة الجذر من الشجرة .

والروح القدسي في موازاة الزيت الذي ينز من السماء مبلغاً يجعله بشيء ونولم تصبسه نار ، وكذلك نفوس الأنبياء والأولياء ، فد بلغت من السفاء مبلغاً تستغني عن مدد نبي خارجي يأتيها بواسطة الملائكة أو غيرهم (٥٤) . وعندما نبحث لدى الغزالي عن تفسيره الآية « أنزل من السماء ماء - الآية » فوجدناه يتفق مع اخوان الصفا في تفسيرهم الذي سبق ذكره (٥٥) .

وإذا كان الغزالي يقول بالضاغر والباطن... فإنه يرى أن العلاقة بينهما كالعلاقة بين القشر واللب ، وان لكل شدة ظاهراً وباطناً . وقشراً ولباً ، وتتشوبها درجات وكل درجة طبقات ، والباطن هو القلب الذي ينسني ابوسول اليه

من القشر . فهو مع قوله بالتأويل الرمزي ، وانه طريقة الخاصة وخاصة الخاصة .
فانه لا يتف نجاه الحقيقة الحقيقية للتفسير ، يظهر مقصد المعارضة والإبطال : بل
لا يعني التأويل الا رفع تأثير استلحاق اللفظي ، في مرتبة أعلى ، بالنسبة لخيرة
المصطفين ، وزيادة محموله ، تطبعي بهم^(٥٦) .

فهو يقول بعد تأويله آية النور : ولا تظنتي في هذا الا نموذجاً ، وطريقة
ضرب الأمثال رخصة بني في رفع تظواهر ، واستعداداً في إبعائها... حاشا لله...
لذالذي يجرد الظاهر حشوي ، والذي يجرد الباطن بدلتي : والذي يجمع بينهما
كامل ، كما يهجم بعنف هؤلاء ، الذين يقفون عند الظاهر ويعرسمون تجاوزه
ويقول : ما أجدر هؤلاء ان يرحموا وترجم عنهم^(٥٧) .

اما ابن عربي فانه مثل الفزالي وبخون انشاء ، يقول بالتدرج المعرفي ، أو
تدرج المستوي الفكري لناس ، بين عامة ، وخاصة ، وخاصة الخاصة^(٥٨) ، كما
يقول بأثر هناك ظاهراً وباطناً في الدين ، وأن الكمال هو في الجمع بينهما ، وقد
ضل وأضل الباطنيون الذين أخذوا الأحكام الشرعية من جانب واحد وحرفوها الى
بواطنها . وهم يتركوا من حكم الشريعة في الظاهر شيئاً ، كذلك أهل الظاهر الذين
اكتفوا بلهم ، الأحكام فيها سطحياً ناقصاً ، فالسعادة كل سعادة مع الطائفة التي
جمعت بين الظاهر والباطن وهم العلماء ، بالله وحكامه ، ويسمى ابن عربي
ه التأويل ، روح الغناء لقرآن^(٥٩) .

وإذا كان قد وضع كتب عقيدة للموام ولمن هم فوقهم . فانه لم يضع كتاباً
لعقيدة خاصة الخاصة ، حتى لا يكون في متناول غيرهم . فمأخوذ الخاصة لا يصلح
للعامة ، لذلك فهو يقول :

وأما ، التصريح بعقيدة الخاصة ، فما أفردتها على المتعيين لما فيه من
الغموض . لكن جئت بها مبددة في ابواب هذا الكتاب (الفتوحات المكية)... فمن
رزق لهم فيها يعرف أسرارها ، ويميزها عن غيرها : فانه العلم الحق والوصول
الصديق^(٦٠) .

ونحن نعلمه في تقديمه مثقال لتفسير برمزي لدى ابن العربي على غيره

الفخم "الواحد المشهور" : الخنوجات المعككة ، واما التفسير الذي اشتهر بتفسير ابن عربي ، والمنسوب اليه فقد ثبت من خلال دراسات المختصين أنه ليس له (١١١) .

وأما المثال فهو قوله تعالى :

«رَأَى الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءً عَلَيْهِمْ أَنْذَرْتُمْهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ . خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ» (١١٢) .
يقول ابن العربي :

ابحار البيان فيه : يا محمد «ان الذين كفروا» ستروا محبتهم لي عنهم ودسوا عليهم أنذرتهم ، بوعدك الذي أرسلتك به «ألم يح تنذرهم لا يؤمنون» فانهم لا يعقلون غيري . وانما تنذرهم يخفي : وهم ماعقلوه ولا شاعدوا . وكيف يؤمنون بك يا محمد ؟ وقد ختمت على «أبصارهم» فم جعل فيها غشاوة غيري «وعلى سمعهم» فلا يسمعون كلاما في تعاليم الأمتي «وعلى ابصارهم غشاوة» من بهاتي عند مشاهدتي فلا يهتدون سواي «ولهم عذاب عظيم» عذابي ، إذ نذرهم بعد هذا ثم شهد النبي الي انذارك ، واحجبهم عني . كما فعلت بك بعد «قاب قوسين أو أدنى» قربا ، حيث انذرتك الي من بكذبك ويرد ماجت به اليه متي في وجهك ، وتسمع لي ما يضيئ به صدرك . فأين ذلك الشرح الذي شاهدته في اسرتك ؟ فهكذا أمتاتي على خطي الذين اخفيتهم رضائي عنهم فلا اسخط عليهم ابدا (١١٣) .

وان ابن عربي في الوقت الذي يتجه في تفسيره او تأويله هذا الاتجاه الرمزي ، انه لا يأخذ بمسبب من مذهب اعرافانيين «المتوحشين» للاسلاميين وغير الاسلاميين ذلك المذهب الذي يفقد به التشريع الراسمي كل أهميته عند من وقفوا حياتهم على انه بعد الوصول الي المعرفة الباطنة ، كما يتول جولد نسيهر ، ويدلي ابن عربي في كتبه ، بشهادة لا تقبل الشك على رفضه بستانه الحسم مدح التحلل من اشرع ، وهو يؤكد في كل مناسبة أهمية الشرع ، أي الأحكام واشتهر بعبارة الدينية في ضوء القرآن والسنة . من حيث انه منظم مدبر للحياة ،

وهو يغوث في وصية به ، فانك لا تعلم حدود الله.. الا ان تعلم علم الضريرة . لأنه العلم العلم الذي يعم جميع اخوان الناس» (١٤٦) .

والآن وبعد هذا العرض الموجز لرأي الخزالي وابن عربي في القول بالظاهر والباطن ، نجد انهما يتفقان مع اخوان الصفا ، في :
١- الناس يختلفون ويتفاوتون من حيث القدرات العقلية والاستعداد الفكري لذلك فهم منبجات .

٢- لمدىين ظاهر وباطن ، والباطن هو القلب والظاهر هو انفسه .

٣- الظاهر طريق ومرقاة للباطن ، ويحتفظ بظاهر بهوره حتى بعد الوصول

الى الباطن .

٤- لا يجوز اعلان تأويلات الخاصة للعلوم ونمن ليس أهلاً لفهمها .

ونلاحظ ان الخزالي وابن عربي كانا مثل اخوان الصفا عرضة لهجمات لامية من القاهريين ، بسبب آرائهم تلك ، لذلك فقد كانت كتب الخزالي ضمن الكتب التي احرقها في العهد المرابطي بأمر من تاشفين بن علي بن يوسف ، فهو يقول في رسالة وجهها الى الفتية والوزراء والولاة :

« ومتى عشرتم عني كتاب بدعة فاياكم واياه ، وغاصت وقتكم الله - كتب ابي حامد الخزالي ، فليتبع الرها ، وليقطع بالحرق المتتابع خيرها ، وبحث عليها وتخلط اذيعان عني من يتهم بكتبتها» (١٤٧) .

هوامشي الفصل الثالث - الباب الثاني

- (١) محمد يوسف موسى - بين الدين واللغة ١٩٦٦
 (٢) المرجع نفسه ١٩٦٦ - ١٩٦٨ .
 (٣) المرجع نفسه ١١٥ .
 (٤) يوسف كرم - تأريخ الفلسفة اليونانية ١٩٧٧ . ص ١٢٠ من الجزء ١ من مجموع المؤلفات - سلسلة العصور الحديثة ٥٥ .
 (٥) يوسف كرم - تأريخ الفلسفة الأخرى، ربيعة في عصر الوسيط ١٤٠ .
 (٦) محمد يوسف موسى - بين الدين والفلسفة ١٩٦٦ .
 (٧) أكتندي - الرسائل ١١٤٤ - ١١٧٧ .
 (٨) لغارسي - خصوص الحكم ٤٦ .
 (٩) المصدر نفسه ١٢٠ .
 (١٠) المصدر نفسه ٦٢ .
 (١١) د . محمد الهبي - الجانب الإلهي في تفكير الإسلامي ٢٥٤ .
 (١٢) الرسالة ٩ - ٢٢٨/٩ .
 (١٣) الرسالة ٧ - ١٤٨/٨ .
 (١٤) الرسالة ١٣ - ٢٧٨/٢ .
 (١٥) الرسالة ١١ - ١٨٦/٢ .
 (١٦) الرسالة ١٦ - ٢٨٦/٤ .
 (١٧) الرسالة ١٦ - ٥١١/٢ . الرسالة ٩ - ٢٦٩/٦ .
 (١٨) الرسالة ١٦ - ١١٧/٤ .
 (١٩) القرطبي ٢١٣١ - ٢١٣٢ . والذوق في صحيح البخاري من أبي قلابة وحده كما هو بناء على ابن جرير . انصرون أن يذكر ذلك رسول الله (صحيح البخاري ١١٤٤) كتاب الجهاد . ونب من خبر بانام قوم ما دون قوم كراهة الا يسموا) ولكن اخبروا النبي انهم من رسلهم لا يذكرون عد . فتكلم كعبه بث يروي . وانما يتوجه . دليل في العكس احدثوا الناس الخ والرسائل . الرسالة ١٦ - ٢٢٢/٤ .
 (٢٠) الرسالة ١٦ - ١٢٢/٤ .
 (٢١) الرسالة ١٤ - ١١٦/٢ .
 (٢٢) الرسالة ٢٧ - ٢٨١/٢ .
 (٢٣) ص ١٤٥ من هذا البحث .
 (٢٤) سائداد - تأريخ الفقه في فلسفة ٢٢٨/٢ .
 (٢٥) الرسالة ١٦ - ٢٨٦/٤ .

(٢٦) الرسالة ٢٦ - ١٠٨/٢٠ .

(٢٧) الرسالة ١٤ - ١٦٨/٢٠ .

(٢٨) الرسالة ٤ - ٢٧٨/٢٠ .

(٢٩) الرسالة ٢٨٤ - ٢٨٨/٢٠ .

(٣٠) الرسالة ١٤٤ - ١٨٤/٢٠ .

(٣١) الرسالة ١٢ - ١٤١/٢٠ . الرسالة ٣٠ - ١٠٨/٢٠ .

(٣٢) الرسالة الخاصة ٢٦٧/٢٠ .

(٣٣) الرسائل - الرسائل ١٦٦ - ١٦٨/٢٠ .

(٣٤) الرسالة ١٦٦ - ١٦٨ . يعالج فيها انحراف اهلنا هنا بمحمد بن وكوبا الهرازي لئلا يسلك الطريق حيث

حاجب السجوة ، واستند أن لعقل هو اجمع هي كقبحي . وقد ذهبنا له في مناقشة عقلية ومطابقة الفهم

الاسلامي للتفسير أبو بكر بن البرزقي والد ، في ذلك كتابه " اعلام النبوة " حول ذلك راجع عند فهرس بنوي - من

تأريخ الامم في الاسلام من ١٨٤٠ الى آخر الفصل

(٣٥) الرسائل - الرسالة ١٠ - ١٤٠/٢٠ .

(٣٦) الرسالة ٢٠ - ٢٤٤/٢٠ - ٢٤٤/٢٠ .

(٣٧) الرسالة ٣٠ - ٧٢/٢٠ . الرسالة ١٠ - ٢٧٨/٢٠ . الرسالة ١٢ - ١٤١/٢٠ - ١٤١/٢٠ . والادب ، وما يملأ تأويله ؟

له وارسطون في لعمرة وارون انما به كلام من عند ربنا ، (٢٠ عسر - الآية ٧) - خاتون من الذين

يعتقون ، والراحمون في الصب ، على الله ، ان اجاز خاطلة ، ويصادق ان الله تعالى والراحمون في العلم

بلمن يتكلم ، يتكلمون حكمة ، يقولون . . . استنبطت رغبة انارون الى ان الله لقطه هو الذي يطلع

لتأويل ، والله الراحمون في لعم لوتومور ، انما به . وهو لا يتكلم لولو في البر والبحر ، واستنبطت

الذكري من روح المعاني ١٤٠/٢٠ . . . انظر البرزقي - التفسير الكبير ١٧٧/٢٠ - ١٧٨/٢٠ - ترجمة شري - الكشاف

(٨٢٢/٠)

(٣٨) الرسائل - الرسالة ١٠ - ٢٤٤/٢٠ .

(٣٩) الرسالة ١٢ - ١٤١/٢٠ .

(٤٠) الرسالة ٢٠ - ٢٤٤/٢٠ .

(٤١) راجع من ٦٦ من هذا البحث

(٤٢) الرسالة ٩ - ٢٧٨/٢٠ .

(٤٣) صورة لرعد ، الآية ١٧ .

(٤٤) الرسائل - الرسالة ٤٥ - ٧٧/٢٠ .

(٤٥) الرسالة ٤٦ - ١٤١/٢٠ .

(٤٦) الرسالة ١٨ - ١٤١/٢٠ .

(٤٧) الرسالة ٢٠ - ١٤١/٢٠ .

(٤٨) الرسالة ٢٠ - ١٤١/٢٠ .

(٤٩) انما في - مشكاة الأنوار ٧٢ . وقد درس في كثير سبب عبد القاب هذا احد بني هي كتبه ، انما في اولي

التفسير القرطبي للقرآن الكريم عند ضم اثنين من الآيات والوجه ان نسخة من الحديث قد زعمت به سفر في

- وأخرون في نشر نكوة الشاذ والباطل (مجموعة ١٩ - ٥٤ رسالة الدكتوراه مطبوعاً على الأنة لكتابية ، مكتبة كلية أصول الدين ، جامعة الأزهر) .
- (٥٠) الخوازي - مشكاة لأخبار ٢٩-١١
- (٥١) الخوازي - اجاب العوام عن خلق الكلام ١١-١
- (٥٢) جود تسيهر - مذهب الفسيفسار لاسلامى ١٠٩ .
- (٥٣) - سورة قصص الآية ٤٤
- (٥٤) د . بومعلا صفيي عي بائدة زعتينه لكتب مشكاة الأثر ١٠٨-٢١ . الخوازي - مشكاة الأيوام ٩٥-٥٠ .
- (٥٥) العواشي - مشكاة الأثر ٧٢ .
- (٥٦) جولد شيرس - مذهب التفسير الاسلامي ١٧٢-١٧١
- (٥٧) الخوازي - حوامر لقرآن ٠٩ .
- (٥٨) ابن عربي - الفتوحات المكية ١٠٢٥ ، ١٠٢٩ ، ١٠٣٤ .
- (٥٩) جولد تسيهر - مذهب التفسير الاسلامي ٢٦٦ . ابن عربي - الفتوحات المكية ٢٢١ ، ٢٢٢ .
- (٦٠) ابن عربي - الفتوحات المكية ١٧٢ ، ١٧٣ .
- (٦١) د . حسن الذهبي - تفسير ولسليون ١١/٦٦
- (٦٢) - سورة البقرة ٦٠ ، ٧٠ .
- (٦٣) ابن عربي - الفتوحات المكية ١١/٧٩ ، ٢٠٧ .
- (٦٤) جولد تسيهر - مذهب التفسير الاسلامي ٢٧٤-٢٧٥ . الفتوحات المكية ١٦٢ ، ١٧٠ .
- (٦٥) محمد عماران خان ، وثائق سرايبلية ومجموعة من ٥٥٠ اجابة لثاليد ، واشرجهما ونشر ١٩٦٤ ، ط اول - القاهرة .

الباب الثالث

فلسفة اخوان الصفاء

1914

1914

ماهية الفلسفة

احصاء العلوم عند اخوان الصفا

من المفيد القاء نظرة على العلوم التي كانت متداولة في عصر اخوان الصفا ، وأحصوا في رسائلهم نجد بينها عوالم الفلسفة .

تسم الاخوان تلك العلوم الى ثلاثة اقسام :

أولاً : علم الآداب التي وضع أكتفها لطلب المعاش ، وسلاح أمر حياة الدنيا ، ويسمونها العلوم الرياضية ، وهذا القسم يتفرع الى تسعة أنواع :

- ١- علم الكتابة والقراءة .
- ٢- علم اللغة والنحو .
- ٣- علم الحساب والمعاملات .
- ٤- علم الشعر والغرض .
- ٥- علم النجوم والفلك وما يشاكله .
- ٦- علم السحر والحزائم والكيمياء وما شاكلها .
- ٧- علم الحرف والصنائع .
- ٨- علم البيع والشراء ، ولتجارات والحرف وتسل .
- ٩- علم السيرة والأخبار .

ثانياً : العلوم انشراحية التي وضعت لطلب النفوس ، وطلب الآخرة . وهي

سنة أنواع :

١- علم التنزيل .

٢- علم التأويل .

٣- علم الروايات والاحبار .

٤- علم الفقه والسنن والاحكام .

٥- علم التذكار والمواعظ والزهد والتصوف .

٦- علم تأويل المنامات .

ثالثاً : العلوم الفلسفية ، وهي أربعة أنواع :

١- الرياضيات .

٢- المنطقيات .

٣- الطبيعيات .

٤- الالهيات^(١) .

ويدون اخوان الصفا متأثرون في تقسيمهم هنا بإسماء العلوم للفارابي ، مع اختلاف في بعض التفاصيل^(٢) منها :

١- أن تقسيم اخوان الصفا لعلوم كثر نفسياً من تقسيم الفارابي لها ، فهناك علوم أم يتناولها كتاب احصاء العلوم ، بينما ابرزها الاخوان بجانب العلوم الأخرى .

٢- أدخل اخوان الصفا الاخلاق والسياسة في قسم الالهيات من الفلسفة ؛ بينما درجها الفارابي ضمن الفلسفة العملية ، لا النظرية ، وسنعود الى ذلك بعد قليل .

٣- أهمز اخوان الصفا ، عام الكلام عند بعضهم عن « أجناس العلوم » هي حين أن الفارابي أفرد له مقالاً في كتابه

نعم يشير اخوان الصفا ، في إحدى رسائلهم الى علم آخر ، خارج أجناس العلوم ويطلقون عليه « اجنل » ويمرّفونه بأنه « معرفة الله تعالى والمسؤولات

والجوانبات وانذليله، والغرض منه ليس الا غلبة الخصب والظفر به كيف كان،
 وقته عما هو عليه اما بحجة او شبهة او شمية، فهو يشبه الحرب والمعركة،
 والحرب كما قيل خدعة، وأهل هذه الصنعة «مضاوتو الدرجات يحسب قوى
 نفوسهم، وجوده ذكائهم، ودقة نغزهم ونحتهم ومكائيرتهم ووقاحتهم وشغفهم»،
 لذلك «ما من صناعة ولا علم ولا أدب يمرض لأهله فيها من احيرة والدحشة
 والشكوك والفنون والخطأ وسعدوان والبعضاء بينهم، ما يعرض لأهل صناعة
 انجل فيما يعتقدون فيها - ويجادلون عنها - ويقصد الاخوان بأهل هذه الصنعة
 علماء الكلام» (7).

تعريف الفلسفة

يذكر اخوان الصفا، الفلسفة تعريفات كثيرة، منها،
 «الفلسفة هي الحكمة، ومحبة التمسك بها» (8)،
 وهذا التعريف جاء من حيث المعنى الاشتققي لهذه الكلمة اليونانية،
 «فيلان» أي المحب، و«سوفيا» أي حكمة، ولقد التمسك عند اليونانيين
 معناه الحكيم، والفلسفة تسمى: الحكمة (9)،
 ٢- «الاشبه بالإله بحسب طاقة الانسان».

ويفسرون ذلك بان معنى قولهم، «طاقة لانسان» هو ان يجتهد الانسان
 ويتحرر من الكذب في كلامه وأقواله، ويتجنب من الضلال في اعتقاده، ومن
 الخطأ في معيوماته، ومن الرداءة في أخلاقه، ومن الشر في أعماله، ومن التقصير
 في صناعته (10).

ويقولون في موضع آخر من رسائلهم: ان المراد من هذا التشبه هو التشبه
 في العلوم والصناعات والحكمة الخيرة، وذلك ان الباري، جل ثناؤه، أعلم العلماء
 وأحكم الحكماء وأصنع الصناعات، وأفضل الأخيار، فكل من راد في هذه الأشياء
 درجة أزداد من الله قربة (11).

ونحن نجد ان هذا التعريف هو من حيث السلوك، أي سلوك الفيلسوف، او

الأخذ بالفلسفة . وبعبارة أخرى ، هو تعريف الخلق . فإراد الأخوان أن يكون
الإنسان الأخذ بالفلسفة كامل الفضائل .

٢- « معرفة حقائق الأشياء ، بعقلها ومعلولاتها ، ومهتبه طباعتها التي جبلت
عليها ، ولمايتها التي خلقت لأجلها ؛ وإحاطة بجميع ذلك علماً كلياً بشدر طاقه
الإنسان »^(٨) .

وهذا التعريف هو من حيث موضوع الفلسفة ، وهو تعريف فيثاغوري ، إذ
بحكى انه عرف الفلسفة بأنها : البحث عن طبائع الأشياء وحقائق الموجودات .
وإن هذا التعريف لبث قائماً عند الكثيرين من المفلسفة في العصور القديمة
والموسى ، بل يجد أنصاره من المحدثين^(٩) .

٣- « الفلسفة أولها محبة النور ، وأوسطها معرفة حقائق الموجودات
محب الطاقه الإنسانية ، وآخرها الثور والعمل بما يوافق العلم »^(١٠) .

وهذا التعريف هو من حيث المراحل التي يقصدها الأخذ بالفلسفة ، توجه ،
ودراسة ، وتطبيق .

وهذه التعريفات نجد أغلبها لدى الكندي . إن لم تكن بنفس الألفاظ إلا أنها
بتقريب السفاهم .

من حيث اشتقاق اسمها فهو : « حب الحكمة » .

ومن جهة فعلها فهي « التشبه بأفعال الله بقدر طاقه الإنسان » .

والتعريف الذي يدل على الموضوع البحثي بالفلسفة هو :

علم الاسباء الأبدية ، الكمية : إنبتها ومائتها ، وعلمها بقدر طاقه
الإنسان »^(١١) .

وأما الفارابي فتجد انه عرف الفلسفة :

١- من حيث الموضوع به العلم بالموجودات بما هي موجودة^(١٢) .

٢- من حيث انفاية به معرفة الخالق تعالى ، وبته واحد غير متحرك . وأنه

العله الفاعلة لجميع الأشياء ، وأنه السرب لهذا العالم بوجوده وحكمته وعنه .

فمعرفة الخالق هي الغاية في الفلسفة ، إذ في معرفتها تكمن السعادة .

٢- من حيث ملوك الانسان به التشبه بالعاق بحسب حافة الانسان و
 ٣- من حيث هي منهج وتطبيق به التصدي الى الاعمال وبلوغ الغاية و
 وتقصدي الى الاعمال يكون بالعلم ، وبلوغ الغاية يكون باصلاح الانسان
 نفسه ، ثم باصلاح غيره^(١٤) .
 ويعد النظر الى هذه التعريفات لدى الاخوان : وانكسدي ، والفارابي ، لا
 يظهر بينها اختلاف اذا ما لوحظت هذه الحثيات ، فكيفها ، منهي للفسفة ، ولكن
 كل حثية من حثياتها ، وما اكثرها ، وهي في مجموعها تبرز المنحى العام
 الشامل للفلسفة ، وكما يقول الفارابي : «لأن مدار الفلسفة على القول : من
 حيث ، ومن جهة ما ، كما قيل : انه لو ارتفع من حيث ، ومن جهة ما... بطلت
 تلك العلوم والفلسفة»^(١٥)

العلوم الفلسفية

تقسم العلوم الفلسفية لدى الاخوان الصفاء ، كما مر في اول الفصل ، الى
 اربعة اقسام :

- ١- اولاً : الرياضيات .
- ٢- ثانياً : منطقيات .
- ٣- ثالثاً : المبيعات .
- ٤- رابعاً : الالهيات .

اما الرياضيات فالرمة أنواع

١- الارضاطيقي (Arithmet.) « وهو معرفة ماهية العدد : وكمية انواعه
 وخواص تلك الأنواع ، وكيفية نشوتها من الواحد الذي قبل الاثنين وما يعرض
 فيه من المعاني اذا اضيف بعضها الى بعض لا وهو المسمى بجمع اعداد ، او علم
 الحساب»^(١٦) والنشر في هذا العلم مقدم على النظر ، في سائر العلوم الرياضية ،
 لان هذا العلم مركز في كل نفس بالنوع ، ونما يحتاج الانسان الى التأمل بالنوع
 الحكري حسب : من غير ان يأخذ لها مثلاً من علم آخر : بل منه يؤخذ المثال

على كل معلوم^(١٦) ، وان علم المحدد جذر العلوم ، ويعنصر الحكمة ، ومبدأ المعارف ، واسطقس المعاني^(١٧) .

٢- الجيومتريا (Geometry) : وهو الهندسة ، وهي معرفة ماهية المقادير ذات الأبعاد ، وكيفية أنواعها ، وخواص تلك الأنواع ، وما يعرض فيها من اسمعالي إذا اضيفت بعضها إلى بعض ، وكيفية مبدئها من النقطة التي هي رأس النخط ، وهي في صناعة الهندسة كالواحد في صناعة العدد .

٣- لاسطرونوميا (Astronomy) : وهي انجوم ، وهي معرفة كمية الافلاك والكواكب والبروج ، وكمية أبعادها ومقادير أجرامها ، وكيفية تركيبها ، وسرعة حركاتها ، وكيفية دورانها ، وماهية طبيعتها ، وكيفية دلالتها على الكائنات قبل كونها .

٤- الموسيقي ، الذي هو تأليف ، وهو معرفة ماهية النسب ، وكيفية تأليف الأصناف المختلفة الجواهر ، المتباينة الصور - المتفاداة القوى : المتمتثرة الطبايع ، كيف تجمع ويؤلف بينها ، كيما لا تتنافر ، وتؤلف ، وتتحد ، وتصير شيئاً واحداً .

وما المنطقيات لاسمة لأنواع :

١- بيوتيقا (Poetica) وهي معرفة صناعة الشعر .

٢- ريتوريقا (Rhetorica) وهي معرفة صناعة النخط .

٣- طوبيقا (Topica) وهي معرفة صناعة النجد .

٤- انالوطيقا (Analytica) وهي معرفة صناعة البرهان ، وهي تخص

بئانوطيقا ثمانية : (Analytica Posteriora) .

٥- سوفسطيقا (Sophistica) وهي معرفة صناعة المنالطين في المناظرة

والجدل .

٦- قاطيغورياس (Categorica) وهو معرفة معاني العشرة الالفاظ التي كل

واحد منها يتناولها جنس الأقسام ، وهي تعرف بدلالة مقولات ، وإن واحداً منها

« جوهر » والاسمة الباقية « أعراض » .

٧- بازي ارميماس (Peri hermeias) ، وهي معرفة تلك المشورة الانفاذ التي هي لي : « قاطيخورياس » وما تدل عليه من المعاني عند التركيب ، حتى نصير كلمات وقضايا ، ويكون منها الصدق والكذب ، وهي العبارة .

٨- « تانوطيخا الأولى (Analytica Prima) » وهي معرفة كيفية تركيب تلك الالفاظ مرة اخرى ، حتى يكون منها مقدمات ، وكمية انواعها ، وكيف تستعمل حتى يكون منها شيء محسوس ، وقران القضايا وتلجها ، وهي نقياس .

٩- ايساغوجي (Isagoge) ، وهو امدخل إلى صناعة المنطق المنطقي ، والفلسفي وانغرض منه : معرفة معاني ستة الالفاظ التي تستعملها الفلاسفة في اقنويلها وهي : الشخص ، والنوع ، والجنس ، والفصل ، والخاصة ، وانغرض نعام .

١٠- وقد عمل فرديون من السوري كتابا سماه ايساغوجي ، وبذلك فان هذا لآخر هو من اضافته (١٨) .

ومن الملاحظ ان الفارابي في احكام العلوم ، وصل تقام المنطق الى ثمانية على ما كانت عليه في مؤلفات رسلو ، مستتبعا ايساغوجي (١٩) ، لانه في مقام آخر ، فيما يقول المنطقي - عداه مدخلا للمنطق ، وعني بشرحه والتعليق عليه (٢٠) .
واما العلوم الطبيعية فهي سبعة انواع :

١- علم المبادئ ، الجسمانية ، وهي معرفة خمسة اشياء الهيبوني ، والصورة والزمان ، والمكن ، والحركة ، وما يعرض فيها من المعاني اذا اُسيف بمضها الى بعض (٢١) ، ويعرف عندهم ايضا به مع الكيان (٢٢) ، وهو اسمااع الطبيعي (٢٣) .

٢- علم السماء والعالم ، وهو معرفة جوهر الافلاك والكوكب ، وكميتها وكيفية تركيبها ، وعلة دورتها ، وهل تقبل الكون والفساد أو لا ؟ وما شاكل ذلك من انباحث .

٣- علم الكون والفساد ، وهو : معرفة مادية جوهر الازرعة ، وهي : النار ، والهواء ، والماء ، والارض ، وكيف يستحدين بنفسها الى بعض بتأثيرات الأبخاض العالية .

٤١ علم حيوانات الجو ، وهو ، معرفة كيفية تغييرات الهواء بتأثيرات
الكواكب بحركاتها . ومعارض شداعاتها على هذه الأركان وتفاعلاتها منها^(٢١)
ويعرف هذا العلم أيضا بعلم الآثار العلوية^(٢٥) .

٤٥ علم المعادن . وهو معرفة الجواهر المعدنية التي تنفقد من البخارات
المختلفة في باطن الأرض ، والمعادن المتضمنة في الأهوية وكهوف الجبان وقعر
البحار .

٤٦ علم النبات ، وهو معرفة كل بيت يفرس أو يبذر : أو ينبت .

٤٧ علم انحيوان . وهو معرفة كل جسم يعتدي ويسمو ويحس ويتحرك مما
يشي عسى وجه الأرض ، أو نظير في الهواء ، أو يسبح في الماء ، أو يدب في
التراب ، أو يتحرك في جوف جسم آخر كالديدان .

كما أن : علم الطب والبيطرة وسياسة (تربية) الدواب والشحاح والطيور
والحوت والنسل . وعلم الصنائع أجمع داخل في الطبيعيات ، في رأي اخوان
الصفاء^(٢٦) .

ومن الملاحظ أن الفارابي في اخصاء العلوم قسم الطبيعيات الى ثمانية
اقسام ، بناء على ما وصله من كتب ارسطو الطبيعية ، والاختلاف جاء بين وبين
الاخوان في « الآثار العلوية » فهو يشون^{٥١} . والرابع الفحص عن مبادئ
الاعراض والذفعالات التي تخص الاسطوانات وحدها دون اتمركبات منها ، وهذا
في المقالات الاول والثلاث من كتاب الآثار العلوية^(٢٧) .

بينما جمع الاخوان الموضوعين في قسم واحد وسموه : الآثار انجوية . وعلم
الآثار العلوية ، كما مر آنفا

وفيما عد ذلك فان تبويب الطبيعيات لدى اخوان الصفاء لا يختلف عن
تقسيم الفارابي لها إلا في إضافته الطب والبيطرة الى الطبيعيات ، وهذا ما لم
يفعله الفارابي .

أما العلوم الأخرى فخمسة أنواع .

١- معرفة الباري جل جلاله ، وصفة وحدانيته .

٢- علم الروحانيات ، وهو معرفة انجزاها البسيطة العقلية ، للعلمة الغفانة ، وهي : تصور المنجزة من الهيولى .

٣- علم النفسانيات ، وهي : معرفة النفوس والأرواح السارية في الاجسام المنفكية والضيعية ، من لدن الفلك ، محيط الى منتهي مركز الارض .

٤- علم السياسة ، وهي خمسة انواع :

١- سياسة النبوية ، وهي معرفة كيفية وضع النوايس امرضية ولسن الزكية بالاتقار بين التصيحة ، والسلوب الدعوة ، وطرق تهذيب الاخلاق . وهذه السياسة يختص بها الانبياء والمرسلين .

٢- السياسة الملوكية ، وهي معرفة حفظ الشريعة على الائمة ، واحياء السنة في ائمة بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر باقامة الحدود وانفاذ الاحكام الشرعية واحفاظة عمى الامن والاستقرار . وهذه السياسة يختص بها خلفاء الانبياء والائمة المهديون .

٣- السياسة العامة : وهي معرفة طبقات المرؤوسين ، وحالاتهم - وانسابهم وصفتهم ومذاهبهم ، واخلاقهم ، وترتيب مراتبهم ، ومراعاة امورهم ، واستخدامهم كل في حقل تخصصه . وهذا النوع من السياسة يعكس ان نسجها بالتعبير ، بمعاصر ، لكن لا اورد ، وهو يختص بكبار المسؤولين الذين يتولون ادارة الاقاليم والمدن ، والقيادة العسكريين الذين يتولون قيادة الجيش .

٤- السياسة الخائلية : وهي : معرفة كل انسان كيفية تدبير منزله ، وامر معيشته ، ومراعاة امر خدسه وأولاده وأقربائه : وعشوته مع جيرانه ، وصحبه مع اخوته ، والنظر في مصالحهم . وهذا النوع من السياسة يحدد الجنب الاجتماعي في حياة الفرد .

٥- سياسة الخائلية ، وهي معرفة كل انسان اخلاقه . ونفقد افعاله واقواله في حال شهواته وشغبه ورضاه ، والنظر في جميع امور . وهذا النوع من السياسة يحدد نجائب النفس في حياة الفرد ، ومراقبة سلوكه الشخصي .

٦- علم المعاد : وهو معرفة ماهية النشأة الاخرى ، وكيفية تسيان الأرواح من

الأجساد ، وحشرها يوم المبدأ ، وصعقها كيفية جزاء ، منحسبين ، وعقابي
المسيئين^(٦٨) .

هذه هي باختصار أقسام ، للفلسفة وفروعها عند أخوان الصفا ، ومن هنا فإن
لنا ان يستغرب مما ذهب اليه سانتالانا Santalana من ان أخوان الصفا ، تأثروا
ببعض شراح أرسطو في الحاق ما يشعق بهدم النفس بالطبيعيات^(٦٩) ، إذ ليس
لرأيه هذا سند في الرسائل .

ملاحظات حول تقسيم أخوان الصفا للفلسفة

لنا على تقسيم أخوان الصفا ، هذا بعض الملاحظات منها -

١- أنهم في تقسيمهم للعلوم المنطقية لم يراعوا الترتيب العملي على
الأساس العلمي كما فعله الفارابي ، مثلاً حيث جاء ترتيبها على الوجه التالي :

المقولات - العبارة ، التعليق بالقياس ، البرهان ، الجدل ، المنسطة ،
الخطابة ، الشعر^(٧٠) .

كما لم يراعوا الترتيب الزمني الذي وضع به أرسطو أقسام المنطق ، إذ انه
في الحقيقة - كما بثون الباحثون - بدأ منطق بالجدل ، ثم بالعبارة وتحريرها ، ثم
بالمقولات ، ثم بالبرهان^(٧١) .

٢- ان أخوان الصفا ، شأؤوا ان يضيفوا إلى الفاظ فرلفريوس ، أو ما اشتهر
به الكليات الخمس « لفظاً سادساً هو « الشخص » ، ودعوا إلى انه في حاجة إلى
الشرح بدرجة لا تقل عن بفاظ ايسنولوجي ، واعترض عليهم انه كقول مذكور بأنهم
خرجه ب نظرية المؤلف عن أساسها ، وعدوا الأمر مجرد توضيح لغوي مع ان
فرلفريوس ، وان عني بهذا التوضيح - كان يرمي اولا وبالذات إلى حصر الكليات
تحت صنف معرفة^(٧٢) .

إلا أن كانت Kim أخذ على التقسيم الأرسطي للمقولات - مثل أخوان
انصاف ، بأنه مرضوعي ، لا ينظر إلى الشخص الذي يحكم ، ويرى ان انقضية من
حيث الكم اما ان تكون كلية او جزئية ، و شخصية ، فقد انقضت الشخصية قضية

منفصلة عن القضية الكلية^(٢٦) وبذلك سبق 'أخوان الصفاء' «الكليات» في هذه الفكرة .

٢- قسم أخوان الصفاء العلوم المتداولة في عصرهم إلى ثلاث مجموعات :
كما سبق ذلك ، فحجّلوا علم الحرف والصنّيع والحرف والنسب من أنواع علم
الأدب ، ولكن بعد أن انتقوا إلى موضوع علوم أخلاقيات : عادتوا فادخّلوا
الحرف والنسب وعلم الصنائع من جمعتها ، وثمة رجة ذلك تكون تلك المعارف
الأدبية - حسب تحديد أخوان الصفاء لها- داخلة في الفلسفة ، وبذلك لم تكن
انفصلة بمنقبة .

وبعد هذه الملاحظات نود أن نتطرق إلى تقطين

أولهما تتعلق بالمنطق ، هل هو من انفسفة أو خارج عنها ؟

والثانية تتعلق بالانبيات من حيث تقسيمها السابق .

أما بالنسبة للنقطة الأولى ، فهناك خلاف لخصه الخوارزمي في قوله :
«وتنقسم الفلسفة قسمين ، أحدهما الجزء النظري ، والآخر الجزء العملي ،
ومنهم من جعل المنطق حرفاً ثالثاً غير هذين ، ومنهم من جمعه جزءاً من أجزاء
علم النظري ، ومنهم من جعله آفة للفلسفة ، ومنهم من جعله جزءاً منها وآفة
نها»^(٢٧) .

وقد استعرض الشيخ مصطفى عبدالرازق آراء فلاسفة الإسلام في ذلك ، ومن
بينهم أخوان الصفاء ، فوجد لديهم تناقضاً في الرأي : إذ في الوقت الذي يعن
الأخوان على أن المنطقيات من علوم الفلسفة ، يوجد في رسالتهم فصل في أن
لمنتطق أداة الفيلسوف^(٢٨) . وكذلك الأمر بالنسبة للفارابي وابن سينا فهما أيضاً
لم يبديا رأياً صريحاً تجاه هذا الموضوع .

ومع ذلك هذا الاختلاف يرجع كما يقول انشمار - إلى أن أرسطو لم يعط
فكرة صريحة عن ذلك ، ولا حظ المؤرخون أنه ليس ثمة مكان للمنطق في
تقسيمه لعلوم نظرية ، ومن هذا استجوا : أن المنطق عند أرسطو ليس جزءاً
من الفلسفة - لكن مقدمة فقط لها . وهذا هو رأي المشائين^(٢٩) .

وقد انمكست هذه منظره الى المنطق على الاسم المأثور نموذجات ارسطو
المعقبة وهو «الارجنون Organon» في الادة والوسيلة^(٢٧) .

وبما البروقية فقد اعتبرت استطلق جزءاً من تعلقة ، حيث فسستها الى
ثلاثة اقسام ، المنطق ، وعمم الطبيعة ، وعمم الاخلاق^(٢٨) . ولكن استراح
الاسكندرانيين وكذلك الشراح العشائين سرعان ما قاموا بالتوفيق بين هذين
الرئين ، فاعتبروا المنطق مقدمة للفلسفة وجزءاً منها في الوقت نفسه^(٢٩) . وأخذ
اخوان النصفاء بهذا الرئي .

وإذا حاولنا توضيح الامر اكثر تستطيع ان نقول ،
يذهب اخوان النصفاء الى ان العلوم الفلسفية بعضها مدارج لبعض آخر ،
وبالتالي فان دراسة بعضها تكون مقدمة على دراسة الاخرى . فالغرض من
النظر في علوم الرياضية ، هو السلوك والتطرق منها الى علوم الطبيعيات ،
وغرضهم من النظر في الطبيعيات هو الصعود منها وانتزعي الى العلوم
الالهية^(٣٠) . وهذا يعني ان العلوم الرياضية مقدمة للعلوم الطبيعية ، والطبيعية
مقدمة للعلوم الالهية . فلكون المنطق اداة او مقدمة انما هو من هذه الحجة .

وإذا لم نلاحظ هذه الحجة فانه يكون جزءاً من الفلسفة : إذ هو يحالج
الفكر ، والفكر وقوانينه بعض ما لا بد للفلسفة ان تدرسه .

واما النقطة الثانية ففيها أمران :

الامر الاول يتعلق بالتفسير السابق - فهم لا يسمونها الى نظرية وعملية
كما كان المتعارف في عصرهم وعند هيرهم^(٣١) بل يدخلون الاسم المعني كله
في الالهيات .

الامر الثاني منهم يدخلون السبابة النبوية والمعاد في الفلسفة ، وهذا أمر
جديد لم يسموا اليه حسب علمنا .

وقد أشار الشيخ محطلى عبدالرازق في هذين الأمرين ، إلا انه لم يحاول
البحث عن تشويغ بذلك او تفسير ، كما لم يرد عليهم^(٣٢) .

بذ فمن الضروري ابحت عن المسوغات التي دفعتهم الى الخروج عما كان

معارفاً عليه في عصرهم حول هذين الأمرين .

نعم قسم اخوان الصفاء الفلسفة تقسيماً جديداً ، فالغرابي مثلاً يقسمها إلى صنفين :

مخف به تحصل معرفة الموجودات التي نهبس للانسان فعلها . وهذه تسمى النظرية .

وإشائي به تحصل معرفة الأسباب التي شأنها ان تعمل ، والقوة على فعل الجليل منها . وهذه تسمى العملية .

والفلسفة العمدية : أيضاً متفان . أحدهما الصناعة الخلقية . والثانية الفلسفة السياسية^(١١) وهو في ذلك يتبع خطى أرسطو^(١٢) .

وكذلك فعل الخوارزمي (توفي سنة ٣٨٧هـ) حيث قسم نجره العملي من الفلسفة إلى ثلاثة أقسام : ١ - أحدها تدبير نفسه أو واحداً خاصاً ، ويسمى علم الاخلاق ، والقسم الثاني تدبير الخاصة ، ويسمى تدبير المنزل ، والقسم الثالث تدبير العامة ، وهو سياسة المدينة وإقامة الملك و^(١٣) .

إلا ان اخوان الصفاء خالفوا هؤلاء ، للأسباب التالية فيما نرى

أولاً ، ان الأجزاء العمدية - عند من يسمون الفسفة إلى نظرية وعمدية - هي بجموعها تتعمق بتصريف الانسان نحو نفسه وخواصه ومديته . وهؤلاء - كما مر آنفاً - متأثرون بأرسطو - وهو يحدد القسم النظري بما كان موضوعه - ولو على الأقل في جوهره - ضرورياً ثابتاً ، لا يتحقق بارتدادتنا ، وليس يمكن دورنا جعله في حالة غير التي هو عندها ، وإما القسم العمدي فهو عاكس موضوعه بثابت . وتعلق بارتدادتنا ، وكان في وسعنا ان نحولنا عن حانه .

والقسم العملي عند ثلاثة أقسام :

١ - علم الاخلاق : وموضوعه اذرة الحياة الفردية .

٢ - علم تدبير المنزل ، وموضوعه إدارة الأسرة .

٣ - علم السياسة ، وموضوعه إدارة الدولة .

وأرسطو يجزم بتلاميذه الصلة بين الفلسفة النظرية والحياة العملية ، كما انه

ية-قول : ان الفيلسوف لا يتفق من غيرهِ لاوامر ، وانما هو الذي يجب ان صدرها ، كما يجب ان يشرع القوانين^(١٦) .

ولكن اخوان الصفا ، كمستنصين ، يرون ان الذي يضع القوانين والقواعد الاخلاقية والمنزبية والادارية والسياسية ليس هو الفيلسوف ، وانما هو النبي ، يتلقاها وحياً من الله . وبالتالي فان معرفة هذه القوانين جزء من العلوم الالهية التي هي الغرض والغاية من الفلسفة .

وبذلك خالفوا ارسطو ومن تبعه لم يفسحهم الفلسفة على الصورة التي ذكرناها .

ثانيا : راعى اخوان الصفا في الانهيات الترتيب المنطقي ، او الترتيب الزمني - مع تسامح في التغير - في تسلسل الوجود ، سلسلة منسلة الحقائق . فأولاً معرفة الباري ، فهو علة الخلق ومبدع المبدعات ، ومخلق الكائنات . ثم معرفة الجواهر البسيطة ، ابدلية التبدل ، وهي العقل الفعال ، وانفس الكمية : وبعد ذلك معرفة مالاون ذلك التي ينتهي مركز الارض ، ومن ضمنه الانسان - حسب تسلسل الوجود - كما يأتي في الفصل الثالث من هذا الباب . والاتقان جاء : الى هذه الدنيا لينهذب وتصفو نفسه ، فيكتمل ويستعد للحياة الاخرى ، والله لم يتركه بنفسه هذه الفترة ، او يعبر هذه العقطة دون توجيه وارشاد ، فوضع له قواعد وأحكاماً وأنزلها اليه من خلال الوحي - ليسير عليها ويهتدي بهدائها ليتحق له هذا الكمال .

ثم بعد ان ينتقل الانسان الى العالم الآخر يأتي يوم يعش فيه ويحاسب ، وتورن اعماله ان خيراً فخير ، وان شراً فشر .

وبذلك كان علم السياسة ، والذي تأخذ السياسة النبوية المقام الاول فيه ، وكذلك علم المعاد ، من العلوم الالهية التي هي انقسام الاحم من الفلسفة .

وعما ايضا وضع اخوان الصفا : سياسة آخر مر اسس التوفيق بين الدين والفلسفة بجعلهم علم السياسة وعلم المعاد ضمن العلوم الفلسفية^(١٧) .

شواهد الضمير الأول - الباب الثالث

(١) الرسائل - الرسالة ٧ - ٢٦٦٢

(٢) اعجازي - اعجاز العلوم - ١٠٦٦

(٣) الرسائل - الرسالة ١٩ - ٢٦٦٢-٢٦٦١

هذه مادة تستدل من كنفيد الأثرية فيها انهما للثقة وهي

١- استبان علماء الكلام بالفلسفة - بنصه باسطق - من خلال ما للمفكرين في اليهود الاولي في البرهة على سلامة فهم لغتهم ونفسياتهم ، وبذلك كان لهم دور هام في التمهيد لانفتاح اعلمة - فيما بعد - رغم انه لم يتعدوا وجها من وجه بغداد - حيث ترجمت ايمان الفلاسفة اليونان وقامت بسبب اسلامية .

٢- ان الكثير من المفاهيم والمفاهيم وكثير من علم الكلام وامثله بدعة التي بدأ المسلمون - وكان من رأس هولاء - يوحنا الصنعاني (السنوسي سنة ٥٠٠هـ) وسفيان الثوري (السنوسي عام ١٨٠هـ) وماذا بين امير (السنوسي ١٧٨) . وكذلك كان ايضا مؤلف فلاسفة الاسلام وتحويله منه - ولكن لا اعتبارات بذلك .

٣- يبرز اثر لاشهر المعجم وتقسيمها وتوسع علم الكلام وبشدة الاعتناء بين اصحاب الآراء المختلفة علم سعي به اديب البحث والناظره لتقسيم الاموال والادب التي لابد من مراعاتها ولا تقوم به قلة المتخصصين وقد طرقت اهل هذا الساميين والناظره وهما محسنة من الاولي تبين ان الجمهور لعن - وادب الفلاسفة لم يسمتها النصارى لغرض - وهي في ذلك لا تتزيم بقرنين زارعا وادب متفق حارها - من وجه بها كثر في

المعادلة التي استغلطة والمنسقة لان عدد مكات الفلاسفة المتأخرين

من كان خط المتكلمين يطلق على كل من دار في مسائل الاعتقاد - ثم أصبح يطلق على امير والفقير

المعاصرة وينعزل عن الفلسفة .

٤- عرف علم الكلام - كنه جهل في الفلاسفة الأجنبي - بأنه - علم يقتدر منه البحث لعقائد الدينية بايراد الصحيح ورفض الباطل - وبما في كتابات اصحاب الفلاسفة الفلاسفة للفقير بالهتق بأنه - علم يقتدر منه على اثبات العقائد

الدينية على غير بايراد كسجح ولا في الشك - ويرجع التعريف اليه انه اعلم بالفلاسفة الدينية على الاطلاق فيقينية - واما الشيخ محمد عبد - هي كتابه - رسالة اشعبد بقران - فتوجه علم بحث عن وجود الله وما يوجد ان ربيته من صفات - وما يجوز ان يوصفه به - وما يوجد ان ينظر منه وعن التوراة والنبات وسالهم

وما يوجد ان يكونوا علمه وما يجب ان يسمي انهم وما يمنع ان يلحق بهم .

وله موضوع علم الكلام لهم ذات له وصفته

٥- وسمي علم الكلام به وجبات نشر مخافته - فمن ذلك - انهم كانوا يقولون في الكلام في كذا وكذا و من سألهم بالكلام - كونه تلك كانت - اجرو - اجرو - كثيرا من اجابوا لا - أو لأنه وراء - فتعلق بالفلاسفة - لكي لا يسطق بعقولهم اهلهم من الاشارة لافضل علم الكلام بقران وما - فليس علم الكلام .

٦- وعرف ذلك من وجهات اسطر - ولما للغة الاخيرة لهذا العلم لهم - Dr. David Nasrallah وأشار مدعيه - مستغنى الى ان يبرور هو الذي تشده في كتاب التاريخ الفلاسفة في الاسلام - وما له والمسيحية يمان

على هذا تولى الأعمش بـ "Trentu".

[خون ملك الكلام، تعاريف، موسوعة، أسباب-تسمية-ترجم معطى عبد الوزيق، تهذيب تأريخ الفلسفة الإسلامية 152-158، ديور-تأريخ الفلسفة في الإسلام 67-69، 2، سيد المرعش بدوي-معلني الإسلاميين 77-77، ج 2، احمد محمود مسجر-في عم الكلام 1-28].

(1) الرسالة لجنسة 10/7/8.

(2) الرسالة لجنسة الرسالة 10/7/8.

(3) الرسالة لجنسة 10/7/8.

(4) الرسالة لجنسة 10/7/8.

(5) الرسالة لجنسة 10/7/8.

(6) توحيد نظري-أسس الفلسفة 21.

(7) الرسائل-رسالة الأولى 18.

(8) مكتبي-المراد في فلسفة 10/7/8، لو ريد-في مقدمته لتحقين رسائل مكتبي 10/7/8.

والأول في شيء واحد عن السجدة، وكنته عرض، 5 لمانية وبحث لساهب إلا أنها لم تعد تستخدم بعد الكاري وقد حث العالمة محمد وجماعة بعد أن استأثرت مصطلحات لفلسفة على يد العرب.

(9) الفارابي-الجمع بين رأيي الحكيميين، الصفحة الأولى.

(10) الفارابي-معاني ان يقدم قول تمام فلسفة 14.

(11) الفارابي-الجمع بين رأيي الحكيميين 8، وقد ذهب الشيخ معلني عبد الوزيق في كتابه تهذيب التأريخ لفلسفة الإسلامية (ص 21) من أن التعريف لكثير الفارابي ونحوه يفسر لفلسفة على التسمي الإلهي، ولكن كما ذكرنا من تعريف الفارابي هذا تعريف وفارابي.

(12) الرسائل-الرسالة 10/7/8، من الملاحظ أن مسرور اعتمد يستخدمون مصطلحات الفارابية هذا وخاصة في كلياتها والمنفردات.

(13) الرسائل-رسالة الأولى 10/7/8.

(14) الرسائل-الرسالة 10/7/8.

(15) الرسائل 7-10/7/8.

(16) الفارابي-الجمع بين رأيي الحكيميين 8-10.

(17) الفارابي-الجمع بين رأيي الحكيميين 8، مع ذكر في هذا مع كتاب ليدن لاين بيبي.

(18) الرسائل-الرسالة 10/7/8.

(19) الرسائل 10/7/8.

(20) عبد الرحمن مدوني-الرسالة 10/7/8.

(21) رسائل-الرسالة 10/7/8.

(22) الرسائل 10/7/8.

(23) الرسائل 10/7/8.

(24) الفارابي-الجمع بين رأيي الحكيميين 8، مع ذكر في هذا مع كتاب ليدن لاين بيبي والمصطلحات الفارابية في رسائله من الفلسفة والكليات والحيوانات.

- (٢٨) فرسانل - الرواية ٧ - ١٧٥١ .
- (٢٩) فرسانل - تاريخ الفيلسوف المسلمة ١١ - ٢٧٠ .
- (٣٠) الفارسي - احكام العلوم ٧٠ - تاريخي ان واقم قبل تعلم الفيلسوف ٨ .
- (٣١) د . محمد جلاب - الفيلسوف الاخرى ١٦ - ٢٢ - ٢٢ .
- (٣٢) د . مكيون - شجرة كتاب الفيلسوف لابن سينا ٥٠ - ٥٠ .
- (٣٣) د . محمد جلاب - منطق الفارسي والفراسي ٩١ .
- (٣٤) الفارسي - نتائج العلوم ٦٥ .
- (٣٥) د . مصطفى حارازق - مفهوم تاريخ الفيلسوف الاسلامي ٥٥ - الفيلسوف - رسالة ١٢ - ١٧٧٠ .
- (٣٦) د . محمد علي حادي - انتشار - نتائج البحث عند الفيلسوف المسلمين ٢٠ .
- (٣٧) الموسوعة الفيلسوفية المختصرة ٦٦٤ .
- (٣٨) د . عثمان لبيب - الرواية ٧٨ .
- (٣٩) د . علي - امين - نشر - نتائج البحث عند مفكرين المسلمين ١٦ - ١١ .
- (٤٠) فرسانل - رسالة الابن ١٦٠٠ .
- (٤١) ابن بسكويد - تهذيب الاخلاق ٦٦ - الفارسي - نتائج العلوم ٨١ .
- (٤٢) مصطفى حارازق - تهذيب تاريخ الفيلسوف الاسلامي ٥٥ .
- (٤٣) الفارسي - تعميم الفيلسوف ١٠ .
- (٤٤) د . محمد جلاب - الفيلسوف الاخرى ١٦ - ١٥٢٢ .
- (٤٥) الفارسي - نتائج العلوم ٨١ .
- (٤٦) د . محمد تائب - الفيلسوف الاخرى ١٦٢٢ - ١٥٠٠ .
- (٤٧) د . محمد تائب - رسالة الفيلسوف حارازق - هذا في تاريخ الفيلسوف والاعمال في الفيلسوف - راجع في ذلك كتابه ، الفيلسوف - الاخرى ١٦٥٢٢ وما بعدها .



نظرية المعرفة

في تاريخ الفلسفة اليونانية نجد تيارين متعارضين أشد التعارض منذ عهد قراذ حول نظرية المعرفة .

فالإتجاه السوفسطائي يدعي أن لا شيء موجود في ذاته ولذاته ، وما يتصور أنه حقيقة فهو ليس ، لا انعكاسا للإدراك القائم على :نص ، وهذا يختلف من شخص لآخر فالأشياء لي هي كما تبدو لي ، وبالنسبة لك هي كما تبدو لك . وليس للفعل سلطان على الإدراك .

أما الإتجاه الثاني الذي يعمله سقراط وأقلاطون فيري ، أن الحقيقة موجودة في ذاتها ، سواء أدركناها أم لم ندركها ، وأن العقل هو سبيل المعرفة ، وما للمعرفة :حسية لتشكل أدنى درجات السليم المعرفي ، فهي تختلف ليس فقط باختلاف الأفراد ، بل باختلاف الحالات في الشخص الواحد ، لذلك فلا يعتمد عليها وحدها .

وهذا الإتجاه الأخير هو الذي ساد بعبارة عامة ، سائر المدارس العقلية من يونانية ويهودية ، ومسيحية ، وإسلامية : إلا أن اغوانا بعضا خرجوا على هذا التيار ، فليعبا نرى : وحاولوا أن يستخرجوا من الإتجاهين مذعبا ثالثا . وهذا ما بحثن ريبهم في نظرية المعرفة .

فهم مع السوفسطائية في تقرير دور الإدراك الإنساني . وأنه هو الذي يمسح للحقيقة ويمسحها ، ولكن ليسوا منهم في إنكار تخليقة العملاقة ، كما لا يتفقون معهم في أن المعرفة الإنسانية تقتصر على الحسية .

وكذلك هم مع العقليين في ان للحقيقة وجودها الذاتي . ولكن ليسوا معهم في جمال دور الادراك الانساني في كشف الحقيقة .
 ومن ناحية اخرى يشكر اخوان الصفا المعلومات الاولية الفطرية ، فيذهبون الى انها كلها مأخوذة من الحواس . ويستتبقون الى ذلك بانفاضة في اثناء هذا الفصل .

طرق المعرفة والذواتها

يتكون الانسان في رأي اخوان الصفا ، من نفس وجسد ، ولغاياته ان يرتقي الى عالم الأفلان ، والمعرفة ليست ، الا طريقه ووسيلة لهذا الارتقاء (1) .
 وقد أدت كنهية الانسان التي ثنائية المعرفة ، فهناك معرفة تتعلق بأمر الجسد الطبيعي ولا تخرج هذه المعرفة عن حدود دراسة الطبيعة ، وهي المعرفة الكسبية ، حسية ، او تقنية ، او برهانية .

وتنحصر المعرفة الاخرى بالنفس من حيث هي : وهي أرقى وأرفع من المعرفة الاولى والنفس تنمناها دون اكتساب وتعلم ، كل ما في الامر هو ان الانسان اذا أكمل المعرفة الطبيعية على خير وجه ، ووجه نفسه نحو المعرفة الاخرى فقد تأتيه منحة من الله ، وتلك هي المعرفة الالهيّة او العيانة .

ذالخواص يقولون بتوحيين من المعرفة ، معرفة تدنية ومعرفة كسبية .
 فالمعرفة الكسبية عبارة عن ثلاث مراحل ، كل مرحلة اذا أحكمت تؤدي الى اثني تايها ، وهذه المراحل هي : الحواس ، والعقل ، والبرهان .
 وبذلك كانت طرق المعرفة في رأي اخوان الصفا ، أربعاً : الحسية والعقلية والبرهانية والعيانية . وتداول كل واحدة منها بتضمين حسب الترتيب :
 1- المعرفة الحسية .

الحواس هي آلات جدنية ، او مجموعة من اعضاء معينة من الجسم ، وهي خمس العين ، والاذن ، واللسان ، والأنف ، واليد .
 وكل معرفة حسية فتبها : حاسو ، ومحسوس ، وحس ، واحساس - وقوة حساسة .

الحاسة ، هي العضو المنوط به نوع خاص من الإدراك .
 المحسوسات : هي الأشياء المدركة بالحواس ، والمدركة بالحواس هي
 أعراض حالة في الأقسام الطبيعية ، مؤثرة في الحواس ، متغيرة لكيفية مزاجها .
 الحس : هو تغير مزاج الحواس عن مباشرة المحسوس بها .
 الاحساس : هو شعور تقوى الحساسة لتغيرات ، كيفية أمزجة الحواس .
 بقوة الحساسة : هي قوة روحانية ، نفسانية ، يختص كل منها بعض من
 أعضاء الجسد^(١٠) .

فالحواس لا تدرك الشيء ، من حيث هي بالذات ، بل من حيث هي ادوات
 للنفس ، فانفس هي التي ترى بالعين ، وتسمع بالأذن وهكذا^(١١) .
 ويشق الاخوان مع غلوطين في أن كل احساس على حدة لا يمكن ان يفسر
 بالاضاع نجسهم ، كما لا يمكن ان ينسب الاحساس الى النفس وحدها . فلو
 تركت النفس وحدها لما أدركت اي شيء ، إدراكاً حسياً ، ويرى الغلوطين انه لا يد
 في الإدراك الحسي من شروط ثلاثة :

الموضوع الذي يدرك ، والنفس ، والعضو الذي هو واسطة الإدراك^(١٢) .
 ويتخدم الانسان لحواس العطب المعرفة من اول ايام الصبا ، ويشترك الناس كلهم
 فيها . وتشاركهم الحيوانات^(١٣) ، وبذلك تكور المعرفة نحسية أدنى انواع المعارف .
 وكل حاسة لكي تدرك محسوساتها ، فهي بحاجة الى توفر شروط ، ومتى
 عدت واحدة منها ، عوقها عن ادراك محسوساتها على حقيقتها

متى ذلك القوة لباصرة ، فانها تحتاج في ادراكها الى العبصرات . التي ضوء
 ما ، والتي بعد ما ، والتي مخالفة ما ، والتي وضع ما ، فتمت عدم شيء منها عاقبها ذلك
 عن ادراك العبصرات ، بحفاقتها ، وعلى هذا القياس حكم سائر الحواس^(١٤) .
 وحيث ان الحواس ادوات عضوية فان الحاسة الصحية بكل حاسة لها تأثيرها
 في عملها^(١٥) .

واذا كان اخوان الصفاء يتفقوا مع الغلوطين في دور النفس في الادراك الحسي الا
 أنهم يختلفون معه في تفسير وجود نوسم : المعادى بين أداة الحس والشيء المحسوس ،

فهو ينكر ان يكون الهواء واسطة الابصار ، فالضوء مثلاً عنده ، ينتقل مباشرة من
شعري الى العين دون الحاجة الى الوسطة ، وكذلك الامر بالنسبة للسمع .

وهم في ذلك يتفقون مع الروائيين القائمين بوجود الوسط ، ففي حانة السمع
تصور الاذن نفساً سمعياً ينتشر في موجات دائرية حول الرأس ، مشابهة
للموجات التي يبعتها حجر يلقي به في الماء^(١٠٩) .

وفي ذلك يقول اخوان الصفا : ان الهواء نشدة لطافته وخفة جوهره وسرعة
حركة أجزائه يتخلل الاجسام كلها ، فاذا صادف جسم جسماً انسل ذلك الهواء
من بينهما بحمئة وتدلج وتموج الى جميع الجهات ، فحدث عن حركته شكل
كروي ، وانع كما تبع القارورة من نفخ الزجاج فيها ، او الماء الساكن اذا
لقى فيه حجر . فيتراحم الهواء حتى ينع الى اعراض التغيير ، وكلما اتسع ذلك
الشكل . ضعفت حركته وتموجه الى ان يسكن ويضمحل^(١١٠) .

وفيما يتعلق بالمعرفة الحسية فقد رفع الاخوان شأنها : ولم ينظروا اليها
نظرة فلاطون فهي ليست مخادعة كما يقول ، بل عماد ظروفه ، تندخ في عملية
الاحساس ، ثم تتهم الحواس بالفش والخداع دون وجه حق ،
وبشرحون ذلك بأن كل حاسة من الحواس لها مدركات بالذات ، ومدركات
بالعرض ، وهي لا تخفى في الأولى وإنما تخطئ في الثانية ، فمن المدركات
بالذات البصر . . انسياء والضمائم ، واما الالوان فتدركها العين بتوسط النور
والضياء ، واما الاجسام واسكانها فتبتوسط الالوان ، وهكذا ، وكلما كشرت
الواسط بيته وبين النظر كان الخطأ فيه اكثر^(١١١) .

ويذهب الاخوان الى ان دخول الخطأ على المتأملين في حقائق الانبياء
المحسوسة يرجع الى حكمهم على حقيقتها بحاسة واحدة .

مثال ذلك السراب . فمن يتأمله يظن انه شدران وانهار ، ولم يأت الخطأ
هنا من حاسة البصر ، وإنما دخل عليه لانه حكم على حقيقته بحاسة واحدة .
وليس كل الانبياء تعرف حقائقها بحاسة واحدة ، فحاسة البصر لا تدرك الالوان
والاشكال ، وخفية الماء لا تعرفها الا بالشم ، ذلك ان كثيراً من الاجسام السائلة

تشبه الماء في بونه ، مثل انخل المنصدة والنفط الابيض ، وما عدا كل ذلك^(١٢) .

ونلاحظ ان الاخوان هنا مثلثيون بارسطو . فهو يشيد بالمعرفة الحسية ، ويرى انها لا يمكن ان تكون مخفية في ذاتها . لانها تصور صرف ، والتصورات لا يحكم عليها بالصدق او بالكذب ، والما تربط بينها هو الذي يجعلها ثابتة لأن يحكم عليها بالصدق او بالكذب ، ويتم هذا الربط عن طريق انخيل او عن طريق الحكم ، ومن هنا ينشأ هذا الحواس بأن يربط بين مدلولات حسية مختلفة ليس بينها ارتباط لحي الوجود^(١٣) .

فمثلا ل' اللون محسوس ابصر ، والصوت محسوس لسمع . فان الخطأ نحن فلا نخس ، في موضوعه ، اي في اللون او الصوت . بل في ماهية الشيء الملون او انسانا وفي مكانه ، ومضى كائنات لحواس سليمة ، ولم تؤثر فيها المخيلة والشهوة ، فان الخفا يمتنع عنها .

والرواقيون تيمروا ارسطو في ذلك ، فذهبوا الى ان قليلا من العناية يكفي لنا اجتناب خداع الحواس ، اذ ان لكل جنس من المحسوسات حاسة تعرف بها حقيقة ذلك الجنس ، ولا ينبغي ان يحكم عليها بحاسة اخرى^(١٤) .

٢- العقل والمعرفة العقلية .

العقل اسم مشترك يقال على معينين ، أحدهما ما يذكره بعض الفلاسفة على انه من موجود اخترعه البارئ - ومستكنم عليه في الفصل التالي - وهو يوصف بالفعل ، والعماني - وهو ما نحن بصدده - ينقسم الى قسمين : شريري ، ومكتسب .

اما العقل الشريري فقد عرفه خوزن الصفا بأنه :

« قوة من قوى النفس الانسانية التي فعلها التفكير ، والروية ، والتعيز وما ساكنها » (٥) كما عرفوه ايضا بأنه : « التمييز الذي يخص كل واحد من اصناف الانسان دون سائر الحيوانات »^(١٥) .

وجاء التعريف الاول انه كقوة ذهنية ، واما الثاني لكونه لجهة القوة .

وعندما يطلق الاخوان العقل في هذا المقام دائما يقصدون به العقل الشريري .

وتشارك في العملية انفعالية عدة قوى متعاونة فيما بينها . فالقوة المتخيلة ، مركزها مقدم الدماغ ، وهي تلتقط صور المحسوسات ، وتميزها ، وتقدمها الى القوة المتفكرة التي مركزها وسط الدماغ . وهي بعد تناولها ، تنصرف من المخيلة وتميزها وتعمل بعضها عن بعض ، ثم تدفعها الى القوة الحافظة التي مركزها مؤخر الدماغ ، ومهمتها حفظ تلك الصور والمعلومات الى وقت التذكار^(١٧) .

وتمتاز القوة المتفكرة بانها فوق سائر اقوى النفسية . لذلك فدعاها كثيرة تستغرق فيها أفعال سائر القوى ، لأن من أفعالها ما تخصصها وحدها ، ومنها ما تشاركها فيه قوى أخرى^(١٨) . ويول فعل القوة المتفكرة هو تأملها في صور المحسوسات المنطبعة في المخيلة ، ليتأملها واحدة واحدة ، لتعرف معانيها ، وكمياتها وكيانيتها ، وخواصها ، ومآلها . ومضارها ، فإذا حصل العلم بهذه المعاني اودعتها لقوة الحافظة^(١٩) .

وقد شبه الاخوان الانسان بمدينة او عالم صغير ، فيه جميع ما في المدينة من مرافق ومؤسّسات وعمال ، والسدينة بحاجة الى رئيس لتلا يخل النظام ويديب الخلاف ، ويكون هو المرجع والحاكم ، فكذلك العقل او القوة المتفكرة بالنسبة للانسان ، فهو رئيس جميع القوى الموجودة فيه^(٢٠) .

ويأخذ العقل معلوماته من الحس . فمن كان أكثر محسوسات ، ولها أكثر تأملاً ، وللمتخيلات أجود اعتباراً ، فإن الأشياء المتفكرة عنده أكثر عدد^(٢١) . وكما ان المعرفة الحسية بآداة من أدواتها تختلف من شخص لآخر ، تبعاً لسلامة تلك الأداة ومحتجها ، فكذلك الامر بالنسبة لقوة المتفكرة ، فمتى كان وسط الدماغ معتدلاً طبيعياً ، سائماً من الآفات العارضة . . كان فكر الانسان ورويته وتعميره وفهمه على ما ينبغي ، ومتى عرضت له آفة او مرض او خروج عن الاعتدال . . فان القوة المتفكرة تتأثر بذلك ، ولاستطيع القيام بأعمالها كما لو كانت سليمة^(٢٢) . ويتفق هذا مع ما اثبتته العلم من ان التعب الحفلي او قصوره سبب عن تعب او قصور فسيولوجي ، كما شاهد العلماء ان نوم العدد الذرية يوقف النمو العقلي ويسبب اليأس^(٢٣) .

والعقل يحصل عند تكثر المحسوسات . ويجد الانسان بينها متشابهات
ومختلفات فحينما يريد ان يجمع بين المتشابهات . وينفصل بين المختلفات
تتكون لديه حسيلة من الكلبيات . وهذه الحسيلة تسمى العقل . او النفس
القريري . وذلك لا يمكن للعقل الا الخبرة المتولدة من تراكم المحسوسات
والتجربة والمعاناة . وفي ذلك يقول الاخوان :

ان العقل بالانسان : ليس هو شيئا سوى لنفس نشاطه . اذا تصورت رسوم
المحسوسات في ذاتها . ميزت بفكرها بين اجسامها وانواعها واتخاصها .
وعرفت جوارحها واعراضها : وجربت امور الدنيا . واعتبرت تضاريف لايم بين
اهلها (13) .

ويؤكدون في موضع آخر من الوسائل على ان : العقل الانساني ليس شيئاً
سوى النفس الناطقة اذا هو كسر وشاخ بعد أيام الصبا . وذلك ان النفس بعد
ارتباطها بالجسد كانت ساذجة لاعلم بها من العلوم . ولاخلق من الاخلاق .
ولا رأي من الآراء . ولا تدبير ولا سياسة . ولا رياضة في ادب (14) .

ومن لا تدركه الخواص يوجه من الرجوع لانتخينه الاوهام . وما لانتخينه
الاوهام لانتصوره . نقول (15) .

وانما كان التفكير يتأثر بحالة الجسم . صحبة . فانه يتأثر بامراض
الاخلاقية التي يعيش الفرد في ظلها . وكذلك يتأثر بالتعليم والتربية . ومن
الممكن ان نقول . بناء على رأي الاخوان : ان العقل وليد البيئة . ومن هنا نرى
الناس مختلفين في آرائهم وافكارهم وعقولهم (16) .

ويتفق هذا مع ماوصل اليه بالوقوف Pavlov في مطلع هذا القرن من ان الحياة
العقلية عند الانسان تستلزم بيئة (اجتماعية بالدرجة الاولى) ملتحمة به .
وهستقمة عنه في آن واحد . تتبادر معه الأثر عبر الخواص . والمعة . والشعرة .
من ناحية اخرى .

ومعنى هذا ان الجاه العقلية هي ونيفة ادماع عند شعاعه مع البيئة المحيطة
به . حيث لتعكس في ادماع صور الاشياء والظواهر (17) .

٢- البرهان والمعرفة البرهانية :

العقل التفريري ينفكر ويتأمل ويربط ويفصل بين المحسوسات ، فهو كالميزان - والامور التي يتناولها بالوزن هي المحسوسات ، ولكن كيفية الوزن أو تلك القواعد والقوانين التي بموجبها تتم عملية الوزن ، فانما هي تأتي من المعلومات البرهانية التي تسمى : بالعقل المكتسب (٢١) .

الإنسان يأخذ أكثر معلوماته بعزيق القياس ، والقياس حكمه تارة يكون صواباً وتارة يكون خطأ ، والإنسان مجبور على استعمال القياس منذ سفره ، لذلك كان بحاجة إلى طريق يعصمه من الخطأ في القياس ، وهذه الطريقة هي البرهان ، أو العقل المكتسب ، على اختلاف في التعبير (٢٢) .

لذلك فإذا كان العقل ميزان المحسوسات فإن البرهان ميزان العقل (٢٣) وهذا قريب من القول المشهور : الإنسان مقيد بالعقل ، والعقل مقيد بالمنطق .

وان أوائل صناعة البرهان مأخوذة مما في يدية العقول ، وما هي بداية العقول مأخوذة من الحواس (٢٤) ومن هنا نرى الارتباط العضوي بين المعلومات الحسية والبرهان ، والتدرج الصوري من المعرفة الحسية إلى البرهان .

والبرهان نوعان - هندسي ، ومنطقي ، ولا يكون البرهان الآمن نتائج صادقة - والنتيجة الصادقة لا بد لها من مقدمتين صادقتين أو أكثر (٢٥) .

وهذه المقدمات الصادقة هي مما في أوائل العقول ، ويستخرج من نتائجها معلومات أخرى ليست بمحسوسات ، ولا معلومات بأوائل العقول ، بل مكتسبة بالبراهين الضرورية ، ثم تكون هذه المعلومات المكتسبة مقدمات وقياسات ، وتستخرج من نتائجها معلومات أخرى هي أدق وأظرف مما قبلها ، وهكذا يستمر للإنسان طوال حياته (٢٦) .

وإذا أكثر الإنسان التأمل في الأمور المحسوسة ، وعزير أحوالها بذكوره ، وميزها بروتته ، كثرت المعلومات العقلية في نفسه ، وإذا استعمل هذه المعلومات بقياسات واستخرج نتائجها ، . كثرت المعلومات البرهانية في نفسه ، وكل نفس كثرت معلوماتها البرهانية ، كانت قوتها على حضور الأمور

الروحانية - التي هي صور مجردة عن المادة - بحسب ذلك^(٢٥) .

ومن خلال ما تقدم يمكن القول بان العقل المكتسب أو البرهان ليس الا الخبرة الرقيقة الراقية .

٣- الوحي والإلهام أو المعرفة انبيائية .

سبق في اول الفصل ان هناك نوعاً من المعرفة غير مكتسبة ، وهي ذات صلة مباشرة بالنفس ، ولا تأتي عن طريق أداء أو حضور من أعضاء الجسم ، وهي آخر مرحلة من مراحل المعرفة الانسانية وأعلاها ، وقد عبر عنها الاخوان بنوحي والإلهام^(٢٦) وقد تكلمنا في فصل النبوة على الوحي بما فيه الكفاية ، وما الإلهام فهو خاص بالاولياء ، وهذه الصفة دون النبوة ، وهي أعلى مرتبة يصل اليها الانسان بعد النبوة .

والوحي - عند الاخوان - مؤيد بملك من الملائكة ، يلهمه بإذن الله ، ويمكن بعد ان يكون لدى الشخص استعداد معرفي وخطي^(٢٧)

ذات كبروية الاولياء . لا يست كبروية الأشخاص والاشباح ، والصور والجناس ، والانواع والحيوانات ، والعراض ، والنباتات والموسوعات ، في الاماكن والمحاذيات ، ولكن بنوع أشرف منها وأسمى ، وحقوق كثر وصف جسماني . ونعت جرمانتي ، وهي رؤية نور بنور لنور في نور من نور ، كما قال الله تعالى : مثل نوره كمشكاة فيها مصباح .. الآية^(٢٨) .

او ما ينقل الاخوان عن احد الاولياء : واجد قلبي كـ امرأة ، تتردد في حقايق الاشياء ، واجد لساني يجري على الصواب ، من غير تكلف مني ، واجد نفسي كاترجمان تسمع من وراء الحجاب - وتبصر وتؤدي شي ابني جنسي مما تسمع بلا تصعب مني^(٢٩) .

وهذه المعرفة انبيائية - وحيباً كانت أو إلهاماً - ضرورية للانسان ، كروح ، او ككل لأنه من خلال هذا الطريق فقط ، يتقبل الفيض من النفس - كية ، فالامور الإلهية لا تدركها الحواس ، ولا تتسورعا الاورام - ولا تعزل ، كنبها التقوى ، ولكن انبراعين الصادقة باسنة لعقول على الافرار بها وتقول نها^(٣٠) .

حده هي حرق المعرفة عند اخوان الصفا . وهي اربعة كما ذكرنا بالتفصيل ،

وإن خمسة كما زعم ذلك عمر فروخ^(١٤٦) وأن المعرفة الثمينة تمثل أعلى طرق المعرفة في رأي لاخوان خلاف ما ذهب إليه بعض الباحثين من أن المعرفة عند اخوان الصفا كسبية . وليست عيانية . وأنهم اتسموا بأسباب معرفة الغيبات بكل وسائل المعرفة انكسبية^(١٤٧) .

مصادر مذهب اخوان الصفاء في المعرفة

مزايا المعرفة لصفائية نوعان . أحدهما كسبي ، والثاني عياني .

فإنهم في المعرفة الكسبية ، ما أتوا لما نقله الفارابي عن مذهب أرسطو في المعرفة ، في كتابه «اجمع بين رأيي الحكيمين» من أن المعرفة الأرسطية تجريبية . وأن الحس هو أساس المعرفة فلا من فقد حساً ما ، فقد فقد عيناً ما ، فالمعارف إنما تحصل في النفس بصرياً بحس . وعن غير قصد ، أولاً خفوا ، دون أن يشعرو بذلك الانسداد ، وهذا هو الذي يدفع اليأس إلى الادعاء بأن المعارف الأولية مولودة مع الإنسان . فإذا حصلت هذه المعارف الحسية في النفس حارت النفس علاقة العقل ليس هو شيئاً غير التجارب ، وكلما كثرت هذه التجارب كانت النفس أتم عقلاً^(١٤٨) .

وبناء على شرح الفارابي هذا ، نستطيع القول أن المعرفة الكسبية لدى اخوان الصفاء هي أرسطية . إلا أن السؤال الذي يفرض نفسه هنا هو : هل هذا هو مذهب أرسطو في المعرفة حتماً ؟ وأن المعرفة اعتيادية عند «أخرية لا فطورية» .

إن أرسطو : كما يرى بعض الباحثين ، مضطرب في مباحثه في المعرفة ، لتارة نجد تجريبياً ، فيذهب إلى أن مصدر المعلومات الأولية هو العقل ، ولكن اكتشافها يأتي عن طريق الاستقراء ، فمصدر كل معرفة هو التجربة الحسية ، والأسهل في نشأة الكيفيات أنها إحسانات صادرة عن جزئيات ، ينم الإنسان بعطف إلى بعض ، ويتصور أنها تكون عطش عاماً^(١٤٩) على نحو ما عرّفه الفارابي ، لذلك فهو محروم حاسة . محروم المعارف المتعمقة ،^(١٥٠) إلا أن أرسطو يعود فيعزج معرفته هذه المسرة سياغة عقيدية ، بحيث تكون المعرفة العقلية

عنده فطرية ، لا تجريبية . فيقول : « إن العقل مفارقة لكل عضو . أي ليس له عضو يعينه إلى موضوع ، وبشركه في فعله »^(١٧) كما ينص على أنه يوجد في النفس قوة هي العقل . وهذا العقل هو الذي يدرك المحاسن الأولية الفطرية ، وهي لا يمكن أن نستخلص من المحسوسات ، فلا بد من وجود قوة خاصة^(١٨) .

ثم يصرح أرسطو بأن في النفس الإنسانية عقليتين ، عقل مماثل للمادة ، يسمى : العقل الهولاني . وعقل مماثل لليلة ، تفاعلة ، ويسمى : «عقل الفعال» .

وإذا كان العقل الهولاني هو الذي يتقبل الصور الحسية التي ترد إليه ، وليس له طبيعة إيجابية . . فإن العقل الفعال هو الذي يستخرج هذه الأفعال من حالة لصور . لحية السلبية إلى حالة المبادرات العقلية العامة .

والعقل الفعال ، مادام أنه غير فاعل ، أن يكون حاصلًا من قبل على هذه الصور . والصور التي حصل العقل عليها تكون صورًا عقلية صرفة ، وحادثة على الصور العقلية الصرفة صرفة ، وبذلك يخرج عن منقح الحس^(١٩) .

وإزاء هذه المقارنة بين أخوان المصنف ، ورسطو في تحديد تجريبية المعرفة العقلية أو فطرتها نجد أنفسنا أمام فرغين :

أما أن يكون الأخوان قد أخذوا بمذهب أرسطو في المعرفة بناء على شرح الفارابي له ، وأما أنهم قد اتبعوا على ما في مذهبه من انزعاب ، فشقوا أنفسهم طريقاً مستقلاً ، وسواء أكان هذا أم ذلك ، فإن المعرفة الصفائية ليست رسطية ، وإنما هي مادية تجريبية ، لأن الفارابي اعتمد في كتابه «الجمع بين رأيي الحكيمين» على ما لم تصبح نسبته إلى أرسطو من كتب^(٢٠) .

وإذا أضفنا إلى ذلك هذا الاتجاه العقلي ، فنصرف عند أرسطو - وهو ما يبدو واضحاً عند حديثه عن العقل الفعّال ، وأنه صورة محضة ، متعالية عن أحكام الجسد ، وخاصة على المبادئ ، الفطرية التي بها تكتب الكليات من جزئيات . وضححت لنا المقارنة بين رأي الأخوان في وجود الأسس التجريبية للمعرفة العتبية . وبين ، أنه يمكن أن يكون رجحان في مذهب أرسطو عن وجود الأسس النظرية المتعالية عن التجربة بالنسبة لمعرفة العتبية .

وإذا ما اتينا نظرة على المعرفة الرواقية فقد يمكن ان نقول في بادئ الامر ان اخوان الصفاء أخذوا بمذهبهم في هذا الموضوع .

اذ الرواقية تذهب الى أن العقل قابل للتأثر بحسبة ، متقل . فما يسمى بالمفكرات العقابية ليس صوراً لعقائقي مبتغزينة موجودة فعلاً خارج أذهاننا .
بين هي أفكار عقلية ، انتزعتها ، مما صادفناه في الحياة من جزئيات . فجمعنا كل طائفة من الاحياء في جنس واحد . واملئنا عليه اسماً مشتركاً .

وقد صرح ابرواقيون بالمبدأ الحي انقائل - لا شيء في الفهم ما لم يكن في الحواس . والعقل هو تلك القوة التي تربط الافكار والمعاني . ربطاً يتألف من نظم يسمى بالتعلم . والعقل في عمله يستند الى مبادئ وقواعد تسمى « المعاني الشائعة والأوليات » .

ويبرر رأي ابرواقيين هذا . عن ان المعرفة التجريبية اساس للمعرفة العقلية . ولكن عندما نبحث عن المنتمود ، بالأثرثيات ، نجدهم يحدونونها بأنها يدايات وأسس لكن نوع من شواخ المعرفة ، وهي سابقة على التجربة نفسها (٥) .
وبذلك لم يكن مذهب اخوان الصفاء في المعرفة رواقياً . مطمناً لم يكن رسمياً ايضاً .

بين اخوان الصفاء وجون لوك

ان تجريبية المعرفة انكسبية عند اخوان الصفاء . تنبذوا لنا في سورة أوسح اذا ما اتينا نظرة على الاتجاه المادي في المعرفة الانسانية لدى السدس التجريبي الحديث . وبالذات لدى جون لوك (1632-1704) . فعنده ان جميع أفكارنا مستقاة من التجربة وحدها ، وليس منها ما يمكن بناء نظرياً . اذ ليس في العقل شيء . الا وقد سبق وجوده في احس اولاً . فالتجربة عند لوك تشمل نوعين :
١- الاحساس ، وهو التجربة للظاهرة التي تقع على الاشياء الخارجية (المحسوسات) .

٢- التفكير ، وهو التجربة التي تلطت التي تقع على احوال النفس .

فالتجربة بهذا المعنى هي العنصر الوحيد لمعجزة ، ومن فقد حزمة ، فقد انساني المتعلقة بها . واعتل بولك صحيفة بيفاء مهياة لتقل ماتخذ عليه التجربة من معان ومبادئ .

إن الاحساس ينقل إلى الفهم صور المحسوسات من ألوان وأبعاد ونحوها ، وتتشابه بالتفكير الصور الذهنية عن تخيل وتدكر ونحو ذلك

وموقف النفس سببي وليجزي ، كل من ناحية ، سبي حيث تتقبل كل ما يصل إليها . واجزائي حيث تخفق من العناصر الأولى التي تقدمتها التجربة ، فتركب منها أفكاراً جديدة ، وتكون صوراً لا وجود لها في العالم الخارجي .

ويستشهد لوك بذلك بدراسة اللغة ، فإن اللفاظ لم يأت من على جزئيات مادية ، ثم انطلقت بالتفريغ عن فرسين ، أحدهما من الجزئيات التي التكتيات ، بملاحظة تشابه ، وإسقاط الأعراض الذاتية . والنوع الآخر من الماديات التي بروحيات بالمشيه وسعجاز ، وهكذا فلا يوجد في عقل شيء إلا وقد سبق وجوده في الحس .

فالمعارف الأولية إذا كانت عند العقليين حقائق فطرية في العقل ، واضحة بذاتها ، وصادقة بالضرورة ، ولم تأت من التجربة ، كمبردأ عدم تناقض ، والأوليات الرياضية الخ ، وتقوم هذه المبادئ في كل عقل منذ ولادة الإنسان . فهي عند جون لوك وشعبة التجريبيين موضع الإنكار ، ونسبت - في واقع الأمر - عندهم . إلا وليدة التجربة ، فمبردأ عدم التناقض غير معروف عند الأطفال . واليه ، والتقابل الذاتية . وفكرة الأولية تختلف من شعب إلى شعب ، ومن جيل إلى جيل ، ولو كانت هناك مبادئ فطرية حقا لها فهمنا كيف تجمع الأمم على الضم في تصور متشابهة (١٥) .

وأما عند جون الصفا فمذ سبق ان المعلومات الأولية مأخوذة من الحواس : والدليل على ذلك : انفسى . لولا انه قدر أن عشر جوزات أكثر من خمس ، أو خشبة طولها عشرة أذرع أطول من أخرى لها ستة أذرع . من أين كان يعلم أن الكل أكثر من الجزء ؟ وعلى هذا القياس حكم سائر الماهيات ، فإياهم ، مأخوذة

أوائلها من الحواس^{٥٥٠}، فما يطبق عليه أوائل العقول يسمى مركززة في النفس ،
وإنما ، كمناسبة بطريق الحس .

وهذه هي العقولات الأولية التي يدعي الفيلسوف أنها فطرية ، يرى الاخوان ان
بعضها خفي يحتاج الي تأمل شديد ، ونظر دقيق^(٥٥١) فالفكر هوئذ ه مثل ورق
ابيض فلي لم يكتب عليه شيء^(٥٥٢) إلا انه ه علامة بالقوة ه وبالتعميم لا بصير
علامة بالفعل^(٥٥٣)

ثم يشرح الاخوان كيفية تكون هذه العقولات لاولية ، فيقولون :

« ان هذه المعلومات التي تسمى أوائل في العقول - إنما نحصل في نفوس
العقلاء باستقراء الأمور المحسوسة شيئاً بعد شيء - وتتمسحها جزءاً بعد جزء ،
وتأملها شخصاً بعد شخص ، فإذا وجدوا منها أشخاصاً كثيرة تشتملها صفة
واحدة ، حصل في نفوسهم بهذا الاعتبار ، ان كل ما كان من جنس ذلك الشخص
ومن جنس ذلك الجزء هذا حكمه ، وان لم يكونوا يشاهدون جميع اجزاء ذلك
الجنس والشخص ذلك النوع . ومثال ذلك : ان نسيباً اذا ترعرع ونسوى ، واحداً
يتأمل اشخاص الحيوانات واحداً بعد واحد ، فيجدها كلها تحس وتتحرك ، فيعلم
عند ذلك ان كل ما كان من جنسها هذا حكمه ، وهكذا^(٥٥٤) .

فهو مائة الانتقال من القوة ه الي بالفعل ه كانت نتيجة الاستقراء والاستقصاء
والبحث ، ولم تكن نتيجة تدخل العقل الفعول كما ذهب الي ذلك الفارابي^(٥٥٥) .

وصما سبق تبين لنا تجريبية المعرفة العقلية عند اخوان الصفا ، إلا انهم لم
يقضوا سدها كما وقف الكثير من الفلاسفة ، بل انتقلوا منها الي المعرفة الحسية
وحيا كانت او ايها ما - ولكن بعد ان حددوا لكل من المعرفة الكسبية والمعرفة
اعتبارية مجالها الخاص . وطرقها الخاصة بها ، وقد سبق الاشارة الي ذلك ايضا في
فصل النبوة .

وهذه المعرفة الحسية او الاشراقية هي أعلى الطرق ، وغاية ما يصل اليها
الانسان ، وهي اسلامية شجور والاصول ، ولافسر اذا قلنا : انهم امتدأوا
اقوال افلاطون في الحقيقة والتعبير والشرح والتفسير .

هوامش الفصل الثاني - الباب الثالث

- (١) معظم لدى كثير من الفلاسفة اليونانية تدويراً في الفلاسفة، وهو سبيل لشكل رابع أريتودوروس - تاريخ الفلاسفة الغربية - يوفان كورنيلس الطلحة اليونانية - محمد غلاب - الفلسفة الغربية - ولسونجانية (Sylva) تطلق على معنيين الأول تلك الحركة المشتركة التي ازدهرت في بلاد اليونان عامة وفي النصف خاصة فإن الحضور سنة لاخيرة من القرن الخامس قبل الميلاد والتي كان من بعدها اسيرونين برودجورس وخورخياس وبيرونيكوس - ولستني قسامي والد تروغ من الفلاسفة الفلاسفة على الاول انقبة خالية من الحد والمجسدة (التجسيم الفلاسفي ١١١)
- (٢) تناولنا هذا الموضوع بتفصيل في هذا الاطلاق من هذا الباب .
- (٣) الرسائل - الرسالة ٢١ - ١٠٠٢٢ .
- (٤) الرسائل ٢٦ - ٢٨٥٢٢ .
- (٥) اولاً زكريا - مقدمة كتابية الترميز لاصول ١١٦ .
- (٦) الرسائل - الرسالة ٢١ - ٢٨١٢٢ .
- (٧) الرسائل ١٢ - ١٠٩٢٢ .
- (٨) الرسائل ١٢ - ١٠٩٢٢ .
- (٩) اولاً زكريا - مقدمة كتابية الترميز لاصول ١١٦ .
- (١٠) كرسائل - الرسائل ١١ - ١٠٩٢٢ .
- (١١) الرسائل ٣٠ - ١٠٩٢٢ - ١٠٩٢٢ .
- (١٢) الرسائل ١١ - ١١٠٢٢ - ويريد بعض الباحثين ان اخوان بعضنا بينما هي مهارة علمية تحليل كل مادة وكيفية اداء ويقتضها ، وقد ظهرت النظريات العلمية الحديثة في علم الجبر - راجع علم أصول - اظن ان بعضنا بعضنا
- (١٣) عدان جون ديوي - ارسطو ٦٦ - ٦٧ .
- (١٤) يس - تاريخ الفلسفة اليونانية ١١٠٢٢ - ١١٠٢٢ . ومعاً تذكر هذه الاعتراف على انه بطوريس مع بسبب لوردي ان الاذوال تعني لدا عيشه بسوره ووايا اسمه لستوريس وهو للمنه مباشر ل١٠٩٢٢ .
- قدمه للفيلسوف ردة بصورة من الاذوال مع اذوال لستوريس في معاملة اذوالها . وعندما شئت الملك ، اذباب الشيسون انه لم يمس بياضه كونه ومانه حقيقة . لكنه لستوريس ان يكون من لداها لستوريس ، معاً لا يدلع ان يكون ملكه الاذوال .
- (١٥) الرسائل - الرسالة ٢٥ - ١٢١٢٢ .
- (١٦) الرسائل ١٠ - ٢٤٦٢٢ .
- (١٧) الرسائل ٢٤ - ١٠٩٢٢ .
- (١٨) الرسائل ٢٥ - ١٠٩٢٢ .
- (١٩) الرسائل ٢٥ - ١٠٩٢٢ .
- (٢٠) الرسائل ٢٤ - ٢٥٠٢٢ - ٢٥٠٢٢ .
- (٢١) الرسائل ١٤ - ١٠٩٢٢ .
- (٢٢) الرسائل ١٤ - ١٠٩٢٢ .

- (٢٢) جميل جنبيا - دروس في علم النفس (٧٦-٧٧)
- (٢٣) الرسالة - الرسالة ١١ - ١٣٥/٢ .
- (٢٤) رسالة ١١ - ١٥٧/٢ .
- (٢٥) رسالة ١١ - ١١٤/٢ .
- (٢٦) رسالة ١١ - ١٢٦/٢ .
- (٢٧) رسالة ١١ - ١٢٦/٢ .
- (٢٨) توري جيمس - القصة العقلية عند الإنسان (مجلة كلية الأركان - الجامعة كندية - العدد ٢ لسنة ١٩٦٩)
- (٢٩) الرسالة - الرسالة ١٤ - ١٥٥/٢ .
- (٣٠) الرسالة ١١ - ١٦٦ - ١٦٥/٢ .
- (٣١) رسالة ٢١ - ٢١/٢ .
- (٣٢) رسالة ١١ - ١١٤/٢ .
- (٣٣) رسالة ١١ - ١١٥/٢ .
- (٣٤) رسالة ١١ - ١٢٠/٢ .
- (٣٥) رسالة ١١ - ١٥١/٢ .
- (٣٦) رسالة ٢٠ - ١٥١/٢ - ورسالة ٢٥ - ٢٠٢/٢ .
- (٣٧) الرسالة ١٦ - ١٥٠-١٤٠ .
- (٣٨) رسالة ٢٧ - ٢٨٢/٢ .
- (٣٩) رسالة ١١ - ١٧٢/٢ .
- (٤٠) رسالة ١٦ - ١٠١/٢ .
- (٤١) عمر بنوعين - اخوان نصحاء ٢٢ .
- (٤٢) محمد محمود مدحتي - فلسفته الاخلاقية في الفكر الاسلامي ٢٠٨ (دار المعارف ١٩٦٩ مصر) .
- (٤٣) القدولي - الجمع بين رأيي الحكيميين ٩٩ .
- (٤٤) محمد الرحمن بدوي - ارسطو ٧٧-٧٨ ، ٢٢٧ .
- (٤٥) المصدر نفسه ٢١٢ .
- (٤٦) يوسف كرم - تاريخ الفلسفة اليونانية ١٦٢ .
- (٤٧) هـ - ابراهيم بدوي - ارسطو ٦٢ .
- (٤٨) يوسف كرم - تاريخ الفلسفة اليونانية ١٦٢-١٦١ .
- (٤٩) فيليب - تاريخ الفلسفة في الاسلام ١٤١ - عبد الرحمن بدوي - طاولتين عند العرب ٢٦ .
- (٥٠) عثمان بن امرؤ القيس ٥٩-٩٦ - محمد عابد - الفلسفة الاخرافية ١٥٩/٢ - ١٥٤ .
- (٥١) توفيق الطويل - فلسفة ١٧٥-١٧٦ ، ٥ - مذكور - دروس في تاريخ الفلسفة ١٦٩ - يوسف كرم - تاريخ الفلسفة الحديثة ١٢٥ .
- (٥٢) الرسالة - الرسالة ١١ - ١٦٦ - ١٦٥/٢ .
- (٥٣) الرسالة ١٥ - ٥١/٢ .
- (٥٤) الرسالة ١٦ - ١٦٦/٢ .
- (٥٥) الرسالة ١١ - ١٢٩/٢ .
- (٥٦) القدولي - العودة لحدث ٥١ .

الوجود

الوجود ومراتبه

عرف اخوان الصفا الوجود بأنه = أيس -
وانعدم بأنه ليس^(١) .

والوجود عندهم عبارة عن سلسلة مكونة من تسع حلقات - وهذه الحلقات كنيات ، وهي تبدأ بالباري الواحد الأحد - ثم العقل ، فالنفس ، فالهيوأى الأولى ، ثم الطبيعة ، يليها الجسم ، ثم الفلك ، وبعدئ الأركان ، وأما الأخيرة فهي المكونات^(٢) .

والتفكرة الأساسية عندهم في هذا الموضوع - هي تسلسل مراتب الوجود ابتداء من المصدر الأول الذي هو الباري ، وانتهاء إلى أكثر درجات الوجود انتشاراً في أفراد الجزئية .

ولاشك ان كل مذهب ينبنى على تدرج الموجودات هبوطاً من مبدأ الأول يقول بحركتين أساسيتين - حركة جاذبة بقبض الوجود ، وحركة صاعدة باتجاه الموجودات عائدة إلى مصدرها الأول .

فالحركة الجاذبة هي وصفية عقلية ، يشرح فيها الفيلسوف سيره موكب الوجود من الواحد تدرجاً حتى ينتهي إلى الوحدة التي تعد أحد الموجودات برتبة .

وأما الحركة الصاعدة فهي في ارتقاء هذا التسلسل ، والعودة إلى الواحد الأول

وهذه الحركة لن تكون عقلية هذه المرة - وإنما هي صورية ، أساسها التظهير
 ونسفية النفس ، حتى يتسنى لها الارتقاء ، تدريجاً والعودة الى مصدرها الأول^(٢٤) .
 وستنكمم على هذه الكليات حسب تسلسلها بنوع من التضميل بعدما
 جمعناها في ثلاث مراتب .

المرتبة الاولى: او سلسلة الفيض

وهي أربعة : الباري ، انقل .فعال . النفس ، الهيولي الاولي .
 الباري :

هو علّة كل شيء ، وسبب كل وجود . ومبدع المبدعات ، ومخترع
 الكائنات ومقتنها ومتممها . ومكملها ، ومبغها التي اقسى مدى غاياتها ، ومتشبه
 نهاياتها ، بحسب مايتأتى من كل واحد منها^(٢٥) .

وهو واحد بالحقيقة من جميع الوجود^(٢٦) ليس بشخص ولا صورة - بل حوية
 وحدانية ، ذو قوة واحدة وأفعال كثيرة^(٢٧) .

ولما كان تام الوجود ، كامل الفضائل ، عالماً بالكائنات قبل كونها ، قادراً
 على إيجادها متى شاء ، لم يكن من انحرمة ان يحبس تلك انفضائل في ذاته ، فلا
 وجود بها ولا يفيضها .

فاذا توجب الحكمة أفاض الوجود والفضائل ، كما يفيض من عين الشمس
 النور والضياء^(٢٨) .

وحيث ان الباري واحد بالحقيقة ، لم يجوز ان يكون المبتدع (بفتح ابدال) الاول
 واحداً بالحقيقة ايضا ، إذ لو كان كذلك لكان بالباري شبيهاً ومثيلاً ، تعالى عن ذلك .
 ويسمى اخوان انصاف المبتدع : لا اول الذي فاض عن الباري - العقل افعال .

وإذا كان اغلب الفلاسفة المسلمين ، متقابلين بانقيض ينطلقون من قاعدة ،
 ان الواحد لا يصدر منه إلا واحد ، حتى لا تعتمد الجهات في ذات الله تعالى . .
 فان اخوان انصاف ، بغيرهم في الفيض تلي اساس : ان الواحد بالحقيقة
 لا يصدر منه واحد بالحقيقة^(٢٩) بل واحد بالهيولي - متعدد بالصورة - او عنى حد

تعبيرهم في مكان آخر من رسالتهم «ان البارئ جئ منه لما كان واحداً بالحقيقة من جميع الوجود والسماني ، لم يعز ان يكون المخلوق المخلوع واحداً بالحقيقة ، بل وجب ان يكون واحداً ، متكثر ، متنوياً من درجاً . وذلك ان البارئ جل ثناؤه اول ما بدأ بفعل واحد مفعولاً واحداً متبعداً بفعله الذي هو علة الخلق ، فلم يكن واحداً بالحقيقة ، بل فيه مشنوية» او كما ينقل الاخوان عن اغيثاغورية : «لما كان مبدع علة الموجودات واحداً من جميع الوجوه لم يكن من الحكمة ان تكون الاشياء كلها واحدة من جميع الوجوه بل يجب ان تكون الاشياء كلها واحدة بانهاولي ، كثيرة بالصورة»^(١٠٠) . وفي رأيه ان قول الاخوان السفاه هنا اكثر دقة في التعبير ، إضافة الى ان فيه تأدياً تجاه البارئ . لانه لا يمكن ان تأخذ الواحد المتكرر في قاعدة الفلاسفة المسلمين بمعنى واحد ، فالوحدة في الواحد الثاني أدنى مرتبة من الوحدة في الواحد الاول ، واسلوب الاخوان هذا يتفق وأسبوب الملوخيين في عرض الفكرة ، ففي رأيه ان المصدر عن هذا الاول ، ليس تسمية بجزء الوحدة ، وانما فيه تشبيه . وهذا هو الفارق الأكبر بين الخاني والاول^(١٠١) .

وفيص انعقل الفعال عن البارئ ليس كوجود الدر عن البناء تستغني عنه بعد تشبيدها ، ولكن مثل نور الشمس . فان غابت الشمس يظل وجود النور ، تقوم النور بقوامها ، وكما ان النور الذي يرى في الجو عن جرم الشمس ، ليس جزءاً منها ، بل فيض منها ، فكذلك الامر بالنسبة لعقل ، فهو ليس جزءاً من البارئ ، بل فيض منه وفضل^(١٠٢) .

وحتى لا يظن احد ان الفيض الالهي لا يختار فيه ، كما لا خيار للشمس في فيضها للنور ، ينسب الاخوان نقاري الى انه لا ينبغي ان يظن احد ، ان وجود الخلق عن الله تعالى طبعاً بلا اختيار منه . بل وجود نور الشمس في الجو طبعاً لا اختياراً منها . لانها مطبوعة على ذلك . فاما البارئ فمختار في فعله . ان شاء فخلق ، وان شاء أمسك عن الفعل تركاً ، مثل المستكلم . بقادر على الكلام ان شاء تكلم ، وان شاء أمسك وسكت ، وهكذا حكم ايجاد البارئ تعالى واختراعه ان شاء افاض وجوده . وان شاء أمسك عن الفعل تركاً . اذ هو قادر على ان يخلق ويترك الفعل مختاراً^(١٠٣) .

ويبدو ان عمر دسوقي لم يطلع على هذا النص . لذلك وقع في ما خاف منه
الاخوان وذهب الى أن اخوان السفهاء قرروا صدور انبئالم عن الله ، كما يصدر
النوم عن اشعس فهو لازم له لا يتطوع حسبه ومنعه^(١٤٦) .

ويذهب الاخوان الى ان الانسان ليس بحاجة الى البرهنة على وجود الله ،
فالله لا جعل يوجب حكيمته ، في جنة النفوس بمعرفة هويته طبعا . من غير تعلم
ولا اكتساب . اي ان معرفته وجدانية^(١٤٧) ، وهذا يتفق مع رأي اشديس انسلم
Arselme في ان الانسان اذا رجع الى ضميره . يلاحظ في نفسه ، انه يعقل الله
على أنه الموجود الذي لا يتصور أعظم منه ، لذلك ففكره ، الله مشتركة بين
المؤمن وغير المؤمن . لأنها مطبوعة في الانسان^(١٤٨) .

صفات البارئ

الاشياء كلها نوعان : جواهر وأعراض ، والجواهر جنس واحد قائمة
بنفسها . وأما الأعراض فتسحقه أجناس ، وهي حادثة في الجواهر . وصفات لها ،
والبارئ لا يوصف بأنه جواهر ، ولا بأنه عرض ، بل هو خالقهما ، أو عليهما
الفاعل^(١٤٩) وهو لا يباشر الاجسام بذاته ، ولا يتولى من الافعال بنفسه الا الإبداع
فحسب . وأما التأنيف والتركيب والافعال قائمة بأمر ملائكته بأن يفعلوا ما
يؤمرون ، وأما ما ينسب الي البارئ من الفعل وصفات فإلما هي من قبيل المجاز .
مثل بناء الامير المدينة ، قلله خلق الفاعلين والصناع^(١٥٠)

وكذلك فالموجودات اما روحانية وأما جسمانية ، والبارئ لا يوصف لا
بالجسماني ولا بالروحاني . بل هو علة كنهها^(١٥١) الا ان الانسان اذا تصور شيئا
فإنما يصر عنه بالكلمات . وإنما كان لصفات الروحانية الاخضية ، وتعلو على
الصفات الجسمانية فإنه يصف البارئ بالصفات الروحانية ، ويختار منها الأعلى
مقنماً والأرفع كدراً ، صفات البارئ وبالتفويض من فهم المخلوقين روحانية ، لا
من حيث كونها في الروحانيات المخلوقات^(١٥٢) بل بحسب ما يبين يدات البارئ
في حدود استعدادنا التفكري .

وبناء على ذلك فله من جهة التنزيه صفات خاصة ، لا يشركه فيها احد من

خلقه ، وهو انه مبدع . مخترع ، خالق . مكوّن ، قادر ، عليم ، قديم ، ولكن لا
 يعني انه متصف بهذا الصفات ، كما وان البارئ جل اسمه لا موسوم بصفات
 الروحانيين ... ولا يسمّى الجسمانيين . ولما صغته من حيث أنها ما : انه قديم
 أزلي ، معلل للعلل ، ذاعل غير متقل . (٢٠)

وقد سبق الضاربي اخوان الصفاء في هذا الرأي ، فعنده ان البارئ اذا وصف
 بصفات فانها لا تدل على معانيها ان موضوعه حقيقة . بل على معان أخرى وأعلى
 تخصه هو ، وبعض الصفات تضاف للذات من حيث هي . وبعضها يطبق عليها من
 حيث علاقتها بالاءالم . على ان هذه الصفات جميعها يجب ان تعتبر مجازية ،
 لا يدرك كنهها الا بتزيق التمثيل . لقاسم (٢١)

ويثقل اخوان الصفا - وكذلك الفارابي في الأخذ بمثل هذا الرأي مع الشرح
 اليوناني « اقلوطين القائل بأن البارئ لا يمكن وصفه الا بصفات سلبية : فهو يحاول
 ان يلب عن الله كل الصفات التي من شأنها ان توجد ، حتى مجرد وهم ، بان
 هناك تعدداً او تركيباً فيه . فهو ينكر ان يكون الله عقلاً ، وان يكون وجوداً ، ولا
 يمكن ان يتمت . ولا يمكن ان يدرك ، وهو الفني العكسي بذاته البسيطة (٢٢) .

فالواحد او لخير عنده هو المصدر او المبدأ الاول في الوجود ، وهو فوق كل
 تعيين او تحديد ، وبالتالي فهو فوق كل وصف او تعريف ، وفي مقدور اللغة ان
 تشير الى الطريق اليه فقط ، دون ان يكون في مقدورها بلوغه . وحتى كلمتنا
 الواحد او الخير ليست بالسقين الكافيتين . وإنما هي اساليب مجازية تسمح في
 إطلاقها على الواحد بمقتضى جملاقة الكائن الالهي (٢٣) .

وعند اخوان الصفا ، لا يوصف البارئ بالوجود ، ولكن ليس معنى هذا انه اذا
 لم يتصف بالوجود فكان متصفاً بالعدم . اذ العدم ليس بشيء ، والبارئ في كل
 شيء من غير مخالطة ولا معارضة (٢٤) .

وهذا قريب مما يتوله الفارابي في معرض حديثه عن الوجود .. والعدم
 والشدة لا يكونان الا فيما دون فاك التمسر : والعدم هو لا وجود ما شأنه ان يوجد .
 ولا يمكن ان يكون له وجود بالقررة : ولا على نحو من الأنحاء ، ولا إمكان ان

لا يوجد ولا يوجه ما من الوجود»^(٢٥) .

وهذا الموقف سواء من الفارابي أو اخوان الصفاء جزء من محاولتهم التوفيق بين رأي أهل السنة الثمانيين باصفات انبوتيه لله ، ورأي الفلاسفة وكذلك المخزلة الثمانيين بنفسيها .

وثماني ابن عربي هذا الاتجاه ، فعنده ان الله ليس معلولاً بشيء ، ولا علة لشيء ، بل هو ضالئ الخلق . وموجود بذاته من ذاته ، وانعلم بحقيقة ذاته ممنوع . فهي لا تعلم بدليل ولا برهان عقلي^(٢٦) اذ العقل عاجز عن معرفته ، وقد ورد الصريح في انشراح في استنكير في ذات الله^(٢٧) ولا يصح ان يعرف من علم التوحيد الا نفي ما يوجد فيما سواه . ولهذا قال : « ليس كمثل شيء » ، وه سبحانه وبك رب العزة عما يصفون ، وانعلم بالسلب هو العلم بالله^(٢٨) .

والذي حمل الثمانيين باصفات الثبوتيه هو قياسهم القانم على الشاهد ، فكما ان تلك الصفات صفات كمال للشاهد ، ظنوا انها لا بد ان تكون صفات كمال للقانم . ثم قدسونه بعدما حصلوه على انفسهم ، وقاسوه بها^(٢٩) .

وان الذي شجع هؤلاء على الضي في قياسهم هذا ما وحدوه في أسلوب القران نفسه إذ هو لما كان « نزلاً على العرب » فقيه بما في اللسان العربي من خصائص ، ولما كانت الاعراب لا تعقل ما لا يعقل ، الا حتى يتزب لها في التوسيل بما تعقنه . لذلك جاءت هذه الكلمات التي توهم التشبيه والتجسيم على هذا التحذير^(٣٠) .

العقل : الفعال .

لكن سبق في الفصل السابق ان يعقل اطلاقين عند اخوان الصفاء . احدهما يعقل كاحدى طرق المعرفة ، والثاني كمنأ من مبادئ الوجود ، وهو الذي نحن بصدده . ويخص بالفعال^(٣١) .

وقد عرف لاخوان بأنه : جوهر بسيط ، روحاني ، فيه جميع صور الموجودات شير متراكمة ولا متزاحمة ، كما يكون في نفس الصانع صور امصنوعات قبل اخرجها ووضعها في الهيولى^(٣٢) .

والعقل له علة واحدة فاعلة ، ومنقصود بالثمة المتعقلة - هنا - انه ابدعه بلا

واسطة^(٢٢) قاله أيدج العقل 'لعمال لا من شيء ، وصور فيه جميع الأحياء بالقوة
والعقل'^(٢٣) .

كما يصف اخوان العقلاء اعقل الفعالي ايضا بأنه ، الأبدان الاول ، والخلق
لاكمل و'ته فعل الله الذي خلقه بذاته ، وأوجدته بكلمته ويدرته^(٢٤) ويعرفونه ايضا
بأنه اول مبدع أبدعه الله ، وهو جوهر بسيط غير اني فيه صورة كل شيء^(٢٥) .

وتأييد الباري للعقل مستمر دائما وأبدا ، وقبضه متمسك ، وقبول العقل لذلك
متصل لأن فضائل الباري لا تنفخ . وقبضه لا يتناهي^(٢٦) .

مادام اليقين يكون متواتراً من القائن متصلاً ، دام ذلك المفاض عليه وهو
العقل ، فجوهره ابدي لا ينتزع ، ولا يزول ، وقواه مستمرة^(٢٧) .

ذالعقل اقرب لاشياء الباري ، فهو قلبه المباشر دون واسطة ، ، ولما كان
الفاعل يعطي فعله الخاص به صورته ومثاله ، ويؤيده بالقدرة التي تتكون لها ، بها
القوة على ما يبدية من اعماله ، سار العقل موضعاً لآمر الله عز وجل ، ومكاناً
لقدرته^(٢٨) ، ولا أحد من الموجودات يصل الى مرتبة العقل من حيث معرفة الله ،
وكذلك من حيث الخضوع له ، والاعتزال ينحصر والتقصير عن الاطاعة بباريه^(٢٩)
وشبهه من هذا قول النبي (ص) 'عرفكم بالله وأخشاكم أنا فكل من زدت بالله معرفة
زاده خشوعاً وخضوعاً له .

وللعقل دائرة مرتبة من الباري ، مشرقة بهية بانعكاس الانوار الالهية
المشرقة عليه لينظر الى ذاته ويشاهد ويلاحظ موجوداته (هذه الموجودات
بالقوة) ، فيتبرأ من ان يدعي ان ما يراه انه هو تتاح حوته وقوته هو ، ويعترف
بأنه مبدأ كل موجود بحدود الباري وغضله عليه .

ون الأوهام مهما حاولت ، بلوغ الي ادراك حقيقة هذه ، ندائرة لجانها لا تدرك
منها شيئاً ، إذ العقل فضل الله المباشر بذاته ، ولا يمكن ان يوصف الي حقيقة فعل
نفسه المباشر^(٣٠) .

ويتصف العمل بالوجود ، وابتداء ، واتمام ، والكمال : فحة وجوده هو
ليمن الباري . وعلة بقائه هو امتداد الباري به بالوجود وانغير . وعلة تمامينه هي

يقول ذلك النجفري : وعلة كمانه هي إقافسة ذلك القبيض والفضائل على النفس بما استفاد من الباري .

وقد قبل العقل كل هذه الفضائل دفعة واحدة ، بلا زمان ولا حركة ولا نسب ، لقرينه من الباري وشدة روحانيته ، وهذه الفضائل الأربع غير متوقفة في مراتب الوجود التالية ، وهي النفس الكلية - والجهولي الأولى ، بل يتوفر بعضها وبحد أدنى . بقاء العقل علة لوجود النفس ، وتسامية العقل علة بقاء النفس . وكمانه علة لتسامية النفس ، فالنفس متصفة بالوجود والبقاء والتسام . دون الكمال ، وبقاء النفس علة لوجود الجهولي ، وتسامية النفس علة لبقاء الجهولي . فالجهولي اتصفت بالوجود والبقاء دون التمام والكمال^(٤٦) هذه هي جماع أوماد العقل القعان عند اخوان الصفا .

وما ذهب إليه أحد الباحثين من ان اخوان الصفا تجرؤوا قوصقوا العقل بأنه الواحد انفراد السميد الذي لم يند ولم يولد ، لا يتفق مع هذه الاوصاف^(٤٧) .

وقد اعتمد في ما ذهب على رسالة « جامعة الجامعة » ومع اننا اثبتنا عدم صحة نسبة هذه الرسالة الى اخوان الصفا ، الا اننا عندما نرجع الى النص المذكور ، نجد ان تلك الاوصاف هي لله وليس للعقل القعال .

« اعظم ايها الأخ - أيدك الله وإيانا بروح منه - ان العالم كله وما فيه داخل في أمر الله سبحانه وتعالى ، غير خارج عنه ولا هارب منه ، وانته في قبضته وتحت إرادته ، اوله وعلاه واقربه الي باريه العقل ، وهو مثل الحجاب الاعظم والباب الاكبر الذي منه الوصول الى توحيد الله ، والنظر اليه ، والتوقف بين يديه ، وهو اول الاسباب وله في العالم السفلي مثل . اذا كان كل شيء مما دون الباري - سبحانه وتعالى - زوجين اثنين ليكون هو الواحد الاحد . الفرد السميد الذي لم يند ولم يولد »^(٤٨) .

اي ان كل ما عدا الباري زوجان ومن ذلك العقل ، فهو مثله في العالم السفلي زوج اما الباري فهو وحده الواحد الاحد . الفرد الصمد .

النفس الكلية .

يطلق اخوان الصفا عليها احيانا العقل المتفضل . وحيثما الربة الكلية . كما

يخون بها النفس العالم بأسره^(١٤٤) .

ويعرفونها عدة تعريفات .

١- هي جوهرية بسببها روحانية حيّة - سلامة فخالدة - وهي صورة العقل
القضائي^(١٤٥) .

٢- هي جوهرية روحانية بسيطة قابلة للصور والقضائل من العقل الفعال على
الترتيب والنظام^(١٤٦) .

٣- هي جوهرية بسيطة روحانية عازمة بالقوة ، فعالة بالطبع ، قابلة لقضائل
لعقل بالازمان ، فعالة في النهوض بالتحريك لها بالزمان^(١٤٧) .

ولا يوجد بين التعريفات الثلاث فروق في المعنى ، بل زيادات في شرح جانب
معين أو زيادة في الاهتمام بصفة دون أخرى .

وجود النفس من الباري العاجب بتوسط العقل ، لذلك فرقتها دون رتبته .
وبهذا صارت ناقصة في قبول القضائل بالنسبة اليه ، وكما مر آنفا فهي لا تصف
بالكمال كما انصف به العقل ، انصف الى ذلك انها عندما تتوجه نحو العقل تستمد
منه الخير وتستخفى عن نقادتها ، هيولي ذلك الخير ، وإذا اقبلت هي على الهيولي
لاستمدها بذلك الغيبي ، استخالت عن العقل وقبول قضائله^(١٤٨) فهي لا تستطيع القيام
بالوظيفتين على اكمل وجه كما يقوم به العقل ، ومن ثم فهي دونه رتبةً وموقفاً .
ولنفس دائرتها الخاصة بها ، محيطة بما هو موجود فيها بالقوة والفعل ،
وما يلحق بيها ويفاض عنها^(١٤٩) .

والنفس من حيث انها تتلقى القضائل من العقل تكون سمادتها وتماها .

ومن حيث انها تتأمل ذاتها تكون دترتها وحسونها في ذاتها .

ومن حيث انها تتأمل اسمها ، الغيبي من العقل تغير عنها الهيولي .

شكها ان العظم - بصورة خاصة - او الانسان - بصورة عامة - لديه حب
المحاكاة والتقليد ، فكذلك النفس عندما حب تقليد العقل ، وكان من محركاتها
لعقل فيض الهيولي عنها ، ذلك ان النفس لما رتبت الصور والاشكال في دائرتها ،
ابدأت ، بالكثرة الى من دونها ، وتولت تعيبتها فيه كجوتها فيها وكونها عنها^(١٥٠) .

والنفس قوتان ساريتان في جميع الاجسام من لدن الفلك المحيط الي مركز
الارض كسريين ضوء الشمس في جميع اجزاء الهواء .
فاعدى حائين القوتين علاهه ، والاخرى ثلاثة .

فيكونها لعامة تكمل ذاتها بما يظهر من قضايلها من حد التوه الي حد
العمل . ويتوتها المفسدة تنتم الاجسام وتكتمها بما تنقش فيها من الصور
والاشكال (57)

وه اول قوة تسري من النفس الكلية نحو العائم لهي في الاشخاص المتضادة
النيرة اني هي الكواكب الثابتة ، ثم بعد ذلك في الكواكب السائرة ، ثم بعد ذلك
فيما دونها من الاركان الاربعة ، وفي الاشخاص الكائنة منها من المعدادن والنبات
والحيوان (58) واربعة النفس الكلية فوق الفلك المحيط ، وقواها سارية في جميع
اجزاء الفلك والخاصه ، وفي كل ما يحويه الفلك من سائر الاجسام ، ولها في
كل شخص من اشخاص الفلك قوة مخصصة به ، مدبرة له ، مظهرة منه افعالها ، وان
ذلك القوة تسمى نفساً جزئية لذلك الشخص ، مثال ذلك القوة المختصة بجرم
زحل ، المدبرة له ، تسمى زحل ، وعلى هذا المثل والقياس سائر القوى
المخصصة بالكواكب والافلاك والاشخاص ، كما ان للنفس الكلية قوة مخصصة
سارية في جميع الاجسام التي دون فلك القمر ، وبسببها الغالبية والاشياء :
طبيعة الكون والفساد وبسببها الدين بالملك من الملائكة (59) .

الهيولي الاولي :

هي اهلقة الرابعة من سلسلة الكليات التسع ، عرفها الاخوان بأنها : جوهر
بسيط ، قابل لمصورة ، لا كيفية فيه لهية (60) .

ولها من العمل اربع ثلاث ابدلة :فاعلية ، وهو انباري ، واثثة الصورية
وهو الشمس ، وبللة الثمانية ، وهي النفس . واما ابدلة المادية فلا وجود لها هنا ،
لان الهيولي الاولي بسيطة وروحانية (61) .

وقد مر لنا ان في النفس صديراً واشكالاً بالقوة ، وهي تريد ان تخرجها الي
العمل ، ولابد ان يكون هناك قائل لتلك الصور ، فكان هذا القابل : الهيولي

الأولى . فهي بالنسبة لنفس كاعجوبة في يد الممثل ، يشكلها كما يشاء ، وهي تقبل ذلك ، وأول صورة قبستها هيولوجي هو : الطول . والعرض . والعمق ، فصارت بذلك جسم مطلقا ، كما يطلق عليها الهيلوني الثانية - وتسمى أيضا بهيولوجي الكلل^(١٩٧) . والصورة - كما هو معلوم - نوعان مفترمة ومتشعبة .

فالمقومة ما به الشيء هو هو ، وهي المصفة الذاتية الأولية للشيء : وهي بلجسم الابعاد الثلاثة : فمتى وصلت هذه الصورة بطول وجود الجسم .

وإن المتشعبة فإنها تأتي بعد المقومة ، وهي ضرورية لنوع الشيء التي أفضل حالانه فمن الصور الخمسة للجسم مثلا : الشكل . أي شكل كان . وكذلك الحركة ، أي نوع من الحركات^(١٩٨) .

وتعبر آخر الهيلوني هوية ، ولما قبست الكمية - الطول والعرض والعمق - صارت جسمًا مطلقا وأشار إليه ثمة ذو ثلاثة ابعاد ، وما قبله الجسم الكمية وهي الشكل ، كالتدوير والتشايث والتربيع وغيرها من الأشكال : مسار بذلك جسما مخصوصا متشابه اليه أي شكل هو ، فالكيفية هي كالثلاثة ، والكيفية كالثلاثين ، والهوية كالتواحدة وكما ان الواحد متقدم الوجود على الاثنين والثلاثة فكذلك الهوية متقدمة الوجود على الكيفية . وكذلك الكمية متقدمة على الكيفية كتقدم الاثنين على الثلاثة^(١٩٩) .

وإذا كانت النفس فاعنته من جهة ، ومنشطة من جهة اخرى... فإن الهيلوني مفعلة فقط ، لأنها غير علامة ، ولا فاعلة ، وبالتالي فلا يفيض منها شيء آخر : وهي نهاية سلسلة النفس .

والهيلوني تكونها ناقصة لبعدها عن الباري ، وبشهورها بأنها دون النفس . . لم تكن رغبة في قبضها ، فاحتاجت النفس التي تحمل عليها بقوة قبالاً جديداً ، وتعني باصلاحها عنابة تامة^(٢٠٠) .

ويختلف الاخوان في هذه الفكرة مع المتكلمين ، حيث يرى ان النفس لها وقت امتثالي الهيلوني أي وجود صورة لها ، منحنتها النفس هذه الصورة . فاصحرت من اجل هذا إلى الحلول في المادة^(٢٠١) .

المرقبة الثانية: او الوسطى

وهي الطبيعة الكلية والجسم المعلق .

الطبيعة الكلية .

انفس لها طرفان : طرفه متصل بالعقل الفعّال ، وهو مركز فصلها ، وطرف آخر متصل بالجسم ويقبل عليه بقوة ، هذه الجهة او هذا الجانب يطلق عليه اسم «الطبيعة الكلية» وقد عرقها الاخوان بأنها :

« قوة النفس الكلية المسارية في جميع الاجسام المحركة انمذرة لها وانمظورة بها: ومنها فعلها وآثارها»^(٨١) .

ومكره ان النفس تجمع بين الجانبين بينهما تضاد ، بيد وانها مأخوذة من الخواص حيث يذهب الى ان للنفس اسكلية وجزءاً اعلى ، هو ماهية تعلو على المادة - ولا تبدد ذاتها في عالم الاجسام - ووجهها الأدنى يرتبط بالجسم ، وهذا الوجه الثاني هو ما يسمى بالطبيعة ، فالوجه الاعلى ينقل الصور الى النفس الكلية اسفلى ، تشفيها الى عالم الاجسام . والطبيعة هي انعكاس تلك النفس الكليّة على المادة ؛ وهي الرابطة بين النفس الكليّة والوجودات اسفلى . وعند الطبيعة تنتهي مسلة الوجود الحقيقي^(٨٢) .

ويطلق اخوان الصفا الطبيعة تارة على انها مبدأ بالحركة والفعل ، تاتي بمد النفس اسكلية رتبة^(٨٣) ، ملاما اطلقها افوليس ، وتارة يعاقونها على معنى اخر اخص فيحددونها بأنها : قوة من قوى النفس اسكلية منبئة منها في جميع الاجسام التي دون ذلك ، تقرر سارية في جميع اجزائها كنها^(٨٤) .

وللتفرقة بين المفهومين ، يضيف اخوان الصفا الى الطبيعة سفة ، اسكلية ، اجزائاً عندما يتصدون بها المفهوم الاول ، دفعة الاخرى الى الجسم المطلق ،

وهو القابل للابعاد الثلاثة ، تطول وتضيق وتعمق .

وهو صورة في النبولي الاولى^(٨٥) وله المثل الاربع ، فعلته انماية هو الجود

البيسط الذي قبل الأبعاد الثلاثة ، وصار بها جسماً . وعلته التفاعلة جو الباري .
وعلته التصورية اختل . وعلته الخافية هي انفس^(٧٧) .

وكلمة « الجسم » ترد في رسائل اخوان الصفا ، مطلقة احيانا ، ومقيدة احيانا
اخرى . فلت تكون مقيدة بـ « الكلي » ، ويقصدون بالجسم الكلي جسم العالم
بأسره ، وثارة مقيدة بـ « الجزئي » ويقصدون بالاجسام الجزئية اشخاص الحيوانات
والنباتات والمعادن وغيرها^(٧٨) وثارة مقيدة بـ « المطلق » وهو الذي يأتي به
الهيولي كما هو الأمر الآن في هذا الموضوع .

وكثيرا ما يطلقونه عن غير تقييد ، لا بالمطلق ، ولا بالكلي ، ولا بالجزئي ،
ويقهم المقصود منه بحسب الحال والمقام . إذن فهناك جسم : وجسم مطلق :
وجسم كلي وجسم جزئي .

وانتشر بعد ان تقبل على الهيولي الاولى ، وتطبع فيها سورة الابداد
الثلاثة ، ويتولد من ذلك الجسم المطلق ، تعطف انفس عليه ، متصور فيه
لاشكال والنور حسب قابلية الجسم استعداده شيئا فشيئا ، على ترتيب . لا أية
صورة كانت ، تأخرت او تده من قبل الاولي فالاول^(٧٩) .

كما انه ليس كل مادة تقبل كل سورة ، فاختب لايقبل سورة التغيير ،
فالهيولي قبلت أول ما قبلت سورة الجسم المطلق ، ثم بنوسطة تقبل سائر الصور
الاخرى حسب الترتيب^(٨٠) .

والفيض وثق ه عند وجود الجسم . ولم يفيض منه جوهر آخر . لتقصان
رثبته عن الجواهر الروحانية . وغنظ جوهره ، وبعده عن العلة الاولى^(٨١) .

واذا تحريتها بدقة ، فان رأي اخوان الصفا سريح في ان الفيض يقف عند الهيولي
الاولى ، اذ انها غير علامة ولافدالة ، وهوقتها سلبية لا ايجابية ، كما سبق ذلك^(٨٢) .

ولكن يبدو انهم يقصدون ان سلسلة التغيير تقف عند الهيولي الاولى ،
بصورة عامة ، او عندها بعد وضع الصور الجسمية فيها .

وقهم بعض ابناخمين ان هذه المراتب الكلية اتسع في بدنة الوجود هي
مراتب فيض ، معتمداً في ذلك على رسالة جامعها لجامعة^(٨٣) وعند الرجوع الى

المروج المذكور لا نجد فيه ما يمكن أن يوصف بذلك^(٧٤) وقد ذهب إلى ذلك أيضا
عمر دسوقي^(٧٥) وكذلك الدكتور أبو العلا عفيفي في أن الاخوان ادخلوا الفلك
المحيط والأركان الأربعة في عداد الفيوضات الأفلاطونية^(٧٦).

ويبدو من هؤلاء الباحثين غلبوا عن نصوص رسائل اخوان الصفاء التي تنهي
سلسلة فيض الوجود بالنهي عن أو بالجسم على نحو ما ذكرنا

وربما خلط هؤلاء الباحثون بين فيض الوجود وفيض المعرفة ، فانتبس عليهم
الآمر ، إذ أن فيض المعرفة ينتشر أفضى - إن جاز التعبير - ومعارف الإنسان
الذاتية أو الوجودية ليست إلا فيضاً من نفس الكلية - كما مر في الفصل السابق -
وأما فيض الوجود فينبز عمودياً وينف عند الجسم المطلق .

المرتبة الثالثة أو العالم

جمعنا الكليات الأخيرة من سلسلة الكليات السبع ، تحت عنوان « العالم »
إذ هو يطلق - في رأي اخوان الصفاء - على جميع الأجسام الموجودة من لدن الفلك
المحيط إلى الأقسام الجزئية الموجودة على الأرض^(٧٧) .
الأفلاك :

وقد مر أن الجسم هو المقابل للامعاد الثلاثة ، وأما صورته فهو : كرة فكانت
الشكل الكروي .

وقد قسم الاخوان الأجسام قسمين : قسم يسمى عالم الأفلاك ، وأول حده
من أعلى سطح الفلك المحيط إلى متجه سطح ذلك القمر ، وكذلك يطلق
على هذا العالم - العالم الخروي .

والقسم الثاني يسمى : عالم الأركان ، وأول حده من متجه سطح فلك القمر إلى
دمته الأرض ، ويطلق عليه أيضا : عالم الكون والفساد ، كما يعرفه بالعالم
السفلي . ولما كان الشكل - أي شكل كان - هو الصفة المتممة له ، وكان
الكروي هو أفضل الأشكال ، فقد تكون من الجسم أولاً عالم الأفلاك والكون ، وهذا
العالم بجانب كروية شكله ، ثم بحركة ، وهي أتم الحركات ، كما أن نوراً ذاتي .

والأفلاك تسعة ، بعضها في جوف بعض ، كحلقات البصمة . أبعلاذ تلك المحيط ، وهو محيط بسانر الأفلاك والكواكب ، دائم الدوران ، يدير معه باقي الأفلاك والكواكب .

ويأتي بعد ذلك المحيط فلك الكواكب الثابتة ، ثم الأفلاك السبعة السيارة ، وهي فلك زحل . وفلك المشتري . وفلك المريخ . وفلك الشمس . وفلك الزهرة . وفلك عطارد . وفلك القمر^(٧٨) .

وتمتاز الاجسام الفلكية بأنها لا تقبل الكون والفساد والتغيير والاستحالة والزيادة والنقصان بمقتضى طبيعتها تكوينها ، فهي ليست حارة ولا باردة ، ولا رطبة ، ولا ثقيلة ولا خفيفة ، ولا سحيقيل بعضها الي بعض فيكون منها شيء آخر ، ولا يزيد في مقدارها ولا ينقص ، فمن هنا كان قول الحكماء ان تلك صفة خامسة^(٧٩) لذات العناصر الاربعة ، الحرارة والبرودة ، والرطوبة واليبوسة تختص بما دون فلك القمر ، ولكن ليس معنى ذلك ان الاجسام الفلكية مخالفة لأجسام مادون فلك القمر في كل الصفات . بل في بعض دون بعض^(٨٠) كما يمتاز عالم الأفلاك وجواهر اشخاصها بأنها لا تحتل أجزائها ، ولا يتكون منها شيء ، فكل فلك يحتفظ باستقلالته ، دون ان يذوب في فلك آخر ، أو يذيب فلكاً دونه ، وهذه الافلاك باقية على ما هي عليه الآن . دون تغير ولحماد واستحالة ، مادامت لها هذه الحركة الدورية والاشكال الكروية الا ان يشاء بآزبها ومنعها ان يبطلها دفعة واحدة او على التدرج ، او يوقفها عن الدوران^(٨١) .

الاركان الأربعة ،

الاركان الاربعة - او الالهات الكليات هي النار ، والهواء ، والماء ، والارض (التراب) .

هذه الاربعة هي اولها شيء واحد . هو الجسم ، ولكن صورها مختلفة ، فكل واحد منها صورتها المثبوتة التي تميزها عن الأخرى^(٨٢) .

وبعد الاركان الاربعة هي على العناصر الاربعة الحرارة والبرودة . والرطوبة واليبوسة .

ويستحيل بعضها إلى بعض ، المحيصر الماء مثلاً حواء وقارة أرضاً ، وكذلك
الجوهر يصير تارة ماء وتارة ناراً ، وهكذا^(٨٦) .

وقد يقال بسطر خاليس ، أن الدائرة الأولى التي دون السماء دائرة النار ،
والثانية دائرة الهواء ، والثالثة دائرة الماء ، والرابعة دائرة الأرض^(٨٧) .

وهذه الأركان الأربعة متفاوتة القوى ، متضادة الطباع ، مختلفة السور ،
بمتداية متناهية لا تتجمع إلا بذاليف المؤلف لها . وهذا الذاليف لابد أن يكون على
نسب معينة . وإن لم يكن كذلك فلا يكون الإمتزاج والاتحاد .

ويقرَّب الاخوان المحضوع إلى الفهم ، فيمثلون له بأصباغ الرسم ، فإنها
مختلفة الألوان متضادة الشداع كالسواد والبياض ، والحمر والصفرة وما
شاكلها ، ولكن متى استخدم الفنان الألوان بالنسبة المطلوبة ، كانت اللوحة فنية
جميلة . ومتى لم يراع ذلك فإن اللوحة تصبح عملاً مشوهاً غير مقبول .

وكذلك بالنسبة لاصوات النغم الموسيقية ، لابد أن تكون على النسبة حتى
تتلفظ الطبيعة وتسر بها النفوس ، وهكذا الأمر بالنسبة لتركيب الادوية الصبية
وتركيب جواهر المعادن ، وكذلك الأمر بالنسبة للأركان الأربعة ، إذا اختلطت
أمرؤها بالنسبة المطلوبة تكونت منها الامولذات^(٨٨) .

المولذات ،

هي الكائنات انفسادات ، وهي المعادن والنبات والحيوان ، وهي الحلقة
الأخيرة من سلسلة الوجود .

وإن يحدث هذا العالم كله دفعة واحدة ، بل على تدرج ، فالجسم المطلق
أشئ عليه دهر طويل ، إلى أن تمخض ، وتميز اللطيف منه من الكثيف ، وإلى أن
قبل الاشكال الفلكية الكروية الشفافة ، تركب بعضها في جوف بعض ، وإلى أن
استدارت أجرام الكواكب النيرة ، وركزت مراكزها إلى أن تميزت الأركان
الأربعة ، وترتبت مراتبها ، وتنظم نظامها ، ويستشهد الاخوان لذلك بقوله
شعبي : « خلق السموات والأرض في ستة أيام » ، وما مقدر هذا اليوم فبحده
قوله شعبي : « وإن يوماً عند ربك كألف سنة مما تعدون »^(٨٩) .

ويقول لآخوان : ان لعالم انسان كبير ، كما ان الانسان عالم صغير ،
فمراحل تكون الانسان تمثل مراحل تكون العالم ، فاذا كان الانسان يبدأ من
نطفة في الرحم ثم تتمخض وتتميز ، ثم يكون الانسان كاملاً ، فان العالم هكذا
مر بمراحل : كن مرحلة انت نتيجة تطور المرحلة السابقة انطبعي ، التي ان
وصل الي وضعه الحالي^(٨٧) .

واذا كانت اسلمة الوجودية تارة من أعلى ، و من أدنى ، أي ان وصلت الي
المولدات في ترتيب الاجناس المولدت عكسي . فالمدان نسبتها زماناً وادائها
رتبة ، والحيوان آخرها زماناً وأعلىها مكانة : وبناء على ذلك فالمدان سابق
زماناً على النبات ، والنبات سابق على الحيوان ، وذلك بمقتضى طبيعة^(٨٨) .

وتشمل كل واحدة من هذه الاجناس الثلاثة على انواع - وبين تلك الانواع
انها قلبية ، وأشرف أنواع المدان مايلي اول رتبة النبات ، وأشرف أنواع
انبات مايلي اول رتبة الحيوان ، وأشرف انواع الحيوان مايلي الانسان ، وأشرف
اصناف للانسان مايلي اول رتبة الملائكة^(٨٩) .

وقد دفع رأيي الاخوان هذا في التطور والتدرج دسترجى Diatriba الي القول
بأن اخوان الصفاء هم ديرونيو القرون الرابع الهجري ، لانهم يقولون بالنشوء
والارتقاء ، ويعتقد ديور على هذا الرأي بأنه لا شيء ، قل منه صواباً^(٩٠) .

وكما يقول بعض الباحثين فان نظرية الاخوان هذه مأخوذة من نظرية ارسطو
في سلم العالم ، ويتصور عند ارسطو نيس الارضياً منطقياً وليس واقعياً^(٩١) ولكن
اذا ادركنا ان الاخوان يتفقون مع ارسطو في غاية الكائنات ، كما يأتي في الفصل
الثاني ، فانه من الممكن ان نفسر فكرة التطور والتدرج عند لآخوان تفسيراً
أخلاقياً ، لذلك فبالسلة ان كانت نازلة وجوداً وخلقاً فانها صاعدة اخلاقاً
وغاية : كما سبق في اول هذا الفصل ، وهذا الارتقاء هو غاية الكل^(٩٢) .
نفس العالم :

في رأي اخوان الصفاء : ان النفس الشكلية هي نفس العالم .
فكما ان الانسان عبارة عن نفس وحجم ، فكذلك العالم عبارة عن نفس

وهي النفس الكلية - وجسم هو هيكل هذا العالم من لبن العلك المحيط شي منتهي
الارض بما فيها وما عليها .

ويطلق الاخوان على العالم - كما مر آنفا - الانسان الكبير - فكما ان نفس
الانسان سارية في جميع اجزاء بدنه ، كذلك نفس العالم سارية قواها في جميع
اجزائه الفلك : وأشخاصه ، وفي كل ما يحوى الفلك من سائر الاجسام ، وفيما
دون فلك القمر^(٨٦) .

ويشرحون العلاقة الموحدة بين النفس والطبيعة بأن النفس الكلية هي روح
العالم ، والطبيعة فعلها ، والاركان هي المهيولى الموضوعه لها ، والافلاك والكواكب
كالدوات لها - والمعادن والنبات والحيوان كلها مستوعباتها^(٨٧) .

وحول صلة عالم الافلاك بعالم النكون ، يستعرض اخوان انصفاء ثلاثة آراء :
١- ليس للأشخاص الفلكية أفعال ولا دلالات ، وان حكمها حكم
النجمادات ، وهذا هو رأي طائفة من أهل الحدال (علماء الكلام) تركوا انظروا في
هذا العلم وانفلوا بالبحث عنه .

٢- لها دلالات على الكائنات في هذا العالم قبل كونها ، وهذا رأي اصحاب
الاحكام (المنجمين) ، وعرفوا ذلك بكثرة العناية بالارصاد لحركاتها وتأثيراتها ،
والنظر فيها واعتبار احوالها ، وشدة انبحث عنها ، ثم ان هؤلاء مسلطوا في كتبهم
ما شاهدوه وما لاحظوه عبر القرون وشرحوها بصورة مفصلة .

٣- لها بجانب الدلالات افعال وتأثيرات على هذا العالم ، وهذا رأي الفلاسفة
الروحانيين المؤيدين بتأثير الالهى والعناية الربانية ، ومن هؤلاء اخوان المنصفاء ،
فهم يزكدون على ان كواكب الافلاك ليسوا الا ملائكة الله ، خلقهم لعماراد عالمه
وتدبير خلائقه ، وهم خلقاء الله في افلاكه^(٨٨) .

واذا كان اخوان انصفاء احدوا من الفلوظين ومصطلح الانسان اكبر والعالم
اصغير وتفقوا معه في سردان نفس العالم في جميع اجراء الفلك الى مداور ذلك
القمر^(٨٩) وانهم يختصون معه في تحديد العلاقة بين الأشخاص الفلكية وحوادث
هذا العالم ، فقد ذهب الى ان النجوم ليست فاعلة لحوادث هذا العالم ، وانما

تنبيه بالحوادث ، وانها علامات دالة عليها لحسب (١٧) .

وعنده ان هذا العالم الكبير بجدانيه المحسول والمحسوس يمثل كائناً حياً
هائلاً ، فكما ان اجزاء الجسم العضوي لا يؤثر بعضها في بعض من حيث هي جواهر
مفترقة بل تتصافر كلها لأداء وظائف عضوية مشتركة ، وتمزج في نفسها في توافق
وتحاد ، فكذلك تتصاف اجزاء الكون كلها كأنها أعضاء في جسم حي واحد ،
وهذا التوافق لا يرجع الى تأثير مادي متبادل فيما بينها ، وإنما الى تأثير الشبيه
على شبيهه (١٨) وهذا مبني على فكرة اتعاضف التي قال بها هذا الفيلسوف . وقسر
بها فكرة التأثير من بعد في شتى مظاهرها ، بأن يكسفي بالتأثير انه تأثير الشبيه
عنى شبيهه الذي يشترك معه في كون حي واحد . دون ان ينظر الى الاتجاه الى
فكرة الاتعاضف المادي المباشر (١٩) .

قدم العالم او جدولته ،

هذا الموضوع كاز مشا نقاش وجدل بين الفلاسفة المسلمين وعلماء
الكلام ، وحاول كل طرف ان يثبت وجهة نظره من خلال الأدلة التي يسوقها ،
والاستناد الى رأي افلاسفة انشائين بهذا الرأي او ذاك ، ولاستدلال بعضهم
دينية تؤيد وجهة نظر كل فريق .

واخوان الصفا في اثبوت الذي يه لوز برأيهم في هذه المسئلة : ويفندون
الرأي الآخر بحججهم تحرير الموضوع ، وعرض لوجه استعمالات «القدم» في
التعبير . وكذلك تحديد المعنى الاصطلاحي لكل من التديم والتحديث ، وذلك
كمنهج ضروري لتهم القضية ، ولسير العبارة والمنتقشة وفق الاصول المنطقية ،
بقية الوصون الى الحقيقة ،

ولا ان تقدم الاشياء بعضها على بعض يكون من خمسة اوجه :

١- بزماني والكون ، مثل موسى اقدم من عيسى .

٢- بانطع مثل الحيوان اقدم من الانسان .

٣- بالشرف والعبادة مثل الشمس اقدم من القمر .

٤- بالتمرتبة كما في الاعداد ، فالاول اقدم من الثاني ، والثاني اقدم من

الثالث . وهكذا .

او بالذات كتقدم شئ على المفعول ، مثل اسبقية حركة اليد على حركة العقاب (١٠) .

ثانيا : القديم كمصطلح فلسفي يعرفه اخوان الصفا بأنه :

« ما لم يكن ليس » اي غير مسبوق بعدم (١١) .

والعالم في رأيهم ليس قديماً ، بل هو محدث ، لانه مسبوق بانعدام ، فالقديم هو الجازي وحده (١٢) .

وكما ان تقدم جازي على العالم ليس كتقدم العلة على المفعول ، بحيث تكون الاسبقية ذهنية ، بل هي كتقدم الواحد على سائر الاعداد (١٣) .

وما اذا كان المقصد بالتقدم الزمني بمعنى ان العالم موجود من نون الزمان ، وبعبارة اخرى انه موجود قبل الزمان فهذا صحيح ، لان الزمان عبارة عن عدد حركات الفلك ، والمكان سطحه الخارجي . فـ «الذات سابق على الزمان والمكان» . ولولاها لما كان (١٤) .

وبعد ذلك يبحث اخوان الصفا عن الملائكة ، التي جعلت هؤلاء الفلاسفة على القول بتقدم العالم ، دون ان يحددوا التقدم بمفهومه الزمني ، هو انهم يفتقروا من قياس ثغاب على الشاهد ، فالعادة جرى في الشاهد ان كل مصنوع فان سانه عمله من هيولى ما ، في مكان ما ، في زمان ما ، بحركات ودوات ، وحيث لا يدرك هذا الشخص هذه الامور في خلق العالم ، يتجه الى القول بالتقدم (١٥) والذي حملهم على هذا القياس منهم نظروا الى الموجودات الجزئية المدركة بالحواس فوجدوا لكل منها اربع علل : علة فاعلية ، وعلة مادية ، وعلة صورية وعلة ثابتة ، ولما فكروا في حدوث العالم يشؤوا يطلبون له هذه العلل الاربع ، ترى من عمله ؟ ومن اي شيء عمله ؟ وكيف عمله ؟ ولم عمله ؟ ومتى عمله ؟ .

ولما تجزوا عن فهم ذلك دعاهم جهلهم الى القول بتقدم العالم ، فاشبه في رأي هؤلاء يكون محتمل اذا كان له هذه العلل ، واذا لم تكن فيكون قديماً (١٦) .

فهؤلاء - في نظر اخوان الصفا - تصوروا هذا التسويع الميتافيزيقي الدقيق

كتصورهم لأي جزئي طبيعي ، فمن هنا ، اخضعوا القياس ، وحادوا عن الصواب .
ذلك ان موجوداتهم الجزئية المحسوسة هي من صنع الطبيعة ، واما الهيولي
الاولى التي هي اساس هذا العالم فصنوع لا من شيء آخر ، بل كانت عن طريق
الفيض ، وللمسائل الميتافيزيقية منهجها الخاص بها ، وللأمور الطبيعية منهج آخر
للبحث عنها - ويستمر الاخوان في شرح ذلك فيقولون :

وجد الحكماء بعد التأمل ، لتدقيق ان مصنوعات أربعة أنواع :
١- مصنوعات بشرية ، مثل ما يعمل الصناع ، وهي بحاجة الى ستة أشياء
يتم بها الصناعة ، وهي : المادة ، والمكان ، والزمان ، والحركة ، والادوات
والآلة (١٠٧) .

٢- مصنوعات طبيعية مكونة من الأركان الأربعة ، مثل أشخاص الحيوانات
والنباتات والمعادن ، وهي بحاجة الى اربعة أشياء ، المادة ، والمكان ،
والزمان ، والحركة .

٣- مصنوعات نفسانية (نسبة الى النفس الكلية - اي هي صنعتها) كالأفلاك
والكواكب والأركان . وهي بحاجة الى اثنين : الهيولي والحركة .
٤- مصنوعات ينهية كالعقل الفعال ، والنفس ، والهيولي ، وهي ليست بحاجة
الى شيء : لان فعل البريء اختراع وبداع بلا حركة ولا زمان ولا أدوات (١٠٨) .
اذن لا بد ان لا يكون هناك خلط بين مصنوعات .

ويفند اخوان الصفاء ، من خلال اثبات الحركة للعالم ، دعوى الثنطين بقدمه
حسب التعريف الاول مقدمهم ، ذلك ان حركات العالم ثبتت ببراهين هندسية
شروعية كما بينها أصحاب المجسطي ، وان الفلكيين يعرفون حركات الكواكب
السبع السيارة ، وتأثيرها على ما دون ذلك القمر ، وكيف انها اذا سكمت تضمحل
عالم الكون والفساد (١٠٩) .
نهاية العالم ،

لا احد يشك في تضمحلال اجساد جميع الحيوانات والنباتات ، وكذلك
المعادن . ولكن هذا الهيكل الهائل ، نسمي بالعالم من تضمحل ويفنى ؟

يرى الاخرون ان لعالم انسان كبير ، وموت الانسان : مفارقة نفسه
جسده - وهذا المفارقة يضمحل الجسد ولا تبقى صورة الانسان .

وموت العالم هو مفارقة النفس الكلية له ، فحينما تفارقة تبطل حركات
الافلاك ، واذا حي بطلت بطل العالم ، وثالث هي الفهمه الكبرى^(١١٠) .

ولكن متى تتوقف هذه الحركات ؟ او متى تفارق النفس الكلية العالم ؟
ان النفس الكلية - كما سبق عن الكلام عنها في هذا الفصل - لها جانبان :
جانب اعلى يشمل بالعقل الدفات ، ومنه يتلقى الفيض ، وجانب ادنى متصل
بالهولي . يفيض عليها الصور والاشكال .

وانفس الكلية عندما تنتهي من لقاء هذه الصور والاشكال ، تترك الجسم
وتتطلى عنه وتوجه بكليتها نحو العقل الدفات ، فاذا هي تترك الجسم المتعلق يبقى
هو من غير مدبر ومحرك ، ليسكن العقل عن الدوران ، والكواكب عن السير ،
والاركان عن الاختلاط واته اريج ، وتبقى اشبات والحيوان والمعادن^(١١١) .

ويحتاجون لذلك بدليل من خمس مقدمات ، وهي :
١- التفاعل المختار هو الذي يقدر على الفعل وتركه متى شاء .
فهذه مقدمة موجبة صادقة . حسب الاصطلاح المنطقي ، ويبدو ان هذه
المقدمة عبارة عن شرح معنى الاختيار .

٢- كل فاعل حكيم مختار فله في فعله غرض .
وهذه موجبة كلية صادقة ، وهي شرح لمعنى الحكيم .

٣- الغرض هو غاية سابقة في علم الصانع قبل اظهار مستته ، من أجله يفعل
ما يفعله ، فاذا بلغ الى غرضه ففعل الفعل وأمسك عن العمل .
وهذه مقدمة لتحديد معنى الغرض .

٤- كل حكيم صانع اذا علم علماً يقينياً ، انه لا يبلغ الى غرضه في زمانه ، فانه
لا يعمل متيناً ، ولا يطلبه .

وهذه مقدمة كلية موجبة صادقة .

٥- محرك الافلاك والكواكب فاعل مختار حكيم قادر .

وهذا مقدمة موجبة . فيستج من هذه المقدمات ان العالم سيقرب
ببرهان (١٠١)

ومن الممكن ان تصوغ من ذلك قياساً من الشكل الاول على النحو التالي :
محرك الافلاك والكواكب فاعل مختار حكيم قادر .
وكل فاعل مختار حكيم قادر به في فعله غرض .
النتيجة : محرك الافلاك والكواكب به في فعله غرض .
والنسبة للفاعل بالتقسيم ، لمعنى لا يقبل اكثر من الاحتمالات الثلاث
الآتية :

١- ان يقع الغرض ، غيركف عن الحركة ، لأنها كانت من أجله ، فاذا تحقق
الغرض بطلت الحركة ، حتى لا يلازم تحصيل الحاصل .

٢- لم يقع الآن . ولكن يعلم انه سيبقى مستقبلاً ، لأنها عندما يقع ، يكف
عن العمل كما كان الأمر بالنسبة للاحتمال الاول .

٣- لم يقع ، ويعلم انه لا يلبثه ، ليمسك عن العمل ، لأنه كان لغرض . وإذا
كان الغرض مفقوداً كان العمل عبثاً ، والعبث محال من الحكيم .
فالنتيجة بناء على الاحتمالات الثلاث : ان الحركة تتوقف ، واذا توقفت
الحركة اضمحل هذا العالم وبطل نوعه .

ونحن نعتقد ان هذا الدليل واضح ، رغم ان ارسطو لم يجد فيه ذلك ، ونحن
ان الاخوان خذلهم منطقيهم ، ويبدو انه مر على المقدمات الخمس سابقاً ، ولم
يحاول ان يبرهنها على شكل قياس متعلق .

كما ان هذا الباحث وجد في رأيهم في قناء العالم تضارباً مع رأيهم في الفيض
الذي هو مستمر لا ينقطع ، ويظن ان الاخوان ارتكبوا هذا التضارب في القول حتى
لا يتهموا بالخروج على الحجة السليمة (١٠٢)

الا اننا لانجد هذا التضارب هنا : فهم أكدوا على ان الفيض يتوقف عند
الجسم كما مر في اول هذا الفصل ، وأما الذي يضمحل فهو الجسم ، فانفساً ان
لا يخلق سلسلة الفيض ، فتلك باقية على ما كانت عليها من تلقى الجود الا نهى .

وأما ما يحدث بهذا العالم من فناء ، فلتصرف النفس الكلية لتوجه نحو الهادي عن طريق العنق الفتق وعندئذ سيخرب العالم الجسماني .

ويستكن هـ القلك عن الدوران ، والكواكب عن السير ، والأركان عن الاختلاط والمزاج وتيلي النبات والحيوان والسمادن ، ويخلع الجسم الصور والاشكال والتعوش . ويبقى فارغاً كما كان بدءاً . اذا عرضت عنه النفس وأقبلت نحو عالمها وحقت بعثها الاولى وسارت عنده واتحدت به هـ (١١١) .

خاتمة

والآن بعد هذا العرض لرأي اخوان الصفاء في مبادئ الوجودات - بعدد ينأى عن أصول هذا الرأي . ومدى تأثيرهم بذهب فلسفي معين ، او بأكثر من مذهب .

ان الاخوان يدعون ان مذهبهم في الوجود فيثاغوري ، ومن هنا كان اهتمامهم بالعدد هـ اذ في معرفة الاعداد معرفة موجودات اليازي هـ (١١٤) .

واذا كان هناك تفسير لعدد الاعداد فيثاغوري ، الاول ان الاعداد هي عناصر الموجودات وثنائي ان الاعداد نماذج تحاكيها الموجودات (١١٥) فان اخوان الصفاء اختاروا التفسير الاخير هـ واعلم يا اخي انه يقام التقريب الى قهام البشر ان الهادي جل ثناؤه وتعالى كبرياؤه . هو قهول الموجودات . كما ان الواحد هو قهول الاعداد هـ (١١٦) .

فالفضية هنا فضية تبسيط للموضوع . حتى يكون بإمكان الناس تسوره . وذا فان هـ الواحد وما بعده محتاج الى الغير ، وهو العاد هـ (١١٧) .

لذلك لما ذهب اليه بعض اليمثاني من ان اخوان الصفاء اعتبروا العدد اسل الموجودات (١١٨) لا يعبر عن رأي الاخوان .

ولكن هل مذهب اخوان الصفاء في الوجود فيثاغوري كما يدعون ؟

ان اخوان الصفاء يقولون بالتفويض الاقلوليبيسي ، ويستطيع ان يكون ان اسلوب عرض فكرة التفويض يكاد ان يكون واحدا عندهم وعند الملطيين .

وكما ان الفيض عنده يتم على أساس الكمان الإلهي ، وصديقه الموجودات
عن هذا الكمان ، فإنه يتم في نظر الاخوان أيضا على أساس هذا العبداء : قلباري
بالما كن تام الوجود وكامل الصفات... لم يكن من الحكمة ان يحبس تلك
نفضات في ذاته^(١٢٠) .

وفيسا يتحاف بمراتب الوجود الاولى . فإن مبادئ الموجودات عند افلوطين
تبدأ بثالث مستمن الواحد ، العسل ، النفس ، وليس هؤلاء الثلاثة
بالمساويات . فالواحد أسماء ، والعقل يتوه ، وانفس أدناه^(١٢١) .
وكذلك الرأي عند الاخوان فيقولون ان الموجودات الاولى هي ثلاثة :
الباري ، والعقل ، والنفس^(١٢٢) .

واما الهيولي الاولى عند الاخوان انهي في المرتبة الرابعة ، وتأتي بعد انفس
بعد ان فاضت منها . فهي الحقيقية الرابعة عند افلوطين ، وانهي تسمى تارة
بالصادة ، وتارة بالاقنوم الرابع ، وهي الهيولي الضرورية للصيرورة الواقعة في
الكون بلا انقطاع ، وهي تبعث عن النفس حين نسبت انفس ان تنظر الى أعلى
تجاه العقل .

وعنده لا يمكن إدراك الهيولي الا بطريقة سببية ، لانها مجردة من انصور
انهي هي منشأ التحديد^(١٢٣) .

وقد لاحظنا ان الاخوان عرّفوا الهيولي الاولى بأنها قابلة لصور ، فهي من
حيث ذاتها خالية من كل صورة . ولكنها قابلة لكل صورة تمثيلا ؛ ايها
النفس^(١٢٤) .

وبالنسبة لمراتب الموجودات الثمانية وثلاثة عند الاخوان نستطيع ان نقول
ان رأيهم فيها او في الطبيعيات بصورة عامة ارسطية ، ولكن بعد ان حولوها الى
مباحث نفسية حتى حد تبير ديور^(١٢٥) .

ومما هو حدير بالذكر ان الخومين لم يهتم بالانحاث العبيبة قدر اهتمام
ببافي فروع الفلسفة ، كما انه فتح المجال لدخول الكثير من الخرافات بالظنن
في اجدها الفسدة بصورة عامة ، والطبيعيات بصورة خاصة^(١٢٦) وقد كان موقفه

هذا ، في رأينا ، تأكيد كبير على اتجاه آخران الصفاء - الا لانهم مع ذلك ، لم يهتموا
الطبيعة ، بل خصصوا سبع عشرة رسالة من موسوعتهم للطبيعات ، عدد الافكار
والآراء المتناثرة في باقي الرسائل حول مسائل انطبيعات .

واذ كان رسطو غشّر وجود العناصر - بمعنى ما سوى الله - على اساس
التهولي والسورة . فان الاخوان اخذوا منه فكرته ، وقروا بها وجود هذا العالم
اسمادي - كما سبق ان عرفوه - وقالوا :

وان الله لما ارات يبحك العالم الجسماني - اخترع اولاً الاصلين - وهما
التهولي والنسورة ، ثم خلق منهما جسم لمعلق ، وجعل بخص الاجسام ، يعني
الاركان ، على لطبايع الاربع التي هي الحرارة والبرودة والريووسة والرطوبة .
والاركان هي اثار والهواء والاعاء . والارض ، ثم خلق من هذه الاركان جميع ما على
وجه الارض من الحيوان والنبات والاعادن (١١٧) .

الا لانهم يختلفون منه في :

١- تحديد العناصر ، فحده ، هو ما سوى الله ، وما الاخوان فكما نظرنا اليه
نقا عرفوه بأنه ، يخلق على جميع الاجسام الموجودة من لدن انفلك المسيح الي
الاجسام الجزئية الموجودة على الارض ، وهو في المرتبة الثالثة من مراتب
الوجود .

٢- عدم العناصر ، عند ارسنوا العالم قديم اي غير مسبوقة بعدد ، واما عند
الاخوان فكما سبق ، فهو محدث .

٣- في حقيقة الطبيعة .

فارسنوا تكرر رأي افلاطون انها نفس . وانما هي في رايه سورة - وسورة
الشيء طبيعة انشي - مادام الشيء (١١٨) .

وعند الاخوان هي قوة من قوى النفس الكلية ، نتيجة منها في جميع الاحسام
التي دون ذلك النسر ، سارية في جميع اجزائها ككل (١١٩) وهي التي تسمى عندهم
بالاصطلاح السري : الملائكة سموكلون بحفظ العالم ، وتدير انخيفة ياذن
الله (١٢٠) .

وإذا كان الاخوان قد فسروا مبادئ الوجود الاولى : ابرازي ، والعقل :
والدس عن طريق نفيس افلوطيني ، وفسروا مبادئ الوجود الاخرى عن طريق
المودولي ولصورة حسب المذهب لارسطي . . فانهم لم يشغلوا عن نظرية العقل
التي ردها افلوطين متأثر ، بافلاطون ، فيقول اخوان الصفاء :

«واعلم ان صور هذه الحيوانات ، مع اختلاف أشكالها ، وسائر هياتها ،
مختلفة ، وأصباح تلك الصور التي في عالم الافلاك ، غير ان هذه في هيولى
جسمانية ، وتلك في جوهر روحانية ، وبانسبة هذه الخلائق التي في عالم الكون
والفساد ، وأحوالها بالاضافة الى تلك الخلائق التي في عالم الافلاك وأحوالها... لا
كسببة الصور المنقوشة على وجوه العيوان ، وابواب انحصانات بالأصباح
المختلفة ، وكما ان تلك الصور مثل وأصباح للدواب المتحركة والحيوان
الحساس ، وان تلك الصورة ميتة وهذه حية ، كذلك تلك الخلائق روحانية وهذه
جسمانية : وتلك شخاطة وهذه مظلمة ، وتلك باقية وهذه غائبة...»^(١٢٠)

واما افلوطين فيقول :

ان هذا العالم المادي ليس الا على غرار العقول : وان عالم العقول يتطابق
مع هذا العالم المحسوس بقدر الامكان ، ويقول بقدر الامكان لان هذه المحاكاة
ناقصة . فجميع الصفات السالبة الموجودة في عالم العقول ، والتي ليس من
طبيعة المادة ان تحملها ، تنقلب في عالم المحسوس الى اوضاعها . فالواحد بدلاً
تتحول الى كثرية ، والانجام يتقلب تصادماً ومعارضة ، والأزلي يستبدل بالزمن ،
والحقيقة تستبدل بالظاهر^(١٢١) .

كما يتفق الاخوان مع افلوطين في ان العالم المحسوس - رغم صفاته السابقة
- حيز ، فقد خالف افلوطين القائلين بأن العالم المادي المحسوس سر ، وأنه في
: انتمت لهم ادلة قوية^(١٢٢) .

وفي ذلك يقول اخوان الصفاء : «ان الطبيعة لم تفعل شيئاً بظلامه ويصاوغ
هذه النفسية بأنها كية صادقة : اذ ليس شيء من الموجودات بلا مادة ولا
عائدة . بل ما من شيء الا وفيه جز لمصفاة او دفع لغيره»^(١٢٣) .

والآن تبين لنا أن من ذهب الأخوان في الوجود لم يكن فيثاغورياً ، كما
 دعوا ، وإنما هو مزيج من آراء افلوطين وأرسطو ، إلا أن الفيثاغورية ليست
 غريبة على فلسفة افلوطين ، إذ أن عنايتها هي -

- ١- الملائكون .
- ٢- الرواقية .
- ٣- فيثاغورس .
- ٤- الأورفية .
- ٥- ثومينوس .
- ٦- الشريعة الشرفية (١٢٥) .

شواهد الفصل الثالث - الباب الثالث

(١) - ليس ربه ، جاء في قول العرب الكثير ، من حيث ليس وليس . قال الفاضل : إن تسميئاً ليس إلا في هذا
 الكلمة ، وإنما معناها كمنتهى حيث هو في حال الكينونة ، وكان أن معنى لا ليس أي لا يوجد (ابن منظور
 التخريجي - لسان العرب ٢٠٧٧/٢ مادة بولاق - مصر ١٩٠١هـ) .
 وجاء نقل عن الخليل والعلاء ، أن أصل ليس ولا ليس ، طروقت هههه والزات فلان مثلاً ، فصار ليس ،
 (قريبدي - تاج العروس ، من اللام - باب همزة) ويقولون ، أن الكثرة تكون ، أو الكثرة ، هو الذي استجد ،
 ليس بمعنى الزيادة كصطلح فلسفي ومعناه الخلق ، أفلوطين . (فكتاب لندكار في الذكري ، الفقه أورد لي
 نصر الفارابي - تصدير المذكور لم يخب من ذكر - السنة المعروفة بكتاب ، المصنف ١٩٨٦ ، ص ١٠٠) وأما
 في البداية لا ليس .

(١) - لسان العرب - مادة بولاق - ٢٠٧٧/٢ - ص ٢٠١ .

(٢) - لسان العرب - مادة بولاق - ٢٠٧٧/٢ - ص ٢٠١ .

(٣) - لسان العرب - مادة بولاق - ٢٠٧٧/٢ - ص ٢٠١ .

(٤) - لسان العرب - مادة بولاق - ٢٠٧٧/٢ - ص ٢٠١ .

(٥) - لسان العرب - مادة بولاق - ٢٠٧٧/٢ - ص ٢٠١ .

(٦) - لسان العرب - مادة بولاق - ٢٠٧٧/٢ - ص ٢٠١ .

(٧) - لسان العرب - مادة بولاق - ٢٠٧٧/٢ - ص ٢٠١ .

(٨) - لسان العرب - مادة بولاق - ٢٠٧٧/٢ - ص ٢٠١ .

(٩) - لسان العرب - مادة بولاق - ٢٠٧٧/٢ - ص ٢٠١ .

- (١٠) - عبد الرحمن بدوي - خريف الفكر البيهقي ١٠٨ .
- (١١) - الرسالة الموسومة ١٠ - ٢٥١/٢٥١-٢٥١ .
- (١٢) - الرسالة ٢٨٤/٢٨٤ .
- (١٣) - خبر د. سوري - الخزان المصنف ٢٥٠ .
- (١٤) - الرسالة الموسومة ١١ - ٥٠٧/٢٥٧ .
- (١٥) - يوسف كرم - تاريخ الفلسفة الأريستوتيلية في العصر الفوسيط ٨٨-٨٧ .
- (١٦) - الرسالة الموسومة ١٠ - ١٠٧/١٠٧ .
- (١٧) - الرسالة ١٨٤/١٨٤ - ١٨٤/١٨٤ - ١٨٤/١٨٤ .
- (١٨) - الرسالة ٢٤ - ١٢٧/٢٤ .
- (١٩) - الرسالة ١٩ - ١٠٧/١٠٧ .
- (٢٠) - الرسالة ١٨٩ - ١٠٧/١٠٧-١٠٧ .
- (٢١) - دهبور - تأريخ الفلسفة في الاسلام ١١٦-١١٦ .
- (٢٢) - عبد الرحمن بدوي - خريف الفكر اليوناني ١٧٤ .
- (٢٣) - الموسومة الفلسفية المختصرة ٦٠ - ٦٠ محمد علال - الفلسفة الأثرية ١٠٠/١٠٠ .
- (٢٤) - الرسالة الموسومة ١٠ - ٢٠٢/٢٠٢ .
- (٢٥) - العارضي - زيار أهل المدينة أمانيه ٢٧ .
- (٢٦) - ابن عربي - للترجمات المتكيفة ٢٢٢ .
- (٢٧) - المصدر نفسه ١٠١/١٠١ - ١٠١/١٠١ .
- (٢٨) - المصدر نفسه ٩١-٩١ .
- (٢٩) - المصدر نفسه ٨٧/٨٧ .
- (٣٠) - المصدر نفسه ٦٨/٦٨ .
- (٣١) - ان عبد العظيم العيد في بحثه لاتصال عند اعوز كعبه - من ٨٨ ، غير المقل الاول - على لسان اخوان العباد - على لسان اتصال دون ان يكون له في ذلك سنة ، ثم يوصي بأن الاطوار يقولون بانفسهم الفكرة في حين انهم لم يتفوتوا بها .
- (٣٢) - الرسالة ٢٥ - ٢٥٠/٢٥٠ .
- (٣٣) - الرسالة ٢٥ - ٢٣٨/٢٣٨ .
- (٣٤) - الرسالة ٢٠ - ١٨٩/١٨٩ .
- (٣٥) - الرسالة ٢١ - ٢١١/٢١١ .
- (٣٦) - الرسالة ١٨ - ٢٤٠/٢٤٠ .
- (٣٧) - الرسالة ٣٥ - ١٨٧/١٨٧-١٨٧ .
- (٣٨) - الرسالة ١٠ - ٢٥٠/٢٥٠ .
- (٣٩) - الرسالة ١٨٩ - ٢٠٧/٢٠٧ .
- (٤٠) - الرسالة ١٨٤ - ١٠٧/١٠٧ .
- (٤١) - الرسالة ١٨٩ - ١٠٧/١٠٧ .

- (١٤) رسالة ٢٠ - ١٨٩/١٨٩ - ١٨٩
- (١٥) عند تطبيق الحد - الاثنان على احوال كعدد ٩١
- (١٦) رسالة جامعة الخديفة ٧٦
- (١٧) لرسائل - رسالة ٢٧ - ١٨٧٢
- (١٨) رسالة ٤١ - ٢٨٦/٥
- (١٩) رسالة ٢١ - ١٨٧/٥
- (٢٠) رسالة ٢٢ - ١٨٨/٥
- (٢١) رسالة ٢٧ - ١٨٥/٥
- (٢٢) رسالة ١٩ - ١٨٩/٥
- (٢٣) رسالة ١٩ - ٢٠٤/٥ - ٢٠٤
- (٢٤) رسالة ٢٢ - ١٨٨/٥
- (٢٥) رسالة ٢ - ١٨٧/٥
- (٢٦) رسالة ٢١ - ١٩١/٥
- (٢٧) رسالة ٧ - ٢٢٤/٥ - الرسالة ١٢ - ١٨٠/٥
- (٢٨) رسالة ٢٥ - ٢٢٨/٥
- (٢٩) رسالة ٢٢ - ١٨٧/٥ - ١٨٧
- (٣٠) رسالة ١٦ - ٢٥/٥
- (٣١) رسالة ١٥ - ٧/٥
- (٣٢) رسالة ٢٢ - ١٨٦/٥ - ١٨٦
- (٣٣) اؤده زكريا - من مقتدات شياخبة الرسالة لا صوفى ١٠٠ - عند الرحمن بدوي - حريف الفكر اليوناني ١٠٦
- (٣٤) لرسائل - الرسالة ٢١ - ٢٠٧/٥
- (٣٥) لؤده زكريا - في مقتدات شياخبة الرسالة اليوناني ١١١ - ١١٢
- (٣٦) لرسائل الرسالة ٢٥ - ١٨٦/٥
- (٣٧) الرسالة ١٨ - ١٨٥/٥
- (٣٨) الرسالة ٢٥ - ٢٢٨/٥
- (٣٩) الرسالة ٣١ - ١٦٦/٥
- (٤٠) الرسالة ١٤ - ٧/٥ - الرسالة ٢١ - ١٨٧/٥
- (٤١) الرسالة ٢١ - ١٨٦/٥
- (٤٢) الرسالة ٢١ - ١٨٧/٥
- (٤٣) من مقتدات شياخبة الرسالة
- (٤٤) عند تطبيق الحد - الاثنان على احوال كعدد ٨٥ - ١٠٦
- (٤٥) رسالة جامعة الخديفة ٧٦

- (٧٥) حبر سعودي - العقول الذهبية ، ٢٠٠٤
- (٧٦) د. لور كمللا - د. يحيى من ايزن استقر يحيى ابي من العربي لغتنا التسوية من ٢٠٠٤ (مجلة كلية الآداب
جامعة بغداد، جلد لسنة ١٩٨٢)
- (٧٧) الرسالة - الرسالة ٢٠٠٤ - ١١٦٦/٢٠٠٤
- (٧٨) الرسالة ١٦ - ١٦٠٠/٢٠٠٤ - الرسالة ٢١ - ١٥٧٢/٢٠٠٤
- (٧٩) الرسالة ١٦ - ١٦٠٠/٢٠٠٤
- (٨٠) الرسالة ٢١ - ٨١٠/٢٠٠٤
- (٨١) الرسالة ١٩ - ٨٨٠/٢٠٠٤
- (٨٢) الرسالة ١٧ - ٥٢٠/٢٠٠٤
- (٨٣) الرسالة ١٦ - ٥٨٠/٢٠٠٤
- (٨٤) الرسالة الاخيرة ١٦٠٧/٢٠٠٤
- (٨٥) الرسالة ١٦ - ١٠٠٠/٢٠٠٤
- (٨٦) الرسالة ١٠ - ٢٥٢/٢٠٠٤
- (٨٧) الرسالة ١٠ - ٢٥٢/٢٠٠٤
- (٨٨) الرسالة ٢٢ - ١٨٠/٢٠٠٤
- (٨٩) الرسالة ٢٠ - ١٦٠/٢٠٠٤
- (٩٠) ديبور - تأويل العنق في الاسلام ، ١١٠٠
- (٩١) عمرو دسوقي - اخوان الفناء ، ١٥٨ - ١١٠٠
- (٩٢) الرسالة - الرسالة ٢٠٠٤ - ١٦٠٠/٢٠٠٤ - الرسالة ٥١ - ٢٧٩/٢٠٠٤
- (٩٣) الرسالة ٢١ - ١٨٠/٢٠٠٤
- (٩٤) الرسالة ٢٠ - ١٢٢/٢٠٠٤
- (٩٥) الرسالة ٢٠ - ١٢٢/٢٠٠٤
- (٩٦) الرسالة ٢٠ - ١٢٢/٢٠٠٤
- (٩٧) د. هادي زكريا - مقدمة لتسوية الرسالة للرواين ، ٨٦
- (٩٨) المربع نفسه ، ٧٢
- (٩٩) المربع نفسه ، ١٧٠-١٨٠
- (١٠٠) الرسالة - الرسالة ١١ - ١٠٢/٢٠٠٤
- (١٠١) الرسالة ١٦ - ٢٨٥/٢٠٠٤
- (١٠٢) الرسالة ١٦ - ٢٨٦/٢٠٠٤
- (١٠٣) الرسالة ٢٢ - ٢٠٢/٢٠٠٤
- (١٠٤) الرسالة ١٠ - ٢٥٦/٢٠٠٤
- (١٠٥) الرسالة ١٠ - ٢٠٦/٢٠٠٤
- (١٠٦) الرسالة ١٩ - ١٠٥/٢٠٠٤ - الرسالة ١٤ - ١٥٢/٢٠٠٤
- (١٠٧) مغزلق بن ٢٠٠٤ والآلة عند الخور لعماد ، هو ان الآلة ذاتية والادوية الخارجية ناسبة لشكوك ابي كند

- والعلم لداؤ ، والعدد اليدائة والمطرفة لداؤ ، ومكدا . لومئائل - امرسائة - ١٧٧٢/١ .
- (١٠٨) امرسائة ١١٠ - ١٧٧٧/٢٢ .
- (١٠٩) امرسائة ٣٩ - ١٧٤٤-١٧٤٥/٢٣ .
- (١١٠) امرسائة ٢٩ - ٨٨٨/٢٤ .
- (١١١) امرسائة ١٠ - ٢٥١٠/٢٥ .
- (١١٢) امرسائة ٢٩ - ٢٢٩/٢٦ . لومئائل ٣٨٢ - ٢١٠/٢٧ .
- (١١٣) عمرو دسوكي - الخوز الفسفا ١٥٧ .
- (١١٤) لومئائل - امرسائة ١٠ - ٢٥٥/٢٨ .
- (١١٥) امرسائة ٢٤ - ١٧٧٦/٢٩ . امرسائة ١٢ - ١٧٧٦/٣٠ .
- (١١٦) يوسف كرم - تاريخ الفلسفة اليونانية ١٨٠ .
- (١١٧) امرسائة لداؤ ١٦٢٢ .
- (١١٨) لومئائل - لومئائل ٢٢ - ١٠٠٠/٣١ .
- (١١٩) بطرس استنتي - مقدمة ومئائل اخوان الصفا - ١٢٢٠١ ، الطبعه اسيرورمة
- (١٢٠) رابع صر ٥٠٠ من هذا البحث
- (١٢١) ديس ، تاريخ الفلسفة الفارسية ١٥٩-١٦٥/٣٢ .
- (١٢٢) امرسائة ٢٥ - ٢٢٦/٣٣ .
- (١٢٣) ديس تاريخ الفارسية الفارسية ١٥٩-١٦٥/٣٤ . سعيد غلاب - الفاسفة الافرغية ٢ - ١٦٠/٣٥ .
- (١٢٤) رابع صر ٢١٦ من هذا البحث .
- (١٢٥) ديسور ، تاريخ الفلسفة في الاسلام ١٦٠ .
- (١٢٦) مزود ركيا - مقدمة لتسليمية الرينة لالوطس ١٠٤ .
- (١٢٧) لومئائل - امرسائة ١٠ - ٢٥١/٣٦ .
- (١٢٨) يوسف كرم - تاريخ الفلسفة اليونانية ١٧٦ .
- (١٢٩) لومئائل - لومئائل - ١٧٧٦-١٧٧٥/٣٧ .
- (١٣٠) امرسائة ١٨ - ١٦٢/٣٨ .
- (١٣١) امرسائة ١٥ - ١١٠٠/٣٩ .
- (١٣٢) محمد غلاب - الفلسفة الافرغية ١٦٥٠/٤٠ .
- (١٣٣) لومئائل نفسه ١١٧/٤١ .
- (١٣٤) لومئائل - امرسائة ١٠ - ٢١٧/٤٢ .
- (١٣٥) د اؤاد افرغيا - مقدمة لتسليمية الرينة لالوطس ١٠٥-١٠٦ .

الأخلاق

الإنسان

الإنسان هو أكمل الحيوانات ، كما أن الحيوانات أكمل الحشرات^(١) ،
 والله وحده قبل كل كثره ، والإنسان وحده بعد كل كثره^(٢) .
 وإذا كانت الحركة الهابطة بدأت من اليسرى إلى أن وصلت إلى الإنسان^(٣)
 فإن الحركة الصاعدة تبدأ من الإنسان إلى أن يصل إلى حيث استطاعته العودة إلى
 مصدره الأول .

فمن هذا كان للإنسان دور هام في الحركتين .
 والإنسان مركب من جوهرين متباينين في الذات والصفات ، متضادين في
 الأحوال فانفس جوهره روحانية سماوية نورانية ، حية بذاتها ، شائعة بالقوة ففالة
 بالطبع قابلة للتعليم ، فعالة في الأفعال ، ومستعملة لها .
 وإنما الجسد فهو جوهر جسماني طبيعي ذو طعم ولون ورائحة ، وثقل وخفة
 وسكون ولين وخشونة ، وصلابة ورخاوة ، وهو مكون من الأجزاء الأربعة التي
 هي النار والهواء والماء والتراب^(٤) .
 وإذا ما بحثنا عن مظاهر هذا التباين والتضاد بينهما نجد :
 لها جوهر بسيط ، وهو مركب .
 هي روحانية ، وهو مادي .

هي غير قابضة للكون وفساد - غير منفسدة ولا منتفخة - وهو يأتي عليه الكون والفساد بتغير مستحيل ، يتحول بعد الموت الى الأركان الأربعة .

هي فئانة وعلازمة ، وهو غير ذلك .

هي مؤثرة ، وهو متأثر .

هي تنتمي الى عالم الأفلاك ، وهو ينتمي الى ما دون ذلك ، تنعمر .

هي بعد مفارقتها الجسد تعود الى عالمها السابق فتتحق بالنفس انكسبة ،

وهو ينسحق ويتحول ويرجع الى أصله السابق عالم الأركان الأربعة .

وكذلك الأمر في متعلقات كل من النفس والجسد ، تجدنا متضادة أيضا ،

فمن حيث انجسد يطلب الإنسان متاع الحياة الدنيا ، ومن حيث النفس « فنيته

العلم والدين » وإذا كان الإنسان يفتد بالاكل والشرب في الحياة الدنيا كجسد لانه

كفلس يناد بالعلم طريق الآخرة ، وبالذين يسئل ابها ، وهكذا (٤) .

ويجمل اخوان الصفاء آراء الحكماء في الإنسان :

١- منهم من قال : ان الإنسان ليس الا هذا الجسد المرئي ، وليس وراءه

شيء - وأما النفس فعرض يتولد من مزاج البدن ، واختلاط الجسد ، لا وجود لها

بدون وجود الجسم وهؤلاء هم الجسميون (نحادبون) .

٢- منهم من قال : ان الإنسان في الحقيقة ليس الا هذه النفس اناطقة ،

والجسد لها بمنزلة قميص ملبوس . او غلاف وفلسي .

٣- منهم من قال : ان الإنسان هو المركب من الجسم والنفس (٥) .

وقد احتار الاخوان الراي الأخير ، وهوانه مركب من جزأين : النفس

والجسد - الا ان النفس أشرف من انجسد (٦) .

فمن هنا كان تعريفهم الانسان بأنه : حي ناطق مانت ، فعباته ونطقه من

قبل نشئه وموته من قبل جسده (٧) .

ولكن لماذا ارتبطت النفس بالجسد ؟

هنا نجد الاخوان يكررون قصة ارتباط النفس الكلية بالجبولى الأولى ، ثم

انجسم فلما كان في النفس الكلية النور والشكال وهي تريد إيزتها الى حد الفعل

تشبيهاً بالباري وأقبلت على الهبولي شطع عيبها ما تريد من لأشكال . . فكذلك
 نفس الانسانية ارنطت بانجسد . لتخرج ما في جوهرها من الحكمة والصنيع
 والفضائل من حد القوة الى حد الفعل . وتكمل بالرياضة والصبر . فانفس الجزئية
 الانسانية تشبه في ذلك النفس الكلية . فلكلية . والهبولي الجزئية الانسانية تشبه
 الهبولي الأولى الشكية . وهذا من قبيل التشابه ومحاكاة الجزء للكل^(١٠) .
 فانفس الجزئية من انفس الكلية . والهبولي الجزئية من الهبولي الكلية .
 وفي الجزء بعض ما في الكل .

وهذا الاقتتران بين النفس والجسد ضروري . ذلك ان النفس الانسانية لا
 تعرف حقائق المحسوسات . ولا تتصور معاني المفقولات . ولا تقدر على عمل
 نصنع ولا تتعلق بالاخلاق والاعمال الحميدة الا بتوسط هذا الجسد طول حياته
 الى آخر العمر^(١١) . وهو افترة معينة . تقوم خلالها النفس بالأمور التي هي
 ضرورية لوصولها الى غايتها . وعندما تنتهي هذه المهمة المرحلية تكون مستعدة
 وأحلاً للذرفي الى درجة أعلى وأشرف . حيث لا تكون - بعد الوصول الى تلك الرتبة
 - بحاجة الى ما هو قابل للكون والفساد^(١٢) . ويتفق الأخوان هنا مع افولين ففي
 رأيه ان في اقتتران النفس بالجسد تنمية سمكاتها . وزيادة في خبرتها وتوسعا
 زمارتها^(١٣) وهذا الاقتتران انما هو مرحلة من مراحل حياة الانسان - يفضعها في
 طريق وصوله لغاية . فالمرحلة الأولى تبدأ وهو جنين . وكما ان هذه المرحلة
 وكتبه فإن المرحلة الثانية وكتبه أيضا . فالجسد سفينة ويعبر لمرحلة الثالثة وهي
 الدار الأخرى^(١٤) . والانسان اذا لم يكن له الارادة والاختيار في المرحلة الأولى
 بالفعل . فيته بملك الارادة والاختيار في المرحلة الثانية . وعنده ان يوجهها نحو
 تيسير الانتقال المنشود . في المرحلة الثالثة . فمسطط انطفة كون قد ابتدئ .
 ونهايته مولادة . والولادة ايضا كون قد ابتدئ وانحوت نهايته . وكما ان الجنين
 اذا تمت صورته في الرحم وكملت هناك خلقته . ثم يتنفع يده في الرحم . بل يتنفع
 بعد الولادة في الحياة لدنيا . كذلك النفس اذا كملت صورتها وتمت فضاها
 بكونها مع الجسد . انتفعت بعد مغارتها الجسد في الحياة لاخرى^(١٥) .

وإن مكث الجتين في الرحم لسعة الشهر إنما هو لكيما تتم الهيئة ، وتستكمل الصورة ولو أمكن تتميمها أو تكميلها في يوم واحد لما تكثت هناك يومين ، وإن من يولد غير تام الهيئة ولا كامل الصورة لا ينفع بالحياة ، ولا ينمى بها ، بل يظل شفيها متفصر نميش ، فكذاك الأمر بالنسبة لحياة الإنسان الآخرة ، فهو يترك في هذه الدنيا مقدار ما يمكنه تتميم أحوال نفسه مع الجسد ، وتكميل فضائلها بالكون في الدنيا ، فإذا فارقت النفس الجسد ، تنفعت بالحياة في الدار الآخرة ، وأمكنتها الصعود إلى مكونات السموات⁽¹⁶⁾ .

ومثوية الإنسان وتركيبه من عنصرين متباينين أدت إلى سراع بين هذين الطرفين أو الجهتين اللذين تكونان الإنسان ، وهذا السراع هو الذي يؤدي إلى قلق الإنسان وتذبذبه ، كما يؤدي إلى احتلال الناس فيما بينهم ، وإلى تباين اتجاهاتهم السلوكية أفد إلى ذلك ما في الإنسان من ميول طبيعية وغرائز ، وتلك الميول والغرائز أيضا ليست فيما بينها متوافقة .

ويرى الاخوان أن هناك حالتين مركزيتين في جبهة كل الموجودات ، وجميع الكائنات ومن بينها الإنسان - وهاتان الحالتان هما :

أحب البقاء ، وكراهية الفناء .

فقريرة حب البقاء ، وكراهية الفناء أصل وقانون لجميع المشهوات ، وهذه المشهوات أصول وقوانين لجميع أخلاقها وسجاياها ، وذلك الأخلاق أصول وقوانين لجميع أفعالها وصفاتها ومعارفها ومصرفاتها .

ويفسر اخوان النصفاء ذلك بأن الباري لما كان هو مبدع الكائنات وعلو الموجودات وكان الباري دائم البقاء لا يعرض له شيء من الفناء ، صار من أجل هذا في جبهة الموجودات محبة البقاء وكراهية الفناء ، لأن في جبهة المخلوق يوجد بعض صفات العلة ، دلالة دانعه عليها .

إذن فما عمال الإنسان وأخلاقه كلها إنما هي لتحقيق هاتين الحالتين ، فالإنسان - مثلا - يحسن لطلب المنفعة ، ودفع المكروه ، لأن المنفعة تتأعد على البقاء ، والمكروه يهدد بالفناء ، وقد يعلم بأوائل المخلوق بأن الوجود على

الحال الأفضل أننا وأشرف وأفضل من الوجود على النقص» (١٦٦) .

فمن هنا ترتبط المنفعة بالثمة : والمكروه بالآلم . وستتكلم على اللذة والالم بالتفصيل بعد قليل .

ونحن نلاحظ ان الاخوان متأثرون هنا بالرومية في أن غريزة حب البقاء هي الأصل لبانيي الخرائز والمبول (١٦٧) إلا ان الاخوان أفضالوا الى هذه الغريزة غريزة ملازمة لها هي كراهية الغناء : او نقول يعبارة اخرى انهم أوزنوا الجانب الآخر لغريزة الأولى ولم يتركوه ضعيفا .

ماهية الاخلاق

« الاخلاق القطرية او المر كوزة في الجيلة » على حد تعبير الاخوان هي :

« تهيؤ ما في كل عضو من أعضاء اجسه يسهل به على النفس اظهار فعل من الاعمال او عمل من الاعمال او صناعة من الصنائع ، او تعلم علم من العلوم او أدب من الآداب و سياسة ، من غير فكر ولا روية » .

ان الانسان متى ما كان مضبوعا على اشدجاعة فانه يسهل عليه الاقدام على الامور الممخولة من غير فكر ولا روية . وعلى هذا المثال سائر الاخلاق وسجايد بمضبوعة القطرية المر كوزة فيها . وأما من كان مضبوعا على القصد من ذلك فهو يحتاج عند استعمال هذه الخصال الى فكر ورؤية واجتهاد شديد وكلفة . ولا يقبل الانسان هذه الأمور إلا بعد أمر ونهي ووعده ووعد ، وصده وطم ، وقرعيب وترهيب وبهذه العنة ورثت أكثر اوامر الدين ونواحيه (١٦٨) .

اسبابه اختلاف الأخلاق بين الناس

الناس يختلفون فيما بينهم من حيث الاخلاق عن أربعة أوجه (١٦٩)

١- من جهة التركيب الجسدي ومزاج هذا التركيب لانه تركيب الجسمي للانسان هو من الاخلاط الأربعة : الدم ، والبلغم ، والسفر ، والسودا (١٧٠) وفي النفس الساكنة في اجسد قوى طبيعية واخلاق غريزية متبينة في أعضاء الجسد . منها :

أ - قوى النفس النهائية ، ويزعاتها ، وشهواتها ، وخصائنها ، ووزائنها ،
ومسكنها المكيد .

ب - قوى النفس الحيوانية ، وحركاتها وأخلاقها ، وحوسنها ، وخصائنها
وزائنها ومسكنها القلب .

ج - قوى النفس الناطقة ، وتميزاتها ومعارفها وفنائنها ووزائنها ومسكنها
الدماغ^(٢٣) ، فالمحروور الضباع وخاصة مزاج القلب يكونون على الأكثر شجعان
ثقلوب ، أسخياء النفوس ، منهورين في الأمور المخوفة : قليلي الثبات والثاني في
الأمور : مستعجلي الحركة شديد القضب ، سريع المراجعة ، قليلي الحسد
ذكياء النفوس ، حذري الخواطر جيدي التصور .

والمسروودون يكونون في الأكثر بيدي نذهن ، غليظي الضباع ، ثقيلي
الأرواح ، غير نصيحي الأخلاق .

والمعطلوبون يكونون في أكثر الأمور ذوي مبدع بليدة . وفئة ثبات في
الأمور ، لبني الجانب ، مسحاء النفوس ، طيبين الأخلاق ، سهلين القبول ، سريع
النسيان مع كثرة تهور في الأمور الطبيعية .

والباسو المزاج يكونون في أكثر الأمور صابرين في الأثمال ، قهري الرأبي
عسيري القبول ، الغاف عليهم الصبر وانحدوا ليخل ولا مسنة ، والحفظ^(٢٤) .

ومن نجد الاخوان يشفقون مع أرسو في ان النفس واحد ، لكن وظائفها
مختلفة مصالفاً بشدة أفلاطون^(٢٥) .

ويرد اخوان الصفاء على الأفلاطونيين في هذا المجال فيقولون :

« فلن كثير من أهل العلم : ان للإنسان ثلاث نفوس : شهوانية ، وحسية ،
وناطقة ، ونحن قدينا بأن هذه الأسماء تقع على نفس واحدة بحسب أفعالها
المختلفة وذلك لها اذا فعلت في الجسم الغذاء ، والنمو سميت ذواتية وشهوانية ،
وإذا فعلت انص والحركة سميت حيوانية غنسية ، وإذا فعلت النطق والله يبرز
والرؤية وتفكر سميت ناطقة ، كما ان الرجل الواحد حديد : نجار ، بناء ، اذا
كان يحسنها كلها^(٢٦) ، وفي رأينا ان هذا النص لا يثبت السجالات لادعاء البعض ان

اخوان الصفاء تبعوا أفلاطون في تسميتهم النفس الإنسانية^(٢٥) .

٢- اختلاف الناس في اخلاقهم من جهة تربة بلادهم واختلاف أهويتها :

فقرب البلاد وينمى وإنثوى تختلف ، وأهويتها تتغير من جهات عدة ، منها كونها ملي ناحية الجنوب أو الشمال أو الشرق أو الغرب ، أو على رؤوس الجبال ، أو في بطون الأودية والأغور ، أو على سواحل البحار أو شحوظ الأنهار ، أو في البراري والقفار ، والأرض الرملية والصخرية .

وأهوية البلاد تختلف بحسب اختلاف تصريف الرياح .

فهذه كلها تؤدي إلى اختلاف أمزجة الأختلاف ، واختلاف أمزجة الأخلاق يؤدي إلى اختلاف أهلها ومياعهم وألوانهم وعتقهم وعاداتهم وآرائهم ومداهبهم وأعمالهم وصنائعهم وميئساتهم . فكل أمة تنفرد بأشياء من آثاري تقدم ذكرها :
مثل ذلك .

ان الذين يولدون في البلاد الحارة ويتربون هناك وينشؤون على ذلك فان أغلبهم على باطن أمزجة أبدانهم البرودة ، والذين يولدون في البلدان الباردة ويتربون هناك وينشؤون على ذلك انهم يكون الغالب على باطن أمزجة أبدانهم الحرارة .

٣- من جهة موجبات أحكام النجوم : فالذين يولدون في البروج شمالية في الأوقات التي يكون المستولي عليها الكواكب النارية فالغالب على أمزجة أبدانهم الحرارة ، وقوة الحسرات ، والذين يولدون في البروج الجنوبية في الأوقات التي يكون المستولي عليها الكواكب شمسية فالغالب على أمزجة أبدانهم الرطوبة والبلغم ، والذين يولدون في البروج شمالية في الأوقات التي يكون المستولي عليها زحل ، وما شاكله من الكواكب الثابتة فان الغالب على أمزجة أبدانهم ليبوسة والمره السوداء . كعالم الذين يولدون في البروج الجنوبية في الأوقات التي يكون المستولي عليها المشتري ، وما شاكله من الكواكب الثابتة ، فان الغالب على أمزجة أبدانهم الدم والاعتدال^(٢٦) .

وقد سبق ان تكلمنا على رأي اخوان الصفا في تأثير أحكام النجوم على الإنسان^(٢٧) .

١- من جهة التربية والنشأة والعادات والتقاليد : فانصبيان الذين ينشؤون مع اشجعان والفرسان يعمرون مثلهم ، واما الصبيان الذين ينشؤون مع التماس وانمخائيت فيتضعون بأخلاقهم . وعلى هذا القياس سائر الاخلاق والسجيات التي ينطبع عليها الصبيان منذ المصغر ، إما بأخلاق آباء ، والأمهات أو لأخوة والأخوات والأتراب والأسدقاء والمعلمين ، وعلى هذا لاساس حكم الآراء والمذاهب والديانات^(١٨) .

ومن ذلك تأثير الوظيفة الاجتماعية في أخلاق الانسان
 واذ كان الناس اسنفاً لا وطبقت في تصرفاتهم في أمور الدنيا لا يعمدوا عددها لا الله ، الا أنه ، لأنه من الممكن تصنيفهم الى سبعة أقسام :

- ١- التجار - « أرباب الصنایع والحرف والأعمال » .
- ٢- التجار والكسبة - « أرباب التجارة والمعاملات والأموال » .
- ٣- اهل الأجلال - « أرباب البنایات والعمارات والاملاك » .
- ٤- السیاسيون - « واهلهم الملوك والسلاطين والأجناد » .
- ٥- اهل الأعمال والفلاحون .
- ٦- الماثلون - الذين لا يقومون بمثل ظروف سحبة ، وكذلك « أهل البعثة والفرار » .
- ٧- رجال العلم والدين .

وكل واحد من هذه الاسماء يتفرع الى أصناف كثيرة ، ونكل نحسب وصف اخلاقهم وطبقتهم وسجاياهم ، ومارب أكسبتهم أعمالهم . وأوجيها لهم بتصرفاتهم لا يشبه بعضها بعضاً^(١٩) . وبهذا يختلف الناس في أخلاقهم حسب اختلافهم في طبائع أعمالهم .

هذه هي أسباب اختلاف الناس في أخلاقهم الطبيعية ، وهذه الأخلاق - كما مر سادراً من غير تفكير ولا روية ، وانما تأتي من الجبلة فيما تظهر من أعمال وأفعال .

الأخلاق بين القسرة والإكتساب

هذه الطبائع الخريزية المختلفة بين الناس هي الامسياب الاولي لما يكون بينهم من اختلاف وفوضى واضراب .

وحيث ان ترقى النوع الانساني انما يكون بتجمعه وتعاونه وعمازة عالمه ، إذ هو لا يقدر ان يعيش وحده . لا عيشاً بكلاً هـ . . . كان لابد من أخلاق أخرى غير طبيعية تصدر عنها الأعمال والأفعال من أجل ترقى الانسان ، وتكون هذه الاخلاق من فكر وروية ، مكتسبة إما بموجب العقل . وإما بموجب أحكام تدين⁽²²⁾ .

لذلك فحينما تنعم النظر في أواخر الدين ونواحيه وأحكامه ، وترغبه ووعده ووعبه . . . تجد ان أكثر أوامره بخلاف ما في طبع الانسان ، فمثلاً أمر بالقيام وترك الأكل والشرب عند شدة الجوع والعطش ، وبالقيام لنصلاة وترك النوم والغرض وبالنسيف عند هيجان شهوة ، وبالعلم عند سيرة الغضب ، وبالشجاعة عند المخاوف وبالعفو عند المصرة⁽²³⁾ .

ومن هنا يتبين ان الأخلاق عند اخوان النساء نوعان ،

١- جبلية أو خريزية .

٢- مكتسبة معذاة من جريان العادة .

فالأخلاق الخريزية هي التي تأتي نتيجة الشهوات المركزية في الجيلة ، وهذه الشهوات تدعو النفس الى طلب المنفعة لأجسامها ودفع المكروه والمضرة عنها . بغض النظر عن الظروف التي تكون حول الانسان وحول المجتمع الذي يعيش فيه .

وأما المكتسبة فهي التي تأتي أولاً عن فكر وروية إما بموجب العقل أو بموجب أحكام الدين ، وبعد ذلك تصير عادة بهم بحول الاستمرار عليها⁽²⁴⁾ .

وهذه الأخلاق هي التي يدعو اليها الأنبياء والعلامة . والتي تسمى بالفضيلة والإنسان يأتي الي الدنيا كفرد ، لا يشعر بمسئلة المجتمع ، لذلك تبنى العقل النزعة الفردية والأثرة والأنايية ، وتكون عندما يكبر تتغير نظرتة ، فينضم

بالمجتمع ، ويتنظر إليه من واقع الحياة والتجربة والامعان ، ويرى في التعاون تحقيق مسالمة ، وقد يشعر في بادئ الأمر بنوع من التلقين والتأرجح بين التمسك بأخلاقه الفريرية الذاتية الكامنة وبين ما يريد ان يختاره بنفسه ، تبعاً لتعلق أولاديين ، ولكن حينما يأخذ جانب ما اختاره ويستمر عايشه بصروفه ، له عادة فيألفه كما لو كان غريزة فيه .

وليس معنى هذا ان ينحلي الإنسان عن جميع أخلاقه الفريرية ، فهذا غير ممكن ، لأن منها ما هو ضروري للحياة الفردية ، لذلك فأخلاق الإنسان وأفعاله ، في رأي الأخوان بعضها طبيعي ، وبعضها نفسي اختياري ، وبعضها عيني ، وبعضها ديني (٢٢) .

١- الأخلاق الطبيعية : إذا ظهرت من الطبيعة ، « الشهوات المركوزة في الطبيعة وكانت على ما ينبغي ، في الوقت الذي ينبغي ، من أجل ما ينبغي ، سميت خيراً ، ومتى كانت بخلافه سميت شراً » .

٢- الأخلاق النسبية : « متى فعل ذلك باختياره وإرادته على ما ينبغي يعتقد ما ينبغي من أجل ما ينبغي كان صاحبه محموداً ، ومتى كان بخلافه كان مذموباً » .

٣- الأخلاق العقلية : متى كان هذا الاختيار وتلك الإرادة ، على ما وصفت في الأخلاق النسبية بنكر وروية كان صاحبها حكيماً فبنسبة فاضلاً ، ومتى كان بخلاف ذلك سمي جاهلاً .

٤- الأخلاق الدينية : متى كان فعله وإرادته وفكره ورويته مأموراً بها أو منهيأ عنها ولعل ما ينبغي كما ينبغي ، على ما ينبغي ، كان صاحبه مثابراً ، ومتى كان بخلاف ذلك كان معاقباً عليها .

وهذه الأخلاق كلها : لأن تبقى النفوس على أفضل حالاتها ، ويبلغ كل نوع المر أقصى مدى غاياتها (٢٣) .

ومن هذا العرض يتبين لنا مدى الارتباط بين الأخلاق وتطور المعرفي عند الإنسان ، ذلك التطور الذي يقوم بدوره على انتمور في مراحل حياة الإنسان حيث

يوند صحيفة بضاء لم يثقف فيها شي،^(٢٥) فمن حيث المعرفة يعتمد على حواسه ، وهي أدنى درجة معرفية ، وكذلك من الناحية الأخلاقية ، فهو ينور حجاباً تدفعه الغريزة ، والشهوة ، دون فكر وروية .

ثم يتطور فبآتي دور الاختيار واتخاذ القرار ، ذلك فالأخلاق النفسية تأتي من العقل الغريزي - ويستمر التطور فيكون كل عمل وتصرف بموجب التفكير العميق وإنعام النظر لذلك فالأخلاق العقلية تأتي عن البرهان .

وأخر درجة التطور الاخلاقي الأخلاق الدينية التي تكون وفق ما تأتي به الدين وهذه تأتي عن طريق الوحي .

الفضيلة

ليس كل فعل يوصف بالفضيلة ، بل ذلك الفعل الاختياري الذي يأتي عن فكر وروية ، فالإنسان انذى يشمر بالجموع ويأكل ، يوصف فعله هذا بأنه خير ، لانه كان في الوقت الذي ينبغي من أجل ماينبغي ، ولكن لا يوصف بالفضيلة ، لانه ليس في هذا الفعل تفكير وروية ، لفت كان استجابة لاشباع شهوة ملحة مركزية في الجيلة ، وكانت هذه الاستجابة ضرورية لقيام الحياة ، ومن ثم لم يكن لهي هذا الفعل خيار .

ولكن حينما يقوم الإنسان بفعل بعد ان يفكر ، ويزن بين الفعل وعدم القيام به على ضوء العقل أو الدين... حينذاك يوصف بفعله بأنه انفضيلة ، والفاعل بأنه فاضل^(٢٦) .

فهي الفضيلة عميران الاماميان

أ - حرية الاختيار

ب - التفكير .

وبالنسبة لحرية الاختيار يهاجم اخوان الصفا استكثير (الاشاعة) الذين ينبون الاشغال كلها الي الرباري حقيقة . قالوازي ، في نظر الاخوان ، لا يباشر الأجسام بنفسه ولا يتولى الأعمال بذاته . وإذا ما نسبت اليه تعالى .

فهذه النسبة مجازية ، مثل بناء - المنصور بغداد - فإضافة أعمال الإنسان - طبيعية كانت تلك - لأعمال أو اختيارية - إلى الباري من هذا القبيل - لا أن طائفة من المجدلة (عساء الكلام) لما لم يعرفوا تلك الحقيقة - نسبت كل الأفعال إلى الله فدخلوا بذلك في إشكالات كثيرة -

إن الإنسان حر في تصرفاته - مختار في أفعاله ، فمن كانت أفعاله خيراً نسبت إلى نفسه الخيرة ، ومن كانت أعماله شراً نسبت إلى نفسه الشريرة ، وبحسب ذلك تكون المكافأة والجزاء . لأن هذه الأعمال اكتساب من صاحبها وفعل له : فالنفس الجزئية هي التي تشاء أن تعمل خيراً ، وهي التي تعاقب أن عملت شراً .

ويتشهد الأخوان لذلك بقوله تعالى : « وإن ليس للإنسان إلا ما سعى »
وإن سعيه موفى بقرآن... (النجم ٣٩-٤٠) (٢٧)

ويشرح الأخوان ذلك فيقولون :

«... ثم أعلم أن ليس أحد من المخلوقين بخادر على شيء من الأشياء ولا عمل من الأعمال إلا ما قدره الله عليه وموافقاً له» .

واعلم أن إقدار الله القادرين ، وتقوية الأقوياء ، وتيسير الأمور ليس بعجز لأحد منهم على فعل من الأفعال ، ولا عمل من الأعمال ولا تركه .

واعلم أن كل قدرة في أحد من القادرين ، أو قوة في أحد من الأقوياء ، على فعل من الأفعال وعمل من الأعمال فهو بتلك القدرة ، وتلك القوة بعينها التي يقدر بها على الفعل ، ويقدر أيضاً على ترك الفعل بعينه... ولكن رب فعل تركه أسهل من أخذه ، ورب فعل أخذه أسهل من تركه ، ويوجد ذلك بحسب الأسباب المتعاقبة التي الأمور المسيرة بها (٢٨) .

وهذا يتفق مع رأي أرسطو : أن الغضبية فعل حر ، لأن الإله ، إن لا يكون مسؤولاً إلا إذا كان حرّاً (٢٩)

وكما أن أعمال الإنسان لا تنسب إلى الباري حقيقة فكذلك لا تنسب إلى النفس الكلية وإن كانت النفس الجزئية قوة من قواها ، ذلك أن العلاقة بين النفس

الجزيئية والنفس الكلية هي علاقة الجزء بالكل ، والجزء ليس عين الكل ، كماله ليس منفصلاً عنه . ومذهب اخوان الصفا في التفضيلة يتفق مع مذهب ارسطو . وهو اختيار الوسط العدل بين إفراط وتقریط كلاهما رذيلة^(١٠٠) .

وهذه الوسطة الاخلاقية التي يقوون بها الاخوان هي انعكاس لتلك الوسطة العامة الشاملة لتكون ، والتي هي سر تناسقه وانسجامه

ومن الممكن ان نحدد هذه الوسطة العامة الشاملة لدى اخوان الصفا ، بالنسبة الرياضية التي يحرصون كل واحد على ابرازها في كل المجالات . فالهيويني والصورة متضادان . خلق ابياري منهما الجسم الحطائي .

ومن الاركان الاربعة المتضادات فيما بينها ومستفادات خلق توليدات وفي الموسيقى توجد هذه الوسطة ، او هذه النسبة الرياضية ذاتها في الموسيقى جمع بين اصوات النغم الموسيقية المتشابهة فيما بينها ، ومتى كان هذا التأييف على النسبة لتلف وتفاوت نغمة واحدة تسربها النفوس ، وكذلك أحرف الكتابة ، فإنها مختلفة الاشكال متباينة الصور . واذا وضع بعضها من بعض على النسبة كان الخط جيداً ، وكذلك الالوان التي يستخدمها الرسامون في لوحاتهم ، فإنها مختلفة ، متضادة ، ولكن متى وضعت تلك الالوان حسب النسبة كانت اللوحة فنية جميلة ، وكذلك شقاير الاطباء فهي كذلك متضادات لطباع مختلفة الطعوم والروائح ، فاذا ركبت على النسبة صارت ادوية نافعة شافية ومتى لم تراعى تلك النسبة سارت سموماً ضارة قاتلة .

وعلى هذا القياس تركيب جواهر المعادن ، فكذلك كانت النسبة ادق وكاملة كان المعدن من النوع العالي ، وكما لم تكن النسبة كذلك كان مسنوهه وفق نسبة التركيب ، ويستمر الاخوان في شرح هذه النسبة الرياضية ، ويأتون نها بأدلة كثيرة^(١٠١) .

وبعرف الاخوان العدل بأنه ما كان متوسطاً بين متدين .

فالعدل في السياسة ما دام يجل اس عبوس موحش ، ولا ملاق مذبح .
والعدل في البلاغة هو التوسط بين لإيجز المخل والاضاب نعمل . وهكذا^(١٠٢) .

دور العادة في كسب الفضيلة ،

ذهب أرسطو الى ان الفضيلة الاخلاقية تتولد عن الاخص من العادة ، ولا توجد واحدة من الفضائل الاخلاقية حاصلة فبنا بالطبع ، وان كل فضيلة أياً كانت تتكون وتُنسَد بانوسائل عينها وبالأسباب عبتها : كما يتكون الانسان ويشتمل في كل القنون سواء سواء على الاطلاق^(١٧) .

فعادة عنده شرط من شروط الفضيلة . لأنها تيسر الفعل وتظهره بمظهر اضروري ، فهي تحول الفعل ونقبه الى نزعة وانما استمداد حدي ثابت لتقيام بالعمل بالفضائل الاخلاقية تتكون بحكم العادة ، فنحن نكتسب سفة العدل اذا فعلنا أفعالاً عادية^(١٨) ويردد اخوان الصفا المعنى نفسه فيقولون ان الاخلاق المكتسبة هي التي تأتي أولاً عن فكر وروية ، وبعد ذلك تصير عادة بطول الاستمرار عليها ، فالفضائل والنزعات وان كانت شادات الا ان الانسان هو الذي يخلقها بأفعاله حتى تكون طهجة ثابتة ، او على حد تعبيرهم «التصير لك عادة وحكمة وجبلة مركوزة ، وتبقى في نفسك مصورة عند المفارقة»^(١٩) ، وان العادات الجارية بالمداومة فيها تقوي امشاكلها كما ان النظر في العلوم والمداومة على البحث عنها ، والتدريس لها ، والتذكارة فيها ، تقوي الحذف بها والرسوخ فيها^(٢٠) .

والفضيلة تكون ملكة في الإنسان كملكة العلم .

واذا كانت الفضيلة بناء على مذهب أرسطو - هي عادة اختيار الوسط الذي يحدده العقل ، أو : ملكة اختيار الوسط الذي يعينه العقل بالحكمة^(٢١)... فمن الممكن ان نستحير التعريف نفسه للفضيلة عند اخوان الصفا كما ترجموها ، مع ملاحظة ان ما يحدده الوسط ويعينه ليس العقل وحده عندهم ، بل الدين ايضا . وبناء على ذلك فيكون تعريفها : عادة اختيار لوسط الذي يحدده العقل والدين او : ملكة اختيار لوسط الذي يعينه العقل او الدين .

والفضيلة عند أرسطو أو شان :

فضائل عقلية ، وفضائل خلقية ، يصفلان حاشي النفس الحافل واللاعقل^(٢٢) .

وأما الأخوان الصفاء فقد فصلوا الأمر بدرجة أكثر ، فهي عندهم على أربعة أنواع :

١- الفضائل العقلية .

٢- الفضائل الأخلاقية .

٣- الفضائل الاعتقادية

٤- الفضائل المهنية أو الاجتماعية^(٥٦) .

فإن الفضائل العقلية ، هي رأي الأخوان ، نشأ نتيجة لتعلم ، كما هو الأمر عند أرسطو^{١٥٠} فهم يشيرون^{٥٠} أن خير متاقب الاستبان العقل ، وأفضل خصائه العلم . ولكن شيء ، خاصيته وخاصية العقل صحة التمييز ، ومعرفة الحقائق والسيرة العادة ، وحسن الاختيار^{٥١} ،^{٥٢} ويجهد أن تكسب معلومات كثيرة تكن نفعك كنها حكمية زكية... وبالعلم يتقرب إلى الله أبناء الأخرة . وبه يتفاضل بعضهم على بعض ، كما قال الله تعالى : قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون...^(٥٣) .

٥- العلوم كثيرة ، وكبها شريفة ، وفي معرفتها عزة ، وهي طلبها نجدة من اتهلاكه ونبيها حياة للنفس ، وراحته للقنوب... وسلاح في الدين والدنيا جميعا^(٥٤) .

وأما الفضائل الأخلاقية فهي التي تتعنى بالجانب الإلهي في النفس وهو القوة النبائية والقوة الحيوانية ، أو القوة الشهوانية والقوة الفضية .

والأخوان هنا أيضا يتفقون مع أرسطو في أن أساس الفضائل الأخلاقية خضوع الشهوات لحكم العقل^{١٥١} والعقل له في الأخوان ، بمثابة إمام عادل من خلفاء الأنبياء ، يحكم في المنازعات ، ويوجه الناس نحو الأفضل^(٥٥) .

وأما الفضائل الاعتقادية فهي الاعتقادات الصحيحة التي تعين نفوس معتقدتها على الانبعاث من نوم الغفلة ، ووقاية أجهالة ، وتحبي الناس من موت الخطيئة : فالاعتقادات الصحيحة تمنح صاحبها جدواً نفسياً وعلمانية القلب^(٥٦) .

وأما الاعتقادات البديهة فإنها تبرز ملتزمة في نفوس معتقدتها ، وخرقات مشتتة في قلوبهم ، مؤلمة ومعقدة لها^(٥٧) .

لذلك فالإنسان فضيلة ، وهو مجمع انخيركله ، والكفر رذيلة ، وهو مجمع الشر كله^(٥٨) فمدين هو « أمتع الخصال للإنسان عن التردد وأجمعها عنه » وشر الناس من لا دين له^(٥٩) .

وأما الفضائل المهنية : فقد سبق الكلام على رأي الأخوان في تصنيف لمراد المجمع اى سبعة انواع من حيث المهنة والعمل الذي يؤديه كل نوع من تلك الانواع .

فكل مهنة أو عمل فوائده ، وعلى صاحب المهنة أو العمل مراعاتها حتى يكون فاضلاً ففضائل الفقهاء ، وبغساة والمعتنين هي معرفة الأحكام ، ومعرفة القياس وكيفية استخراج الفروع من الأصول في الفتوى والمسائل الواردة شئ ليس لها ذكر في الأصول والتب والتأني في الفتيا ، والاستقصاء في استيفاء السوازل بجميع مراتبها ، وقلة الترخيص في الشبهات من المنحذورات ودرء الحدود بالشبهات وقلة اخلاف مع أبناء اجنس وترك الحمسة للأقران ، وترك الافتخار في الإمارة في الأحكام . وقلة الشفعة على العلماء بزلاتهم ، وقلة الرهبة في حطام الدنيا والقيام بواجبات الدين وان لا يكون مخالفاً لعمله^(٦٠) . وهكذا الامر بالنسبة لباقي الفضائل المهنية .

اللذة والألم

يرى الاخوان كما سبق في اثن الفصل . ان قوانين الاخلاق كلها تدور حول حب البقاء وكراهية الفناء . والإنسان يعمل جاهداً لطلب المنفعة ودفع المكروه ومن هنا ترتبقت اللذة بالمنفعة والألم بالمكروه .

وإذا كان هناك تدرج في مراتب النفوس - وقد سبق التطرق إليها^(٦١) - وهي ترقية النبوية ، والترتبة الفلسفية ، والترتبة الإنسانية ، والترتبة الحيوانية ، والترتبة النباتية فإنه يوجد مثل هذا التدرج في أنواع اللذة والألم :

١- سهوانية طبيعية :

وهي التي نجدها انفس عند تناول الغذاء من الطعام واشرب^(٦٢) فمثلاً ان

حرارة المعدة بمنزلة نار السراج انمشتعة بالقمية . فاذا في الغذاء اشتدت في رطوبات جرم المعدة فأقمتها ، وحترقت تلك العصبات المنسوجة هناك . كما تشتت نار السراج في الغثيلة اذا في الدخن بعد ذلك نحس النفس بالألم ويدفع الجسد في النهوض لطلب الغذاء . فاذا حتمتها ووصفت اني المعدة سكن التها بها . فتجد النفس لذلك راحة وتسمى هذه الراحة : لذة^(٢٢) .

١- حيوانية حسية : وهي نوعان :

ما تجدها النفس عند الوقوع الجنسي .

ما تجدها النفس عند الانتقام .

فلذة الانتقام هي خروج من الألم ، وذلك ان الغضب نار وحرارة تشتعل فيه جرم القلب . وهو شهوة الانتقام من المؤذي الذي أثار الغضب . فإن انتقم سكنت تلك الحرارة وهدئت .

٢- انسانية فكرية ، وهي ما تجدها النفس من اللذة عند تصورها معاني المعلومات ومدركاتها بمقتضى الأشياء .

٣- روحانية فلكية . وهي ما تجدها النفس من لراحة واللذة بعد مفارقتها اجسدها . وهي النفس المعطشة التي تنخفض من متاعب الجسد ، وآلام ومتطلباته .

واللذة اشبهواية مشتركة بين الإنسان والحيوان والنبات .

واللذة امحيوية الحسية مشتركة بين الإنسان والحيوان دون النبات .

والفكرية مشتركة بين الإنسان والملائكة دون الحيوان .

والجنكية الروحانية مختصة بالنفوس المفارقة للأجسام الناجية من بحر الهوي^(٢٣) أي الهواد^(٢٤) .

وهذا التقسيم للذة تابع لوعبات تلك الافعال التي ترتبط بها ، بلذة . وكان

اختلاف هذه الافعال لاختلاف القوى : فاللذة المصاحبة لفعال حسي حسية . واللذة

امساحية لمجهود عقلي عقلية ، وهكذا . فكان هذا التقسيم من حيث الموضوع .

وقام الاخوان بتقسيم آخر للذة والالب من حيث اعداد .

اللذة العارضية واللذة المعنوية .

والألم المادي والألم المعنوي .

أما الألم المادي فهو « خروج المزاج عن الاعتدال من الأهر الصيغي اني تعد الطرفين من الزيادة والنقصان بسبب من الأسباب » .

وأما اللذة المادية فهي « الراحة التي نحس بها النفس عند زوال الألم » (١٥) .
ويشقق هذا مع ما ذهب إليه أبيقور من تعريف الألم بأنه « اختلال توازن الجسم ، واللذة هي استعادة الجسم توازنه ، فهو يرى ان اللذة تنشأ حالما يزول الألم (١٦) وهذا التعريف سليم . نحي ان طبيعة اللذة في رأي ابيقور سلبية ، لأنها تتولد من انقضاء الألم (١٧) .

وقد سبق الرازي اخوان الصفا في الأخذ بهذا التعريف الأبيقوري . فهو يقول ان اللذة ليست بشئ سوى الراحة من الألم ، ولا توجد لذة لا على أثر ألم (١٨) كما تجد ابن مسكويه . وهو مدبر اخوان الصفا - يعرف اللذة بمثل هذا التعريف فيقول « اللذة هي راحة من ألم : وان كل لذة حسية العا هي خلاص من ألم وأذى (١٩) وهذا التعريف - عند اخوان الصفا والرازي وابن مسكويه - وان كان أبيقورياً عن حيث الصياغة . لانه يتفق مع نظرية أرسطو ان اللذة تنفرد بكونية . فهي تخرج من كل سيورة ، فاللذة عند ليست حركة مستمرة تنطوي على تغير دائم . وإنما هي حالة سكون مطلق (٢٠) لذلك فإن دائرة اللذة واسعة فهي ليست انفعالات آنية ، بل ان الألم هو الانفعال الآني ، وأما الآفات التي تخلو من الألم فهي آفات اللذة .

واللذة انمادية التي يجدها الإنسان على سبعة أنواع :

- ١- المذركات بصريّة النضر من الألوان والأشكال والمنظر الطبيعية والصناعية .
- ٢- المذركات بصريّة السمع عن الأصوات والألحان والمديح وما شاكلها .
- ٣- المذركات بصريّة الذوق من الأصعمة الموافقة لرضيانه .
- ٤- والمعلومات المتقوية لأخلاق الجسم .
- ٥- المشهورات الملائمة لمزاج أخلاق الجسم .
- ٦- بذة لجماع .

وهكذا حكم الآلام . فالإنسان إذا رأى منظرأ كريهاً أو سمع صوتاً منكراً لم يأن ذلك يؤلمه . وهكذا بالنسبة للأنواع الأخرى^(٧٢) .
وأما اللذة المعنوية التي يمجدها النفس بمجردها دون توسط الجسد فهي خاصة بأنواع :

- ١- ما تجده النفس عند تصورها حقائق الموجودات الطبيعية .
- ٢- ما تجده عند اعتقادها الآراء الصحيحة .
- ٣- ما تجده عند عذوبة أخلاقها الكريمة وعاداتها الجميلة .
- ٤- ما تجده عند ذكر أعمالها الزكية وأفعالها الخيرة .
- ٥- ما تجده من فرح في العلم^(٧٣) .

وهذه الذات المعنوية مشتركة بين الإنسان وبين الملائكة . وأما أفضالها من الآلام فممتزجة بين الإنسان والشياطين^(٧٤) .
أي أن للملائكة لذات معنوية ، وليس لها آلام . والشياطين لها آلام معنوية وليس لها لذات معنوية .

وأما الإنسان فهو العبد الربط بين الملائكة والشياطين . فهو ملاك وشيطان بالقوة فهو إما أن يكون بعد تهذيب نفسه وفقاً في صفوة الملائكة ، أو يكون بعد سيطرة نفسه الشهوانية والحيوانية عليه وفقاً في صف الشياطين . ويرجع كون الإنسان بين هذين التقديرين - في رأي اخوان الصفاء - إلى تركيبه من العنصرين : النفس والجسد . ويشرح الاخوان اللذات المعنوية بأن الإنسان إذا كانت أخلاقه جميلة ، ومعاملته طيبة ، ومعاشرته عذبة... فإنه يكون محبوباً في ثلوث . وأما من النوائب ، وإذا كانت أخلاقه شرسية - ولبائسة جفنة يكون دائماً في عناء وخوف . وكذا الأمر بالنسبة للمعتقدات والأفكار .
فهناك معتقدات وآراء مؤلمة لمتقديها ، وتخلق فيهم الشك والتريب والتجربة وانفاق . وعلى ضد ذلك هناك اعتقادات وآراء تبعث في النفس الراحة والطمأنينة والسكينة والهنوء^(٧٥) .

وينظر الاخوان الى اللذة على انها دالمة او باعثة ، وليست غاية ، فهم يقولون ان الإحساس بالآلم يدعو الي حفظ الأجساد من الأذات العارضة لها ، وتحت اللذة على طلب جر المنفعة أو دفع المضرة^(٧٦) واما الغاية فهي السعادة ، ويأتي الحديث عنها بعد قليل ، فمن هنا ترتبط اللذة بالسعادة ، وهذا يتفق مع رأي أرسطو ، فاللذة عنده ظاهرة نفسية ، الأصل في نشوئها هو ان للإنسان قوى تتطلب العمل ، ولكل منها موضوع تتجه اليه ملبغاً ، فإذا عملت بنجاة لذة ، فليست اللذة غاية في الأجل ، وإنما الغاية الموضوع ، لان فيه كمان قوى الضر ، وما اللذة إلا ظاهرة مصاحبة لفعل النوة ، وهي كمال الفعل ، تضاف اليه ، فقيمته تابعة لقيمة الفعل والموضوع^(٧٧) .

وحسب رأي الاخوان فاللذة وان كانت ظاهرة نفسية ، أو أمراً وجدانياً إلا انها لا تبقى محصورة في دائرة المحسوسات ، بل هي تترقى تترقى النفوس ، فوجدانيات النفوس أنواع يختلف بعضها عن بعض ، تبعاً لاختلاف مراتب النفوس .

وهذا أيضاً يتفق مع مذهب أرسطو في ان اللذة ليست حسية دوماً ، فانها تختلف نوعاً ، فاللذة التي تلائم طبيعة الإنسان تقتصر بالعقل الذي يعيزه من سائر الكائنات^(٧٧) .

الخير والشر

الهيولي - كما سبق^(٧٨) - جوهر منفصل ناقص ، اذا ليس من طبيعتها قبول الفضائل ، وتتمس انكلبة أقبلت عليها بقوة ، لأن الهيولي لم تكن رغبة في قبول صورها ، وهي اوحيت وحالتها لرجعت الي حالتها الأولى ، وخلعت الصور عن ذاتها ، ويطلق نظام العالم ، وهذا هو الشر المحض .

اذ الوجود خير ، والعدم هو الوجود شر .

فطبيعة الهيولي إذن لم تكن خيرة ، ومن هنا نسب الكثير من الحكماء ، شرور الي الهيولي واخوان الصفاء يوافقونهم الرأي في ذلك ، وعندما يناقش

الاخوان فكرة الشرور الموجودة في العالم يذكرون انه بعض الفلاسفة
وتعفكرين الذين حاولوا ايمانه عبية وجود علاقة عليّة بين الباري والشر : إذ
الباري هو الخير انطلق فالشر لا يصدر منه .

وهنا ذهب بعضهم إلى القول بوجود الهوى : إله خير ، وإله شر ، وهو رأي
زردشت وماني وبعض الفلاسفة .

كما ان هناك من يقول بوجود قوتين إحداهما قاطلة ، والثانية منضعة ، وهي
الهوى . وهذا رأي بعض الحكماء اليونانيين^(٨٦) ولعل الاخوان يقصدون بهذا ،
الحكماء الرواقيين^(٨٧) .

ويشذخ اخوان الصفا تلك الأراء ، ويدانجون الموضوع من وجهة اخرى ،
فيقولون ان هناك مصداً أولاً ومصداً ثانياً .

فالمصداً الأول هو ما كان من الباري من الإبداع والإيجاد والبقاء والكمال
والبلوغ وهذه كلها خير .

وأما المقصد الثاني فهو ما كان من قبل نقص الهيولى ، ثم يحي منها الا هذا ،
ولم يقبل الا هذا^(٨٨) ، مثال ذلك ،

الحداد العادق بالصنعة لو أراد أن يصنع فأساً من حديد يزد فان ذلك
غير متحقق ، لا لأن الحداد غير ماهر أو غير قادر ، بل لأن الحديد البارد لا يقبل
ذلك^(٨٩) ، فالعيب هنا كان في الحديد ولم يكن من الحداد .

وهكذا الأمر بالنسبة للشرور ، فهي لم تكن من الباري ، وإنما كانت من
الهيولى ، أو أنها لم تكن بالمقصد وإنما كان بالعرض^(٩٠) .

وكذا أحصى الاخوان ه كمية انواع الخيرات والشرور في هذا العالم :
توجدوها أربعة أنواع :

١- ما ينسب إلى سعود الفلك ونجومه .

٢- ما ينسب إلى شرور الفلك هي بنائية الله تعالى وقصدته ، وأما
الشرور التي تنسب إلى شرور الفلك فهو عرض لا بقصد ، ومثال ذلك : الأمطار .

٣- ما ينسب إليها : ففيها شفع العام ، وان عرض من ذلك

أذية لبعض الحيوانات ، و تلف النباتات ، أو عدم بعض النباتات ، فليس ذلك
بالقصد الأول .

٢- ما ينسب إلى الأمور الطبيعية من تكون وانفساد ، فالخيرات التي تنسب
ليها هي كون الحيوان والنبات وتمعادن ، والأسباب التي تساعد على الوصول
إلى أتم حالاتها ، وأكمل نهاياتها هي كلها بقصد البارئ وعنايته .

وأما الشرور التي تلحقها من فساد ، والأسباب التي تعوق بلوغها إلى التمام
والكمال فهي بالقصد الثاني ، إن البارئ خلق الإنسان في أحسن تقويم بالقصد
الأول ، وما زيد الزمن ، وعمرو المفضوح فللأسباب العقلية والحلل العنصرية أي
بالقصد الثاني (٥١) .

٣- ما ينسب إلى جيلة الحيوانات من تأفف ومودة وتناظر ، وما في طلبها من
التنازع والتقالب ، فهذه كلها بالقصد الثاني ، الخيرات منها والشرور .

٤- ما ينسب إلى النفس الإنسانية من السعادة والشقاء في الدنيا والآخرة
جميعاً فهو من نوعين :

الأول : ما هو أعمال الإنسان وكتساب منه .

الثاني : ما هو جزاء لأعماله ومكافأة له ، إن خيراً فخير ، وإن شراً فشر .

هذه هي أنواع الخيرات والشرور في هذا العالم .

وإنمقياس العالم في الخير - كما مر آنفاً - هو :

إن الوجود خير .

وأنعدم بعد الوجود شر .

وكل ما يساعد على الوجود والبقاء والتمام والكمال فهو خير .

وكل ما يهدم في الفساد والتفناء والندم فهو شر .

والشرور التي تنسب إلى جيلة الحيوانات - ومن جملة تلك الإنسان - ثلاثة أنواع

الأول : الآلام التي تعرض للحيوانات دون سائر الموجودات ، وهي تتكون

من ثلاثة أوجه :

١- ألم الجوع والحش عند حاجة أجسادها إلى الماء والغذاء .

٢- ألم الضرب والصدم والكسر المفرد بأجسادها .

٣- ألم الأمراض المفسدة لمزاج الأجساد وأخلط الأبدان .

العائى : العذابة التي في جيلة الحيوانات .

العالم : بعض فعال الحيوانات التي هي بقصد منها وزادتها .

فهذه الشرور تنحق هذه الحيوانات من الهيموني التي هي مادة لأجسادها .

ذلك انه لما كان في جيلة تلك الحيوانات طلب المنافع ودفع المضار بالقصد الأول ،

فان المنازعات وقعت بينها ، إذ كل منها ينظر في منفعته ودفع الضرر عن نفسه ،

دون مراعاة منفعة غيره أو شروره .

ومن هنا يبدأ الصراع والنزاع ، فقد كان هذا النزاع بالقصد الثاني ولم يكن

بالقصد الأول (٨٤) .

وأما الخيرات والشرور التي تنسب الى النفس الإنسانية التي اكتسبتها والتي

عليها تكون المجازات ، ان جبراً فغيره ، وان شراً فخير ، فهي خمسة .

١- علوم ومعارف .

٢- أخلاق ومجاهدات .

٣- آراء ومعتقدات .

٤- كلام وأقوال .

٥- أعمال وحركات .

فهذه الخصال الخمس خيرات وشرور من وجهين : عقبة ودينية .

فالخير العقلي هو كل شيء ، جعل منه ما ينبغي على الشرائط التي تنبغي في

المكان الذي ينبغي من أجل ما ينبغي .

ومثل نقص من هذه الشرائط واحد سمي شراً .

وأما المعرفة هذه الشرائط فيس في ومع كل إنسان في اول مرتبته ، لا بد

أن تتهدت نفسه : وتترقى في العلوم والآداب . . .

والخير الديني هو كل شيء ، أمر به الدين أو حث عليه أو مدحه .

ويسمى شراً بما نهى عنه أو زجر عنه (٨٥) .

السعادة

الفضيلة - عند أرسطو - وسيلة لغاية هي السعادة ، فالغاية ما لا تتناهى ، وأما الوسائل فهي ما نوازن بينه وتخير منه ، ولذا فالأعمال المتعلقة بالوسائل لا بد أن تنجز نتيجة لتلاختيار ، وإن تكون إرادية ، وممارستها للقضايا هي ما يتصل بالوسائل^(٨٧) وكذلك الأخوان يرون : « إن كل شيء يراد فهو من أجل الخير ، والخير يراد من أجل ذاته والخير المنخفض السعادة ، والسعادة تراد لنفسها لا لشيء آخر » .

والسعادة عندهم تنقسم إلى قسمين : سعادة دنيوية ، وسعادة أخروية -
والسعادة الدنيوية هي : « إن يبقى كل موجود أسوأ ما يمكن على أفضل حالاته وأتم غاياته » .

وأما السعادة الأخروية فهي : « إن تبقى كل نفس إلى أبد الأبد على أفضل حالاتها وأتم غاياتها »^(٨٨) .

وبناء على هذا التقسيم ينقسم الناس في السعادة إلى أربعة أصناف :
١- سعاداء الدنيا والآخرة ، وهم الذين وفر حظهم في الدنيا في العمار والمتاع والصحة ومكثوا فيها فالتصروا منها على الكفاف ، ورضوا بالقليل وقنموا به ، وقدموا الفضل إلى الآخرة ذخيرة لهم .

٢- سعاداء في الدنيا وأشباه في الآخرة ، وهم الذين وفر حظهم من متاع الدنيا فتمتعوا وتكاثروا ، ولم يتفادوا للدين ، وتعدوا حدوده .

٣- أشقياء في الدنيا وسعاداء في الآخرة ، وهم الذين طالت أعمارهم منها ، وكثرت مصائبهم وتبعوا أوامر الدين ، ولم يتعدوا حدوده .

٤- أشقياء في الدنيا والآخرة ، وهم الذين بحسوا حظهم من الدنيا ، وشقوا في طلبها ، ولم يتألموا خيرا منها ، ثم لم يلبثوا الدين ، وتجاوزوا حدوده .

ولا يدخل أحد من الناس من أن يكون دخلاً في إحدى تلك الأصناف الأربعة^(٨٩) .

وذلك تقسيم آخر للسعادة :

١- السعادة الداخلية .

٢- السعادة الخارجية .

والسعادة الداخلية ايضاً نوعان

الأول في الجسد ، مثل الصحة والجمال .

الثاني في النفس ، كالذكاء وحسن الخلق

والسعادة الخارجية نوعان ايضاً :

الأول : ملك ابد كالعالم والمتاع .

الثاني : الاحرار كزوجته والصديق ، والولد ، والاخ ، والاساذ ، والمعلم ،

والصاحب والسلمان^(٩٠) .

ويبدو ان الاخوان اخذوا هذا التقسيم الاخير من ارسطو ، فهو يرى ان

الخيرات تنقسم عادة الى خيرات خارجية ، وخيرات انفس ، وخيرات الجسم .

والسعادة تشمل الجانب المادي في حياة الانسان ، فلا يمكن ان يقدر على

اتقان لغة سعيد مثلاً ما كان من الخلفة حتى تشربه كربة ، او كان غير ذي

ولد ، او اذا اختلفت منه الموت اولاده وصدقاته ، الا ان خيرت النفس اكثر

لحقتاً بمعنى الخير^(٩١) .

والسعادة الحقيقية تنهه هي الفعل المطابق لأخرف فضيلة ، وأخرف لفضيلة

هي فضيلة العقل النظري ، لأنه أخرف جزء في الإنسان^(٩٢) . الا ان اخوان الصفا

لم ينفوا عند هذا المفهوم لسعادة ، بل يرون انها غاية مرحلية مرتبطة بحياة

النفس الناطقة . مقترنة بالجسد . فاذا مفارقته وهي سعته ، فإن سعدها

الخشبية والمنسجرة ابد الأبدية تبدأ آنذاك ، وهي غاية الغايات .

غاية الغايات الأخلاقية

يهتم احوان الصفا ، بالأخلاق كسلوك فردي وجماعي بغية إتساع الاستقرار

داخل المجتمع الانساني ، ومشاركة كل فرد من أفراد في هذه الغاية .

وهي نُبعت الهدف النهائي ، بل طريقة للتحرر من العوائق التي تقف في
سبيل ترقى الإنسان إلى المراتب العليا .

وترقى النفس إلى المرحلة الأعلى لا تكون إذا لم تستوف الشروط التي
تدللها لذلك في المرحلة السابقة ، وهذا الترقى هو غاية كل الكائنات الموجودة ،
فكل مرتبة تحاول جاهدة أن تترقى إلى ما فوقها وهكذا .

ويشرح اخوان الصفا ذلك فيقولون : « إن الباري - جل ثناؤه - المراتب
النفس مراتبها كمراتب الأعداد المنفردة على ما اقتضت حكمته - جعل بؤبؤها
متصلاً بأخرها ، وأخرها متصلاً بأولها بوساطتها العرقية بينها . لتترقى
بها ما دونها إلى المرتبة التي فوقها ، ليبلغها إلى غاياتها ونعام نهاياتها » (٥٧)
وهؤلاء الذين يستحقون هذا الترقى هم الذين يتشبهون « بالملائكة في إيمانهم
وأخلاقهم وسيرتهم من تركهم الشهوات الجسمانية ، وعراضهم عن اللذات
الحسية المنكوسة في الطبيعة بالامتناع عنها بعد العشرة عليها مع شدة مجاذبة
الطبيعة لهم إليها ، وهم يشركونها باحتهاد منهم وعناية شديدة بعد الفكر
والروية ، ويختارون الشد على الرخا ، والنصب على الراحة - ومخالفة الهوى ،
وحمل ثقل التعب على النفس » (٥٨) .

وأعلى الرتب التي يصل إليها الإنسان هي رتبة الملكة ، وعلى الإنسان
لنصوص إليها . أن يجتهد ، ويترك كل عمل وخلق مذموم قد اعتاده من العباد ،
ويكتسب أصداءه من الأخلاق الحميدة الحميدة . ويعمل عملاً صالحاً ، ويتعلم
هنوماً حثيئة ، ويعتقد آراء صحيحة حتى يكون انسان خبير فاضلاً ، وعند ذلك
« تسير نفسه منكاً بالقوة ، فإذ فارقت جسدها عند الموت ، صارت منكاً
بالفعل ، وخرج بها إلى ملكوت السماء ، ودخلت في زمرة الملائكة ، وتلقت
ربها بالتحية والسلام » (٥٩) .

ولا يجتاز الإنسان مرحلة أو مرتبة من المراتب - إلا بعد أن يتخلع عنه الاعراض
والأوصاف المنقصة ، ويأبى ما هو أجود منها وأشرف (٦٠)
ونلاحظ من خلال هذه النصوص : ونصوص أخرى كثيرة - ما للاخلاق من

دور في هذا الترتيبي (٩٧) .

ولقد سبق ان العنق فضيلة ، فمن هذا ارتبطت المعرفة بالاخلاق (٩٨) والمعرفة والاخلاق كلاهما معاً طريق التصعود ، والاتصال .

ويركز الاخوان على هذه الحركة الصاعدة ، ويبينون دور المعرفة لبيها ، فيقولون - ان «نفوس المعبين عاقبة بالقوة ، ونفوس المالفين ساقطة بالفعل ، ونفوس المتكلمة بعلامته بالقوة ، ونفوس العماء بعلامته بالفعل ، والعلماء نفوسهم فلسفية بالضرورة ، والمتفلسفة نفوسهم حكما ، بالفعل ، والحكماء الاخيار ملائكة بالقوة ، فاذا فارقت نفوسها أجسادها كانت ملائكة بالفعل» (٩٩) .

ونلاحظ انهم وصفوا الحكماء هنا بـ«الأخيار» ، وهذا وصف أخلاقي فنفس الحكماء تجتهد في أعمالها ومعارفها وأخلاقها في الشبه بالنفس الكلية العنكية وتتمنى الحقوق بها ، فانفس الكلية تظهر على الأنفس الجزئية العلوم والمعارف والاخلاق الجميلة ، وكما كانت الانفس الجزئية أكثر قبولاً كانت أفضل وأشرف من سائر أبناء جنسها ، مثل نفوس الانبياء ، ونفوس المحققين من الحكماء (١٠٠) .

فالأنفس الجزئية تنصو بالعلوم جواهرها ، وتنمو بالحكمة ذواتها ، وتضيء بالمعارف صورها ، وتقوى بالرياضيات فكرها ، وتسير بالأداب خواصرها ، وتتسع لقبول الصور المجردة الروحانية عقولها ، وتعم على اشتياق الأمور العاقلة هممتها ، وينشد على استبوة ابي اقصى مدى غاياتها وعزماتها من الترفي في امراتب العلية بالنظر في العلوم الانهية ، والسلوك في المذاهب الروحانية الربانية ، والشجيد في الأمور انشريفية من الحكمة على المذهب المسقراطي ، وانصوف والتزهد والترقب على النهج انمسيحي والتعلق بالدين الحنيفي ، وهو انشبه بجواهرها الكسبي ، ونحوها بعالمها العلوي ، والتوصل الي غلتها الأولى (١٠١) ويستمر الاخوان فيقولون :

« ان النفس اذا انشبت من نوم الخفلة ، واستيقضت من رعدة الجاهلية ، واجتهدت وألقت من ذاتها لغشور جسم مادية والفضاوة اجرد مادية (المادية)

واعادات الفيزيائية والأخلاق السبعينية ، والأراء الجاهلية - ومقت من دون
 انشوات الهيولانية ، نخلصت وانمشت وتماثت فاستارت عندئذ ذاتها ، وأضد
 جوهرها ، وأشرق أنوارها ، واحتد بصورها - فعندئذ ترق تلك الصورة
 الروحية ، وتمايز تلك الجواهر الثورانية ، وتماهد تلك الأمور السفلية ، والاسوار
 المتكونة التي لا يمكن إدراكها بالحواس الجسمانية والعشاعر التجريمانية ،
 ولايشاهدها إلا من تخلصت بنفسه يتهدب خلقه... فإذا عذبت تلك الأمور
 تعلقت بها تعلق العاشق بالمعشوق ، والتزمها التزام الحبيب بالمحبيب ،
 واتحدت بها اتحاد النور بالنور ، فتبقى معها بيناتها ، وتدوم بشواتها^(١٠٢) .
 فعودة النفس الجزئية الى انفس الكلية هي غاية الغايات . وان فلسفة اخوان
 الصفاء كلها تدور حول هذه العودة - وتبحث للوصول الى تلك الغاية .

كانت هذه آراء اخوان الصفاء في الاخلاق - وقد تبين لنا انها تتفق في
 الكثير من أفكارها مع ما ذهب اليه أرسطو ، وان تأثرهم به واضح الملامح ،
 ونسبي بذلك من الاخلاق السفالية تتفق مع الاخلاق الأرسطية في صورتها العامة ،
 وفي الكثير من مفاهيمها كعلم او كموضوع هام في انفسه ، وكذلك
 كمصطلحات : كما تتفق معها غاية ، الا أن الاخوان لا يقفون عند غاية أرسطو
 الأخلاقية ، بل ان أخلاقهم تنطلق الى أبعد من ذلك وأعلى - حيث نشفي مع
 الصوف ، ونصاحبه وتواصل معه رحته الكشفية نحو الاتصال بالله .

لذلك فنعون لاضيق مع الدكتور توفيق الطويل في ماذهب اليه من ان اخوان
 الصفاء تأثروا بالأخلاق الرواقية^(١٠٣) .

أضف الى ذلك انه لم يحدد مظاهر وصور هذا التأثير والتأثر - بل امتنع
 الكلام عنها .

ثم ان الرواقية كما هو معروف ، ليست مدرسة ذات تعاليم وأراء محددة ،
 بل ان الرواقيين قد اتمدوا على تعاليم الرواقيين الأول وآرائهم ، وعدلوا اكثرها ،
 حصر انتهى بهم الامر الى التناقض وعدم الاتساق ، فلم يبين الدكتور الطويل ان
 كان هذا التأثر بالرواقية القديمة أو الحديثة ، ومن أية ناحية كان هذا التأثير .

وأخيراً نحن نشفق مع كبارادي هو Carrade Vans في انه اذا كان قد عني
 بعلم الاخلاق في المدرسة الإسلامية ، فإنه لم يحدث ان تفوق هذا العلم
 فيها كما تفوق النطق وبمعد الطبعه ، واخران الصفه ، وخدمه انبهيوا انتبهاً الي
 علم لاجلاني ووسعوا هذا العلم لمرتبط بالتصوف في ذروة الفلسفة^(١٠١) .

هوامش الفصل الرابع - الباب الثالث

- (١) الرسالة ٣٦ - ٢٢٤/٢ - ٢٢٨ .
- (٢) الرسالة ١٦ - ١٥٠/١ .
- (٣) اول النص السابق .
- (٤) الرسالة ٧ - ٢٥٦/٢ - ٢٥٨ .
- (٥) الرسالة ٩٢ - ١٦٠/٢ - ١٦١ .
- (٦) الرسالة ٤٠ - ٢٧١/٢ - ٢٧١ .
- (٧) الرسالة ٢٤ - ٢٧٨/٢ .
- (٨) الرسالة ٧ - ٢٨٢/٢ .
- (٩) الرسالة ١٨ - ٤٨/٢ .
- (١٠) الرسالة ٣٠ - ٢٥٢/٢ .
- (١١) الرسالة ٢٨ - ٤٦/٢ .
- (١٢) ملوك زكريا - مقدمة الساجية الراسه لاخوين ١٠٤ .
- (١٣) الرسائل - الرسالة ٨ - ٢٢٤/١ .
- (١٤) الرسائل ٣٨ - ٤٦/٢ .
- (١٥) الرسائل ٣٥ - ٤٤/٢ - ٤٤ .
- (١٦) الرسائل ٨ - ٢٢٤/١ ، الرسائل ٦٥ - ٤٥/٢ .
- (١٧) عثمان بن - الرواقه ٢٠٢ . يوسف كوه - تاريخ فلسفه الرواقه ١٢٨ .
- (١٨) الرسائل ٨ - ٢٢٤/١ - ٢٠٦ .
- (١٩) الرسائل ٩ - ٢٢٨/١ .
- (٢٠) الرسائل ٢٢ - ٢٨١/٢ .
- (٢١) الرسائل ٢٢ - ٢٨٦/٢ .

- (٢١) الرسالة ٩ - ٢٩٩/١ .
- (٢٢) عبد الرحمن مدوي - أرسطو ٧٤ .
- (٢٣) قرستان - الرسالة ٦ - ٧٨/٢ .
- (٢٤) د. محمد سويدي - لغزان الصفح - ١٧٨ .
- (٢٥) الرسالة ٩ - ١٢١/١ - ٢١٥/٢ .
- (٢٦) راجع ٢٦٢ من ١٥ - حيث .
- (٢٧) قرستان - الرسالة ٩ - ٢٠٧/١ .
- (٢٨) الرسالة ٩ - ٢١١ - ٢٢٢ .
- (٢٩) الرسالة ٩ - ١١٥/٢ ، الرسالة ١٠ - ٢٧٥/٢ ، الرسالة ٩ - ٢٢٢/١ .
- (٣٠) الرسالة ٩ - ٢٢٢/١ .
- (٣١) الرسالة ٩ - ٢٢٢/١ .
- (٣٢) الرسالة ٩ - ٢١٨/١ .
- (٣٣) الرسالة ٩ - ٢١٨/١ .
- (٣٤) رسالة ٩ - ٢١٨/١ .
- (٣٥) راجع ١٩٧ من حيث . ورسالة ١٥ ، ١٦ ، ١٧ .
- (٣٦) قرستان - الرسالة ٩ - ٢١٩/١ .
- (٣٧) الرسالة ٩ - ٢٠٨/١ ، الرسالة ١٨ - ١٢١/٢ ، الرسالة ٢٢ - ٢٧٥/٢ .
- (٣٨) الرسالة ١٢ - ١٩٩/٢ - ٢٠٠ .
- (٣٩) عادل عوي - المذهب الأخلاقي ١٢/١ .
- (٤٠) ولد ليوسف أنطون الذي في كتابه نسخة نحوس لفلسف الاخضاعية والاخلاقية ١٥٢ .
- (٤١) قرستان - الرسالة ٦ - ١٠١/١ ، ١٥٤-٢٥٠/١ ، الرسالة ٩ - ٢٠١/١ ، الرسالة ٢٨ - ٢٠٢/٢ ، ٢٠١-٢٠٢ .
- (٤٢) رسالة ٢٠ - ٢٠٢/٢ ، ٢٠١ .
- (٤٣) عادل عوي - المذهب الأخلاقي ٩٢/١ .
- (٤٤) ومن - تأريخ فلسفة الغربية ٢٧٩/١ .
- (٤٥) الزندان - الرسالة ٩ - ٢٢٢-٢٢٣/١ .
- (٤٦) الرسالة ٩ - ٢٠٧/١ .
- (٤٧) يوسف كرم - تأريخ فلسفة اليونانية ١٩ - عادل عوي - المذهب الأخلاقي ١٢/١ .
- (٤٨) زيل - تأريخ الفلسفة الغربية ٢٧٩/١ .
- (٤٩) قرستان - الرسالة ١٢ - ١٦/٢ .
- (٥٠) ومن - تأريخ الفلسفة الغربية ٢٧٩/١ .
- (٥١) قرستان - الرسالة ٩ - ٢٧٧/١ ، الرسالة ٢٨ - ١٩٥/٢ .
- (٥٢) الرسالة ١٠ - ٢٨٩/١ .
- (٥٣) الرسالة ٢٨ - ١٩٥/٢ .
- (٥٤) تزيق الطويل - الفلسفة الخلقية ٧٦ .
- (٥٥) الزندان - الرسالة ٢١ - ٢٨٩-٢٧٨/١ .

- (٥٦) الرسالة ٢٥ - ١٨٦/٢ - ٢٩٧ .
- (٥٧) الرسالة ١١ - ٥٢٠/٢ .
- (٥٨) الرسالة ٢٠ - ٦٠٠/٢ .
- (٥٩) الرسالة ١٠ - ١٥٠/٢ .
- (٦٠) الرسالة ٩ - ٢١٥/٢ .
- (٦١) ص ١٢٧ من هذا البحث .
- (٦٢) الرسالة ٢٠ - ٦٨/٢ .
- (٦٣) الرسالة ٢٠ - ٥٩٠/٢ .
- (٦٤) الرسالة ٦ - ٦٩٠/٢ .
- (٦٥) الرسالة ٢٠ - ٦٨/٢ .
- (٦٦) يوسف كرم - تاريخ الفلسفة اليونانية - ٢٢٠ .
- (٦٧) جميل مليا - روس هو تعسفة
- (٦٨) الزوي - الترشش ١٤٨٥ .
- (٦٩) ابن مسكويه - تهذيب الاخلاق ٣٠
- (٧٠) عبد المحسن بوزيد - لمطو ٥١ .
- (٧١) الرشد - الرسالة ٢٠ - ٦٩٠/٢ - ٧٠ .
- (٧٢) الرسالة ٢ - ٨٢٠/٢ .
- (٧٣) الرسالة ٢٠ - ٧١/٢ .
- (٧٤) الرسالة ٢ - ٧٤٠/٢ .
- (٧٥) الرسالة ٢٠ - ٥٩٠/٢ .
- (٧٦) يوسف كرم - تاريخ الفلسفة اليونانية ١٨٩ .
- (٧٧) توفيق الطويل - الفلسفة المثلثية ٧٨
- (٧٨) ص ١١١ من هذا البحث .
- (٧٩) الرسالة ١٦ - ٤٦٠/٢ - ٤٦٢ .
- (٨٠) يوسف كرم - تاريخ الفلسفة اليونانية ١٢٦ - ١٢٧ .
- (٨١) الرسالة ١١ - ٤٧٠/٢ .
- (٨٢) الرسالة ١١ - ٤٥٧/٢ - ٤٦٦ .
- (٨٣) هذه الفكرة صيغتها العامة - دور التنديد بمصطلح "فلسفة الوزن والقياس" في فلسفة الفلاسفة اليونانيين، ثم ومعنى العمل والنحل (١٩٠١) وبمبدأ العنقيد، كما يتصوره سقراط، هي التي ترجع الى اعداد خلاصة لاكتونية (تاريخ المذاهب لمطيب ١٩١٢) وقد تأخر غير جونا بونجا الخوان العفد - هذا (٣٠٣) شارلت ولشبات ١٨٠/٢ وما بعد، بل قد تستدرك - مصر - تحقيق الدكتور سليمان دينا]
- (٨٤) الرسالة - رسالة ١ - ٤٦٠/٢ .
- (٨٥) الرسالة ١٢ - ١٨٩/٢ - ١٩٨ .
- (٨٦) الرسالة ١٦ - ١٧٩/٢ - ١٦٠ .

- (٨٧) ريسن، تأريخ الفلسفة اليونانية، ١٨٧٧/١.
- (٨٨) لومبال، فرنسا، ٩ - ١٧٧١.
- (٨٩) فرنسا، ٩ - ١٧٧١ - ١٧٧١.
- (٩٠) فرنسا، ١٥ - ١٨٧١.
- (٩١) أوسط، هام، لخلق، ١٨٧١.
- (٩٢) ريسن، كور، تأريخ الفلسفة اليونانية، ١٨٨١.
- (٩٣) فرنسا، ٩ - ١٨٧١ - ١٨٧١.
- (٩٤) فرنسا، ٩ - ١٨٧١.
- (٩٥) فرنسا، ٢١ - ١٧١٢.
- (٩٦) فرنسا، ١٠ - ١٨٧١.
- (٩٧) فرنسا، ٢ - ١٧٧١ - ١٧٧١ - ١٧٧١ - ١٧٧١ - ١٧٧١.
- (٩٨) ريسن، ٢٥١ - ٢٥١ من قبل الميلاد.
- (٩٩) فرنسا، ١٨ - ١٧٧١.
- (١٠٠) فرنسا، ١٥ - ١٧٧١.
- (١٠١) فرنسا، ١٧ - ١٧٧١.
- (١٠٢) فرنسا، ١٧ - ١٧٧١.
- (١٠٣) تأريخ العالم، ١٨٧١ - ١٨٧١.
- (١٠٤) كتاب، ١٧٧١ - ١٧٧١.

الباب الرابع

غاية اخوان الصفاء

مذهب اخوان الصفا

أخوان الصفاء والتشيع

هكاهذا يتفق جميع دارسي أخوان الصفاء - فيما تعلم - على أنهم من الشيعة ، وأن احتفلوا فيما بينهم في تحديد العرق التي تنتمي إليها هذه الجماعة من بين فرقها ، فهناك من يذهب إلى أنهم من غلاة الشيعة ، وهناك من ينسبهم إلى الاسماعيلية وآخرون يحسبونهم من (الإثنا عشرية) .

في رسائل أخوان الصفاء نصوص كثيرة وصريحة تدل على تشيعهم ، منها على سبيل المثال :

«وما يجمننا وزيك أيها الأخ البار الرحيم محبة نيتا عليه اسلام ، وأهل بيته الطاهرين ، وولاية أمير المؤمنين علي بن ابي طالب خير الوصيين ، صوت الله عليهم أجمعين»^(١) .

«وإنتم يا أخي بأن لي الناس طائفة من أهل بيتنا ، يمشون بفضلتنا وفضل أهل بيتنا ، ولكنهم جاهلون بعلومنا ، غافلون عن أسرارنا وحكمتنا ، فمن ذلك أنهم يجحدون وجودنا ، وينكرون بقاءنا . ومع هذا فهم يزورون بشيعتنا المقربين بوجودنا ، المنتظرين ظهور أمرنا ، ومماندون لهم - متعصبون شبيهم ، مبعوضون بهم»^(٢) .

وبدكر الاخوان في رسائلهم يوم الأحد جملة كآحاد الاعياد الدينية^(٣)

ويرون ان الله ضمن علياً بالتأويل . ويروون في تعظيمه أحاديث منها : ان رسول الله (ص) قال لعلي رضي الله عنه : «انا وانت يا علي أبوا هذه الأمة» ويحدد الاخوان هذه الأبوة بأنها روحانية لا جسمانية⁽¹⁾ . وفي ممرهم كلامهم عن «توليائه» انه وأسفياته والعلماة العارفين المستبصرين « يقول الاخوار : انهم يرونه (له) في جميع أحوالهم وتصرفاتهم ، نيلهم ونهارهم لا ينسب عنهم طرفة عين » . و«دعى الله في الارض (الامام علي) لو كشف انقطاع ما زودت حقاً . اراد بذلك اني ارأه في هذا الوقت مثل ما ارأه في الآخرة»⁽²⁾ ويصفون اهل البيت بأنهم « خزان علم نله ووارثو علم النبوات »⁽³⁾ .

لانه من الضروري ان لا نقف عند هذه النصوص العامة فتسدر الحكم انقطاع بتشجيع اخوان السنة . فإن اهل السنة ايضا يجولون ، كالنبي والامام علياً عن وجهه الخصوص : اذ انه يأتي بعد النبي في أول سلسلة آباء التعظيم الديني و«عراقني» لذلك تبيها ان نبض موقف الاخوان من بعض سمات اهل السنة ، ثم موقفهم من بعض الأسس التي قام عليها التشيع .

يشفق اخوان السنة مع اهل السنة في اختلاف « الراشدين » على الخلفاء الاربعة الذين تولوا الخلافة بعد النبي (ص) بامتثالي . بل يخصونهم بانهم :
الراشون في العلم⁽⁴⁾ .

ويحفظون لكل من ابي بكر وعمر وعثمان مقامه ومكانته . فيقولون :
ان النبي صلى الله عليه وسلم ، في اول معشه ودعوته ابتدأ أولاً بزوجه خديجة عليها السلام ، ثم بابن عمه علي عليه السلام ، ثم بصديقه ابي بكر... وغيرهم ، حتى التأموا تسعة وثلاثين رجلاً وامراًء ، ثم دعا رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يعز الله الاسلام بأحد رجلين إما بنبي جهل ، او عمر بن الخطاب . فاستحييت دعوته في عمر وأسلم ، والتأموا أربعين ، وأظهروا الدعوة ، والقصة طويلة معروفة كيف كانت⁽⁵⁾ .

وكذلك يقولون : « ثم من غيبة صاحب التريفة صلى الله عليه وسلم قتل من بعده أجل أصحابه المساعدة بين له في إقامة التاموس معاً ، مثل صديقه .

وذا روقه ، وذو شورين ، وما تواتر على أهله وأقاربه من المصائب (١٧) .

« يروى في الخبر أن عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - كان يامر الناس بقراءة هذه السور (الانفال - التوبة - الاحزاب) ويأمرهم بحفظها ودرسها (١٨) وبأني اخوان الصفا - في معرض حديثهم عن انفسا بالقضاء والفساد ، واهواز الشجاعة في المواقف الصعبة - بجملة امته ، منها : «رضا تشمان لما دخلوا عليه ليقتلوه ، فقام عبيد قسأوا سيوفهم ، وقائلوا نقتل دينك ، لرجيع وكرد : وذكر قول أنس لما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : افتح له الباب وبشره بأنه ولي هذه الامة بعد عمر . ووعده بموت تصيبه بهراقة دمه ، فقال لعبيده : من رد سيفه اتي لعبيده فهو حر لوجه الله تعالى . وقعد في مجلسه ، وأخذ المصحف في حجره فقرأ : «وسيكفيكم الله» ، ورضي بقضاء الله ، وعلم انه مقتول : وانقاد للعقائد طيبة بها نفسه (١٩) .

وبالنسبة لعائشة - وللشيعة مواقفها منها غير ايجابية ، اخروجها على علي في حرب الجمل - يروي الاخوان عنها حديثا يستدلون به على اتجانفهم في الزهد ، عن عائشة - رضي الله عنها - انها قالت : نور بلاء حدث في هذه الامة بعد ذهاب نبيهم صلى الله عليه وسلم - الشيع وكفرته . وذلك ان تقوم اذا شيعت يدونهم - مثل ابدانهم ، وقسمت قلوبهم - وجمحت قلوبهم . واشهدت شهواتهم (٢٠) .

وأبو هريرة . للشيعة موقف منه غير ودي ، فلا يفتون بروايته . يروي عنه اخوان الصفا ، ان انبي - سئى الله عليه وسلم - ذال في وصيته لابي هريرة . عليك يا ابا هريرة بطريق اقوام اذا فرغ الناس لم يفتوا ، واذا طلب الناس الامان لم يفتوا ، قال من هم يا رسول الله ؟ عدتم لي ، وصفهم ، حتى أعرفهم ، قال اقوام من أمتي في اخر الزمان يحتدون محشر الانبياء... (٢١) .

فهذه التسوس تجعلنا نخفف من الاندفاع في إصدار الحكم بشيخ اخوان الصفا ، ومن هنا ضمن الشروري التلويح الى امور الشيعة ، والبحث عن رأي الاخوان تحديها :

الامامة

الامامة او الخلافة موضوع خلاف اساسي عميق بين اهل السنة والشعبة : ثم بين اشعيمة انفسهم^(١٤) .

فأهل السنة يرون ان خلافة ابي بكر وعمر وعثمان على التوالي ... كانت خلافة شرعية قائمة على اساس الانتخاب شرعي ، ثم من بعدهم تولى علي بن ابي طالب هذا المنصب . فكانت خلافة شرعية ايضا . كما كانت مطروحة انتخابه مثل طريقة أسلافه شرعية .

ويرون ان الخلافة غير محصورة في عقب الامام علي ، مع اعتقادهم بفضله ومكانته الرفيعة وعظمه وقربه من النبي (ص) وهم يروون حديثا : «انا مدينة لعمر وعلي بينهما» وكقول عمر بن الخطاب : «لو لا علي سهل عمر» ويسميه الحسن البصري «عرباني هذه الامة»^(١٥) .

اما الإسمية من الشيعة فانه ترى علياً أعلى بالخلافة بعد وفاة النبي ، وانها المنسبت منه الى أن أتت نبيه ، ثم ان الخلافة من حق عتبه^(١٦) .

والامامة بعد هذا ، ادس ركن اشيف الى اركان الاسلام الخمسة في العقيدة الامامية^(١٧) .

وقد انقسمت الامامية بعد وفاة الامام جعفر الصادق الى فرقتين :

١- اثنا عشرية ، او الامامية الموسوية^(١٨) .

وهؤلاء يقولون بامامة موسى الكاظم الابن الاصغر لجعفر الصادق . وهو الامام السابع . اذ ان اسماعيل الابن الاكبر للصادق توفي في حياة والده ، في رأي البعض ، وانه لم يكن يصلح بلامامة نسوة لولوه في رأي البعض الاخر^(١٩) .

٢- الاسماعيلية

وهؤلاء يقولون بامامة اسماعيل ثم بامامة ابنه ، ويستبعدون منها موسى الكاظم ، ويدعي بعضهم ان اسماعيل لم يمت في حياة ابيه ، وانما اظهر ولده موته تلبية من خلفاء بني عباس . وانه عاش بعد ابيه سنين^(٢٠) .

ومنهم من يقول ، ان اسماعيل مات في حياة والده بعد ان قوتض اسماعيل
الامر لابنه محمد ، والنص على الامامة لا يرجع قهقري ، والفائدة في النص بقاء
الامامة في اولاد المتبوض عليه ذور غيره ، كما ان هناك من يرى ان جعفرا
نفسه قد عقد الامامة لسحمد ونص بها له^(٢١) .

والتفسير للاسماعيلي بصورة عامة لمذهبهم ، ان جعفر انص على امامة ابنه
لاكبر اسماعيل من بعده ، وسواء توفي في حياة والده ام لا . فان الامامة لا تنتقل
من أخ لأخ ، وانما هي نازلة في الاعقاب . فينتقل هذا الحق منه الى ابنه محمد .
وتسمي الاسماعيلية الفترة الواقعة بين اسماعيل وظهور عبد الله المهدي في
المغرب سنة ٢٩٦هـ وتأسيسه الدولة الفاطمية ، والتي جعلت القاهرة عاصمتها
سنة ٣٦٢هـ... دور لستر^(٢٢) .

ويعتقدون ان الارض لن تخلو قط من امام حي تهاجر ، اما ظاهر مكشوف ،
واما باطن مسنور ، فاذا كان الامام ظاهرا يجوز ان تكون حجته مستورا ، واما اذا
كان الامام مستورا فلا بد ان تكون حجته ودعائه ظاهرين^(٢٣) .

اما الائمة عشرية فيذهبون الى ان الامام الثاني عشر محمد المهدي قد
اختفى نحو سنة ٢٦٥هـ : وانه سيحود في آخر الزمان ، زيملا الارض عدلا ،
وبالنالي قلا امام بعده^(٢٤) .

اذ عرفنا بشكل موجز رأي الشيعة في مبدأ الامامة ، ثم اختلافهم الواضح
في اشخاص الائمة بعد جعفر الصادق ، وكذلك في فكرة المهدي المنتظر... فمن
الضروري ان نحرف على رأي اخوان الصفا في هذه المسائل ،

يرى الاخوان ان الامامة بر من إحدى امهات مسائل الخلاف بين المعتزلة : فو
تا فيها الخائضون الى حجج شني ، وأكثرها تمثيل والقتال ، وبدت بين
مخاضين فيها انداوة والبغضاء ، وحررت بين طائيفتها الحروب والقتال . وأباحت
سببها الامون والدماء ، وهي باقية الى يومنا هذا ،

والامامة عند الاخوان امر ضروري تتمضيه لمصلحة الدينية والديوية^(٢٥) .

واما من الذي ينبغي ان يكون زماما ، ومن هو الامام ؟

فيستعرض الاخوان في جواب هذا السؤال مذيبين
 ١- من يرى ويعتقد أنه لا ينبغي الا ان يكون لقبهم (الاشنة) كلهم بعد
 نبينا ، واقرتهم اليه نسبة ، ويكون له نص عليه .
 (وهذا دون شك رأي الشيعة بجميع فرقها) .
 ٢- ومن يرى خلاف ذلك (وهذا هو رأي اهل السنة) .
 ويتبع الاخوان هذا الامر ، فيبحثون عن غلة هذا الاختلاف . ومشي بدأ ،
 فيقولون : ان الامامة هي الخلافة ، والخلافة نوعان ، خلافة النبوة ، وخلافة
 الملك .

فخلافة النبوة هي الوحي ، واطهار الدعوة وشرحها ، وإرشاد الناس ، وإيضاح
 المنهاج ، وبالاختصار في كل ما يتعلق بانذين توجيهياً وإرشاداً ونوعياً .
 وأما خلافة الملك فتتمثل في السلطة السياسية والادارية ، ومن المعروف ان
 تكون وظيفة من يتولى هذا المنصب تطبيق ما جاء به النبي (١٦) .

وبذهب الاخوان الى وجود ترابط وتلازم بين الخلافتين . ويستشهدون
 لذلك بقول اردشير : ان الملك والدين توأمان ، لا تقوم لأحدهما الا بالآخر ،
 فالدين امن الملك ، والملك حارسه . فما لا أمن له مهديم ، وما لا حافظ له
 ضائع .

ويضيف الاخوان ان خصائص النبوة وخصال الملك ربما تجتمع في شخص
 واحد ، في وقت من الاوقات ، كعقصر الانبياء مثل محمد (س) ودود ، وسليمان
 عليهما السلام ، او تكون في شخصين ، احدهما النبي المبعوث الى تلك الامة ،
 والآخر المسلم عليهم (١٧) .

وان من الصعب ان تكثر خصال النبوة وخصال الملك في شخص واحد ، عدا
 بعض الانبياء ، اذ هما كأنهما خندان .

كما ان خصال النبي لا تكاد تجتمع كلها في شخص واحد ، وكذلك لا يخو
 احد من شي ، منها ، فهنا لابد من التعاون والتعاقد بين الاشخاص الذين تتوفر
 فيهم بجملة خصال النبي (١٨) .

فهنا نرى بوضوح ان اخوان يرون من الصعوبة يمكن وجود شخص تتوفر فيه خصال النبوة عدا الانبياء ، وهذا يعني صعوبة إمكان تومي شخص واحد خلافة النبوة ، لذلك يذهبون الى ان تنويع الخلافة جماعة تتوفر فيهم ، مجتمعين ، خصال النبوة ، وستتكملم على ذلك بالتفصيل في الفصل الثاني .

وهذا دون شك انكار لمكرة الامامة التي تقول بها الشيعة على اختلاف فرقها ومذاهبها

غيبية الامام المهدي المنتظر

كذلك يختلف اخوان الصفاء مع (الاثنا عشرية) في مبدئها الاساسي وهو غيبة الامام المهدي ، ويقف الاخوان منه موقف المعارضة الصريحة ، ويهاجمون هذا الاعتقاد ، ويبينون مدى تأكيده السلمي على نفسية معتقديه ، فيقولون : ان من الاعتقادات الفاسدة من يعتقد ان ربامه مختف من خوف مخالفيه ، فهذه العقيدة مؤلمة للنفوس معتقديها ، ومخيرة ومشككة^(١٦) وجد ، في موضع آخر من رسائلهم ان « من الآراء الفاسدة والاعتقادات المؤلمة نفوس معتقديها رأي من يركس ، ويعتقد ان الامام العاقل المنتظر الهادي مختف لا يظهر من خوف مخالفين ، واعلم ان صاحب هذا الرأي يبقى حول عمره منتظراً لخروج ربامه ، متجنباً لمجيبته ، مستعجلاً لظهوره ، ثم يعني عمره ويموت بحسرة وغصة لا يرى اربامه ، ولا يعرف شخصه من هو »^(١٧) .

وهذا يدل دلالة قطعية على ان اخوان الصفاء ليسوا من الاثنا عشرية .

ولكن هل نستطيع ان نحكم جازمين بانهم ليسوا من الاسماعيلية ؟

من المعروف ان هناك عدة أسام تطلق على هذه الطائفة ، منها : الاسماعية ، والباطنية ، والتلمبية ، والقرامطية ، والخرزمية ، والسجعية ، وغيرها^(١٨) .

ويتكلم الاخوان على هذه التسميات ، فيقولون في «حرفه حديثهم عن

الاعداد ، وسفك الكثير من الجماعات والطوائف كل بعدة معنى :

انه « قد توغلت المسيمة في الكشف عن الاشياء السباعية فظهر لهم منها
اشياء عجيبة لم يشفوا بها . وأظنوا في ذكرها ، وأنفلوا ما سوى ذلك من
المعشوقات » .

كما أن « الخرمية ... اضيقوا في المخيمات من الامور فيؤلا . لم يعلوا كل
ذي حق حقه (21) » .

فتتقدون بذلك المسيمة او السبعة والخرمية .

كس يهاجمون اباحتية بمعناها العذمي فيقولون :

« وتعلم ان نحل الآراء الفاسدة والاعتقادات الرديئة طائفة ان احدثها
شياطين الأتس ، وشياطين الأتس هم نحل الآراء الفاسدة الفاضحة التي أتقوها
وأنسوا بها : وشياطين الجن هم نحل الآراء الفاسدة الباطلة التي أسروها واستجنوا
بها ، وخواصهم وتساخهم وذلالتهم وشيعتهم الذين يقتفون آراءهم ، ويسلكون
مناهجهم » (22) .

اذن فان اخوان الصفاء ليسوا من الاسماهيلية ، والا لما تقدموا هذه الافكار
على هذا النحو .

اذ اننا في الوقت الذي نقرأ في الرسائل ثلثة التمسوس ، نجد أننا وجهاً
لوجه ، يعض الآراء والمصطلحات الاسماعيلية في الرسائل نفسها ، من ذلك
قولهم

« ... وهذه اولاية للمخصوصة لاهن بيت الرسالة ، عليهم انسلام ، لا
يحتاجون فيها الى مديرين غيرهم ، ولا الى عماء مواهم . ولا يطلع الناس على
أسرارهم ، ولا يعرفون أخبارهم ، ولا يطلعون على مولدهم . وهم غنوم يتعيزون
بها ، وأعمالهم يعملونها لا يشركون فيها غيرهم . ولذلك استحقوا الرئاسة ،
ووسموا بالخلافة . وهم لا يبنون عملا من الاعمال ، ولا يظهرون فعلا من الافعال
إلا بمشيئة إلهية . وإرادة ربانية . في الوقت الذي يتبني فيه اظهار ذلك العلم فيه ،
وهم اطباء النفوس ، ومدبرو الارواح » (23) .

وان خلفاء الله تعالى هم التابعون لأمره « ربما كانوا ظاهرين باللسان

موجودين في السكان في دور الكشف . وبالفرد من ذلك في دور المستر ، غير أنهم لم ي. دور المستر ذلكون مفقودي الوجه جملة من أعدائهم ، فطأ أنيابهم فيعرفون مواضعهم ، ومن أراد منهم قصده . تمكن منه ، ولو كان غير ذلك كان منه خلو لزمان من الامام الذي هو حجة الله على خلقه ، وهو تعالى لا يرفع حجة ، ولا يقنع الحسل المسدود بينه وبين عباده . فهم أوتاد الارض ، وهم الخلفاء بالحقيقة في الشورين جميعا ، ففي دور لكشف يظهر ملكهم في الاجسام والارواح ، وفي دور مستر يجري أمرهم في الإنس والعنوت (٢٥) .

وه ان أقوى ما يكون فعل اليس في دور: مستر ، وذلك ان حجة لله . عز اسمه في ارضه وخليفته في عباده يكون مختلفياً مستوراً ، وان كانت أنواره تضيء في نفوس العارفين به . والراجعين اليه ان الذين لا يفرغهم ما يرونه من قوة ملوك الدنيا وخلفاء السياملين . فانها أمور زائلة ، مضمحلة فانية : لا يقاء لها ولا دوام . ولا ينظرون من امامهم الى ملكه ومنطقته في دور مستر ولا يشككهم فيه دور اخفاء والاستتار ، بل يكون لامام عندهم في حال مستر وخفائه : إذ جميع ما يجوزونه عن النبي المرسل فقد يجوزون مثله على الوصي وعسى الامام ، إذ كان النبي أسرفهم وأعلامهم رتبة . فهم يجوزون على النبي الموت والقتل وانهرب من الأعداء ، اذا لم يجد انصارا : والاكل والشرب والنكاح والفرج والنم... (٢٦) .

فإن هذه النصوص تحكم قطعا باسماء جملة نخوان الصفاء لو اقتصرنا عليها .

اذن لا بد من البحث عن النصوص الأخرى ذات العلاقة بالموضوع ، وكذلك مقارنة ما في الرسائل بمعتقدات الاسماعية ، حتى نخرج بنتيجة : ويكون الرأي الذي نستصوبه مبنيا على اسس معينة .

يقول نخوان الصفاء :

« و علم انه ما من جماعة تجتمع على أمر من أمور الدين والدنيا الا و لابد لها من رئيس يرأسها ويحفظ شعام أمرها ويمنع من الفساد سلاحتها . وذلك ان الرئيس ايضا لا بد له من اسس يبنى عليه امره ، ويحكم به

بيتهم ... ونحن قد رضينا بالرئيس على جماعة اخواننا ولحكهم بيننا... انقل ،
الذي جعله الله تعالي رئيساً على الفضلاء من خلقه الذين هم تحت الامر والتهي ،
ورضينا بموجبات قضاياه على الشرط التي ذكرناها في رسالتنا ، وأوصينا بها
اخواننا (٢٧) .

وربما يقول قائل - ان لاسماعيلية قد تهر عن الامام بالعقل . لذلك فنقل
الى النص الاتي

« وسمع ان امتلاء الاخيار اذا انضاف الى عقولهم الفدوة بواضع الشريعة
فليسوا محتاجين الى رئيس يرأسهم ، ويامرهم وينهاهم ، ويجزهم ويحكم
عليهم . لأن العقل والقوة يواضع الشاهوس يقومان مقام الرئيس الامام ، فقيمنا
أيها الاخ ان نقدي بسنة الشريعة ، واجعلنا اماماً لنا فيما عرما عليه (٢٨) .
اذن فلم يكن المراد بالعقل في النص السابق الامم .

وفي موضع آخر من الرسائل يقول الاخوان = « وان عدت ذلك (الخليفة
الذي عنده الحق واليقين) فما جعل الخيفة على نفسك عقك ، واقبل منه وأمره
ونواهيه . واجتنب الهوى . فإنه خيفة ليس فيك (٢٩) .

وهذه فكرة ان جعل العقل مقام الامم ، فكرة متناقضة مع تعبدنا
الاسماعيلي القائل بضرورة لامم سواء اكان مستخراً أم مستودعاً . فافراً أم
مستوراً . وبالتالي فان نصوص الاخوان هذه تتعارض مع النصوص الأتفة المذكور
ذات الصيغة والنسبة لاسماعيليين .

كما يتعارض معها ايضا نص سابق جاء في أول الفصل وهو : « اذا أحكم
ساحب التاموس أمر الشريعة وسنن الدين ومنهاجه ، وبين منهاجه وأوضح
الطريق ، وعصى الى سبيله... بغيت الخصال وراثه في منهاجه وأتصاره الفضلاء من
أمة ، ولكن لا تكاد نجتمع كلها أجمع وراثه في واحد منهم ، ولا يحلو أحد من
شيء منها... (٣٠) .

ونلاحظ هنا ان اخوان الصفا ، أغفلوا ذكر نسل النبي في وراثه خصاله .
فالتورثه هنا ، في نظر الاخوان ، تقوم على اساس تباع منهاج النبي - فلم

يعيرون أي اهتمام بعلاقة النسب التي هي في رأي الاسماعيلية وكذلك
الاثنا عشرية مناط الامامة ، وهناك نص آخر قاطع في ان الاخوان لا ينسبون الى
المذهب الاسماعيلي :

«... فاذا تأنت في امور الدين وجدتها كذار ملئت أجانس حيوانات ،
تعاوي بعضها بعضاً عداوة طبيعية مركوزة في الجبلة ، كعداوة ابوم والغريان ،
عداوة الكلب والسنابير - وكما يتعل الجوك والسلاطين بمن دونهم اذا عابوا
عليهم - وأخذوا أمرهم... وكذلك اهل الشرائع السختلفة يقتل بعضهم بعضاً ،
ويأخذ بعضهم بعضاً : كما يفعل النواصب والروافض ، والجيرية ، والقدرية ،
والخوارج والاشاعرة وغير ذلك» (١١) .

والرافضة او الروافض لقب أطلقه زيد بن علي بن الحسين عن الذين تنشقوا
عنه ممن بايعوه بالكوفة - لإنكاره الطعن في أبي بكر وعمر ، ثم أطلق أهل السنة
هذا اللقب على الشيعة صموماً باستثناء الزيدية ، فالأشمري عندما يقوم بتعداد
الفرق الشيعية يجعل الاثنا عشرية والاسماعيلية والقرامطة من الروافض (١٢) .

فلو كان اخوان الصفا من الاسماعيلية لما استخدموا هذا هذا توصف الذي
يعتبر مستألفها أهل السنة على معظم الفرق الشيعية ومنها الاسماعيلية .

وإزاء هذا التعارض في النصوص قلنا نجد اننا امام احتمالات ثلاثة :

- ١- ان اخوان الصفا يحاولون إرضاء كل الطوائف والمداهة ، ونوعى بهم
الامر من التناقض ، كما يُرمون بذلك من كثير من الكُتّاب .
- ٢- ان الاخوان متناقضون مع انفسهم في فكرة الامامة ودورها في قيادة
الامة .

٣- ان تكون النصوص العبيية لإحدى هاتين الفكرتين عن الامامة... دخيلة
على رسائل اخوان الصفا .

اما الاحتمال الاوّل فلا نذهب اليه ، ذلك انه :

١- لو قصد الاخوان إرضاء مختلف العوائف لما حاجموا العقيدة الاثنا عشرية
في فكرة المهدي المنتظر بذلك العنف والتسخرية في بلاد كالعراق ، بمركز

الروحي وانشيط للتشيع الاثنا عشري ، وخاصة في عهد النورانيين

ب - بعض اخوان الصفااء الحرب على الكثير من الشرق والمصائب .
كانت كلمين عامة ، والمعزلة والحشوية بسورة خاصة ، قلو اراد الاخوان برفضاء
كن الطوائف لما قاموا بتمك الحملات الفاسية على أفكار هذه الفرق ، بل كانوا
يحاولون فتح باب الحوار معهم لكسبهم واستيعابهم في صفوفهم^(١٠٦) .

واما الاحتمال الثاني وهو الوقوع في التناقض ، فهو بعيد في نظرنا ، ذلك ان
الاخوان في كثير من مواضع رسائلهم يهاجمون الذين يناقضون انفسهم^(١٠٧) ثم انه
نستبعد ان يقعوا في التناقض حول امر هام مثل الامامة التي هي الركن السادس
من اركان الاسلام في العقيدة الاسماعيلية ، على اننا لا نجد في الرسائل امثلة
اخرى على مثل هذا الاضطراب .

وكما سبق فان السقدي هو الذي اُخرف على جمع الرسائل واعادة صياغتها
باسلوبه^(١٠٨) فلم يكن الامر متروكا لأقلام متعددة تكتب على هواها ، ولا أحد
يراجعها ، أضف الى ذلك فان هذه الآراء المتباينة وقعت في الجزء الاخير ، بل في
الرسالة الاخيرة من رسائل اخوان الصفااء . قلو كان مثل هذا التناقض موجوداً عند
كتابة الرسائل لعالجه المتقدم وام يكن يعبر على مثله .

نصوص دخيلة على الرسائل

هنا تم يبق امامنا الا الاحتسالى الثالث ، ولكن أي النصوص هي الدخيلة ،
وأبها الأصل ؟

في رأينا ان النصوص التي تمثل المفكرة الاسماعيلية هي الدخيلة على
الرسائل ولنا على ذلك شواهد وأدلة ، منها :

١ - لا نجد لاخوان الصفااء ورسائلهم ذكوة في المصادر الاسماعيلية المعاصرة
لهم في القرن الرابع الهجري ، وكذلك في مصادرهما في القرنين الخامس والسادس .
فمثلا ان نوا حنيفة النعمان اجقري قاضي قضاة الصعز الدين انه الفاطمي .
وداعي الدعوة (توفي عام ٦٦٢هـ) لا يتكلم في كتبه عن اخوان الصفااء ، قلو كانت

الرسائل الواردة الأولى للفكر الاسماعيلي كما يدعي البعض - او كانت قرآن العلم
لدى اسماعيلية اليمن كما يقول بعض الباحثين : لكان من الضروري ذكرها في
كتبهم

كما لا بد لكم عن الاخوان ورسائلهم داعي الدعاة احمد حميد الدين
الكروماني (المشوقي سنة ١١١١هـ) في مؤلفاته التي وصلت انينا ، وكذلك الأمر
بالنسبة لداعي الدعوة هبة الله اشيرازي (توفي عام ١١٧٠هـ) كما لم يتطرق اليهم
الرحالة الاسماعيني ناصر خسرو (توفي سنة ١١٥٢هـ) .

وقد سبق ان تناولنا هذا الموضوع بإفاضة في الباب الاول^(١٦٦) .

٢- ان الغزالي - وهو يرد على الاسماعيلية في كتابه : فضائح الباطنية - لم
يشير الى تلك الأفكار الاسماعيلية لدى اخوان الصفا ، بينما كان له الكتاب على
الرسائل كما يقول العازري^(١٦٧) وتأثر بها كما يقول ابن سبعين^(١٦٨)

وجاء في المتن من التلخيص في معرض الحديث ، بل انه جزم على التعليمية
الاسماعيلية ، ومنهم من ادعى شيئاً من علومهم (الائمة) فكان حاصل ما ذكره
شيئاً من ركبة فلسفة فيثاغورس ، وهو رجل من قدماء الاولين ، ومذهبه أن
مذهب الصفا ، وقد رداً عليه إسماعيل بن إسحاق كلامه واستأذنه - وهو
المحكي في كتاب اخوان الصفا ، وهو على التحقيق حشو الفلسفة^(١٦٩) .

ناتجاً من هـ وهو المحكي هـ راجع الى مذهب فيثاغورس^(١٧٠) فقد كان
اعتراف مناسباً بل ضرورياً لأن يصرح الغزالي بالاسماعيلية الاخوان - ونقدم من
هذه الناحية ، لو وجد في الرسائل ما يسأخذ على ذلك .

٣- ان المستجد الخليفة العباسي فيص سنة ٥٥٥هـ على القاضي ابن الخرمي
وه اخذ منه ما لا كثيراً ، وخذت منه فأحرقت منها في الأرجة ما كان من علوم
الفلسفة - فكان منها كتاب الشفاء لابن سينا ، وكتاب اخوان الصفا ، وما
يشاكلهما^(١٧١) .

فقد كانت الظروف ملائمة لانتهاجه بالاسماعيلية والاداة متوفرة لو كانت
الرسائل حاوية على تلك العلوم الاسماعيلية في ذلك الوقت . علماً بأن العرق

كان في ذلك التاريخ بيد السلاجقة ، أعداء النجاشيين والاسماعيليين نظاماً ، وسياسة وعقيدة ، فكان الاتهام بالاسماعيلية المبني على أوهي الأدلة كافيّاً لأن يعصف برأس المعتهم .

«لو اعتنق اخوان الصفا مذهباً معلوماً من مذاهب عصرهم... لما رأى وزير صمصام السوفا في قول زين بن رفاعه مذهباً لا عهد له به ، ولما شهد ابو حيان بأن زيدها هذا لا ينسب الى مذهب ، وبأن اخوان الصفا «اجتمعوا ووضعوا بينهم مذهباً» بينما المذهب الاسماعيلي كان معروفاً ومشتهراً آنذاك»^(٥٠) .

«ان اخوان الصفا يتهون عن تعصب المذهبي ، بينما نجد الداعي الاجل شمس الدين بن محمد الطيمي» يقول :

«لا سلام الا بالانقياد الى الأئمة الراشدين ، آرياب الكشف والتأويل ، ولا اعتقاد الا اعتقاد أصحاب السنة والتزويل ، ولا مذهب الا مذهب اسماعيل»^(٥١) .
فرسانل اخوان الصفا اذن ، لم تكن تراثاً اسماعيلياً تصور مذهب الاسماعيلية ، بل ان الرسائل تحتوي على آراء تخالف مخالفته صريحة لأسول المذهب الاسماعيلي ومعتقداته : بجانب مخالفتهم الواضحة لها في فكرة الامامة التي سبق الحديث عنها ، منها :

«ولا ان الاسماعيلية ينكرون نظرية الفيض . فعندهم ان وجود الموجودات عن الله لم يتم عن طريق «الفيض» بل عن طريق «الابداع» الذي هو مرادف عند بعضهم لـ «الكلمة» وصورة الكلمة هي فعل الامر = «لا كن»^(٥٢) .

ثانياً ، ان المعرفة انبيائية هي منحة انوية ، والانسان عندما يتطلع مراحل المعرفة انكببية ، ويستعد استعداداً خلقياً ونفسياً : يكون أهلاً للاختيار الاثني في تفقي هذه المعرفة .

وقد سبق ان ذلك يكون ، في رأي الاخوان ، عندما يكمل الانسان الخمسين من العمر^(٥٣) ، وان هذه الدرجة هي أعلى الدرجات ، وهي مرتبة اولوية التي تأتي بعد النبوة ، وان كل أخ من جماعة اخوان الصفا مدعو اليها : بينما المعرفة انبيائية التي يخص بها الامم غير مرتبطة - في رأي الاسماعيلية - بالمعرفة

الكسبية وغير متوفاة عليها ، بل هي خاصة في الأئمة ، وغير مرتبطة بفترة زمنية من العمر ، فهي فيهم منذ الصغر ، لا يشاركون فيها احد ، وفي ذلك يقول داعي الدعوة الاسماعيلى القاضي النعمان -

« ان العلم الباطن لا يوجد الا عند الائمة - صلى الله عليهم وسلم - وهم خزنة علمه ، وألفائه وأترانه ، وهو معجزتهم ، آياتهم الله بعلم لتأويل ، كما أن جددهم محمد صلى الله عليهم وسلم يعلم التنزيل ، وجعله معجزته ، وأعجز الخلق ان يأتيوا بمثله ، وكذلك أعجزهم عن علم لتأويل ، وجعله في تمة ديبه من ان ارسول (ص) .»

ويقول الطوسي وهو ايضا اسماعيلي ،

ان الله وضع وحدته فيه (الامام) وخلع ألوهيته عليه الى الابد ، نذكرك بحق للامام ان يقول : « تاريخ السموات ، وما يسط الارضين ، وما الاول والاخر ، والغمر والباطن وأد بكل شيء عليهم » (ص) .

ثالثا ، ان الاخوان عندما يسفون الانسان الكامل او الاقرب الى الكمال يسفونه بأنه ،

« مغاربي النسبة ، العربي الدين ، الحنفي المذهب... » (ص) .

فهنا لانجد ذكرا للمذهب الاسماعيلى ، علما بأن مذهب نبي حنيفة بجانب كونه المذهب الرسمي للدولة العباسية في العراق ، وهذا يخلق نوعا من رد الفعل تجاهه من قبل مناوئى هذه الدولة... هو من اقدس المذاهب السننية موهبا من الشيعة على اختلاف فرقها ،

رابعا ، عندما يذكر خوازم العلماء مراتب الانسان يحددونها بأنها خمسة ، أعلاها الرتبة النبوية ، وتأتي تحتها اربعة الحكمية الفسفية : ثم يأتي بقى المراتب (ص) ، فلانجد هنا ذكر 'رتبة الامامة'... فيما يقول داعي الاسماعيلى شهاب الدين ابو فراس ، « ان الامام الهى لذات ، -ومدى العينة ، ولو لم يتكسر بانحدود ولصفت لما كان للخلق اى معرفته وصول... هو ثعب هذا العالم كجبر ، ومديره ومعد... فهو ثعب الحقيقة ، ومرتب لنوام ، وموجد انعام ، وهو لقائل

عن نفسه : ظاهرنا إمامة ، وباطننا غيب لا يدرك ، وفان عبيد أطمعني أجمعتك
مثلي حياً لا تموت ، وعزيزاً لا تدب ، وشيئاً لا تشقر...^(٦٠) .

خامساً : إن الاخوان يبشرون بظهور دولة أهل الخير ، بناء على حسابات
الملكية ، وكانوا يتوقعون ان تكون هي دولة اخوان الصفاء ، ومن المعلوم ان الدولة
الفاطمية الاسماعيليه والتي كان خلفاؤها من الاثمة الاسماعيليه... موجودة وقوية
تدلى الخلافة المهابية ، وتحتل أحياناً أجزاء من أراضيها ، فلو كان اخوان
الصفاء من الاسماعيليه لكانوا قد اعترفوا بالحكم الفاطمي - وسملوا من أجله ،
وحشوا شتم عنى اتباعها .

سادساً : ذهب إيفانوف IVANOW المستشرق المتخصص في الدراسات
الاسماعيليه الى ان الأفكار الواردة في رسائل اخوان الصفاء تختلف عن الأعمال
الاصليه الاولي للكذب الفاطمي ، وهناك فجوة بين العاملين^(٦١) .

وإذا كنا قد برحنا بما لا يجب من معه لشك على ان رسائل اخوان الصفاء
ليست نراثاً اصلياً ، بل انها تحتوي على آراء وافكار مختلفة اختلافاً بيناً عن
أصول الاسماعيليه ، إذا كنا انتهت الى ذلك فان السؤال الذي يفرض نفسه هو :
كيف تسلفت هذه التصور في رسائل اخوان الصفاء ؟ وكيف دنت منها ؟ في
الاجابة على ذلك تشير الى ان الرسائل وان كانت قد انتشرت في الكثير من البلاد ،
وتألفتها ايدي العلماء الا انها لم نجد النجواب المطلوب سوى عند الاسماعيليه ،
فهؤلاء وجدوا فيها الكنز الثمين ، والاسلوب النافع لاستخدامه في دعوتهم .

وكما يقول برتراند لويس ان نظم الاسماعيليه في العراق وفارس كان
جنباً على الفلسفة والمعرفة^(٦٢) فتمسكوا بتلك الرسائل .

ويقول ديفريموري ان زعيم الاسماعيليه سنان بن سليمان المتعب برأيه
الدين تناول علوم الفلسفة ، واطال نظره في كتب الجدن والخلاف - وأكبت على
مطالعة رسائل اخوان الصفاء^(٦٣) .

وكذلك فإن والده ابن سبأ - وهو اسماعيلي - كان يقرأ رسائل اخوان
الصفاء^(٦٤) .

بذلك فنحن نذهب الى ان بعض الاسماعيلية من هذا النصوص او حور بعض النصوص الاصلية في الكتاب في وقت متأخر ، ترويحاً للمذهب الاسماعيلي .
وقد ذهب 'يختوف' ، بعد دراسات كثيرة ومقارنات عديدة الى ان الرسائل محوذة ومعدلة في العصور التالية لظهور جماعة اخوان الصفا^(٦٨) بحيث يفهم منها انها اسماعيلية .

ومما شجبهم على ذلك هو عدم نشر مؤلفي رسائل اخوان الصفا اسماءهم . وهذا ملاحظة جديدة بالاهتمام وهي لنا عندما نقارن بين أتباعين أو مذهبين أو رأيين فمن المتفروض ان لا تنصر هذه المعارضة على أوجه الاتفاق ، بل من الواجب كما نرى ، التركيز على نقاط الاختلاف بينهما .

ونبحث هل هذا الاختلاف هو في الفروع أو في الأصول ؟ فإن كان في الفروع فقط فيحق القول بأن الطرفين أو المذاهبين في الأصل اتجاه واحد ولا خلاف بينهما في الأصول .

وأما اذا كان الخلاف في الأصول ، بل في أصل الأصول ، كما هي الحال هنا ، فأتى نجد أنفسنا منطرين الى القول بتباين المذهبين والاتجاهين .
وأما أوجه شبه الموجودة بين اخوان الصفا والاسماعيلية في الكثير من الآراء الفلسفية ، فإنها ترجع الى ما كان للاقلامونية المحدثه من دور وتأثير في التفكير الفلسفي الاسلامي بصورة عامة .

وقد كان لـ اخوان الصفا جهودهم في هذا الباب ، فقد عمه او على ان يستوطن هذا الاتجاه الفلسفي في المشرق . على حين كانت فلسفة المدرسة الارسطصائية لا تنجز الا في جو مصطنع هباء من الالهة . كما يقول ديور^(٦٩) .

وذهب ماكس ديورنالد^(٧٠) في دراسته اخوان الصفا انتقلت الى الاسماعيلية الذين طوروها ونشروها في 'يونان وسوريا'^(٧١) وهذا يتفق وما يراه جولدنسيهر من ان الاسماعيلية استبطلت من فلسفة اخوان الصفا أعين نتائجها وأسسها نظراً^(٧٢) .

اذن فالاسماعيلية اخذوا بالاقلامونية المحدثه عن طريق رسائل اخوان

الصفاء ، كما تأثرو بالكثير من آراء هذه الجماعة الفلسفية ، ومن هنا كان هذا التشابه والتوافق في الكثير من الآراء والأفكار ، وهذا التشابه في الرأي ليس من مذهب اخوان الصفاء ، ومذهب الاسماعيلية ، وانما يشتمل الكثير من المدارس الفلسفية والصوفية في الاسلام .

واخيرا ثبت لدينا بما لا مجال فيه للشك من أن اخوان الصفاء لم يكونوا من الاسماعيلية كما لم يكونوا على مذهب الاثنا عشرية^(٧٦) .

ولكن أليس من الممكن ان نعيد السؤال الذي أوردناه في أول هذا الفصل وهو : هل اخوان الصفاء من الشيعة ؟ ، ان بجانب الفرقتين او المذهبين الاثنا عشري والاسماعيلي ، توجد فرقة ثالثة هي الزيدية .

يصف الباحثون هذه الفرقة بأنها أقرب الى آراء اهل السنة ، فهم يقولون بإمامة كل علوي . دون حصرها في سلالة : لإمام حسين بن علي التي استأثرت وحدها بالامامة دون غيرها من الفروع لدى الاثنا عشرية والاسماعيلية .

كما لم تشارك الزيدية بغيرهم من الشيعة في القدح في أبي بكر وعمر وعثمان وسائر الصحابة لأنهم لم يبايعوا علياً بالخلافة بعد وفاة النبي محمد (من) مباشرة .

فطلع زيد على العالم الاسلامي بمذهب جديد في الخلافة فقد قال : ه بجواز امامة المنفصول مع قيام الافضل ، وشرح زيد ذلك بقوله : ه كان علي من ابي طالب افضل الصحابة ، الا ان الخلافة فوضت لابي بكر لمصلحة وأوها ، وقاعدة دينية راعوها في تسكين ثائرة الفتنة ، وتعييب قلوب العامة^(٧٧) .

ونظرتهم الى الامامة كما يقول جولدنسيهر ، أقرب واقعية من اعتقادات باقي فرق الشيعة ، ففكرتهم المثالي هي الامامة النشيطة العاملة ، وليست الامامة السلبية التي تنتهي بهم الى الامامة المخفي^(٧٨) كما أنهم لا يفتخرون بالإمام تلك النصائح والمزايا التي تمنحها الاسماعيلية له بدرجة متفرقة ، والاثنا عشرية بشكل أخف .

فربما نشأ اخوان الصفاء في أجواء زيدية ، وان بعضهم كان ينتمي الى هذا المذهب ، إذ نجد في الرسائل مسحة شبيهة بصورة عامة ، كذكرهم الكثير لأن

أبيته ، وحادثة كريدن ، والإشادة بالامام علي ، علماً بأن أهل السنة أيضاً يجنون آل النبي ، وعلى بالذات ، كما سبق^(٧٢) .

ومما يجدر ذكره في هذا المقام أن الزيدية كانت مذهب السويهييين أصحاب سلطنة اجملقة في عاصمة الخلافة العباسية من ٢٦٤هـ - ٩٦٤م إلى ٤٧٦هـ - ١٠٥٥م^(٧٣) .

ولا ان اخوان الصفاء فيما شري ، اعتماداً على رسائلهم ، لم يكونوا من دعة هذا المذهب ولم يسوا لانشاره ، فقد كانت زيدية متأثرة بفكر المعتزلة ، وتلقى زيد ، لعلم على واصل بن عطاء شيخ الاعتزال ، بل ان العقائد الزيدية تكاد تكون عقائد المعتزلة^(٧٤) .

وبين اخوان الصفاء والمعتزلة ولا مغفود ، ففي رسائلهم يتحدون القدرة أشكال المعتزلة وروادها الاوائل اذ اذا تأملت في أمور الدنيا وجدتها كذاز ملئت اجناس حيوانات تعادي بعضها بمتبأ عدوة طيحية مركوزة في الجبل ، كعدوة السوم والغريان ، وعدوة الكلب والسناير... وكما يدخل الملوك والسلاطين لمن دونهم اذا غلبوا عليهم أخذوا أموالهم... وكذلك أهل الشرع يقتل بعضهم بعضاً كما يفعل النواصب والروافض والجيرية والشدرية وانخوارج والاشاعرة ، وغير ذلك^(٧٥) .

كف ان الزيدية لم تفتح بابها لدخول الفلسفة إليها ، ولم تستخدمها لأغراضها وغاياتها على نحو ما انتهجه الاسماعيلية .^(٧٦)

مذهب اخوان الصفاء

يقول ديور : ان اخوان الصفاء أنفسهم يعترفون ، في أي مذهبهم من تنسيق ، أي الاقتباس من مختلف المذاهب . فهم يريدون ان يجمعوا حكمة جميع الامم والديانات^(٧٧) .

وقد تعارف مؤرخو الفلسفة على تسمية هذا النوع من المذاهب بمذهب الاختياري او الانتقالي .

والكثير من الباحثين الذين تناولوا اخوان الصفا بيرون في ذلك نقطة ضعف
هذه الجماعة ، فيسددون منها اليهم الضربات .

والنص الذي يؤخذ منه هذا : لا اعتراف هو ما ورد في الرسائل من انه « ينبغي
لاخواننا ايدم الله تعالى ان لا يعادوا علماً من العلوم ، او بهجروا كتاباً من
الكتب : ولا يتعمصوا على مذهب من المذاهب ، لأن رأيتنا ومدبنا يستخرق
المذاهب كلها . ويجمع العلوم كلها »^(٧٨) ولا شك ان هذا النص يتناول اختلافات
البحث العلمي عند اخوان الصفا . وأقول هذه الاخلاقيات : ان يفتحوا عقولهم على
المعرفة الانسانية . دون تعصب او هوى يحول بينهم وبين الاضلاع على ثرات
لتفكير الانساني والاتساع بما فيه من صواب .

وبعد الامتلاح يأتي دور الانتقاء والاختيار ، ثم الإضافة : وهم في مسيل ذلك
عنى ما يؤكدون ، لا يتعمصون لوجهة نظر معينة ، لأن العصبية هي الهوى . والهوى
يسمي العقل ، فالتناس يخالفون في آراءهم وافكارهم ، وهذا امر طبيعي ، بل فيه
فوائد كثيرة : لأن هذا الاختلاف يدعوهم الى ادراسة والبحث ، كما يدعواهم الى
ممارسة النقد الموضوعي . ويكون ذلك تضييقاً للجميع على ترك اراءنا^(٧٩) .

الا ان عدم ادراك المنهج اسلم للبحث ، والغرور ، والاعجاب بالنفس ،
وادعاء الانسان انه لا يخفى عليه شيء ، تحول الكثير من هذه ، لاختلافات الطبيعية
بين الناس الى الكراهية والبغضاء والحقده وازدادوا^(٨٠) فليمن بعضهم بعضاً ويتهم
بعضهم بعضاً بالغرور على الدين ، كما « يفعل اتواصب والروافض والجبرية
والقدرية ، وانخارج ، والاشاعرة . غير ذلك »^(٨١) .

وإذا كان اخوان الصفا ، يفتحون عقولهم على جميع لاديان بالانتقاء ،
والاختيار فذلك لنا يعتقدونه من انه ليس هناك مذهب لا يستفاد منه فائدة ما ،
فليس للانسان ان ينكر كل ما جاء في دين من الاديان او مذهب من المذاهب ،
فأذا وجد في هذا الدين او ذاك المذهب بعض ما ينكره ، فقد يكون فيه من النكر
ما هو سائب ومتحول ، وفي ذلك يقولون :

« ... واعلم ان الحق في كل دين موجود ، وعنى كل انسان جاز . وان الشبهة

دخولها على كل نسان جائز ممكن ، فاجتهد ياخي ان تبين الحق لكل صاحب دين ومذهب مما هو في يده ، او متمسك به ، وتكشف الشبهة التي دخت عليه ان كنت تحسن هذه الصناعة ، ولا تشغلن بذكر عيوب مذاهب الناس ، وتكون انظر من لك مذهب بلا عيب (٨٢) .

فمهمة الاخوان ذن ، هي معاونة ازالة الشبه الداخلة على المذاهب ، فاذا بطلت الشبهة ظهرت الحقائق ، وزالت الخلافات بين المذاهب ، وتعمد الطريق بظهور المذهب الواحد الذي يجمع الأصول الاختلافية . وهذا ما يسمى اية اخوان الصفاء .

ويبدو ان ابن عربي تكلم باخوان الصفاء في قوله ان الفيلسوف ليس كل علمه باطلاً . ففسر ان تكون تلك المسألة فيما عنده من الحق ، واما قولك ان الفيلسوف لا دين له فلا بد ان يكونه لا دين له على ان كل ما عنده باطل ، وهذا مدرن باوائل العقل عند كل عاقل (٨٣) .

لذلك وبناء على مناقشتنا مختلف آراء ابن ابي حنيفة حول مذهب اخوان الصفاء .. فنما نرى ان مذهبهم لا يتبعي اشياء كما لا ترى مدرسة معينة من المدارس الفلسفية اليونانية ، ولا ترى احدى المدارس الفكرية السابقة عليهم او معاصرة لهم . ولا ترى احدى الفرق الاسلامية المعروفة ، الا أنهم أخذوا من أغلب تلك المدارس والقرون ما اعتقدوه سوابغاً وينفق وتنبورهم الذي حدود الوصول الى غايتهم المنشودة ، وأنشأوا الى ذلك ما وسلوا اليه من آراء نتيجة أبحاثهم ودراساتهم ودراساتهم وتجاربهم ، فكان مذهبهم حصيلة كل ذلك . لذا فهم يقولون :

ان مذهبنا يستغرق المذاهب كلها ، ويجمع العلوم جميعها ، وذلك انه لنظر في جميع الموجودات بأسمائها ، الحسية والعقلية ، من أولها الى آخرها ، ظاهرها وباطنها ، حلتها وخفيها ، بعين الحقيقة ، من حيث هي كلها من مبدأ واحد ، وعلة واحدة . وعالم واحد . . .

ويحدد الاخوان مصادر فكرهم بأنها :

١ - الكتب المصنفة على السنة الغلاسقة من الرياضيات والطبييات .

فهذه المدرسة وهي نتاج العصر النهيبي : حاولت ادماج معصم الفكر
القيسقي المبكر وخاصة ارسطو ، والروفيين ، والفيثاغوريين... فالافلاطونية ،
كما تمثلت كثيراً من الممستندات الدينية والأساطير وعادات اليونان
والمشاركة (٨٦) .

والافلاطونية المحدثة في رأي مؤرخي الفلسفة . . فلسفة لها أصولها
وشخصيتها المتميزة (٨٧) .

ثم ان يكون لفيلسوف عدة مصادر فكرية ، ويكون متأثراً بعدد من
الفلاسفة والمعلمين الفكرية . . فهذه ظاهرة انسانية طبيعية ، فالافلاطون شبح
الفلاسفة تأثر بكل من بارمنيدس ، وهرقليطس ، وفيدراشورس ، وبأستاذ
سقراط (٨٨) وربما بأخرين ابغنا لمي بناء فلسفته ، ولم يعلم فيه احد بالتفريق ،
كما لم يتهم بالتقليد .

ونخيراً لابد ان نشير الى امر له ارتباط وثيق بموضوعنا ، وهو ان اخوان
الصفاء اطلعوا على كثير من الآراء والأفكار التي ترجع الى الافلاطونية المحدثة ،
خاصة في الامسائل الميتافيزيقية من كتب «حولة لارسطو» ، فالأخوان يشيرون
الى اثنين منها وهما «كتاب «ثوبوجيا» و«كتاب التفتاحة» ، لمزعم الاخوان
انهما لارسطو ، والآراء الموزدة فيهما تهمل رأيه ، بينما كتاب «ثولوجيا تلخيص
لأجزاء من تساميات افنوطين» قام بتحريره تلميذه فرغوريوس القسري ، ولما
كتب التفتاحة فلمؤلف مجهول (٨٩) .

وقد تورط الكندي في ذلك قبل اخوان الصفاء (٩٠) وكذلك اغارابي حيث
وجد في بعض تلك الكتب المنحولة لارسطو غمالاته المشوهة للتوفيق بين آراء
الفيلسوفين الملائمون وارسطو ، ثم التوفيق بين هذه الفلسفة لتأتجة عن ذلك
التوفيق وبين الدين .

ومن هنا ألف الغارابي كتابه الشهير «الجمع بين رأبي الحكيمين افلاطون
والنبي وارسطو» (٩١) .

هوامش الفصل الاول - التياب الرابع

- (١) الرسالة - ١٠٦ - ١٠٧ - ١٠٨ .
- (٢) الرسائل - الرسالة ١٠٨ - ١١٧/١ .
- (٣) الرسالة ١٠٦ - ١٠٧/١ . نفس (١) في اليوم الثاني عشر من ذي الحجة في السنة الفاشقة من الهجرة في
 و شير، بعد يومين . بعد انتهاء حجة الوداع في جمع من الصحابة . خطبة جاء فيها : « من كنت مولاه
 فعلي مولاه ، اللهم وال من والاه ، وعاد من عاداه . » الآية ويستدل لنفسه بهذا النص على صحة الامام علي
 بالخلافة . (زاد كشي (ص)) .
- (٤) الرسالة ١٠٥ - ١١٢/١ .
- (٥) الرسالة ٢٥ - ٢٦ - ٢٧ - ٢٨ - ٢٩ .
- (٦) الرسالة ٤٨ - ٤٩/١ .
- (٧) الرسالة ٩ - ١٠/١ .
- (٨) الرسالة ١١ - ١٢/١ .
- (٩) الرسالة ٤٩ - ٥٠/١ . والمعروف بان ابنه لم يقبل ، وان كان البعض يقول انه موافق بذلك بعد ما حصل له
 غاز حراء . وهذا كما يصعب التمسك به اكثر من اثني عشرة سنة . من ولاته .
- (١٠) الرسالة ٩ - ١٠/١ . كما يتقارن عند حديث عمر في اورد له نفسه في ٧٨ . الخال هناك تمت نفس الله
 بعد من عتقنا .
- (١١) الرسالة ١٦ - ١٧/١ .
- (١٢) الرسالة ٩ - ١٠/١ . يجوز ان يكون تحت نفس الله منها من عتقنا .
- (١٣) الرسالة ٩ - ١٠/١ .
- (١٤) يقول لقب حيدري استخدم في الاسلام لطلاق من شخص لم يترك منه الخلافة و وكان ابو بكر ابن حبيبة
 والمعتمدين من أهل السنة لا يفرقون بين الامامة والخلافة فالاسلام والخلافة والخلافة والخلافة . انتهى
 هذا القول من ادعاءه حتى صاحب الحق اشرف على تولي امور الله . اسين . واما الخليفة فهو صاحب
 السلطة الفعلية .
- (١٥) في ذلك راجع الى قوله : احمد محمود صبحي . نظرية الامامة لدى الشيعة الاثني عشرية من ١٧٠١ - ٢٧٠١ .
- (١٦) جود نسيور . العقيدة والشرعة في الاسلام ١١١ - ١١٥ .
- (١٧) محمد الجندبى كى كاشف الغطاء - نفس الشيعة والاسلام ١٢٢ - ١٢٦ . الفاضل اسماعيل محمد الشويري -
 العقيدة الشيعية ٦٠ - ٦٦ . جود نسيور . العقيدة والاسلام ١١٩ .
- (١٨) محمد الحسين كى كاشف الغطاء - نفس الشيعة والاسلام ١٢٢ . انصاف بن محمد - يقول ان الله عز وجل
 جود نسيور . العقيدة والشرعة في الاسلام ٦٠ - ٦٦ .
- (١٩) اشعلت الاموية النور وبعثت بالانوار اسرارها على الدنيا .

- (١٩) بولس الرسول - الاسماعيلية ١٢٦
- (٢٠) الفصحى - طه ان والنحل ٥٠٢ .
- (٢١) المختصر السابق ٢٧١-٢٨٠ . بولس تومس - الدعوة الاسماعيلية ١١٢-١١٢٠ . ص . المبرزين لثوري .
 وحدث في العمود لادبانية المتأخر : ١٢٠
- (٢٢) بولس تومس - مولى الاسماعيلية ١٢٢ .
- (٢٣) كشيور - شان - اسطل وكنتن ٦٨٧/٦ .
- (٢٤) القصة - السابق ٩٠٦ - زبده - العلك - نسف قسبة وأماوا ١٢٦ - ١٤٠ .
- (٢٥) الرسائل - الرسالة ١٠٢ - ١٩٢/٢ .
- (٢٦) الرسالة ١٢ - ١٩٢/٢ - ١٥٠ .
- (٢٧) الرسالة ١٠١ - ١٩٥/٢ - ١٩٦/٢ .
- (٢٨) الرسالة ١٠٦ - ١٨٨/٢ .
- (٢٩) الرسالة ٢٠ - ١٩٠/٢ - ١٩٢/٢ .
- (٣٠) الرسالة ١٢ - ١٩٢/٢ .
- (٣١) كز في - ضامح قبلية ١١٠ - كشيور تومي - عمل والنحل ١٩٢/٢
- (٣٢) الرسالة ٦٦ - ١٨٠/٢ .
- (٣٣) الرسالة ١٦ - ١٩٢/٢ .
- (٣٤) الرسالة الاخيرة ١٩٧٦-١٩٧٦
- (٣٥) الرسالة الاخيرة ١٩٧٩/٢ - ١٩٨٠/٢ . اثار الاسماعيلية المرحومة في هذه المصوم ، مثله مصنفات اسماعيلية
 ايضا . بنو . دير الكلف ودير الشتر . في دور ظهور الامم ودير . مثله
- (٣٦) الرسالة الاخيرة ١٩٨٠/٢ .
- (٣٧) الرسالة ١٧٧ - ١٩٧/٢ .
- (٣٨) الرسالة ١٧٧ - ١٩٧/٢ .
- (٣٩) الرسالة الاخيرة ١٩٨٠/٢ .
- (٤٠) الرسالة ١٢ - ١٨٨/٢ .

بعد شهد الاخوان يقول انبياء . عن امة نوراثة الروحانية . او نسب لروحاني وليس بعدد في . الله
 جاء في الرسالة الخامسة والاربعين (١٩٨/٢) . ورواها في النبي علي عليه السلام .
 واما بنت ايراهة الامة وكان علي له عليه وسلم . وبنو من اشوا حوز من من ليه راحة . وكان فرجه
 من اسلام . فمن نبي في امة سر . وقال ابو بل لروح عليه السلام حيث قال . ان ابني من ابي . قال له
 يس . يا هفت نه عمن غير صالح . وكلا لله تعالى . فانا نفتح في نصور للايمان . يسلم ولا ينادي .
 حتى ان نسب انسابي لا يفتح غير الآخرة . وهذا . نفس قال المسيح عليه السلام تعويرين . وحت من
 عد من ويكيم . وكان داني . وامة ليكيم اير تعبير . لهذه الامة . نسابة لا تقطع انبياء . وكلا ذلك يعنى مع
 بعدت الصوري . العلم . برة انبياء .

(٤١) الرسالة ٢٠ - ١٦٠/٢ .

(٤٢) الاشعري . مقالات الاسلاميين ١٠٠٠-١٠٠٠ . ابن طهون . ايرح ابن طهون ١٠٠٠

(١٤) الرسالة ٢٠، ٧٩/٢٠، الرسالة ٢١، ١٦١/٢١، الرسالة ١١، ٦٦٥/١١-٦٦٦

(١٥) الرسالة ١٤، ١٢٦/١٤، يقول الخوان السلف،

هو علم ان هن كل علم يجتنب: الخطأ والتجور والשוב والحق ويحبته يهدو في ذلك لمنهني لاخوتنا، وبس
يشتمس السخط القصدان ان يحفظ قلوبهم من لئدخس من لوليا لى اعرط، بشر لاسانني منهج وسام

(١٦) راجع من ٩٢ من البحث.

(١٧) راجع من ٧٥ وما به، ٤ من بحث.

(١٨) عبد الكريم الشهبان - سيرته العزلي، ١٦٠، راجع انكر - دمشق،

١٤١٤، ٥١، عبد الرحمن بن موي - السند - رسول ابن حسين، ١٤.

(١٩) العزلي - لعنقه - الفضائل، ١٢٤.

(٢٠) بحث غاية حبل الدين في خطها، السنة قتربيه عند عنوان ايضا، اثر راجع راجع في ولسان ما

ذكره ١٢٧٢ في كتاب لا يسأله على ذلك.

(٢١) في لالور - كلسن ١٦٦، ١٠٠٠٠٠٠.

(٢٢) انبه في فقه الاب يوحنا ٢١٠، ٢١٠ في كتابه الخوان السلف، من ١٦٠، ولير العنن اثنان من اباب الال من

عد، البحث ووزن هذه العنن الأبي حيان كثر جدي.

(٢٣) شمس الدين خليلي - رسالة المستور من مجموعة اربع رسائل السديحية - تحقيق خزانة تلمر.

(٢٤) عبد الرحمن بن موي، مدافع الاسلاميين ١٢٢/١ - ٢٠١.

بحث الفاروق - لاسان في مذهب عمدة حمزة بن مكي ١١، اختلف الامر على الدكتور خطاب في

كتابه، الفقه السنية عند الخوان السلف، (من ١٥٥) ثم تفرد بين الراجح والقبض حيث يقول ١٤٠٠

دعاة الاصبيين وعلامة الحركة الاجتماعية في الادياع والقبض مبدعاً لا يكتاد بخلق عن يد من عنوان

العبادة، وقد شرح انكراني والده القرن والدع عن رقم لاداء اديارة وذكر موجبات هذا الترتيب في كتابه

رخصة لعنن (١٧٢-١٧٣)

(٢٥) راجع من ١١ من هذا البحث.

(٢٦) كتابي العنن - ما قبل السنته ١٠٠٠.

(٢٧) عن الفاروق وخيل انكر - تاريخ الفلسفة العربية ١١٢/١.

(٢٨) الرسالة ٢٢، ٦٧٦/٢٢.

(٢٩) راجع من ١٢٠ من هذا البحث.

(٣٠) خطاب الفاروق لير ابو لراس - رسالة النعمان في مبرمة مجموع (من مجموعة راجع رسالة الاجتماعية من ٢٠)

(٣١) *Al-Bihar al-Sunniyya*, P. 148.

(٣٢) موقرة فلوريد، اصول لاسماعيلية.

(٣٣) حمزة بن موي الخوان السلف ٩٨-٩٩.

(٣٤) كرماني، رسالة - ران الحكمة ٦٩-٦٠.

(٣٥) *Al-Bihar al-Sunniyya*, P. 148.

(٣٦) دستور تاريخ الفلسفة في السنة ١٢٤.

(٣٧) *Madhurat, Madhurat*, P. 148-149.

(١٦٤) جولدتسيهر - عنيدة واشتددة في الإسلام ٢٠٢٢ .

(١٦٥) هـ. احمد من الصوري اشار في الكتاب الذي صدر من الهيئة المصرية العامة للكتاب في شهر (١٩٨٢) بعنوان "تاريخ السياسة عند اخوان الصفا" للدكتور محمد توفيق حجاب ، وهو في الامس بحث تاريخه مائة اذ كرر في علوم كنياسية من جامعة القاهرة .

وقد طبع كتابه على مراجع ومصادر كثيرة ، واستوعب رسائل اخوان الصفا ١٧٠٠ من مائة بلغت النظر في هذا المجال .

١- جوارثه على المؤلفات كقاعة ، ربما كتب فيه ، يجمع مواد دراسته ، بأن نخون الصفا من الاسماجية ، وار دليل الرسائل يعود الى اواخر القرن الثاني وارثل القرن الثالث عشر في ذلك حتى ان الاستاذ الصوري ، عن رسالتك الدكتور عز الدين لؤي بزي (١٩٦٠) اجمعة الى دليله اخر اوردته ، ولعل ان لشهادة قائد الاسماجية ثامن وقول اخوان الصفا ، وجمعهم بعهد العباسية من قاعة سموت ورسائل اخوان الصفا ، ولكنهم على فرا - قها . ولعل ما ازل من ان رسائل لغياض الصفا ، تعني لفظة القروية ، وامل المسئلة بين كثير من الادوة الامامية وعقائد الفريز التي نعتل علماء اخوان الصفا . بل كل ذلك ، وهو ، من صجح هؤلاء من يسعد في اسكنة والائمة . يؤكد صحة ما ذهب اليه (٢٠٠٥) .

للتسؤل فما هل مقدمات مؤرخة من ليل كذا وليل كذا وليس مائتي . تزويد من وه . النتيجة القاطنة للمؤلف ؟

ثم يصف حجاب في حديثه تلك دليلا آخر ، هو المحاورات الختيم التي بدأت من جانب الحنكوي والياخون ١١٢٠ من والعمدتين ليربط من اخوان الصفا ، والحركة الاسماجية ، وغيرها من الحركات الدينية (٢٠٠٥) ولا شك في دراسة كحجاب ايضا ، من تلك المحاورات . الا ان الفكرة ليست بالمحاورات وانما تكون بالنتائج لثلاثة على الاولة الختيمية .

٢- ان شاعرة تلك حياثة يتناول اديان . في الامانة العلمية ، فيسب في اخوان الصفا ، بالم يتقيلوا بها ، ويشوش على التاريخ الذي ربما يأخذ بالفكرة التي خصها للباحثين ان يتم النظر في الشعر . لقد جاء في ص ١٦٢ من كتابه ١٠٠٠ رسالة ثمانية من رسائل اخوان الصفا ، توضح فكرة توسع اسس الائمة بين المسلمين والسنة ، يقولون الاخوان ، واعلم ان كل عالم تقدر الكثير من مائة بوحية فهو في الامانة اذرب نسبة . ومن جلا حمل الفد طائفة من شق قوب وامة بين الناس والملائكة ، لأن الواسعة في التي تنسب احد اديان من جهة والآخر من جهة . وذلك ان لانبيا . عليهم السلام كانوا يتسبون للملائكة يتوسلهم وبناء جوهرا . ومن جهة اخرى كقول يتسبون الناس بملك انجلمانهم (رسائل ١٢١ ج ٢) ذلك في هذا النص الذي تتعدد النجانب ذكر الامام .

٣- اعتمد لحجاب على ان رساله كجامعة كقصود سياسي لأخوان الصفا ، واستخدم مصور تلك الرسالة في ١٠٠٠ موقفا في سابقين لتقدمه نصوص رسائل اخوان الصفا ، ٤٩٠ مؤراهم الفخالات ، المويدي من السخيتين حول نسخة وه . رسالة الخليفة العترة ولة وا ، اربعة مرة في دمشق وخرقة في بيروت . في اخوان الصفا ، فكان انه يورد في تلك الرسالة ما تلقى وتلاه ، واسماجية هذه الجماعة . وقد تب أيضا بالتحليل من عنيدة هذه الرسالة في ١٠٠٠ البحث (١٠٠٩) .

٤- حجاب في ان الدوالي تأسد على رسائل اخوان الصفا . واخذ منها وتأثر بها (١٠٠٩) .

٥- بينما استفاد من النسخة الاسلامية لخطتها وكلامه . واستمرت النسخة اعلم لتسوية هو

ابن اماري علي ما يقول معظم مؤرخي الفلسفة . وان لعلاسة المصالحين الذين اتوا بعد وصوم اخوان
البعاء الدوام من كتب اماري وحذرا بالكثير من آرائه الفاسديه . وقد سبق ان نشرة اني انشرت القرية
التي قتلها خواب اعفان . رسالة . في الرضاه . سببا لثابت امر . حولت وقت بعد مشتمل المر
اربع تجديدي . بعد وفاة اماري (ص ٥٩ من البحث) .

٥٥- ملاحظة اخيرة . وهي ان حجاب لم يكتب نفسه بعد . بحث عن الدراسات الجامعية التي كتبت عن اخوان
اعفان . في جامعات مصر بتحديد . ولي اوتوا لدراسيات . ومنها :
- الانسان عند اخوان اعفان . رسالة ماجستير لعيد اسيف احمد . كلية العلوم - جامعة القاهرة .
ولعيد درويح . الجامعة من لاس . منطلق حجاب الا ان لفور . تشبع بين الدولتين لدراسة حجاب . كثر
نوعا ووجه ولأحد

٥٦- القرية عند اخوان اعفان . رسالة ما يستمر اناية جمال الدين وفد - دراسة جيدة .
ج . حد البحث الذي اذ به مؤلفه الدكتوراه من جامعة الأزهر . ونوجد دمخ من مطبوعة حتى لآلة لكانت
في مكتبة جامعة القاهرة .

(٥٧) الادري - مقالات الاسلاميين / ١٢٢٠ . الدور الثاني - لطل . لاجل / ٢٠٠٦ .

جورنييهير - العقيدة والشريعة في الاسلام / ١٢٦٠ . كفس الشبي - الصلاة بين التشيع والاصوف / ١٧٠٠

(٥٨) دولة تصور العقيدة والشريعة في الاسلام / ١٢٧٠ .

(٥٩) ص ١٧٦ من البحث .

(٦٠) لقد تعددت فرق الزيدية وكان الحرب اهراها الى ان دني بويه هي فرقة اصيلانية حيث يتبن مذهبها . وليس
يو حذر ان الائمة سوري طبايون اطلق . وان الائمة مطبوعة من مصالح الدين وليت رجا من ركاب .
والشريعة ان يكون اقدم الفيل . لامة تلمأ . وللمم رابا وحكمة . من لصحة تامة بقيام المفضول بم وجود
الفاضل وللاصل كما يجوز ان يكون الامام جور . بجهد ولا خير بسؤال الاجتهاد
ومن معهم مرتبة الجوجين من اخلاق الهادية . لمن كحاجة لمذهبية بجور لهم التعامل مع الخيرة العباسي
ولا يشترط به . لان ولايته جائزة . ومن الناحية السياسية كل من مصاحبه . لتعامل مع حيث ذي مركز
خفيف واد . العباس مع خيرة يكون موافقه لمذهب الساسي لويين . ورك . سبق ان اسرنا ان ذلك في اوز
هذا البحث (ص ٥٦) .

وحول القرية ولحم جويين رابع . ا . ا . ه . رسالة . لعل والحق / ١٥٩٢ - ١٦٠٠ . الطيري . تاريخ الامم
ولعراق / ٢٧٢٨ . الادري - مقالات - لاسايين / ١٢٢٨

٥١- كاهن الشبي - الصلاة بين التشيع والاصوف / ١٢٩٠ - ١٣٧٠ . ص ١٠٠٠ محمود ود . ابراهيم الشويخ
- اعلام الاسلامي في العصر الساسي / ٥١٥ - ٥٢٩ . علي امير الشبي . آله بويه / ٢٩٠ - ٢٩١ (بانحة الفارسية)
طبعة ريب - طهران / ٥٠٠ - ج . لمرز الدوري - دراسات في العصور الشبية العباسية / ١٧٢٠ .

(٦١) د . كاهن الشبي - الصلاة بين التشيع والاصوف / ١٧٠٠ - ١٧٧١ . د . احمد عبد الله تازم - الصلاة بين الزيدية
ولم تزل (مكتبة لبيدية - بغداد / ١٩٨٧) . ص ٥٠٠ . احمد محمود - ج . في علم الكلام / ١٩٨٨ .

(٦٢) كرساة / ٢٠٠٢ - ١٠٠٢ / ١٠٠٢ .

(٦٣) حسن احمد محمود - اعلام الاسلامي في العصر العباسي / ٥١٥ .

(٦٤) دجور - تاريخ الفلسفة في الاسلام / ١١٠٠

- (٨٨) الرسالة ١٨ - ٤٢/٤١ - الرسالة ٢٦ - ١٧٦/٢٤ .
- (٨٩) الرسالة ١٥ - ١١٠/٢٢ - ٤٩٠ .
- (٩٠) الرسالة ٤٧ - ٤٧/٢٤ .
- (٩١) الرسالة ٢٦ - ١٦٦/٢٤ . من هذا البحث
- (٩٢) الرسالة ٤١ - ٥٠١/٢٤ .
- (٩٣) ابن عربي - المبررات الشكية (١٤٥٦) .
- (٩٤) لرسة ٤٥ - ٤٦/٢١ .
- (٩٥) جولد نسهر ، صاحب التصير ٢١ .
- (٩٦) أنويري - رسالة الشفاء العينية في عيوب البصر - مؤسسة المحاضرة ٥٢ - ليدل بوجيا - تاريخ الفلسفة (الأسس الفلسفية ونورانية (٢٠٠١)
- (٩٧) الموسوعة الفلسفية لمحمدة ٢٩
- (٩٨) واسل - تاريخ الفلسفة الغربية ١٧٢٢
- (٩٩) جاء في الرسالة الثالثة ١٤٦/٢٤ «أل ارططائيس لي كتاب البولونيا عليه مبرز التي يسما المثلث بنفسه وطلمت مدي وست كآني جومر - جرد سلا يدز لاكونز داخل لي دالي خارج. عن جميع لأشياء ذرة، لي دالي وز احسن ولها» ما يقى ع شعجاً باعث لأعلم من جز. من اجراء لعالم الأعلو الحاصل لتدوينه .
- بينما هذا الكلام هو لأقولوا من كذا يقول ديبرو (أربعه الفلاسفة في الإسلام ٢٦) .
- وجه لي اوساط (الرسالة ٥ - ٢٧٦/٢٤) «... وكذا من يشار وسطائيس لعائزل المعون به جازن عليه ثلاثت . وما كان من خطاب ووصيت العذكرة في رسالة الشفاة .» (حول كتاب الفذحة واجود ديبرو - تاريخ الفلاسفة في الإسلام ٢٠ - ٢١)
- (١٠٠) نقل عبد الصميح من مائة المعصي (مدتولي سنة ٢٢٠٠ - ٢٤٠٠م) (١٠٠٤) والولوبيا الي السنة النبوية : شتور الكتاب اوصاً بوكتاب الربوبية «وكد وجمع لتيسول الكدوتي اخرجنا ، وهذا يعني انه لم يثبت شيئاً لي نسبة الكفاب لاسلو (عداد حسن ادوي - اللوطين عده احوب - المقدمة) .
- (١٠١) سنت الانتارة في ذلك لي من ١١١٠ من هذا البحث .



غاية اخوان الصفاء

آراء الباحثين في تحديد غاية اخوان الصفاء

تكلمنا في الفصل السابق على مذهب اخوان الصفاء ، وقلنا انهم وضموا مذهباً كمي يرمسهم الى الغاية التي كانوا يسمون لتحقيقها .

واختلف الباحثون في تحديد هذه الغاية ، فذهب طه حسين وبخون اخرون الى ان الاخوان كانوا يعملون لمرض سياسي ، وهو تحب نظام الحكم القائم في عصرهم ، وكانوا يتوسلون الى ذلك بقلب النظام العقلي المسيطر على حياة المسلمين^(١) . وذهب آخرون الى القول بأن هدف الاخوان هي اهداف باطنية أو الاسماعيلية أو القرمصية^(٢) .

كما ان هناك من لا يستقر على رأي ، فيصف الاخوان بأنهم علويون - وباشيون واسماعيليون - ومعتزلة - وفيثاغوريون ، وأفلاطونيون - ومجوس - لأن نكل هذه النزعات اشرأ برزاً في الرسائل ، ولهم غاية ظاهرية تتفق مع ما كان يسمى اية الفلاسفة الاشرقيون ، وغاية باطنية علوية وسياسية^(٣) .

ويرى عمر فروخ ان لاخوان الصفاء شابات مهيبة ، ولكنهم لا يصرحون بشيء منها ، انهم يذكرون في كتبهم أغراضاً نبيلة ، خاصة مثلى ، ويعطون عرضهم ، حقيقي أو بشيرون اليه من طرف خفي^(٤) ولكن دون ان يحدد فروخ ما طراد لاخوان أو أشيروا اليه .

وذهب أكثر المستشرقين إلى أن غاية اخوان الصفا كانت معرفية روحية ، وهي سعادة نفوسهم الخالدة⁽⁶⁾ .

وأما أبو حيان ، لوحيد قد ذهب إلى أن غايتهم هي تطهير الدين بالفسفة مما لحق به على أيدي الناس من الجهالات ، سعياً وراء التكامل⁽⁷⁾ .

الأثنا نود أن نقرر في إجمال ينضح تفصيله في السفحات التالية رأينا في غاية اخوان الصفاء ، كما تدولنا من الدراسة المتأنية لرسالتهم : وهو رأي يختلف مع ما اقتنناه من آراء الباحثين ، اختلافاً كلياً أو جزئياً ، هذا بجانب ما وضعنا إليه في الفصل السابق من تحديد مذهب اخوان الصفاء .

طريق الاخوان إلى تحديد غاياتهم

غاية اخوان الصفاء ، كما نراها ، هي إبعاد الإنسان ، وليس إبعاد نفوسهم فقط للوصول إلى السعادة الثموية ، ولا تتحقق هذه الغاية إلا في مجتمع فاضل ، خال من المشكلات التي تعوق الإنسان عن تحقيق فضيلته والوصول إلى سعادته . لذلك هناك خطوتان يعمل الاخوان لتحقيقهما كطريق للوصول إلى الغاية تقصوي المنشودة ، هما :

أولاً - تحديد مشاكل العصر ، ومحاولة إيجاد حلول لها .
ثانياً : تحديد الكيان العقلي والاجتماعي للمدينة الفاضلة التي يحاول الاخوان اقامتها .

تحديد مشاكل العصر ومحاولة حلها

عندما يمرح العصر بالمشاكل السياسية والاجتماعية ، وتختلف أنمازين ، فإن المفكرين : في الأكثر ، ينقسمون إلى صنفين :
أول صنف ينزول عن المجتمع نهائياً ، وكأنه لا يمس إليه بصله ، وينتجه تجاهاً خاصاً بعيداً عن مشكل مجتمعه . وأنه ربما يشعر بشعفه : وأنه غير قادر لتصدي لها والعمل لمعالجتها .

وإذا ما بحثنا عن مثال لهذا النوع من المفكرين فلدينا أفولونين ، مؤسس
 الافلاطونية المحدثة ، وساحب القسط الأكبر في التأثير على الفلسفة الإسلامية .
 وفي ذلك يقول برتراند رسل ، « إن حياة أفولونين تكاد تطابق في بدايتها
 ونهيتها فترة من أنكب اغترت لي التاريخ الروماني ، فقد أدرك النجيش قوته
 قبيل مولد أفولونين ، واتخذ لنفسه حق انتخاب الاباطرة ، لقاء مكافأة مادية ،
 وكان يمثل هؤلاء الاباطرة ، تسنح له فرصة جديدة يبيع فيها عرش
 الامبراطورية ، فلما انصرف الجنود الى هذه المشاغل لم يعودوا صانعين للدفاع
 عن الحدود ، لمهت ، ذلك طريقاً للفتوات القوية ان تتوغل في البلاد ، وتعاونت
 الحروب . والأوبنة على نقبين سكان الامبراطورية ، وفي الوقت نفسه ، عملت
 زيادة الثمرات ، وتضمحل الموارد ، على خراب البلاد خراباً مالياً . ولاذ يفرز
 أفراد ذوو شأن من أبناء البلاد ، هرباً من جباة القسوس . »

ومع كل ذلك فلا نجد ذكراً لهذا في مؤلفات أفولونين ، إذ نتخى عن مشاهدة
 الخراب والبؤس في دنيا الواقع ، ليشارك بفكره عالماً آخر ختداً . قوامه
 التجبر والجمال ^(٧) .

كما نلمس من التاريخ ان نزعة التصوف تكون ظاهرة منتشرة في مثل تلك
 الاجواء ، ويدير هؤلاء ، ظهورهم لهذا العالم المادي ، ويقبلون على التوجه الى العالم
 الروحي ، ليجدوا فيه ، الخلاص لانفسهم .

لا ستف آخر لا يقف هذا الموقف السلبي ، بل يعمل من أجل إزالة تلك
 الاوضاع المتردية . وإعادة الاستقرار ولعلمانية والعمل العليا للمجتمع .
 وهذا السنف من المفكرين قريبان :

فريق يحاول ان يجد لدى اسحب اتجاه وانغوذ والسلطان من يقتنع بأفكاره
 ويبتنى خصمه الاملاحة ، ويطلبها . مثل الفيسوف افلاطون ^(٨) .

وفريق يعتمد على دانه ومكاناته انتظمية : لتطبيق برنامجه الاملاحي ،
 وفرضه على السلطة الحاكمة ، بل ربما يحاول ازاحتها وإبنتاها . ليتولى بنفسه
 إدارة البلاد . مثل فيثاغورس .

وربما ، من هنا ، كان اعجاب اخوان الصفا ، بهذا الفيلسوف ، حيث يتردد اسمه وأفكاره كثيراً في الرسائل^(١٠٨) .

ويعود الآن لاخوان الصفا ، لتعرف كيف بذت لهم مشاكل عصرهم ، وماهي المحاولات ، لاصلاحية التي بذلوها في هذا الصدد .

المشاكل السياسية وسوء الإدارة

لاحظ اخوان الصفا ، ان معظم العثماء والسلاطين الذين تونوا ، مقابليد الحكم في نعالهم الإسلامي ، يخلون بالمشروط الواجب توفرها فيهم ، او از الكثير منها لم تكن متوفرة فيهم أصلاً ، كما ان سياساتهم وممارستهم لها ، هي على النضاد من تلك المهام التي حثها الإسلام من رعاية مصالح المجتمع الإسلامي ، ككل ، وكذلك كأفراد ، لذلك فان الاخوان يحاولون تصوير مواقف هؤلاء ، وتصرفاتهم مرة بصريح العبارة واخرى من خلال قصص رمزية .

ففي قصة الإنسان والحيوان^(١٠٩) جاء على لسان كنيئة اخي دمنة ،

«وأما خلفاؤكم ، الذين تزعمون انهم ورثة الانبياء عليهم السلام ، فكفى في وصفهم ما قاله الله تعالى ، «وقان رسول الله صلى الله عليه وسلم : ما من نبوة الا وسخنها الجبروتية ويسمون باسم الخليفة ، ويسيرون بسيرة الجبابرة ، وينهون عن منكرات الامور ، ويرتكبون هم منها كل محذور ، ويقتلون اولياء الله وأولاد الانبياء عليهم السلام ، ويسبونهم ، ويفسبونهم على حقوقهم ، ويشربون الخمر ، ويبادرون الى الفجور ، واتخذوا عباد الله خولاً ، وأيامهم دولاً ، وأموالهم مفتناً...» .

وما ان يصل الخليفة الى الحكم حتى ، لا يتبدأ أولاً بالتعقب على من تقدمت له حرمته لأبائه وأسلافه ، وأزك نعمته ، وربما قتل أعمامه وإخوانه ، وأبناء عمه وتقرباءه وربما كذبهم او حبسهم ، او نفاقهم او تبرأ منهم ، وليست هذه الخصال من شيم الاحرار^(١١٠) .

وفي موضع آخر من الرسائل يشير الاخوان الى ان الحكام لا يصل الى سدة

السلطة بطريقه شرعية ، وإنما بغرض نفسه على الشعب بالقوة ، ثم يتحكم في رقاب الناس كما تهوى نفسه : « فهذا السلطان الجائر الذي قد ملك رقاب الناس بالفقر والغلبة ، ويستعدهم جبراً وكرها ، يتحكم عليها كما يشاء ، ويرفع ويكرم من يريد ممن يخدمه وبغيره ، ويتصرف بين يديه ، ويمثل أمره ونهيه ، ويضع ويبدل من خالفه ويذهب ويمثل من خافه أو غشه » (١٠٠) .

فقد كان الحايقة أو السلطان يظلم ، ويسوم شعبه العذاب ، ثم يحاول حماية نفسه بأن « كل شيء إذا كان بغضه الله وفدوره وحكمه » فلا راد له ، ولا يمكن دله « فجهنوا هذا الاعتقاد مذمياً ، وأقدهم . على انمحاسن بهذه الحجة » (١٠١) ولما القصه الأثمة المذكور ، من خلال حوار الأسد مع نصاره لاخييار من يمشي في المحكمة التي تنظر في الشكاوي المبثثة بين الإنسان والحيوان ، ينطرق الاخوان الي اوجه الفساد المنتشر في الاوساط الحاكمة : وبين كبار رجاء اسوة :

قال النمر ثلاثاً : « ان كان الأمر يمشي هناك بالقوة والجند والغلبة والتعهر والحقد والحقد والحمية فأنا لها » ، وقال انقهد : « ان كان الأمر يمشي هناك بشيء من الوثبات والتقدرات والقبض والبسط فأنا لها » . وقال الذئب : « ان كان الأمر يمشي هناك بالخازرات والخصومات والمكدرات فأنا لها » . وقال الضلع : « ان كان الأمر يمشي هناك بالخائن والحديده والمستندات والزيومات والمكر فأنا لها » ، وقال ابن عرس : « ان كان الأمر يمشي هناك باللصوصية والتجسس والاختفاء والسرقة فأنا لها » . وقال النرد : « ان كان الأمر يمشي هناك بالخيلاء والتمجانة ، والمعب واللهور ، والرغم وشرب الطبل والتدفع فأنا لها » ، وقال السنور : « ان كان الأمر يمشي هناك بالروائح والشموع والسواك والكديبة والمواثقة فأنا لها » . وقال الكلب : « ان كان الأمر يمشي هناك بانسببصة وتحريك الذئب وتبع الاثر والحراسة وانبياح فأنا لها » ، وقال النعج : « ان كان الأمر يمشي هناك بنسب انشور ، وجر لجيف وحرب الكلاب والكرامع ، وشغل الروح فأنا لها » ، ثم اجبل الاسد على النمر وقال : ان هذه انحصار وانبياح والاخلاق وسجاياء التي ذكرت هذه الطوائف من أنفسها ، لا تصح الاجنود الملوك من بني آدم وسلاستهم :

وأمرانهم وقادة الجيوش ، وولاة الحروب - وهم إليها أحوج وأثيق بهم ، لأن أنفسهم سيئة ، وإن كانت أجسادهم بشرية وصورهم ذميمة» (١١٤) .

وجاء في نص آخر حول اخلاق الحكام ، انك تجد احدهم يكتب إلى أخيه وصديقه زخرفاً من القول غروراً بالمخاطب مسجحة ، وكلام حلو ، وخطاب فسيح ، يشربه ، وهو من ورائه في قطع دابره ، والحيلة في إزالة نمته ، وانوصول إلى أسباب نكايته ، وتدوين الاعمال في مسادراته ، وتأويلات الأخذ لهاله» (١١٥) لذلك فنحن لا نرى كل سنة وشهر ويوم وفحة من بني آدم بعنفسهم على بعض ومع بعض ، وما يحدث فيها من اسباب الشرور والبلايا والقتل والجراح والمثلة والنهب والسبي ما لا يقدر ولا يعد» (١١٦) .

وتعرفنا من خلال رسائل اخوان الصفاء على تفشي ظاهرة الرذوة بين الولاة والقضاة وكبار المسؤولين . فقد جاء في قصة « الانسان والحيوان » ايضا : يخلو الملك بوزيره ، ويخاف هؤلاء الناس من ان يشير الوزير على الملك برأي لا يكون في مصلحةهم ، فيتشاورون فيما بينهم ، فيقول احدهم : « امر الوزير سهل ، نحمل اية شيئاً من الهدايا يلين جانبه ، ويحسن رأيه فينا.. » ويقول آخر : « اني أخاف ان يستشير الحكماء والفقهاء فيفتنون ويحكمون » لير سالخنا . فيره عليه زميله : « هؤلاء أمرهم ايضا سهل ، نحمل اليهم شيئاً من الخبز والرموشة فيحسن رأيهم فينا ، ويطلبون لنا حيلاً تقوية ، ولا يبالون بتغيير الاحكام» (١١٧) وفي نفس القصة ، جاء على لسان ابيفاء :

« واما فتهاؤكم وتبهاؤكم فهم الذين يتفقهون في الدين طلباً للندى ، وابتغاء لمرغباته والولاية وانفساء والغشاي نارائهم وقياساتهم ، فيحلمون نارة ، ويحرمون نارة بتأويلاتهم... واما قضاةكم ، عدولكم... فأدهى وأظلم ، انك تجد الواحد منهم قبل الولاية قائداً باغدوات لي مسجد ، حافظاً لصلاته ، مقبلاً على شأنه.. حتى اذا وثى الحكم والقضاء ، ثراه راكباً بخلة فريدة ، وحصاراً مصرياً بسرج ومركب ، وغاشية يحمئهما السودار ، وحفاقين تنجر في الأرض ، قد ضمن القضاء من السلطان اجائر بشي ، يؤديه إليه من أموال الهندى ومال

أوقول ، وصالح عدوله بشي . من انسحت وشيراضيل ، لتقبل منهم الرشوة ،
ورخص لهم لي اجنابيات ، وشهادت الزور ، وترك الامانت والودائع^(١٢٠) .

وإذا كان اخوان انصفاء شحصوا بتفصيل ، ويشكل دقيق ، هذه المشاكن
والظواهر السلبية ، ولازمات التي كان المجتمع الإسلامي يعاني منها ، في
عصرهم - نتيجة تفشي الفساد السياسي والاداري . . فإنهم وضعوا بعض الأسس
لمعالجة ذلك وإنهم قدموا تصوراً مرحباً لاصلاح ذلك الاصلاح في سلوك
الحكام والمسؤولين وذلك من خلال شخص الخليفة وكبار رجال الدولة .

فالخليفة او الرئيس ضروري للمجتمع وهو يتبوأ أرفع العضاة . وفي يديه
مقاليد السلطة ان صلح صلح الحكم ، لذلك فلا بد في من يتولى هذا المركز ان
يتوفر فيه جنٌ خصال الأنبياء ، فيكون عاقلاً ، بليداً ، محباً للعلم ، صادقاً ،
عادلاً ، قوي العزيمة ، زاهداً في اعراض الدنيا^(١٢١) .

ويعرف حدود وظيفته ، ومهمتها وهي :

حفظ الشريعة على الامة ، واحياء السنة في الملة بالأمر بالمعروف والنهي عن
المنكر باقامة الحدود ، وانفاذ الاحكام التي رسمها صاحب الشريعة ، ورد المغنم
وقمع الاعدام . . وكف الاشرار ، ونصر الاخيار ، والحفاظ على وحدة اامة . ورقة
اسخافة فلا ينفصل عنها اقليم ، ولا يخرج خارجي سراً ، وعلانية^(١٢٢) .

وان لا يسوم شعبه العذاب . بل عليه ان يكون ، مشفقاً على رعيته متحنداً
على جنوده واعوانه ، رحيماً كالأب ، المشفق على أولاده الصغار ، شديد العناية
بصلاح أمورهم^(١٢٣) .

ذلك ان السياسة وهي صلاح الموجودات ، وبما فيها على أفضل
الحالات^(١٢٤) ، وكذلك الأمر بالنسبة لكبار المسؤولين في الدولة : والولاة الذين
يشاؤون حكم لأقاييم باسم الخليفة . وكذلك قادة الجيوش - هؤلاء عليهم ان
يفهموا تركيبة البلاد التي يحكمونها ، فبها قوميات شتى ، ومذاهب مختلفة .
كما ان لمناطق سكان قديم قد تختلف عن طابع اقليم آخر ، فلا بد ان يفهموا كل
ذلك في اذاتهم وممارساتهم ويعملوا جمع الشمل ، وتآلف الجنوب ، وينظروا

الى الجميع نظرة واحدة ، ويحكموا بينهم بالعدل .
 فينتقي على هؤلاء ، معرفة طبقات الصروروسين ، وحالاتهم - وانسابهم ،
 وسناعاتهم ومدائحهم ، واخلافهم ، وترتيب مراتبهم ، ومراعاة امورهم . وتنفذ
 اسبابهم . وتؤلف عليهم والناصف بينهم ، وجمع شتاتهم ، واستخدامهم في
 مايسلحون له من الامور (٢٢) .

وأما مهمتهم فهي : « احياءه الخراج ، واخذ الاعشار والجزية ، ونشرتها
 على التجار والعاشبة ، ليحفظ لهم ثغور المسلمين ، ويحصن بهم البيضة ، ويقهر
 الاعداء ، ويحفظ الطرقات من اللصوص والقطاع ، فيمنع انقطاعهم ويهدج القوي عن
 الضعيف المظلوم ، وينصف ويمدح بين الناس فيما يتعاملون به ، ومدانك هذه
 الغصائل التي لايد للمسلمين من يحم بها في ظاهر امور دينهم » (٢٣) .

الخصومات المذهبية والصراع الثقافي

يشكو اخوان الصفا من كثرة المذاهب ومن التحصب المذهبي ، ويرون ان
 هذا التصب ليس من اجل الدين - ولا من اجل المذهب ، وانما كان لي الغالب ،
 وسبلة الرئاسة والسيطرة واتجاه .

فاخترع هؤلاء من انفسهم في الدين « اشياء كثيرة لم يأت بها الرسول عليه
 السلام ، وما أمر بها ، وابتدعوها . وقالوا للعوام من الناس - هذه سنة الرسول
 عليه السلام ، وسيروها ، وحسنوا ذلك لأنفسهم حتى ظنوا ان ماقد ابتدعوه
 حقيقة ، وان النبي عليه السلام أمر به » .

وتفرد كل واحد برأيه ، مذهباً بنفسه ، وشرع مذهبياً ، واعتقد رأياً ،
 ودعا الناس اليه « فتفرقت الأمة ، وتجزأت ، ووقعت بينها العداوة والبغضاء ، ابتدأ ،
 وصاروا تي العن والحروب ، واستحل بعضهم دماء بعض » .

ورجعاً بعض هؤلاء الى العوام في محاولة انذارهم لتصرف رأيهم ضد الرأي
 الآخر ، ويقولون لهم :

« هذا فلان - وينسبون اليه رأياً من لقول « ثم أتت به شريعة ، ولا فاه

عراقيل ، ولا يتمكن ذلك العالم أن يبين للعوام كيف جرى الأمر في الشريعة ،
وينبههم إلى فساد ما هم عليه ، لما قد غلب عليهم من العصبية التي أغوها وسبوا
عليها ، فجعل هؤلاء ، لهم قس « ذلك سوفأ لهم عندهم »^(١٥) .

كما أن الصراع لم يترك التقدم الثقافي في القرن الرابع الهجري ، بل أفضى
عليه لمسات من حديثه وحنفه ، وقد أشرنا إلى ذلك في الفصل الأول من الباب
الأول ، ويبدو أن اخوان الصفاء ، ضمنوا يهدد الناحية اهتماماً كبيراً ، فيها جموع
الذين يتعصبون لمؤن من اليونان المتعربة ، أو لكتاب من الكتب ، فالتعصب يحى
عن الحق ويفضل عن الصواب^(١٦) .

وأزاء الصراع المنهجي الذي كان في كثير من الأحيان سبباً حقيقياً أو واجهة
لتكبير عن الحروب والقتل ، فإن اخوان الصفاء يذكرون « الاتصال والاختلاق
والشرائط المحدودة » التي يحتاج إليها « الفناء ونقصه » والمنفردون ، وهي -
معرفة الأحكام الشرعية ، ومعرفة استنباط الأحكام في ما لا يوجد فيه نص -
والاستقصاء ، التكميل لمختلف جوانب المسألة المطروحة ، ودرء الحدود
بالشبهات ، وقلة الخلاف مع الأقرب ، وترك الحسد ، وبذل النصيحة ، وقلة
الشنعة على المسلم ، بزلاتهم ، وقلة الرغبة في حطام دنيا ، والعفة ، وترك
الطمع ، والقيام بواجب أحكام الدين ، وأن لا يكون قوله مخالفاً عمداً^(١٧) .

كما يشرح الاخوان حقيقة الاختلافات المنهجية ، وهي خمسة أنواع ، وهي
اختلافات لها ما يبررها ، ولكن لا تنص إلى الشك أو النزاع حول أصل من الأسس
الاسلامية كما لا تدعو إلى تكثير المخالف وإحلال دمه :

١ - « اختلاف في الحفاظ والتنزيل كالذي بين القراء » .

٢ - « اختلاف في المعاني كالذي بين المفسرين » .

٣ - « اختلاف في أمور الدين ، و« مناقض مطالبه الخفية » ، كالذي بين المتفكرين

والمستجربين » .

٤ - « اختلاف في الأئمة الذين هم خلفاء الأنبياء ، كالأئمة بين الشيعة » .

٥ - « اختلاف في أحكام الشريعة وسنن الدين ، كالذي بين أتباعها » .

ولهذه الاختلافات - كما يذهب اخوان الصفا - أسبابها الطبيعية ، بل ان في اختلاف العلماء في الآراء والمذاهب فوائد جمّة ، عنها :

ان ذلك سيكون سبباً في اخوض في المسائل الدقيقة ، واتساعاً في المعارف ، واتساعاً من أسسور والقطفه ، ودون يكون امر الدين حرجاً ، لا رخصة فيه ولا تأويل كما قال تعالى : «ما جعل عليكم في الدين من حرج» . وقال عليه السلام : «الدوروا الحدود بانسيهات . فيهذا الوجه : اختلاف أمشي رحمة ه الي غير ذلك من الفوائد التي ذكرها الاخوان بتفصيل في رسالته⁽²⁸⁾ .

وهذه الاختلافات - كما مر آنفاً ، لا تمنع الأصول ، وانما هي في الفروع . ومن هنا فان السيرول المتخصص من نتائج هذه الصراعات المذهبية ، هو نبدأ لتعصب لمذهب من المذاهب : فليس هناك ما يدعو اليه ، بل ان حقائق الدين ترمي الي الوحدة وتولوا هذا التعصب ه لظهور دين الاسلام على جميع الأديان»⁽²⁹⁾ .
فتبدأ التعصب ، والطراح انهوى هو العلاج لهذه الصراعات المذهبية بين الناس⁽³⁰⁾ .

كما انه العلاج بنمراخ الثقافى ، فيجبني ان لا يكون هناك ، فيما يرى الاخوان ، تمتع حلم من العلوم . و لكتاب من الكتب ، فالأخوان يدعون الي النظر في كل العلوم والاختلاص على كل تكتب ، ما أمكن ذلك . اذ ان هذه العلوم كلها حلقت يكمل بعضها بعضها في سلسلة المعرفة الانسانية⁽³¹⁾ .

ويبدو ان اخوان الصفا ، يسوا ان النقاش والجدل والاختلاف تحدد وتنوع نتيجة اقتباس في المصطلحات والمعاني ، لذا فلا بد الباحث ان يعرف ان لكل فن وعم منهجه ، ومبادئه الخاصة به ، ومصطلحاته . ويجرى النقاش في كل علم وفق وثقبي مبادئه ومصطلحاته ومنهجه . فمثلاً ه ان قياسات الفقهاء لانشية قياسات الاطباء ، والقياس المنجمين يشبه قياس انجويين ولا المتكلمين . ولا قياسات المتفلسفين تشبه قياسات «جدايين» . وهكذا قياسات المنطقيين في الرياضيات لا تشبه قياسات الجدريين . ولا تشبه قياساتهم في الصيغيات... وهكذا الحكم في سائر الصنائع والعلوم⁽³²⁾ .

الصراع القومي

كان الصراع بين القوميات الكبيرة والمتفذة في الامبراطورية العباسية ، في القرن الرابع الهجري ، دائراً على أشده ، وكانت كل قومية متفتخر على الأخرى بعزائنها وخصائصها . كما أشرنا الى ذلك في أول البحث ، لا أنت لانجد في الرسائل إبراز هذه المشككة بشكل صريح ومباشر ، بل يشطرق الاخوان اليها من خلال اهتمامهم الكبير بفكرة المساواة بين القوميات والشعوب . وان ليس قومية وشعب مزينة لطرية على قومية أخرى وشعب آخر ، فليس هناك قومية لها جميع صفات الكمال وقومية خالية منها فالأيام دول ، يذوق عجة تطوز في كل زمان أمة من الأمم او شعب من الشعوب ، ثم تتخل هذه الريادة اسي أمة أخرى . وشعب آخر^(٧٢) .

و اعلم ان الملك والذولة تنتقلان في كل دهر وزمان ودور وقران من أمة إلى أمة ، ومن اهل بيت الى اهل بيت ومن بلد إلى بلد^(٧٣) . والاخوان عندما بحثوا عن الانسان الكامل الذي تتوفر فيه مزايا الكمال الإنساني وجدوه في العالم الخبير الفاضل ، التركي المستعصر ، الفارسي انسية - العربي ، الدين الحنفي المذهب ، العراقي ، الآداب : العبراني المخير ، المسيحي المنهج ، الشافعي المنك اليوناني العلوم ، الهندي البصيرة ، الصوفي السيرة^(٧٤) .

وكذلك يرى الاخوان ان أمة قد تختص بمحبة وتعلم نوع معين من العلوم والآداب بمعنى ان رعبتها قد تكون للون من اوان المعرفة الإنسانية أكثر من غيرها ، مثلما هناك تفاوت بين الأمم في مزاولة التجارة او الصنائع ، فقد تكون أمة من الأمم أكثر خيرة في التجارة أو هي إحدى انواع الصنائع من غيرها من الأمم^(٧٥) . ونظرة لاخوان هذه تنطلق اصلاً من التعايز والتفاضل بين الأقدم . أو أنها تنعكس عليها فعدتهم ان الانسان لا يخلو من محاسن وفضائل ، ولا يفتك عن مساوي وردائل ايضاً في اخلاقه وسيرته ومذعبه وفعاله . وكان أكثر الناس يتزينون به محاسنهم ، ويفتخرون بفضائلهم ، ويقولون عن رذائلهم^(٧٦) .

التباين الاقتصادي

وفيما يتعلق بالناحية الاقتصادية ، فإننا نجد الوضع القائم في عصرهم ، يمثل مشكلة عويصة في نظريهم ، يعملون على حلها ، على نحو ما فعله انقراطيه الذين وسعوا بينهم نظاماً شبه اشتراكي - يبر عليه دولتهم ، ووضعوا لأول مرة ، كما يقول ماسينيون فكرة النقابات انه هدية في الإسلام^(٢٨) .

فلاخوان لم يبرروا في رسائلهم عن رفضهم لواقع الحياة الاقتصادية لسادة في عصرهم ، الا انهم بعد حزن المراه بانهم لا أشد الناس بقتاً بالأخرة من غيرهم من المتفرقين - وانهم أسرع الناس إجابة لدعوة الأنبياء ... وأرق قلوباً في الفكرة والتذكر^(٢٩) .

ويرى الاخوان في وجودهم برحمة للاغنياء ، وموعظة للمترفين - اذا فكروا في هذه الاحوال ، واعتبروا احوال الفقراء واحل البلوى : عرفوا حسن موقع النعم عندهم فيزدادون لله شكراً^(٣٠) .

فكأن هؤلاء الفقراء ، يعيشون في بؤس وحرمان ، حتى ينعم الاغنياء ، والمترفون بالجنة كما نعموا بالحياة الدنيا .

وربما يرجع موقف الاخوان هذا الى تبذهم بمظاهر المادية ذات العلاقة بالجد ، حيث ان قسمتهم تحاول ان تأخذ بالإنسان سعياً الى أعلى ، وتمتد من اجسد والمادة لذلك فالاخوان يركزون في الإنسان على النفس ، ويهتمون بهذا الجانب^(٣١) ولكن نراهم يتطرقون الى ظاهرة المصادر التي قدشت في عصرهم ، فانسلفان ، اذا رأى في احد رعيته او بعض سكان مدينته من امة حال ، رغب فيها ، وحسنه عليها ، وطلبه عليها الصحيح ، حتى يرفع به ، ويأخذ ذلك الغرض اليسير الخبير في جنب ما ملكه الله تعالى من ذلك البانس ، ويجعله قبيراً مسكيناً متحيراً معتمداً ، وربما من عليه الضرب والهلبه - بمالين في وسعه قسمة^(٣٢) .

الجهل نسبي المتساكل

إذا كان أخوان الصفا وسموا أئديهم على الكثير من المعضلات والظواهر الطبيعية التي كان مجتمع الخلافة النبوية يعاني منها - في القرن الرابع الهجري - وحاولوا كملولة أولى معالجة الأعراض، فنتيجة عنها . . فانهم لم يتفوه عند ذلك ، بل بحثوا عن الأسباب التي أدت إلى ظهور تلك المعضلات ، وبرزت تلك الظواهر ، فوجدوها أربعة :

- ١- سوء الاعمال .
- ٢- قساد الأعراف .
- ٣- زيادة الأخلاق .
- ٤- تراكم الجبهالات .

وبعد الفحص الدقيق ، وانعام النظر بشرين ، كما يقول الأخوان ، إن هذه الأسباب الأربعة ترجع إلى سبب واحد . هو الجهل .
واعلم أن سوء أعمالهم (سائر) يكون بحسب آرائهم انه اسددة التي اعتقدوها قبل بحسبهم حقائق الأسماء . وإن آرائهم انفساً نتحكمت في ضمائرهم بحسب أخلاقهم الرديئة التي تتادوها منذ صبا ، وإن أخلاقهم انطبقت في نفوسهم بحسب جهالاتهم المتراكمة التي غشيتهم في أول الأمر .
فينبغي لك ايها الأخ أن تعلم انه إذا اردنا أن نكون أخواناً أصفياء فعلياً ان نبتدىء أولاً بالكشف عن الجبهالات المتراكمة التي غشيتنا من أول الأمر ، إذ هي الأصل في الشرور .

ولما كانت نتائج الأسباب الأربعة . أو نتائج الجهل : الصراع والخزقة ، والعداء والحروب والتدمير ، والقلق والخوف فإن تلك الآثار تتولد بالتساوي .
وبما في أن يكون هذا التساوي مبنياً على أساس . إذ لا يجتمع ثنان على امر الا ولا جنباهما علة تجمعهما ، وبسبب حفظهما على تلك الحال ، فعداوت تلك العلة باقية وذلك السبب بائناً ، قامت لهما تلك الحال (١٢) .

وقد وضع اخوان الصفا اطاراً يحتوي على محاولة ازالة اسباب الصراع والمشاكل عن صريق التعاون اخيني على اساس ثابتة ، ذلك الاطار هو مدينة اخوان الصفاء الفاضلة . وهذه هي الخطوة الثانية للوسول الى غاياتهم التقوى .

المدينة الفاضلة

لاخوان الصفاء مدينتهم الفاضلة : انقائفة على ائس وشعورها ، ولقي تصورات حدودها يتخون من وراء انقامتها سعادة سكانها ، كأفراد ، وكذلك كمجتمع . وقد شبههم الي مثل هذا التصور فلاسفة آخرون .
وقد يكون اول مدينة فاضلة نعرف على مبادئها وقوانينها ونظامها ومؤسستها بصورة متكاملة . هي جمهورية افلاطون ، ذات التأثير الواضح على فكر اخوان الصفاء في تصميم مدينتهم .

واما مدينة الفارابي الفاضلة فهي اول تصور او نموذج لبناء مدينة مثالية في الاسلام وكانت مصدراً من مصادر الاخوان في هذا الباب .

يقول افلاطون انني كدت اناعمث النظر في معترك الحياة السياسية ، فراغني تلاحق الاحداث فيها . واخذ بعضها يرقاب بعض . وانتهي بي المطاف الى ان اتبين بوضوح ان جميع النظمة الحكم الموجودة الآن . وبدون استثناء ، انظمة فاسدة . وقد دفعني ذلك الى ان قول : انه لا سبيل لتحقيق حياة ائسمة للجنس البشري الا باحدى الوسيطين :

فاما ان يتولى مقاليد الحكم جمهورية الفلاسفة الساترين على نهج الفلسفة السحيحة الحق ، واما ان تحول الطبقة الحاكمة السويمنة على الشؤون السياسية . بمعجزة من معجزات الارادة الالهية ، الى فلاة حقيقيين (١٦) .

هكذا شعر افلاطون بالاضطراب السياسي الذي كان يعيش فيه مجتمعه ، وافلاطون كلسوف لا يبحث عن الظواهر فحسب ، بل يحاول ان يكشف ماوراء تلك الظواهر والاسباب التي أدت الى بروزها ، فهنا الاضطراب السياسي ، وما يصاحبه من اضطراب اجتماعي ، لابد ان يكون وراءه سبب معين أو أسباب معينة .

وصول افلاطون بعد التأمل والإستقصاء الى ان بقرة المشاكل والاضطرابات هي الملكية فهي السبب في الاختلاف - والنزاع ، والحروب بين الافراد والدول ، ولهي ذلك ، يقول مشيراً الى حب امتلاكك ، لا توتي وسعاً لنا امتدنا الى اصل الحرب في ذلك لثبيل اني هو اصل كل بلايا الدول والاخرى (١٤) .

ولقضاء على هذه البؤرة ، وضع افلاطون خطته ، او منهجه المكون من :

١- تكوين جيش من افراد متخصصين في مهنة الحرب ، يمدد عن المدينة 'ظماح' الآخرين ، ويقوم بحملاتها من كل عدوان يأتي على المدينة ، ويكون تأسيس هذا الجيش وفق قواعد وقوانين حددها في جمهوريته .

٢- إلغاء الملكية بجميع اشكالها وانما لها ، سواء في ذلك الملكية املاكية والملكية المحنوبة بالنسبة للحكام والجنود .

فهؤلاء اولو قوة وبأس ، وبإمكانتهم الحصول على ما يريدون ، لذا فلا بد من تشريع يمنع هؤلاء من استغلال قوتهم لمصلحتهم الشخصية .

وكما يقول سبين Sabine قلقد بلغ من شدة اقتناع افلاطون بوخامة القوية على الحكومات ، انه لم يجد سببلاً لى القضاء على هذا الشر ، إلا بإلغاء الحرية نفسها بالنسبة للجنود والحكام ، فلا وسيلة لمعالجة جميع الحكام ولا تجريدهم من الحق في املك اي شيء (١٥) .

وشككتم ، بناء على رأي افلاطون ، يلزم أن يعيشوا في تمسككمات ، ويتناولوا طعامهم على مائدة مشتركة ، وليس لهم حق الزواج بمعناه الاجتماعي ، وتشكيل الاسرة .

٣- نظام انتربية ، يهتم بتنشئة المواطنين منذ ولادته الى ان يكبر ويستقر ، حسب كفاءته في مرحلة من مراحل التدرج ، مدراً بالحفاضة فالمدراس الابتدائية ، فاما فونتها حسب مناهج محددة لكن هذه المراحل ، وينتهي فانته ، ورعاية شديدة ، ومتابعة مستمرة .

ووضعت هذه المناهج والبرامج وفق فلسفة شاملة لجميع نواحي الحياة ، مبنية على نظرية العنزل ، فمأسنا اسادي بسافيه وما عليه ليس له حقيقة .

وإنما مجرد بهم وخيال فالحقيقة إنما هي النفس ، وعلى النفس أن تهمل لتخلص
من هذا العالم المادي ، والعودة إلى حيث كانت في الأول ، وهناك السعادة
الابدية .

هذه بايجاز لمحة عامة عن جمهورية أفلاطون .

وإذا انتقلنا إلى انفرادي في مدينته الفاضلة وجدنا أنها قائمة على دعوتين -
أو تدوير هون فكريين ،

1- التوفيق بين المدين والفسفة . وذلك بإثبات النبوة عن طريق عقلي ،
وضرورة الحاجة إليها .

2- حل مشكلة الزراعة التي كانت دوماً محل النزاع والحروب . وذلك بأن
يتولها فينيسوف نبي ، وإن لم يكن ذلك فيتولها مجلس زناهي يتوفر فيهم ،
مجتمعين ، خصال النبوة^(١٧) .

والفكراني ركز في مدينته على الجانب العفائدي والجانب الاجتماعي ، وفي
الجانب الأخير اهتم بصورة أكثر برئيس المدينة وما يجب أن يتوفر فيه من خصال .
لا أن ما يؤخذ عليه أنه لم يضع لتحقيق قيام تلك المدينة منهجاً أو وسيلة .
كما اتفقت مدينته النظام التربوي الذي وجدناه في جمهورية أفلاطون

مدينة أخوان الصفاء

حدد أخوان الصفاء الخطوط العريضة لمدينتهم الفاضلة ، فقد جاء في إحدى
رسائلهم : « لا ينبغي أن يكون بناء هذه المدينة في الأرض ، حيث تكون أخلاقي
سائر المدن اجتررة ، ولا ينبغي أن يكون بناؤها على وجه الماء . لأنه يسببها
الأمواج والاضطراب ما يصيب أهل المدن التي على السواحل من البحار ، ولا
ينبغي أن يكون بناء هذه المدينة في الهواء مرتفعاً ، كيلا يصعد إليها دخان
المدن المجاورة ، فتكثر أهويتها ، وينبغي أن تكون مشرفة على سائر المدن ،
ليكون أهلها يشاهدون حالات أهل سائر المدن في دائم الأوقات ، وينبغي أن
يكون أساس حده المدينة على تقوى الله ، كيلا ينهار بناؤها ، وأن يشيد بناؤها

على الصدق في الأقاويل ، والتصدق في القسائم : ويتم أركانها على الوفاء
والأمانة ، كيما تدوم ، ويكون كمالها على الغرض في النهاية تصدي التي هي
الخبوذ في النعيم^(٤٨) .

وقد ذهب بعض الباحثين الى ان قعد الاخوان بهذا الاسلوب في التمييز عن
مدنيتهم هو تحبيب الناس الى السماء أو بالأحرى الى تدبير^(٤٩) .

الا اننا نرى أن غاية لإنسان ، في فطر اخوانه من حلال هذا
الشعر ، أن يتخلص من الرغوض لمطلبات الجسد ، بمعنى ان تسيطر نفسه عليه
وتلججه .

ولما كان الجسد يرجع أصله الى العناصر الأربعة (النار ، الهواء ، النار ،
التراب) في رأي اخوان تصفاء^(٥٠) فإنهم يقصدون بالتعبير "سابق مدينة
روحانية ، أي مدينة لتفوس المتخلصة من ملذات الجسد . فهم يتفون عن
مدنيتهم هذه العناصر الأربعة :

١- لا ينبغي أن يكون بناء هذه في الأرض (التراب) .

٢- لا ينبغي أن يكون بناؤها على وجه الماء (الماء) .

٣- لا ينبغي أن يكون بناؤها في الهواء (الهواء) .

٤- لا يصعد إليها دخان المدن المجاورة (النار) .

أي ان تختص من سيطرة هذه العناصر ، وهي العناصر الرئيسية في تكوين
الموجودات المادية ، ومنها الإنسان ، ونها كبر الاثري توجيه سلوكه وجهة لا
تتفق مع المبادئ والقواعد الاخلاقية ، لذا ما تركت شأنها ، اذا ان لكن من هذه
العناصر طبيعتها وخصائصها . وبالتالي تأثيراتها^(٥١) .

ومن هنا كان ما قالوه من انه ينبغي أن تكون مدنيتهم الروحانية مشرفة على
سائر المدن : أي ان تكون القدس مشرفة على سائر تلك العناصر والقوى التي
تمت الى تلك العناصر بسطة .

؛ وينبغي أن يكون هذه المدينة على تقوى الله ، أي على الايمان ،
فالمجتمع الذي لا ابدان له مجتمع مفكك منهار .

كما ينبغي ان يستند اساس هذه المشيئة على الوفاء والامانة ، فهما ابرز
عناصر الاستقرار والعمائية في المجتمع .

وأما الأفكار والآراء والمعتقدات اساندة في تلك المدينة ، فهي مذكورها
بالاخوان في رسائلهم حول الدين ، والنبوة ، والفلسفة ، والمعرفة ، ووجود
والاخلاق ، والشرعية ، الى غير ذلك من المواضيع الهامة .

وحيث لابد لكل مجتمع أو شعب أو امة من خليفة أو امام أو رئيس ، حيث
تقتضيه المصالح العامة ، كما تقتضيه المصلحة الدينية ؛ وبمثل وحدة الشعب أو
الامة ، وبمحافظة على النظام في المجتمع ، لأن اخوان اصداله يذهبون الى ان
الانبياء وحدهم تتوفر فيهم تلك الخصال التي تؤهلهم لتلك المهمة ، وحيث ان
اجتماع تلك الخصال في شخص آخر أمر عسير ؛ كما انه يفسح المجال لنزاع
والمنازعة بين المتنافسين الى هذا المنصب ، ولقطع الطريق على التحكم القرصي . .
فانه يتولى الرئاسة في هذه المدينة المفاضلة مجلس أو هيئة ، وحسب التمييز
المعاصر بتولاها مجلس رئاسي وأعضاء هذا المجلس هم من ائفلاسفة أو رؤس
أصحاب المرتبة الهامة في تنظيم اخوان الصفاء ، أو الابدال الأربعة الذين
اجتمعت فيهم جل خصال النبي مجتمعين .

وهذا المجلس هو اعنى سلطة في المدينة . ومهمته ليست سياسية وادارية
فحسب ، بل دينية وفلسفية واخلاقية ايضاً⁽⁵¹⁾ .

وبعد هذه المرتبة تأتي مرتبة كبار المسؤولين ، والولاة ، والقادة ، فهؤلاء
يقومون بتنفيذ قرارات المجلس الرئاسي وتوجيهاته وأوامره ، وربما يكون هؤلاء
من اصحاب المرتبة الثالثة في تنظيمات اخوان الصفاء .
وتأتي بعدها طبقة الموجهين النخبين والإداريين ،
والمرتبة الأخرى هي ائفاعة الجماهيرية التي تضم الحرفيين والمهنيين
والعلماء والفلاحين والكسبة⁽⁵²⁾ .

وعنى هذا الخاتمة : مدينة اخوان الصفاء أربعة ؛ وهي في الوقت نفسه مراتب
تنظيمات اخوان الصفاء التي سبق ذكرها .

التربية ، تأخذ حيزاً مهماً في فكر اخوان الصفا ، وتنظيماتهم ، وبناء مدينتهم الفانسة واستمراريتها .

والتربية لها العديد من الاهداف المتداخلة . ويكون هدف منها اكثر وضوحاً من بين هذه الاهداف ، أو أن نجدها - في الاصل - هو سحور .
وتحقيق الهدف السحور أو الأوسع أو الأبعد ، يكون متوقفاً على تحقيق أهداف أخرى قريبة ، سابقة عليه ، وموالية عليه .

وإذا كان هدف الاخوان هو إقامة مدينة يعيش الناس فيها اختياراً حكماً ، فضلاً مستبصرين بأمور النفس وحالاتها - وما يتبع ذلك من أمور الأجساد وحالاتها . فإن ذلك يتوقف على تحقيق اهداف أخرى ، بعضها سياسية ، وبعضها اجتماعية ، وبعضها تعليمية ، وبعضها اخلاقية ، وبعضها تنظيمية ولازلية ، وهكذا .

ومما ينبغي تذكيره هنا هو : ان التعليم عند اخوان الصفا ، لم يكن يراد به مجرد الوسائل العملية للتدريس ، أو نقل المعلومات واكتساب المهارات للمسلمين فقط ، بل ان كلمة التعليم في استخدامه لم تكن تدل على الدلالة ما يفهم منه من التربية^(٥٤)

وعندما يتكلمون عن التعليم لا يتكلمون عنه كعملية آلية ، بحيث تكون منحة المعلم لتعقيد الدروس ، ولتقائها على التلاميذ . بل ان نظرة الاخوان الى التعليم تنفق ، في الكثير من جوانبها ، مع النظريات الحديثة في التربية ، منها مثلاً ، تقدير دور السبيل الفردية في اختيار التخصص - فهم يرون مراعاة ذلك السبيل ، وعدم اجبار العنزل على تخصص لا رغبة به فيه ، فانضرب يا اخي بعقلك ، وميز بصرك ، واختر من العلوم والآداب ما لا بد لك منه ، كما تختار من الاعمال والصنائع والتجارات ما لا بد لك منها^(٥٥) .

ومما ان التربية تتوجه نحو الانسان منذ ولادته حتى ان يدخل المجتمع الكبير ، حسب التعبير التربوي ، كمشخص يسهم فيه ، فان ذلك كان رأي اخوان الصفا . فهم يتوجهون بدعوتهم الى الاحداث الذين لم يتأثروا به :

بالأفكار والمعتقدات الفاسدة ، وفي ذلك يقولون : « واعلم ان مثل افكار النفوس ، قبل ان يحصل فيها علم من العلوم ، واعتقاد من الآراء : كمثل ورق ابيض بقي لم يكتب فيه شيء . فاذا كتب فيه شيء ، حقا كان أم باطلا... فقد يصعب حكمة ومحوه . فهكذا حكم افكار النفوس ، اذا سبق اليها علم من العلوم واعتقاد من الآراء . او عادة من العادات . تسكن فيها ، حقا كان أم باطلا . ويصعب قلبها ومعها » (٥٦) .

وهذا مبني على رأيهم في المعرفة ، وقد سبق ان تكلمنا عليه (٥٧) .

ويبرز الاخوان في نظامهم التربوي دور المعلم ، فهو « أب لنفسك ، ومبني لنشوتها ، وعتة حياتها ، كما ان والدت أب لجسدك وكان سببا لوجوده ، وذلك ان والدك أعطاك سورة جسدانية . ومعلمك أعطاك سورة روحانية ، وذلك ان المعلم يغذي نفسك بالعلوم ويربيها بالمعارف ، ويهديها لطريق النجيم والملة والمسور والابدية والسرمدية » (٥٨) .

هذه هي الخطوط العامة لمدنية اخوان الصفا ، الفاضلة ، وهي تتشقق مع جمهورية الافلاطون في امور : منها :

١- ان الغضبة هي المعرفة ، وانها وسيلة رقي الانسان وتقدمه وسعادته .
٢- دور التربية في ترميخ بنان المدنية ، واعداد سكانها ليكونوا مواطنين صالحين وكذلك اعداد الحكام العادلين .

٣- الدولة مؤسسة تعليمية ، فاذا صبح تعليم المواطنين : استطاعوا في يسر حق السمويات التي تعترضهم ، ويواجهون الشدائد عند قيامها .

٤- ان تتولى الساحة في المدينة النخبة المثقفة التي وصلت الي اعلى مراحل الفروج الطمعي والاخلاقي .

٥- فكرة التخصص والتأهيل المهني للذين يتولون مناصب في الدولة .

٦- فكما ان افلاطون يهاجم الحياة السياسية للمدينة في عصره ، ويعتبرها عتية كأداة في سبيل كن اصلاح لنظام الحكم ، كذلك يهتز اخوان الصفا حدة يبدؤا على السلطات الحاكمة في عصرهم . ويتعهدونها بالفساد .

٧- يرتقى في المدينتين كل فرد إلى أعلى مراكز الدولة التي توصله استمداداته وكفاءته وتعليمه وخبرته ، فكان الملائون وكذلك اخوان الصفا منخرين من التعصب الطبقي .

وتختلف مدينة اخوان الصفا الفاضلة عن الجمهورية في أمور أخرى ، منها :
١- اذا كانت جمهورية الملائون ذات طابع عسكري ، فان مدينة الاخوان ذات مسحة سوفية .

٢- تم يذهب الاخوان الى انغاء الملكية ، لانهم يحاولون تحويل اهتمامات الإنسان من التوجهات المادية الى التوجهات الروحية .

٣- يتصرف الملائون بنسوة ضد الإنسان نذقي اصابه عجز ، وبالغ في تقدير قوة الإنسان البدنية ، بينما ينظر الاخوان الى الإنسان كفكر بالدرجة لاساس لا كجسد .

٤- جمهورية الملائون تنقصها النظرة الإنسانية ، إذ ترى الأمة اليونانية فوق الجميع ، بينما ينظر الاخوان الى الإنسان من حيث آدميته ، وبمقدار تمسكه بالاخلاق اغتسله ، دون انظر الى اقلقة والجسد واللون .

٥- في جمهورية الملائون ، بالنسبة للحكام ، شيوعية في النسب ، وان نسب الاولاد يعود للدولة ، بينما مدينة اخوان الصفا اسلامية ، تحرم تلك الشيوعية وان الاولاد ينسبون الى آباؤهم ، ويتربون في احضان اموم .

٦- نظرة الاخوان الى المرأة ان مكانها البيت ، وطاعة بعلها ، ويصفونها بقلة الفهم وعدم استقدرة على التفكير ، وسرعة اسلوب ، وكثرة التغيير في عواطفها^(٥٩) ، بينما يدعو الملائون الى ان تنال المرأة الرجن نوعاً واحداً من التحميم ، وان تكون للنساء حق التسميين في الوظائف والمناصب في جميع المجالات كالرجل عني حدسوا .

٧- يتدخل الملائون في كل ما يمس نظام الزواج ، وتحددان العمر ، والسكن ، بينما همز اخوان الصفا هذا الجانب اعتماداً على التشريعة الإسلامية التي نظمت امور الزواج وتكوين الاسرة^(٦٠) .

« فإيما يتعلق بالمقارنة بين اخوان انصاف والفارابي ، فقد كان تأثيرهم به واضحاً وخاصة في معتقدات المدينة القاضية . وقد أمرنا الى أوجه التشابه والتوافق بينهما في الآراء والأفكار في مواضيع مختلفة من البحث ، وخاصة حول مسألة النبوة الا اننا هنا ، نركز على نقطة خاصة جوهرية يتحديق فيها رأيهما وهي عقد بواء رئاسة المدينة لمجلس رئاسي ، مؤلف من الحكماء الذين يتوفر فيهم مجتمعين جل خصال الانبياء .

كان هذا من ابداع الفارابي في الفلسفة الإسلامية ، وأخذ به اخوان انصاف ، كما ان ذلك نقطة لابد من التوقف عندها للمقارنة بين الاخوان والفارابي ، فقد اعمل هو الوسيلة ببناء مدينته ، على رغم اهتمام قلاسون بها ، بينما تترك الاخوان خطوطها واهميتها وشورها الفعالة في بناء المدينة وحياتها ونموها ، وتلك الوسيلة هي اثريية^(١١) .

المدن المضادة

تطرق الفلاسون للمدن المضادة لجمهورية ، ويصنفها بناء على طبيعة الانظمة الحاكمة فيها وسبباتها : مدينة التغلب ، ومدينة الاقلية ، والمدينة الجماعية . ومدينة اذكتاتور^(١٢) .

ويسمى الفارابي مضادات المدينة انماضلة بـ :

لمدينة الجاهلة ، والمدينة انقاسفة ، والمدينة العبدية ، والمدينة انضالة^(١٣) وما اخوان الصفاء ضم يسميها الا في موضع واحد من رسائلهم الى مضادات مدينتهم وذلك عند ذكر سياسة مدينتهم القاضية :

« وينبغي ان يكون لأهل المدينة سيرة جميلة كريمة حسنة ، يعاملون بها فيما بينهم وان تكون لهم سيرة اخرى يعاملون بها أهل المدن الجائرة^(١٤) .

فهنا يسعون قاعدتين احدهما للسياسة انباخية في المدينة ، والاخرى للسياسة الخارجية ، وخاصة تجاه المدن المضادة الجائرة ، ولكن دون ان يصلوا في الامر .

ومما يجدر ذكره هنا ، هو ان اخوان الصفاء ، جرى على عادتهم : ثم يخصر رسالة واحدة ، أو فصلاً من الرسائل لهذا الموضوع الهام الذي تدور عليه فلسفتهم وشايتهم ، بل اكتشفوا بذلك تنفذ هنا وهناك ، وعلى الباطن ان يجمع بينها ، ويركب بعضها إلى بعض ، حتى يخرج بنتيجة ، ويصل إلى ما كان يرمي إليه الاخوان ، وهذا ما جعل الكثير من الذين تناولوا اخوان الصفاء بالدراسة ثم ينهبوا إلى وجود مدينة قافلة لدى هذه الجماعة ، بينما خسر افلاطون كتاب الجمهورية لهذا الموضوع ، وأضحى به كتاباً اخرى حول ذلك ، وآلف الفارابي كتاباً ضمنه كل ما يتعلق بتلك المدينة المثالية وسماه أراء أهل المدينة الفاضلة ، وألحق به مؤلفات اخرى تبين بعض جوانب مدينته المثالية⁽¹⁶⁾ .

الغاية القصوى

سبق ان للتربية اهدافاً متعددة ، الا ان احدها يكون المحصور ، او ان تلك الاهداف تكون مقدمات لتحقيق ذلك الهدف .

ومن هنا كان اختلاف الباحثين في تحديد غاية اخوان الصفاء ، حيث ان اكثرهم داروا حول الاهداف الثانوية ، واقتار كل باحث ما ترادى له انه مبتغى هذه الجماعة .

وإذا تتبعنا افكار اخوان الصفاء نجد ان غرضهم من إقامة مدينتهم الفاضلة هو اعداد الانسان نفسياً وفكرياً وخلقياً واجتماعياً ، المتعم بالسعادة ، وليس وراء السعادة غاية اخرى ، على ما يقولون ، وان السعادة المروحية هي فوق السعادة البدائية ، وانها مبنية حسب مراتب النفوس الإنسانية⁽¹⁷⁾ .

ووجد اخوان الصفاء ، ان غايتهم القصوى هذه تتحقق في اطار تلك المدينة التي حاولوا اقامتها على الارض ، وهم في سبيل ذلك ، أقدموا على الخطوات التالية : أولاً ، إقامة تنظيم يجمع أفراداً من مختلف فئات ، منسب وطبقاته ، يقبلون منهج هذه الجمعية ، ويتبنون افكارها ، ويقومون بتشييد برنامجها العملي ، والدعوة لها والسعي لانتشارها⁽¹⁸⁾ .

نادياً = العمل لنشر التعليم بين الناس ، إذ الفضيلة هي المعرفة ، والجهل أمن
البلاء ، فبالعليم يرتفع مستوى الوعي ، ويوجد الأخوان في ه التعليم الصحيح خير
ضمان لتحقيق العدالة ، كما قال الخياطون ، ومن هنا بدؤوا بنشر ثقافة عامة
موجهة بأسلوب: تستقر في أذهان الناس ، يتقبلون عليها ، ويتعلقون بها ،
ويتفاعلون معها ، وبالتالي يرتفع مستوى أخلاقهم ، وتنتشر القضية بينهم ، إذ
الأخلاق تقوم على الاختيار والاختيار يقوم على الرؤية العقلية⁽²⁸⁾ .

ثالثاً ، تشخيص المشء، كل الذي يعاني منها الشعب ، واستقطاب الجماهير
حول المطالبة بالإصلاحات التي نادى بها الجماعة لحن تلك المشاكل القائمة .

وهذا ، أنتقله ، في رأينا ، تمثل فكرة صائبة على المستوى التنظيمي
والسياسي فالجماهير غير مهتمة بالأفكار المجردة ، والمسائل النظرية ، قدر
اهتمامها بأمور الحياة اليومية من سياسية واقتصادية واجتماعية .

رابعاً ، العمل الذؤوب من مختلف المجالات التنظيمية والثقافية والسياسية
وغيرها ليكون اخوان الصفاء بديل النظام القائم انذى حلت به امراض الشيخوخة
ولمطر في جسمه الفساد .

فلم يكن من اهداف الاخوان ، ان يتربع علي عرش الخلافة احد أئمة
الاسماعيلية ولا أحد أبناء زيد ، ولم يكن من رأيهم ان تستولي على الحكم أسرة
معينة تستند شرعيتها الي النسب او الي القوة ، ويفرض الحاكم استبداده ، بل
لابد ان يتولاه مجلس من العارفة ، الواسين ، تستند شرعية هذا المجلس الي
الحكمة المتوفرة في أعضائه الملزمين بالشرعة الإسلامية .

فكان أمام الاخوان تجربة الامويين والعباسيين ، وهما الفاضيين وحكام
الأقاليم والمراخ انه سوي الدائر بين هذه الاسر واقدم خاص المتطفلين الي
الخلافة ، وانذى كان وبدأ على العائذ الإسلامي .

لاسيما وان اخوان الصفاء قد تأصلت لديهم ثقافة يتأثير الكوكب اشوية
لحي السموات على احدث الارض ، مهما صغرت ، إذ لان كل الحوادث التي تكون
في عالم الكون والفساد هي تابعة لدوران الفلك ، وحدثة عن حركات كواكبه

ومسيرته في البروج ، وقرائنات بعضها ببعض ، وانمالاتها يبدن امله تعالى (٧٤) .
وبموجب هذه القناعة ظن اخوان الصفاء انهم هم المؤلفون وانمرشحوه ،
نتيجة لتقاربات التفكير ، لتولي الحكم ، اثر انهيار الخلافة العباسية المتوغل عام
٤٢٧٢هـ (٧٠) .

كانت هذه هي غاية اخوان الصفاء ، كما ظهرت لدينا من خلال رسائلهم -
وعسى هو - الاجود - وانظروا في المحيطة بالخلافة العباسية في القرن الرابع الهجري -
فقد كان العصر كما ذكرنا (٧٥) عصر الصراعات المذهبية والسياسية والاقتصادية ،
حتى ان الثقافة والفكر لم يكونا بمنأى عن هذه الصراعات والنزاعات .

ورسائل اخوان الصفاء اول مؤلف فيلسوفي ، يتناول الموضوع لسائدة في
العالم الإسلامي بالتحليل والنقد ، ويتشخص مشاكل العصر ، ويضع لها التحول .
والاخوان لم يتجاوزوا الى السلطة التي فقدت شرعيتها ، ولم يهادنوها ، كما هم
يهدون من مواقع : بل واجهوه ، وقرروا انقاذ العالم الإسلامي من التلاحن الداخلي
بين عدة أسر تتنازع السلطة ، ويجزر هذا التلاحن وتلك تحروب بين هؤلاء
الإسلامي الى مآس وكوارث .

وبدأ الاخوان الجهود على مختلف الصعد لافادة حكم بعيد عن المسببة
المذهبية والتقليدية ، بسد الطريق على الاستبداد ، الا ان تلك الخلافة رغم الوهن
الذيصاب جسدها ، والهوان الذي حل بانمرشحيه على كرسيها . . استمرت
قروناً آخر (٧٦) وان مدينة اخوان الصفاء لم تخرج الى الوجود ، بل بقيت مشتتة
على صفحات رسائلهم : ولم يكونوا في ذلك أوفر حظاً من افلاطون ، ولامن
القاريني ، ولكن بثبت هذه الفكرة او هذا التصور جيداً راعياً ، ومحاولة محسنة في
سبيل نشر الفضيلة وتحسين العدة ، وصيانة كرامة الإنسان

وافلاطون نفسه قد شعر في حياته ، بأنه ليس لجسوريت لا مكان إلا في
الفضائل أي - كما يقول - لا أخيل لها مكاناً على الأرض... ان لمدينة قد
يكون مقامها في السماء . كمثل من يريد أن يبصر ، ثم يشكر حياته وفق ما
يبصر (٧٧) .

هوامش الفصل التالي الباب الرابع

- (١) ماد حنين - الحقدنة - ريشن الخوان لعلاء في طبعة المصاوية - د. المحمدي وظليل الجبر - تأريخ لفلسفة ليدوية ٢٢٨/١ .
- (٢) عمرو دسوقي - نخوع المعاد ١٧٧ اوزاد اهلبي - طباعة نوزان المعاد - الاجتماعية والاقتصادية ٥٥-٥٦
- (٣) جبير عبدالنور - نخوع المعاد ١٥ - ١٦ - ٢٠ - ٢٦ .
- (٤) عمر فريخ - الخوان لعلاء ١٠٠ .
- (٥) سبدر - الاسلام الكائن عنه المسلمين ٢٤-٢٥ - ديسمبر - تأريخ لفلسفة في الإسلام ١٢٢-١٢٣ - جنوري كورلان - تأريخ للفلسفة الاسلاميت ١١٠ - جرتة تسيرو - معاني التفسير الاسلامي ١٠٠ .
- (٦) ابو حبار التوحيد - الامتاع والمؤسة ٥٢٢
- (٧) برلولة رسول - تأريخ للفلسفة العربية ١١٧/٢١ .
- (٨) في عام ٢٧٧ و ٢١١ في يوم علم الامليون برعيليه كشيرويلين الي سرقوه ١١٣٦ للمساعدة صديق بيون 10٣١١ الي سرقوه وتوجيه طلائع العقبير في برهمجوس (Seddah) الذي رأى في ثوابه الحكم فرمسته لامتياز الامران من ملامحات مهنية جيدة العدد . ان الحقيقة برهان ما ليحت آراء الامليون . التميز ان علماء ايران اي يكن وانما في الامتاع الي التصريح (سباين - نظريات الفكر السياسي ١٦ الكتاب الاول) .
- (٩) في طبعة المورس في مصر وتعلم على كنهنها . ليعين رجع في ثلاثة وجد « سمارس » وسفر رتسه فد لمالينيو وويليام والملاية ، ومن ثم حذر الي لندن الاثريتيه في جنوب انطاكيا وسترالي « كويون » وهذا انشاء مدرسة في صورة جمعية نروبا ريو امضائها الخوية تربية . وكانت هناك جمعية لشركة سر امتحانها . وكانت قد ايسها سرية بالهدية للعالم لخدوعي . احد هذا اثر العلم . وهاهنا بائنها حفاة ذات ميون خاصة باللاتيا وهذا يقع خارج الاصطفاة . هربت ليثفوس الي « تورنيوم » وطلعت انجودنة . ان انها استمرت ، انما وانصهرت للمانية التي مايقرب كونين من انزمان (لوهيري ، كذلك المقالة الثريوتية في لعرب ص ٢٠)
- (١٠) الفرنا التي طلاء القصة في ص ١٦ من السحت
- (١١) الرسالة ١٦ ، ٢٦/٢٣ ، الخلود اسم يقع على نمرة والامد . وكلمة « اتلع » به .
- (١٢) الرسالة ٣٨ ، ٢٠/٨/٢ .
- (١٣) الرسالة ٢١ ، ١٩٥/٢٢ .
- (١٤) الرسالة ٢٢ ، ١٤٢/٢٧ .
- (١٥) الرسالة ٢٢ ، ٣٥٩/١١ .
- (١٦) الرسالة ٢١ ، ٣٣٥/٢٤ .
- (١٧) الرسالة ١١ ، ٣٣١/٢٤ .
- (١٨) الرسالة ٢٢ ، ٣٦٠/٢٣ . فان لايجوز مايشيرون ان لغة ابن ابي البزوف خامس من اسوك البويري وق

سبق ذكره في عن ٢٩ من هذا البحث

(١٧) الرسالة ٩ - ١١/١٧ - الرسالة ١١ - ١٢/١٧ - الرسالة ١٧ - ١٨/١٧

(٢٠) الرسالة ٩ - ١١/١٧

(٢١) الرسالة ٢٢ - ٢٣/١٧

(٢٦) الرسالة ٩ - ١١/١٧ . وجاء في الرسالة ان همني يحتاج ان اربوا بين هذه لفصل بالاحكام والشرائط حقا

وضع لعمري وجه طائفتان احدهما اخلاقيه او ايمت واربعة في امور الدين والتدبير والسياسة في حفظ
عدها حكم الامم من اجله . وقد اورد له رسالة ذكرى هذا الباب يحتاج الى عطف طويين وشرح كثير
وتدعيمه في سرور احكام الله به من الذين هم الانبياء المهديين ولخصته لوانه قد بينت احكامهم
وخصائصهم وشرائطهم واهمهم بهما هم وطرائقهم في اعداء ومسببين رسالة مفصلة يدور بها عند الرسالة
واحدة منه (الفرق ٩٥٦) في بيان الاطلاق (٢٢٧) و

الا ان الخلاص ما لا يجد هذه الرسالة التي كثر فيها اخوان من بين الرسائل المتواترة ، كما تجد فيها
رسالة واضحة في الموضوع تتواراه بظلمين ، وربما يروج ذلك ان ننته بعمل المشقة بهذه الرسالة
قد اتفق من تلك الرسالة من نفس احكامه حورية كاشفنا في محاوراتهم من هذا النوع ان العجل
مواقع من الشباب الاول ، وان الاخوان أنفسهم تراجسوا عن هذا النوع ، او حذفوه - ان يورد بها
اخيرا ولت كتبت منه ذلك .

(٢٣) الرسالة ٧ - ١٧/١٧

(٢٤) الرسالة ١٢ - ١٣/١٧

(٢٥) الرسالة ٢٠ - ٢١/١٧ - الرسالة ١٤ - ١٥/١٧

(٢٦) الرسالة ١٤ - ١٥/١٧ - الرسالة ١٥ - ١٦/١٧

(٢٧) الرسالة ٩ - ١٠/١٧

(٢٨) الرسالة ١٢ - ١٣/١٧

(٢٩) الرسالة ٢٠ - ٢١/١٧

(٣٠) الرسالة ١٢ - ١٣/١٧

(٣١) الرسالة ١٤ - ١٥/١٧

(٣٦) الرسالة ١١ - ١٢/١٧ . يقصد الاخوان بالحديس حياء اكلان ، اللهم هذا في هذا النص ورسالة هو العبر

الوحيد في الرسائل التي يورد فيها كرم المتكفين و

(٣٣) ان العوائق العسية والهيبة تألوا في ذلك . راجع عن ١١٤ من هذا البحث

(٣٤) الرسالة ١٤ - ١٥/١٧

(٣٥) الرسالة ٢٢ - ٢٣/١٧

(٣٦) الرسالة ١٤ - ١٥/١٧

(٣٧) الرسالة ١٢ - ١٣/١٧

(٣٨) عند لمزيد الرواج - دروسات في العمود السياسية لعنائة ١٨٦ ، ان نفس الباحثين مثل مرثاة لوزين

واشوري ، ذهبوا الى ان فكرة اللقنات وردت ايضا في رسائل اشوار كصفاء . يستمدون من ذلك على ان

الاخوان حجبوا اعداء رسائلهم لمراد دور العسر ولما واستقام من مثل ذلك (الدورى - دروسات في العمود

الجمهورية لصحرا ١٩٤٢-١٩٤٠ جريب، حتى - تأريخ لثوب ١٥٧٠/٢) وعنده، يرجع إلى شك الرسالة وهي الخاصة في اصطناع التسميد والمرض منها. لا نجد ذكر لشكره، الاقتباسات والمانحة لحد من التسميد. هذا، لبياناته ما من عهد أو سمعه الا لبيد شريف وميراثه من ناحية من اذواحي (١٩٧٧-١٩٦٨) ولا يزوم من هذا القول أن الاصول الاكبر من نقله القادح، اهدك .

(٢٩) الرسالة ١٢ - ١٢٠/٢٢ .

(٣٠) لوسنة ١١ - ١١٩/٢٣ .

(٣١) رابع من ١٥١ من هذا البحث .

(٣٢) الرسالة ٢١ - ١٦٣/٢٤ .

(٣٣) الرسالة ١٨ - ١٧١/٢٥ .

(٣٤) جورج سايين - تطور الفكر انساني ١٨٧١ فقد من لخصه لبيد للاطون .

(٣٥) فؤاد زكريا - دساتر الجمهورية للاطون ١٩٢٥ .

(٣٦) جورج سايين - تطور الفكر انساني ٧١/٢٦ .

(٣٧) راجع ١ .

الشرقي - ابن - ابن كديمة القابلة ١١٧-١١٦٠ علي عبد الواعد وهي - كديمة القابلة القاري في

جلادو - معشורת القابلة العامة وتأريخها والعلمنة، اسلامية ٢٠ .

(٣٨) الرسالة ١٨ - ١٧٢/٢٥ .

(٣٩) لؤاد الحلبي - سنة اخون كندا ٨٢ .

(٤٠) رابع من ١٧٨ من هذا البحث .

(٤١) رابع من ٢٨٧ من هذا البحث .

(٤٢) الرسالة ٩ - ٦٦٦/٢٦ . الرسالة ١٤ - ١٨٨/٢٧ . الرسالة ١٤٢ - ١٨٩ . حول تسمية القرية لوسنة رابع من ٧٤

من هذا البحث وكذلك حول ٢١٧٠ رابع من هذا .

(٤٣) الرسالة ١٤ - ٢٧٧/٢٦ . ورابع من من هذا البحث .

(٤٤) زيادة عماد الدين - الاثنية لثوب عند امير السفا ٢٠٢ .

(٤٥) الرسالة ١٢ - ١٢٠/٢٢ .

(٤٦) الرسالة ١٥ - ١٤١/٢٣ .

(٤٧) رابع من ١٩٧ من رابع .

(٤٨) الرسالة ١٤ - ١٤٠/٢٤ .

(٤٩) الرسالة ١٢ - ١٤١/٢٤ . الرسالة ١٥ - ١٩٥/٢٥ .

(٥٠) حول جمهورية الاطون .

رستين يتركز - نظرية اسياسية عند اليونان ٢٥-٢٦/٢٦ - جورج سايين - تطور الفكر انساني

١٩٦١-١٩٦٠ لؤاد زكريا - دساتر الجمهورية للاطون ١٩٦٦ من اخر لوسنة هذه بالانجليزية التي

الجمهورية - ١٥١ للاطون .

(٥١) حول التسمية العامة عند القاريين راجع ١ .

والا ابن كديمة القابلة القاري ٢٠ . علي عبد الواعد وهي - كديمة القابلة القاري ١٥٠١ حلاوز -

معارضات فلسفة الامانة وتاريخها واعلمة الاخلاية هو ١٠٠ في آخر الموضوع .

- (٦٤) مدينة الشب او الحكومة المسكونية Miraschi تهمه بالحد العربي ، وهي تظهر ثقلات اربعة المعلقة ، ويخارون حكمتها للمحكومين عن استغلال الملا ، ويشترى النساء ، فينتقل حكمهم من ايدت هؤلاء الى الايدى الثانية . فتقوم الحكومة ، ولا يوجد فيه Ghicryy لفرد رجل المال بالسلطة . وسيطرون على اوراق الدولة والحياة ، وفي هذه المدينة يشتد امرغ . بين الآلة الثانية لحاكم والاكتوية تعتبر ان الحكومة لتتولى هذه الاكتوية لتقوم الحكومة الديموقراطية وهي حكومة منتشرة الى ايدى لها من وكروها امرغ متساوية ، يعمل كل واحد بالمال ، ويورد انوس ، وهذا يزيد في قيام لحاكم لمسيب Davit وهي حكومة اشرف الامانة كما يذل الاجر ، وينتشر بالمعتمد ويت عيون من كل مكان . وينتشر بطانة من الاشراف والسيح بين والحقبة ، وفي عهد يكثر الشفي والشرية والارواح بالشراف الاموال المنقولة .
- سد كان الاملاط . كما يملك بيزنتر ، يستمرض منأ والحكومة تلامسة في عصر ، مثل الحكومة الشيونوطية الا ونيشمار كيداني الازمة . وتدمعوا طيبة في ائنة . وانما م اذ كنانوري في سرسلطه (تونس) بوزكر - نظرية سياسية هذا الزمان ١٩٠٦ . ساين - تطور الفكر الشيلي (١٩٠٨ - ١٩١٠)
- (٦٥) المدينة المنقولة هي التي لم يعرف عليها السادة ، ولا خلطت بالثب . وتكون كالتجاربهم عن بهارج المنقولة في الطاهر نها حيرت . كالفن والسياسة والتمتع بالذات الحسية والشهرة والقوة والبطش . وهدموا الجاهلة متفورة فيما بينها حسب سياسة من كده وحكامها حيث يريد كل واحد منهم مدبته ولو اعوته وريالها .

المدينة المنقولة : تزعم ان هذه المدينة اخاصلة لا ان المال اعلمها كأصل امر الله ، بنة الجاهلة

المدينة المنقولة : كالتجارب والارواح والذات في المقام آراء المدينة امالها والحكامها . غير لها نيلت لمعدت ليها اراء لاسدة . لاشعالت لعالها الى ايدى العدة .

المدينة المنقولة : كانت تفر بالسلطة بعد اجراء الامانة ، ولكنها كفوت مذات وانتهدت في ذم وهي خلق الكون آراء لاسدة . (راجع الفريسي - آراء لعل المدينة المنقولة . وانما ككتور هي عبد الواحد وهي - المدينة المنقولة لعدولي).

(٦٦) لوسان - لمرسلة ١٨٦ - ١٨٦١ ج١

(٦٧) جورج ساين - تطور الفكر السياسي ١٨٦٠ . عبد العليم محمود - لتكثير النفس في الاسلام ٢٠٠٧

(٦٨) راجع ص ٣٠٤ من هذا البحث

(٦٩) ساين ان هذا تنقيحت اجواز كعفاء لعدلا من الباب الأول .

(٧٠) راجع ص ٢٩١ من هذا البحث

(٧١) لوسان ٢٦ - ٢٥٧٠٢ .

(٧٢) يفر اغزان الصعد الى كدولة على انها كانت هي . تفر مسا بسوية هذا الاكان من موانس . مدعا بالاولاد وشها . بالسيوت . فالدولة ولها وقت منه تشدي . رعابة فيها لوني . وحده ليه تشهي . نال لعل في قصر علياتها ومد و نوياتها تسار د فيها الانحطاط . وتنتصر . جبهه في اعلمها المشوم والسنلان . لذلك فان ادموية ولعلك . ويتقلان في كل قدر وزمان . و دور وفران من انا لى لدا . ومن لعل ميت من انا بيت . ومن من الى بلد (الفرساك لرابعا ١٨٠ - ١٨٦٠) والذاتات منها ما يكون مرة واحدة في كل زمان لطولها . وسما ما يكرر في كل زمان لتفسير . ومن لذاتات العويلة الفران ما يستألف للذات في كده مشين وتبعير سنة مرة

واحد. ولديها يشتمل المثلث من أنماط في أمة. ومن بين كل واحد من أول بيت في حضرة بيت خرم (المرسلة 23- 24/2- 25- 26). والعصر يكامله في حيا 26- 27 من المرسلة).

وبناء على ذلك معناه امتون المصنف، من خلال حساباتهم الفلكية أن له زمانا. نسبة التي تألفت عام 1224م. بموجب إحدى التمرينات. تحصل بعد مرور 120 سنة عليها. الذي في حوالي عام 1344م. وتقوم دولة الخوان المصنف. وكان من بعد ذلك. وانما والمخبر أن دولة أهل العسويبدأ الوصيان كقولهم: «أما» حكيم. «وحيار فصلا» يستعملون على كل واحد ويستعملون على «م» واحد و«ن» واحد. ويستعملون «م» عهداً ويستعملون «ن» واحد على جميع أمورهم. لهذا الذي فيها الألف كذا حكيم. أي ذلك الذي وباللحجج بروج منه. وان توليد في محبة لغز أن لك نصحه. وصدقنا. انه «غير» لفلا. هذه مستعملين بأن قصدت منهم. ورتبوا باختلافهم. وتنفرد في عوالمهم لتعول منهاهم وتكون «م» (1224) والمقصود بالقران كما جاء في المرسلة هو أن «الكرام» أو «بشاعتها» في بروج واحد.

إن الكرام أسيرة تسير في البروج الإثني عشر صورتها المختلفة وصورها جميع منها الثاني في بروج واحد أو ثلاثة أو أربعة أو خمسة أو ستة. أو كلها. ولذا «ب» مع منها تسان في درجة واحد من المخرج. قال فيها «ب» تسان. وإما في أكبر الأوقات لأنها تكون مشتركة في البروج 2- المرسلة 2- 26/2- 27.

(27) الفصل الأول - الباب الأول.

(28) «م» مولانا كورمولا. وكان تعلية المستعملين من علماء بني العباس سنة 256- 258م وبذلك أسبغت لخلده العارفة التي استمرت في حكمهم خمسةة وأربعة وعشرين عاماً.

(29) «ب» بكر - «م» خوية السنية عند اليهود 27/2- 28.

اهم المصادر والمراجع

- زكريا مذكور في احسن الاسانيد (مجموع وتعليق) (ط ٢ دار المعارف مصر ١٩٦٨).
- الانبياء - ابن الكثير (المجلد الاثني عشر - القاهرة ١٩٦٢).
- احمد امين - في الاسلام (ط ٢ لوج ٢، القايف والترجمة والنشر - القاهرة ١٩٦٨). - ط ٢ طبع في اسلام (ط ٢ الدوحة العربية المصرية ١٩٦٦).
- محمد بن عبد الله الرسالة المأخوذة - ماج وسائل الخوارج العبد - تحقيق حفص بن غالب (دار صادر - بيروت ١٩٧٠). نسخة للكتاب التفسير صحيحا.
- احمد كروبي - اللذ والانسان في عهد احمد بن حنبل (رسالة ماجستير مكتوبة على الآلة الناطقة - مكتبة كلية دار العلوم - جامعة القاهرة).
- احمد اخوان العبد - وسائل الخوارج العبد، أو - مطبعة نوبة الاخبار - مسقط - العهد ١٩٦٥. ط ٢ - مطبعة الزركلي - مكتبة التجارفة الكبرى - القاهرة ١٩٦٦. ج - دار بيروت ودار صادر - بيروت ١٩٥٧. وهي الطبعة التي عتد بها في البحث - رسالة خاصة اطاممة (مكتبة لاجان احمد شير سنجية) حقها غارنه تاجر
- اديب عباس - الخوارج العبد، (مطبعة الرسالة المصرية - الاعداد ٢٦، ٢٧، ٢٨، ٢٩ - اعداد ١٩٦٤).
- ابو عمرو - علم الخوارج - ترجمة لطفي السيد (دار الكتب المصرية ١٩٦٤).
- الانباري - مقالات اسلامية - تحقيق عبد الله بن عبد الحميد - (الطبعة المصرية ١٩٥٠).
- عبد بن ابن ابي حنبل - الخوارج العبد - (المطبعة القومية - القاهرة ١٩٦٠).
- الاطراف - الجمهورية - ترجمة د. اولاد زكريا (وزارة الثقافة المصرية ١٩٦٧).
- عيسى - المندائية الرسالة - ترجمة د. هادي زكريا (الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٦٧).
- اسير ناصر - دور من رسائل الخوارج العبد (المطبعة الكاثوليكية - بيروت ١٩٦٤).
- اوسيري - دنا لاسي - دور من رسائل الخوارج العبد (المطبعة الكاثوليكية - بيروت ١٩٦٤).
- ١٩٦٦). - دور من رسائل الخوارج العبد (المطبعة الكاثوليكية - بيروت ١٩٦٤).
- بيروت ١٩٦٢).
- ماريون - دور من رسائل الخوارج العبد (المطبعة الكاثوليكية - بيروت ١٩٦٤).
- بارنر - اربانت - النظرية المندائية عند الخوارج - ترجمة نوبس الكمبر (مطبعة دار المعارف - القاهرة ١٩٦٦).
- برناردي لومس - اصول المندائية - ترجمة د. خليل احمد - مطبعة جامعة القاهرة (دار الفكر العربي - القاهرة ١٩٦٦).
- دور وكلمان - تاريخ الاديان الكبري - ترجمة د. عبد الحليم فريزر (دار المعارف - مصر ١٩٦٦).
- اشادي - عند القاهرة - الفرق بين الفرق - تحقيق الدكتور (مطبعة دار المعارف - القاهرة ١٩٦٨).
- اسيبي - مطبوعه دار نشر المكتبة (الطبعة ١٩٦٥).
- نوري برون - دور من رسائل الخوارج العبد (دار الفكر العربي - بيروت ١٩٦٦).

تهدني ، اكتشاف الحملات لقون - تحقيق و . لطفي عبد البديع (وزارة أدتاله والأرشاد القومي المصرية
1997)

الترجمة - أبو حيان ، 1. الانتاج والمزمنة . تحقيق أحمد أمين (الطبعة الثانية - لجنة التأليف والترجمة
ونشر القاهرة : 1953) . 2. ف. دابسان (طبعة تيبوبسي ، القاهرة 1999) . 3. كتاب أدب
والإنفا . في مؤسسة واحدتي (الطبعة المعاصرة الشراية - مصر 1977هـ) .
تولوز ، تطويل (دكتور) . 4. الاخلام . 5. اناس احسنه (المنظمة لغاتية - اخفاة العربية - مصر 1987) . 6.
الفلسفة الغالبية (المنظمة لغاتية العربية - مصر 1997)

زبية - ابن امنية (إزداد (من ابن الفجر - الفصم من لثاواين زبية - عليه كودعتن الرسمية ، القاهرة) .
جور عبد الكور (دكتور) ، انوار المعاني (دار المعارف - مصر 1961) .
جمال الدين مورس ، محمد (دكتور) ، 1. تاريخ الحضارة الاسلامية من عهد فنود الأتراك الى مشتمل القرن
العاشر الهجري (ط 1 دار الفكر العربي - القاهرة 1973) . 2. لخدود لغاتية في بلاد كشم
والعراق في القرنين الرابع والخامس بعد الهجرة (ط 2 دار الفكر العربي - القاهرة 1961) .

حصل حاديا 1951 في تاريخ الفلسفة (عبر مصر) (الطبعة الثانية ، جامعة دمشق 1981) .
مولدته 1910 ، القبة وكشوية في اسلام - ترجمة دكتور محمد يوسف مورس وآخرين . (ط 2 دار الكتب
المصرية - مصر 1989) . 3. معاديب التفسير الاسلامي - ترجمة د . عبدالمجيد كندر (مكتبة
المدني ، مصر 1965) .

حبي ، طيفه ، كشف الظنون في اساس ككتب وفنون (طبعة ليزد 1895) .
حبيب - محمد فريد (دكتور) ، احسنه العباسية عند اخوان المعاني (المنظمة المصرية لخدمة للكتاب ، القاهرة
1984) .

حسن لوريم (دكتور) ، تاريخ اسلام (الطبعة السادسة ، اخفاة المصرية 1995) .
حسن احمد مصوة (دكتور) ، فادلم الاسلامي في مصر العاصي (دار الفكر العربي ، مصر ط 2 1977) .
وه . ابراهيم الشريف .

1. اناخوري ، طليح الحر ، اربح الفلسفة المعوية (دار المعارف ، بيروت 1967) .
اخصري ، تاريخ الامم الاسلامية (المنظمة اللبنانية) (ط 1 عيس كسي طبعي ، القاهرة 1960) .
ليز طلكان ، وقتات اعيان - تحقيق ، حسن عمار (دار المعارف ، بيروت 1967) .

اخوازمي - ابو عبد الله ، 1. نتائج تطويله (الطبعة المعنوية - القاهرة) .
الغولزسي - قاسم بن حسن ، شرح سنن الوند لابي اعلاء الهجري ، ضمن مشروع سنن لوند (الدار القومية
للطباعة ونشر ، القاهرة 1966) .

جودنسن ، الحضارة الاسلامية - ترجمة د . علي حسن الخربوطي (دار الكتب المصرية ، القاهرة 1960) .
فدوري - عبدالمعز (دكتور) ، 1. دراسات في المعنى انبساطية المعاصرة (مكتبة المؤسسة للطبع والنشر
الحديثة ، خداد 1982) . 2. تاريخ لمرات الاقتصادية في القرن الرابع الهجري .

ديس ، تاريخ فلسفة في اسلام - ترجمة انا كور عبد الهادي نوريدا (الطبعة الثالثة ، لجنة التأليف والترجمة
والنشر ، القاهرة 1988) .

ديويجي ، مقدمة حلحة لوند ، في رسائل خواي معاني (لايبوك 1886)

- دو حلايلا، محاضرات في الفلسفة العربية والاسلام (مطبوعه الاعتدال، القاهرة ١٩٤٨).
- ديوانه، قصة الخصاره - ترجمة محمد دريان - الجزء الثالث عشر (جامعة الدول العربية، القاهرة، ١٩٥٦).
- الوزعي - رسائل فلسفية - جمع يول كراوس (مطبعة كلية الآداب - جامعة بغداد الاثر، القاهرة ١٩٢٩).
- زال - برتوليك، تاريخ الفلسفة القوية - ترجمة د. ركني نجيب محمود (الطبعة الثانية، سنة التاليف والتأليف والنشر، القاهرة ١٩٧٧).
- زكيان - جورج - شعور أعكم كعبسي (الجزء الأول - ترجمة حسين جلال المصري دار المعارف، القاهرة ١٩٥٠).
- المدني - من مختصر تاريخ الخطا (طبعة بولاق ١٢٩٠هـ).
- مدني، تاريخ المذاهب الفلسفية (مخطوطة) المكتبة المركزية، جامعة القاهرة.
- مديني - ابن - رسائل ابن مديني، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي (دار المعرفه للتأليف والترجمة ١٩٧٥).
- مديني، تاريخ الفضا - تحقيق محمد علي الدين عبد الحميد (مطبعة السادة، القاهرة ١٩٥٢).
- المشهوريون، أربعة الأرواح وروسة الأرواح وتاريخ الحكماء، ١ - ١٠ (مخطوطة دار الكتب المصرية رقم المخطوطة ٢٠٥٠ ج). ب - الترجمة الفرنسية - مقهور علي تيريزي (شركة نشرات علمي وفنصكي، طهران ١٩٧٧).
- المشهورية في الدلائل والنقل (مطبوعه لؤلؤ، مطبعة الادوية، القاهرة ١٩٧٢).
- مديني، غدا (ذاكور) - الصلاة تطور وتاريخ (الطبعة الثانية، دار المعارف، مصر، من غير تاريخ).
- مديني - هازن - عيسى - الانسان الكامل في الاسلام، ترجمة د. عبد الرحمن بدوي (الطبعة المصرية ١٩٥١).
- ٢ - روح الحضارة العربية - ترجمة د. عبد الرحمن بدوي (دار العلم، بيروت ١٩٦٨).
- مجانة، الفتاوى، طغيات الاب (طبعة السادة، القاهرة، من غير تاريخ).
- المطبقاني، ابن - الفخر، في الآداب السعدية والدول الاسلامية (مطبعة امريكانية، القاهرة - ١٢١٠).
- طه - حسين (ذاكور) - التجدد ذكرى لي، عماد (ط ١٧٠٠ دار المعارف - مصر ١٩٦٨).
- المطباري - عبد المطلب، عالم جديد، خزان العفاء (الطبعة الاولى - لجامعة الامريكية، بيروت مسجد السبع عشر ٢٠ - ١٩٢٠).
- ساول غول (ذاكور) - المذاهب الاغلبية (المجمة له وروية ١٩٧٧).
- ساروف تاسار (ذاكور) - حنيفه سوازل العلماء (مطبعة الكاثوليكية، بيروت ١٩٦٧). ٢ - القرامطة، ول
- الكتاب العربي (بيروت - من غير تاريخ).
- عبد الرحمن بدوي - لمرلين تند العرب (ط ١٠٠٠ دار النهضة العربية، القاهرة ١٩٦٦). ١ - شرح مفكر اميراني (ط ١٠٠٠ النهضة المصرية ١٩٧٠). ٢ - طسعة اصغير نومصر (ط ١٠٠٠ النهضة المصرية ١٩٦٥). ٣ - مذاهب الاسلاميين (دار علم الملايين، بيروت، الجزء الاول ١٩٧٠، الجزء الثاني ١٩٧٢).
- عبد المطلب لعد، الانسان بنت اخوان العفاء - رسالة باعشير (مكتوبة من اثناء الكتابة، مكتبة الامم - جامعة القاهرة ١٩٧٢).
- عديوي، ابن - مختصر تاريخ الدول (المطبعة الكاثوليكية للاباء اليسوعيين، بيروت ١٩٥٠).
- جاش امين (ذاكور) - الحرافقة (ط ١٠٠٠ النهضة المصرية ١٩٦٩).
- جندار عبد السيد يوسف (ذاكور) - الرسالة الالهية (رسالة دكتوراه، مكتوبة على اثناء الكتابة - في المؤلفات).

عربي - أبو القشحات العكبكية (الجزء الأول والثاني تحقيق ١ - عثمان جبر - مطبعة الجمهورية الخامسة بكتباتها ١٩٧٢).

تعليقي أبو الفلا (ذاكور) - ابن ابن استفرد بهي الخيين بن عوسي تعويلا ٢ (مجلد كنية الأديب - جامعة القاهرة - الطبعة الأولى - الجزء الأول - مايو ١٩٦٢).

علي عبدالوات والي (ذاكور) - المقدسة نقاشة الفارسي -

عماد العنيل - أبو مشارف الصهب (مكتبة القدس - القاهرة ١٩٥٠).

عمر رسول - أصول أممنا - دار أمية لكتاب العربية (مكتبة الشايف الحنين - القاهرة ١٩٧٧).

عمر نوح - حوزن العناء (بيروت ١٩٤٤).

عقوتي - آلام الحوام عن عم النكلام (عماس الجاني لعلمي - القاهرة ١٩٦١) ٢ - فضاء للعلمنة - تحقيق

د - سيد محمد بن مكي (دار القويم للطباعة والنشر - القاهرة ١٩٦٧) - دار مكتبة الأديب -

عقود د - أبو الملا عفيفي (دار القويم للطباعة كثر - القاهرة ١٩٧١) - دار المسند عن الفاعل

- تحقيق د - عبد الحليم - حوزة (دار مكتبة الأديب المصرية ١٩٥٨).

غلاب محمد (ذاكور) - الخواص الفناء - وزارة الثقافة المصرية (مكتبة المطالعة ١٩٥٠) ١ -

كتنسة الاميرية (دار مطبوعات الجمهورية ١٩٥٢) ٢ - فضاء الشرقية - (دار مطبوعات الجمهورية

١٩٥٠).

مؤد ليللي - فلسفة الحوزن المبنية والاشيائية والاعلاقة (مطبعة المادرات - بغداد ١٩٥٨).

مؤد زكريا (ذاكور) - دراسة لجمهورية لبلاتون (وزارة ثقافة المصرية ١٩٧٧).

الشارابي - آراء ابن سينا عن العائنة - تحقيق د - زبير نصري تاجر (المكتبة الكلاسيكية - بيروت - بدون

تاريخ) - تحقيق محمد - جبر - دار النشر - لهد ١٩٦٥ - دار مجمع بين ابي العباسين

- مشرفة د - البيهقروي دار الأناضول شرق - بيروت ١٩٤٦ - دار ما بين من ينقسم قبل حلم

فلسفة ضمن منسوخة - بنياناته الأساسية القديمة (مكتبة الخلفية - القاهرة ١٩٦٠) - دار أمية

العلوم - تحقيق د - عليان ابن (دار دار الفكر العربي ١٩٧٨)

قدها - أبو تاريخ في الفناء (المطبعة احمدية - القاهرة ٢٢٤٥م).

ليبس حتى تاريخ العرب - ترجمة عبد مبروك صالح (دار العلم العربي - القاهرة ١٩٤٦).

قريب حلف طوكان - نزلت العرب العلى في قريباتها وأهلها (مكتبة الخلفية والنشر - القاهرة

١٩٥٦).

قطنلي - جمال الدين - أخبار الملاء وأخبار الحكماء (مطبعة مساهة - القاهرة ١٩٦١م).

كارانيو أبو المعزلي - ترجمة عماد زهير (مكتبة الشايف الحنين - القاهرة ١٩٥٩).

كندي - رسائل الكندي - تحقيق د - عبدالهادي أبو ريبة (دار الفكر العربي - مصر ١٩٥٠).

كنز - آدم - المعصاة الإسلامية في القرن الرابع الهجري - ترجمة د - محمد هاشم أبو ريبة (دار مطبعة الشايف

والترجمة والنشر - القاهرة ١٩٦٧).

نوربان - عربي - تاريخ الفلسفة الإسلامية - ترجمة مصر مبروك زهير (مكتبة الخلفية - بيروت

- محمد حسن (دكتور) «طائفة الإسماعيلية» (الهيئة المصرية ١٩٥٩).
- محمد تون علي ١٩٠٠-١٩٠١ «العصارة لدرية زيان» تختمه المعصرة، الجزء الأول (١٩٧٤) (المصرى الثاني ١٩٤٦).
- محمد يوسف موسى (دكتور) ابن قدامين والفلسفة في رأي ابن رشد وعلامته المعاصر أوسيط (دار المعارف، مصر ١٩٥٥).
- سكويه - ابن - تجريب الأمم (طبعة مروج الذهب زكي الكزادي - مصر ١٩٤٤) - تهذيب الأضلال (مطبعة دار دولة دار الحكام، القاهرة ١٩٠٨).
- صنفلق عبد الوارث - المشرح ١٠٠٠ تهذيب لتاريخ أممنا من الإسلام (لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة)، ٧-١٢ من المجلد، المجلد ١٠٠، الإسلام والمسيحية (مجلس تكميلي اعتمد ١٩٤٥، القاهرة).
- صنفلق ١١٨٨ (دكتور) ١٠٠، الإسلام الاستعماري، دار للنظر المصرية - بيروت ١٩٦٤، ١٠٠، في رحاب القرآن، صفاء (مشاريع محمد - بيروت ١٩٦٦).
- نادية جمال الدين - هضمة شريفة عند أموان العلاء (رسالة ماجستير - مكتوبة على الآلة الكاتبة - مكتبة الشريعة - جامعةairo مصر).
- فتيم - ابن - المعصوم (المكتبة المتحارية، القاهرة - بدون تاريخ).
- فديان السعير - تأويل لدنجلج - تحقيق الأعلاني - بوحينة (دار المعارف، مصر).
- فهدلتي - طابع القويوم - ترجمة محمد صادق وشرف وزيد (دار احب، مكتب اموية - مصر ١٩٦٠).
- فوق المعوي - تاريخ الامم - تاريخ الامم - تحقيق د. س. م. جليلوس (مطبعة فدية - مصر) - معجم (١٩٤٦) (البرك ١٩٦٨).
- فوق المعوي - الامم - افغان، العناء (ط: المطبعة الكاثوليكية، بيروت ١٩٥٦).
- فوق كرم - تاريخ اممنا الأوربية لمر، كهر، فوسيل، ط: المجمع، مصر - بدون تاريخ). - تاريخ اممنا
التنفس اليونانية (ط: لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٥٠).

FRANZ W. (W) Islam: The main Concepts, The idea, Culture and Customs, Oxford University Press, 1941.

FRANZ W. (W) The Sacred Foundation of Islam, Thames & Cosford, 1948.

The Sacred Foundation of Islam: Development of Muslim Theology, in: Studies in Islamic Culture, Saibani & Saibani, New York, 1955.

Wahid W. (W) 1954, Islamic Philosophy & Theology, Edinburgh University Press, 1952.

- اخواري . محمد اقصي (١٨٧٠ - ١٩٧٠م) ولد وتوفي في بخاري من علماء الحديث . كتب ويكتبه والمجموع
المصحيح (١٧٠) .
- بدوي . محمد كوجسز (١٤٦٠ - ١٣٩٠ - ١٣٤٠ - ١٣٠٠ - ١٢٨٠ - ١٢٤٠ - ١٢٠٠ - ١١٨٠ - ١١٦٠ - ١١٤٠ - ١١٢٠ - ١١٠٠ - ١٠٨٠ - ١٠٦٠ - ١٠٤٠ - ١٠٢٠ - ١٠٠٠ - ٩٨٠ - ٩٦٠ - ٩٤٠ - ٩٢٠ - ٩٠٠ - ٨٨٠ - ٨٦٠ - ٨٤٠ - ٨٢٠ - ٨٠٠ - ٧٨٠ - ٧٦٠ - ٧٤٠ - ٧٢٠ - ٧٠٠ - ٦٨٠ - ٦٦٠ - ٦٤٠ - ٦٢٠ - ٦٠٠ - ٥٨٠ - ٥٦٠ - ٥٤٠ - ٥٢٠ - ٥٠٠ - ٤٨٠ - ٤٦٠ - ٤٤٠ - ٤٢٠ - ٤٠٠ - ٣٨٠ - ٣٦٠ - ٣٤٠ - ٣٢٠ - ٣٠٠ - ٢٨٠ - ٢٦٠ - ٢٤٠ - ٢٢٠ - ٢٠٠ - ١٨٠ - ١٦٠ - ١٤٠ - ١٢٠ - ١٠٠ - ٨٠ - ٦٠ - ٤٠ - ٢٠)
- برشارد لوس (١٩٠٠ - ١٨٩٠ - ١٨٨٠ - ١٨٦٠ - ١٨٤٠ - ١٨٢٠ - ١٨٠٠ - ١٧٨٠ - ١٧٦٠ - ١٧٤٠ - ١٧٢٠ - ١٧٠٠ - ١٦٨٠ - ١٦٦٠ - ١٦٤٠ - ١٦٢٠ - ١٦٠٠ - ١٥٨٠ - ١٥٦٠ - ١٥٤٠ - ١٥٢٠ - ١٥٠٠ - ١٤٨٠ - ١٤٦٠ - ١٤٤٠ - ١٤٢٠ - ١٤٠٠ - ١٣٨٠ - ١٣٦٠ - ١٣٤٠ - ١٣٢٠ - ١٣٠٠ - ١٢٨٠ - ١٢٦٠ - ١٢٤٠ - ١٢٢٠ - ١٢٠٠ - ١١٨٠ - ١١٦٠ - ١١٤٠ - ١١٢٠ - ١١٠٠ - ١٠٨٠ - ١٠٦٠ - ١٠٤٠ - ١٠٢٠ - ١٠٠٠ - ٩٨٠ - ٩٦٠ - ٩٤٠ - ٩٢٠ - ٩٠٠ - ٨٨٠ - ٨٦٠ - ٨٤٠ - ٨٢٠ - ٨٠٠ - ٧٨٠ - ٧٦٠ - ٧٤٠ - ٧٢٠ - ٧٠٠ - ٦٨٠ - ٦٦٠ - ٦٤٠ - ٦٢٠ - ٦٠٠ - ٥٨٠ - ٥٦٠ - ٥٤٠ - ٥٢٠ - ٥٠٠ - ٤٨٠ - ٤٦٠ - ٤٤٠ - ٤٢٠ - ٤٠٠ - ٣٨٠ - ٣٦٠ - ٣٤٠ - ٣٢٠ - ٣٠٠ - ٢٨٠ - ٢٦٠ - ٢٤٠ - ٢٢٠ - ٢٠٠ - ١٨٠ - ١٦٠ - ١٤٠ - ١٢٠ - ١٠٠ - ٨٠ - ٦٠ - ٤٠ - ٢٠)
- بروكلمان (١٨٩٨ - ١٨٥٢) مکتور اقصي . اسم لغوي في جامعة رومانيا (٤٥ ، ٧٠)
- سرين اقصي (١٥٩٨ - ١٦٦٩) اديب ومعالج بدني . انشأ حروب الهجاز . من مؤلفه كتاب العرب ،
مدارك العرب ، السموات الارض ، عماد زبدة علم الفقه والتمحيق (١٠٥ ، ١٢١ ، ١٤٠)
- سشموس (كويد) (نحو ٩٠ - ٧٠ م) ولد في مصر وبشأ في الاسكندرية ، و مؤلفه المعجمي زاد منظرية
الاسكندرية لابن ابي روم ، لا تحرك وان لم تكن يدور حولها (٢٨٦)
- اصطفاي . ١٠٨٢م . اتيه في بغداد ونودي في اسرائيل سنة ١٠٦٧م . له كتاب ليل وليل وودائع
بين القرن (١٠)
- لويس الصديق (١٧٦٠ - ١٧٨٠ - ١٧٩٠)
- بايز العابد (٢٢)
- ابهر . د . محمد (١٧٠)
- اسيني . ظهور الدين (١٤ ، ١٥ ، ١٦ ، ١٧ ، ١٨ ، ١٩ ، ٢٠ ، ٢١ ، ٢٢ ، ٢٣ ، ٢٤ ، ٢٥ ، ٢٦ ، ٢٧ ، ٢٨ ، ٢٩ ، ٣٠ ، ٣١ ، ٣٢ ، ٣٣ ، ٣٤ ، ٣٥ ، ٣٦ ، ٣٧ ، ٣٨ ، ٣٩ ، ٤٠ ، ٤١ ، ٤٢ ، ٤٣ ، ٤٤ ، ٤٥ ، ٤٦ ، ٤٧ ، ٤٨ ، ٤٩ ، ٥٠ ، ٥١ ، ٥٢ ، ٥٣ ، ٥٤ ، ٥٥ ، ٥٦ ، ٥٧ ، ٥٨ ، ٥٩ ، ٦٠ ، ٦١ ، ٦٢ ، ٦٣ ، ٦٤ ، ٦٥ ، ٦٦ ، ٦٧ ، ٦٨ ، ٦٩ ، ٧٠ ، ٧١ ، ٧٢ ، ٧٣ ، ٧٤ ، ٧٥ ، ٧٦ ، ٧٧ ، ٧٨ ، ٧٩ ، ٨٠ ، ٨١ ، ٨٢ ، ٨٣ ، ٨٤ ، ٨٥ ، ٨٦ ، ٨٧ ، ٨٨ ، ٨٩ ، ٩٠ ، ٩١ ، ٩٢ ، ٩٣ ، ٩٤ ، ٩٥ ، ٩٦ ، ٩٧ ، ٩٨ ، ٩٩ ، ١٠٠)
- تاكسي . يز علي من يوسف (١٠٩)
- توتباين من احوال (نحو ١٠٦ - ١٠٩م) . ولد في توماطة . من كبار علماء المسلمين عن هديانة اقصيه
عن لوثية . (١٦١)
- ابن مغازي (١١٠٤ - ١٠٨٦) ولد في ابي العباس يوسف امير مصر ارفي سنة ١٠٦٩م من ائمه مؤلفاته
المعروفه في ابي العباس مصر (٦٢ ، ٦٣ ، ٦٤) . (١٤ ، ١٥)
- الشمالي . محمد الدين (١٢٦٠ - ١٢٨٩م) ولد في تشول (خراسان) وتوفي في سمرقند . من كتبه المشهورة
السلوك في البلاغة والسلك في الكلام . (١٨٩)
- الشمالي . ابو حنين (٩٢٠ - ٩٢٢م) ليد من صاحب معجمات مختلفة في شرفون السمرقند من
اشهر مؤلفاته ، الفسحة واخوانه ، والمعانيات ومذاب لوزيريين . (١٥ ، ١٦ ، ١٧ ، ١٨ ، ١٩ ، ٢٠ ، ٢١ ، ٢٢ ، ٢٣ ، ٢٤ ، ٢٥ ، ٢٦ ، ٢٧ ، ٢٨ ، ٢٩ ، ٣٠ ، ٣١ ، ٣٢ ، ٣٣ ، ٣٤ ، ٣٥ ، ٣٦ ، ٣٧ ، ٣٨ ، ٣٩ ، ٤٠ ، ٤١ ، ٤٢ ، ٤٣ ، ٤٤ ، ٤٥ ، ٤٦ ، ٤٧ ، ٤٨ ، ٤٩ ، ٥٠ ، ٥١ ، ٥٢ ، ٥٣ ، ٥٤ ، ٥٥ ، ٥٦ ، ٥٧ ، ٥٨ ، ٥٩ ، ٦٠ ، ٦١ ، ٦٢ ، ٦٣ ، ٦٤ ، ٦٥ ، ٦٦ ، ٦٧ ، ٦٨ ، ٦٩ ، ٧٠ ، ٧١ ، ٧٢ ، ٧٣ ، ٧٤ ، ٧٥ ، ٧٦ ، ٧٧ ، ٧٨ ، ٧٩ ، ٨٠ ، ٨١ ، ٨٢ ، ٨٣ ، ٨٤ ، ٨٥ ، ٨٦ ، ٨٧ ، ٨٨ ، ٨٩ ، ٩٠ ، ٩١ ، ٩٢ ، ٩٣ ، ٩٤ ، ٩٥ ، ٩٦ ، ٩٧ ، ٩٨ ، ٩٩ ، ١٠٠)
- توحيد الطويل (١٤٩ ، ١٥٠ ، ١٥١ ، ١٥٢ ، ١٥٣ ، ١٥٤ ، ١٥٥ ، ١٥٦ ، ١٥٧ ، ١٥٨ ، ١٥٩ ، ١٦٠)
- الشمالي . محمد علي . عالم في اللغة سنة ١٧٤٥م . كتاب المشهور ، كتاب اصطلاحات النور (١٤٩)
ابن قبيبة . قتي الدين احمد (١٢٦٦ - ١٢٢٧م) من اصل كردي . ولد في حران - سوريا - حقه بهاني - حران
الشمالي . صاحب ابي العباس . له والسياسات الفريزية في اصلاح الزراعي والمدينة والمجموعه المناظرية وقام في حشر
بصلاوات ابيه في مؤلفاته اخرى . (٤٤ ، ٤٥ ، ٤٦ ، ٤٧ ، ٤٨)
- الشمالي . ابي محمد . المعروف بانه هجري (٩٦٦ - ٩٧٠م) اديب ولغوي ومترجم عراقي . له تسمية التنوير لمعجم
الادب العربي (٤٣ ، ٤٤ ، ٤٥ ، ٤٦ ، ٤٧ ، ٤٨ ، ٤٩ ، ٥٠)
- الشمالي . ابي نبيان (٧٠٠ - ٧٣٨م) من كبار المحدثين وعلماء الكلام . ولد بالكوفة . من كتبه والمجموع الكبير
للشعر (٢٧)

والمجلع الصغيره . (١٨٩)

محمد . ابو عثمان (نمبر ٧٧٦-٨٧٨م) ولد في البصرة وتوفي بها . عالم موسوعي متقن لغته من لغة
الادب العربي في عصر عباسي ، عدليا ، والدين . واخيرا ، واسخا ، وابرها من المنزلات . (١٩٨ ، ١٠١)
جانينور (نمبر ١٠٢١-١٠٠١م) قريب يوناني له اكتشافات عظيمة في التشريح . (١٩٦)
نجمة بن دهم ، ثاقب عسكري ، لتاويل الفتش في الاسلام لسنه خالد بن عبد الله القسري امير الامويين في
لكوفة (٧٧٤-٨١٢م) ونفذ هذه في يوم عيد الاضحية عام منير جمع تكوفا . (٢٠٦)
حمير الهذلي ، اساس لائمة الانبياء حشر عد لامنة . ذكر من اجل التاميين تامة تلبه من جنبة وملاك من
النس (٥١ ، ٥٨ ، ٥٩ ، ٦٧٨)

حمير بن سعيد (١٨٦)

خلاد ، الكندي ، اهل في لسان الفلسفة وتاريخها في لسان العصوره ابان تأليفها . (١٠٩ ، ٧٧٦)
جمال الدين سوري (١٢٠ ، ١٢١)

بن جني . غلمان (٩٤٧-٩٠٢م) ولد في المرند وتوفي في بغداد ، هو بن جني . كان متديفا للفتش له
كتاب سر صناعة الاموال . (٢٧٧)

جيتين (نمبر ١٠١٠-١١٢٢م) ، الفيلسوف القديس . درس المذهب الفارسية ولتح مدرسة في روما . (١٢٢)
جيداليسهر (١٠٤٥-١٠٦٦) ، متفوق مغربي من اسر يهودية ذات مكانة عربية . عمل في اسر مغربي في
الايغر . كانت خديت متوجهة الى دارالامان اسريا ، الاسلامية له مؤلفات ومعات كعبة . منها التبية والشريعة
في الامم ومسالمة المستعربين (٦٦ ، ٧١ ، ٩٦ ، ١٠١ ، ١٦٨ ، ١٧٢ ، ١٩١ ، ١٩٦ ، ١٩٨ ، ١٩٩ ، ٢٠٢ ، ٢٠٤ ، ٢٠٥)

جون لوك (١٦٩٢-١٧٠٤م) ، فيلسوف ، انكليزي ، عرف بأفكاره التقدمية . قال في اسحقية معتاد كل معرفة له
كتاب مدعولة في الفقه الاخرية . (١٠٤ ، ١٠٥)

أبو جعفر ابو نصر ، اصيل ، اول في لياق - تركه تان . وتوفي في نيسابور (١٠٠٥م) من مشاهير
مصاحب العلماء من شهر مولدك ، تأليف لغة ومصاحح عربيه ، المعروف بالصحاح . (٢٧٧)

جوهري كسائي ، مستوفد ، وترقى في وظائف مختلفة . مسح لسانا اعلميا ، مشهورا فتح الشهرة ، توفي سنة
٩٩٤م (١٧٢)

جو جهل ، حمير بن هشام ، مات سنة ٢٢٢م من حمير قرشي وروى في بعض من كذب من اعداء
اهل البيت ، اهل في شروا بنو . (١٧٩)

حاجي خليفة - مخلص بن عباد ، (١١٦٠-١٢٥٨م) كاتب تركي موسوعي ، زاد في اسنول . عين في وظيفة
والخطبة ، واي لمساعدته في ادارة امانة ووسعت كذب لفيه ، له اكتشاف الفتور في ايامه ، الكتب والمؤلفه ، وهو
مصحح باسماء المؤلفين العربية ذكر فيه نحو ١٤٥٠٠ كتاب وحواليها . (٣٧ ، ٧٠ ، ١٠٧ ، ١١٠)

كذلك ، ولد في اسنول ، بن العباس بن العباس ، خلفه الاماميين في مصر . ستم في لجة سنة ١٠٢١م وبمصرف
مصري . (١٠٦)

خالد بن برمك ، كان وزير للخليفة المقتدر ثم عزل سنة ٩٠٢م ونفس عليه ومات في السجن ، سدوة (١٦١)
خاندان حمير بنو . (٥٩ ، ٧٠ ، ١٠١ ، ١٠٢ ، ١٠٣)

الخربزني ، الامام بن مرام (١٦١)

حسن الحزنجي (١١٠٠، ١٢، ١١، ٤٧)

حسن احمد محمود (١٠٠٠، ٦٠، ١٠)

عصر البصرى (١١٢٠-١٢٢٨م) من بغداد لغزير الأثر المهجري وقد لم يباينه واقم ولو في الحد، اقراء الأربعة عشر وى "علم الصحابين" عنه اشتهر وعمل بن عطاء الذي صار رأس الممثلة (١٢٠٠، ٦٥)

العنين من علي (٢٨٢)

سيز من قاسم (١٨٨)

لعلاج - العنين من منصور (بحر سنة ٨٥٩-٨٦٢م) وقد في الطور كوت شيرو . عالم ومولى . منهم بالزندقه اعلم عليه وسمن . ثم حكم عليه بالاعدام لقتله . جاءه زحلاء وهو لا يزال حياً ثم . سرق جمعه والتي يرمانه في نهر دجلة . من كتبه ابياتة و الطوليين (١٠٠٠، ٢٨٠، ٢٨٠)

محمود عرفة (٧١)

سنة القاطوري (١٠٠٠، ٦٥٠، ١١٠، ١٢٢٠)

ليو خليفة لحدان . تولى عام ٧٦٧م . من كمن . مايسم القديس القديس . يؤيد بعتة العزير في الحكمة كان تلميذاً للإمام جعفر الصادق . وروى تالاب بعد وقاله في حجر بنده (١٢٨٠، ١٢٨٠)

الطائفي (٣٠)

القاضي . احمد بن عبد الله - بو انباضي . كان نبياً وشاعراً استررب . السند لم تقهر ومزل وتكب صلات بالمسكنة ثلثية سنة ١٨٠م (٢١)

الخرمي - محمد . ركيز مدينة النصار . واسعة الفسوحة الاسلامية في القاهرة . دج في النفا . له تاريخ الامم الاسلامية خرافة في مؤلفات اخرى تامة في الفقه والاصول . توفي سنة ١٦١٧م بالقاهرة (١٠٠٠، ١٢٠، ١١)

الخطيب البغدادي - محمد بن علي (١٠٠٠-١٠٠٦م) - له در ذخائر العقبين . توفي في بغداد . عمه بالموت . يقال نصب الخضر . في بغداد . كان نبياً شعراً . له تاريخ بغداد (١٠٠٠، ١٢٠)

بن حنكل - احمد التوكي (١٢١١-١٢٥٢م) . مؤرخ وبغ في ارمين . كرتستان اوراق . ترجم في لعمول رحلب ودمشق والقاهرة . قاده . اقتفاء (١٢١٠-١٢٧٧م) . وضع في : ما في كتابه الشهير "دييات الامم واداء لبا . فزانه" . وضع سنة ١٢١٥ من عتده . له "اسلامي" (١٠١)

فتيل - احمد القزويني (١٢١٨-١٢٨٦م) . من ائمة اللغة والادب . وضع حاشية لغوية في اللغة وادبها . وهو اشتهر ببيوته الحوي . ولد وبغ في البصرة . من مؤلفاته كتاب اسين في اللغة وادب انورين

الخرنوزمي - ابو عبد الله محمد بن - له كتبه المتوير ملتابع العالم وهو موسوعة مختصرة في الفنون الهندوتة في مصره . توفي سنة (١٢٨٧م) . (١٢٠٠، ٦٥)

الخرنوزمي - أبو عبد - له (١٢٨٧، ١٢٩١)

الخرنوزمي - قاسم بن حسين القاب بنصر الافضل محوي . له شرح ١٠٠٠ ديوان سلف الزند . منه مرام القسط . سنة انتشار عام ١٢١٥م (١٢٧٠، ١٢٧٠، ١٢٧٠، ١٢٧٠، ١٢٧٠، ١٢٧٠)

خون بعل (١٢٠، ١٢١)

الدار كاشي - ابو النعمان (١٢١٠-١٢٩٥م) . ولد في دار فغان من ابناء بغداد . اسم ومحدث شهبو . له كتاب "السنن في الحديث" (٢٨)

من دوره (١٢٥)

لسوي - عبد العزيز (١٩٨٠، ١٩٨٠، ١٩٨٠، ١٩٨٠، ١٩٨٠)

ديور: منشورة هولندي، منسقة في المستشرقين، تولي عام ١٩٨٤ (١٩٨٠، ١٩٨٠، ١٩٨٠، ١٩٨٠، ١٩٨٠)

(١٩٨٠، ١٩٨٠، ١٩٨٠، ١٩٨٠، ١٩٨٠)

ديورهي - لودويك (١٩٨٠-١٩٨٠) - منشور ألماني، ولد في بولندا، مدرس لغوية في جامعة له مؤلفات عديدة في لغات الأسمانية (١٩٨٠، ١٩٨٠، ١٩٨٠)

ديورهيدي - شارون فرنسيس، منشور فرنسي (١٩٨٠-١٩٨٠) ولد في كمبوديا، حين استأنف على معهد أوردا (١٩٨٠)

ديورنت - ريت (١٩٨٠) كذا في أوله بن، ولد في الولايات المتحدة الأمريكية، موسوعي متعدد الاختصاصات له العديد من المؤلفات من أشهرها قصة الحضارة، وقبلة الفلسفة، ومنهج العلماء، (١٩٨٠)

الدهس - حسين (١٩٨٠)

الدهس - شمس الدين تركماني (١٩٧٤-١٩٧٤م) ولد في دمشق، درس بها في القاهرة، ويضم من كتبه البرهان والمحدثين له في ذكره، المصنف أو يميز في نقد الرجال ويصاحب كتابه حرك (١٩٨٠، ١٩٨٠، ١٩٨٠)

الديوان - أبو بكر محمد بن زكريا (١٩٨٠-١٩٨٠م) ولد في تركيا، كتب في الجغرافيا أو طب المسلمين في آسيا جيلواستان في تركيا، ولد له من مؤلفاته: لساعة وكتاب العاري في الطب (١٩٨٠، ١٩٨٠، ١٩٨٠)

الديوان - أبو بكر محمد بن محمد، ولد متأخرة في العراق (طهران) من كبار دعاة الأساطيرية في عام ١٩٨٠، تولي في أريجان (١٩٧٤م) في غزيرة في الهند، والعماني القرآنية والحلمية الشيرة (١٩٧٠)

الديوان - لخراديز (١٩٨٠-١٩٨٠م) ولد في العراق - طهران، لديه ومحدث من أشهر كتب مفتاح العيب المشهور بتفسير الكبير.

أراضي بك - الخليفة المشهور في عام ١٩٧٤-١٩٧٤م (١٩٨٠، ١٩٨٠، ١٩٨٠، ١٩٨٠)

رسل - بيزان (١٩٧٤-١٩٧٤م) ولد في ألبانيا، وعلم منطق وشخصية عامة برطانيا لسم مدرس في مالور المنطق، لويدي، الحديث، كتب العديد من الأعمال الفلسفية (١٩٧٤، ١٩٧٤، ١٩٧٤، ١٩٧٤)

الديوان - أبو الفراء - محمد بن أحمد (١٩٧٤-١٩٧٤م) ولد في ألبانيا، ولد في ألبانيا وتولي في مؤلفاته، أشهرها في الفرب على له فارج ريسو، حروف في التوزيع بين الدين والفلسفة ولدت الرقعة تباراً للدين، له تأثير على الفكر الفلسفي، وأدبيته في أوروبا، يشكو خاص في تونس وألبانيا، له مؤلفات عديدة في تقارن وكافة في اللغة الإسلامي (١٩٧٤، ١٩٧٤، ١٩٧٤)

ديوان (١٩٧٤)

الديوان - أبو الحسين (١٩٧٤)

ديوان - جعفر الديوان عام ١٩٧٤م، له مؤلفات من أشهرها حاشي على بلاط نحو كرامتي، فين له نظم (١٩٧٤، ١٩٧٤، ١٩٧٤)

أوردا - محمد عبد الهادي (١٩٧٤، ١٩٧٤)

أوردا - أبو جعفر الديوان (١٩٧٤م) كان يصرف الزواج، نحو: نام على العبد، من مؤلفات شرح أبيات كتاب صوره وكتاب دولتي أوردا (١٩٧٤)

أوردا - (أبو الفراء) الديوان (١٩٧٤م) من الإيرانيين القدماء، أنه من أديبان، من مؤلفات أوردا في بحث لاشرتت في بلاد الأندلس، وأوردت، دون إسلا، لأحمية في قصر علي، الإسكندر ثم خلفه أوردا في أوردا

الدولة السلطنة من أن جاء الإسلام إلى تلك البلاد. (١٦٠ - ١٦١)

الزركلي - ميرالدس بن محمود (١٨٩٦-١٩٧١م) كويتي سوري، ولد في بيروت. اشتمل على جوازات

بلجينية سعودية وتولى رئاسة دارعيسى في رومانيا. توفي في القاهرة من امتهر مؤلفاته بالإسلام. (١٠٠٢)

وكي نجيب محمود (١٩٠٦-١٩٦٥)

الزمخشري (١١٠٤-١١٧٤هـ) عالم دهر في الشارون والبلقاء والتفسير. من مؤلفاته تفسيره واكتشاف

واسم الملائكة. (١٧١)

ازواجتي (١٥٢، ٥٤، ٥٧)

زيد بن ثابت (٥٢، ٥٤، ٥٦، ٥٨، ٦٠، ٦٢، ٦٤، ٦٦، ٦٨)

زيد بن علي زين العابدين - حفلا علي بن أبي طالب. فار في الكوفة في عهد هشام بن عبد الملك الأموي

حيث كثر (١٧١٧هـ) اية وشبه لزيدية. (٢٥٥، ٢٩٢)

سجين (٢١٩، ٢٢١، ٢٢٢)

بن الساجي - تاج الدين علي بن نجيب الخفاري (١١٩٦-١١٧٥هـ) حوز الكتب للبنسور المصري اقتره

ومع شرمق وأديب وشاعر. (١٤)

سلائق - الولد (١٨٤٨-١٩٢٠) مستشرق ايطالي ولد في تونس مرز في فلسفة إسلامية والرواية تولى

تدريس الفلسفة الإسلامية في جامعة لوزن الأول (قتصر). (٧، ١٨١، ١٩١، ٢٠١)

بن عبد الوهاب القرطبي (١٢٠٦-١٢٢٧م) فيلسوف ومفسر، طريقة صوفية. (١٠٧، ١١٦)

سكنكس - عبد الله المزبوت. كان سلكاً لا يمكن ناله لحيوية إسلامية في غرناطة. ستون طرد

سجستان والحوز نجراً وأماماً أي أهدت نوحى ٩٧٩م. (٢٧)

ابن سدر (٥١، ٥٣، ٥٧، ٦٥، ٦٦)

سعيد نيسب (١٠١، ١١٦)

سليح - أبو العباس - أول خلفاء الشيعة (٧٠٥-٧٥٥م) (٣٠)

سوسه (١٧٠ - ٢٩٩ ق م) - سوك يوناني، لي أينا ولد فيه أحدث ثورة في الفكر حتى انحدر

الفلسفة بعرفه الإنسان ذاته. اومه خصومه بالأحرف من الذين والمعتقدات فسوروت وتمك عليه ٢٧٠٠م

شرب الدم ومات في سنة من جرد لعنه. من امتهر تلامذته المثلون.

بن السكين - بقرب نوري - (٨٠٢-٨٤٩م) ولد في بغداد عام في اللغة عينة المنزلة مؤدياً إلى استن

لم ايات سوية. له مؤلفات عديدة. (٥٤)

سليمان بن جوير (٢٠٦)

سومرمان السعدي - مسجستاني (توفي سنة ٩٨٥م) كان من أئمة فيقولون انك في تقود الراعي الجبري. العدة

عنه حتى مر عدي وأبو بشر بني بن يونس وهو حيان التوحيد. له مؤلفات كثيرة أشهرها سوز الحكمة

(٢٤، ٦٦، ٨٦)

سوز من سوز - راشد الدين (توفي سنة ١١٩٢هـ) ولد في مصر وتولى في ممالك حكم إسبانيا بعد في

سوز من ١١٦٩م إلى وفاة. حاول التحالف مع الصليبيين بعد سقوط الخلافة الأموية. (٢٩٠)

سيويه - أبو بشر عمرو بن عثمان - ولد في سنة ٩٦٠م قرب شيراز وسوز. له مؤلفات كثيرة أشهرها سوز الحكمة

تظليل بعد ايام مذهب الصوفيون له كتاب في العو. (٩٤)

اسرائيلي، ١٩٠٠، حينئذ العبد بين عبد الله (٩٠٢-٩٧٩م) ولد في حيفا، توفي بصفته برحق في جميع العلوم كعربية والأدب والفقه وشيخ مبني له شرح كتابي في تزيين التاليف في جامع كرم صالفة ١٠ عاماً (١٠٠٠) سيف الدولة الحمد - توفي (٩٠٥ - ٩٦٥م) علي بن عبد الله ولد في زرايكر وتوفي مطب - ألف مئة مؤلف في هندسة في سوريا - أسرع حلق من ٢٠٠ حلقه بين - حروب اليونانيين والمغاربة سوريا - ازدهرت الآداب والعلوم في عهد - توزعي - خلفه العتبي وأبو نواس احمد بن وثاق في انيسلور - وابي قدم أبو سرج الأصفهاني كتابه الألفي (٢٠٠)

ابن سي - (١٠٠٠ - ٢٧٠٠م) ولد في اشنة من لوى بحري وتوفي في همدان ، ابيسول ، بطيب ، ضمن لي طنت أسود وتأثر بالقرنية المنديشة وكثير في: باب وسلمة - تأخر كبير في المسمين واليهود والسيحيين من كتبه المشهورة بين كتب النخلة ، القاموس في الطب والاعشاب ومفاتيح - في النقل وكتابه - لغاه وسطق العسرين: وترتقت هائلة كثيرة (٩٧٠ . ١١٤٠ . ١٢١٠ . ١٢٨٠ . ١٢٩٠)

السريخي - خلال: قديس (١١٤٥ - ١٠٥٠م) ولد في قضاة تولي بها - فرع في انيسير والمدينة والفقه وعلوم الفقه العربية (٥١٠ - ١١٠)

شرك الله بن - جعفر بن محمد بن حمزة (٥٢٠) الشرف الرسي - محمد بن الحسن (٢٧٠ - ١١٦٠م) ولد ونوي في عكا - شاعر وديب شيب الشرف القاريين - له ديوان شعر (٢٧٠ - ٦٦٠)

اشلبيتي - في جعفر بن محمد بن يحيى ، كان من علماء المشيخة من مستوفى العلول وكناسخ ثم ذهب ان روح لله حلت له ويحى نفسه روح القدس ونسخ كتاباً سماه بالحكمة الباقية من كلامه ، ان الله يهل لي كل شي على قدر ما يقتضى - وانه نال بعد ايدي على العسود وان بعد العرب التي التي من شعبه - لفته فخلقة لغايي لرامسي عام ١٢٤٠م (٢٨٠) توفي بصفه (١١٤)

كسوروزي المسير - الذين محمد بن محمود الاشرفي من شهرزور كورستان العراق - وادى بها في: ١٠٠٠٠٠٠٠٠ اعلام اجستان والعرش في القرن السابع الهجري (تولي في حدود سنة ٦٩٠م) من جملة كتب - عند نرفها الارواح - شرح حكمة الاشرف للسيروزي والتبجيرة الإلهية في علوم الحقائق الزبانية - وهو يعتبر احد اصلا - في هريردي ومن طلبه المصنفين (٥٦٠ . ٥٧٠ . ٥٨٠ . ١٠١٠ . ١١٥٠)

الشهستاني - محمد (١٠٧٦ - ١١٠٣م) ولد في سهرستان (سراسان) من اشهر وروفي الادب ان في لقرون فوسطن - كتاب العسل والرحل - (٤١٠ - ٢٩٩ - ٤٠١)

شهيد (٦٠) شيبسي - كائن : (٢٠٠) شيدو - هان هيريش - مستورف كعاني - ولد في طوتانغ (١٨٩٦م) استاذ الجامعة في جامعة تيرين - له عدة لبحار واولفانت (٢٩٠ - ٤٢٠) سيروداين (٢٠٠)

الميلين - مير حالي (١٠٢٥ - ٩٩٤هـ) تابعة كتاب بيله كان عايناً تقدم ديوان الرسائل والمضام في ايام السلطنت على عظم ابيرويين - عرنت غلب الوزة ان اسطر في له كتاب التاجي ان اخبار بني اويديون شعر والقصوات كندوة (٢٧٠)

مصر له عدد من المؤلفات وله بعض مشهورات

بفقدان أهل العلم الطبية والعمارة والهندسة

خلت حوران نسي في الزمان كأنني مصحف في بيت زنديق

(٢٤)

ابن السري - جرجوروس - اليونان (١٢٢٦-١٢٦٦م) ولد في مدينة (كردستان تركيا) ورحل في سمرقند (أرض الأيونية) من الحجرات ١٢٧٢م وانضم له ١٢٨٠م ودرس الطب والفلسفة - عقد باب كبريمي - ابن النبل المكرهت لغارة - كتب في الاموت والفلسفة والحس والحسور . (١٠٠٠ - ١١٠٠)

عبدالله السعدي . (٢٧٨ - ٢٩١)

عبدان بن علقم . (٢٧٦ - ٢٧٧ - ١٧٨)

الخصر - عبدالكريم . (٢٠٠)

عبدان بن عبد - (١٨١ - ١٨٨)

عبد بن يوسف . (١٤٩ - ١٥٠)

ابن عربي - يحيى الدين الاندلسي (١١٦٥-١٢٢٤م) ولد في صرصة الاندلس - توفي في دمشق من كبار الصوفية - من المؤلفات عديدة اسمها التتمهات المتكثرة . (١٠٠٠ - ١١٠٠ - ١٢٠٠ - ١٣٠٠)

(٢٤٤ - ٢٤٥ - ٢٤٦)

عبدالله بن احمد بن علي ابن مصر (١٢٧٢-١٣٤٩م) من أسرة العلماء والتاريخ علماء من سمرقند (هسطن) وله زواجر في القاهرة كان له روح بلاط والذوق والتم اقبل على الحديث فاصدق من المؤلفات منها الدرر الكاشفة لبيان الجنة والجنة ولسان الميزان والاسباب في تمييز اساء المصطفة . (١٠٠٠ - ١١٠٠ - ١٢٠٠)

عيسى - ابوالملا . (١١٠ - ١١١)

عيسى بن علي . (١١٦)

علي اسفولقي . (٦٠٦)

علي بن ابي طالب . (١٥ - ١٦ - ١٧ - ١٨ - ١٩ - ٢٠ - ٢١ - ٢٢)

علي بن علقم . (١٣)

علي بن موسى القرظي . (١٠٠٠-١٠٠٠م) الامام الخامس لادي الخليفة الثالث عشر في الامة الطليعة المسلمون الساسي في عهد الخلفاء مات في ظروف غامضة في مشور (أيران) . (١٧)

علي بن يوسف - مؤسس المصاطلة بجمهورية الاسلامية في مصر - صاحب مريد الصلوة - توفي بالقاهرة (١٨٠٠م) . (١٠٦)

ابن حبان السعدي . (١٥٠٠-١٦٦٢م) عالم بلوخر ولد بختن وتوفي بها - له مؤلفات في اللغة والفقه والتاريخ وادبهايات (١٦)

عمر بن الخطاب . (٦٥ - ٦٦ - ٦٧ - ٦٨)

عمر السعدي . (١٠٠ - ١١٠ - ١٢٠ - ١٣٠ - ١٤٠ - ١٥٠ - ١٦٠ - ١٧٠ - ١٨٠ - ١٩٠ - ٢٠٠)

عمر فروخ . (١٠٠ - ١١٠ - ١٢٠ - ١٣٠ - ١٤٠ - ١٥٠ - ١٦٠ - ١٧٠ - ١٨٠ - ١٩٠ - ٢٠٠)

عنان - محمد . (١٠٠ - ١١٠ - ١٢٠ - ١٣٠ - ١٤٠ - ١٥٠ - ١٦٠ - ١٧٠ - ١٨٠ - ١٩٠ - ٢٠٠)

الموتى . (٥٢ - ٥٣)

أصبح - جسد الميراث أبو العباس جلي (١٠٧٧-١٠٧٤م) ولد في أخط (مصر) ووزير الملك العزيز محمد بن
الملك الفخر الأيوبي - ذهب ووزع ولجأه عدة مؤلفات منها تاريخ الشنوب ودرج اليمن ونساء البحار .
(١١٠ - ١١١ - ١١٢ - ١١٣ - ١١٤ - ١١٥ - ١١٦)

كرداي لو (وولد سنة ١٨٦٤م) مستشرق اوسري في العهد الاكثوليكي في باريس . من مؤلفاته الرياضيات
وهند الفلكية . وولي بنا . ومفكر الاسلام . والنزاهي . (١٢٧٠ - ١٢٧١)
كازاروا - دول - مستشرق اوسري (ت ١٩٦٩) تعلم العربية وعلما في «الكوليج دي لومبر» - حضر في الجامعة
المصرية - ترجم مع زملائه ما حفظ كعند يرقى - كما له بحث عن «تاريخ الفلك يومنا هذا» بجانب ابحاث
ودراسات اخرى . (٦٠)

كحلل الزبال - محمد الحسين (١٨٧٧-١٩٥٢) عثم وهاقي شيمي مشهور . ولد في النجف من أشهر مؤلفاته
العلمية والدينية واسمها (٢٩٥)

كامل الاخشيد (١٩٠٤-١٩٠٥م) كان عبداً مملوكاً من اهل الشام والى مصر فحفظه صاحب اليد ثم حكم
كاهن مصر . كان لفظاً حسن السجامة غير ما يميل (١٢٣)
كاملت - عدنان خليل (١٩٠٤-١٩٠٤م) يلسون العالقي . له بحث في النظرية . وقد كمثل العلمي . ويشد الحكم
العلمي . وهي مؤلفات الشفية . (١٨٤)

كرد علي - محمد (١٨٧٦-١٩٥٢م) اهل من ارضية - كردستان العراق . مؤرخ واديب وقيل فصيح
اللسان العربي يدقق ويؤمن - الكثير من المؤلفات - منها حفظ القدم والاسلام والجماعة العربية . (١٢٠ - ١٢١)
كركمان - احمد حميد لدين - علمي الاسلام - اشتهر في عهد الحاكم اميرك القاطن في ارض مصر سنة ١٢٠٢م . له
دراسة الفلك . (٢٨٦)

كلسار الاكندري (الرحلي ١٥٠ - ١٥١٦م) من الاكندرية (البحري يوناني) - اشتهر المسيحية معارفاً - ا
له دراسة لتعليم الفلك في الاكندرية . اشتهر له بـ «الاشارة على» (١٥٢ - ١٥٣)

كادي - يوزوف وشوب - قسيسة يلسوب العرب - ارض تشاهه كفاستين والشمس في سعاده على عهد
العلمون . تولي (١٨٧٠م) . (١٢٢ - ١٢٣ - ١٢٤ - ١٢٥ - ١٢٦ - ١٢٧ - ١٢٨ - ١٢٩ - ١٣٠)

كوزيان - هري (١٢٠٠-١٢٠١)

الكياي (٦٠)

العاوي - ابو عبد الله العسفي (تولي عام ١٠١٤م) . (٢٨٧)

ماني (١١٦٥-١١٧٦م) مؤسس مذهب المانوية . (٢٦٠)

المايون (١١٧٥-١١٨٥م) من عربون ارضية من حاضرة الخرس . عمر بالثقافة وهي عمده اشتهرت حركة الفلك
والترجمة . له ابيات كعظمة البحار والاضواء في القرب من طولوس . (٢٦١ - ٢٦٢ - ٢٦٣ - ٢٦٤ - ٢٦٥ - ٢٦٦)

مكدونالد (١٦٠٠ - ١٦٠١ - ١٦٠٢)

مكدمون (١١٠٠-١١٠١م) مؤسس المذهب السنوي - اسمه - وهو أحد كعده المبتدعية الكبرى في
الاسلام . ولد في تولي المدينة من أشهر مؤلفاته «اموما» في الحديث (١٨٨)

مكش المصغر (١١٠)

مكش - دم - اشتهر الفلك الشوقية بجامعة دول (سويسرا) توفي عام ١٩١٥م . (٢٦١ - ٢٦٢ - ٢٦٣ - ٢٦٤ - ٢٦٥ - ٢٦٦)

لمنقني، مبيضة عيساي الواحد والعشرون [١١٠-١١١م] (٢٢٠)

لمعاتبي - أبو علي (١٠٢-١٠٤) يد بالكوفة . ونقل في طريق عودته من فارس الى بغداد . اشتهر بـ
لدونة المصنفاتي ثم كالتواخيديدي ثم عدة . وفاة المومنين (١٠٧-١٠٨)

لمتوكل - الفيلسوف الفارسي المأثر (١٠٤١-١٠٤٢م) . (٢٠٠ - ٢٠١)

متوكل - فارس من اولاد في ذلك قلوب بغداد وتوفي في حد لا سنة ١١٠م . مطلقا . سبغ . ترجم احديت من
لكتابه عن ابيونانية وهو السريانية . (٢٠٠)

المجريطي - أبو القاسم (١٠٠٠ - ١٠٠٧م) عالم ديني وسياسي . وفي ترجمته بعض مؤلفاته التي اللاتينية . من أشهر
كاتبه درته الحكمه . وهداية الحكمه . وهداية الحكمه . وهداية الحكمه . في تاريخ الحضارة من الدم صورا وما نعت الأسم
اشرفية القديمة . مطبوع بالدمشق (١٠٧٠-١٠٨٠-١٠٩٠-١١٠٠-١١١٠-١١٢٠-١١٣٠)

محدث برناتق (٢٢٠)

محمد بن عبد - الشيخ (١٠٤٩-١٠٥٠م) ولد في دمشق . من علماء المسلمين اسعة الاصلاح . تولى
بجمال الدين الفارسي وصاحبه واحد معه في باريس بجمعة لغزوة قرظي . مني ايام السيرية . (١٥٢-١٥٣)

محمد بن الهادي (المستشرق) (١٧٩٠)

محمود الماسح (١١٨٩)

مداكور - ترجمه (١٠٠٠-١١٨٩-١١٩٠-١٢٢٠-١٢٢١-١٢٢٢-١٢٢٣-١٢٢٤)

مدينتهم - آثار خلفاء المسلمين (١٢٤٦-١٢٤٧م) (٢٢٢)

المستشرق - الفيلسوف الفارسي الثاني والمفسرون (١٠٤٠-١٠٤١م) . (١٠٠-١٠١)

المستشرق - الفيلسوف الفارسي الثاني والمفسرون (١٠٠٠-١٠٠١م) . (١١٧)

المسعودي - يحيى بن الحسين . ولد في بغداد . مؤرخ وبيروني ورحالة . طالع الشام واليمن ومصر وانبار
والهداه وبه - عشر والديجر وعقرا - اوتت والعير . من مؤلفاته المشهورة مروج الذهب وكتاب الذهب والفضة
توفي عام ١٠٤٦م (١٠٠-١٠١)

من مذكوره - المذكر وايدى تصويره الى المصنف والطب والكيما . كان فاشولا في ابيلاط توهي من اشتهر كاتبه
تجارب الامم في علم الطب (٢٠٠-٢٠١) . (٢٠٠-٢٠١-٢٠٢-٢٠٣-٢٠٤-٢٠٥-٢٠٦-٢٠٧-٢٠٨)

من مضمون اشكلية (١٠٢-١٠٣)

مصطفى بن عبد الرزاق (١٠٤٥-١٠٤٦م) اوجري تكلم في الفيزياء . اعمل درسيه في فرنسا . نشر
العلماء الفارسية . مثلا الفلسفة لاسلاميه بكلية الآداب . وزير الاوقاف وشيخ الأزهر . من كتبه المشهورة
تمهيد تاريخ الفلسفة الاسلاميه . (١٠٤-١٠٥-١٠٦)

مصطفى غالب (١٠٧-١٠٨)

مجتهد - من (١٠٨٥-١٠٨٦م) شاعر وأديب عيساي والى الصلابة بوه . وبنظر يوم . ولقب به المعروف بالله
والمسما له ايلول . جمعه لوهي وبه مقامه المشهور . وكتاب المديح . (١٠٧)

المؤتمتر - المؤتمتر الفارسي المأثر (١٠٢٢-١٠٢٣م) . (٢٠٠-٢٠١)

المجريطي - مؤلف (١٠٤٥-١٠٤٦م) ولد في مصر لشمس - سوريا . فقد مصر . في اربعة من حيرة . لديه
برحين المصنفين من علماء المسلمين والشعر . في حيرة من ذواته سطر لرب كعد له زعمه سال بايوم .

(٣٧٠ - ٣٦٠ - ٣٥٠)

مصر لدراسة ليوبيوس (٢٤٠، ٢٧٠، ٢٨٠، ٢٩٠، ٣٠٠، ٣١٠، ٣٢٠)

تحتفظ العظيمة العباسي الثامن عشر (٧٠٧-٧٢٤م). (٢٠، ٢١، ٢٢، ٢٣، ٢٤، ٢٥)

لغزاسي (٥١، ٥٢، ٥٣، ٥٤، ٥٥، ٥٦، ٥٧، ٥٨، ٥٩، ٦٠)

ابن المقفع - جد له "عزراة جعفر" الذي فخره ببنائه لاصحابه سياسة وكان كوالي تكريمه للثلاث بطرقة
شعبة سنة ٧٥١م نقل من اجوبة الى لغزاسي كتاب كليل يدعى كسانه جالاب الكبير وادارة به العصور

(٣٧٠ - ٣٦٠)

البيكي - بن صالح (٢٤)

حنوز بن علي (٣٦)

العمر حاني (٥٧، ٥٨، ٥٩)

عوسى - محمد بن يوسف (١٧٠، ١٧١، ١٧٢)

عوسى الكاطم (٧١٥-٧١٦م) جامع لثمة الفسحة ذات سحر في عهد لوفيد بنفوس (١٧٨)

عذوة جمال الدين (١٠٥، ١٠٦، ١٠٧، ١٠٨، ١٠٩، ١١٠، ١١١، ١١٢)

عاصم بن عمرو (٢٠٠ - ٢٠١م) واهي الاسد بن ابي اسحق الفساحي - عهد الحسين بن علي (١٨٧)

عجم بن علي (١٧١)

ابن الصديق - محمد بن اسحاق اوله في بغداد وعاش فيها صاحب كتاب اشهرت نولي سنة ١٩٨٥م. (٥٦،

٥٧، ٥٨)

عنتار - علي بن ابي ذر (١٩١، ١٩٢)

النظام (١٥)

العزاز بن عفرين - ابو حنيفة (١٨٦، ١٨٧، ١٨٨، ١٨٩، ١٩٠)

الترابي - محمد بن حسن (٢٨٦-٢٨٧م) عازم الا... قائد ولد وتولي بالقاهرة له الكثير من المعونات

الطلب بمخلوط (٢١)

نور الدين احمد (٢٣)

نوري جعفر د. (٢٨)

نور بنون - من القرن الثاني الميلاد من شهر الاملثونيين المصريين وهو بهد وغير مذهب الاصلاحية

الحديثة. (١٣٦)

النبي بوري - ابو علي حسن بن علي (٣٧٧-٣٧٨م) من انظم عهد - الحديث يد في ليسانور وتولي به وضع

بناك المدينة بديسة لمشهورا... مؤلفات لينة في الحديث وائلو قديم الاسلاية (٣٨)

لوقا - الفضية لتابع العباسي (٨١٦-٨١٧م). (٢٦)

واحد بن خط. (١١٩-١٢٠م) احد اركان حركة المعتزلة يد واهدية وتنفذ ان الجيرة. (٦٥، ٦٦)

والم - حري سيد لواء د. (٢٢٢، ٢٢٣)

وهدت - محمد بن ابي (١٨٧٤-١٩١٤م) من ابيه مصرته وادارة وبارف القرن الست ويزع. (٥٩، ٦٠)

هرقليدس (٤٤١ نفوساً - ١٨٢ تقريباً ق م) من اليسوس - آسيا الوسطى من ليرة استنولوجية روي ان

و... له كتاب في تركية... و... اكثر مما يراها في مادته... ويعد ذلك الكتاب من الحماة الاولى بهي ينسجم لى

المعلومات من مقومات المكون امتددة الكبرى، المار والحد، وتاريخ، والتشهير والمصراع كان ضرورية للتحسين.
 المستعربين انضمامه (١٠٥٣، ٢٠٠٦)
 نيو غربرة (بحر ١٩٧٠-١٩٧٤م) صحابي، وسعدت شهير، ضمن البحرين بعد وفاة ابي (مصر) اعتراف في المدينة
 ويؤثر بها (٢٧٧)
 كهداني - مدعي الزور (١٩٦٥-١٩٧٠م) شاعر وتديب، له اشققت (٣٧، ١١٠)
 هولاء (بحر ١٩٧٧-١٩٧٤م) مؤسس دولة المنوف، في ليوز، حفيد جندابرخان امين على العلاقة احادية في
 عمدة (١٩٥١م) واحل سورين، (١٢٤)
 بتقوت المحسوي، بن عبدالله (١٩٧٤-١٩٥٢م) ضمن لم مؤرخ وكاتب جبر، رومي الأصل، سزاهم آثاره، حجم
 البلدان، وجمع (١٩٥١)، (٧٠، ٥٧)
 يوحنا قمبر (١٩٠٠، ٧٠)
 يوسف كرم (١٩٦٠، ١٩٥٠، ١٩٧٠، ١٩٦٥، ١٢٧، ١٢٤، ١٢٥، ١٢٦، ١٢٧، ١٢٨، ١٢٩، ١٣٠، ١٣١، ١٣٢، ١٣٣، ١٣٤، ١٣٥، ١٣٦، ١٣٧، ١٣٨، ١٣٩، ١٤٠)

مصادر المعلومات الواردة في التعريف بالاعلام هي

- ١- مستند في الاعلام، ط ٢، دار المشرق، ١٩٨٦.
- ٢- المعجم القاموسي، ورد في ثبوت المصراع.
- ٣- المصراع الفلسفية المختصرة، ورد في ثبوت المصراع.
- ٤- الاعلام لتزوكلي.
- ٥- كتب، الخري متفرقة.



ملحق

هوامش وتعليقات هادي العلوي، وتعليقات المؤلف

أهمن المؤلف بتأثير المستشرقين صراع المعارضة - الساطة ويركز على صراع السلطة - السلطة . إن المعارضة لتفاسم تاريخ الإسلام مع السنعة ولا يمكن تجاهلها إلا بشطب نصف هذا التاريخ .

(هادي العلوي)

دور المعارضة

كان الفصل الأبرز من البحث محاولة لإلقاء نظرة سريعة على الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية في عصر يوحان المبدأ . وذلك كمقدمة لدراسة هذه الجماعة وتفهم آرائها ووضعها في مكانها الصحيح بمقاييس التطور في ذلك العصر . دون الدخول في تفاصيل ودراسة تلك الحقبة الزمنية .

والمعارضة بمعنى وجود قوى معينة لها أسسها الفكرية وبرنامج سياسي... لا نراها إلا في الحركات التي كان يقودها هنا وهناك شخصيات من أن البيت . وكذلك نراها في جماعة إخوان الصفاء التي اعتمدت برنامجاً ثقافياً تربوياً يقوم بتنفيذه نخبة أكثر مما يعتمد على قوة عسكرية أو نفوذة جماهيرية .

والمعارضة أوجه امبرية العنوية كانت تعبر عن نفسها عند اشتداد الأزمات . وخاصة الاملاادية منها . كما حدث مرات عديدة في بغداد . إلا أنها كانت نغمة بائسة . وأحياناً كانت تلك الجماهير تعجّل بشكل تلقائي إلى أحد ه النظام لا مثلاً حدث في بغداد حيث عت الهشقات لايا حاكم يا بنصوره بلطالمية

وأن مع أستاذنا في ضرورة إبراز دور المعارضة الشعبية وتبني أصولها وأهدافها ونشاطات . ولكن هذه المقولات القليلة في نصل واحد لا تسع لذلك . كما أن هناك مختصها .

(المؤلف)

يجب عدم إغفال مشروعات الري الكبرى التي أنشأها الأمويون والعباسيون .
فيلى جانب الإصلاح الذي يتحدث عنه الكاتب كانت هناك عناية فائقة بالإنتاج
الزراعي . وقد حدثت خراب في العصر العثماني لا لسمير العباسي
(هادي العلوي)

وسائل الري :

عندما بدأت سيطرة القادة الأتراك على مقاليد الأمور في الخلافة العباسية ثم
تعدت لمدولة سياستها الاقتصادية لمر كزية . وكانت معظم الأراضي الزراعية مسمية
بين كبير رجال الدولة : وكل سهم الحصول على الإنتاج وجرمان أجررعين من
العاملات . دون أن يتفقوا شيئاً لتصليح الأراضي ومكافحة الآفات الزراعية ، واستمر
إهمال وسائل الري واشتد في العهد العثماني .
فلفصل بينهم بالقرن الرابع الهجري وبينم بالقرن السابعة حتى تقارن بين
العهدين العباسي والعثماني .

(المؤلف)

كأن المؤلف يرى عدم جواز الاختلاف الفكري فيسمى اختلاف العلماء
والفلاسفة وغيرهم صراعاً وقتالاً . والفكر ينمو باختلاف ويقف ويجمد بانوفاق .
ينبغي التفريق بين اقتتال السياسيين واختلاف المفكرين

(هادي العلوي)

الاختلاف الفكري إذا كان دائراً في المناهج والشميربية والشميربية حتى وإن
راقفها تصياح وشميراخ . فإنه يؤدي إلى سمو الفكر والإبداع . ولم أتحدث عن هذا
اللون من الشميراخ الشميرخي . بل تطرقت إلى لون آخر يلجأ فيه المحتشمرون إلى
الشميرخ واستخدام لغة . وكن إخوان الشميرخ ضد هذا اللون الأخير .

(المؤلف)





BIBLIOTHÉCA ALEXANDRINA
مكتبة الإسكندرية



Pubblicazione Alternativa



0266-0086



ISSN n. 0266-0086
Esp. n. 02621000100