

المجموعة السادسة

١٠٠٠



الفلسفة السياسية عند إخوان الصفا

تأليف : د. محمد فريد حجاب

تقديم : د. عز الدين فودة



الهيئة المصرية العامة للكتاب

١٩٨٢

تقديم ودراسة

للاستاذ الدكتور عز الدين فودة

لا ريب أن رسائل اخوان الصفا هي من اهم وثائق التراث الاسلامي ،
ان لم نقل التراث العالمي ، بما تمثل من النقاء تيارات متعددة وافكار
مختلفة ، من كتب سماوية وغير سماوية ، ومن فلسفة يونانية بصورتها
الهيلينية الى آداب هرمسية وآراء غنوصية .

وقد ضمت الرسائل كل هذه الافكار كصقل جماعي فريد ينم عن ان
يوجد مثله في التاريخ الاسلامي كله . ومع ذلك فهو لا يبدو كمجموعة
مفككة الأوصاف ، بل كدائرة معارف ذات هدف واضح ، وتنظيم محكم ،
لجماعة من البشر بدافع من عقيدتهم الفلسفية التي ناضلت في نفوسهم ،
واخذت عليهم متسامرهم ، فارادوا في الاغلب الأعم أن يمهّدوا لتغيير
الأوضاع السياسية والاجتماعية المحيطة بهم ، بأن يستبدلوا وملكه
الأرض ، أو دولة أهل الشر ، بأوضاع جديدة ، هي في نظرهم « ملكة
الله » أو « دولة أهل الخير » ، أو ان شئت فقل « المدينة القاضلة » التي
يمكن أن تحقق السعادتين : سعادة الدنيا وسعادة الآخرة .

وهكذا عرفت رسائل اخوان الصفا بكونها تجمع بين المعارف
الفلسفية وبين الاشارات الصوفية ، ولكن نادرا ما نظر اليها على انها
رسائل سياسية ، وأحد هذه الأسباب أن جزءا يسيرا جدا من الرسالة
الجامعة هو الذي يمالج أمور سياسية ، وثالثها أنه مما يثير الدهشة أن
هذه الموسوعة الجامعة للعلوم والمعارف بأسرها - كما عرفت في القرن
الرابع الهجري والعاشر الميلادي - ليس من بينها رسالة خاصة في علم
السياسة الذي عرّض له بعض معاصريهم ، ولا سيما المعلم الثاني القاربي
(سنة ٣٣٩ هـ - ٩٥٠ م) ، حتى قال البعض ان اخوان الصفا لم يكن
لهم كثير اهتمام بالتشاطب السياسي ، ومن ثم لم يكن لهم برزواج للعسل

السياسي او فلسفة نستهدف مضمون السياسة ، على الرغم من ان بعض انبياعهم كانوا من بين الثورات السامتين من اجل الوصول ال السلطة السياسية ، او ان شئت فقل من بين الذين خاضوا غمار الصراع السياسي ضمن القوى السياسية المتناحرة في ذلك العصر .

على اننا لو طرحنا مضمون هذه الرسائل جانبا ، فان الظروف التاريخية والاجتماعية التي احاطت بجمعها وتاليفها تؤكد انه كان للاخوان في وضع هذه الرسائل اهداف جيبسيية ، الامر الذي يثير تفسير كتاباتهم ورسائلهم تفسيراً سياسياً ، مضمونه ثلاث قضايا رئيسية . كان على الكاتب مؤلف هذه الرسالة ان يناقشها ، وهي التي اهم بها اثر الاعتماد : اولها تصور البيئة ونقد الظروف الاجتماعية والاقتصادية ، وثانيها تناول الفرضيات الفلسفية والاسس النظرية لفلسفة الاخوان المثالية والاجتماعية على حد سواء ، وثالثها مفهوم الدولة المثالية التي ياملون فيها ، وانما كاسها على التجارب العملية لدولة الواقع الفعل - دولة اهل الشر - ومفاهيمهم السياسية في صمد نظرية الخلافة والامامة من خلال مفهوم واضح ماهية الاجتماع السياسي بين البشر ، وهي النظرية التي سقوا بها مجرم من كتاب المسلسل امثال ابن تيمية في مطلع منهاج الكرامة وكتاب الحسبة ، وامثال ابن خلدون في مقدمته عن احوال الشر والشران الاجتماعي والسياسي .

نقد الواقع السياسي والاجتماعي :

حنك في الرسائل ما يشير الى ان جماعة الاخوان كان لهم اهتمامهم الشديد بالاحوال الاجتماعية ، وانهم كانوا يحرصون من خلال نقد تلك الاحوال على تحييس جوانب الافلاس الروحي والسياسي في المجتمع ، ويرجعونه الى الاسباب الاجتماعية والاقتصادية ، والتناقض في ظروف الطبقات الاجتماعية ، دون ان تفهم بمنزل عن الافتراضات الفلسفية - احيانا ، والرموز التي كانوا يستخفونها اشارة الى المعنى الباطن ، بحيث أصبحت تعاليمهم عرضة لكثير من التفسيرات المتناقضة في اغلب الاحيان . فما لا شك فيه انه كان لكتاب هذه الرسائل ، من خلال ما ورد بها من فقرات متعجزة ، ادواكهم الشديد لاسباب وبواعث هذا الافلاس الروحي في ظل الحكم السياسي القائم . كما كان لهم حرصهم الشديد على محاولة اجراء الربط بين وعى الانسان وراذته التي تساهم في تحقيق حريته ، والتصير عن المثل العليا النبيلة التي عبرت عنها الرسائل - كما جاءت في تعاليم الانبياء والفلاسفة - وبين التفهنة السياسية للشباب وصغار السن ، من اجل دفعهم والتمويل عليهم في القضاء مؤسسات سياسية اكثر صلاحية والساناً مع المحيط الاجتماعي والطبيعي .

مجاعة الإخوان ظهرت وبرزت خلال احدى المراحل التاريخية المؤسسة من تاريخ الاسلام . عندما كان المجتمع الاسلامي يواجه نوعا من الصراع الذي يحدد حياته السياسية والاقتصادية والاجتماعية ، وتتناحر فيه داخله الطبقات الاجتماعية ، وتتفاوت اطراف الثقافة والتربية ، فانحس الاخوان يربطون بين هذه الاحوال التي يتقلب فيها أهل الشر على البلاد ويحب استتار أئمة أهل الهدى واصحاب دعوة الحق ، ولهذا أخذوا يتمايزون مع الاسماعيلية كحركة متطرفة راديكالية تتاوى الخلافة العباسية في القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي) ، ان لم يكونوا عنها أو من بين اصحابها .

وهكذا ظهر في الرسائل تحليل سياسي عن مضمون الطبقات الاجتماعية واقسامها الداخلية ، وان لم يكن من بين اهداف هذا التحليل خلق مجتمع لا طبقي هو ابعده ما يكون عن فكرة العصر وطروره . كما أصبح يشتمل كتاب الرسائل أخلاق الناس وطبائعهم وصفاتهم ، فالتجار لا يشغلهم الا جمع المال ، يظنون به على أنفسهم ، ويمتنون الفقراء -خوفهم ، واصحاب الفواوين يستغلون ذكاهم وطول استنهم في نشر الشغال الرديئة ، والوزراء والحكام يتصفون بالسفامة والبهالة ، والفقهاء والقضاة لا حساب عندهم للحق او العدالة ، والحلفاء خير ليهم فاسق ظالم دنيا للفتنة واقفاء لاضطراب أمور الدولة .

وليس من شك في ان هذه الأسباب والدواعي كانت تبطن ما كان عليه العرب والمسلمون من استعداد للفرقة والاختلاف والتناحر ، كما تساعد في اظهار هذا الخلاف وتجيئته ، وتقسيم الأمة الى فرق دينية ، وأحزاب سياسية متباينة ، لكل منها مقالاتها في الدين والكلام والفلسفة والسياسة . كما كان الحلفاء والأمرء ينصرون قريبا على فريق حتى قضات المحن ، وعادت الفرق الى تناول السياسة العملية ، وانشاء التنظيمات السرية ، أو اللجوء الى القوة والخروج بالسيف . ففرق لدافع عن نفسها بعد السيف ، كما رأينا حال القرامطة يقرون على العراق ، ويترضون الشجيع ، ويهجمون على مكة . وأخرى تقيم الدعوة بقوة الدليل ، وتعتمد على الأسرار الخفية ، والوسائل المحجبة ، حتى قيل في الفرق الباطنية ، والدعوة الاسماعيلية التي أقامت دولة الصيديين في مصر وشمال أفريقيا . انما احتلت على رسائل الدعوة وحكائهم أكثر مما اعتمدت على السيف في ساحة القتال .

ومن المعلوم أن فرقة الاسماعيلية كانت في نفس الوقت ، الى جانب كونها حركة سياسية تسعى الى السلطة ، حركة دينية فلسفية اجتماعية وسياسية تحتاج اقاليم الخلافة العباسية ، وتحالف معظم مفكري الاسلام

المضطهدين في ذلك العصر ، خاصة من القرس غير ذوي الميول الأرثوذكسية المؤيدة للاختلاف السنينة العباسية . وحسم الذين تحاطقوا سرا حول هذا المشروع الفكري في اللحظة المناسبة لتأليف الرسائل في فترة اللائق السياسية والاجتماعية للمشار إليها .

وعنى عن البيان أن نشوء هذه الحركة الفكرية ، وإن شئت عقل السياسية أيضا . في منطقة يسيطر عليها حكام من أهل السنة أو الشيعة البويهيين من أعداء الفرقة الإسماعيلية ليس أمرا محريا ، لأن هذه الحركة حين ظهرت قد ظهرت في بؤرة موجبة للصراع وحركات الاضطهاد والثورة الفكرية ، ألا وهي منطقة البصرة التي كانت تفتح بمختلف التيارات الفكرية والمضارية ، والتي انهارت أمام جيوش الخلافة العباسية فيها عناصر البيت الحضارية التجارية والزراعية والمرغية حتى لم يبق الا عناصر الثورة الفكرية بحصر تراثها جماعة اخوان الصفاء على وجه التحديد والتخصيص .

الم تر كيف كان مسجد البصرة يفتح بمختلف هذه الفرق والتيارات الفكرية وتآلف فيه مجالس المناظرة الكلامية منذ أيام هشام بن عبد الملك . واعتزال واصل بن عطاء الحسن البصري وقد جلس معه نفر من اصحابه يبحثون في الوعد والوعيد ، ويفررون أن قاعل الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر ، وأنهم لا يقبلون شهادة على وعدوية على باقة من اليقل . والم تر كيف انتشرت هذه الفرق والمناظرات الجدلية ، الفلسفية والدينية والسياسة منها ، في حواضر المسلمين على عهد العباسيين ، فرأيت الكلام يشتد نضجه ، والثورات الفكرية العنيفة تملك الحياة العملية وتصرفها كما تصاه ، حتى فوّقت الفتنة بين أهل بغداد أنفسهم في القرن الرابع وما بعده .

بل ألم فر كيف كان الناس يتسامعون الى أمر مكتوم يسير به دعاة الفاطميين منذ رأينا الإسماعيلية يؤسسون دولتهم بأفريقية وحصر ، وأن من دخل في هذا الأمر لم يظهره ولا شيء منه حتى أصبحوا يلقبون « بالأخوان الكتاميين » على حد تعبير القاضى النعمان في كتاب افتتاح الدعوة . وإن أبا العلاء حين رحل من الشام الى بغداد كان يختلف الى ثورة عبد السلام بن الحسين البصري في جماعة يدعون بانهم « اخوان الصفاء » . اذا دعا الواحد منهم الآخر قال يا أخانا . وكأنهم أعضاء مجمع سرى ، ولاسمهم دلالة خاصة على أمر يشيع لظنه بين الناس ولا يعلمونه . وفيهم بقول أبو العلاء :

واذا اصغتنى الخطوب فلن لرى
لوداد اخوان الصفاء مضيقا

هذه الحقيقة في حد ذاتها هي على جانب كبير من الأهمية السياسية ،
إذ هي على جانب كبير من الأهمية في تفسير بعض جوانب الرسائل
تفسيرا سياسيا . حتى ليصح القول بأن في الرسائل مادة علمية كافية
للحكم على أهميتها - إن لم نقل مضمونها وأهدافها - السياسية ، على
الرغم من تناثر هذه المادة وعدم وضوحها أو دقتها في بعض الأحيان .

ومن قبيل ذلك أيضا أن التسميات التطبيقية التي يشير إليها الاخوان
ليست من قبيل الطبقات الاجتماعية المعهودة في عصرنا الحالي ، والمرونة
بالتماثلها الفكرية أو أصولها الاجتماعية والاقتصادية . فضلا عن أن
كتاب الرسائل كانوا كثيرا ما يلجأون إلى الاشارات والرموز واستخدام
المعاني الباطنية غير الظاهرة دوما للتشبيه واتقاء للسلطة . ولكن ليس
هناك من شك في أنه كان لكتاب هذه الرسائل من خلال ما ورد بها من
فقرات متعددة ورموز تمكس حالة الارهاب الفكري . حرصهم على محاولة
اجراء تحليل منهجي دقيق وفق ما يساهم بها من فقرات تعرض للظروف
والأحوال الاجتماعية ، من خلال فلسفة سياسية تحاول أن تعطي إلى ابعاد
مدى مسائل أكثر عمقا في طبيعة الانسان وعلاقته بالمحيط الاجتماعي
والطبيعي ، ومدى صلاحية وديمومة المؤسسات السياسية والاجتماعية في
حكم علم العلاقة .

من ثم ، نرى الكاتب قد خلص في دراسته إلى تقييم لهذه المحاولة
الفكرية والعلمية مما من جانب أصحاب الرسائل تذكرنا بمحاولة مشابهة
للفلاسفة المتأخرين الفرنسيين الاجتماعيين في القرن الثامن عشر ، لعشال
ديدرو ودالامبير وغيرهما . ممن عكفوا على تأليف دائرة مسارف علمية
 واجتماعية وفلسفية أرادوا أن ييثروا فيها أفكارهم الانتقادية ، ولأن يهاجموا
من خلالها فكرة السلطة السياسية المطلقة التي تسلب المواطنين حقوقهم
 الأساسية .

ولا شك ان البحوث العديدة التي كرست لدراسة فلسفة اخوان
الصفاء ورسائلهم لم تركز على الجوانب السياسية للجماعة بالقدر الكافي
لهم حركتهم كحركة لجماعة عضطهنت سياسيا ، حتى جاء كتاب مؤلفنا
هذا ليكتشف عن هذه الجوانب ، ويفتح التصور فيها بصورة خاصة .

الفرضيات الفلسفية :

إن الإشارة إلى المبادئ، والتطبيقات الفلسفية لم تفلح اليأس دون وصول مؤلف هذا الكتاب إلى حكم استنباطي عام هو الذي أوصله إلى فهم الآراء للسياسة والاجتماعية لأصحاب الرسائل ، سواء في ذلك من خلال نظريتهم في ازدواج الطبيعة الانسانية المادية والروحية والتي تعتبر إحدى المبادئ الأساسية لفلسفة الاخوان المثاليين واعتقادهم بالحركة والتغير كمنصة متصلة تدفع إلى التقدم لا في الظواهر الطبيعية فحسب ، وإنما في العلاقات الاجتماعية والسياسية أيضا . وهذه الحركة التي كانت موضع مناقشة في مناسبات متعددة في الرسائل يهدف التركيز على أن الاستقرار ليس الحالة الطبيعية للموجودات ، وأن الحركة والتغير أساسيان للحياة الاجتماعية والسياسية كما يظهر من اجاباتهم غير المباشرة في مباحثهم عن « الأكراد والأدوار » أو اقتراحات النجوم في دوراتها ، كانت ذات مفهوم خاص في فهم المضمون السياسي للرسائل عند مؤلف الكتاب .

فمنهم من التغيرات الاجتماعية التي تحدثت عن طريق الانقلابات والثورات والتي قد تظهر في سائر فوضى وأحداث عمياء لا معنى لها ، قد تتطور في الواقع إلى دورات متعاقبة منتظمة لعناصر التقدم والانحيار التي لا يهتأ ولا يلبث في تاريخ الإنسانية .

ومن ثم كان مفهوم التغيير الثوري وتبشير أعضاء الجماعة يلرب زوال دولة أهل الشر والبقاء دولة أهل الخير ، له مكانة المميز في هذه الرسائل دون غيرها من المؤلفات الإسلامية التي أشارت إلى هذا المفهوم أو عرضت إلى بعض تفسيراته وعلله ودواعيه . فهم ولا شك كانوا أوضح وأكثر واقعية وتفهما واستبصارا وتفاؤلا من نظرية كنفية ابن خلدون في أعمار الدول والتي لا تعدو أن تكون نظرية سولسطالية غير واضحة المعالم تحمل كثيرا من اللغو والتكرار في تفسير الآية القرآنية الكريمة من سورة آل عمران « وتلك الأيام تداولها بين الناس » ، فقد كان اخوان الصفا أكثر تحديدا في مفهوم أعمار الدول ومعرفة أحوال الملوك والسلاطين وولادة الأمور من خلال التراتبات النجومية : فالقرآن الأعظم ويكون كل نسمة سنة هو القرآن للوجوب لبعث الرسل ومجيء الانبياء ، وزوال الوحى والتواميس وانتقال التواميس من دين إلى دين ومن شريعة إلى أخرى . والقرآن الأوسط ويحل كل هاتين وأربعين سنة وهو الموجب لتبديل الملوك وانتقال العول من بلد إلى بلد ومن أمة إلى أمة ومن قوم إلى قوم . وهو الموجب أيضا لاضطراب بعض أمور الشرائع وظهور العيب

والفساد . والمقران الأصغر وهو الكائن في كل عشرين سنة الموجب لتبديل الأشخاص على سرير الملك وما يحدث بسبب ذلك من الفتن .

وهكذا ومن خلال هذه النظرية تظهر عند الإخوان نظرية هي حتمية التغيير الاجتماعي الذي يهدف إلى الإصلاح وتقويم البنيان الاجتماعي والسياسي ، سواء أكان أصحاح هذه النظرية من الإخوان الذين يرون حتمية هذا التغيير عن طريق قوى روحية ودينية ، أو عن طريق العصبيّة (كما يراها ابن خلدون) أو عن طريق الحتمية التاريخية (كما هو الحال في بعض الأيديولوجيات الحديثة) ، لا فرق بين هذا وذاك في السلوك السياسي للدول والجماعات والأفراد ، ولكن الفارق الوحيد هو مدى مساهمة كل مدرسة من هذه المدارس المختلفة في اعتبار أهميته المعرفه الانسانية والارادة البشرية ومدى تأثير كل منهما في هذا المضمار لدفع عملية التغيير الاجتماعي أو كبح جناح هذا التغيير الاجتماعي .

ويكتشف الاخوان في الرسائل من اتجاه يؤكد لفكرة الانسان على تشكيل محيطه الاجتماعي ، ذلك أنهم يطمحون اختياراً كبيراً للمعرفة وجهود نشر التعليم والتربية والتنشئة السياسية لجماعات الشباب - دون التمييز - من خلال هذه الرسائل ذاتها وما جاء بها من تعاليم وفلسفة موسوعية متكاملة لتكوين عقل البشر والفراد الجماعة وكوادرها بصحة خاصة . هذا فضلا عن اعتقادهم بأن المعرفة وهي وظيفة أمام أهل الخير هي أنبل واجدى وانفع مهنة للبشر لقوله تعالى « فاستألفوا أهل الذكر ان كنتم لا تعلمون » ، بمعنى أن للاخوان فلسفة تربوية يمكن أن تتخذ شامدا على هذا الاعتقاد الذي يركز على مجموعة العوامل الاجتماعية والسينكولوجية المشابهة الى جانب « الجبلة » والطبيعة البشرية في القدرة على التعليم ونشر المعرفة بين الأفراد ، الأمر الذي يلعب دوره كعامل إيجابي في التنظيم السرى لحايا الجماعة . فالإخوان يقسمون الناس الى ثلاث مجموعات أو طبقات : الصفوة (الخواص) ، العامة (العوام) ، والطبقة الوسطى (المتوسطون) ، ولهذا تنقسم المعرفة منقسم الى ثلاث درجات كل منها ثلاث مجموعة خاصة ولا ثلاث الأخرى بخلاف علوم الدين التي ثلاث كل هذه الطبقات أو الفئات والتي لها جوانب ثلاثة : الساطن والظاهر وما بينهما . وهذا التقسيم في الرسائل ان دل على شيء فالما يدل على مفهوم اخوان الصفاء في مساعدة كل طبقة أو فئة من هذه الفئات في تحقيق نفسها ضمن حدود وقيود لا تخلخل التنظيم الهومي للجماعة واحتفاظها بالأسرار الخاصة بالصفوة أو خبايا الدين ومواقفه والمبادئ الباطنية للأهلياء . وعندئذ أن كل ذلك متروك للاجتهاد ومره ان العقل لا الثقيل ما يشهد بفكرة الجماعة عن الارادة الانسانية . ولا ترى

للإخوان في هذا الصدد موقفا أكثر وضوحا واتسافا مع موقفهم السياسي
للقول عنه من السلطة بأكثر من موقفهم حقا في التملق بإرادة البشر
ومعارضتهم المقهقبة التقليدية في الإيمان بالقدر ، الأمر الذي تلمحه في
تقسيمهم للأفعال الإرادية وغير الإرادية باسم القصد الأول والثقصه
الثاني .

فإذا كانت الفلسفة عند الإخوان ليست مجرد تأمل واستشراق
ولكنها « الفلسفة أولها محبة العلوم ، وأوسطها معرفة حقائق الموجودات
بحسب الطاقة الانسانية ، وآخرها القول والعمل بما يوافق النعم » .
فمنهم أيضا من نسبة الصنائع والأفعال التي تجري على أيدي العباد من
البشر « لا تنسب إلى البارئ جل جلاله ٠٠٠ إلا كنسبة أفعال المور حين
يقال بنى فلان الملك مدينة كذا أو حفر نهر كذا ٠٠٠٠ إذ كان ذلك يامرهم
وارادتهم لا يكونهم تولوا الأفعال بأنفسهم أو باشرها الأعمال بأجسامهم » .
حكلا كان حكم إضافة أفعال الأفعال الإرادية (القصد الثاني) إلى الأعمال
القصدية لو أفعال الطيبة المؤيدة بالقوة الإلهية (القصد الأول) ٠٠٠٠
« واعلم أن الله تعالى غير محتاج في أفعاله إلى الأدوات والآلات والأزمان
والهيولى والمركبات ، بل فعهل الخاص به هو الإبداع والاختراع ، إذ الاختراع
هو الأخراج من العدم إلى الوجود بحسب ما بينا في رسالة المسادي
« العقلية والأعمال الروحانية » .

وهكذا تتضح فكرة الإنسان السياسي عند اخوان الصفاء من خلال
فكرتهم عن المعرفة وفكرتهم عما يباشر الإنسان بنفسه ويكون مسئولا عنه
من الأفعال ، ولا تقول فكرة الإرادة المطلقة للبشر التي لم يكن إلى ظهورها
سبيل في هذا العصر الذي سيطرت عليه العقائد الدينية وافكار الوحي
والقبوة وضرورة الامامة أو الخلافة ليعرف الناس أعظم واجبات دينهم وقيام
الاجتماع لحاجة مصلحتهم وأنه لا بد للاجتماع من « رأس » لأن الله تعالى
أوجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ولا يتم ذلك إلا بقوة أو اعادة .
وسائر ما أوجبه من إقامة أركان الدين ، « فالدين أس والسلطان حارس .
وما لا أس له مهلوم » .

من لم ترى أن نظرية الإرادة عند الإخوان كأساس من أسس
فلسفتهم وحركتهم السياسية هي في شقيها الأعظم تكمن في فكرة الاختيار
التي ظهرت من قبلهم عند المعتزلة الذين رأوا في معنى « العدل » أن الله
خالق الإنسان وخالق فيه قدرة تسبق الفصل يكون بمقتضاها مسئولا ان
لعل خيرا جازاه وإن فعل شرا عوقب بسببه . فلو لم تكن للعبد حرية
اختيار فعله لكان عقابه بسبب سيئة لا دخل له فيها ظلما .

وهي هذا الإطار رأى اخوان الصفا ان المراد بالسياسة « هو صلاح الموجودات ويقاومها على افضل الحالات والتم الغايات » . ومن ثم اذا ما أصبحت حرية الازادة هي من اسس النشاط السياسي المسئول ، فإمكانية الاختيار بين مختلف الازاء هي الشرط المسبق لاستمرازية هذا النشاط الذي يرتكز فيه الاخوان في تقسيماتهم للسياسة على انواعها المختلفة من سياسية نبوية واخرى ملوكية وثالثة عامية ، فالسياسة الخاصة والسياسة اللدنية بمعنى ان لها ابوابها ودروب مشارفها المختلفة التي لا تتعد في مفهوم موحد لخاصية علم السياسة كما نفهمها في العصر الحاضر . ولكن تقسيماتهم كانت بداية التقسيمات لليهود التي عرفها كتاب مسليون . مثل ابن خلدون والمريزي . والتي لم تخرج عن اطار الشريعة الاسلامية في تقسيمها بين السياسة العامة والسياسة النبوية وان شئت فقل السياسة الشرعية .

دولة بعل الحس :

وتكشف هذه الدراسة لـ اخوان الصفا عن بعض هذه المسبات الرئيسية لفكرهم السياسي في عصر النهضة الاسلامية ، ومن قبيل هذه السات بصفة خاصة العلاقة الوثيقة بين السياسة والفلسفة والدين وغيرها من العلوم الاخرى كعلم التنجيم والفلك فيما نحن بصده على وجه الخصوص ، فقد أدرك الفلاسفة المسلمون ان تماسك الدولة « الحديثة » منوط بقوة عقيدتها من جانب ، وبمحاولة الاستدلال على حتم العقيدة بالبراهين المنطقية والأدلة الفلسفية من جانب آخر . وقد عكس الاخوان هذه السمة حينما عبروا عن أفكارهم السياسية بمصطلحات فلسفية دينية كما أشرنا من قبل . ويضخ ذلك بصفة اخص حين يتعرضون لتعريف العلوم ، ويجعلون من علم السياسة قسما من اقسام العلوم الالهية التي هي بقورها جزء من أجزاء الفلسفة حينما يربطون بين فكرة الامام كظاهرة سياسية وبين فكرة القضي كمفهوم فلسفي من جانب وبين معنى الايمان والطاعة كمفهوم ديني من جانب آخر ، وحينما يتعرضون لبحث مسألة الخلافة حيث يميزون بين الامامة والخلافة الشرعية (خلافة الله) وبين السلطة القاهرة الفعلية (خلافة ابليس) تعبيرا عن تمييزهم بين الخلافة الشرعية وغير الشرعية ، ويربطون بين فكرة الامامة (الخلافة الشرعية) وشرط الخلافة التي تعتبر أصلا من أصول الدين لا من فروعه . وبين نظريات فلسفية كنظرية الانسان المطلق أو الانسان الكامل . وهكذا ترى العقيدة الدينية تلعب في التاريخ الاسلامي دورا هائلا للدور التي تلعبه الايديولوجية في الفكر السياسي المعاصر ، بمعنى ان العقيدة الدينية قد استغلت للمحافظة على نظم معينة للحكم ومضالح الطبقات والامم المختلفة .

بدعوى المحافظة على العقائد والقيم الأخلاقية ومناهضة التيارات الثورية .
 كتبنا استغل الدين من جانب آخر كحافز للتسوية ولكتييل قوى المعارضة .
 للطبقات الحاكمة المسيطرة . فبالنسبة لأخوان الصفا نراهم قد جعلوا
 من عقيدتهم الدينية إيديولوجية سياسية تحفز على حركة ثورية تسعى إلى
 محاولة تغيير صورة المجتمع السياسي القائم آنذاك لا على أساس العنف
 ولكن عن طريق إجراء تغيير عقل في المجتمع تمهيدا لتغيير النظام السياسي
 كله . ومن هنا كان سبيل الإنسان بالكفكر والتصميم وإرادة التغيير لدى
 الأفراد ولم يهمل البنيان الاجتماعي للدولة القائمة .

ولعل أهم ما أثير في صدد هذه المسمة تمهيدا عن فكرة الدولة الدينية
 المثالية في مصادرها الدينية والسياسية والفلسفية قد يفتح المجال لحوار
 هام في المجتمع الإسلامي المعاصر . يهدف تحديد موقف الدين الإسلامي من
 مسألة العلاقة بين الدين والدولة وهو الحوار الذي بدأه من قبل بعض
 المفكرين الإسلاميين منذ أوائل القرن العشرين فعن الشيخ محمد عبده
 والشيخ علي عبد الرازق وغيرهما في مواجهة الداعين إلى فكرة العلمانية
 في السياسة والحكم . وإذا كنا لم نلمس نتائج إيجابية لهذا الحوار بدليل
 أن هذه القضية ما زالت موضع الإثارة حتى الوقت الحاضر في فكر العديد
 من الجماعات الدينية والقيادات السياسية حتى قيل بأن الدين الإسلامي
 بره من أنظمة الحكم التي تمارفها المسلمون . منذ قيام الخلافة العثمانية .
 وبره من كل ما حياها حولها من غربة ورجعية . لو من عز وقلوة . وأن
 هذه وتلك التي عرفها التاريخ الإسلامي على مدى طويل ليست إلا من
 قبيل وظائف الحكم ومراكز الدولة . فكلها خطط سياسية صرفة لا شأن
 للدين بها . فهو لم يعرفها ولم يتكرها ولا أمر بها ولا نهى عنها . وإنما
 تركها لدرج فيها إلى أحكام العقل وتجارب الأمم وقواعد السياسة .

تحليل النتائج :

وهدبر بالذكر أن هذه الدراسة في جانبها التحليلي إنما تكشف عن
 جوانب جديدة في الفكر الإسلامي الذي يعزو البعض قلة الانتاج السياسي
 فيه إلى غلبة الصبغة الفلسفية والدينية التي تدعو إلى عدم إثارة مواضيع
 يتدخل فيها الشئال السياسي وتقوم فيها مدن الأعلام المتناضمة للواقع .
 ويبرز هذا البحث عدم التصار تصور الإخوان لمن مثالية فاضلة عند حد
 الفكر والنظر . بل أنهم حاولوا تحقيق مدينتهم الفاضلة عمليا من خلال
 حركة سياسية هدفها نشر الدعوة السرية في مختلف أقاليم الدولة وبيع
 مختلف طبقاتها في إطار خطة قوامها التشهير بالنظام القائم والتبشير

بمدينة روحانية جسيانية فاضلة هي مدينة أهل الجبل . وغنى عن البيان أن الكشف عن هذا الخيال السياسي في الفكر الإسلامي يتطلب من الباحثين ضرورة اللجوء إلى دراسة الفرق المضطهدة والمفكرين المضطهدين الذين بنوا وجهات نظر استثنائية غير استسلامية تنظر إلى الواقع المتحرك بأنه شيء قابل للتغيير وإن الفجوة بين ما هو كائن وما يجب أن يكون هي فجوة واسعة يجب أن يضطامها المضطهدون ، ولكنهم إذا سطوة النظام القائم يستعرون بالتقية ، كما لجأوا في كتاباتهم إلى استعمال الرموز وعلم الحروف والأعداد والتخصص الرمزية يستعينون بها على الخفاء ما يرون ضرورة إخفائه من آراء سياسية وأفكار ثورية ، فمن أراد الكشف عن هذا الخيال السياسي والفكر الثوري في الإسلام فليبه أن يرجع علاوة على أخوان الصفا إلى الكتابات الباطنية عند فرق الشيعة والصوفية والفلاسفة الذين استخلصوا نفس المنهج الرمزي كجابر بن حيان والفارابي وابن سينا وابن طفيل وابن رشد والسهورودي للقول ومحبي الدين بزرغري وغيرهم ممن سلكت أفكارهم في آفاق بعيدة من الخيال لاستخلاص الصورة الكلية لما يجب أن يكون عليه الفرد والمجتمع .

وأما كان أصحاب هذا الرأي يستقنون من مفكرى الإسلام وعلاصمه . الفارابي ، باعتباره في نظرهم النموذج الوحيد الذي يتمتع بمكانة خاصة ضمن النبوذ التي يتصورون أنها كبلت الخيال السياسي في الإسلام ، فإن أهمية دراسة المؤلف منه تتجلى في إبراز نماذج أخرى من الفلاسفة المسلمين الذين شكل الخيال السياسي محور فلسفتهم السياسية .

أما المعلوم أن تأليف أخوان الصفا لم يقف عند حد صهرهم فحسب ، بل قد أراهم التي تضمنتها رسائلهم قد تركت أثرها في كتابات كثير من فلاسفة ومفكرى الإسلام الذين ظهروا قرابة عصرهم ومنهم الفارابي نفسه .

فالتنقيب إلى التراث الإسلامي ، وبصفة خاصة في جانب العسبي وعند الفرق الإسلامية التي أخذت بمنهج الاستدلال المنطقي في بحوثها ، وبالتيم الفلسفية في حركاتها السياسية ، كفرق الشيعة عموما ، وقرقة الاسماعيلية خصوصا ، لابد وأن يبرز لنا نماذج كثيرة من هؤلاء الفلاسفة الذين وصلوا بالخيال إلى آفاق بعيدة وصاغوا نظريات خصبة بالخيال السياسي ، هذا بالإضافة إلى أن مظاهر كبت الحريات وتخريب الأمل التي واكبت الأنظمة السياسية في العالم الإسلامي على مر العصور غالبيا ما ساعدت على تاجيع نار الخيال السياسي لدى المفكرين والجماعات المضطهدة .

ولكن نظرا لمادة الدراسات في هذا المجال ، فعادة ما يصعب على الباحثين تناولها في اطار منهجي محدد يؤدي الى نتائج دقيقة وحاسمة . وتزداد الصعوبة بالنسبة لمن يبحث في موضوعات تتعلق بالقوى الاجتماعية التي اتخذت موقف المعارضة للأنظمة الحاكمة في التاريخ الاسلامي والتي نشأت في حركات سرية وسخرت لحسنة أهدافها السياسية نظريات فلسفية كما هو حال جماعة اخوان الصفا . هذا فضلا عن أن موضوعات التاريخ الاسلامي قد اشتملت في عمومها على عرض لتاريخ الأمر والسلطات الحاكمة . ولهذا ظلت معرفة حقيقة القوى المعارضة من خلال هذا التاريخ معهودة للغاية بل تكاد أن تكون معهومة . وحتى ما يمكن معرفته عن هذه القوى باعتبارها عنصرا من عناصر الحياة السياسية في عصر ما ، فقد تشق معرفته الا من خلال آراء خصوم هذه القوى وأعدائها أو من خلال كتابات دعايتها ومؤيديها التي عادة ما تكون أقل القليل ، بحيث يصعب في الغالب تمييز آرائها وانجاساتها وأحجامها الحقيقية . وتزداد الصعوبة بطبيعة الحال كلما دار البحث حول جماعة أو فرقة من تلك الفرق التي انحلت أسلوب الدعوة السرية . فيبدو الكثافة عنها من جانب المعاصرين لها . فضلا عن أن السرية في حد ذاتها قد تكون من البدايات الاساسية من تنظيم الجماعة ، وهذا ما ينطبق تماما على جماعة اخوان الصفا .

كذلك يكشف هذا البحث عن حيوية الفكر الاسلامي وقدرته على الاختناج على مختلف الثقافات الأجنبية والامتزاج بها مع المحافظة على قيمته الذاتية وتمييزه الخاص . واذا كان قد ظهر في جوانب هذا البحث اتجاه نحو ابراز لوجه التشبه بين أفكار اخوان الصفا وبعض الأفكار المتشابهة في الفلسفات اليونانية والفارسية والهندية . فلم يكن الهدف هو ابراز الاثر الاجنبي في فلسفة الاخوان بقدر ما كان ابراز الامتزاج والتزاوج بين عناصر الفلسفات الأجنبية وبين الفلسفة الاسلامية . وسوف يتضح هذا الامتزاج في مختلف أصول البحث وجوانبه - ففلسفة الاخوان حول الاعتماد والرموز تحيل الاثر الفيثاغوري ، وفلسفتهم حول نظرية الفيض ومركز الامام في هذه النظرية تبرز أثر أفلاطون والأفلاطونية المحدثة ، وفلسفتهم حول الانسان الكامل تشبه الى حد كبير فلسفة أفلاطون حول الحاكم الفيلسوف ، وأفكارهم حول الطبيعة واليتافيزيقا تبرز الاثر الأرسطي ، وفلسفتهم حول ظهور دولة لعل الخير على انقاض دولة أصل الشر تظهر أثر فلسفة التناسخ عند الهنود ، وفكرة تأخي الدين والدولة في الفلسفة والنظم الفارسية تظهر عند الاخوان في فكرة الصراع بين خليفة نبي ، الامام الشيعي الأسماعيل أو الرئيس الزمني والديني الحقيقي على الوجه الشرعي الصحيح وبين خليفة ابليس ، أو الحاكم الفعلي من أئمة بني أمية أو بني العباس الذين هم « أئمة الضلال والكلب » في نظر

الاخوان . كما تظهر في رسائل الاخوان آراء وتعاليم من كل المديانات سواء المنزلة أو غير المنزلة كاليهودية والمسيحية والزرادشتية والمجوسية وغيرها ، غير أن ذلك لا يعنى على وجه الإطلاق أن لكل فكرة اسلامية في هذه الرسائل مصعرا خارجيا . فالمشكلات التي عرضت للفكر الاسلامي قد تتشارك وتداخل في خطة بحثها ومعالجتها ، أو في بعض نتائجها ، مع الأفكار الاجنبية بحكم كونها مشكلاتسانية تعرض للمقل البشري . ومؤدى ذلك أن التشابه بين فكرتين لا يدل دلالة قطعية على أن احدهما مقتبسة بالضرورة من الأخرى .

وهكذا ، جعل المؤلف من دراسة عصر اخوان الصفا وواقعهم السياسي والاجتماعي مدخلا الى استنباط فلسفتهم السياسية مما أحاط بهم من مؤثرات ، وما اعتنقوا من آراء ونظريات وفلسفات ، وحملها رسالة للدكتوراة في العلوم السياسية ، كان لي شرف الاشراف على اعدادها ومناقشتها بالاشتراك مع الامتاذين الجليلين : الأب جورج شحاتة لقواني رئيس دير المونتيكان بالقاهرة ، والدكتور حسن حنفي استاذ الفلسفة الاسلامية بجامعة القاهرة ، ونال عليها صاحبها الدكتور محمد فريد حجاب مرتبة الشرف الأولى .

واخيرا ، فلا يسعنا الا أن نشكر المؤلف على انتهائه هذا الطريق الذي بدأه ، طريق العلم والتأصيل والتبصر ، طريق المعاصرة في النظرة العلمية الى التراث والتجديد فيه . فلم يمد أمام العالم في عصرنا هذا الا أن يتجه أحد طريقين : إما أن يناضل عداة النضال للوصول الى الحقائق العلمية ، وإما أن يشرب متحملا عداة الاغتراب :

حتى يستريح اللذئب اما مجا ور حزين واما نازح يتوجد

د . عز الدين فودة

استاذ العلوم السياسية

(كرسي النظمات الدولية)

بجامعة القاهرة

الباب الأول

الحياة السياسية لـأخوان الصفا

الفصل الأول : البيئة السياسية لأخوان الصفا

الفصل الثاني : التنظيم السياسي لأخوان الصفا.

الفصل الأول

البيئة السياسية لإخوان الصفا

| | |
|----------------|--------------------------------|
| البحث الأول : | اسم الخوارج الصفا |
| البحث الثاني : | عصر الخوارج الصفا |
| البحث الثالث : | البيئة الجغرافية لإخوان الصفا. |
| البحث الرابع : | الشخصيات الخوارج الصفا |
| البحث الخامس : | وسائل الخوارج الصفا |

البحث الأول

اسم اخوان الصفاء

أطلقت الجماعة على نفسها - كما تشير إلى ذلك رسائلهم - اسم
« اخوان الصفاء وخلان الوفاء » وأهل الصلح وأبناء الحمد » (١) .
وقد ورد اسم « اخوان الصفاء » في غير موضع من الشعر العربي .
ففي أبيات لأوس بن حجر جاء (٢) :

وودع اخوان الصفاء بفرزل يعمر كبريخ الوكيسد لقرح
ولأبي حنك البراء بن ربيع القمسي أبيات جاء فيها (٣) :

اولئك اخوان الصفاء بذلتهم وما الكف الا اصبح ثم اصبح
وجاء في كتاب « كلية ودمنة » - وله عند الاخوان مكان مرموق كما
سنرى فيما بعد - في باب « الجماعة المطروقة » قال د.ع. سليم الملك ليديبا
الفيلسوف : « ... فعدتني ان رأيت عن اخوان الصفاء كيف يتحدثون تواصلهم
ويستمع بعضهم ببعض » قال الفيلسوف : ان العائل لا يمدل بالأخوان
شيئا ، فالأخوان هم الأخوان على الخير كله ... فإنه لا شيء من سرور الدنيا
يعمل صحبة الأخوان ... فالإنسان الذي قد أعطى العقل والفهم ، وآلهم

(١) رسائل اخوان الصفاء وخلان الوفاء ، بيروت ١٩٥٧ الجزء الأول ص ٢٦ .
ومطابق لها فيما بعد بالرسائل فقط .
(٢) عمر القسوي ، اخوان الصفاء ، دار النهضة حور للطباعة والنشر ، القاهرة
١٩٢٢ ، ص ٢٨ .
(٣) المرجع السابق ، ص ٤٩ .

الخبر والشر ، ومنح التمييز والمعرفة ، أولى وأحرى بالتواصل والتعاقد
لهذا مثل اخوان الصفاة واثنلاثهم في المسحبة ، (١) .

(١) في معنى الاخوان والاقوة :

أخ ومؤنثه - أخت هو المفسرك الآخر في الولادة من الأبوين أو من
اسمياً ويطلق على المشارك في الرضاع ، كما يطلق على كل مشارك في
القبيلة أو في الدين أو في صنعة أو في معاملة أو في مودة وما شابه
ذلك (٢) .

ويحترق أفلاطون هو المبتكر لفكرة الأخوة الطيبة . فقد عالج هذه
الفكرة من خلال معالجته لموضوع الحب في محاورته لا تحمل هذا العنوان ،
بل تحمل عنوان « الماديه » Symposium (٣) . وإذا كان أفلاطون قد
تكلم عن الحب أيضاً في محاورته فيندرس إلا أن الماديه هي المحاوره الرئيسيه
في هذا الصدد . واختيار الماديه عنواناً لهذه المحاوره له دلالة ، فالماديه
اجتماع بين طائفة من المفكرين يتناولون فيه الطعام ، ويرتشفون كؤوس
الشراب ، ويتبادلون الرأي ، ويتحاورون فيما بينهم ، وينديرون أطراف
الهدية ، وليس الغرض من الطعام والشراب إلا أن يكون مناسبة للاجتماع
والمواز ، وعن طريق المواز تتصلق النفس بنفس أخرى . وقد درجت مدرسة
أفلاطون على هذا الضرب من الأخوة العملية والماديه الفلسفيه . وأصبح
سنة تشيخها المدارس فيما بعد . ووضعت للماديه قواعد يلتزم بها الطلبة
في طعامهم وشرابهم وحديتهم . والمقصود من الماديه الاجتماع على المودة ،
والانصال بالإلفة والمحبة . ورغم أن الجماعات الليتارجرية كانت تتبع نظام
الأخوة ، إلا أنها كانت أدنى إلى أن تكون لمرقة دينيه منها إلى أن تكون
مدرسه علميه . كذلك كان سقراط يحاور الشباب في الملاعب والبيساتين
وفي الدور التي يدعى اليها . ورغم ذلك ، فقد تميز أفلاطون بأنه نهض عن
مدرسته غبار السرية ، ونحايها نهراً علمياً ، وانعشلتها من الشوارع
والأسواق والأماكن العامة ، وحفظ لها وقارها داخل جدران المدرسه ،
وجعل الأديب من جملة أعضائها (٤) .

(١) كليله وسينه . ترجمة عبد الله بن القاسم . دار مطابع المصمم ، القاهرة ، الطبعة
الثانية من ٦٢ ، ٦٧ ، ٦٩ .

(٢) مجمع اللطاف القرآني الكريم ، الهيئة المصرية العامة للطباعة والنشر ، القاهرة
١٩٧٠ ، مادة اشرف ، ص ٣٠ .

(٣) أفلاطون . الماديه . ترجمة زهير القوي . بيروت ، ص ١٠ - ١١ .

(٤) انظر :
Jaeger W., *Paideia, the Ideals of Greek Culture, and others*, translated by : Gilbert Highet, Vol. II Oxford
1947, pp. 174-177.

لما فكرة الاخوة في الاسلام ، فلها اساسها المستمد من آيات القرآن الكريم مثل قوله تعالى « انما المؤمنون اخوة » (١) ، وكما استخدم لفظ الاخوة للتعبير عن الود والمحبة والائلة ، استخدم ايضا في حالات لها معنى سياسي ، وعلى سبيل المثال استخدم الحليقة الهندي لفظ « الأخ » في الله « اشارة الى يعقوب بن حارود ، وذلك في الرسوم الذي أصدره في عام ١٦٦٣ هـ بتعيين يعقوب وزيراً . ولما كانت ميول هذا الأخير « علوية » ، فقد كان لاستخدام هذا اللفظ بالاشمالة الى ما يعكسه من دلائل الشرف والرفعة - مدلولات سياسية ، حيث دل على سياسة التوفيق الودية التي حاول الهندي اتباعها تجاه اعداء الدولة السياسيين وخاصة العلويين (٢) .

وقد كانت الفاظ « يا اخي » و « ايها الاخ » وما شابهها ، شائعة في كتب ومصنفات وموسوعات علم الكلام والصوفية (٣) .

ولقد لازمت فكرة الاخاء هذه كافة الحركات الثورية في المجتمع الاسلامي . فقد كان من بين اهداف الحركات الثورية والباينكية مثلاً استبدال النظام القائم بنظام مبني على العدل والاخاء والمساواة (٤) . وكان المقصود من فكرة الاخاء في هذه الحركات ازالة الاسباب التي تؤدي الى انقسام الناس الى طبقات متمادية متطاحنة ، والممثل على قتل عوامل العسكرة والبغض وتولية عرى المحبة والاخاء الحقيقي بينهم بغض النظر عن معتقداتهم الدينية (٥) .

وإذا انتقلنا الى الحركة الاسماعيلية نجدتها هي الأخرى قد وافقت عن فكرة الاخاء الحقيقي لا بين المسلمين فقط ، بل بين جميع الناس على اختلاف قومياتهم وطبقاتهم وأديانهم . كما أنها تجاوزت فكرة الاخاء القائمة على وحدة الدين الى فكرة الاخاء القائمة على سلطان العقل ، وهكذا قاومت

(١) سورة المائدة . آية ١٠ .

(٢) « لؤلؤ مر » العباسيون الإراقي . بيروت ، ١٩٧٠ ، الجزء الأول ، ص ٢٦٤ .
 (٣) انظر على سبيل المثال استخدام الغزالي لفظ « ايها الاخ » في توجيه الخطاب لمرور عليه بوجاهة في الفرق (الغزالي) لفظه من الغزالي ، مطبوع محمد مصطفى أبو الملا دمج محمد جابر ، مكتبة الجندى ، القاهرة ١٩٧٢ ، ص ٢٣) . كما استخدم بعض الذين في عرى لفظ « يا اخي » في نفس الفرض أيضا (يحيى الدين بن عيسى ، المصاحف للفتية ، مطبوع دارعبدالله يحيى ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧٢ ، المجلد الأول ، ص ١٤٥ - ١٤٧) .

(٤) سورة التوحيد والباينكية وأصل التسمية والباينكية التي كانت عليها هذه الحركات انظر : سيد قاسم الغزالي ، الباينكية ، مكتبة النهضة ، بلنهد سنة ١٩٦٦ ص ١٤٥-١٧٤ .
 (٥) لتوضيح السابق ، ص ١٥٨ - ١٧٤ ، بقل جوي ، من تاريخ الحركات الثورية في الاسلام ، بيروت ، ص ٩١ ، ٩٦ - ١٠٢ ، ١١٤ .

الإسماعيلية العصبية القومية ، ومن يتم النظر في العناصر التي تتألف منها ، أخوية ، الإسماعيلية يرى هناك الفارسي والعربي والكردي والنيبطي والهندي والتركي والبربري ... الخ (١) .

ويكمن الغول بأن الشرق عموما عرف الكثير من الأخويات لدى الطرق الصوفية والفرق الدرؤيشية ، وقد تميزت هذه الأخويات ، ليس فقط بتبني فكرة التضامن بين الطبقات والدفاع عن حقوقها الاقتصادية والاجتماعية ، بل كان فيها الأكر الصل على نشر عبادتها بين الناس وتربية أعضائها تربية مسالمة وأدبية تتفق مع عبادتها الأساسية ، وكان أعضاء هذه الجماعات متساوين في الحقوق والواجبات ، ويتعاملون فيما بينهم معاملة الأخوة ، ولهذا أطلق عليهم اسم « الأخوان » (٢) وهو الاسم الذي ظل مستعملا حتى عصرنا الحاضر عند أكثر أصحاب الأسمان والطرق الدرؤيشية (٣) .

وقد قرر بعض من تصوروا أن أخوان الصفا حركة تنتمي إلى الحركة القرمطية ، أن حلقة أخوان الصفا كانت أول حلقة أخوية ظهرت بين القرامطة (٤) .

وهي أية حال ، فإن من يطالع رسائل أخوان الصفا يلاحظ في غير عناه أن هذه الرسائل موجهة إلى « الأخ البار الرحيم » ، إذ لا تخلو أي رسالة منها من عبارة « وأعلم أيضا الأخ البار الرحيم » أو « وأعلم يا أخي » (٥) . وقد وصف أبو حيان التوحيدي جماعة أخوان الصفا بقوله

(١) لتجميع السابق ، ص ١٢٠ ، ١٤٤ - ١٤٥ .

(٢) يمكن الرجوع لتفاصيل من أصل تسمية الأخوان في *Margoliouth Le Sac* في *Le Date de la Composition des Récits des Idrissis Al-Safa, Des Idhar 4* (1903) p. 324 .

(٣) يرى *Margoliouth* أن كلمة « درؤيش » فارسية يظهر أن معناها الأصل « مكلف بالقتل » ، واسمها « لقب » ، وأن الفرق بينها وبين « صوفي » ليس إلا كالفرق بين النظرية والممارسة ، إذ الصوفية نزعة فلسفية والدرؤيشة أسلوب خاص في الممارسة والممارسة .

Encyclopedia of Religion and Ethics, Vol IV, p. 647.

(٤) بقلم جوزي ، من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام ، مرجع سابق ، ص ٢٢٠ - ٢٢٢ .

(٥) أظفر علي جليل المال : الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٤٨ ، ٥١ ، ٥٢ ، ٥٤ ، ٥٥ ، ٦٧ ، ٢٦٦ ، الجزء الثاني ، ص ٦٣ ، ١٦٤ ، ١٩٦ ، ٤١٧ ، (الجزء الثالث ، ص ٢٤ ، ٣٧ ، ٤٤ ، ٧٣ ، ٢٠٩ ، ٢٢٤ ، ٢٢٧ ، ٤٨٢ ، الجزء الرابع ، ص ١٦٥ ، ٢٠٦ ، ٢٥٥ ، ٣١٢ ، الرسالة الجامعة ، تحقيق جليل سليبا ، لتجميع المجلس العلمي بدمشق ، ١٩٤٨ ، الجزء الأول ، ص ٣ ، ٣٧ ، ١٢٠ ، ٢٩١ ، ٦٤٤ ، ٦٨١ ، ٧٢٠ ، الجزء الثاني ، ص ١٨٧ .

« وكانت هذه العصاية قد تألفت بالمشورة وتصافت بالصداقة ، واجتمعت على القديس والعلامة والنصيحة » (١) . وحرى بجماعة هذه صفتهم ان يتسموا باسم « الإخوان » ، ويطلق اخوان الصفاء أنفسهم اسمية عظمى على فكرة الاخوة ويجعلون منها اساسا للصلة والمحبة ، وعمادا لصلاح البلاد ، وذلك بقولهم « الصداقة اس الاخوة ، والاخوة اس المحبة ، والمحبة اس اصلاح الامور ، واصلاح الامور صلاح البلاد » (٢) .

ويشير البعض الى تأثير حلقات « اخوان الصفاء » وعبادتهم على التنظيمات التي ظهرت فيما بعد بين العرب والفرس والأتراك ، كالأصناف وبعض الطرق الصوفية والدرويشية كالمولوية والرقاعية والبيكطاشية والسماعية (٣) وغيرها ممن ينتمى بنسب روحي لاخوان الصفاء كجماعات الالسماعيلية . ويؤكد المستشرق الروسي « غور دلفسكي » انه يستغل من أعمال اخوان « الخيلر » ، آسيا الصغرى انهم يستخلصون كلمة « يا آخي » أو « آخي » التي كانت شائعة بين اخوان الصفاء (٤) ، ويذكر ابن بطوطة الكثير عن تقاليد وطقوس الاخوية ونظام اجتماعاتهم ، وأنه كان لهم على عهد سلطان سياسي (٥) .

والإهم ، أن اخوان الصفاء كانوا قول من نادى بفكرة « الاخوة » غير المقيدة بتجاوزين بذلك فكرة « الاخوة » القائمة على أساس الدين فقط . معتمدين في ذلك على تصورهم بأن جوهر الأديان كلها جوهر واحد .

(١) أبو جهم الأندلسي . الامتاع والمؤانسة . تصحيح أسد أمين واحمد الزين لجنة التأليف والترجمة والنشر . القاهرة ١٩٤٨ ، الجزء الثاني ، ص ٥ .

(٢) الراسخ ، الجزء الثاني ، ص ٢٢٨ ، الجزء الرابع ، ص ١٧٠ .

(٣) لنسب مولوية الى بعض الدين الروس ، وله طفتة وثلاثة هذه الطريقة ورواية في بيت . وأهل هذه الطريقة اوسع المترويض عقلا وأكثرهم تسامحا . أما الرقاعية تنسب الى أسد الرقاع المولى عام ٥٧٨ هـ / ١١٨٢ م ، وقد اشتهرت هذه الطريقة بان كل جماعة منها كانت تعلم سبق من الأعمال التربوية مثل الزهد الاقاعي وأكل الزجاج . الخ وهو ما تسمى عندهم بالكرامات . أما البيكطاشية فهي التي يقال لها أصل الانكشارية ، وقد سيطرت على تركيا واليابان قرونا عديدة والسمعونية ومؤسسها محمد بن علي سمسون ، هي التي اشتهرت بالعلامة والاصلاح وبخاصة اقرب الطرق الى منحن أمل السنة واجتماعها من غرض الامتداد والطقوس التربوية ، وقد كانت تنحصر لتأسيس وحدة إسلامية فكريها حكومة تطرح على حكومة الرسول عليه السلام (نظر بيد الخليفة العثماني ، التصوف الإسلامي العربي ، دار المنصور للطبع والنشر بدمشق ، القاهرة ١٩٢٤ ، ص ٥٧ وما بعدها)

E. A. Nicholson, The Mystics of Islam, London 1914, p.139.

(٤) بلبل جونز ، عن تلويح الحركات الفكرية في الإسلام . مروجع مسابق ، ص ٢٢٤ - ٢٢٥ .

(٥) القر دائرة المعارف الإسلامية ، الجزء العربي ، لتلطف الرابع ، مادة آخي ، ص ٤٥٥ - ٤٦٥ .

ولا تعدد شرائح الأنبياء كونها لغوامر ونواهي واحكاما وسننا تختلف بحسب اختلاف أهل كل زمان (١) . وفي اطار تصورهم هذا كان الانسان الفاضل عندهم هو الذي يجنح خصالا ومناقب من امم متعددة وأديان مختلفة ، فيصغون للأخ الكامل أو الانسان الفاضل بأنه هو « القارصى النسبية » العربى الدين ، الحنفى المذهب ، العرائى الآداب ، المبرانى الخير ، المسيحى المنهج ، الشامى النسك ، اليونانى العلوم ، الهندى البصيرة ، الصوفى السيرة ... و (٢) . وهذا يؤكد أن مفهوم الاخوة عند الاخوان قام على عوامل أخرى غير عامل الدين أو العرق . كما يؤكد أن الاخوان وثبة من المكتنفين التقوا حول قيم تعبر عن الكوثرات الحضارية للمجتمع على عصرهم التى هى مزيج من ميراث العرب والمكتسبات المستحدثة من الثقافات التى وفلت عليه من الأمم الأخرى .

(ب) فى معنى الصفاء والوفاء :

لم يستطع الباحثون الوقوف على المصدر الذى استوحيت منه الجماعة اسمها « اخوان الصفاء » على وجه التحديد . ويمكن أن نحصر أهم الاجتهادات فى هذا الصدد على النحو التالى :

١ - يبيل البعض الى الاعتقاد بأن الاسم مقتبس مما ورد فى كتاب كليلة ودمنة عن الحماة للطفوفة وكيف نجت من الشبكة بمعاونة اخوان لها نصحاء . هذا فضلا عن أن بعض ما ضربه صاحب كليلة ودمنة من الأمثال يطابق على ما جاء فى الرسائل من اشارات واضحة الى تعاون الأصدقاء الرحماء ، وإلى ما يحل بهم من تفريق الطبع وتقسيم الفضل بفعل من يدبر لهم الخيلة ويضمر لهم العداوة والحديعة (٣) . ويميل بعض المستشرقين أمثال دى بور وجورك تسبهر وفون يوير الى تأييد هذا الرأى . فيرون أنه فضلا عن اشتمال كليلة ودمنة على كلمة « اخوان الصفاء » قد احتوت أيضا على ما اشترطته جماعة الاخوان فى الصداقة من الغيرية والتضحية ، وأن القاية الكبرى للاخوان هى العمل على خلاص النفس بالتعاون والصفاء والعلم للظهور (٤) . ولعل

(١) ارسائى - الجزء الثالث - ص ٤٨٦ - ٤٨٧ .

(٢) الرسائل ، الجزء الثانى ، ص ٣٧٦ .

(٣) جليل صفييا اخوان الصفاء ، دائرة المعارف - لغوس علم لكل فن ومطلب ،

بيروت ، ١٩٦٧ ، الفصل السابع - ص ٤٤٤ .

(٤) آثر : دى يور ، اخوان الصفاء ، دائرة المعارف الاسلاميه ، الترجمة العربية

اللاحقة ، ص ٤٩٢ - ٤٩٤ ، ص ٥٠٠ . محمد حجاب ، اخوان الصفاء ، دار الكتاب العربى للطباعة

والنشر ، المكتبة الشهابية ، القصد ١٩٠ ، ص ٨ ، يخلل جولى من تليفغ المبركات

التكرمة فى الاسلام ، مرجع سابق ، ص ٢٢٢ .

ما ذكره الاخولان في رسائلهم حين قالوا : فاعتبر بعديت الجماعة المطوقة المذكورة في كتاب كليته وحسنه وديق نيته من المسجحة « (١) » قد دفع هؤلاء الباحثين الى استخلاص هذا الرأي والقول بان الجماعة قد تسمت بهذا الاسم لما كان بينهم من اتحاد واعتزاز وابقاء في الغرض .

٢ - وذهب فريق آخر من الباحثين الى القول بان كلمة « الصفاء » تعني الصفاء في الجودة ، او انها مقتبسة من الصوفية التي كانت تدعو الى صفاء القلب (٢) (ولكن يلاحظ ان الباحثين اختلفوا حول مصدر اشتقاق مصطلح الصوفية في حد ذاته . فمنهم من يذهب الى انه منسوب الى مسجد الرسول « صفة » . ومنهم من ذهب الى انه مشتق من « الصفاء » بمعنى الطهارة والعفة . وقول بان أصله « صفوى » لصنف قصار صوفى . او « الصصف » زاعمين ان الله قد اختارهم ليكفروا قاعة البشر وورثة الانبياء . واكثر المتأملين بهذه الآراء من المتصورة انفسهم . ويستبعد التفسيرى اشتقاق الاسم من الصفاء او الصفاة ، كما يستبعد أيضا انه من « الصوف » لأن القوم - أي الصوفية - لم يختصروا بلبس الصوف . أما ابن خلدون - ويؤيده في ذلك بعض المستشرقين امثال تولدكه ونيكلسون وكلود كاهن - فيقول « والظاهر ان قيل بالاشتقاق انه من الصوف . وهم في الغالب مختصون بلبسه لما كانوا عليه من مخالفة الناس في لبس فاخر الثياب الى لبس الصوف » (٣) .

٣ - وينذهب فريق ثالث الى القول بوجود علاقة بين كلمة « اخوان الصفاء » وبين كلمة Philosophy ، فيقابلون بين كلمة « أخ » وبين Philo ، ويقابلون بين كلمة « صفا » وبين Sophy (٤) .

(١) الرسائل ، الجزء الاول ، ص ٦٩ .

(٢) عبد اللطيف اليازجي ، اخوان الصفاء ، مجلة الكتبة ، السنة السابعة عشر ، بيروت ١٩٣١ ، ص ٩٤ .

(٣) ابن خلدون ، المقدمة ، دار الكتب ، القاهرة ١٩٧٣ ، ص ٤٣٦ . وحول مزيد من التفاسيل عن وجهات النظر المتعلقة في حان نسبة الصافية نصيل الى : H.A. Nicholson, The Mystics of Islam, op. cit; Literary History of Arabs London 1923, p. 722

(٤) عبد اللطيف اليازجي ، الصوف الاسلامي العربي ، القاهرة ، ص ٧١ - ٧٤ .
ص ٤٤٥ كلود كاهن ، تاريخ العرب والسويبة الاسلامية منذ ظهور الاسلام حتى بداية الاستعمارية العثمانية ، ترجمة يونس الدين قاسم ، دار الحقيقة ، للطباعة والنشر ، بيروت ١٩٧٣ ، ص ٣٦٦ وما بعدها .

(٥) عمر أبو النصر ، قصة الفوت ، بيروت ١٩٧٠ ، ص ١٠٩ . وتفسير الى ان كلمة Philo هذه اسمها في اليونانية Phyllis . ان الصفاة بالمعنى الذي استعملها فيه اللاتيون « ص » اسمها الاخرى ، اللاتون ، القاهرة ، ١٩٧١ ، ص ٤٤ .

هذا بالإضافة إلى أن كلمة Sophy تشبه إلى حد كبير كلمة Sofis في اللغة اليونانية القديمة والتي تعني النقاء أو الصفاء ، وتقابل كلمة Pure في اللغة الإنجليزية ، وكلمة Pur في الفرنسية (١) .

أما اخوان الصفاء أنفسهم ، فقد أشاروا في رسائلهم إلى أن الصفاء يعني النقاء والصفاء من شوائب التفسير والاستحالة ، وأن من علم هذه الصفة لا يكون من اخوان الصفاء ، فيقولون « واعلم يا أخي أن حقيقة هذا الاسم - أي اخوان الصفاء - هي الخاصة الموجودة في المستحقين له بالحقيقة لا على طريق المجاز . واعلم يا أخي أيديك الله تعالى ، أنه لا سبيل إلى صفاء النفس إلا بعد بلوغها إلى حد الطمأنينة في الدين والدنيا جميعا ... ومن لا يكون كذلك فليس هو من أهل الصفاء ، لأنه لو كان من أهل الصفاء لكان له بصفاته من دونه الذي . واعلم يا أخي أن حقيقة الصفاء أيضا هي أن لا ينسب عن النفس الصافية الزكية شيء من الأشياء التي بها الحاجة إليها ... وبالصفاء تنهيا لها الراحة ... ويريد أن تأتي بفصل تذكر فيه شيئا من ذلك عما دهرت به الحكماء ، وأشارت إليه العلماء ، وكلمة الصفاء بنفسك الظاهرة ، وانوارك الظاهرة ، وروحك المضيئة الصافية من نجاسة العصية ... وعند ذلك تكمل تلك الصورة الصافية فتصير كالمرآة الصافية التي تتراعى في جواهرها الصور الصادقة لها بما هي بها ... بذلك الله وإيانا إلى غاية الصفاء ... » (٢) . وقولهم « أن الصفاء إنما يصرّف بالكدورة ، والعمل بالجور ، والصحة بالسقم ، وأما صفاء اخوان الصفاء لا أخلصوا الصبر على البلوى في السراء والضراء ... » (٣) .

وتميل إلى ترجيح اشتقاق اسم اخوان الصفاء من معنى كلمة صفاء لغة واصطلاحا - حيث أن كلمة الصفاء مشتقانها مثل صفوان واصفانم واصطفي واصطفائك واصطفاه واصطفيتك واصطفينا واصطفيتناه واصطفي واصطفين ومصفي - وكل هذه المشتقات ورد ذكرها في آيات القرآن الكريم - لا يخرج معناها عما عموما من الخلو من القسوة واستخراج الصفاة ، والصفوة من كل شيء هي خالصة من المادى والمعنى ، والإصطفاء بمعنى الاختيار أو الاتصال من الصفاة ومنها الصفاء بمعنى مصفاة المودة

(١) حديث ضمني مع الأستاذ الدكتور محمد سليم سالم استاذ الدراسات القديمة .

(٢) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٤١٦ - ٤١٣ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٢٧٠ .

والإخاء ، وصالحى الرجل أى صلته الإخاء (١) وقد شاع استخدام مصطلح الصفاء ومشتقاته لدى رجال علم الكلام والصوفية فى العادة نفس المعنى المشار إليه ، فيذكر الامام الغزالي المصطلح فى كثير من عباراته مثل « تزكية النفس وتهذيب الأخلاق ونصية القلب » ، ومثل « حرسا على الخلوقة ونصية القلب لهذا » ، ومثل « تشوش صبوة الخلوقة وكان لا يصغر فى الحال » (٢) . كما يرد نفس المعنى فى قول مجيب الدين بن عريى « وصفى امرأة قلبه وجلاها » (٣) . أما الرقاء ، فهو ضد الغمر ، والولى هو الذى يعطى الخلق ويأخذ الخلق ، كما تعنى أيضا الخلق الشريف العالى ، وهى عموما وثيقة الصلة بالصفاء (٤) .

(ج) فى معنى أهل العدل :

ينحسب البعض الى التسول بان النزعة التى شلبت على التشبيح فى المسائل التى لا تنصل بنظرية الامامة ، تقترب كثيرا من نزعة المعتزلة ، لدرجة ان تعهد الشيعة مالوا لأن يتصفوا باللقب الذى أطلقه المعتزلة على انفسهم وهو « المعتدلة » أى أنصار العدل أو أهل العدل (٥) .

وبالرغم من أن المعتزلة اشتهروا بأنهم « أهل العدل والقويمة » باعتبار العدل أحد الأصول الخمسة عندهم (٦) ، الا أن هذا لا يعنى قصر صفة العدل عليهم . ففكرة العدل كانت من الأفكار الرئيسية التى سادت

(١) صحيح الاطال القرآن الكريم . مرجع سابق . مادة صفا . للمجلد الثمانى . ص ٧٧ - ٧٨ ، والقر أيضا ابن منظور . لسان العرب . دار صادر - دار بيروت . بيروت ١٩٥٦ . فليدك الرابع عشر . مادة صفا . ص ٤٦٩ - ٤٦٨ .
 (٢) الغزالي ، الملقب من الفلال . مرجع سابق . ص ٧٤ ، ٧٥ .
 (٣) مجيب الدين بن عريى ، القويمة للكبى . الطار الأول . مرجع سابق . ص ٢٥٦ .
 (٤) انظر : دائرة المعارف الإسلامية . مرجع سابق ، للمجلد الخامس عشر ، مادة ولى . ص ٣٦٨ - ٤٠١ .

(٥) اجناس يوقه مسهر ، القويمة والشريعة فى الاسلام ، ترجمة دة محمد يوسف موسى وآخرين . الطبعة الثانية ، دار الكتب الحديثة ، مصر ١٩٥٩ ، ص ٢٢٢ ، أير للمالى محمد الجوسنى الملبوى ، بيان الأديان ، ترجمة يحيى الذهلب ، طبعة جامعة القاهرة ١٩٥٩ ، ص ٣٦ ، المنسى ، احسن التقاسيم فى معرفة الأقاليم ، ليزيد ١٩٠٦ ، ص ٢٢٨ .
 (٦) الأصول الخمسة للمعتزلة ص : الوحيد والعدل والوعد والوعيد والقرلة بين الملائكة والامر بالمعروف والنهى عن المنكر - ومعنى العدل عندهم أن الله لا يحب الكفر والفساد ، وأن الله العظيم لا يخلق الا الأصلاح ، وأن الله عادل لا يكلف نفسا الا وسعها ، ولا يقدر عبدا ثم يألوه على فعله (انظر فى معنى العدل عند المعتزلة : حل لمسئ غلبم ، فنزعة المعتدلة فى فكر المعتزلة ، طرابلس ١٩٦٧ ، ص ٥٥ - ٧٥ ، ابن قرقطى ، نلية والأمل فى شرح كتاب المثل والنعل ، مقتضب محمد بن موسى أربوكة ، طبعة دائرة المعارف ، سهر آية الحكى ١٩٠٢ ، ص ٤) .

دعوات وحقائق كل الفرق الإسلامية لا تنطوي عليه من ارتباط سنة العدل الكريمة التي هي من صفات الله من جانب ، ولأنها كانت تمييزاً عما يلقاه الناس من استبداد وجور حلوكتهم وحكامهم من جانب آخر . فكانت هذه الفكرة هي أروع تعبير عن رغبة الشعوب وتعلق أوصارها نحو تحقيق العدل بكافة صوره (١) - كما إن أولئك الذين آمنوا بفكرة المهدي المنتظر ، علقوا عليه أمالاً جديدة غير أمالهم السياسية المصلومة ، فصاروا ينتظرون من مهديهم أو امامهم الأكبر أن يصمم العدل بين الناس ويشفي الأرض من أمراضها الاجتماعية ، وأن يملأ الأرض عدلاً بعد ما ملئت جوراً وظلماً ، وهو شعور معظم فرق الشيعة الذي ينطوي تحت كلمة عدل . بل إن التسمي بالمعدلية نجده أيضاً لدى أهل السنة (٢) -

وإذا كان اخوان الصفاء قد اطلقوا على انفسهم « أهل العدل » ، فإنما مرد ذلك الى الاتجاه العام لدى الفرق الإسلامية التي أشرنا اليه ، لا تأسيساً او تشبيهاً بالمعتزلة الذين لم يكن ذم الاخوان لهم بأقل من ذمهم للفرق الأخرى المخالفة لهم في العقيدة (٣) - هذا بالإضافة الى أن مفهوم الاخوان لأعمال الله يختلف الى حد كبير عن مفهوم المعتزلة لهذه الأعمال التي تمثل أصل العدل عندهم . فبينما يرى المعتزلة في معنى العدل أن الله عزه عن كل قبائح ، وأن ما ثبت أنه قبيح ليس من فعله ، وإن ما ثبت من فعله لا يجوز أن يكون قبيحاً ، ومعنى هذا أنهم يقولون بعدم قدرة الله على فعل الشرور (٤) ، ترى الاخوان يقررون « أن الخيرات التي تنسب الى شعور الفلك هي بناية من الله تعالى والقصد منه لا شك فيه . وأما الشرور التي تنسب الى نحوس الفلك فهو عارض لا بالقصد » ، ومن ثم يميز الاخوان بين الخيرات التي هي بالقصد الأول وبين الشرور التي هي بالقصد الثاني . ولكن يجمعها كلها أنها بقصد وعناية واقتضاء للكلمة (٥) . ولعل من أهم القضايا التي يختلف فيها الاخوان مع المعتزلة أيضاً هي قضية خلق

(١) انظر : عبد الرحمن بدوي ، الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام ، الجزء الأول ، دار الكتب المصرية ، القاهرة ١٩٥١ ، ص ٧١ .

(٢) انظر حق سبيل نكالا : القاضي ، أسس التنظيم في معرفة الاقاليم ، مرجع سابق ، ص ٣٧ . الدهرستاني ، اللؤلؤ والنحل ، تحقيق سيد كوياني ، القاهرة ١٩٦٧ ، الجزء الأول ، ص ٥٠ ، زعمي حسن جاد الله ، المعتزلة ، مطبعة مصر ، القاهرة ١٩٤٧ ، ص ٥ - ٦ .

(٣) انظر ذم الاخوان للمعتزلة وخصابهم من « لتجاذلة » از أهل العدل - الرسائل الجزء الثاني ، ص ١٣٠ .

(٤) القاضي عبد الجبار ، فضل الاعتزال وخطبات المعتزلة وبيانهم لسائر العقوليين ، تحقيق مؤيد صيد ، الصادر التونسية للنشر ، تونس ١٩٧٤ ، ص ٢٢٦ - ٣٥٠ .

(٥) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٤٧٢ - ٤٨٠ .

القرآن - حيث يرى الاخوان أن القرآن مبدع وليس بمخلوق كما يزعم المعتزلة ، وفي هذا الصدد يقول الاخوان « المخلوق هو إيجاد الشيء من شيء آخر ٠٠٠ بأي شيء يتكون - أي القرآن - إن كان مخلوقا على زعم هؤلاء المعتزلة ٠٠٠ » (١) . وهذا مما يؤكد أن الاخوان لم يطلقوا على أنفسهم « أهل العدل » تشبها بالمعتزلة بغض النظر عن اتفاقهم أو عدم اتفاقهم في بعض الأصول .

وما دعنا بصدد البحث حول مصدر تسمية اخوان الصفاء ، نجد الإشارة إلى أن اطلاق اسم « رسائل اخوان الصفاء » على الرسائل قد يعني ثلاثة اشياء - إما أنه يشير إلى أن الرسائل من تأليف اخوان الصفاء ، وإما أنه يعني أن الرسائل موجهة إلى اخوان الصفاء ، وإما أن الرسائل تتضمن الأفكار والآراء التي قالها اخوان الصفاء . وبالرغم من أن البعض يظن احتمال أن يكون المعنى الثاني هو المقصود بالتسمية (٢) ، إلا أنه يستفاد من أحد نصوص الرسائل أنها موجهة من شخص ما - مؤلف الرسائل - إلى اخوان الصفاء (٣) .

(١) الرسائل - الجزء الثالث - ص ٥٦٧ .

(٢) Yves Marquet, La Philosophie des Ikhwan Al-Safa, Alger 1975

ص ٥٥

(٣) والعصر هو « ويكون في ذلك كمثل الطبيب الحكيم الرقيق الذي قد ذكرته قصته في أول الرسالة لإخوان الصفاء » (الرسائل - الجزء الرابع ، ص ١٤٦) وقد وجدت النص الذي يذكرها لتتبع في الرسالة الثالثة من العلوم التافهية الفرعية وهي « في بيان اعطاء اخوان الصفاء ومذهب الربانيين » (لزيج السابق ، ص ١٤ - ١٥) .

البحث الثاني

عصر إخوان الصفا

تطابقت آراء الباحثين والكتاب تضاربا شديدا حول تحديد العصر الذي ظهرت فيه جماعة إخوان الصفا ، ويمكن حصر هذه الآراء في ثلاثة اتجاهات رئيسية :

الاتجاه الأول :

الذي يميل إليه أكثر الباحثين هو الاعتقاد بظهور جماعة الإخوان في القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي) ، ولهم في اعتقادهم هذا حجج وبراهين متعددة يمكن حصرها فيما يلي :

أولا - انقسام الدولة العباسية في القرن الرابع الهجري إلى خلافتان متصارعة بعد أن عصمت بالخلافة العباسية أيدي الخديتان ، وتقسما أمراء وهلوك ، ولم يبق للمباسبين إلا بعض نفوذ فيما يظن بضعفهم ، أو في توزيع الألقاب على أصحاب السلطة الفعلية (١) . وقد بلغ التمزيق مناه في هذا القرن لدرجة قيام عدة دول ذات سيادة فعلية ، فكان السلطان في مركز الخلافة لبنى بوية وفي الأندلس لبنى أمية ، وفي أفريقيا للبيديين ، وفي مصر للأخشيديين ، وفي حلب للحمانيين ، وفي الجزيرة الفراتية للمسيبيين ، وفي عمان والبحرين واليمامة للقرامطة ، وفي خراسان وما وراء النهر للسامانيين ، وقد بذلت كل أسرة جهودها للعمل على توسيع رقعة نفوذها والتضييق على خصميتها ، فبثت الدعاء ، ونشرت الأموال ، وشجعت الثائرين في البلدان المجاورة لها ، وكل هذا يدل

(١) د . جبر محمد النور ، نشوان الصفا ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٧٠ ، الطبعة

على أن الامر والسلطان أصبح مطلوبا لكل فرد أو جماعة في الإمبراطورية الإسلامية ، بل أصبح في متناول بعض الأفراد والجماعات والأسر مثلا ، وعلى أنه لا طاعة لحليفة إلا بقدر اقتناعه للطغيان له عز صلتهم بالحليفة ، وطلب السلطان والرغبة إلى هذا الحد ، من شأنهما التفرقة بين أفراد الأسرة الواحدة ، فضلا عن أن يكون سببا في انحلال وحدة الأمة المتكولة من عناصر متعددة ، ومن شأنها كذلك حمل الناس على التفتت في الإسلاميين الموصلة إلى السلطان ، وفي أصاليب الإيقاع والكيد لمن بيده السلطان (١) .

لانيا = سبق دخول بني بوية بغداد عام ٣٤٤ هـ انتشار الفساد في الحكم ولم تكن هذه الحالة سوى نتيجة طبيعية ومحتومة للشوروات المدينة التي تعاقبت على الخلافة ، نظرا لتسرب الفلج الاجتماعي التي تثير من الطبقات العاملة في المدن والقرى ، عربا كانوا أم أعاجم ، ونظرا لتجميع الشوروات والسلطان في أيدي جماعات من الفاسدين الذين فقدوا كل إحساس بالعدل والاستقامة . وكان عن نتائج ذلك تعدد الانتفاضات الاجتماعية التي حاولت أن تحقق لها الأهداف الاقتصادية والاجتماعية بحمد السيف ، ولكنها انطقت نظرا لتأليب القوى الحاكمة والسيطرة عليها (٢) ، فاضطرت مثل هذه الحركات إلى الاعتماد على أسلوب الدعوة السرية واعداد الأذعان لتورة فكرية تستجيب للكاشفة بحقيقتها بعد أن تكتمل لها عوامل النجاح . وتعتبر جماعة اخوان الصفا - لدى القائلين بهذا الرأي - من أشهر الجماعات السرية التي نشطت وقامت على هذا الأساس (٣) .

الثالث = انتشار الفلسفة اليونانية انتشارا واسعا في القرن الرابع الهجري ، وكثرة الفرق الإسلامية من أهل الحديث والمعتزلة والمرجئة والشيعة والخوارج التي حاولت كل منها نشر دعوتها بمختلف الوسائل وخاصة من استعان منها في سبيل ذلك بالفلسفة اليونانية ، مما ترتب عليه ظهور مناهب تجميع في آن واحد بين الشريعة الإسلامية والفلسفية واليونانية (٤) ، وفي هذا الإطار ظهرت وسائل اخوان الصفا التي كانت تجمع بين مذهب الشيعة والمعتزلة من جانب وبين ثمرات الفلسفة اليونانية من جانب آخر (٥) .

(١) د. محمد البصر ، الجانب الآخر من التفكير الإسلامي ، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٧ ، الطبعة الرابعة ، ص ٣٠٤ .

(٢) كلوت الانتفاضات والشوروات ضد الأئمة الحاكمة ، وصوفى لمارر منسقة عمرهين وأبنا في عصر الجماعة أدلة للحركات المعارضة هذه .

(٣) د. جيبور عبد النور ، اخوان الصفا ، مرجع سابق ، ص ٧ .

(٤) جيبيل سلبيا ، اخوان الصفا ، مرجع سابق ، ص ٤٥ - ٤٥٥ .

(٥) د. بريد ، تاريخ الفلسفة في الإسلام ، ترجمة محمد عبد الوهيد أبو وهيد مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٤٨ ، الطبعة الثانية من ١٩٩٠ -

رابعاً - الصراعات والنزاعات الاجتماعية والسياسية والدينية
بسبب تعدد الأديان والمذاهب الدينية والجنسية أو العرقية في الخلافة السياسية خصوصاً في القرن الرابع الهجري - فإعداد أخوان الصفا ان يذنبوا بجميع تلك الخلافات في مذهب واحد شامل مبني على أمنس ومبادئه مستوحاة من كافة الأديان والمذاهب والتحل (١) ، خصوصاً وأن الدين كافي ولم يزل من أشد الأساليب أثراً في تحريك المشاعر والمواطف ، وبالتالي في تأليف الأحزاب والجمعيات لأهداف سياسية ، حيث لم يكن ثمة انفصال بين الدين والسياسة ، وكانت الحركات والمذاهب السياسية تتخذ الدين تقيمة حتى أصبحت في مجموعها ذات طابع ديني يصعب التخليص منه (٢) . فلا غرابة أن يستغل الأخوان هذه الظاهرة ، وأن يجربوا هذه الرسيطة الأشد فتكاً بالشموم والأقرب إلى نيل الغايات (٣) .

خاصة - تسامح الدولة البيروية (٣٣٤ - ٣٧٦ هـ) وما أثر عنهم - كشيعة فرس - من تساهل فكري في عهد نفوذهم ، على عكس الحال في عهد سيطرة الأتراك الذين كانوا مؤيدين للنهب أهل السنة ، شديدتين في قمع أي نشاط فلسفي أو فكر مخالف ، وليس أدل على ذلك من موقفهم ضد فرقة المعتزلة منذ عهد الخليفة العباسي المتوكل وضد الفلاسفة والتصوف من أصحاب الأفكار الحرة أمثال الحلاج وغيره . وبناء عليه يرجح بعض الباحثين أنه من غير المحتمل أن تكون نشأة جماعة أخوان الصفا في مثل هذه العهود المتسامحة ، بل الأرجح هو ظهور أمرها في عهد آل بويه (٤) .

(١) د . شو فروغ ، تاريخ الفكر العربي في أيام ابن خلدون ، بيروت ١٩٦٢ ، الطبعة الأولى ، ص ٢٩٣ .

(٢) يذكر التنزي صيد الجبار للمعتزلي أن العلاقات بين الفرق الإسلامية المتعلقة بحق النبي بين الأموي والعباسية وبين العباسيين والشيعة ، لم تكن بسبب اختلافات جوهرية تتعلق بحقيقة الدين الإسلامي . ولكنها ترجع إلى المقام الأول للاختلافات حول الأخلاق السياسية . هذه المطامع التي أدت إلى الصراعات بين مختلف أعضاء البيت العباسي ومختلف الشيعة ، حيث حارب بعضهم بعضاً في طبرستان والديلم ورمسند واليمن والحراق وعباد الجبار بن أحمد الهمداني . نصبت دلائل النبوة ، لطيفي د - عبد الكريم عثمان ، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ١٩٥٦ ، الجزء الثاني ص ٥٩٤ - ٥٩٥ ، وانظر أيضاً :

Stora S. M., New Informations about the members of the Epistola of The Shacra Brethren, Islamic Studies, Vol. III, Part 4, 1964, pp. 408, 432.

(٣) ألفر كندر كاهن ، تاريخ العرب والمسلمين الإسلامية ١٠٠٠ ، مرجع سابق ، ص ٢٩٨ - ٣٠٠ ، ود - محمد الهبي ، الجيايد الأولى من التفكير الإسلامي ، مرجع سابق ، ص ٣٠٤ .

(٤) كمال اليازجي والطنون طنون كرم ، اعلام الفلسفة العربية ، بيروت ١٩٥٧ ، الطبعة الأولى ، ص ٤٨٢ .

صالحا = الامتداد الى رواية لابي حيان التوحيدي (١) التي يستخلص منها ان جمعية اخوان الصفا كانت قد امتسكت تنظيمها منه ٣٧٣ هـ (الربيع الاخير من القرن الرابع الهجري) ، والاستدلال على ذلك من ان الرمائل كانت قد حوت واستنسخت وانتشرت في الاسواق وتداولتها ايدي جماعة كبيرة من القراء خلال هذا القرن (٢) .

وبالرغم مما تحمله هذه الحجج الست من وجهة في الرأي والآراء ، إلا أنها في صورتها لا تنهض قليلا على أن جماعة الاخوان قد ظهرت في القرن الرابع الهجري وذلك لعدة أسباب تجعلها فيما يلي :

١ - إذا اعتمدنا على عامل انقسام الدولة العباسية الى خلافتين متصارعتين كعامل لتبرير ظهور جماعة اخوان الصفا ، لكان من الأحرى القول بأن هذه الجماعة ظهرت قبل القرن الرابع الهجري ، حيث بدأ انقسام الدولة العباسية قبل حلول هذا القرن بكثير . ويذكر لنا التاريخ انقطاع بعض أجزاء من الدولة العباسية ، وظهور أنظمة حكم متواترة لهذه الدولة ، أو مستقلة عنها في سياساتها ، وذلك خلال القرنين الثاني والثالث الهجريين . فعلاوة على الدولة الأخرية المدينية التي انشأها عبد الرحمن الداخل في الأندلس في بداية ظهور الدولة العباسية ، ظهرت دولة الأدارسة بالمغرب عام ١٧٢هـ/٧٨٨م (٣) ، كما ظهر الحسن بن زيد في طبرستان عام ٢٥٠ هـ ، كما ظهر

= حبر السوقي ، عنوان الصفا ، مرجع سابق ، ص ٢٨ - ٨٧ .

= ص ٢٠ هـ فروع - تلويح الفكر العربي ال أيام ابن خلدون ، مرجع سابق ص ٢٩٢ .
 (١) لورد أبو حيان التوحيدي في كتابه « الاجتماع والولاية » مرجع سابق ، ص ٨٠ هـ في الحديث الذي دار بينه وبين الوزير أبي عبد الله الفارسي وزير مسهام الدولة بن عبد البركة البويهي في حدود سنة ٣٧٢ هـ (٩٨٢ م) حول دولتي رسائل اخوان الصفا ، وكتبه عبد القادر في كتابه « أخبار العلماء باخبار الحكماء » طبعة القاهرة ١٩٣٦ هـ ، ص ٩٨ وما بعدها) وعن هذا الأخير نقل شيخ الباحثين في الحديث أبو طهارة - ريفال في النص الذي أورده أبو حيان عن ألقم ليس يتكلم عن المراد « الجماعة » (ص ٢٠) في جيب مسود ، الاطلاع والولاية لابي حيان التوحيدي ، ترجمة الانصارية - وزارة الثقافة والارشاد القومي ، القاهرة ١٩٦٢ ، المجلد الأول ، العدد الثاني ، ص ٢٩٩ .

(٢) كمال البازي واطول هاشم كرم ، اعلام الحضارة العربية ، مرجع سابق ، ص ٤٨٢ .

(٣) الأدارسة نسبة الى ادريس بن عبد الله المصنف الذي اشترك في ثورة المسبح بن علي في عهد الخليفة الهادي ، وحرره بعد فشل الثورة وطلق زواجها الى المغرب حيث شكل دولة الأدارسة - (ص ٢٠ فروع حبر ، العباسيون الأوائل ، مرجع سابق الجزء الأول ، ص ٢٩٧ - ٢١٨) .

العبيديون - الفاطميون - على المغرب في أواخر سنة ٢٩٦ هـ (١) .
والسمة العامة لكل هذه الدول أنها مهدت لظهورها بدعوى دينية
مستخدمة في ذلك أسلوب بث الدعوة الذين افشلوا في تبليغ الدعوة
سرا تارة وجهرا تارة فلتجروا الى كل طائفة بالوسيلة التي
تناميها (٢) .

٢ - أما الحجة القاطنة بلجوه الناقمين على الدولة الحاكمة في القرن الرابع
الهجري الى أسلوب الدعوة السرية بعد فشل الانتفاضات التي بدأت
الى القوة ، فان كتب التاريخ تقسم لنا لعنة عديدة للدعوات السرية
التي ظهرت قبل القرن الرابع الهجري ، بل ظهرت في مراحل مبكرة
من تاريخ الاسلام . ومن لعنة هذه الدعوات السرية تلك التي
نظمها عبد الله بن سينا في القرن الأول الهجري (٣) . وقبل مطلع
القرن الثاني للهجرة جمع عبد الله بن محمد بن الحنفية (أبو هانم)
حواله الأتباع ، ونظمهم بصورة سرية ، واستمر في مجاملاته للبلاط
الأمرى بالرغم من الشك للتبادل بينه وبين الخليفة ، وبالرغم من كثرة
العيون التي كانت تراقبه (٤) .

وهكذا ظهرت التنظيمات السرية في نفس الوقت الذي اندلعت فيه
الثورات من الهاشميين (علويين وعباسيين) ضد الأمويين أولا
ثم من العلويين والأمويين ضد العباسيين في مرحلة تالية ، ومن
المراد ضد العولتين ثالثا . ومن ثم لا يمكن الاعتماد على هذه الحجة
للتدليل على ظهور جماعة اخوان الصفا في القرن الرابع الهجري .

(١) ابن النديم . الفهرست ، مكتبة تيهان . بيروت . ص ١٢٦ .
= سعيد زايد ، الفارابي ، حار للعلوم ، عصر ١٩٧٠ ، الطبعة الثانية ، ص ١٢
= حسن السوفلي ، اخوان الصفا ، مرجع سابق ، ص ٢٦ .

(٢) د- جيور عبد النور ، اخوان الصفا ، مرجع سابق ، ص ٦ .
= بطرس البستاني ، عقدة الرسائل ، طبعة بيروت ، الجزء الأول ، ص ٩٠ .
= عباس محمود العقاد ، قائله الزهراء والفاطميون ، القاهرة ، دار الهلال للطبع .
٣٧ ، ص ١٧٩ .

(٣) عبد الله بن سينا العسيري اليهودي الذي ظهر الاسلام ليؤكد أمته ، والتي
ما خلفك يسمى الى الذمقة ابن المسكين ، فكان أول من أثار الناس على ضلال ثم أصبح
من دعا الضلالة ، (زعمى سمن جاز الله ، المنزلة ، طبعة مصر ، القاهرة ١٩٤٧ ،
ص ٢٧) ، هذا يدرك مما كتبه بعض المصادر في العنكبوت في حقيقة شخصية عبد الله
بن سينا (انظر في ذلك مثلا : مرفق العسكري ، عبد الله بن سينا واساطير الفرس ،
الجزء الأول ، الطبعة الثالثة بيروت ١٩٦٨ ، الجزء الثاني ، الطبعة الأولى ، طهران
١٩٧٢) .

(٤) د- لغون عصر العباسيون الأوائل ، مرجع سابق ، ص ٢٨ ، ١٦٨ .

٢ - لما عن القول بظهور جماعة اخوان الصفا في القرن الرابع الهجري اعتادا على انتشار الفلسفة اليونانية انتشارا واسعا ، ويستنادا على كثرة الفرق الاسلامية التي استعانت بهذه الفلسفة لشرح دعوتها فانه من الملاحظ ان هاتين الطاهرتين ليستا من السمات الخاصة بالقرن الرابع لحسب ، بل ان انتشار الفلسفة اليونانية يرجع الى اواخر القرن الثاني واولئ القرن الثالث الهجري . كما ان من يسمي النظر في تاريخ القرنين الاول والثاني الهجريين يلاحظ كثرة وتعدد الفرق والأحزاب الدينية والسياسية . فبعد ان ظهرت السياسة ، على مسرح التاريخ الاسلامي ، والفرق والكتل تتعالمب كل بيت تعاليمه ويجرب حظه في المترك الديني والسياسي (١) . وعندما بدأت الحركة العقلية تستغرق العالم الاسلامي في منتصف القرن الثاني للهجرة ، سجلت الطوائف والفرق والنحل تبيين وتمستقل وتكون لها مبادئها وتسلحها بالحجج العقلية والمنطقية (٢) . وفي القرن الثالث الهجري كانت أسس المذاهب الفقهية والطرق الصوفية قد استقرت كل على حدة ، وذلك بتوافر المنطق والفلسفة وكثير من علوم اليونان والهند وفارس ، حيث امتصت الفرق الاسلامية وجهات النظر العقلية المختلفة (٣) . وما من هذه الفرق - على حد تمييز القرظي - الا وقد نظر في الفلسفة وسلك من طرقها ما وقع عليه اختياره (٤) .

وهكذا كان القرن الثالث الهجري يموج بالوان شتى من المعارف القديمة والحديثة ، وذلك بتأثير حركة النقل والترجمة (٥) وافتشار الفلسفة اليونانية وغيرها من الفلاسفات التي استعانت بوسا الفرق

(١) المرجع السابق ، ص ٢٩٣ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٢٢٨ .

(٣) سببه حصف نصر ، ثلاثة سماء مسلمون ، ترجمة صلاح الصلبي ، دار النهار للنشر ، بيروت ، ١٩٧٦ ، ص ٦٨ .

(٤) القرظي ، الواصف والاختيار بذكر المنطق واللاهوت ، مطبعة النيل ، القاهرة ١٩٦٤ ، ص ١٧٠ الرابع ، ص ١٨٤ . ومن الملاحظ ان الحركة العقلية الفرية الناضجة في القرنين الثاني والثالث للهجرة كانت بداية في تاجدين : لاسية الترمذية والابن تيمية ، وكان ذلك مصورا على العلم للثق كالتب والكيمياء والفسيولوجيا وعلم الطب ، انه جبه المسلمون في ذلك كله بما لم يجزه به اليونان من قديم . وناسية التطور والانكشاف والنظر في غير ذلك من لوائح السلم والفلكية ، كالأخلاق والمنطق وعلم النفس وأشباهها مما يجمع في حدود الفلسفة ، وعلم أخذوا فيها بوسائل الفلسفة اليونانية . انظر : د . أسد فريد رفاي ، النزاع ، مطبعة عيسى البابي الحلبي ، مصر ١٩٣٦ ، المجلد الأول ، ص ٤٦ - ٤٧ .

(٥) د . علي حسامي الشار ، د . محمد علي أبو وهان ، قرأت في الفلسفة ، دار الفرية للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٦٧ ، الطبعة الأولى ، ص ٣٠٧ .

الإسلامية المختلفة لتتصميم مذاهبها ، وبناء عليه ، اننا عولنا على هذه
الحجة كدليل على ظهور جماعة اخوان الصفا ، لأنهم القول أن
ظهورهم كان سابقا على القرن الرابع الهجري .

2 - وبشأن ما قيل من أن تسامح الدولة البويهية وتعاملها مع الشيعة ،
أدى الى ظهور جماعة اخوان الصفا ، فهو قول مردود للأسباب
التالية :

(أ) عن المعلوم - كما سترى فيما بعد - أن جماعة اخوان الصفا
كانت تسعى لتقلب نظام الحكم في الدولة - ولا يعقل والأمر هكذا
أن تعطف عليهم الدولة البويهية التي كانت تتولى الحكم بالفعل في
فارس والعراق (١) . بل على العكس نجد وزير حمصام الدولة
ابن عضد الدولة البويهي يستنصر من أبي حيان التوحيدي عن
نشاط زيد بن رفاعه ، الذي كان متبها بمذهبه وبائه على صلة
بجماعة اخوان الصفا (٢) . وإذا علمنا أيضا أن البويهيين كانوا من
التسمية الزيدية (٣) على الأرجح ، لأيقنا مدى اهتمامهم بتحرى
مركات وأنشطة وطوائف أو فرق الشيعة الأخرى (٤) .

(ب) لم تكن فرق الشيعة محل عطف البويهيين فقط ، بل كان
الأمره المحليون - وكثير منهم شيعي وله وبع بما يسيبه المسلمون
بالمعلوم العقلية - يحكمون رقعة كبيرة من العالم الإسلامي (٥) .
وكان هؤلاء جميعا يعطفون على الشيعة ، ومن ثم لم يكن هناك ما يبرر
تستر الجماعة في القرن الرابع الهجري ، بل أن لجوعها الى التستر
لدليل على أنها ظهرت قبل هذا القرن .

(١) - أبو نعيم الحافظ ، من مسائل اخوان الصفا ، وغلان الرضا ، طبعه
الكتابية ، بيروت ، ١٩٦٤ ، الطبعه الاولى ، ص ٢٠ .

(٢) أبو حيان التوحيدي ، الامتاع والذميمة ، مرجع سابق ، ص ٥ .

(٣) - عبد العزيز الدوري ، دراسات في الصور الصامسية للشعر ، طبعه
البريد ، بغداد ، ١٩٤٥ ، ١٩٤٥ ، ص ١٧ .

(٤) يرى كلود كاهن أن البويهيين - رغم أن تشر ملعب التشيع يتهم تم حل ايدي
الدعاة الزيديين - لم يعتنوا بتهمة الاتسح عصرية التي تتولى بشية الامام لكي يحتفظوا
بالمسئله السنية . وكان للبويهيين فضل كبير على الدعوة الاثر عصرية فقد طاف في
ظلم رحابهم الفقهاء الذين سادوا منذ ذلك الحين لفلسوف العالمين والفتايات لهداه العليده
وقد كان موقفهم هذا القرب الى السياسة منه الى الدين والعلية (كلود كاهن ، تاريخ
العرب والشعوب الاسلاميه - مرجع سابق ، ص ٣٠٠ ، ٣٠٣) .

(٥) - سيد حسين نصر ، ثلاثة حكاه مسعودي ، مرجع سابق ، ص ٧٦ - ومن
الأمره الذين كانوا يعطفون على الشيعة تذكر الحداثيين في اللوسل وديهان يكر وروية
ومصر ، والقراسة في الهامة والبحرين ، والاديلم في طبرستان وبيجان طعارة على
الفاطيين في المغرب وأثريها (٥) - جيبود عبد النور ، اخوان الصفا مرجع سابق ص ٥)

(ج) وإذا أمنا بأنه قد تيسر للأفكار الشيعية في عهد الدولة البويهية أن تسيطر اللثام عن حقيقتها ، وأن تظهر بفضل حمايتهم ورضائهم حرة طليقة في راحة النهار على حد قول جولدهنسيه (١) ، فإنه من المعقول أن نذهب إلى القول بأن جماعة اخوان الصفا كانت قد تكونت كجماعة سرية قبل العهد البويهي .

٥ - وفيما يتعلق برواية أبي حيان التوحيدي من أن جميعه اخوان الصفا كانت قد استكملت نظامها في سنة ٩٢٧٢/٩٨٣ م (٢) ، فإننا إذا رجعنا إلى النص الذي ذكره أبو حيان للاعتناء أنه يتعلم عن الجماعة بصيغة الماضي ، فيقول : وكانت هذه الجماعة قد تالفت بالعشرة ٠٠٠ ، كما أن أساتذته أبا سليمان المسجستاني نطق عن الجماعة بصيغة الماضي أيضا (٣) . كما يستدل من كلام أبي حيان عن القمص - أحد أعضاء الجماعة - أنه وزملاء قاموا بجمع رسائل اخوان الصفا ، وهذا يؤكد أن الأشخاص الذين ذكرهم أبو حيان لم يكونوا هم مؤسسي جماعة الاخوان ، بل قاموا بجمع الرسائل التي كانت موجودة من قبل (٤) .

وهكذا فمن المرجح أن رسائل اخوان الصفا كانت قد ظهرت وعرفت قبل ذبور اسم أبي حيان التوحيدي . ويؤكد هذا الرأي أيضا قول الشهر زوري : « و البيهقي » عند حديثهما عن ابن سينا - وهو معاصر لأبي حيان - من أن « أبوه كان يطالع رسائل اخوان الصفا وهو بتأمله أحيانا » (٥) .

(١) ليجانس جولدهنسيه ، العقيدة والشرعية في الإسلام ، مرجع سابق ، ص ٢٢٧ .

(٢) يرى البعض أن حديث أبي حيان التوحيدي حول جماعة اخوان الصفا ولا يشمل هؤلاء ولا يلي المطلوب فلا يصح أن يكون مصدرا يوصل إلى الإعتناء التي يتصفها العلماء ، انظر : عارف كابر ، مجلة اخوان الصفا ونظائر هؤلاء ، بيروت ١٩٥٧ ص ٦ .

(٣) حينما عرض أبو حيان التوحيدي بعض رسائل اخوان الصفا على شيخه أبي سليل قال هذا « هؤلاء مالا يكون ولا يمكن ولا يستطيع ، هؤلاء انه يتألم أن يفسدوا الفلسفة في الشريعة ، وأن يفسدوا الشريعة في الفلسفة ، وهذا مراد فؤاده عند » انظر : أبو حيان التوحيدي ، الانتاع والملائمة ، مرجع سابق ، الجزء الثاني ، ص ٦ - ٧ .

(٤) المرجع السابق ، ص ٦٦ - ٦٣ .

(٥) النور ذورته ، زخوة الأرواح ، لسيرة لوتولرافية بنكية جامعة القاهرة تحت رقم ٢٤٠٢٧ تاريخ وفلسفة ، ص ٢٢٤ .

= البيهقي تاريخ علماء الإسلام ، لسيرة لوتولرافية بنكية جامعة القاهرة تحت رقم ٢٦١١٦ تاريخ وفلسفة ، ص ٧٢ .

ومن ثم ، فإننا نميل الى تأييد ما ذهب اليه البعض من انه لا يعقل أن تكون رسائل اخوان الصفا وتمتتسخ وتنتشر في الأسواق وتداولها ايدي جماعة كبيرة من القرءاء في فترة قصيرة + وبديهي أن يستغرق ذلك كله ، بما فيه التفكير في انشاء الجمعية ذاتها ، فترة طويلة + فإذا سلمنا الى ذلك أن هذه الجمعية كانت تنظيما سرياً شيعياً وأن رسائل الاخوان كانت موجهة لأعضاء الجمعية الذين يحتلون مراتب الدعوة (١) - كما سيبين لنا ذلك عند التعرض لتنظيم الاخوان - لتأكد لنا أن ذبوع الرسائل وانتشارها بين الناس ، بل وصولها الى ايدي أعداء الشيعة ومخالفهم - أمثال أبي حيان التوحيدي (٢) وشيخه أبي سليمان السجستاني ، يحتاج الى فترة أطول بكثير مما حددها أصحاب الرأي القائل بظهور جماعة اخوان الصفا ورسائلهم في القرن الرابع الهجري .

وبانتهاء تفصيلنا لهذه المسألة تكون قد أهدرنا الرأي القائل بظهور جماعة الاخوان في القرن الرابع ، ومن ثم ننتقل لبحث آراء أصحاب الاتجاه الثاني .

الاتجاه الثاني :

يلحى أصحاب هذا الاتجاه الى محاولة تحديد عصر جماعة اخوان الصفا عن طريق تفسير بعض النصوص التي وردت في رسائل الاخوان أنفسهم . وفي هذا الاتجاه توجد محاولتان :

(١) مما يؤكد مسوية ذبوع الرسائل بين عامة الناس هو أن الدعوة في تنظيمات الشيعة عموماً (والإسماعيلية خصوصاً) جعلوا من حدود الدين أصلاً في إسباغ الفضائل عليهم . فبتكثرت من نشر الدعوة وتوجيه الاتباع دعوا أي حاضرة أو سفارة ، لأن مخالفتهم تعتبر في نظر الإمام مروقاً عن الدين وغروباً عن طاعة الإلم للهبة ، لأنهم من صلب الطينة وجنودها . انظر : أبو مطرب السجستاني ، الذبائح ، تقديم وطريق مصطفى طالب ، المكتب المطبوع للطباعة والنشر ، بيروت ، ١٩٦٥ ، الصفحة الأولى ، ص ٢٢ .

(٢) نشرت لتوحيدي في عام ١٩٥١ ثلاث رسائل على بتحقيقها الدكتور إبراهيم الكيلاني وطبعت في دمشق ، الأولى منها هي « رسالة الشفاعة » وتصور عن جانب من التبادل بين السنة والشيعة في عصر بني بويه . ويحور تكرارها الأساسية حول النطاق عن شعوب على وهم أظلمه في الخلقة + وما يؤيد نسبة طرد الرسالة الى أبي حيان سيبين : أولها آثار - بما وقع من حوادث نامية في زمانه بين أهل السنة والروافض - وثانيها مدونه الشخصية لكل من زين السعيد والمصعب بن عباد وهما من أقطاب الشيعة في زمانها ، وبلغت عندهم لها أن وضع كتاباً في زعمها سببه « مطالب الوزيرين » نشر في دمشق عام ١٩٦١ ، انظر : د. زكريا إبراهيم ، أبو حيان التوحيدي أدب الغلابية وقيدهم الأديب ، الصادر المصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة ، ص ٢١ - ١٢٢ - ١٢٤ .

١ - فالمحاولة الأولى في هذا الاتجاه قام بها العلامة المستشرق كازانوفكا Casanova (١) . فمثلا ورد في الرسائل أن استنطاقه دور الكسوف والانتباه واتجاه القيمة عن العبادة يكون . بالتقال القرار من برج مثلثات التيران الى برج مثلثات النبات والحيوان في الدور العاشر الموافق لبيت السلطان وظهور الأعلام ، ويستخلص كازانوفكا من ذلك أن الإخوان قد علموا أن لمة ظاهرة فلكية ستظهر في السماء وتكون مناسبة لهم . وأن كتابة الرسائل يجب أن تكون في هذا التاريخ . ثم يحاول أن يفسر الطلسم ، وينتهي الى أن التاريخ المشار اليه هو التاسع عشر من نوفمبر سنة ١٠٤٧ م أو السادس والعشرين من جمادى الأولى سنة ٤٢٩ هـ ، وهذا التاريخ - في تصوره - هو تاريخ انتصار مرتقب للفاطميين الذين ينتمي اليهم اخوان الصفا بالمغربة للمغربية . وهكذا يحاول كازانوفكا أن يثبت صحة تخريجه بقوله . ففي الثالث عشر من ذي القعدة سنة ٤٥٠ هـ الموافق أول يناير ١٠٥٩ م . أي بعد احد عشر عاما وأربعة عشر يوما من هذا التنبؤ . دعى للمغربة الفاطمي المنتصر ببنداد ، ويستخلص من ذلك أن كتابة الرسائل قد وقع لا شك قبل هذا التاريخ .

ويعد كازانوفكا الى تفسير فقرة اخرى من رسائل الإخوان بنفس الأسلوب تقريبا ، حيث يقول الإخوان : ومن الشيعة من يقول ان الامام المنتظر مخفي من خوف المخالفين ، كلاب هو ظاهر بين ظهورهم يعرفهم وهم له منكرون ، يستخرج كازانوفكا أن كلمة « ظاهر » ما هي الا إشارة خفية للمغربة الفاطمي ، الظاهر لاعزاز دين الله ، الذي حكم بين ٤١١ - ٤٢٧ هـ بعد الحاكم بأمر الله ، ومن ثم يستخلص بأن كتابة الرسائل لابد وأن يكون قد وقع بين ٤١٨ - ٤٢٧ هـ (٢) .

ولا شك ان هذه الطريقة الغربية في تحقيق الحوادث التاريخية لاتخلو من النقص ، وأن بطلانها ظاهر لعدة أسباب منها :

(١) ان ما ذكره اخوان الصفا لا يوجب ان تكون رسائلهم قد أُخفي فيها هذا الوقت الملائم ، الذي أشار اليه كازانوفكا ، لأن التنبؤ بالمستقبل قد يكون لستين عديدة ، وقد يصدق وكثيرا ما يكذب . ثم ان العبارة التي يتكرونها فيها الامام المنتظر بأنه ظاهر ، ليس فيها ما يشير ابدا الى الخليفة الظاهر لاعزاز دين الله الفاطمي .

(١) Casanova, P. Une Doute Astronomique dans les Epitres des Ikhwan Al-Safa, Journal Asiatique, 1915, pp. 5-17.

(٢) Ibid, pp. 10-11, Yves Marquet, La Philosophie des Ikhwan Al-Safa, Op. Cit., pp. 242, 243.

(ب) خاصة وقد تبين من الحوار الذي دار بين أبي حيان التوحيدي ووزير مصمم الدولة البيهقي - الذي تقدمت الإشارة إليه - أن الرسائل كانت مؤلفة فعلا في ذلك الوقت ، وقد حصل أبو حيان طائفة منها إلى شيخه أبي سليمان المنطقي ، كما أن حكم مصمم الدولة انتهى في سنة ٢٧٦ هـ ، علاوة على أن أبي حيان التوحيدي توفي في أواخر القرن الرابع الهجري أو في مطلع القرن الخامس الهجري على أكثر تقدير (١) ، فما الداعي لتتجيم ذلك التباسم ... الخ .

٢ - أما المحاولة الثانية ، فهي تفسير لأحد النصوص التي أوردها الإخوان في رسائلهم حول أنواع القرائن الخاصة بالكواكب ، ومحاولة تحديد عصر الجماعة من طريق تخريج هذا النص . فقد ذكر الإخوان أن هناك ثلاثة أنواع من القرائن ، وأن من عرفها استطاع أن يتنبأ بالأحداث المقبلة . وهذه القرائن هي :

(أ) القرن الأعظم ، ويحدث كل سبعين سنة ، ويصل إلى بيت رسول جديد وتقلب أحوال الملك والنواميس .

(ب) القرن الأوسط ، ويحدث كل مائتين وأربعين سنة ، ويترتب عليه تبديل الملوك ، وانفعال السلطان من دولة إلى دولة ، ومن قوم إلى آخر ، ومن بيت إلى بيت .

(ج) القرن الأصغر ، ويحدث كل عشرين سنة ، ويوجب الظفر في الأسمار والأحوال .

وتذهب هذه المحاولة إلى أن الإخوان كانوا بانتظار القرن الأوسط وما يستتبعه من انقلاب في الحكم والهيبار دولة وقيام دولة جديدة تنتمي إلى جنس آخر . وأن الحكم المتوقع للهيبار هو حكم العباسيين الذي بدأ منذ عام ١٢٢ هـ ، فإذا أضيف إلى هذا التاريخ ٢٤٠ عاما - التي يعتبرها الإخوان ضرورية لاكتمال القرن الأوسط - لتبين أن الإخوان حددوا تاريخ

(١) انجملت الروايات حول تحديد تاريخ وفاة أبي حيان التوحيدي . البعض يرى أنه توفي عام ٢٨٠ هـ ، فريق يرى أنه توفي عام ٤٠٠ هـ ، ويحدد فريق ثالث في صوره حتى عام ٤١٤ هـ . انظر في ذلك ، -

= الصغاني ، لسلك النيران ، جرد آباد ١٢٢٦ هـ - الجزء السادس من ٢٧٢ .
= إبراهيم الكيلاني ، أبو حيان التوحيدي ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٥٧ ، من ٣٤ - ٣٥ .
= المنطقي ، مه الرائي ، تهذيب لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، مرجع سابق ، من ٤٢

هذا التبديل في الحكم بعام ٢٧٢ هـ ، وهو تاريخ يقتصر قليلا عن ابتداء
دعوة الإخوان ، ويتفق مع ما تتطلبه من زمن لتشرها وتسميتها في مختلف
البلدان (١) .

ولنا في هذه المحاولة عدة اعتراضات لعل أهمها :

(أ) أنه لا يبدو من النص الذي استند عليه في هذا المصدر ، أن
الإخوان كانوا بانتظار الفران الأوسط الدال على انهيار دولة وقيام دولة
جديدة (٢) .

(ب) أن الافتراض بأن حكم العباسيين هو المقصود من انهيار دولة ،
افتراض لا يقوم عليه دليل . لأن اخوان الصفا كانوا يعتقدون أن دولة
اخوان الصفا ، بخلاف الوفاء ، أو دولة أهل الخير قد انقطعت بعد عهد
الخلفاء الراشدين (٣) ، وقامت بعدها دولة أهل الشر ، أي دولة الأمويين
ثم دولة العباسيين . فإذا ما سرنا في اتجاه استحباب المحاولة التالية هذه ،
لأننا نعلم أن الإخوان يتوقعون نهاية دولة أهل الشر حوالي عام ٢٨٠ هـ .
وذلك إذا أضفنا ٢٤٠ سنة على تاريخ قيام الدولة الأموية (سنة ٤٠ هـ) .
وهذا التاريخ الذي يتوقعه الإخوان أقرب للمنطق لأنه يقترب كثيرا من
تاريخ ظهور دولة العبيديين في المغرب عام ٢٩٦ هـ .

الإنجاء الثالث :

وأصحاب هذا الإنجاء — كالأستاذ عارف قاهر والدكتور المنشار —
يروون أن جماعة اخوان الصفا يعود تاريخها إلى نهاية القرن الثاني وبداية
القرن الثالث الهجريين ويؤكد أصحاب هذا الإنجاء انتساب اخوان الصفا
للإسماعيلية وصنعتهم الوكيلية بها وقدمهم بالانتساب إليها ، وعراقة أصلهم
بمعرفة أصولها وتعاليمها ، واعتبارهم من المؤسسين للفلسفة الإسماعيلية .

(١) جـ : جبر عبد العز ، اخوان الصفا ، مرجع سابق ، ص ٢٢ - ٢٣ .

(٢) وقد كان الإخبار قد ذكر في موضع آخر من رسائلهم أنهم لم ينتظروا حالت
صبيبا ليه سلاح الصبي والفتيا ، وهو عهد ملك لم للملكة والفقار المولدة من أمة آل
أمة . المطر : الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٩٠ .

(٣) يقول الأتواني : لم من بعد قبيلة صاحب الطريقة صل بقدر عليه وسلم ، نقل من
بمنه من أمة أصحابه المساعدين له في الآلة الفاضل منه مثل مدينته والموتقة وهي
الحدود وما تفرقت من فعله وأقاربه من فصائل نصار ذلك سببا لأضطهاد اخوان الصفا .
واختراع دولة خلان الرضا ، (الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٢٦٩) . ويوثقون في موضع
آخر : عهدا حكم الرضا في دولة الخمر ودولة الخمر لفترة تكون الفترة والموتقة وظهور
الاقبال في العالم لأهل الخمر ، وعلاوة تكون الفترة والموتقة وظهور الاممال لأهل التمر ،
في الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٨٧ .

ورسالتها (١) . ويستند أصحاب هذا الرأي في التعليل على رأيهم هذا على ما يلي :

١ - ما ذكره بعض المؤرخين والباحثين وبعض دعاة الاسماعيلية عن علاقة اخوان الصفا بالحركة الاسماعيلية ، أمثال كازانوف ودي فروميرى وماكدونالد وعبد اللطيف الطيباري ، وخاصة الداعين الاسماعيليين اليمتئين ابراهيم بن الحسين الحامدي والشيخ ابراهيم السيفي (٢) .

ومع ذلك يمكن القول بأنه اذا كانت ابحاث هؤلاء الاخيرين ومخطوطاتهم - التي يرجع بعضها لا بعد عصر اخوان الصفا بعدة قرون - تليد في اثبات مدى الاتفاق بين تعاليم الاسماعيلية وما ورد في رسائل الاخوان ، الا أنها لا ترشدنا الى العصر الذي ظهرت فيه الجماعة .

٢ - ما جاء في بعض المخطوطات الاسماعيلية الحديثة الاكتشاف (٣) من أن الرسائل وضعت بمرقة احد أئمة الاسماعيلية المستورين ، أو بعض دعاة أو حشوده الأربعة « الحرم » ، وذلك في عهد الخليفة المأمون (١٩٧ - ٢١٨ هـ) .

ويبدو من بعض ما ورد في هذه المخطوطات عدم امكان الارتكاز عليها كتعليل على ظهور جماعة اخوان الصفا في عهد الخليفة المأمون . فقل سبيل المثال ، ذكر الداعي « اندريس عماد الدين » أن الامام الاسماعيلي أمر أن تبيت الرسائل في المساجد ، وحين وقع عليها الناس رفعت للمأمون (٤) . كما ذكر الداعي « شرف الدين بن حمزة » أن دعاة الامام المستتر صاحب الرسائل ، كانوا يذهبون هذه الرسائل في كل قطر وكل مكان (٥) . وهذه الأقوال وما شاكلها تدعي أن الرسائل كانت قد ذاعت وانتشرت واشتهرت بين الناس ، ولو صح ذلك لكان قد ورد ذكرها بداهة في كتب المؤرخين وكتاب الفرق الاسلامية الذين سبقوا أيضا جيسان التوحيدى كأبن النديم مثلا .

(١) تاريخ تاجر ، حقبلة لشيران الصفا وشلان الزواه . مرجع سابق ، ص ٧ - ٨ .

(٢) المرجع السابق ، ص ١٦ - ١٧ .

(٣) اصدار الدكتور علي سامي النشار الى نفس هذه المخطوطات لكي يثبت العلاقة بين الاخوان والاسماعيلية من جهة ، وللتعليل على أن الرسائل وضعت في عهد المأمون من جهة أخرى . وهو في حقا يذهب الى نفس الاتجاه الذي سلكه تاجر . انظر : د . هل سامي النشار ، كتاب الفكر الفلسفي في الاسلام دار للدراس القاهرة ١٩٦٦ .

الطبعة الرابعة ، الجزء الثاني ، ص ٣٩١ - ٣٩٨ .

(٤) تاريخ تاجر ، حقبلة لشيران الصفا وشلان الزواه . مرجع سابق ، ص ١٧ .

(٥) ص ١١٠ من الأبحار ، لإندريس عماد الدين ، المجلد الرابع ، ص ٢٢٦ .

(٥) المرجع السابق ، ص ١٨ . خلا عن الرسالة للفرقة للداعي شرف الدين بن

محمد بن حمزة .

خلاصة القول ، أن أصحاب الاتجاه الثالث لم يقتنعوا بأدلة جامعة للبرهنة على ظهور الإخوان في أواخر القرن الثاني وأوائل القرن الثالث للهجرة .

وأينما في عصر الإخوان :

وبعد هذا العرض والتحليل للوجهات الثلاثة التي دارت حولها محاولة التعرف على عصر جماعة الإخوان الصفاء ، ومن خلال الوسيلة المتسارعة مع من تأثر بهم من أمثال الغارايي (المتوفى سنة ٤٣٩ هـ) وابن سينا ، خاصة وفي رسائل الإخوان كانت له ذمات وانفصرت وأن والد ابن سينا كان يقرأها له وهو صغير ، نرى أنه من المرجح أن جماعة الإخوان ، ومن ثم رسائلهم ، ظهرت وتطورت خلال القرن الثالث الهجري وإن بدأت قبله بقليل . وهذا هو ما اتجه إليه استنادنا الدكتور عز الدين لوردة أثناء مناقشة وتحقيق ذلك ، استنادا إلى ما هو منطقي وطبيعي من ظهور جماعة إخوان الصفاء على مراحل ، باعتبار أن هذه الجماعة - شأنها شأن أي دعوة اجتماعية أو سياسية وصحية بصفة خاصة - كانت تعمل على التطور والانتشار خفية متواصلة في ذلك مع ظروف كل مرحلة من المراحل وعلى ضوء مدى انتشار الدعوة - ويؤيد هذا الاتجاه ما ذهب إليه يشلي جوزي من أن المبادئ الأساسية للإسماعيلية - وإخوان الصفاء منهم (١) - والمسائل الاجتماعية التي كانت تحوم حولها الكارهم ، لم تظهر في يوم واحد ولم تبقى على حالها مدة طويلة ، بل أنها كانت تتطور تبعا لمطالب الزمن وظروفه ، ولتطور زعماء الحركة الإسماعيلية العقل والأدبي ، فهي والحالة هذه قد قطعت كسائر أقطبتهم أدوات عديدة ، واجتازت مراحل كثيرة وهي تسمى وتكتيف إلى أن اتخذت لنفسها صورة نهائية هي الصورة التي يرسلها بها أكثر الكتب المتأخرين (٢) .

(١) يرى بلقي جوزي أن إخوان الصفاء كانت أول حلقة تاريخية ظهرت بين الكرملة ، وقد سلم الحلقة تأسست في النصف الثاني من القرن السابع كما يستدل من بعض رسائلهم وأعمال كنية الأصر للثابت . ولعل هذا يفترض مع ما سبق أن لا يرد من أن الفلسفة ، دينة للإسماعيلية برسائل إخوان الصفاء وهي أول نائفة للعلوم والفنارات ظهرت في العالم ، وقد حاولوا فيها أن يبتوا مبادئهم العلمية والفنارات العلوم والفنارات والإستاد . ويصفوا فيها آراء فلاسفة اليونان الذين كانوا في عظمهم من درجة الأبياء أو أقل ، فهذهو بذلك السبيل لفلسفة الإسلام كالفارابي وابن سينا وغيرهم . وهذا في حين أن ولدت الفارابي كتابه علم ٤٣٩ هـ من في النصف الأول من القرن السابع الميلادي . انظر : بطل جوزي من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام ، مرجع سابق ، ص ١٥٠ ، ٢٢١ - ٢٢٢ .

(٢) المرجع السابق ، ص ١٤٦ .

ومن ثم فتمسح أميل الى القول بظهور جماعة الاخوان في أواخر القرن الثاني وأوائل القرن الثالث الهجريين ، وأن رسائلهم بدأت في تحريرها منذئذ . ولكن ربما لم تأخذ شكلها الحالي ، بل ربما لم تأخذ اسمها أيضا ، حتى أوائل القرن الرابع الهجري .

ولعل في الغناء بعض الضوء على المحيط الاجتماعي والاقتصادي والسياسي للقرن الثاني الهجري وأوائل القرن الثالث يؤيد ما ذهبنا اليه . ذلك أن سقوط الامبراطورية الاسلامية الأولى وقيام دولة بني العباس مكانها عام ١٣٢ هـ لم يحدث على وجه الاطلاق تغييرا ظاهرا في حالة العناصر التي اشتركت في انجاح الثورة العباسية . إذ سرعان ما اكتشف الوجه العباسي للثورة ، ولم تتحق الآمال التي عقدتها عليها تلك العناصر . وهكذا يمكن القول بأن عناصر المعارضة في العصر العباسي الأول وبداية العصر العباسي الثاني ، والظروف السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي احاطت بهذه المعارضة ، تمثلت فيما يلي :

أولا - المعارضة الأموية :

لقد استمرت أسطورة السفيناني المنتظر - التي كانت حركة شعبية سورية مرتبطة بالقبائل اليمانية الكلبية - تصبر عن نفسها من أن لاخر . ومسألة السفيناني المنتظر هذه كانت من تدبير الأمويين حتى لا ينقطع الأمل في رجوع دولتهم . وربما كانت هذه الحركة مبيها في قياس العباسيين بالفنك بكل من توجهوا فيه شيئا من الرائجة السفينانية . ولم تنقطع هذه الندمة من الشام الا سنة ٢٦٤ هـ . وفي هذا الصدد يقول محمد كرد علي « وهكذا لم يخل عهد السفاح والمصور والهادي والرشيد والأمن والأمان من فتن مشهومة بالشام وبقيت نار الحصبية تتأجج ، واليمانيون مع الأمويين ، والقيسيون مع العباسيين ، والدعوة للسفيناني التي وعد بارجاع بني أمية تهب وتنام » (١) . ولعل السبب في ارتباط هذه الحركة بالشام هو أن هذه البلاد كانت مركزا للخلافة الأموية منذ سنة ٤٠ هـ الى أن قامت الخلافة العباسية فانتقلت عاصمة الدولة الى بغداد . وكانت الأسرة الأموية قد ارتبطت ببلاد الشام ارتباطا قويا ، وشهدت هذه البلاد لمجاد الأمويين ، ولذا شعر أهلها بالحسرة حين سقطت الدولة الأموية . ومن ثم اختلطت العوامل السياسية بالأساطير الدينية والتنبؤات لم عدد غير قليل من انتفاضات القبائل الشامية (٢) .

(١) انظر ا. ص. كورد علي . خلف العمام . دمشق ١٩٦٥ ، الجزء الأول . ص ١٩٣
رعا بقعا .

(٢) د. خالد عمر . العباسيون الأوائل . مرجع سابق . ص ١٢٢ .

ولم تقتصر حركات المعارضة الاموية على المرتبطين بأسطورة السفيناني المنتظر ، بل كانت هناك شعبة أخرى للأمويين عرقوا بـ « الثابتة » وهم الجيل الجديد الحادى للعباسيين وسياستهم ولعلويين وآرائهم وللمعتزلة ومذهبيهم ، واتخذوا من الولاء الأموي - في القرن الثالث الهجري - رمزاً لمعارضتهم - ومن هؤلاء الحنابلة مثلاً ، ولم يقتصر ولاهم على سوريا ، بل انتشر في العراق ، وقد كان للتخصص والأحاديت - التي نسبوها إلى الرمحول والصحابة في فضائل معاوية والأمويين - عتري سياسي واضح في معارضة السلطة من جهة والشعبة العلوية من جهة أخرى (١) .

ثانياً - المعارضة الإيرانية :

بالإضافة إلى استياء بعض عناصر الأمة العربية وأكثر الأمم المغلوبة من سياسة بني العباس ، ومحاولة هذه الأمم إسقاط العولة المذكورة ، ترى أن الأمة الفارسية - التي كان ينظر أن تكون راضية عن حالتها في أيام بني العباس لا طراً على الخلافة من الضيق الذي أدى إلى انتقال عاصمة الخلافة إلى جوارهم ، وإشراك الطبقة العالية منهم في إدارة البلاد ، واقتباس بعض أنظمتهم وعاداتهم القديمة . بل غير ذلك من طرق المجاملة والتزلف إليهم - لم تكن راضية عن أحوالها في ظل الخلافة العباسية عامة ، وعند خلافة الرشيد خاصة - وقد أخذ امتيازهم يظهر بصورة جلية بعد نكبة البرامكة ، حين أخذ الفرس يدركون أن سياسة بني العباس تحرمهم لم تختلف كثيراً عن سياسة أسلافهم ، وأنهم لم يكونوا يقرّبونهم من أنفسهم في أول عهدهم بالخلافة إلا لحاجتهم إليهم لأصلحة الشعب الفارسي ، وكولا ذلك لا تقصوا على حياة أبي مسلم الخراساني الذي أجلسهم على كرسي الخلافة وحياة كثيرين من علماء الفرس وقوادحهم (٢) .

ونتيجة لحية أهل الإيرانيين - لعدم استطاعة العباسيين وبالسرعة الممكنة تنفيذ وعودهم التي قطعوها على أنفسهم في فترة الدعوة ، أو لعدم القناع هذه العناصر الإيرانية بأن ما عمله النظام العباسي كان كافياً نظراً لوجود أهداف أعق لهتمه العناصر ترمي إلى الهاء السيطرة العربية الإسلامية على إيران - فقد انضموا إلى حركات ثورية قادها الإيرانيون مثل

(١) حول الثابتة والولاء للأمويين انظر :

Van Vloten, De-Néshis, L'occasion du XII^e Congrès des Orientalistes, Paris 1899, pp. 111-115.

- البلاط - رسالة في الثابتة أو في بني أمية . رسائل الجاحظ . نشر المستشرقين القاهرة ١٣٢١ هـ .

(٢) نقل جودك ، من مجموع الحركات الثورية في الإسلام . مرجع سابق ، ص ٢٠ - ٢١ .

حركة سنياد ١٣٧ هـ ، واسحق الأثرى ١٣٧ - ١٤٠ هـ ، وأستاذ سيس ١٥٠ هـ ، والمفتي الخراساني ١٥٩ هـ ، والدموية الحميرية في جرجان ١٦٢ هـ . وفي أصفهان ١٦٧ هـ ، ثم ثورة بابك الخرمي التي نشبت في أوائل القرن الثالث للهجرة واستمرت لمدة عشرين عاما . كما انضم كثير من القروس الى حركات الخوارج في سجستان وخراسان والى حركات العلويين في خراسان والديلم ، كما انضموا أيضا الى حركات ضد السلطة العباسية قادمها ثوار عرب مشعل جهور العجلي وعبد الجبار الأزدي وذائق ابن الفيث (١) .

ومن الملاحظ على حركة المعارضة الإيرانية في العصر العباسي الأول انها اتخذت مظهرين أساسيين : الأول مقاومة إيجابية مسلحة - والثاني مقاومة سلبية وسلبية تتمثل بالانكسار والدعايات التي تبنتها حركة الضميرية والزندقية ، وانتشار المبادئ الخوارجية لدرجة صارت معها هذه المبادئ رمزا لوعي الأمة الفارسية في كفاحها للتخلص من حكم العباسيين (٢) ومن أهم الخصائص المشتركة لحركات المعارضة الإيرانية ما يلي (٣) :-

- ١ - نزوعها الى التوفيق Synchronismo ، اذ جمعت آراء اسلامية وإيرانية قديمة حاولت أن توفق بينها في سبيل تشكيل أكبر عدد ممكن من الأتباع . فكان زعماء هذه الحركات يظهرون لكل جماعة بثوب جديد ، ويلوحون لكل كتلة بشعارات تستهويها . ولكن يبدو أن الإيرانيين - رغم هذه النزعة - حصروا دعوتهم في الأمة الإيرانية ، فلم يشارك الباطنيون مثلا في ثورتهم العناصر العربية ولا التركية ، وقد كانت هذه الأخيرة - على حد تعبير الجاحظ - مادة الاسلام وجيشه المنظم (٤) وقد كان ذلك من أهم أسباب فشل الثورة:
- ٢ - اشتراك هذه الحركات في التنبؤ بالمنتظر المنتظر ، إذ كان طبيعيا للعناصر التي كانت تعيش في حالة من الحيرة والقلق - الإيرانية والعربية على حد سواء - أن تجد ملجأ وعزاء لها في أهل توقع

(١) حول حركة سنياد والمفتي واستفاضات جرجان والمديحان والخرمية والبايكية

الخر

= حسين قاسم العزيز ، البايكية ، مرجع سابق ، ص ١٤١ وما بعدها ، وقد ذكر الباحث العديد من المصادر العربية والأخرى حول حركات المعارضة هذه .

- كلود كاهن ، تاريخ العرب والضمير الاسلامي ، مرجع سابق ، ص ١١٤

١١٧ -

(٢) د. عبد العزيز القوي ، مؤلفاته في المسود السياسية المنشورة ، مرجع سابق ،

ص ١١ .

(٣) د. م. لافوق حر ، العباسيون الأوائل ، مرجع سابق ، ص ٢٧٧ - ٢٧٨ .

(٤) نقل جزي ، من تاريخ الحركات الفكرية في الاسلام ، مرجع سابق ، ص ١١٨

الخلاص على يد المنقذ المنتظر في شخص زعيم سابق أو مصلح ديني.
 ثائر جديد . ان هذا الاعتقاد بالمنقذ المنتظر كان بليسا لما كانوا
 يمانونه . ولعل تطلع زعماء هذه الحركات الى ضم أكبر عدد من
 هؤلاء الضعفاء التابعين من الرعية ، جعلهم يستقلون شعار المنقذ
 المنتظر ، الذي يجذب الضعفاء والمحرومين أكثر من غيرهم من
 الناس .

ثالثا - المعارضة الخارجية :

لقد نظر الخوارج - بسبب مفاهيم في الخلافة المنبثقة على الانتخاب
 والشورى - الى العباسيين نفس النظرية العدائية التي كانوا ينظرون بها
 الى الأمويين - فالعباسيون ينظرون منتصبون للخلافة . وبسبب ذلك
 كسبت حركة الخوارج الكثير من الموالين الإيرانيين اليها ، حيث قدمت لهم
 الفرصة لإعلان امتيائهم من مياسة العباسيين ، أو التنفيس عما يتخلف
 في نفوسهم من آمال وآلام مكتوبة أو صميمة التحقيق لسبب أو لآخر (١)
 وحلوا بعض النجاح في مناوأة الخلافة العباسية خصوصا في الشرب
 العربي .

رابعا - المعارضة العلوية :

ما أن ثبت العباسيون مركزهم ، وقبضوا على زمام الخلافة ، حتى
 بدأوا ينظرون الى العلويين نظرة شك على أنهم منافسوهم ومصدر خطر
 عليهم . لما العلويون فقه نظروا للعباسيين على أنهم منتصبون للمسلطة من
 اصحابها الشرعيين (٢) . وهكذا تحول النزاع حول الخلافة الى مرحلة

(١) د. طارق مير السياميون الأتراك ، مرجع سابق ، ص ٣٦١ .
 ويمكن الرجوع لتفاصيل من المعارضة للخوارج في النحلة الأيوبية والدولة
 العباسية في :
 - ابن الأثير ، الكامل في التاريخ ، طبعة العلمية ، القاهرة ١٣٠٣ هـ - الجزء
 السابع - ص ٢٢ - ٣٣ - ١٨٨ - ١٦٤ - ١٧٧ ، الجزء التاسع - ص ٢١١ .
 - قسطنطين عبد السفار العدوي ، حركات الخوارج في عرسنا ، مجلة كلية الآداب
 جامعة البصرة بالعدد السادس ، ص ١٤٨ وما بعدها .
 = د. طارق مير ، النحلة العباسية في عصر الفوضى المنكسرة ، بغداد ١٩٧٤
 ص ١٢٨ - ١٤٤ .
 = توفيق كاشان ، فروع العرب والشموس الإسلامية على عهد الاسلام حتى بداية
 الامبراطورية العثمانية ، مرجع سابق ، ص ٨١ - ٨٥ .
 (٢) اجوت للرسائل للقبالة بين الخليفة العباسي والصور وجمند الفرس الزكية
 العلوي صحيح كل من العباسيين والمطويين في أسكية كل موسم بالخلافة دون الآخر . وقد
 نصت ابن طهانيا من أسكية محمد بنس الزكية بالخلافة قائلا : كان يدو حاشم الطالبيون .

جديدة ، حيث أصبح نزاعاً بين الهاشميين أنفسهم - العباسيين والعلويين -
بعد أن كانوا جميعاً يدعون في مرحلة الأعداد الثتيرة ضد النولة الاموية
الى تولية و الرضا من آل محمد (١) دون تحديد اختياره من اصرخ
العلوي أو العباسي (٢) .

وقد أدرك العباسيون الأوائل أن الحركة العلوية أصبحت رمزاً
للمعارضة ضدهم ولن الكتل المستامة التي أخفق العباسيون في كسبها
نقلت ولاها الى العلويين وأخذت تدعو لهم سواء كان ذلك باخلاص أو
لمجرد الظاهر بولائهم واتخاذهم واجهة سياسية (٣) .

ويرى « بجناس جولد تسبير » أن العباسيين قافوا الامويين في
ادراكهم لحقيقة خطر العروة العلوية ، لأن العباسيين لم ينسوا أن العناية
العلوية التي نضطت في أشريات العصر الأموي التي أتاحت لسلالة العباس
أن تجهز على عرش الامويين في لواسط القرن الثامن الميلادي ، كما مهدت
السناس الشيعية بدرجة كبيرة الى هذه الحاتمة التي انتفع بها العباسيون .
وقد استأثروا بالفتية وحدهم دون العلويين بحجة أن محمد بن الحنفية
لقد تنازل لهم عن حقه في الخلافة تنازلاً رسمياً . وبعد أن ظفر العباسيون
بثمرة العناية الشيعية ، اضطروا أن يكونوا على جانب كبير من الحفاطة
وبعد النظر لمقاومة السناس والمؤامرات التي لم ين الشيعية عن تدبيرها ،
ورأى الشيعة فيهم أنهم كاسلاتهم الامويين ليسوا خلفاء شرعيين . ومن ثم
اضطهد العباسيون كثيراً من كبار العلويين ، حتى من الذين ينتمون الى
سلسلة الأئمة ، وتكلموا بهم في قسوة زائلة لدرجة أن كثيراً منهم قضى
حياته في السجن لو مات ملتولاً أو مسوماً (٤) .

== والعباسيون ، قد اجتمعوا في طيل نولة بني أمية وتذكروا حالهم وما هم عليه من
الاضطهاد . وما قد آل اليه أمر بني أمية من الاضطراب لعل العباس بهم وبسببهم لأن
تكون لهم حجرة . وادخلوا على من دعوا الناس سرا ثم قالوا : لا بد لنا من رئيس لبايهم .
لما نظروا على مبايعة انفس الزكية . انظر : ابن خلدون ، المعرى في الآداب السلطانية .
والعروة الإسلامية ، طبعة الموسوعات - القاهرة : ١٣٦٧ هـ ، ص ١١٦ .

(١) مؤلف من القرن الثالث الهجري . اخبار العباس دوله ، تحقيق د . عبد العزيز
الدوري وهـ . عبد الحبير اللطيف . دار الطليعة للطباعة والنشر . بيروت : ١٩٧٤ هـ .
ص ٢٠١ .

(٢) د . علي حسني المبروظل ، العهد العباسي ، الدار المصرية للثقافة والتربية
والنشر ، القاهرة ، ص ١٢٨ .

والنظر أيضاً : د . فاروق حس . الخلافة العباسية . . مرجع سابق .
ص ١٥٤ - ١٦٦ .

د . كلود كاهن ، تاريخ العرب والشرق الإسلامية . . مرجع سابق ، ص ٨٦ - ٨٨ .
(٣) د . غارنر حس ، العباسيون الأوائل ، مرجع سابق ، ص ١٧٢ .

(٤) جولد تسبير العروة والشرعية في الإسلام ، مرجع سابق ، ص ١٩٨ - ١٩٩ .

وقد ساعد على ضرب انتفاضات العلويين ، فشنت القيادة العلوية ذاتها وتصدها ، إذ فن ولاية الشيعة لم يكن باجماع فرع معين ، وتعدل الأبحاث التاريخية على أن هؤلاء الأتباع كانوا يفيرون ولاهم من نوع إلى آخر بكل سهولة وحسب الظروف .

وحتى إنتاج المسائل من الشيعة ، وهم أتباع جعفر الصادق ، فلم يسلموا من المراقبة الدقيقة من جانب المباسيين . وبعد موت جعفر الصادق ، وانقسام الشيعة الإمامية إلى امامية معتدلة واسماعيلية متطرفة (١) ، ثم يسلم زعيم الإمامية المعتدلة الذين عرفوا فيما بعد - بالاثني عشرية - موسى الكاظم من السجن في عهده المهدي والرشيدي .

ولم يكن امام الإسماعيلية - نظرا لتضييق الخناق على النشاط العلوي - إلا أن تلجأ إلى الهياج نظام الدعوة السرية (٢) ، وفي هذا الصدد يقرر البعض أن العودة إلى نظام « النقية » كان أمرا تطلبته الظروف ، وراكب ذلك تقوى الحركة العقلية التي سادت العالم الإسلامي في منتصف القرن الثاني الهجري . ومن ثم وجد الشيعة أنفسهم مضطرين لا إلى النقية فقط ، بل إلى تأسيسها على أساس من المطلق والكلام (٣) .

وكان للظروف التي شهدتها الدولة العباسية الأولى ، أثرها في نجاح الدعوة الإسماعيلية ويزوفا كقوة فعالة على المسرح . فقد اشتغل المباسيون بأشغال الثورات الداخلية التي هبت في كل مكان ، وكانت الفرق الشيعية الأخرى في دور النزح الأخير ، ويمكن أن نخلص موقف هذه الفرق في ذلك الوقت فيما يلي (٤) :

١ - الأمير عاصمية الحنظلية كانوا يطلقون ضربات المباسيين حتى أنه لم يبق منهم إلا قلوب قليلة تركزت في جنوبي العراق ، ثم المدججت فيما بعد في الإسماعيلية .

٢ - والزيدية ، أشد أتباعها طريقتهم إلى البلاد النائية في اليمن وطبرستان ، ولم تكن لهم قوة كجماعة محاربة .

(١) « محمد قاسم ، دراسات في الفلسفة الإسلامية ، دار المعارف ، القاهرة - ١٩٧٠ ، الطبعة الثالثة ، ص ٢٢٩ .

(٢) « عبد العزيز العوي ، دراسات في المسود العباسية المتأخرة ، مرجع سابق ، ص ١١ .

(٣) « الفروي عمر ، المباسيون الأوائل ، مرجع سابق ، ص ٢٢٨ .
والفر أيضا : ٥ ، كليل السجيني ، النقية أصولها وتطورها ، مجلة الأيمان ، السنة الثانية ، العدد ١٩٦٥ ، الأعداد ٣ ، ٤ ، ٥ ، ٦ ، السنة الثانية العدد ١٩٦٦ ، الأعداد ١ ، ٢ .

(٤) عارف لمر ، الإمامة في الإسلام ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، ص ١٤٠-١٤١ .

٢ - والمسنيني ، كانوا لقباً سائفاً للعباسيين وهذا صالحاً لسميتهم .
فتمزق جنود « النفس الزكية » وأخيه إبراهيم ، ولولا قرار الخديس
ابن عبد الله الى بلاد المغرب ، ولخيمه يحيى بن عبد الله الى بلاد
المشرق ، لزال هؤلاء الحسينيون كقوة سياسية دينية ومع ذلك فقد
تمكن الرشيد من القضاء على يحيى ، وساعد حولة الأغلبية على مناوأة
الادامة حتى لم يعد لهؤلاء أى خطورة على العباسيين .

٤ - وفرقة الإمامية المعتدلة - الاثني عشرية فيما بعد - تعرض امامها
موسى الكاظم للسجن حتى الموت في عهد الرشيد ، وغمر المأمون
بعلي الرضا قبات عسومها بعد أن كان قد ولاء ولاية العهد - وظل
احفاده يلاقون كل أنواع الاضطهاد حتى تشتتوا ما بين سجن وهارب
وعتول ، ولم تات سنة ٢٦٠ هـ حتى زال كل خطر لهؤلاء بعد أن
اختفى امامهم الثاني عشر بسامراء (١) .

وهكذا فان الاسماعيلية كفرقة بدأت - فيما يبدو كسائر فرق
الشيعة - بداية عقائدية ، فلم يختلف ارائها عن فرق الشيعة الأخرى
كثيراً . ولكن بعد أن انتقلت الفلسفة اليونانية الى البيئة الإسلامية ،
خصوصاً منذ عهد المأمون ، تجدهم يتأثرون بهذه الفلسفة الوافدة (٢) .
وقد أشار المصهرماني الى ذلك بقوله « ثم ان الباطنية القديمة قد
خلطوا كلامهم ببعض كلام الفلاسفة ، وصنفوا كتبهم على هذا المنهاج » (٣) .
ومن ثم لا نجد شرابة في وصف البيض لاشوان الصفاء بالهم النظار
المفلسون شركة الاسماعيلية السياسية (٤) ، كما لا يستبعد أن تتكون
جماعة مثل جماعة اشوان الصفاء كصدى لهذا العصر وثمرة من ثمار

(١) يرى البيض أن الحسن بن علي المعروف بالمسكوي مات عام ٢٦٠ هـ ولا ولد
له وانحط على أبنائه أمره فلما رأوا أن له ولداً متصوماً بقره الله عز وجل انا شاء وأمه
القائم المنتظر . وان شواص كبريته شره وتلقاه (أمير سعيد نهران العمري ، العهد العباسي -
تحقيق كمال مصطفى - مطبعة المعارف - القاهرة ١٩٤٨ ، ص ١٦٥ - ١٦٦) ونصح جماعة
أخرى - ونصوماً مصلح الشيعة الاثني عشرية - الى ولادة ولد للحسن المسكوي اضفي
بصورة فاطمة عقب وفاة أبيه - انظر على سبيل المثال ، الشيخ سليمان بن ابراهيم العنبري
الكنعزي يتابع الفروع - النصف ١٩٦٥ ، ص ٢٦٢ ، هل بن محمد بن أحمد الفرسي للألم
المعروف بابن الصباح ، المصنف الفقه في معرفة أصول الأئمة ، النصف ١٩٦٤ ، ص ٢٧٥ .
سيف ابن الجوزي ، لآخرة العواس ، النصف ١٩٦٤ ص ٢٦٢ . وانظر أيضاً :
Montgomery Watt, What is Islam, Arab Background Series, London
and Beirut 1968.

(٢) أبو الوفاء التيمي العطاراني ، علم الكلام ويحيى عقائده ، دار التراث العربي .
اصرة ١٩٦٦ ، ص ٨٩ - ٩٠ .

(٣) المشهورستاس ، اللؤلؤ والحل - مرجع سابق ، الجزء الأول ، ص ١٦٢ - ١٦٣ .

(٤) عياض سرمد الطاه - فاطمة الزهراء والناشرون - مرجع سابق ، ص ١٧١ .

الإحداث التي سادت العالم الإسلامي في هذه الحقبة ، وقد بلغت الثقافة الإسلامية أوجها ، فتنوعت فنون الأدب ، وتمتدت مدارس النحو واللغة ، واتت العلوم الطبيعية والرياضية كلها ، واستقرت المذاهب الفقهية . وكل ذلك ترك أثره على جميع مظاهر الحياة الاجتماعية . وكان للشريعة أدبهم وثقافتهم الباطنية وقرائهم المختلفة وآدابهم ، اثنت حلولهم من التف ، وتأثر بهم من نائر . وكل ذلك غذاه وغير متنوع أفاد منه أخوان الصفاء ، ونهلوا من حياضه ، وكان له شأن في آرائهم وأفكارهم التي لوردوها في موضوعهم الكبرى . كما كان للأحداث السياسية أيضا شأن آخر في تكوين الجماعة ، ولعلها وجهت أفكارهم ودفعتهم لتحرير رسائلهم ، حيث كان العالم الإسلامي يعيش حياة سياسية لا تعادل مع مجده الثقافي ، تهدده اضطار متلاحقة في المغرب والمشرق ، عاشت فيها الجماعة وأحست بها في أعماق كياناتها .

وهكذا يمكن القول بأن البيئة السياسية التي سادت أواخر القرن الثاني والقرن الثالث الهجريين ، تعتبر أكثر ملاءمة لظهور وتطور تنظيم سرى للإسماعيلية - مثل جماعة أخوان الصفاء - من أي عصر آخر . حيث إن مناخ ذلك العصر كان يتميز بسمات خاصة أهمها أن العالم الإسلامي في هذا الوقت كان له تهيأ لقبول نظام جديد والإعراض عن نظام قديم ، وأن هذا التهيؤ كان ذا شقين : أحدهما ينكر النظام القائم ، والآخر يرحب بالانتظام المنتظر ويعتقد عليه (١) . ولا شك أن هذا الجو يعتبر مناسباً لظهور تنظيمات تعمل في الحفاء للتمهيد للنظام المنتظر والتبشير بقرب مجيئه مثل جماعة أخوان الصفاء ، وكان طبيعياً أن يقسم فكر هذه الجماعة بأبعاد وأفانق سياسية . فهو إذن فكر ذو طابع سياسي ، نشأ على يد جماعة عارست الصب السياسي والاجتماعي ، ولم يكونوا مجرد مفكرين نظريين متعاطلين .

(١) د . أحمد محمود صبحي . الملخصة الأنثوية في الفكر الإسلامي - المجلد الأول والثاني ، دار الفكر ، مصر ١٩٦٦ ، ص ٣٠١ .

البحث الثالث

البيئة الجغرافية لإخوان الصفا

اختلف الباحثون أيضا حول مكان تأسيس أو ظهور جماعة اخوان الصفا ، ويمكن أن نجد في هذا الصدد اتجاهين : الأول يلعب الى أن الجماعة تأسست في البصرة حيث كان مركزها الرئيسي وأنه كان لها فرع في بغداد ، والثاني يلعب الى أن الجماعة ظهرت في سنجية بالشام .^١ وستحاول فيما يلي أن نعرض بإيجاز لهذين الاتجاهين .

الاتجاه الأول :

ويرى أصحاب هذا الاتجاه أن جماعة الإخوان ظهرت في البصرة ، ولذا يطلق عليها دى بور و اخوان الصفا في البصرة وفرع جماعتهم في بغداد (١) ، كما يستعمل جولد تسيهر في التعبير عن الجماعة عبارة « جماعة اخوان الصفا البصرية » (٢) .

(١) دى بور ، تاريخ الفلسفة في الاسلام ، مرجع سابق ، ص ١٠٩ ، ١١١ .

١١٣ .

(٢) جولد تسيهر ، العقيدة والشريعة في الاسلام ، مرجع سابق ، ص ٢٢٦ ، وقد ورد في جريدة الموعود الاسلامية (حفر النسيب ، القاهرة ، المجلد ١٤ ، مادة اخوان الصفا ، ص ٤٥٢) أن أعضاء هذه الجماعة قد اختلفوا البصرة مقر لها ، ويقول محمد يوسف موسى في تاريخ الاخلاق ، مطبعة أمّ عبد الرحمن ، القاهرة : ١٩٤٠ ، ص ١٥٤ ، أن الاخوان اختلفوا البصرة مقر لهم . ويرى حنا الكائنوري وشليل الجير (تاريخ الفلسفة العربية ، بيروت ١٩٥٧ ص ٢٢٦) أن ظهور الاخوان كان بالبصرة ومنها تفرقوا في مختلف البلدان حيث كان لهم دعات وسجالس . ويقول الأب يوحنا الكائنوري القبرلس (استخوان الصفا ، درس تحليل للفلسفة مقلد يستعجابات من دساتهم ، مطبعة الكهنة بولس حريصا ، لبنان ١٩٤٧ ، ص ٢) أن مدينة البصرة كانت المقر الاساسي لجماعة الاخوان . =

ويمكن ان تصطب هذا الاتجاه قد توصلوا اليه متأثرين بالاعتبارات

التالية :

١ - ما ذكره أبو حيان التوحيدى ، ونقله عنه القفطي ، ثم عمله عنهما كافة من بحث في موضوع اخوان الصفاء ، حيث قال أبو حيان في معرض حديثه عن زيد بن ربيعة - الذي ظن انه أحد مؤلفي رسائل اخوان الصفاء - « وقد أقام - لي زيد - في البصرة زمنا طويلا ، وصانف بها جماعة جامعة لأصناف العلم وأنواع الصناعة » (١) .

وفي تصوري أن هذا القول لا ينهض دليلا على ظهور اخوان الصفاء بالبصرة اعتمادا على اقامة زيد بن ربيعة زمنا طويلا بالبصرة . بل سوف يتأكد لدينا حيننا نتعرض لأشخاص جماعة اخوان الصفاء أن زيدا هذا ربما كان أحد أعضاء الجماعة في مرحلة من مراحلها المتأخرة . حيث عاش في لواخر القرن الرابع الهجري .

ومن كلام لأبي حيان التوحيدى أيضا (٢) ، تصور البعض أن هناك جماعة تعيش بيفسطاد على اتصال وثيق بأخوان الصفاء . وعن جماعة بغداد عنه يقول أبو حيان : « ومن أعضائها أبو سليمان محمد بن طاهر المسجستاني (٣) ، وأبو زكريا المصري ، والعروطى أبو محمد القلسي ، ويعقوب بن عيسى وأبو اسحق الصائبي ، وعائى المجوسى » .

« والله من المحتمل أن تكون الجماعة قد تكومت في بغداد ثم انتقلت إلى البصرة ومنها بشت دولها في البلاد . ويغفر الدكتور أحمد فريد واقفي (التزليق ، الجزء الأول ، مرجع سابق ، ص ٢٥) أن الاتون أقاموا في البصرة هذه الفتايات الدنيئة على الاستقام . ويرى أبو بكر ذكوى (تاريخ النظريات الأخلاقية وتطبيقاتها العملية ، دار الفكر العربي ، القاهرة ١٩٦٥ الطبعه الرابعة ، ص ٢٧) أنه كان لأخوان شيعة بالبصرة . وأخرى ببغداد . وسار كماله الألباني وانظرون قطاس كرم (اعلام الفلاسفة العربية ، مرجع سابق ، ص ٢٨١ - ٢٨٢) وراء رواية أبي حيان التوحيدى وذكرنا بأن مركز الجماعة كان بمدينة البصرة . ويؤكد عمر القموكي (اخوان الصفاء ، مرجع سابق ، ص ٨٧ و ٩٠) أنه « اختلف في أن الاخوان هجروا بالبصرة ، واغتلوها مركزهم الرئيسى ، ومنها انتشر دعواتهم من مختلف الأقطار بالهندان وأرجندوا لهم أصدرا في موطن من ينشرون لمحبهم بطرق سرية منظمة . وينقل مولجبرى وقت هذه الفترة في كتاباته وكأنها حلقة مسلم بها (القر)

W. Montgomery Watt,

Islam and the Integration of Society, London (١٩٦١) p. 70»

(١) أبو حيان التوحيدى ، الامتاع والتزلية ، مرجع سابق ، ص ٤ - ٥ .

(٢) أبو حيان التوحيدى ، المقاصد ، لفر حسن المستوفى ، القاهرة ١٩٢٩

ص ٥٧ .

(٣) كان أبو سليمان يملك في منزله مكتبات عظيمة أو سلكات فكرية ، وكان يتردد عليها كثير من طلاب العلم من أبناء القائلين وأبناء سيستان وركستان وبلاد الشرق ، حتى كان منزله بمثابة كلية عقلية يعج إليها وفد المجالس الأدبية من مختلف أنحاء

وربما كانت هذه الجماعة تشبه جماعة اخوان الصفا في سريتها وأسلوب عملها واشتغالها بالفلسفة (١) . ولكن من المرجح أن هذه الجماعة تختلف عن تلك ، وذلك استنادا إلى ما سبق أن أشرنا إليه من مهاجمة أبي سليمان المنطقي السجستاني لرسائل اخوان الصفا (٢) .

٢ - إن البصرة كانت حاضرة علم قديمة ، نشأ فيها عدد من الحركات السياسية والطبية والفكرية والروحية . فهي منذ أصبحت في عهد عمر بن الخطاب وهي تمثل عاصمة الإسلام في العلم ، وحطت كثير من رجال الفرق الدينية المتعددة ، ففيها ظهر المرجئة والقرية ، وفيها نشأ الحسن البصري . وولد له ابن عطاء زعيم المعتزلة ، وفيها ظهر النظام الذي خلط الدين بالفلسفة ، وفيها قام عبد الله بن ميمون القدراني بفتنة القرامطة . وفيها قام أبو الحسن الأشعري يتضمن من الاعتزال ويدافع عن عقائده أهل السنة . وكان بالبصرة حلقات للعلم من كل فن وصنف . ومن ثم فقد كانت البصرة مكانا مناسبيا للاعتدال لثورة . فهي ذات مركز اقتصادي مزدهر ، كما أن موقعها الاستراتيجي مناسب ، لأنها أقرب مدينة صربية إلى الأهواز فخراس ، وتقع على باب الصحراء التي يمر إليها كل مخالف للنظام القائم أو خارج عليه . وهي لهذا كانت ملتقى رجال الشرق الغربي من فرس وهنود وديلم برجال الإسلام . ففيها التقت المانوية والزرادشتية والميرمية والصابئة والنهرية وغيرها من الديانات القديمة التي فزها الإسلام . ولعل ما تميزت به البصرة من طابع عسكري - حيث قسمت في الأصل عناصر بعوية هم القائلة العرب - جعلها تجذب جماهير من هذه العناصر المتنوعة ، مما زاد من فعاليتها الدينية والفكرية . والواقع أن البصرة ذات السلوك السياسي المتلون ، كانت تناض كل سلطة أو سيطرة . وهذا يفسر كونها ملجأ لأعداء النظام القائم (٣) .

لهذه الأسباب قرر البعض أنه ليس ببعيد أن تكون جماعة اخوان الصفا قد اختارتها مقصداً أو مركزاً لها ، لا سيما وهي مع بعدها عن بغداد

١ - الدنيا . انظر : د. زكريا ابراهيم . أبو حيان التوحيدي أديب اللامعة وقبله المؤلف الأدبية . مرجع سابق . ص ٤٦ - ٤٤ .

(١) محمد يوسف موسى ، بين الدين والفلسفة في رأى ابن رشد واللامعة الصغرى الوسيط . مرجع سابق . ص ٦٤ .

في يوم ، تاريخ الفلسفة في الإسلام . مرجع سابق . ص ٦٧ - ٦٥٧ .

(٢) انظر طبعته الثاني - الإجماع الأول من هذا الفصل .

(٣) د. الموسوي ، اخوان الصفا . مرجع سابق . ص ٨٧ - ٩٠ .

٥ - الأول عمر ، الصابئون الأوائل ، مرجع سابق . ص ٢٠٤ - ٢٠٥ .

- عاصمة العباسيين - كانت على صفة معينة يسأل الموارث الأخرى .
 هذا علاوة على أن المراكب غير الموالية عادة ما تنشأ في حواضر أهلة بعيدة
 عن قلب البلاد (١) - ويؤكد هذا عدم وجود حركة علوية مناهضة عرفت
 بها البصرة - فالبصرة بالرغم من أهميتها الاقتصادية وموقعها الجغرافي
 وطرفها الحضارية والتاريخية وسلوكها السياسي المتلون التي تجعل
 منها مكانا محتملا لنشأة جماعة اخوان الصفاء ، الا أننا اذا نظرنا الى
 اتجاهها السياسي في العصر العباسي الأول للاضطلاع أنها لم تكن علوية ولا
 عباسية في ميولها (٢) وقد وصفت البصرة بأنها كانت « عثمانية تدين
 بالكف » ، وهذا الاصطلاح لا يعني بالضرورة أن البصرة كانت ميسلة
 للأمويين ، ولا أنها كانت ضد العلويين ، ولعل ما يمثل حقيقة موقف
 البصرة ما قاله أحد شيوخها حين دعاه ابراهيم الحسني (شقيق محمد ذي
 النفس الزكية) الى الثورة معه « اني لا أرى القتال ولا أدين به » (٣) ،
 وقول رجل آخر في حق علي بن أبي طالب « كيف أحب رجلا قتل من قومي
 من لدن كانت الشمس هنا الى أن صارت هنا إحدى عشرة مائة » ،
 شيئا بذلك الى معارضة علي لهم وقتل اخطاهم (٤) - ولعل القاء نظرة على
 العناصر المكونة لأهالي البصرة تؤكد لنا حقيقة موقف هذه المدينة - فقد
 كانت البصرة قد قسمت في ذلك الوقت بين خمس قبائل هي (٥) :

- = أهل العالية ، وهم بعض قبائل قريش وبجيلة وخطم واسد وبشر
 سليم - ولم يكن بينهم من يوالي العلويين .
- = تميم أو مضر ، وهم أكبر قبيلة أثرت على الحياة السياسية والفكرية
 في البصرة وكانوا يواليون للأمويين بصورة عامة ، وليس لهم صبغة
 علوية على الإطلاق .
- = بكر بن وائل أو ديبعة ، وكانوا معروفين بولائهم للفرع الحسني من
 العلويين وعندهم ظهرت حركة ابراهيم الحسني .
- = عند القيس ، وهي من أضحف القبائل وأكثرها شغفا ، وكانت
 ميولهم علوية .

(١) كمال الجاهلي والزهدي خلاص كرم - فتاوى الفلاسفة العربية ، مرجع سابق
 ص ٤٨٦ - ٤٨٢ .

(٢) Theodore Noldke, *Sketches from Eastern History*, (Translated
 by: L.S. Black, London 1936) p. 151-152.

والعلم أيضا : العلوي ، تاريخ الأمم والملوك ، طبعة الاستمارة ، ١٤٠١هـ - ١٩٨٦ .
 الجزء الثاني ص ٦٤٦ .

(٣) « فلولو صر ، العيسيون الأوائل ، مرجع سابق ، ص ٢٠٤ .

(٤) لسوان العسيري ، الجور السني ، مرجع سابق ، ص ٢٣٠ .

(٥) « فلولو صر ، العيسيون الأوائل ، مرجع سابق ، ص ٢٠٥ .

= الأزد ، ويعتبرون من انصار اهل البيت بصورة عامة .

وهن لم يتضح أن الطابع الذي يقرره بنو نعيم كان هو الطابع العام للبصرة . ولذا وصف محمد بن علي الصفاي البصرة في وصيته بأنها عثمانية محايدة ، مما يؤكد علم وجود حركة موالية لبني هاشم (اهل البيت) في البصرة . الامر الذي نستبعد منه أن تتخذها جماعة اخوان الصفا مركزها الرئيسي .

٣ - ما ذكره ماكرونالد عن احتمال الاتصال بين أبي الصلاء العمري وجماعة اخوان الصفا ، اذا قال « يظهر أن ابا الصلاء قد اتصل . في وقت ما ، بجماعة مثل اخوان الصفا ان لم يكونوا هم أنفسهم » (١) . كما ورد اسم « اخوان الصفا » في شعر لأبي الصلاء حيث قال (٢) :

كسب بلادة فأولتها ومباشر بلون من اسف على دعوا
وانا اخصائتي الخطوب فلن تزي لوداد اخوان الصفاء مضيما

وربما تزي هذا الاحتمال ان ابا الصلاء كان أثناء اقامته في بغداد (٣) يختلف الى مجيئ فلسفي خاص ياتلف يوم الجمعة من كل اسبوع يدار عيد السلام بن الحسين البصري (٤) .

وفي تصوري ان الجماعة التي التقى بها ابر الصلاء في بغداد ، والتي اطلق عليها اسم اخوان الصفاء ، لا يكفي للدلالة على ان جماعة اخوان الصفا - التي هي موضع دراستنا - قد ظهرت في بغداد . وربما اطلق ابر الصلاء اسم « اخوان الصفا » على الجماعة التي التقى بها واختلف الى دعواتها ، لان التسمية كانت شائعة في عصره . او لعلة التقى فعلا بحلقة من حلقات اخوان الصفا في بغداد ، او لعل الخيال الشعري والطموح الفكري دفعه هو ما دعاه الى اطلاق اسم اخوان الصفا على جماعته . لانه

(١) Macdonald D. H., Development of Muslim Theology Jurisprudence and Constitutional Theory, London 1909, p. 199.

(٢) د - طه حسين ، ذكرى ابر الصلاء ، القاهرة ١٩٢٥ ، الطبعة الاولى . ص ١٩٥
(٣) يرى البعض أن ابا الصلاء سافر الى بغداد عام ٣٩٨ هـ - كماين الاثباتي ويخوت جوالصفي واين جوير . ويرى بعض آخر ان ذلك كان في عام ٣٩٩ هـ . كماين الجوزي والقطبي وايي اللطاف والدميبي ، وقد جمع ابن المديم بين الرأيين . فذكر انه دخل الى بغداد سنة ٣٩٨ هـ . ودخلها سنة ٣٩٩ هـ . (د - عالمة عبد الرحمن ، ابر الصلاء العمري ، المطب المصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة ، ص ٩١ - ٩٢ و ١١٩) .

(٤) دعي هذا لطبع قل ابر الصلاء قصيدة أرسلها الى صاحب القدر يذكر فيها يوم الجمعة (عروبة) -

تخرج أمسوا في عروبة انصا اليك دولتي عن طمور بجمع
انظر ، صر الصولي ، اخوان الصفاء ، مرجع سابق ، ص ٥٩ .

أفسر بهم ويصحبهم ، ووجد في الاختلاف بهم لذة عقلية حيث اليه
 مجلسهم ووجدوا فيه مفكرا حرا نائرا ، فأجروه ويادلوه وذا يود . وصفاه
 بصفاه ، فأسف حين فارقهم (١) . ولربما أطلق على جماعته هذا الاسم
 لما بينها وبين جماعة اخوان الصفا من تشابه في البحت الفلسفي .

الإحصاء الثاني :

ينصب أصحاب هذا الاتجاه إلى القول بأن مركز دعوة اخوان الصفا
 وبداية نشأتهم كحركة سرية كان بمدينة سلمية ، بالشام . ثم بعد ذلك
 تأسست لمروج البسية في مختلف أنحاء البلاد ، على أساس ان الأئمة
 المستورين - وإلى أنهم تنسب رسائل الاخوان - كانوا يعتبرون سلمية
 مركز حركتهم .

وقد اعتمد أصحاب هذا الرأي على المخطوطات التي اكتشفت
 حديثا (٢) والتي تشير إلى ان الأئمة المستورين - أو المكتومين على حد تعبير
 البعض (٣) - من أبناء اسماعيل بن جعفر بن محمد بن علي بن الحسين
 ابن علي بن ابي طالب ، كانوا ينتقلون سرا داخل البلاد ، فقد انتقل
 الامام محمد بن اسماعيل من المدينة إلى الكوفة ثم إلى الري ثم إلى نهاوند
 ثم إلى نيسابور ثم إلى فرغانة ثم إلى عسكر مكرم حيث توفي عام ١٦٣ هـ .
 ثم انتقل ابنه عبد الله الملقب بأحمد الزلي من عسكر مكرم إلى زاهر ثم
 إلى الديلم ثم إلى حمزة النعمان ثم إلى مدينة سلمية ثم إلى مصياف حيث توفي
 عام ٢١٢ هـ . وتسلم شؤون الإمامة من بعده ولكنه أحمد الملقب بمحمد

(١) طر أبو العلاء يذكر بغداد ويذكر اليها من وراء أسوار عزلة ويحيى إلى من
 ترك هناك من صوة الأصحاب . ومن قوله في قصيدة أرسلها إليه صديقه عبد السلام
 ابن الحسن البصري يحيى فيها صديقه الكاسم بن الحسن القنوسر :
 فلما يفتقد من لهنوى تمويهه لئلا تعلمها عنا ضحيتها
 انظر : جدول شرح التوير على سخط الزند لأبي العلاء المروى ، المكتبة القديرية
 الكبرى - القاهرة ١٣٥٨ هـ ، الجزء الثاني ، ص ١٥٣ ، ١٦١ .

(٢) مر على هذه المخطوطات مؤلف آخر لم يلقها ، صياغ ، بمورها ٣ انظر ١
 طرف آخر ، حجة الخوان الصفا ، وخلال الوقاء - مرجع سابق ، ص ١٠ - ١١ - وله
 أيضا الاشارة إلى الإسلام - مرجع سابق ، ص ٦٤ ، ١٢٩ ، ١٨١) . وقد اعتمد
 على ساني انتشار على هذه المخطوطات عند خطه لهذا الموضوع ٣ انظر ١ - على ساني انتشار
 لغات الفكر الفلسفي في الإسلام - مرجع سابق - الجزء الثالث ، الاستيعابية البلاطية
 ورسائل اخوان الصفا .

(٣) انظر : على الدين أحمد بن علي القرظي - الصراط باعتبار الأئمة الساطين
 المظلة ، تحقيق د . جمال الدين الشيبان - لمجلس الاعمال للدراسات الاسلامية ، القاهرة
 ١٣٥٧/١٦٦٧م - حاشية من ١٦ .

التقى ، فوضع الوكلاء والدعاة بمركز دعوته في سلمية وسار مقتظلا بين بلاد الشام ، ثم الى الري ثم الى همدان ثم الى انزليجان ومنها الى استانبول حيث توفي عام ٢٢٩ هـ ، وبمنه تسلم ولده الحسين الملقب بصيد الله الرضى شئون الدعوة الامامية ، وكان يقيم في سلمية حيث توفي عام ٢٦٥ هـ (١) . كل هذا علاوة على أن هذه المخطوطات تشير الى أن رسائل اخوان الصفا قد وضعت أو صنعت في عهد هؤلاء الأئمة .

وايشا في مكان الجماعة :

وفي تصوراتنا أنه من المرجح أن جماعة اخوان الصفا اتخذت من مدينة سلمية بالشام مركزا رئيسيا لها ، واتخذت لها فروعاً في مختلف البلدان والأقاليم . إذ بالإضافة الى المخطوطات التي أشار اليها أصحاب الاتجاه الثاني ، فإن الظروف السياسية للشام - في العصر الأول السياسي وأوائل العصر الثاني - تجعله مكانا مناسباً لظهور جماعة اخوان الصفا واتخاذهم مقراً رئيسياً لحركتهم ، ولعل السبب في ذلك هو أن أهل الشام كانوا هم الجند المخلص لبني أمية ، وأنهم شتموا بالالم والحسرة فسخرت الدولة الأموية .

ومن المنصور والحالة هذه أن اشتراك الطويين وأهل الشام في بطنى وكرامة الدولة العباسية ، قد يكون دافعا لتشجيع أئمة الاسماعيلية على اتخاذ سلمية بالشام مركزا رئيسيا لدعوتهم السرية . هذا بالإضافة الى بعدها عن عاصمة الخلافة والمدن الرئيسية ، مما يجعل هؤلاء الأئمة في مأمن من عيون بني العباس (٢) . ونحن لا نقصد من اتخاذ سلمية مركزا للدعوة أنها كانت مكان نشر الدعوة ، بل كانت مركزا لتعظيم الأئمة وتكبار رجال الحركة .

(١) يبدو أن الأماكن التي تمثل أئمة المستوفين لهم حقائق عليها ، ويؤكد ذلك أن عارف تاس النسبية يذكر أماكن غير هذه في مرجع آخر (انظر : طرف تاس ، القراملة ، دار الكتب العربي ، بيروت - ص ٢٨ - ٤٢) .

(٢) ان عيون بني العباس كانت تجميع أفراد اسماعيل وأخلافه أيضا حلقا وأينما رحلوا ، لا لهم كانوا يظهرون للوهم ويعتبروهم أعظم الناس خطرا عليهم لاني ذلك ان اضطراب بني اسماعيل الى النخعي وسكنى البيوت البسيطة والفقير المستوية . ومن حيث بدأوا يولدون دعواتهم الى أطراف الخلافة العباسية لبث دعوتهم السياسية ولغير ثمالهم الدينية والاجتماعية . ومن ثم لأن قوة العباسيين في العصر الأول خصوصاً اضطرت الاسماعيلية الى أن يتفلقوا مركز دعوتهم الى سلمية التي ظلت عاصمة الاسماعيلية منذ ذلك الوقت الى أن بدأت تسيطر مدينتها اعتباراً من القرن العاشر الميلادي (انظر :

Xavier De Planhol ،

Les Fondements Géographiques de l'Histoire de l'Islam, Paris 1969, p. 101).

أما فيما يتعلق باتخاذ الإخوان لروحها لجماعتهم في كافة البلدان والأقاليم ، فإن رسائلهم لا تكاد تخلو أحدها من عبارة وجميع أحوالنا حيث كانوا في البلاد ، وهذا دليل على مدى انتشار أتباع الجماعة وأنصارها في مختلف الأقاليم (٦) . ويتروك على هذا الانتشار يدعاة لأن تكون في هذه البلاد مراكز للدعوة يتلقى الأتباع من خلالها تعليمات وأوامر وتوجيهات للمركز الرئيسي للدعوة ، ويرسلون لهذا المركز من خلالها ما تجمع لديهم من معلومات أو استفسارات . ويؤيد هذا بتدلي جوزي إذ يقول : نستطيع بتدبيرنا أن نلتزم وجود هذه الفروع في عاصمة البلاد وبعض مدن إيران وآسيا الوسطى وحموريا ومصر وغيرها من البلاد التي انتشرت فيها مبادئ الإسماعيلية وكان لها فيها تأثير ظاهر (٦) .

= وأكثر أيضا : يدلي جوزي . من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام . مرجع سابق ، ص ١٦٦ - ١٧٧ - ميشيل ليه ، الإسماعيليون والقولا الإسماعيلية في صياغة ، مطبعة الأندلس ، سوريا ١٩٦٢ ، ص ١٤ ، ١٩ ، ٢١ ، ٢٢ ، ٣١ ، ٣٢ ، ٥٠ . صه العزيز النوري ، دراسات في الحور العباسية المنتشرة مرجع سابق ، ص ٢٢ ، أبحاثي ، مذكرات في حركة المهدي الثاني أو استنار الإسلام . مطبوعات طبعه المجلس الفرنسي ، القاهرة ١٩٣٩ ، ص ٩٢ وما بعدها ، كتود كاهن ، تاريخ الحرب والفتوح الإسلامية ، مرجع سابق ص ٢٥٩ .

(٦) وقد جاء في الرسائل أيضا ، أعلم أيضا الأخ ، أيادك فقد وإيانا يروح منه ، إن لنا أخوانا وأسلافنا من كرم الناس وفطانتهم مطرفين في البلاد (الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٦٨٨) .

(٧) يدلي جوزي . من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام ، مرجع سابق ، ص ٢٣٢ .

المبحث الرابع

اشخاص اخوان الصفا

لقد أدى الاختلاف بين الباحثين حول عصر جماعة اخوان الصفا ، الى الاختلاف حول اشخاص هذه الجماعة الذين صنفوا رسائل اخوان الصفا . وقد عبر القفطي^(١) عن هذا الاختلاف بقوله « ولما كنتم مصنفوها - أي الرسائل - أسماهم . اختلفت الناس في الذي وضعها ، فكل قوم قالوا قولاً بطريق الجنس والتخميل ، لقوم قالوا : هي من كلام بعض الأئمة من نسل علي بن أبي طالب^(٢) . واختلفوا في اسم الامام الواضح لها اختلافاً لا يثبت له حقيقة^(٣) . وقال آخرون : هي تصنيف بعض متكلمي المعتزلة في العصر الأول^(٤) » (١) .

ويمكن تقسيم آراء الباحثين في هذا الصدد الى ثلاثة اتجاهات رئيسية :

الاتجاه الأول :

ويضم هذا الاتجاه الباحثين والكتاب الذين قالوا بظهور جماعة اخوان الصفا في القرن الرابع الهجري عموماً ، والذين اعتمدوا على ما أورده أبو حيان التوحيدي حول جماعة اخوان الصفا خصوصاً . وقد بنى هؤلاء آراءهم حول اشخاص الجماعة في انظار حديث أبي حيان الى وزير صمصام العولة بن عضد العولة البويهري من زيد بن رقاعة ، حيث قال ، وقد اتهم - أي زيد - بالبصرة زماناً طويلاً ، وسادق بها جماعة جامعة لاشراف العلم وأنواع الصناعة منهم : أبو سليمان محمد بن هشر البستي ويعرف

(١) القفطي ، اختيار الصفا ، باخبار المتكلم ، مطبعة السلطنة ، القاهرة ١٣٢٦ هـ .
الجزء الأول ، ص ٥٩ .

بالقلمين (١) ، وأبو الحسن علي بن هارون الزنجاني ، وأبو أحمد
 النهرجاني (٢) ، وأبو الحسن العوفي وغيرهم ... ووضعوا خمسين رسالة
 في جميع أجزاء الفلسفة ، علميها وتعليقها ، وأوردوا لها فهرسا وسموها
 « رسائل اخوان الصفا » وكتبوا فيها أسماءهم ، (٣) . وقد نقل كثير من
 الباحثين نص حديث أبي حيان التوحيدي هذا أو مضمونه ، مع اختلافات
 بسيطة في أسماء الأعلام (٤) .

(١) لمعه غير المتيسر الذي له شهرة كبيرة في مجال الدراسات الجبرائية ، وأدب
 كثره أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم ، ويحتويها المهرستاني من خلاصة الأسماء
 لكاتبين (المهرستاني ، اللؤلؤ والنحل ، مرجع سابق ، الجزء الثاني ، ص ١٥٨ -
 بولكشيبيرو ، العجوة والتربية في الإسلام ، مرجع سابق ، ص ٢٢٠) .

(٢) يسمى حتى يومنا هذا ابن أحمد النهرجاني ، (في يومنا هذا تاريخ الفلسفة في
 الإسلام ، مرجع سابق ، ص ١٦٢) . ويطلق عليه حاشي خليفة د. أبو أحمد النهرجاني ،
 (سلي خليفة ، كشف القنون عن أسامي الكتب والفنون ، مسجع وصيد وصيد محمد
 شرف الدين بالقاهرة ودرست بكتبة الكليسا ، وكالة المطبوعات الجليلية القاهرة: ١٩٤٦ - ١٩٤٣
 الجزء الأول ، ص ٩٠٢) . وترجع أن النهرجاني أسس من ظهرجاني لقبه إلى النهرجاني
 بلطح النون والراء الأول ، وهي بلطح بالفتح - المقديوني ، الرسالة القهرية في علم
 التصوف ، مكتبة وطنية محمد هل مسيج ، القاهرة ١٩٦٩ ، حاشي ص ٤٥ .

(٣) أبو حيان التوحيدي ، الانتاج والمؤلفات ، مرجع سابق ، ص ٥ - ٢ .
 وقد أشار القاضي عبد الجبار الحنظلي (المتوفى ٤١٠ هـ) في أحد مؤلفاته كونه حوال
 عام ٣٨٥ هـ إلى أربعة أشخاص من هؤلاء دون أن يشير إلى أهم مؤلفي رسائل اخوان
 الصفا ، أو إلى أنهم اختصوا في صناعة اخوان الصفا بلوله ، وإنما أشرفا إلى هذا التوكيد
 القاضي لأنه كتب عليهم ومن أتباعه زهد بن رقاعة الكتاب وأبو أحمد النهرجاني والحظير
 د. أبو أحمد بن أبي الجليل الكتاب للفتح ، هؤلاء بالبحر أسماء وغيرهم في غير البصرة .
 وهكذا لم يرد اسم القاضي في نص القاضي عبد الجبار ، بينما أشرفا نسبة بعضهم لم يرد
 هذه التوجيهي وهو ابن أبي الجليل (عبد الجبار بن أحمد الصلبي ، كتيب هلال النبوة ،
 مرجع سابق ، الجزء الثاني ، ص ٦١١) .

(٤) انظر على سبيل المثال :-

- ١- الفهرست ، ترجمة الأندلس ودولة الأندلس ، مرجع سابق ، ص ١٧٢ .
- ٢- ساجي خليفة ، تاريخ علماء الإسلام ، مرجع سابق ، ص ٦٠ .
- ٣- ساجي خليفة ، كشف القنون عن أسامي الكتب والفنون ، مرجع سابق ، للجدد
 الأول ، ص ٩٠٢ .
- ٤- كمال ولياوي وآخرون ، فلسفة كرم ، اعلم الفلسفة العربية ، مرجع سابق ، ص ٤٨١ .
- ٥- محمد الهادي ، المساقب الألباني عن التصوف الإسلامي ، مرجع سابق ، ص ٢٠٦ .
- ٦- في يومنا هذا تاريخ الفلسفة في الإسلام ، مرجع سابق ، ص ١١٢ .
- ٧- محمد يوسف موسى ، تاريخ الانتحال ، القاهرة ١٩١٠ ، ص ١٥٥ .
- ٨- حيا التوحيدي وتعليق الجبر ، تاريخ الفلسفة العربية ، مرجع سابق ، ص ٢٢٥ .
- ٩- الأب يوحنا اللاذقية اليسوعي ، اخوان الصفا ، مرجع سابق ، ص ٢ .
- ١٠- جميل صليبا ، أصول الصفا ، مرجع سابق ، ص ٤٥٤ - ٤٥٥ .

وتجدر الإشارة الى أن هؤلاء الأشخاص الذين ذكرهم أبو حيان لا توجد لتراجم حياتهم سوى نكتة صغيرة، اللهم الا اذا استثنينا والقبسى، فالعسقلاني والبغدادي، أشارا اشارة سريعة الى دريد بن رفاعه، وقد وصفه البغدادي بأنه كان محدثا كاذبا، ولكنهما لا يشعرا الى اشتراكه في تأليف الرسائل (٦). وفي تصور بعض المعاصرين أن زيدا هذا كان رئيس جماعة اخوان الصفا، وأنه كان على درجة عالية من المعرفة وسعة الاطلاع (٧).

ويذهب الشهيرزوري والبيهقي الى أن ألفاظ الرسائل للمعتدي (٧) ويذكر السبكي أن ابا سليمان الخطابي البستي (المتوفى سنة ٢٨٨هـ / ٩٨٨ م) وضع كتابا اسماء و الغيبة عن الكلام و لعله ، ، وقد تضمن هذا الكتاب أنه ليس هناك حاجة لعلم الكلام ، ومن ثم لا حاجة لاستخدام المثل في الوصول الى الحقائق الدينية ، وهذا القول يتعارض مع ما ذهب اليه اخوان الصفا من تعجيب العقل تمجيده لا حده . فاذا صح ما أورده السبكي عن أبي سليمان الخطابي البستي ، وأن هذا الأخير هو نفسه أبو سليمان بن مطهر (أو مشير) البستي الذي ذكره أبو حيان ، فكان

١٧ د. أنج. نصري نادر ، من رسائل اخوان الصفا وتلخيص الروايات - مرجع سابق ص ١٧
 ١٨ Adel Ayub, L'esprit Critique des Freres de la parole, Beyrouth 1947, p. 23
 A.L. Tibawi, Ikhwan Al-Safa' and their Rasail, The Islamic Quarterly, 1955, II, pp. 28-46.

- ١٩ - محمد غلاب ، اخوان الصفا ، مرجع سابق ، ص ٦٠ - ٦٦ .
- ٢٠ - عبد الصمد ، اخوان الصفا ، مرجع سابق ، ص ٥٢ - ٥٤ .
- ٢١ - بطرس البستاني ، مقتطفات الرسائل ، طبعة بيروت ، مرجع سابق ، الجزء الأول ، ص ٤ .
- ٢٢ (٦) انظر : ابن حجر العسقلاني ، لسان الميزان ، مرجع سابق ، الجزء الثاني ص ٦٢ .
- ٢٣ - الدردوني ، تاريخ بغداد ، مكتبة العارفين ، القاهرة ١٩٢٦ - ١٩٢٧ ، الجزء الخامس ، ص ١٩٦ .
- ٢٤ (٧) كمال الفيض ، واهلون قطار كرو ، اعلام الفلسفة العربية ، مرجع سابق ، ص ٢٨٦ .
- ٢٥ - بطرس البستاني ، مقتطفات الرسائل ، مرجع سابق ، الجزء الأول ، ص ٦ .
- ٢٦ (٨) الشهيرزوري ، زهرة الأديب ، مرجع سابق ، ص ١٧٢ ، البيهقي ، تاريخ مكتبة الاسلام ، مرجع سابق ، ص ٦٥ .

وهلتر أيضا :
 Stern H.M., New Information about the authors of the Epistles of the Sufi Fraternity, Op. Cit., pp. 406, 423.

هذا دليلا على عدم صحة ما نسب اليه من اشتراكه في تأليف الرسائل (١) .

أما أبو الحسن العمري ، فلم نقب على ترجمة دقيقة لحياته ، اللهم إلا ما أورده صاحب كشف الظنون عن أسماء الكتب والفنون ، ومن أنه كان من أصحاب اخوان الصفاء ، وأن له رسالة في أقسام الموجودات ونسبها (٢) .

ومن لم يمكن القول بأنه لا توجد أدلة كافية للقول بان الاشخاص الذين ذكروهم أبو حيان التوحيدى هم جماعة اخوان الصفاء ، وإن كان من التصور أن يكونوا من جماعة اخوان الصفاء في إحدى مراحلها المتأخرة التي كانت موجودة على عهد أبي حيان ، ويستخلص من كلام أبي حيان أنهم - كما سبق أن أشرنا - اشتركوا أو ساهموا في جمع الرسائل وليس في تصنيفها . ويضيف بعض الباحثين المعاصرين إلى هؤلاء الخمسة أبا حيان التوحيدى نفسه وأستاذه أبا سليمان محمد بن طاهر السجستاني وأبا زكريا المرسي وعبد السلام بن الحسين البصري ومحمد أبو الفرج وأبا مغلان والموتاني زاعمين أن هؤلاء من بين مؤلفي رسائل اخوان الصفاء أيضا ، دون أي إشارة إلى المصادر التي استندوا إليها في تقرير ذلك . ونحن نميل إلى عدم مناقشة هذا الرأي لوضوح بطلانه ، حيث إن من المعروف أن أبا حيان التوحيدى وأستاذه لم يكونا من الشيعة ، وقد أشرنا إلى مهاجمتهما للرسائل وآراء الاخوان ، علاوة على أننا لم نصادف هذا القول إلا في مصدر واحد ينسب صاحبه للاسماعيلية (٣) ، ويبدو أنه خلط بين أعضاء جماعة بغداد التي كان يرأسها السجستاني ، وبين المجمع الفلسفي الذي كان أبو الغلاء المرسي عضوا فيه وكان يرأسه عبد السلام البصري .

الاتجاه الثاني :

ويرى أصحاب هذا الاتجاه أن رسائل اخوان الصفاء من وضع الحكيم الجبريطي (٤) ويستند أصحاب هذا الرأي في المقام الأول على ما ورد في

(١) انظر السبكي ، خلائق الاسماعية الكبرى ، الطبعة العنبرية ، القاهرة ١٣٢٤ هـ ، الجزء الثاني ، ص ٢١٨ .

(٢) حايي خليفة ، كشف الظنون عن أسماء الكتب والفنون ، جرجس سابق ، للجملة الأولى ، ص ٨٤٧ .

(٣) انظر اصطفى طاب ، تاريخ الدعوة الاسماعيلية منذ اقدم العصور حتى عصرنا الحاضر ، دار الينكبة العربية ، سوريا ١٩٥٣ ، ص ٩٤ - ٩٥ .

(٤) هو مسلمة بن أحمد بن الحسن بن عبد الله الجبريطي القرطبي الأندلسي ، ويقال أبا قاسم ، عاش في زمن الحكم ٦٠٠ - ٣٦٩ هـ (من هشام الثاني =

كتاب المجريطي « رتبة الحكيم » حيث قال : « ولد قدينا من التأليف في العلوم الرياضية والأسرار الفلسفية ، ومائل استوعبناها امتيعابا لم يتفهمنا فيها أحد من أهل عصرنا البتة » . وقد شاعت هذه الرسائل فيهم وظهرت اليهم ، فتنالسوا في النظر اليها ، وحضوا أهل زمانهم عليها ، ولا يعلم من ألف ، ولا أين ألف غير الخلفاء منهم ، لما دأبوا على مطالعتها لاستحصانهم إياها ، واستعمالهم لألفاظها ، علموا أنها من تأليف زمانهم وصرهم التي هم فيه ، ولا يعلمون من ألفها ، وكل ذلك من تلك التأليف مبسوط المرسوم - - » . وقد حمل البعض حملا الغرول على النظر إن الرسائل التي يشير إليها المجريطي هي رسائل اخوان الصفا ، حتى لقد سئل البهائي ملتي الديار الرومية عن صاحب كتاب اخوان الصفا فقال : رأيته منسوبة للمجريطي ، وما تحلفت من هو وما أخباره (١) .

وساد في فتاوى الشيخ ابن حجر عن رسائل اخوان الصفا « نسبتها كثير للجمهور الصادق ، وهو باطل » . وانما الصواب أن مؤلفها مسلمة ابن قاسم الأندلسي - - » (٢) .

وبالرغم من أن صاحب « كشف القنون » يرى أن مؤلفي رسائل اخوان الصفا هم الأشخاص الذين ذكرهم أبو حيان الترحيبي ، إلا أنه

(١) (٣٦٦-٣٦٩) ولوفي سنة ١٢٩٨ م . وفي روايات أخرى سنة ٣٦٥ م أو ٣٦٧ م . قبل مبعث النبوة (التي أدت إلى سقوط الدولة الأموية بالأندلس) . والنسب لخصم نظام حكم القرمانى وابن خنقون . وتعل الأشبار والأقال على علو كنية في الرياضيات والمطالقات والعمالات . حتى لقد سماه صاه الأندلسي امام الرياضيات (صاه الأندلسي - الترحيبي بطبقات الأمم ، ص ٦٩) . ولقيه ابن يشكوال بالخرطبي والطامسب (ابن يشكوال - المسئلة ، المعرف المصرية للتأليف والترجمة - القاهرة ١٩٦٦ ، ص ٢٦٤) . ووصفه ابن خنقون بأنه شيخ الأندلس في علوم الكيمياء والمسيبيل والسحر في القرن الثالث وما بعده (ابن خنقون - المكتبة ، دار النسخ ، القاهرة ١٩٧٢ ، ص ٤٨٦) . ومن أشهر مؤلفات المجريطي « رتبة الحكيم » ، « غاية الحكيم » (انظر : الأب ميخاليل الجليل ، للمجريطي وعلمه في الطبيعيات ، أمال عربية ، ص ١٩٧٦) .

ص ٨٢ - ٨٥) .
(٢) انظر : المحيي ، خلاصة الآثار ، تحقيق مصطفى وهبي ، الطبعة الروحية القاهرة ١٢٦٩ م ، الجزء الرابع ، ص ٦ ، جليل صليبا ، مجلة الرسالة الجديدة - مرجع سابق ، الجزء الأول ، ص ٦ .

(٣) ابن حجر السنناني ، لسلك الفيزان ، الجزء الثاني ، مرجع سابق ، ص ٦٣ - ٦٤ ، ابن الأثيري البغدادي ، مسالك الأسمدين - طبعة برلين ١٢٩٨ م - ص ٤٥ وما بعدها ، مقدمة أحمد زكي باشا رسائل اخوان الصفا ، وشلان الوفاء ، القاهرة ١٩٢٨ ، الجزء الأول ، ص ٣٠ - ٣٦ .

يرى أيضا أن لتحكيم المجريطي القريظي رسائل على نمط رسائل اخوان الصفا . تحمل نفس الاسم ولكنها لسبغة حفايرة (١) .

ولا يقر « ويدمان » Wiedemann أن المجريطي هو مؤلف رسائل اخوان الصفا . بل يرى أنه رحل إلى بلاد المشرق وجلب معه عند عودته إلى الأندلس بعض الكتب العربية واليونانية من بينها رسائل اخوان الصفا (٢) . وأملاها على تلاميذه محاضرات (٣) . بينما يرى آخرون أن الرسائل وصلت إلى الأندلس بطريقة ما (٤) . وأن المجريطي قرأها وعلمها . وأغراه ما ورد بها من اشارات إلى الرسالة الجامعة وأنه لا يقف على كنه رسائل اخوان الصفا إلا عز ارتاض بما قدموه . فأقبل هذا الكتاب شرحا لرسائل الاخوان مدعيا أنه الرسالة الجامعة التي أشاروا إليها في رسائلهم (٥) . وقد استند أصحاب هذا الرأي على ما كتب على الصفحة

(١) حلى خزيمة ، كلف النون - مرجع سابق ، المجلد الأول ، ص ٩٠٢ .
رحل طبري النسل فلان التبليغ على يوسف في مقدمه لرسائل اخوان الصفا كلية الآداب)
فإن للمجريطي آفة رسائل على مثل رسائل اخوان الصفا وكنم اسمه فيها . وقد علق أحمد زكي باشا على ذلك بقوله : قوله لثاقبه عليه بالدليل ، ولا تأخذه منه قضية مستطرفة ، فإن مثل حلة ما بينم لتأخرين للغة . (أنظر : مقدمة أحمد زكي باشا لرسائل اخوان الصفا . طبعة القاهرة ١٩٢٨ . مرجع سابق ، ص ٢٨) وعلى نفس نسق صاحب كشاف القرون سار أيضا عمر الدمسوقي حيث رأى أن حلة ترمين من الرسائل ، الأولى لانخوان الصفا . والثانية على لحنها للمجريطي في إحدى وتضمنت رسالة متبها . (عمر الدمسوقي . اخوان الصفا ، مرجع سابق ص ٤٦) .

(٢) أنظر ، *wiedemann, Bfigli, Encyclopédie de L'Isle*

(٣) حنا الكاخرى وخليل الجبر ، تاريخ الفلسفة العربية ، مرجع سابق ، ص ٢٦٥ .
ويرى البعض أن الدليل على أن للمجريطي أصل حلة الكتاب على تلاميذه هو تكرار عبارة « قال الحكيم » في ثمانية . وأن للمجريطي لقبه باسم « الحكيم » (عمر الدمسوقي ، اخوان الصفا ، مرجع سابق ، ص ٦٩) . ولكن من التؤكد أن ترمين حلة العبارة لا يجب أن يجعل على أن للمجريطي هو المصدر بوصف الحكيم ، فقد تحدث عبارة « قال الحكيم » في ثمانية حكام ، في ثمة مواضع في رسائل اخوان الصفا . (أنظر على سبيل المثال : الرسائل ، الجزء الثاني ، ص ٢١٦ ، ٢١٨ - الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٦٥٠ - ٦٤٢) .

(٤) يرى البعض أن الصيغة بالحكم الثاني (٢٥٠ - ٢٦٦ ص) أرسل بلطخ المتجاول إلى المشرق لغرض الكتب ، فملأوا دسهم مجموعة كبيرة من الكتب من بينها رسائل اخوان الصفا (أحمد أمين ، مباحث في الفلسفة ، القاهرة ، ص ٧١) . بينما يرى الثاني صاعد أن الترمين - تلمذة للمجريطي . هو أول من أدخل رسائل اخوان الصفا إلى الأندلس . وأنه رحل إلى ويار المشرق وألقى حلة إلى حراف من بلاد الجزيرة وعنى حلسه بطلب التندمة والقب . وعنه عودته جلب معه رسائل اخوان الصفا (صاعد الأندلس ، التبريق ، طبعة الأمم ، مرجع سابق ، ص ٧٠) وانظر في علمه للماني أيضا : صبر فروع ، ابن باجة ، والفلسفة المغربية ، بيروت ١٩٥٢ ، ص ٦٦ .

(٥) عمر الدمسوقي ، اخوان الصفا ، مرجع سابق ، ص ٦٧ .

الأولى من إحدى نسخ رسائل اخوان الصفا ، حيث كتب ما نصه « هذا سفر فيه رسائل اخوان الصفا وخلان الوفا ، وربما نعتت بالرسالة الجامعة ذات القوائد أئنافة للمجريطي » (١) .

وفي تصوري أنه لما كانت رسائل اخوان الصفا شيء والرسالة الجامعة شيء آخر فإن هذا القلط الواضح بين الرسائل والرسالة الجامعة والذي ورد عن النسخة المشار إليها ، يشكك في مدى الاستناد عليها كقريئة على تأليف المجريطي للرسالة الجامعة .

ومن المرجح أن المجريطي لم يؤلف قط رسائل اخوان الصفا ولا الرسالة الجامعة وذلك لعدم اعتبارات لعل أهمها :

١ - تراجع الحكيم المجريطي لا تقدم دليلا ماديا ، ولا حجة عقلية مقنعة ، على أنه وضع رسائل اخوان الصفا . كما أن المؤرخين الثقات الذين أشاروا إلى المجريطي كالتأسي صاعد الأندلسي وابن أبي أصيبعة والقفطي وابن بشكوال والقري وابن خلدون وغيرهم ، لم ينسبوا إليه تأليف الرسالة الجامعة . ولعل البعض نسبوا للمجريطي هذه الرسائل ، حينما لمحا عبارته - التي أشرفا إليها من قبل - في كتابه « رتبة الحكيم » ، في عبارة البحث عن مؤلف رسائل اخوان الصفا بغير جدوى ، فاعتقدوا أنهم أدركوا غايتهم ، ولا شك أن ماورد في « رتبة الحكيم » لا يعد برهانا قاطعا على تأليف المجريطي لرسائل أو للرسالة الجامعة .

٢ - أن أسلوب الرسالة الجامعة شديد التشبه بأسلوب رسائل اخوان الصفا ، وكلاهما يختلف تمام الاختلاف عن أسلوب المجريطي في كتابيه « رتبة الحكيم » و « غاية الحكيم » (٢) .

(١) رسائل اخوان الصفا وخلان الوفا ، نسخة خطية ، دار الكتب المصرية ، تحت رقم ٤٦ حكاية - وثمان البيض عن الرأي الثالث بوجود كتاب اسمه رسائل اخوان الصفا للحكيم المجريطي يقول « إن مناسبه - أي مناسب هذا الرأي - لم يكلف نفسه مضنة البحث عن اسم الرسالة الحقيقي ، بل اقتصر على ما كتبه المؤلفون عليها . - ولو كانت هناك دلالة كبرى على أن اسمها الرسالة الجامعة لأن هذا الاسم متكرر في مرة عن عنوانها فتدفعه ، (جليل سليبا ، الرسالة الجامعة ، مرجع سابق ، الجزء الأول المجلد ٧ ، ص ٧) .

(٢) من اللاحت أن أبواب الرسالة هي نفس أبواب الرسائل ، وعدد الرسائل في الكتاب واحد ، وهو عن أصل الرسائل قد تضمنت كلها من الآيات القرآنية وصورت أكثر فصولها بالمبارزة المتأخرة في الرسائل ، اعلم أيها الأبح البير الترجيم ليكف ثم ديانا يروح منه . وورد بها عبارات وبجمل كثيرة بنفس عبارات وجمل الرسائل بالحرف الواحد وحل سبيل القائل من ٩ ، ١٧٢ ، ١٧٥ ، ١٨٢ ، ١٨٥ ، ١٩٤ ، ٢٠٤ ، ٢١٢ ، ٢١٣ ، ٢٢٣ ، ٢٣٧ ، ٢٤٢ ، ٢٦٤ ، ٢٦٥ ، ٢٦٦ ، ٢٦٧ ، ٢٩٨ ، ٣٠١ ، ٣٠٦ ، ٣٢٥ ، ٣٣١ ، ٣٣٥ ، ٣٤١ ، ٣٤٦ ، ٣٥٦ ، ٣٦٣ ، ٦٢٣ من الرسالة الجامعة .

٢ - ان الرسالة الجامعة ترد القارىء الى رسائل اخوان الصفا . فقد ورد في الرسالة الجامعة اشارات صريحة الى ذلك ، وعلى سبيل المثال ورد ما نصه « ولذلك شرطنا في كتبنا وقدمنا في رسائلنا أنه لا يحل لأحد من أهل الأديان ، أى دين كان ، أن يتهم على هذه الرسالة وإن ينظر فيها ويطلع عليها ، إلا بعد ما يرتاض بجماعة ما بين يديها من الرسائل المتقدمة عليها لتهنئ نفسه . . . فإن قراءته للرسائل المتقدمة تكون صعبة له على القراءة في هذه الرسالة » (١) .

كما ان الرسائل أيضا تحيل القارىء الى الرسالة الجامعة . وعلى سبيل المثال ورد في فهرست الرسائل ما نصه « تم التلام على الرسائل ، وتليها الرسالة الجامعة لما في هذه الرسائل المتقدمة كلها ، المشتملة على حقائق ناسرها ، والمفروض منها ايضاح حقائق ما اشرنا اليه وتبهننا في هذه الرسائل عليه ، أشبه الايضاح والبيان ، يأتي على ما فيها فتبين حقائقها ومعانيها . . . والرسالة الجامعة من رسائلنا هي منتهى الغرض لما قدمناه . . . » (٢) .

وهذه العصوص وما شابهها تدل على مدى التكامل والتشابه بين الرسائل والرسالة الجامعة . كما تدل على أن مؤلفها واحد أو جماعة واحدة .

ومن لم غاننا نميل الى تأييد من ذهبوا الى انكار نسبة الرسائل لور الرسالة الجامعة للمجريطي . ولعل النتائج التي توصلنا اليها بشأن عصر ظهور جماعة اخوان الصفا ، والتي تضمنت ترجيحنا لظهور الجماعة في أوائل القرن الثالث الهجري ، تؤكد وجهة نظرنا في شأن انكار نسبة الرسائل للمجريطي الذي توفي سنة ٣٩٢هـ (٣) أو سنة ٣٩٨هـ (٤) على أكثر تقدير .

وإذ لم أننا نؤيد علم نسبة الرسائل أو الرسالة الجامعة للحكيم المجريطي ، إلا أننا نميل الى القول بأن المجريطي قد ألف رسالة - وليست

(١) الرسالة الجامعة ، عرج سابع ، الجزء الأول ، ص ١٥٢ - ١٥٣ . وانظر أيضا : ص ٨ ، ٩ ، ١٢١ ، ١٤٢ ، ١٦٩ ، ٤٣٦ ، ٥٢٧ ، ٦٠٨ .

(٢) الرسائل ، عرج سابع ، الجزء الأول ، ص ٤٢ - ٤٣ .

(٣) لغوي الشيخ ابن حجر (انظر : أحمد ذكي بلعا ، قصة الرسائل ، مرجع سابق ، ص ٣٦) .

علمي خليفة ، كشف التنون عن أسرار الكتب والتنون ، مرجع سابق ، للمجلد الأول ، ص ٩٥٣ .

(٤) حول صليبا الرسالة الجامعة ، عرج سابع ، الجزء الأول ، المهمة ، ص ٣ .

الرسالة الجامعة - على غرار رسائل اخوان الصفا استنادا الى مخطوط
 يعود للقرن الثامن الهجري ، اهتمدنا اليه بإرشاد استاذنا الدكتور
 عز الدين فودة ، تضمن خصوصا تكات تكون طبق الاميل لبعض نصوص
 الرسائل السابعة والثامنة والتاسعة من رسائل اخوان الصفا ، وقد
 وضعت هذه النصوص في المخطوط بطريقة تؤكد انها مأخوذة من مختصر
 لرسائل الاخوان ، وقد اشار المخطوط الى أن أحد هذه النصوص من قول
 « المرجعي » وعن المرجح أنه تصحيف لاصم للجريطي (١) .

الاتجاه الثالث :

يرى أصحاب هذا الاتجاه ان رسائل اخوان الصفا من وضع أحد
 الأئمة من آل البيت ، لو من وضع المجهج والدعاة لأحد هؤلاء الأئمة ،
 في أواخر القرن الثاني للهجرة وأوائل القرن الثالث الهجري .

ولما - اشرنا من قبل الى ما ذكره « اللطفي » من أن البعض قد نسب
 الرسائل الى أحد الأئمة ، ولكنهم اختلفوا على اسم الإمام الواضح لها ، كما
 اشرنا الى انكار ابن حجر العسقلاني نسب الرسائل الى الإمام جعفر
 الصادق (٢) .

وتشير معظم المخطوطات الاسماعيلية الى أن الرسائل من وضع أحد
 الأئمة في عصر الخليفة العباسي المأمون - فالداعي السوري « نور الدين
 أحمد » (٧٤٩ - ٨١٧ هـ) يرى أن واضع الرسائل هو الإمام عبد الله
 ابن محمد بن اسماعيل بن جعفر الملقب « أحمد الوفي » الذي تسلم
 الدعوة خلال الفترة من ١٩٦ - ٢١٢ هـ (٣) ، ويؤيد هذا شأن زعيم طائفة

(١) أحمد بن منكل - الأسماء للوكبة والذوايح الناموسية ، مخطوط يدور المخطوط
 فخرية تحت رقم ٢٢ فروسية نيسور ، ص ١٥١ . ولما هذا النص مع النص الوارد
 في الرسائل - الجزء الأول ، ص ٣٢٢ - ٢٢٣ . وقد لهذا يتحقق النصوص للمقالة في
 هذا المخطوط لرسائل اخوان في بحث نشر بمجلة كلية الآداب جامعة صنعاء ، العدد
 الثاني ١٩٧٩ .

(٢) انظر الاتجاه الثاني من هذا البحث - ابن حجر العسقلاني ، لسلك القرون ،
 الجزء الثاني ، مرجع سابق ، ص ٦٢ .

(٣) نور الدين أحمد ، فصول وآخبار ، مخطوط اسماعيل نشر عليه عن طريق دار
 في بلدة صنعاء بسوريا (جميل صليبا ، اخوان الصفا ، مرجع سابق ، ص ٤٥ -
 عارف تاجر ، سيرة اخوان الصفا ، وهران الوفاء ، مرجع سابق ، ص ١٠ - ١٣) ،
 ويرى البعض أن السبب في قيام الإمام عبد الله بتأليف الرسائل هو انه « لا علم بما
 آلت اليه الدرية في عهد العباسيين من الاضطراب والفساد ، شرع بتأليف كتاب رسائل
 اخوان الصفا وخلق الوفاء ، ورم كتاب وضعه لتأييد الدريرة والطبقة بما . وقد أمر
 جوده الأربعة ، الحرم ، وكان مكره في سلبية وهم القربى العسرة اليه ، انه يكتبوا
 ما يعتمد عليهم فيصل منه اليوم » لانه كل واحد يكتب ما يقدر به عليه من العلوم .

الإسماعيلية هذا الرأي ، ويلهب إلى قن الإمام « وفي أحمد » هو مؤلف الرسائل (١) ، والخطي اليمني « أندريس عماد الدين » (المتوفى سنة ٨٧٢ هـ) ينسب الرسائل إلى الإمام أحمد بن عبد الله بن محمد بن اسماعيل الملقب « محمد النبي » ، الذي تسلم شتوت الدعوة بعد والده أحمد الوفي ، في الفترة من ٢١٢ - ٢٢٩ هـ (٢) . ولعل هذا الرأي يفسر لنا ما كتب في آخر رسائل ابن خنوزن الصفاة المطبوعة في الهند من أن المؤلف رجل يدعى « أحمد بن عبد الله » (٣) .

= أو يرسله إليه إما كان غالباً في مكان بعيد ، حتى جده عدد رسائل الكتاب مطابقة لعدد صفحات الفريضة والسنن والدرامل .

(١) جاء في كتاب آياتنا « نور عين جبل الله للعين » أن سبب تاليف الرسائل هو أن الناس تلقوا من الإمام وفي أحمد أن يعرفهم الفرق بين الدين والفلسفة فألف الرسائل في ذاتي وخسبها رسالة ، وأخرى اسمه لأسباب سياسية وتقره باسم « صايون » ووردتها بلجمل تسمى « وفي أحمد » ، وأن المؤلف لا اطلع على الرسائل ذهل وايقن من مؤلفها لابد وأن يكون أحد الأئمة ، بيده في الحديث عنه ، (عر الفسوفى ، ابن خنوزن الصفاة ، مرجع سابق ، ص ٧٦ - ٧٨) ، وتضير إلى أن هناك مراجع كثيرة ذكرت أن حروف اسم « عبد الله بن سعيد » أو أحمد الوفي تساوى بحساب الجمل عدد الرسائل ، أنه للعين وخسبها ، انظر على سبيل المثال : جدول مطبوع ، ابن خنوزن الصفاة ، مرجع سابق ، ص ١٤٦) ، وتضير إلى أن كتاب الإمام سلطان محمد شاه على الشيخ بالاعلان « نور عين جبل الله للعين » صنفه باللغة الإردية ويقع في ٦٦٠ صفحة (انظر : مصطفى هالب ، تاريخ الدعوة الإسماعيلية ، مرجع سابق ، ص ٦٥) .

(٢) أندريس عماد الدين ، عبود الأسيوطي ، طبعه الرابع ، ص ٢٢٦ . حيث يقول « ولما الإمام الخطي أحمد بن عبد الله بن محمد بن اسماعيل بعد أبيه بالإمامة وبت دعائه في الإقوال من سلمية ، واتصل به الصحابة ودعوا إليه وهم مطعون المقام كأميون لاسمه - وكان المؤمن حينئذ محتال على » هل يرى موسى الرضى بن جابر « هل كان أمر الله قد اقطع وجهه عن الأرض كد فرستة .. وخشى الإمام عليه الصلوات أن يميل الناس إلى ما زشرف المؤمن عن شريعة جده ، فألف رسائل ابن خنوزن الصفاة .. لم يبق وقع عليها الناس وصدت له التأملات لعل أنه لم يطبع حسبتنا . وأن أخوته من طبع جبل الإمامة لن يكون » . ويقول الخطي اندريس في حروف آخر « فليلم الإمام أحمد بن عبد الله صلوات الله عليه .. دبر العلوم طامرا وبالكتا . وصنف الرسائل ، وجهتها على الملوك الأربعة . ثم جعلها كلاماً وخسبها رسالة شامعة عليه وهاقه عليه . لأن اسمه بحساب الجمل للأئمة وخسبون » ويرى الدكتور على سامي النشار في حلة النص الأشعري ورد في كتاب عبود الأسيوطي ، بعدما يرى هارث عامر أنه منقول من كتاب زهر المسمى للعلمي أندريس أيضا (انظر : ص ٦٥ على سامي النشار ، لغات الفكر الفلسفي في الإسلام ، مرجع سابق ، الجزء الثاني ، ص ٢٦٢ . عارف لمار ، مجلة ابن خنوزن الصفاة ، وخلق الوفاء ، مرجع سابق ، ص ١٧ - ١٨) .

(٣) أحمد ذكرى باشا مقدمة الرسائل ، طبعة القاهرة ، مرجع سابق ، ص ٣٦ . ويذكر ذكرى باشا وجود كتاب اسمه « عبود الأسيوطي » لن يدعى أندريس عماد الدين وله رد هل ذكرى باشا عبد القوي الجوزي العربي بأنه يوجد كتاب بهذا الاسم وأن مؤلفه اندريس عماد الدين له ألف كتابا كثيرة وكل كتيبه خطية ، وأن حلة الكتاب يقع في مدينة =

أما القاصي الإسماعيلي « ابن حمزة » (المتوفى سنة ٨٣٤ هـ) فيذكر
 أن الرسائل ظهرت في عهد المأمون (٦) دون تحديده لإسم الإمام الذي
 وضعها . وبما أن المأمون حكم خلال السنة بين عامي ١٩٨ - ٢١٨ هـ . فإنه
 يكون قد حاصر الإمامين المشار إليهما من أئمة الإسماعيلية في دور المنستر .
 هما عبد الله « أحمد الوفي » ، الذي يابشر الدعوة من ١٩٦ - ٢١٢ هـ ،
 وولده أحمد بن عبد الله « محمد الثقفي » ، الذي يابشر الدعوة من
 ٢١٢ - ٢٢٩ هـ (٧) .

ثانياً - يذهب فريق آخر من دعاة الإسماعيلية والباحثين إلى القول
 بأن « الحرم الأربعة » (٨) للإمام عبد الله بن محمد بن إسماعيل « أحمد
 الوفي » هم الذين وضعوا رسائل اشوان الصفا . فالقاصي السوري
 « أبو النعماني بن زهرة » يقول أن الحرم الأربعة هم عبد الله بن ميمون - قداح
 الحكمة - وعبد الله بن سعيد بن الحسين وعبد الله بن مبارك وعبد الله

- مبعثات صنفها جميعاً في القرن التاسع الهجري . وله نقل عبد الحي من الجزء الرابع
 من هذا الكتاب أنه ما خشى أحمد بن عبد الله أن يزيح فضله عن الشريعة المحمدية أو
 علوم الثلاثة ، ألف رسائل اشوان الصفا وخلان الوفاء ، وجمع فيها من العلوم
 والحكمة والمعارف الإلهية والفلسفية والشعرية (عبد الحسي الجوزي ، المسلك المصغر
 في تطبيق اسم حنبلت رسائل اشوان الصفا) . وينسب عارف ناصر هذه الرسالة إلى
 غلام أحمد القادياني (عارف ناصر ، حقيقة اشوان الصفا وخلان الوفاء ، مرجع سابق ،
 ص ١٨) أما عبد القادري فيقول أنه أطلق على هذه الرسالة في حكاية أحد مصنفاته ،
 ووجدت له حلق عليها وعلى اسم مؤلفها بقوله : هذا الرجل - أي المؤلف - من أتباع محمد
 هل الأحمدي تلميذ غلام أحمد القادياني ، عبد القادري ، اشوان الصفا ، مرجع سابق ،
 ص ٦٥ - ٧٦) .

(٩) يقول عارف الدين جعفر بن محمد بن حمزة في « الرسالة الموقفة » أن المأمون
 ما أن سمع يرد الناس عن دين محمد وعن الشريعة الإسلامية « حتى ظهر وبهظ
 وابن رسول الله رسائل اشوان الصفا ، ولها ما شعر فيه جميع العالم من العلوم في
 كل فن . والاستشهاد على شريعة الرسول صلى الله عليه وسلم ، وهو الذي في كنه
 الطبيعة مستتر وبها العالم اليونان يفرغون تلك الرسائل في كل شهر وقطر . . . مرجع المؤلف
 ص ١٨) .

(١٠) أنظر : محمد حسن الأعظمي ، عبقرية الفاطميين - أمواه على الفكر والتاريخ
 الفاطمي ، دار مكتبة الحياة ، بيروت ، ١٩٧٠ . ص ٢٩ .

(١١) الحرم بالقرية للإسماعيل من الدعوة الأربعة الذين يرادون الإمام ، وهم
 النبوة والظهور من كل أسرار الدعوة ويسمون أيضاً « الأبطال » ، وله فؤاد اشوان
 الصفا حديثاً للرسول صلى الله عليه وسلم أنه قال : لا يزال في هذه الأمة أربعون رجلاً
 من الصالحين على مثل إبراهيم الخليل ، عليه السلام . ويرى الأشوان أن من هؤلاء
 الأربعة رجلاً ، أربعة منهم هم الأبطال ، وإنما سبوا بالإيمان لأهم بدلتوا ضللاً بعد
 خلق وسفروا تحفة بعد صفة (الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٣٧٧) .

ابن حنبلان ، وأن هؤلاء الأربعة قد اجتمعوا مع غيرهم وكتبوا رسائل
بخوان الصفاء ، التتبيين وتحسين رسالة في شتى العلوم والفنون (٦) ،
ويرى هذا الرأي أيضا القاضي النعمان بن حيوان القرظي (٧) .

وتجدر الإشارة إلى أن حياة هؤلاء الحرم ، لم تحظ بتراجم - في المصادر
التي وقفنا عليها (٨) سوى ينتف متناثرة - باستثناء عبد الله بن حيمون

(٩) يقول القاضي أبو لعل حاتم بن عروان بن زهرة في رسالة الأصول والأحكام
أه لا النقل محمد بن اسماعيل ال دار اليتامى ، كملها - أي الدعوة - وله المصنوع
أحمد المولى ، وهو أول من ستر قصة عن الأعداء عن أهل عصره الخالف ، لأن زمانه
كل زمان فترة وحجة ، وكان للعلماء من ولد بني العباس يظلمون من يشار إليهم منهم
سيفا ويلقوا بالإهراء لله نكل - فأوجب ذلك الاستئثار لفصول الأئمة ، وكبت البعثة
بمناهم تهم عليهم ما هم فيه ويأبى بهم (أنظر : عارف تاجر ، خمس رسائل
شمسية - بيروت ١٩٥٦ ، رسالة الأصول والأحكام لأبي الجمال حاتم بن زهرة) ،
وتجدر الإشارة إلى أن أسماء الأئمة للمفسرين ورواه في بعض المصادر على نحو مختلف ،
فبينما لقب المصادر الشيعية لى أن أبناء محمد بن اسماعيل هم عبد الله (أحمد
المولى) وأحمد (محمد الملقب) والحسين ، يذكر للقرظي أن أبناء محمد (الملقب)
ابن اسماعيل هم يضر (الصادق) ثم محمد (العبيد) ثم عبيد الله المهدي (الملقب بالدين
أحمد بن علي القرظي ، إمام الحق ١٠٠٠ ، مرجع سابق ، الملقب الرابع بالكتاب ،
ص ٦٥) .

(١٠) يقول القاضي النعمان بن حيوان القرظي الشمسي (الرسالة الملحة ، ص ٧٧ ،
خمس رسائل شيعية ، عارف تاجر - مرجع سابق) ما شبه ا د ومثاله عن صفى
قول الصادق صلوات الله عليه : تام أمرا يسيرة ثلاثة منا وأربعة من غيرنا - فالثلاثة
هو وولده وولد ولده والأربعة الذين هم من غيرنا هم الأئمة والخلفاء وأبو الفتح
والفلاح ، وهم الذين ملينوا السلام ، وهؤلاء السبعة هم الذين مهدوا للدولة القاطمية
ووزروا عمالها وصلوا لأجل دعائها ، وهم بالحق الأئمة الثلاثة المفسرون عبد الله
وأحمد والحسين ، والحرم الأربعة هؤلاء الرسائل وهم : عبد الله بن حنبلان وعبد الله
ابن سعيد وعبد الله بن مهدي وعبد الله بن الجبارك .

(١١) لم نلق في المصادر التي بحثنا عنها على أي إشارة لعبد الله بن حنبلان سوى
ما ذكره القاضي الجبار من أن أبا طاهر القرمطي استعمل على الشرطة عبد الله بن حنبلان
(أبو العبيد) (عبد الجبار ، تبييت دلائل النبوة مرجع سابق ، ج ٩ ، ص ٢٨٢) .
وذكر القرظي في شخص يرضى عبد الله بن سعيد ، ولكن لم يذكر أنه كان أحد أخوان
الصدوق ، فقال في معرض حديثه عن أبي الحسن الأشعري ، قده مذنب الاستزاد وسلف
طريف أبي عبد الله بن محمد بن سعيد بن كلاب ، وسج على قرابته في الصفات والفتن
والدال باللائل للفتن ، وترك القول بالتحسين والتفويض القاطمي وما قيل في مسائل الصلاح
والأستح ، والمث أن الفضل يوجب للمار قبل التمرغ (للقرظي ، المصنف ١٠٠٠ ، مرجع
سابق ، الجزء الرابع ، ص ١٨٨) ، ويرى ابن السبكي أن أبا محمد عبد الله بن محمد
ابن سعيد بن كلاب هو عبد الله بن سعيد ، ويقال عبد الله بن محمد أبو محمد ابن كلاب
الصفان أحد أئمة الخلفين ، كما ذكر أن وفاة ابن كلاب فيما يظهر بعد الأربعين ومائتيه
يقابل ، وإلى ما نسب إليه ابن التميمي من أنه كان من أئمة الصدوقية ، ومن المعلوم أن
أخوان الصفاء حلجوا مرة بالصدوقية هذه - والصدوقية فرقة إسلامية خالصة التجسيد

**الفتاح - لا تشير الى حدى اسماءهم في تأليف الرسائل - ومعظم هذه
الإشارات تدل على أنهم كانوا من الزهاد ***

والمتعبه في النظر : المبكى طبقات الصغالية الكبرى . القاسم ١٢٢٤ . الجزء الثاني .
ص ٢٤٤ - القصورى ، للفيلسوف والنحل . مرجع سابق . الجزء الثاني ص ١٠٥ .
رسائل اخرون الصغاليه الجزء الاول . ص ٣٧٣) . ولد أشرف القصورى الى عبد الله بن
سعيد باعتباره احد الصغاليه الذين يشتهرون منقذات الدياره سيحاله وكنى متعلقين بطوامر
الكتيب والسنة لا لعل . وكان عبد الله بن سعيد الكلابى وأبو السيامى الكلابى والحارث بن
أسيد القاسمى أشهرهم دعاتنا وأمتهم كلاما - أى الصغالية - (القصورى . للفيلسوف .
والنحل . مرجع سابق . الجزء الاول . ص ٣٢) . وأما عبد الله بن المبارك . فقلل منه
طاش كبرى دانه . من الأئمة الحنفية . عبد الله بن المبارك . حول رجل من بني سفيان
لو بنى عبد غسانى أن بنى سعد نعيم ولد سنة ثمانى عشرة ومائة أو تسع وعشرين ومائة
وكانت أمه خوارزمية وأبوه تركيا وذكر صاحب « سنية الأثرية » أنه ورد على الرشد
من عامل حيث : أنه مات حيا لم يرد . بنى عبد الله بن المبارك . فليفتح الناس على
بنازله . وقال الرشيد لوزيره : يا فضل بن الربيع . ايقن لنفسك يزودنا فيه . فتجب
الفضل . وقال الرشيد . كان - أى عبد الله بن المبارك - يفتح :

لقد بلغ بالسلطان مطلة
عن دينا وحده منه ودعواته
لولا الآلة لم تأنى لنا سبل
وكان أصفنا لوبيا لأقواته

ومن أين استحق أنه قال : نظرت فى أمر الصحابة وأمر ابن المبارك . فما رأيت لهم فضلا
عليه الا بصحة القبر . حتى لله عليه وسلم . أحمد بن مصطفى الفصحى طاش كبرى زاده .
مفتاح الصيانة وجلباح السيادة فى مرفوعات العلوم . تعليق كامل اليكرو وحيد الوعاب
أبو التور . دار الكتب الحديثة . القاهرة . الجزء الثاني . ص ٢٤٦ - ٢٤٨) . كما أشار
جولدمستجر الى عبد الله بن المبارك بقره ذلك فقصه الزاهد عبد الله بن المبارك (التورفى
علم ١٨١٠ ص - ٧٩٧ م . يوسف بنى حديش من عتقته طرزا أن أجنبنا يتوجه الى الخواص
والأغنى الى العوام . كما اعتبره كل من طاش كبرى والقرطوبى والقرطوبى أول من قام
بتلويح السنان باللهى الحقيقى فى عرو وترسانا وأظفر : جولدمستجر . الفهامة والحريفة
فى الاسلام . مرجع سابق . ص ٢٥٨ - ٢٥٩ فلا من اتصال المسألة لفتن . القاسم
١٣١٦ ص الجزء السابع ص ٥٧٢ . بن عبد البر . الاقضية فى فضائل الخلافة الأئمة
القطب - مالك والشافعى وأبو حنيفة . مكتبة القاسمى . القاهرة ١٣٥٠ ص ١٣٢-١٣٣
- طاش كبرى . كتيب الفهرس عن أسماء الكتب والفنون . مرجع سابق . الجزء الأول .
ص ٨٠ - القرويزى . المخطوط . مرجع سابق . ص ١١٢ - ١٤٤ - محمد الزرقانى

شرح الزرقانى على موطا الامام مالك . القاهرة . الجزء الاول . ص ٦ - ١٠) . كما
أطلق على حنابلة النابية من الاسمايلية التى آمنت بعقل محمد بن اسماعيل بن جعفر
فى الإمامة بعد جده كبرى . المباركية = نسبة الى حنبلهم منهم يسمى المبارك * زهير بن الربيع
جدا الرأى . كما يرى البصر أن المبارك كان كقبا وكفى به الامام . اسماعيل بن جعفر
الصادق (النظر : أبو سعيد لقمان التحيرى . العرو العين . مرجع سابق . ص ١٦٢ -
الربيعى . فرق المشيخة . مسيح محمد سابق آل يعر العلوم . المشيخة الحيدرية .
مخطوط ١١٢٦ . ص ٦٨ . ٢٧ -

Ivanow, The rise of the Fatimids, Calcutta 1948, pp. (188-189).

ولما يتعلق بعدد الله بن ميمون الفتاح . فقد بلغ الاختلاف حول حقيقة شخصيته درجة
أبعد من الاختلاف حول حقيقة شخصية عبد الله بن مسيب (يمكن الرجوع لتفاصيل عن
الاختلاف فى شخصية عبد الله بن مسيب داخل هو شخصية حقيقية أم شخصية وهمية)

رأيتنا في اشخاص الاخوان :

يمكن تلخيص الآراء التي قيلت في شأن اشخاص جماعة اخوان

المستفاد ليعاً يلي :

أمر هل هو صادقين يفسر في ١٠٠٠ على سبيل التفسير. نشأة الفكر الخبيث في الإسلام -
 من مرجع سابق ، الجزء الثاني ، ص ٤٣ - ٣٢ - ١٠٠ مجموع كاسم ٢ ، دراسات في الفلسفة
 الإسلامية ، مرجع سابق ، ص ٢١٢ - ٢٢١) ، يرى البعض أن « عمرون » و « الفلاح »
 كما لا يخفى للامام محمد بن اسماعيل (طرف الامر ، الإمامة في الإسلام ، مرجع سابق ،
 ص ١٨١) روى **Hamoud** أن الامام محمد المذكور قد اشغل قلب الفلاح ولعن
 عدة الفلاس لاختلاف روايته وليكون أكثر الاملاء بالكبر عند سب من الناس ، وبغاله
 في هذا **HAIR Gibb** وولارد لويس ، إذ يؤكدون أن الفلاح شخصية حقيقية
Lewis, H. The origins of Ismailism, Cambridge 1940, pp. 48-67.
 وقال صاحب كتاب الروضتين في اخبار النبوتين ابن القاسم - هم بنو عميرة وكان عميرة
 هذا من نسل الفلاح للفتح للجورس ، ويرى ابن التميمي وكان ممن واما عبد الله بن سبيوت
 الفلاح هل امره رجل يعرف بسند بن العمير ويقال يزيد ٠٠ وكان هذا الرجل
 متفلسفا حاتفا يعلم اليوم شعوبها ٠٠ يزعم أنه وجد في الحكم النجومي انتقال دولة
 الإسلام الى دولة الفرس ودينهم التي هو للجوسية (ابن التميمي ، المهرست ، مرجع
 سابق ، ص ١٨٨) ، وقد مر في ايلالوف لتاريخ عبد الله بن سبيوت الفلاح وأبيه ، وافية
 الى كتب الحديث وخطبات لصفين يستحق بها ، لوجد في الكتب ذكرا لعمرون الفلاح الكوفي
 لتزوس ، وجميع هذه الكتب على أنه كان كليا روحا متفلسفا ، وكذلك لانه عن ابنه
 عبد الله بن سبيوت ، حتى كتب أهل السنة لهم ذكر ابن سبيوت أو ولده كان متفلسفا .
 وقد تبين ايلالوف تاريخ الرواية القائل بأن الفلاح هو رأس أسرة الفلاسفة الفاطميين .
 فوجه ان اول القائلين بها هو أبو عبد الله بن محمد بن دزام الفاطمي في القرن الرابع
 الهجري ، وينتسب الى ابن هذه القصة لم تكن سوى أسطورة لتت واستعملت واختلطت
 هذا للضرورة والحركة الشيوعية ، وأن عبد الله هذا لم يكن سوى ومن كلامه الاسماوية .
 وأن هذه القصة نتجت على ايدي شعوب الفاطميين ، وامتثلت لهما لعمرون وآراء القائلين

لم تظهر الا بعد قيام الدولة الفاطمية بنحو ما لا علم

(Ivanow, The rise of Fatimids op. cit., pp. 172.

ويرى الجليلي أن عبد الله بن سبيوت كان يروي احاديث عن جسر العسلول (الجليلي ،
 فريق القليلي في اليان أن الشيخ الرئيس من الاسامية الاكبر مشرفة ، تقديم وكتيب
 وكتيب ١٠٠٠ محمد مصطفى حلي ، عار اجاء الكتب العربية ، القاهرة ١٩٥٤ ، الطبعة
 الاولى ، ص ١٤) ، لما قيلت في ذلك ان فرس الباطنية المعسوة الى دين النجوس
 بالقرينات التي يتأولون عليها الفرقة والسنة واستعملوا على ذلك بلذ ذبحهم الاول عمرون .
 ابن ديسان كان نجوسيا من بين الامم ، ودعا ابنه عبد الله بن سبيوت الناس الى دين
 ابيه (البهائي ، الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم ، طبع وكتيب محمد باقر ،
 طبعة المشرق ، مصر ١٩١٠ ، ص ٢٧٧) ، ويكنى الرجوع لتلخيص الروايات المختلفة
 حول نسب الفاطميين في : رشاد الامام ، عبد الله ليعس والتسبب الفاطمي ، لجمعية التوسمية
 بالمعروف الاجتماعية ، السنة الثانية طهر ١٩٧٥ ، تونس ، ص ٥٥ - ٩٧ ، وانظر رقي
 لقاضي عبد الجبار القزويني في ان عميرة الله ليعس ليس هو ابن الحسين بن محمد بن احمد
 ابن عبد الله بن سبيوت الفلاح بن ديسان بن سبيوت التضمين الفرس ، بل هو ابن زوجة
 له من زوجته يهودي كان يعمل طباطبا بلسانية بالقيام (عبد الجبار بن احمد ، كتيب
 هلال النبوة ، مرجع سابق ، الجزء الثاني ، ص ٥٩٧ - ٦٦٦) .

٢ - أن واضعي الرسائل في القرن الرابع الهجري هم زيد بن ولادة ،
وأبو سليمان محمد بن مشير (معشر) البسني المعروف بالمقدسي ،
وأبو الحسن علي بن سارون الزنجاني وأبو أحمد المهرجاني أو
النهرجوري ، والتوفى وأبي محمد بن أبي البطل .

٣ - أن الحكيم المجريطي هو الذي وضع رسائل أخوان الصفا أو الرسالة
الجامعة .

٤ - أن أحد الأئمة من آل البيت في العصر العباسي الأول هو الذي وضع
هذه الرسائل ، مع عدم الاتفاق حول الإمام الواضع لها .

٥ - إن الحرم الأربعة للإمام أحمد الوفي هم الذين وضعوا الرسائل .
وهؤلاء الحرم هم عبد الله بن المبارك ، وعبد الله بن سعيد ، وعبد الله
ابن حنبلان ، وعبد الله بن ميسون القنداح .

وإذا كانت المصادر التاريخية لا تكفي لتجريح أحد هذه الآراء على
غيرها ، فقد تركز على ذلك تضارب آراء الباحثين من جهة ، ومن جهة أخرى
ظهرت محاولات توفيقية بين الآراء المختلفة مما أدى إلى زيادة اللبس
والذبوح حول هذا الموضوع .

ومن بين هذه المحاولات التوفيقية ، ما أشار إليه أحد الباحثين من
أن الإمام عبد الله بن محمد بن اسماعيل هو الذي ألف رسائل أخوان
الصفا ، وإلى ولده أحمد بن عبد الله تنسب الرسالة الجامعة ، وإلى حفيد
الحسين بن أحمد تنسب جامعة الجامعة التي هي تلخيص لرسالة الجامعة (١) .
وفي موضع آخر يقرر الباحث أن عبد الله بن محمد مات قبل أن تتم
الرسائل ، نجاه ولده أحمد بعد وفاته وأكملها مع الصفا ، وأن هؤلاء الصفا
أو الحرم في عصر ستر الأئمة ، هم واضعو رسائل أخوان الصفا وخلاف
الوفاء (٢) .

فإذا علمنا أن عبد الله بن المبارك - أحد الحرم الأربعة - توفي عام
١٨١ هـ أو عام ١٨٢ هـ على أكثر التقدير (٣) ، فإنه من المستحيل أن يكون
قد ساهم في وضع الرسائل وذلك إذا ما سلمنا بظهور الرسائل في عهد
الإمام عبد الله بن محمد الذي ولد عام ١٧٩ هـ وتسلم شئون الدعوة عام
١٩٦ هـ (٤) .

(١) عارف تاجر ، الأئمة في الإسلام ، مرجع سابق ، ص ١٢٨ ، ١٨٢ - ١٨٣ .

(٢) عارف تاجر ، حلقة أخوان الصفا وسلطان الوفاء ، مرجع سابق ، ص ١٨ .

(٣) ابن عبد البر ، الانتقاء ، ص ١٠٠ ، مرجع سابق ، ص ١٢٢ .

(٤) جاسم حليلة ، كنف الظنون ، ص ١٠٠ ، مرجع سابق ، الجزء الأول ، ص ٨٠ .

(٥) يرى عارف تاجر أن الإمام عبد الله بن محمد تسلم شئون الدعوة عام ١٩٣ هـ .

عارف تاجر ، الأئمة في الإسلام ، مرجع سابق ، ص ١٨٣ .

وقد وقع بعض الباحثين غريسة لهذا التضارب بين المصادر ، وقد نثر بعضهم ما تصفه ، وقال آخرون ان الرسائل من تأليف الحكيم المغربي . . . وقال آخرون بل الرسائل من وضع جطر الصادق ، ونسبها بعضهم الى مسلمة بن قاسم الأندلسي (١) . وهكذا لم يتبين لهؤلاء الباحثين أن مسلمة ابن قاسم الأندلسي هو نفسه الحكيم المغربي ، وقد وقع هذا اليحس في خطأ آخر حينما ذكروا أن زيد بن رفاعه ، ورفاقه الذين ذكروهم أبو حيان التوحيدي ، هم الذين وضعوا الرسائل بإيماز من أحمد بن عبد الله ، رغم أن زيدا بن رفاعه وصاحبه عاشوا في الربع الأخير من القرن الرابع الهجري ، في حين أن أحمد بن عبد الله عاش في الربع الأول من القرن الثالث الهجري . وأن الفارق الزمني بينه وبين أولئك لا يقل عن قرن من الزمان بأي حال من الأحوال .

وفي تصوري أن الاحتمال السابق الإثارة إليه ، وهو أن رسائل اخوان الصفا قد ظهرت على مراحل ، قد يقدم لنا التوفيق الملائم بين كافة الأراء السابقة ، وفي إطار هذا الاحتمال يمكن القول بأن جماعة اخوان الصفا قد ضمت كل أو معظم أولئك الذين قيل أنهم كانوا أعضاء في الجماعة أو ساهموا في وضع رسائلها ، وذلك ابتداء من عبد الله بن المبارك (المتوفى عام ١٨١ أو ١٨٢ هـ) إلى الامام عبد الله بن محمد (المتوفى ٢١٢ هـ) إلى الامام أحمد بن عبد الله (المتوفى ٢٢٩ هـ) إلى عبد الله بن سعيد (المتوفى بعد عام ٢٤٠ هـ بقليل) (٢) إلى زيد بن رفاعه وجماعته في الربع الأخير من القرن الرابع الهجري ، إلى المغربي (المتوفى ٢٩٥ أو ٢٩٨ هـ) .

ولعل هذا الاحتمال يوفق لنا أيضا بين الرأي القائل بقياس أحد الأئمة أو أحد الحرم الأربعة أو كلهم بتأليف الرسائل في أوائل القرن الثالث الهجري ، وبين الرأي القائل بأن اخوان الصفا أدخلوا في فلسفتهم من أحد تلاميذ الكندي ، وهو المنجم أبو منصور (المتوفى عام ٢٧٢ هـ / ٨٨٥ م) (٣) ولن الترجمة اللاتينية التي كتبت في القرن الومسطي للرسالة الثالثة عشرة تدل على أنها من تأليف أحمد تلاميذ الكندي يسمى

(١) حنا الكاشوري وتحليل النير ، تاريخ الفلسفة العربية ، مرجع سابق ، ص ٢٢٥ - ٢٢٦ .

(٢) السبكي ، طبقات الصغوية الكبرى ، مرجع سابق ، الجزء الثاني ، ص ٢٥٤ .

(٣) ورد ذكر أبو منصور في رسائل اخوان الصفا ، لاجراء في رسالة السحر والعزائم ، ثم قد حكى أبو منصور جطر بن محمد الحكيم قال في كتاب طوكرته لصادق ابن بحر حدثني محمد بن موسى الأسدي الخوارزمي قال : حدثني يعقوب بن منصور النخعي قال : وصلت أنا وجماعة من التجيبي إلى المأمون . . الخ ، (١) الرسائل الجزء الرابع ، ص ٢٨٨ - ٢٨٩ .

محمد (١) وبين الرأي القائل بظهور الرسائل في عهد الدولة الجيرية ،
وبين رأى أبي حيان التوحيدى ، وبين الرأي القائل بأن للجريظى هو مؤلف
الرسالة الجامعة .

ولكن يبدو من المقارنة بين آراء الاخوان كما وردت في الرسائل ،
وبين آراء الجماعات المتأخرة منها ، أن هذه الجماعات ، أمثال جماعة الزنجاني
وزيد بن رفاعه وغيرهم ممن أشار اليهم أبو حيان التوحيدى وانتضى
عنه الجبار ، له اتجاهات أكثر تطرفا من أعضاء الجماعة المنتقسين ،
فعل سبيل المثال لا نلمح في الرسائل ما يشير صراحة الى تفضيل الفلسفة
على الشريعة ، ولا نلمح صجوما صريحا على الخلفاء الراشدين (٢) وهذا
عدة ،أب الجماعات السرية يزداد تطرفها والحالها يتعاقب الجبال للتضرب
سحتها ، أو بالارتقاء في مراتب الدعوة السرية الباطنية التي تبدأ مراتبها
بالاعتدال وتنتهى بالتطرف .

De Boer, Kink, Encyclopaedia de Fiesden p. 453.

(١)

(٢) نيفسأ ترى الاخوان يبرهن في رسائلهم أنه العلوم الشرعية هي ، التي وحدهم
طلب الكفرس وطالب الاخرة ، الجزء الأول ، ص ٢٦٧ ، ترى لنفسى يزور الفلسفة على
الدروية حيث يقول : الشريعة طب للرضى ، والفلسفة طب الأصحاء . ولاكثيرا يفترون
للرضى حتى ٢ يتزايد مرضهم ، وحتى يزول المرض بالعالية فقط ، وأما الفلاسفة فانهم
يحفظون الصحة على أصحابها ، حتى لا يضرهم مرض أصلا . فبين مدير المرض ويجه
مدبر المصالح فرق هام وأمر مكتشف ، لأن غاية تدوير المرض قد يتفعل به الـ الصحة .
هذا إذ كان الدواء ناجما ، والطبخ قابلا ، والطبيب فاسحا ، وقاية تدبر الصحيح
أن يصفى الصحة ، ولا يخط الصحة عند الله . كسب الفضائل وفرغ لها وعرشه
لاقتلها . . فليست تلك الفضائل من جنس هذه الفضائل . . (أبو حيان التوحيدى ،
الاعتقاع والزائفة . مرجع سابق . الجزء الثاني ، ص ١١ - ١٢) يتركز القاضى
عبد الجبار من الزنجاني وجماعته ، ومن عجيب الأمور أن أصحاب الزنجياتى القاضى قد
عصروا بالتطبيع وهم من معاداة النفس (مسلم) والظن عليه واخراج الناس من دينه
يكل حيلة ، إذا ارتدوا القاضى منه قالوا لنا الآن اجعل أمره ويقل دينه والورعنا ما قد
ظهر من تطويل الطلوع وأخذ الكورس دارالكتاب للحرمان وترك الأمر بالمعروف والنهي عن
المنكر . . عبد الجبار بن أحمد ، كتيبته دلائل النبوة ، مرجع سابق . الجزء الثاني ،
ص ٢٥٥ ، ٢٥٦)

المبحث الخامس

رسائل اخوان الصفا

وكما اختلف الباحثون حول عصر جماعة اخوان الصفا ، وزمانها
ومكانها ، اختلفوا أيضا حول رسائل اخوان الصفا من حيث عددها
ومشتملاتها .

أولا : الاختلاف حول عدد الرسائل :

اختلف اخوان الصفا أنفسهم في عدد رسائلهم ، فيذكرون في
فهرس رسائلهم أن عددها « اثنتان وخمسون رسالة في فنون العلم
وغرائب الحكم وطرائق الآداب وحفائق المساعي » (١) . ويذكرون في
موضع آخر انها « اثنتان وخمسون رسالة ، ورسالة ، في تهذيب النفوس
وإصلاح الأخلاق » (٢) . وفي موضع ثالث يتحدث الاخوان عن الأفكار
الفلسفية التي أجزوها في الرسائل في « اثنتين وخمسين رسالة » (٣) .

وفي مواضع أخرى من الرسائل يشير الاخوان الى أن عددها
احدى وخمسون رسالة فقصده ورد ذلك في رسالة « اجتناس العلوم
وآثارها » (٤) . كما جاء في الرسالة العاشرة من الرسائل الناموسية
الإلهية أن عدد الرسائل احدى وخمسون رسالة ، في غرائب المعلوم

(١) الرسائل - الجزء الأول - ص ٢٦ .

(٢) فترجع السابق - ص ٤٣ . وقد هضرد البعض أن عبارة « في تهذيب النفوس »
حائلة على « رسالة » فلهذا رسائل الاخوان ثلاثة وخمسون رسالة (الأب يوحنا اللاخوري ،
اخوان الصفا مرجع سابق - ص ٧) ولكن في تصوري أنها تعني الرسالة الخامسة
لاخوان الصفا ، لأن الرسالة الثانية يعبرها الاخوان خارجة من جملة الرسائل (اعظم ،
الرسائل - الجزء الأول - ص ٤١ ، ١٦ - الرسائل - الجزء الرابع - ص ٤٥٠)

(٣) الرسائل - الجزء الأول - ص ٢٧ .

(٤) فترجع السابق - ص ٢٨٢ .

وطرائف الآداب وتهذيب النفس واصلاح الأخلاق » (١) . كما ورد في الرسالة الحادية عشرة من العلوم الناموسية و ذكرنا في خمسين رسالة تقصفت لنا قبل هذه الرسالة فنون العلم وخرائب الحكمة ... وحسنه الرسالة هي آخر الرسائل من القسم الرابع وهي الحادية والخمسون » (٢) . وقد اختلف المؤرخون والباحثون حول الرسائل أيضا ، فالتوسيعي وقد نقل عنه كثير من الباحثين والمؤرخين ، ذكر أن جماعة زده بن رفاعة و صننوا خمسين رسالة في جميع أجزاء الفلسفة علميها وعمليها ، وأقرحوا لها فهرسا وسموها رسائل اخوان الصفا » (٣) .

ويقول القفطي أن الرسائل و عدتها إحدى وخمسون مقالة ، خمسون منها في خمسين نوعا من الحكمة ، ومقالة حادية وخمسون جامعة لأنواع المقالات على طريق الاختصار والایجاز » (٤) .

وذكر الداعي ابن زهرة أن رسائل اخوان الصفا و رسائل طويفة في شتى العلوم والفنون عددها اثنتان وخمسون رسالة » (٥) .

وهذا الاضطراب في عدد الرسائل ربما يعود أساسا الى اختلاف مخطوطات الرسائل نفسها والتي طبع بعضها فيما بعد (٦) . حيث قيد طبعات ليونج عام ١٨٨٢ م بأن عدد الرسائل خمسون رسالة . أما طبعات بومباي ١٨٨٦ م والقاهرة ١٩٢٨ م بيروت ١٩٥٧ فتليدها كلها بأن عدد الرسائل اثنتان وخمسون رسالة .

ورغم أن رسائل اخوان الصفا ما زالت في حاجة الى تحقيق علمي جديد ودقيق الا أننا نرجح أن عدد الرسائل هو اثنتان وخمسون رسالة . ولعل من أهم الأسباب التي دفعتنا الى هذا الترتيب هو الاتفاق التام بين عدد الرسائل وأسمائها وترتيبها في كل من الرسائل والرسالة الجامعة (٧) .

(١) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٢٨٢ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٢٨٢ ، ٢٨٤ .

(٣) أبو حيان التوحيدى - الامتاع والفراسة - مرجع سابق ، الجزء الثاني ، ص ٥٠ .

(٤) القفطي ، اعتبار العلماء بأخبار الحكمة ، مرجع سابق ، ص ٥٨ .

(٥) آخر : رسالة الاسرار والاسكام لابن زهرة التي لقرها عادل ناصر في كتابه :

خمس رسائل اسماعيلية ، دار الازهار ، بيروت .

(٦) طبعت رسائل اخوان الصفا عدة طبعات ، فهناك طبعة ديبريقي في ليونج

سنة ١٨٨٢ م ، وطبعة بومباي ١٢٠٣ هـ ، وفي مصر ١٢٠٦ هـ . ومنها نسخة خطية في

دار الكتب المصرية ، وقد ترجمت الى اللغة الهندستانية . وطبع في لندن سنة ١٨٦٩ م

(انظر : سوسر زيدان ، تاريخ آداب اللغة العربية دار الهلال ، القاهرة ، الجزء الثاني ،

ص ٣٩٤) ، علاوة على طبعة بيروت ١٩٥٧ التي استحدثتها في البحث بصورة دليسية .

(٧) لم يفلح من الترتيب بين الرسائل والرسالة الجامعة سوى الرسائلين الرابعة

والخامسة ، حيث ان الرسالة الرابعة في الرسائل عدت الخامسة في الرسالة الجامعة =

ثانياً - الاختلاف حول الرسالة الجامعة :

تعرضنا عند دراستنا لأشخاص جماعة اخوان الصفاء (١) ، للرأي القائل بنسبة الرسالة الجامعة للحكيم الجريطي ، ورجحنا اعتماد هذا الفرضي . ولكن بعض الباحثين يرون أن الكتاب الذي نشره المجمع العلمي العربي بمشقة عام ١٩٤٨ م باسم « الرسالة الجامعة » ، ليس هو الرسالة الجامعة لأخوان الصفاء كما رجح الناشر ، بل هو للحكيم الجريطي ، وأن الجريطي حاول أن يقلد فيه أسلوب رسائل اخوان الصفاء ، وأن هناك فرقاً ظاهراً بين الأسلوبين ، وأن الرسالة الجامعة هذه لا يمكن كونها ملخصاً لرسائل . ولعل للجريطي أعطى رسالته هذه صفة « الجامعة » باعتبارها جامعة لملازمة الرسائل ومن ثم التيسر بالرسالة الجامعة التي توه عنها الاخوان (٢) .

وعندنا أن الأربح هو ان الرسالة الجامعة التي نشرت هي التي أشار إليها اخوان الصفاء ، فبالإضافة إلى المبررات التي أوردناها في البحث الثاني في هذا الصدد ، فإنه لا يوجد فرق ظاهر بين أسلوب الرسائل وأسلوب الرسالة الجامعة ، والأهم من تماثل الأسلوب في مبولقه وورقه ، للدلالة على أن الرسائل والرسالة الجامعة من تأليف اخوان الصفاء ، هو ذلك التماثل بين الرسائل والرسالة الجامعة . وإذا كان البعض (٣) قد لاحظ أن الرسائل كانت في بعض المسائل أكثر غموضاً وإبهاماً من مسائل أخرى وبصفة خاصة في مسألة الامامة ، إلا أننا لاحظنا أن الرسالة الجامعة كانت أقل غموضاً من الرسائل في علم المسائل ، بل كانت توضح مثل هذه الأمور تأكيداً لما ذكره الاخوان في رسائلهم عن الرسالة الجامعة بأن الفرض منها « هو إضاح حقائق ما أشرنا إليه ، وتبهيها في علم الرسائل عليه . أشد الإيضاح ، البيان ، يأتي على ما فيها فتبين حقائقها ومعالجتها ملخصة مستوفاة (٤) » .

١ - وبالعكس . نعم ان ترتيب الرسائل في الرسالة الجامعة هو نفس الترتيب الواردة في فهرست الرسائل (انظر ، الرسائل - الجزء الأول ، ص ٧٣) ، كما يوجد الرسالة الرابعة من الرسائل العارضية « في عقبة اخوان الصفاء » وتلان الرداء « في نهاية الرسالة الجامعة للشيخ ترميها التذوية نظرة » .

(١) انظر الفصل الثاني - من الجزء الأول من هذا البحث .

(٢) كتاب البلاغ والظنون لعلامة كرم ، اعلم الفلسفة العربية ، مرجع سابق ، ص ٤٩٠ - ٤٩١ .

Yves Marquet, *Inamni, Resurrection et Hérarchie Seïon, Les* (٣)
Iwan Al-Safa, *Revue Des Etudes Islamiques, Année 1982, Tome 30,*
Cahier 1, Paris 1969, p. 49.

(٤) الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٤٣ - ٤٤ .

ومن ثم فالرسالة الجامعة لا تلخص الرسائل فحسب ، بل تكملها أيضا (١) . ولهذا ذكر الاخوان الرسالة الجامعة في رسائلهم بأنها الرسالة التي ستجيب ما في الرسائل كلها ، وانها ستشتمل على حقائق حرفة الرسائل بأسرها ، وأنه لا بد لمن يريد ان يتقف على حقائق الرسالة الجامعة ان يقرأ الرسائل كلها ، لان الرسائل ما هي الا مقتضات ومداخل للرسالة الجامعة ، وأن هذه الرسالة وهي منتهى الغرض لما قصدناه ، وانصى المنقذ ونهاية المقصد ، وغاية المراد (٢) .

ثانيا - الاختلاف حول رسالة « جامعة الجامعة » :

تم حديثا تحقيق رسالة باسم « جامعة الجامعة » ، واعتمد المحقق على ثلاثة مخطوطات (٣) . وقد جاء في صغر هذه الرسالة « هذه رسالة جامعة

(١) سوف نطرح لنا هذه الفكرة بجلده خلال التعمير القادمة . ولكن نورد هنا مقالا على ان الرسالة الجامعة متكاملة وموجزة لما في الرسائل في بعض الاورد . وقد ورد في الرسالة التاسعة من الرسائل الناموسية « في كيفية افراخ المسيحيات وكيفية ما تصدق به ، وسبب السلوك فيه - أي طريق أهل الحق - والقصد له به الا على فسخ لفظ الآثار الكلية بمعرفة سبلت عليهم بها . وطاعات وصفت لهم وتخلت على الذين يريدون اطفاء نور الله بدمائها وولائها ، للا ترفع سيرة الله من أرضه وتتمس بالمرتكبة (الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٢٥٢) ومن ينفق النظر في هذا النص يلح عليه إشارة شبيهة لاطم الزماني التي لا تتكرر في الأرض والذي هو بجية الله على خلقه ، وفي الرسالة الجامعة يبدو هذه الفكرة « أمام الزمان » أقل غموضا . فقد جاء في رسالة « في كيفية المسيحيات والوفاء وكيفية ويراد في الناموسية وصفت الذين لا في العالم وهي الرسالة التاسعة من الرسائل الناموسية الاولية من الرسالة الجامعة ، ما تصدق به عليهم يا أيها الربك فأن دائما يروح منه ، ان من قام في العالم باسم الله من اجله وليه وسرفه ، من عبادة ، وبطليم رسائله ، وصفت عنه في خلاته فهو وجهه وتسامه ويند نصيحه في عالم الأرض وشلكه البشري ، ان كان هو للزيد له بذلك ، من قره ومبديته . ومن خالف آمن حقا الفتيص ، ولكن حليه ، وتطلبه بلنكر والتعديته والرفاء والفتن والحيات والفتن والاهل الحية له في ظاهر ما يبديه . واضملمه خلقتها لينا يخليه ، كما قال الله عن وجيل « واننا لقرأ الذين آمنوا قلوبا آتعا وفذا خلوا قل فسلطتهم قالوا لنا منكم اما نحن مستهزبون » (قرآن كريم ، سورة البقرة ، آية ١٢) فلا شك ان هؤلاء هم الذين يريدون اطفاء نور الله . وهم جهود انفس وتقبله ورجله ، واليهي كل من أخذ غير الله ، واستكبر على رئيس زمانه ووقته ، وشالكه امره (الرسالة الجامعة ، الجزء الثاني ، ص ٢٨٢ - ٢٨٥) .

(٢) « الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٤٢ - ٤٣ ، وجاء في حواشي آخر من الرسائل لوق الاخوان وقد لخصنا ما لورد له في رسائلنا الاصح والشمس ، في رسالة مطروحة من الرسائل ، مسيناها « الجامعة » ، وهي خارجية من جملة الرسائل اوردنا فيها بيان ما أخبرناه في غيرها بأخص ما أمكننا منه (الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٢٥٠) .

(٣) طرف لفر ، جامعة الجامعة ، دار النشر للجمعيين ، بيروت ١٩٥٩ والمخطوطات الثلاث هي مخطوطة قد عرس ومخطوطة مسيحية ومخطوطة سلفية (لفر المرجع ص ٥٨)

الجامعة أو زينة رسائل اخوان الصفا، وخلان الوفاء، صلوات الله عليهم، (١) . كما جاء في الفصل العاشر أن « هذه الرسالة جزء من رسالة الجامعة » (٢) . كما جاء في آخرها « تمت رسالة جامعة الجامعة أو زينة اخوان الصفا، وخلان الوفاء، ذوي البصائر وأهل السرائر وأولو النهى وإصحاب الحمد بحمد الله وعونه » (٣) .

وقد أشار الأستاذ جميل صليبا محقق « الرسالة الجامعة » إلى رسالة باسم « جامعة الجامعة » وبعدها محفوظة في مكتبة أحد أفراد الاسماعيليين بالسليبية يرجع تاريخ نسخها إلى عام ١٢٤١ هـ . وقد قال عنها أنها « أصول مختصرة من الرسالة الجامعة » وقد جاء في أولها أنها « رسالة مجموعة من زبد رسائل اخوان الصفا، وخلان الوفاء، صلوات الله عليهم » . وجاء في آخرها « تمت رسالة جامعة الجامعة التي هي مختصرة من رسائل اخوان الصفا، وخلان الوفاء، ذوي السرائر وأهل البصائر بحمد الله وعونه » (٤) .

ولرى أنه لا يستفاد مما أوردته هذه المصادر أن رسالة جامعة الجامعة هذه من وضع اخوان الصفا . إذ من الواضح أنها لا تعدو كونها - في رأي واضعها - عرضاً لزينة رسائل اخوان الصفا . ولم يرد ذكر لرسالة بهذا الاسم أو المضمون سواء في الرسائل أو في الرسالة الجامعة . ولم نطالعنا مصادراً في البحث على أنها سميت لأخوان الصفا . اللهم إلا ما ذكره عارف تامر من أن الإمام الحسين بن أحمد بن عبد الله ابن محمد بن اسماعيل بن جعفر الصادق - الذي ولد في هضيف سنة ٢١٩ هـ - هو الذي لخص الرسالة الجامعة في رسالة موحزة سماها جامعة الجامعة » (٥) .

رابعاً - مشتقات رسائل اخوان الصفا :

كان بديها أن ينظر اخوان الصفا في تصنيف العلوم بحكم نزعتهم الفلسفية التي تهدف إلى الإحاطة بجميع المعارف، ومطلوثة ردها إلى محور واحد تتفرع عنه، وإلى غاية واحدة تتجه إليها، سواء كان هذا المحور هو الكون أو الإنسان، وبحكم نزعتهم السياسية التي تهدف إلى تصنيف العلوم وترتيبها بطريقة تتفق مع اتجاهاتهم للتقوية السياسية لأعضاء جوامعهم .

(١) ارجع السابق، ص ٥٩ .

(٢) المرجع السابق، ص ٨٥ .

(٣) المرجع السابق، ص ٢١٣ .

(٤) جميل صليبا، الرسالة الجامعة، مرجع سابق، الجزء الأول، الكلمة،

ص ١٧ .

(٥) عارف تامر، الإمامة في الإسلام، مرجع سابق، ص ١٨٢ - ١٨٣ .

لذلك ترى الإخوان الصفاء قد عصفوا فصلا للبحث و هي اجناس
للعلم ، (١) ذكروا فيه ان العلوم التي يتعاطاها البشر ثلاثة اجناس هي :

١ - العلوم الرياضية :

وهي علم الآداب التي وضع أكثرها لطلب المعاش وسلاح امر الحياة
الدنيا - وهي تسعة أنواع: علم الكتابة والقراءة ، وعلم اللغة والنحو ، وعلم
الحساب والمعاملات ، وعلم القسور والعروض ، وعلم الزجر والغال
وما يشاكله ، وعلم السحر والحزائم والكيمياء والحيل وما شاكلها ، وعلم
الحرف والصنائع ، وعلم البيع والشراء والتجارات والحرف والنسل ، وعلم
السير والاختبار .

٢ - العلوم الشرعية الوضعية :

وهي التي وضعت لطلب النفوس وطلب الآخرة . وهي ستة أنواع :
علم التنزيل والمشتغلون به هم القراء والحفظ ، وعلم التأويل (٢) والمشتغلون
به هم الأئمة وخلفاء الأنبياء ، وعلم الروايات والأخبار والقائمون به هم
أصحاب الحديث وعلم الفقه والسنن والأحكام وعلماءهم هم الفقهاء ، وعلم
التذكار والمواظف والزهد والتصوف وأعلمه هم الصاب والزهاد والرحبان
ومن شاكلهم ، وعلم تأويل المنامات وأصحابه هم المعبرون .

٣ - العلوم الفلسفية الحقيقية :

لما كانت الفلسفة في نظر الإخوان « أولها محبة العلوم ، وأوسطها
معرفة حقائق الموجودات بحسب الطاقة الإنسانية ، وآخرها القرن والعمل
بما يوافق العلم » (٣) ، كانت العلوم الفلسفية تضم كافة العلوم التي
تؤدى الى تحقيق أو تأكيد هذا المفهوم ، والعلوم الفلسفية الحقيقية هي نظر
الإخوان لربمة أنواع :

(١) الرسائل - الجزء الأول - ص ٣٦٦ - ٢٧٤ - وقد ورد هذا الفصل مختصرا
وذلك ينقل فقرات كاملة من صحاح مختلفة من حصاد الحاصل في حطوب ابن سكر
والإسكاف اللوكية والفساطيل الناموسية وقد وردت في المخطوط في البابين الثالث والستين
والسابع والستين . قارن النص مع ما ورد بالرسائل ، الجزء الأول ، ص ٢٦٧ .
(٢) بلاط أن الاخرى يكون الكلام العامة وللمستفهم الحقيقية في الموضوعات
الجزئية مثل موضوع تصنيف العلوم هذا . لهم كيفية اسماعيلية - كما سيوضح لنا
فيما بعد - يعبرون أن تأويل التريمة لا يحق الا للأئمة وخلفاء الأنبياء لفظ وليس لأي
فرد آخر أن يبتدع برأيه في أمور التريمة .
(٣) الرسائل - الجزء الأول ، ص ٤٨ - ٢٦ .

(أ) الرياضيات : وتشمل العدد والهندسة والنجوم والموسيقى (١) .

(ب) المنطقيات : وهي معرفة صناعة الضمير والخطب والجدل والبرهان ، ومعرفة صناعة المغالطين في المناظرة والجدل - ويسبق هذا المعرفة بعلم المنطق إلى صناعة المنطق « إسحاق الحرجي » والمقالات « قاطيخوريوس » ، والعبارة « باريمنياس » ، وتركيب الألفاظ « أنوليبيقا الأولى » (٢) ، والبرهان « أنوليبيقا الثانية » .

(ج) الكيفيات : وتشمل علم المبادئ الجسمانية ، وعلم السماء والعالم وعلم الكون والفضاء ، وعلم حوادث الجو ، وعلم المعادن ، وعلم النبات ، وعلم الحيوان (٣) .

(د) الألهيات : وهي علم معرفة المساري جل جلاله ، وعلم الروحانيات وعلم النفسانيات ، وعلم السياسة ، وعلم المعاد .

ويرى الأخوان أنه لا بد من التدرج في النظر في هذه العلوم ، وأول ما ينظر فيها الرياضيات ، ثم المنطقيات ، ثم الكيفيات ، ثم الألهيات .

(١) يميز الأخوان بين الرياضيات كنوع من أنواع العلوم الفلسفية وبين العلوم الرياضية ، التي اكتسبوا إليها من قبل والتي وضعت لطلب الفلاس وصلاحي الأحوال في الدنيا . أما الرياضيات الفلسفية فتبنى بالنسبة لعلم العدد مثلا معرفة ماهية العدد ، وكيفية الأعداد ، وخواص تلك الأنواع وكيفية نشوئها من الواحد الذي قبل الاثنين ، وما يترس لها من لغات إذا أضيف بعضها إلى بعض ، وبالنسبة للموسيقى مثلا معرفة ماهية النصب ، وكيفية تركيب الأجناس المختلفة للجواهر ، للعبارة الضمور ، للهندسة القرون ، للمناظرة الطالغ ، كيف تجمع وإلحاق بيتها كما لا يخاف وتختلف وتصح وتغير شيئا ولسا . وتعمل لولا واحد أو همت أنتمال « (لربيع السابق ، ص ٢٦٧ - ٢٦٨) » . وقد تخط الأقدم للزوال هذه التقسيم في حصيله لعلم الفلسفة حيث فسحها في أربعة أجزاء وهي : الهندسة والحساب ، ونطق ، والألهيات ، والطبييات (انظر : الفتاوى ، أسماء علوم الدين ، خار المقسم ، القاهرة ١٦٦٦ ، الجزء الأول ، ص ٢٦٨-٢٦٩) . وعلم هذا التقسيم أيضا أورده صاحب كشف القرون ، حيث قسم العلوم الفلسفية إلى أربعة أقسام : رياضية ومنطقية وطبيعية واليهية « (انظر : حاجي خليفة ، كشف القرون عن فسامي الكتب والمؤلفين ، جرجع سابق ، المجلد الثاني ، ص ١٢٨٩-١٢٩٠) » .

(٢) ترجمت رسالة « أنوليبيقا الأولى » إلى اللغة اللاتينية في القرون الوسطى (جويل مانييا ، أطرواح الصفاء ، جرجع سابق ، ص ٢٥٥) .

(٣) J. Wall ، نقل هذه الرسالة إلى اللغة الإنجليزية عام ١٨٦٣ م ، كما ترجمت من اللغة الهنودسية إلى اللغة الإنجليزية عام ١٨٦٦ تحت عنوان جاثوقا الصفاء ، انظر John Plant، Ithwana-S-Safa, Brothers of purity, London 1869.

ورغم أن الاخوان لم يراعوا تقسيم رسائلهم على هذا النحو (١) ، إلا أن رسائلهم لا تخرج عن ثلاثة أقسام رئيسية هي :

- ١ - القسم الرياضي ، ويضم الرياضيات والمنطقيات .
- ٢ - القسم الطبيعي ، ويضم الجسمانيات والطبييات .
- ٣ - القسم الإلهي ، ويضم النفسانيات العقلية والإلهيات .

(١) ليست رسائل اخوان الصفاء الى قرية انعام على النحو التالي :
 القسم الأول : الرسائل الرياضية التمهيدية الفلسفية ، وهي أربع عشرة رسالة كما نرى -
 ١ - في العدد ٢ - في الهندسة ٣ - في النجوم ٤ - في الفرميني ٥ - في الجغرافيا
 ٦ - في النسب الهندسية والهندسية ٧ - في المستطاح الهندية ٨ - في المستطاح الهندية
 ٩ - في بيان اختلاف الاخلاق ١٠ - في ايساقوس وفي الاقطاب المسماة التي يستعملها
 الثلاثة في المنطق وفي التزييم وجمهور ريراهيتهم ١١ - في فابنوردياس وهو البيان
 من العقول العقلية ١٢ - في باريتياس وهي الكلام في المبراهات وأما للمعارف على سبيلها
 ١٣ - في أوليفيا الأولى وهي القياس ١٤ - في انوروطيها الثانية وهي الجيران .

القسم الثاني : الرسائل الجسمانية الطبيعية ، وهي سبع عشرة رسالة :

١ - في النجوم والفضوة ٢ - في السماء والعالم ٣ - في الكون والفساد ٤ - في
 الآثار الكونية ٥ - في كيفية تكوين المسادن ٦ - في ماهية الطبيعة ٧ - في اجناس
 الكليات ٨ - في أجناس الحيوان ٩ - في تركيب الجسد ١٠ - في الحاشي والمحموس
 ١١ - في مستطاح الفلقة ١٢ - في معنى قول الحكيمه أن الانسان عالم مستطح
 ١٣ - في كيفية بحر الأملس الجوزية في الأجسام البعوية والأجسام الطبيعية
 ١٤ - في بيان طالة الانسان في الفعارف ١٥ - في ماهية نفوس والحيات ١٦ - في ماهية
 اللذات والآلام الجسمانية والروحانية ١٧ - في علل اختلاف اللغات .

القسم الثالث : الرسائل النفسية الفلسفية ، وهي عشر رسائل :

١ - في ليهانديه العقلية على رأي الفيلسوفيين ٢ - في فلسفة الطبيعة على رأي
 اخوان الصفا وغلان الرافا ٣ - في معنى قول الحكماء أن العالم بالفسان كبحر ٤ - في
 العقل والمنطق ٥ - في الاكوار والأندوار واختلاف القرون والأصهار والأزمان والدمور
 ٦ - في ماهية المعتق ٧ - في ماهية اليمت والنفوس والقيامة والحساب وكيفية الفراج
 ٨ - في كيفية اجناس الحركات ٩ - في العزل والمملوات ١٠ - في الصعود والرسوم
 القسم الرابع : الرسائل التأموسية الإلهية والفكرية الدينية ، وتتمسك على حل إحدى
 عشرة رسالة : ١ - في الآراء والمذاهب ٢ - في معرفة الطريق الى الله عز وجل
 وكيفية الوصول اليه ٣ - في بيان اعتقاد اخوان الصفا وغلان الرافا ٤ - في كيفية
 معرفة اخوان الصفا وغلان الرافا ٥ - في ماهية الايمان وتحصيل المؤمن للعقل
 ٦ - في ماهية التأموس الإلهي والوضع الشرعي ٧ - في كيفية الدعوة الى الله عز وجل
 ٨ - في كيفية أصلح الروحانيين والجن واللائكة للقرين والردة والفسياطين
 ٩ - في كيفية التسيئات ١٠ - في كيفية تلمذ العالم بأسره ١١ - في ماهية السحر
 والعزائم .

وعلى هذا الأساس يرى الاخوان ان العلوم ثلاث مراتب = اولها الرياضيات وبعدها الطبيعية وبعدها الالهيات . فمن ابتداء اولا يتعلم الرياضيات واحكامها كما ينبغي ، سهل عليه تعلم الطبيعيات ، ومن احكم الطبيعيات كما ينبغي ، سهل عليه تعلم الالهيات (١) .

وهذا التقسيم الذي ذهب اليه اخوان الصفا هو ما ذهب اليه الفيلسوف الكندي (١٨٥ - ٢٥٢ هـ) - الذي عاصر ظهور جماعة اخوان الصفا - في تصنيفه للعلوم . حيث فصل القول في العلوم الرياضية ، وبين اهميتها ، وجعل لها السبق في التعلم على العلم الطبيعي ، بن على المنطق نفسه . اذ بعد ان عرض انواع كتب ارسطو طاليس المنطقية والفلسفية قال : فهذه اعداد ما قمنا ذكره من كتبه التي يحتاج المفسر ان يات الي اقتناء عليها بعد علم الرياضيات . . . فانه ان علم احد علم الرياضيات التي هي علم العدد والهندسة والتنجيم والتأليف (٢) ، ثم استعمل هذه دهره لم يستتم معرفة شيء من هذه ، ولم يكن منعه حكيمه شيئاً الا الرواية ان كان حافظاً . فاما علمها على كنهها وتحصيله فليس بوجود ، ان علم الرياضيات البتة (٣) .

كما نقل ابن نباته المصري كلام الكندي الذي يبين فيه ان العلم الرياض اول في التعليم واوسط في الطبع ، فقال : علوم الفلسفة ثلاثة : اولها العلم الرياضي في التعليم وهو اوسطها في الطبع ، والثاني علم الطبيعيات وهو اسفلها في الطبع ، والثالث علم الربوبية وهو اعلاها في الطبع . . . (٤)

ولم يتبع فلاسفة الاسلام نفس نهج اخوان الصفا والكندي في تقديرهم العلم الرياضي . بل نجد من جاء بعدهم من الفلاسفة مثل الفارابي

(١) الرسائل - الجزء الرابع - ص ١٢٠ .

(٢) الثالث هو لموسى ، (انظر : الرسائل ، الجزء الاول ، ص ١٨٢ - الرسائل الجزء الثالث - ص ١٢٤) .

(٣) الكندي ، رسالة كنية كتب ارسطو طاليس ، رسائل الكندي الفلسفية ، نشر : محمد عبد الهادي أبو ريدة ، القاهرة ١٩٥١ - ١١٦٤ ، ص ٣٦٤ وللمعلوم الرياضي صوما وعلم العدد خصوصاً أهمية كبرى في فلسفة الاخوان حيث يقولون : ان علم العدد كذلك لسائر العلوم . وعلم صناعة النجوم كالوزير التابع للملك . علم العدد هو السابق لجميع العلوم وهو فخره اذا علمت . . . وبقية علم النجوم . . . ولا كان شأن الملك كما اسبق للعلوم النظرية والممارى الصرفة ، وهي اجل العلوم بعدا واكثرها نفراً ، وقد اشرفنا اليها وتبيناً عليها . . . ذكارت هي الثالثة للعلوم الالهية . . . (الرسائل الجزء الرابع ، ص ٤٩٠ - ٤٩١) .

(٤) ابن نباته المصري ، شرح السيرة شرح رسالة ابن زينون ، ص ١٢٠ هامش التبع للعلم في شرح لامية البحر - المطبعة الاخرية ، القاهرة ١٢٠٥ هـ ، ص ١٢٥ .

واين سينما يقفرون المطلق على الرياضيات باعتباره آلة العلوم لو اداة المعرفة (٦) . وقد ظل هذا المنهج الأخير ذو النزعة الطبيعية المشائية هو الطابع المميز للفلسفة الاسلامية فيما بعد .

ولعل هذا الفرق بين المنهجين من اهم سمات الاختلاف بين فلاسفة القرن الثالث الهجرى وفلاسفة القرن الرابع الهجرى . واهمية هذا الفرق بين المنهجين هو تأكيد وجهة نظرنا بشأن ترجيح ظهور جماعة اخوان الصفا في القرن الثالث الهجرى وليس في القرن الرابع الهجرى كما تصور البعض .

خامسا - مصادر علوم اخوان الصفا :

ويعد ان ولدنا على مشتملات رسائل اخوان الصفا ، نرى انه من المناسب ان نلف ايضا على المصادر التي استلهم منها الاخوان فلسفتهم وعلومهم .

يأتوه نرى انه يؤكد الاخوان انهم لا يتعمصون لمنصب من المنهجين وأنهم لا يعادون علما من العلوم ، او يهجروا كتابا من الكتب ، لأن رأيهم ومذهبهم - على حسب قولهم - يستشرق المذاهب كلها ، ويجمع العلوم جميعها ، وذلك لأن مذهبهم هو النظر في جميع الموجودات بأسرها الحسية والعقلية ، من أولها الى آخرها ، ظاهرها وباطنها ، جليها وخفيها ، بعين الحقيقة من حيث هي كلها من مبدأ واحد ، وعلة واحدة ، وعالم واحد ، ونفس واحدة . . . (٧) .

وبالرغم من محاولة الاخوان لتأكيد نزعتهم هذه ، وتكرارها في الرسائل بين آن وآخر (٨) ، الا أنهم لم يتخلصوا من نزعة التحيز أو التعصب في بعض المسائل التي كان لهم فيها آراء ومعتقدات مذهبية خاصة مثل مسألة الامامة (٩) .

وعلى أية حال أخذ الاخوان علومهم من لائحة مصادر هي :

١ - كتب الفلسفة بصيغة رئيسية ، الكتب المصنفة على السنة الحكماء والفلاسفة (١٠) ، وتصوير الرسائل في عديد من المواضيع للكتب

(٦) ابن سينا ، الشفاء ، تحقيق الأب قنوالي وآخرين ، الامارة الصامدة للثقافة ووزارة المعارف ، القاهرة ١٩٥٢ - ١٩٥٨ .

الفللرايم ، احصاء العلوم ، تحقيق د. عثمان امين ، مطبعة الامتنان ، القاهرة ١٩٤٩ .

(٧) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٤١ - ٤٢ .

(٨) فترجع السابق ، ص ١٦٧ .

(٩) Yves Marquet, *Imamat - Op. Cit.* II, 49.

(١٠) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٤٢ .

الفلاسفة مثل كتاب المجسطي في علم النجوم لبطليموس (١) ،
 وكتاب الأبرار في علم الهندسة لاقليس (٢) ، الفوسية الذهبية
 لفيثاغورس (٣) ، وكتاب التالوجيا ، وكتاب المقالات «قاطع قرياس» ،
 وكتاب العبارة «بارمينياس» أو «باري أرمنياس» ، وكتاب القياس
 «أوليبيقا الأولى» ، وكتاب البرهان «أوليبيقا الثانية» (٤)
 لأرسطو ، وكتاب الكليات «إيساجوجي» لثيوفوتوس الصوري (٥) ،
 والكتب السياسية والأخلاقية لأفلاطون وسقراط ونيقوماخس (٦)
 وغيرهم من فلاسفة اليونان والامسكندرانيين كما أخذوا أيضا من
 كتب الفرس وفلسفتهم ، وقد ذكروا في مواضع مختلفة من الرسائل
 مصطلحات وحكم واشعار بالفارسية (٧) . كما أخذوا عن كتب
 الهنود وفلسفتهم ، وأهم هذه الكتب «كليتة ودمنة» (٨) التي
 نسجوا على منواله أكثر وأهم رسائلهم الباطنية وهي رسالة «في
 كيفية تكوين الحيوانات وأصنافها» (٩) .

(١) انظر على سبيل المثال : الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٤٩ ، ١٢٨ ، ١٦٩ ،
 الجزء الرابع ، ص ٣٨٢ .

(٢) انظر على سبيل المثال : الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٤٩ ، ٧٢ ، ١٠٦ ، ١٠٨ ،
 ١٠٩ .

(٣) انظر على سبيل المثال : تجميع المسائل ، ص ٤٩ ، ١٢٨ ، الرسائل ،
 الجزء الرابع ص ٤١٤ ، ٤١٨ .

(٤) انظر على سبيل المثال الرسائل ، الجزء الأول ، ص ١٢٨ ، ٢٦٨ ، ٢٦٩ ،
 الجزء الرابع ، ص ٤١٧ ، ومن المعروف أن كتاب الروبوتية أو التاسوعات - لأفلوطين ،
 ولكنه نسب خطأ لأرسطو .

(٥) انظر على سبيل المثال : الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٤٦٦ ، ٢٦٩ .

(٦) ارجع المسائل ، ص ٤٩ ، الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٢٦٤ ، ٢٧١ ، ٢٨٧ ،
 ٢٨٨ ، ٣٠٢ ، ٣٠٦ ، ٤١٨ ، ٤١٩ .

(٧) انظر على سبيل المثال : الرسائل ، الجزء الأول ، ص ١٣٩ ، الجزء الرابع ص ٤٤١

(٨) كليتة ودمنة هو كتاب في استعمال الاخشال وتهديب الفرس ، ودمنة بيدبا
 الفيلسوف الصيني عن السمة البهائم والطيور وتزويجها للحكمة وفنونها وسماستها
 وديونها . ومقالة تعرفه الأقبس من النوام ، وهذا به على الجهلاء ، وقد سلف في هذا
 الباب جماعة من دول الألبان سحفا وافية مستوية على كتابات غريبة وأشعار عجيبة
 فتح أن صاحب كليتة ودمنة كان أول قاطع لهذا الباب ، وكان من صف جملة طغتمس
 من غيبة أوزان ، وترجمه في الإسلام سيد الله بن الفلاح العطار كاتب أمير جيلر للممرد
 من اللغة الطغتمسية إلى اللغة العربية (انظر : صاحب كليتة ، كشف القفون عن أسرار
 الكتب والقفون ، مرجع سابق ، المجلد الثاني ، ص ١٥٠٧ - ١٥٠٨) .

(٩) الرسائل ، الجزء الثاني ، ص ١٦٨ - ١٦٨ ، الرسالة الجامعة ، الجزء الأول
 ص ١٢٨ ، ٣٠٠ .

٢ - الكتب السماوية المنزلة بصورة استشهادية واستدلالية على صحة النظر الفلسفي ، الكتب المنزلة التي جاءت بها الأنبياء ، صلوات الله عليهم ، مثل التوراة والانجيل والفرقان وغيرها من مصحف الأنبياء المأخوذة معانيها بالروح من الملائكة ، وما فيها من الاسرار الحفية ، (٦) ، ولا تكاد تخلو رسالة عن رسائل الاخوان من الاستشهاد بآيات الكتب المنزلة أو بحديث من أحاديث الأنبياء والرسل .

٣ - التأمل النظري والمعرفة المستمدة من الكائنات الطبيعية والصناعات البشرية وهي التي يسميها الاخوان « الكتب الطبيعية » ، ويوضح الاخوان معناها بقولهم « هي صور أشكال الموجودات بما هي عليه الآن من تركيب الافلاك واتسام البروج وحركات الكواكب ومقادير أجزائها وتضاريف الزمان ، واستحالة الأركان ، ونشون الكائنات من العائن والميوان والنبات ، واصناف المصنوعات على أيدي البشر . كل هذه صور وكنايات دالات على معان لطيفة وآسرار دقيقة يرى الناس ظاهرها ولا يعرفون معاني بواطنها من لطيف صفة اليازي جل تنازه » (٧) .

٤ - العلوم الباطنية أو علم الأعداد والحروف أو علم الجبر ، المعروف لدى الفرق الباطنية (٨) ، وهي التي يسميها الاخوان « الكتب الالهية »

= ولد عرض ماركيز لساج من لصوص الاخوان التي تدعى ال خائر الاخوان بالاسماء المجلدة مثل الفارسية والهندية واليهودية والنسبية والبولندية والسامية . انظر : Yves Matignon, La Philosophie des Bhowan Al-Safa, Op. Cité pp. 22 - 30.

(٦) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٢٢ .

(٧) الفرج السابق ، ص ٤٧ .

(٨) يعني الصيغة أن لديهم مؤلفات خفية يتسبوا لها لقب « ابن طالب » ، ويقولون عنها تارة أنها خلاصة العلوم التي كانت تكافة الامم ، وطورا يزعمون أنها كنايات لبرية وعزية تكشف طلاسمها من سوانت المسقبل ، وقد ودعها التي عليها وانطلقت بسد من جبل ال سبل في أعقاب الالهة الفرعيين ، وأكثر ما يستشهدون به فيها كتاب الجبر وكتاب الحياة ، ومن ثم أطلقت كلمة الجبر على الكتب الخفية الفاضلة التي تبصت في التصورات عموماً بل ان بعض كتب الصيغة قد آمنت على الوصف الظاهري لهذه الكتب ، فوصفت الجامعة مثلا على أنها كنانة طرحتها سيجون ذوقا قياسا على ذراع الفسي - وقد وصف بشر بن المنصور للمعزى الصيغة بأنهم قوم قد فرغهم الجبر لقاله « لست ايا غيا غيا ، ولا كرافض فرج الجبر » ، الجاحظ ، الحيوان ، مطبعة القمم ، القاهرة ١٩٠٢ ، الجزء الخامس ، ص ٦٤ ، وجول الجبر الطر :

T. Febri, D.Fr., The Secret-pecdia of Islam, and Edition, London and London 1960, Vol. II.

١١) برك الطرائق ، الكريمة ال تصاليف الصيغة ، الطب ١٩٦٣ ، ص ، الجزء

الخامس ، ص ١١٨ - ١٢٢ .

التي لا يسبها الا المطهرون من الملائكة . . . وهي جواهر النفوس
واجسامها وادومها وجزئياتها ، وتصاريفها لاجسام وتحريكها
لها ، ا (١) ، وتفصيل هذه العلوم أيضا تلك المستمدة من بعض
الكتب السرية الخاصة بجماعة الاخوان ، والتي يتحدث عنها الاخوان
بقولهم « والرا عليهم الكتب المصونة ، والاسرار المخزونة والعلوم
المدنونة ، ينروح ما في هذه الرسالة الجامعة ، وما في غيرها من الكتب
التي آلفيناها اليك ، وأودعناها عندك لحياة من قبلك ، وهي المدارس
الاربع والكتب السبعة ، والجفران ، والرسائل الخمس والعشرون ،
والرسائل الاحدى والمتمسكون ، والرسالة الجامعة . . . » (٢) هذا
غلاوة على كتاب سرى آخر للاخوان اسمه « الكتاب المخزون » (٣) .

ويفرو الاخوان ان الكتب الطبيعية والكتب الالهية لا يلف على قراءتها
غيرهم ولا يطلع على سقاتها سواهم ، ولا يعلمها الناس الا من قبلهم ،
ولا يتعلم قراءتها الا من عرفوه بها (٤) . ولا بد لمن يريد ان يفهم هذه
الكتب ان يحضر مجلس الاخوان وان ينضم الى الجماعة حتى يتمكن من
قراءة هذه الكتب والوقوف على اسرارها . وفي هذا يقول الاخوان « فان
شغلت ايها الاخ البار الرحيم الى قراءة هذه الكتب أنت واخوانك لتعلم
ما فيها وتفهم مضامينها وتعرف اسرارها ؛ فهلم الى حضور مجلس اخوان لك
فضلاء وأمسدقاء لك كرام ، تسبح آقاويلهم وتقرى شيائيلهم وتعرف
سيرتهم ، لعلك تتخلق بأخلاقهم وتتهلب بأدابهم . . . ونفهم معاني هذه
الكتب الاربعة كما فهموها . . . » (٥) .

وقول الاخوان بأن معرفة الاسرار والقوامض وقف على اعضاء الجماعة
هو احد سمات الجمعيات السرية التي تستغل ولوع الانسان - حتى بين
طبقة المثقفين ثقافة عالية - بالتراث والمجائب وحب الاستطلاع الاسرار
وكشف الخفيات واستجلاء القوامض وحب الاستطلاع والليل الى ما يتجاوز
حدود الخالوق والمعهود ، والرغبة في اماطة اللثام عن الاسرار وكشفها .
والى جانب هذا الولع البدائي ، فان الاحساس بوجود جمعية سرية والانتماء
اليها يشكل جاذبية خاصة ، ومصدر هذه الجاذبية هو اجتماع او اتفاق
مجموعة من الأفراد على القيام بعمل يعجز القيام به الفرد بنفسه ، ويفض

- بولنتسيهر ، الهيئة والقضية في الاسلام ، مرجع سابق ، ص ٣٢٦ وما بعدها .

(١) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٤٤ .

(٢) الرسالة الجامعة ، الجزء الثاني ، ص ٣٦٩ .

(٣) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٤٥٦ .

(٤) الرسالة الجامعة ، الجزء الثاني ، ص ٣٧٠ .

(٥) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٦٨ .

والنظر عما إذا كان هذا العمل خيرا أم شرا ، إلا أنه في الخاتمة يتسم بالسرية ويلحق بعالم الحفاء ، وهذه السرية والحفاء والتستر والإيهام سرعتان ما يجتذب الأعمام والمؤيدين والاتباع والأشباع للانضمام لهذه الجماعة أو لهذه التنظيمات السرية (١) ، ولذا نجد الإخوان يحاولون أن يوصوا الناس بأن هناك كثيرا من الأسرار والعلوم القامضة لا يستطيع أن يعرفها إلا من ينضم للجماعة ، وإذا أردت - أيها القاريء أو المستمع - أن تعرف هذه الأسرار فاهتم إلى حضور مجلس اخوان لك فضلا

وتشير الرسائل إلى أن الإخوان قد اطلعوا على كتابات العديد من الفرق الإسلامية وغير الإسلامية مما يؤكد أن كتابات هذه الفرق كانت أحد مصادر أفكار الإخوان سواء بالتأييد أو بالإنكار (٢) .

ملاس - تقييم محتويات الرسائل :

وصف البعض رسائل اخوان الصفاء بأنها أشبه بدائرة معارف شاملة علوم ذلك العصر (٣) ، جمعت كل ما لم يكن يد من تحصيله للرجل المتخف ، ولذا أطلق على جماعة الإخوان « جماعة اخوان الصفا الانسكلوبيديين » (٤) . وقد جمعت الرسائل كل ذلك على شيء من النظام . وهذا النظام جاء متأثرا بما عرف المسلمون من فلسفة الفيثاغوريين والأفلاطونيين القدماء والمحدثين وأرسطو . وتنقسم الرسائل إلى أربعة أقسام يصطبغ كل قسم منها بصيغة خاصة . فالقسم الأول في الرياضيات على اختلاف أنواعها فيثاغوري وأفلاطوني في أوله - العدد والهندسة والفلك والقنون العملية - وهو في آخره - المنطق - متأثر بأرسطو ، حيث يتبع منطق أرسطو بترتيبه وأسمائه - والقسم الثاني أرسطو طاليسي الصيغة ، يتناول الطبيعيات كلها على النحو الذي تناوله عليه أرسطو ، إذ يبدأ بالهول والصورة والزمان والمكان والحركة ، وينتقل إلى الآثار العلوية ، ثم ما يزال يتدرج حتى يصل إلى المعادن والنبات والحيوان للانسان ، ثم ينتهم بعلم النفس ، والقسم الثالث - فيما وراء الطبيعة - ظاهر التأثير بضروب الفلسفة اليونانية ، ففيه من الفيثاغورية ومن الأفلاطونية القديمة والجديدة ومن أرسطو ، والقسم الرابع في الإلهيات وما يتصل بالديانات والشرائع ، وهو المزاج الذي التأم فيه كل العناصر المؤثرة في الفلسفة

(١) على لفظه ، الجيبيات السرية ، تاريخ المعارف ، مصر ١٩٥١ ، ص ٦ - ٨ .
 (٢) انظر على سبيل المثال ، الرسائل الجامعة ، الجزء الأول ، ص ٣٠ - ٣٦ ، ٢٤ ، ٢٢ ، ٧٢ ، ٩٧ ، ١٤١ ، ٢٦٦ ، ٢٦٧ ، ٢٤٧ ، ٤٣٠ ، ٦٥٢ ، ٦٦٨ ، الجزء الثاني ص ٧ ، ٢٣ ، ٢٢٧ ، ٢٢٤ ، ٢٧٣ ، ٢٨٢ ، ٢٥٠ ، ٢٥٨ .
 (٣) نبي يور ، تاريخ الفلسفة في الإسلام ، مرجع سابق ، ص ١١٢ .
 (٤) برنارد لويس ، أسرار الإسلام ، مرجع سابق ، ص ٤٩ .

الإسلامية سواء منها الشرقي والغربي والفلسفي والعلمي والديني والأدبي والفني والجغرافي والأسطوري (١) ، وتشتمل الرسائل على هذا النحر موسوعة ثقافية روحية فيها علم وفلسفة وقصص وتاريخ وتفسير وحديث وأدب وسلوك وسياسة وتاملات ومكاشفات ، بالإضافة إلى أنه يمكن استيعابها تفصيلا للمعارف الباطنية عند الشيعة ، وعرضا لأراء سابقين وما اطمانت إليه قلوبهم من علاج لمشكلات الفكر الباطني على اختلافها ، سواء تلك التي نبتت في البيئة الإسلامية ، أو المستمدة من مصادر أجنبية .

وكان ينبغي أن أراء اخوان الصفا - بسبب مزجها بأراء فلاسفة اليونان والهند وفارس وبسبب نزوعها إلى التوفيق ، لم ترق أهل المنهج السني ولا غيرهم من أهل الرأي ولذا نرى التوحيدي يصف الرسائل بأنها « عبثة من كل فن بلا اشباع ولا كفاية » (٢) ، ويقول القفطي أنها « مشوقات غير مستوفاة وكأنها لتشبيه والإيحاء » (٣) ، ويقرر الغزالي أن اخوان الصفا إنما يستشبهون بأيات من القرآن وأخبار الرسول وكلمات الحكمة الصوفية لاستدراج قلوب الملحمي إلى باطلهم ، وأن كلامهم « هو على التحقيق حشو الفلسفة » (٤) .

وبعض النظر عن معنى صحة أو ضحالة هذه الآراء ، فالأخوان فلسفيا نعلموا غرضهم السياسي وقصروا منهجا موحدا وشبه متكامل في هذا الصدد . فقد هدفت تلك الوحشة في المنهج والتفكير (٥) إلى تحقيق غايتهم الكبرى وهندسهم الأنصبي ، وهو بناء المدينة الفاضلة أو دولة اخوان الصفا وخلان الرواة مستخدمين في سبيل تحقيق هذا الهدف أسلوب المصورة السرية والتنظيم السري ، ومستغلين الفلسفة لا لذاتها ولكن كوسيلة لمخاطبة مفاهيم السياسي . وقد كانت الرسائل بمثابة « دستور » لهذه الجماعة ، أو هي « القرآن بعد القرآن ، أو هي قرآن العلم كما أن القرآن هو قرآن الرحي ، أو هي قرآن الامامة وذلك قرآن النبوة » (٦) ، وإذا كان المستور بمعناه الحديث يهدف إلى تحديد الاطار العام للحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية للمجتمع ، فإن رسائل اخوان الصفا

(١) د. ط. حسبي ، قصة الرسائل ، طبع القاهرة ١٩٢٨ ، ص ١١ - ١٢ .

(٢) ابن حبان التبريزي ، الامتاع والملائمة ، الجزء الثاني ، مرجع سابق ، ص ٦ .

(٣) القفطي ، اخبار الطغاة بأخبار الحكمة ، مرجع سابق ، ص ٥٨ .

(٤) القفطي ، الملك من الضلال ، مرجع سابق ، ص ٥٤ ، ٥٦ ، ٦٧ .

(٥) يدعى مادكية إلى وحدة الفكر والأسلوب في الرسائل :

Yves Marquet, La Philosophie des Ikhwan Al-Safa Op. Cit. p. ٤٤

(٦) هارون كافر ، خليفة اخوان الصفا وخلان الرواة ، مرجع سابق ، ص ١٧ .

حدثت للجماعة مجموعة المبادئ والقيم التي يسرون عليها في العلاقات الداخلية بين الأعضاء وفي كافة مجالات حياتهم ونظام جماعتهم . ولم تشمل الرسائل على الجانب الفكري النظري لمنهج الإخوان السياسي فحسب ، بل تضمنت أيضا الجوانب التطبيقية والعملية للحياة السياسية ، لأن الإخوان لم يكونوا أصحاب فكر نظري فحسب بل كانوا رجال « العلم والعمل » على حد تعبير بندل جوتي (١) .

ويبدو أن الرسائل كانت تستخدم كوسيلة بلنظ الاتصاف وتضم أعضاء جمعة للجماعة أو للتتظيم السري للإخوان ، ويؤكد هذا قول الإخوان « واعلم يا أخى أيدك الله وإيدنا يروح منه ، بأن مثل صاحب هذه الرسائل مع طالب العلم ومؤثرى الحكمة ومن أحب خلاصه واختار نجاته ، كمثل رجل حكيم جواد كريم ، له بستان خضر نضر بهج مرقق مصبب طيب الثمرات ... فأراد لكرم نفسه وسخاه منجبهه أن يدخلها كل مستحق ... فنادى في الناس أن هلموا ودخلوا هذا البستان ، وكلوا من ثماره ما انتهيتم ... فلم يجبه أحد ، ولم يصدق خلق ... فرأى الحكيم من الرأي أن وقف على باب البستان ، وأخرج ما فيه تحفا وطرفا وطقا من كل ثمرة طيبة ... فكل من مر به عرضها عليه ، وشهاها إليه ، وذوقه منها ... حتى إذا ذاق وشتم ... وعلم أنه وقف على جميع ما في البستان ، ومالت إليه نفسه ، واشتاق إلى دخول البستان وتناه وقلوبه عليه ... فقال له عند ذلك : أدخل البستان وكل ما شئت ، وشم ما شئت ، واختر ما شئت ... » (٢) .

وجملة القول في الرسائل أنها تعبر عن منهج جماعة مضعفدة ، تبعو النزعات السياسية في جميع أجزائها ، وفري من خلالها ما استهدف له أصحابها من غنى وآلام ، وما قاموا به من كفاح ، وما تعرضوا له هم وأسلافهم من ظلم ، كما تبيين ما كان يخلق في قلوبهم من أمل ، وما تواصلوا به من الصبر ، وهم يلتبسون في هذه الفلسفة الروحية سلوى لنفسهم وتطهيرا لها ، ويجعلوا شعارهم الاخلاص لمبادئهم والتفاني في خدمة مصالح الجماعة حتى الموت (٣) .

(١) بندل جوتي ، من تاريخ المركات الفكرية في الاسلام ، مرجع سابق ، ص ٢٢٢ وعن التواتر العلم بالمثل في فلسفة الإخوان ، جاء في الرسائل قولهم « واعلم انه الصل هو سلم المراج ، والمعرفة - أي العلم - هي اللور يسمى بين يديك ، فبالعلم تراه وباللور تبصير ، وفلك فط وايانا للعلم والصل يرحسه [الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٢١٧] .

(٢) الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٢٣ - ٢٤ .

(٣) ميقيل لاه ، الاستمانيون والدولة الإسلامية في صيف ، مرجع سابق .

وفي تصوري لن الرسائل لعبت دورا رئيسيا في حركة الجماعة ، بحيث تصبح الحاجة ماسة - خصوصا في ظروف التنظيم السري - الى توحيد فكر كل التنظيمات التابعة للجماعة والمنتشرة في المناطق المختلفة . والعمل على تكثيف هذه التنظيمات في حركة سياسية واحدة ذات خط سياسي واحد . وقد لعبت الرسائل في هذا الصدد - عن طريق تداولها بين خلايا التنظيم - دورا اشدبه بدور الجريدة المركزية العامة في التنظيمات السرية الحديثة التي تشكل الخطوة الاولى في طريق وضع خط سياسي واحد للجماعة - ومن خلال الرسائل يمكن تحقيق :

١ - نشر أفكار الجماعة ومواقفها من القضايا المسماة وطرح الشعارات والتيم والمقائد التي تتفق مع أهداف الجماعة .

٢ - التثقيف السياسي في أطار خط واحد للوقوف على جميع المسائل النظرية حتى يمكن منع أي محاولة للخروج على أسس النظرية او تحريفها .

٣ - حشد الحلفاء عن طريق نشر الرسائل لتوسيع جبهة المواجهة وتعميق الصلات مع مختلف طبقات الأمان وكسب تعاطفهم مع الحركة على الأقل .

٤ - نشر مساويء النظام القائم والتحريض الجماعي الشامل ضده ، حيث لا تحريض سياسي أيجابي ، ولا عمل سياسي مشعور ، دون رسائل او جرائد تصغر بانتظام وتوزع توزيعا شاملا ، وهو ما يسمى بالخط السياسي .

٥ - ربط جميع فروع التنظيم برباط صلب واحد ويفكر واحد ، وهذا يؤدي بالتالي الى تنمية القوى الذاتية وتحسين الصل التنظيمي وتدريب الأعضاء كقريق كامل للحركة + علاوة على اشتغال الرسائل والكتب السرية الأخرى على المعصر المساعد في تهيئة أعضاء الجماعة والمتمثل في الجانب الأدبي الذي يسبر من وجهة نظر الجماعة وفلسفتها ونظريتها السياسية .

الفصل الثاني

التعليم السياسي لإخوان الصفا

البحث الأول : سيرة العمدة ، التوبة ،
البحث الثاني : نظام الدراسة
للبحث الثالث : نظام العمدة
البحث الرابع : نظام المدارس السرية (الخلايا)

المبحث الأول

سرية الدعوة « التقية »

سبق تنظيم اخوان الصفا في العصر الوسيط عدد من الجمعيات السرية في العصور القديمة والإسلامية كذلك ، وكانت الغاية منها إما غاية سياسية وإما غاية دينية وإما غاية سياسية ودينية مما .

ولعل البدايات الأولى لتلك التنظيمات لك التي كونها الفيثاغوريون منذ منتصف القرن الثامن قبل الميلاد (١) في المستعمرات اليونانية الإيطالية ، وكانت هذه الجماعات الفيثاغورية مبنية للنظام السياسي اليوناني المألوف ، وكانت تنظم قلبه وتغيره متوسلة في ذلك بصدته وسائله أصبها تغيير النظام العقلي وإنشاء فلسفة جديدة للحياة العقلية والعملية العامة . وقد تمكنت هذه الجماعات من تحقيق بعض أهدافها إلى حد ما (٢) .

ولقد عرفت المجتمعات البشرية في ظل الديانات السماوية كاليهودية والمسيحية والإسلام ، مثل هذه الجمعيات السرية ذات الأهداف السياسية والدينية على حد سواء . وله رأى البعض أن الهدف الأساسي لهذه الجمعيات كان الصل على نسخ الأديان الموحى بها من طريق ضربها ببعضها ، ثم ضربها جميعا ببعض الأراء الفلسفية ، لفتح الطريق أمام ما يسمونه « الدين العالمي » الذي يقوم على فكرة « الإشراف والكشف » وهو اتجاه عرف حق المعرفة لدى الجمعيات النورسية Coenoclesis أو جمعيات أهل العرفان (٣) .

(١) الفهرستاتر ، الملل والنحل ، مرجع سابق ، الجزء الثاني ، حلقه ص ٧٢ .

(٢) د . طه حسين ، ملحة رسائل اخوان الصفا ، مرجع سابق ، ص ١٧ .

(٣) د . محمود داسم ، دراسات في الفلسفة الإسلامية ، مرجع سابق ، ص ٢١٦-٢١٧ .

وعلى أية حال ، فتاريخ الفرق الإسلامية حافل بالأمنلة والنماذج التي تدل على انتشار أسلوب التنظيمات السرية ، وقيماً على عرض موجز لبعض هذه النماذج :

١ - أول تنظيم سرى في الإسلام :

لعل أئتم تنظيم سرى عرفه التاريخ الإسلامي ، هو ذلك التنظيم الذي قيل بأن أسسه عبد الله بن سبأ . وقد كان لهذا التنظيم دور كبير في مقتل عثمان بن عفان وبث الفتنة بين المسلمين ، وكان بمثابة حجر الأساس للثورات وحركات سياسية واجتماعية وشمولية عديدة عرفها التاريخ الإسلامي فيما بعد (١) . وقيل في هذا الشأن أن عبد الله بن سبأ قد أظهر الإسلام ليكيد له وإحله ، فكان ذلك العمل « تقية » (٢) . ولعل تنظيمه هذا هو أول تنظيم يلجأ الى هذا الأسلوب في التمتر في التاريخ الإسلامي .

٢ - التقية عند الخوارج :

أما الخوارج فبمسبب فشل ثوراتهم من جهة ، وبسبب انشقاقهم الى جماعات متناحرة من جهة أخرى ، حتى وصلت أحوالهم في أواخر القرون الأولى الهجرى الى درجة استحالة معها أن يواصلوا نشاطهم الثورى ، فقد

(١) زهدى حسن بنار الله ، المقولة ، مرجع سابق ، ص ٢٧ .

٢- محمود قاسم ، دراسات في الفلسفة الإسلامية ، مرجع سابق ، ص ٢٢٦ و ٢٢٢-٢٢٣ .
(٢) آخر أسله (دوتري) والوصف (مترق) وأهم التي منتهى استقله رجل بينه وبينه ساجرا أو تخطت معه وتصون وحمل على ألا يصيبه منه ضرر . ومن ذلك إلقاء له ، فهو تجيب عذاه ومنها الكفارة ، والعمل الظلمة والية ، لعلبت الواو غا ، واليا ، ألفا ، والظلمة أى إلقاء الله وإلقاء عليه أيضا . ومن كذلك ما يتضح ويضاف ، وقد أطلق من إمام لثورة من الثورات (آخر : صبح البلاط العرمان الكريم ، مرجع سابق ، لتجلد الثاني مادة زفر ، ص ٨٧٤ - ٨٧٨) . وجاء في لسان العرب أن زفر بمعنى صان ، وولاء ابن صانك ومستر . من الأذى ومنه الحديث : تفرقه وتفرقه ، أى فسقك ففسك ولا ترضعها لتتألف وتحمز من الألفات والهاء ، وولاء ما يكره : أى ساء منه . والولاء والولائية والولائية والولائية : كل ما وليت به الشيء ويقال وللان الله حر فلان وقاية . وقد توليت وأكفيت الثورة : بمعنى حذره أو بمعنى إلقاء العتاب ، ومنه إن الله لى أكرم على علوى الله ومن عليه . ورجل زفر من أزم أكله . والقلبة والكفارة بمعنى أقوم بقرن بضمهم ومسا والظهور والصلح والاتفاق وباطنهم يتناب ذلك ويقال فرس واق إذا كان يهاب الخوف من دبح يجلس في سائر ، أو إذا سحر من فلفظ الأرض ورقة الحافر فوقه حافره لتوضع القليظة . ووقن بمعنى ٧ ينسبط في طيبة (ابن منظور ، لسان العرب ، مرجع سابق . لتجلد الخامس عشر مادة زفر ، ص ٤٠٦ - ٤٠٥) .

انضروا الى ارباع اسلوب الدعوة المستورة وتنظيم العمل السري - بل اضفوا الى قتل ميدان نشاطهم الى الأطراف بعيدا عن متناول قبضة الخلافة (٦) - وهكذا اجاز الخوارج - عند الازارقة - مبدأ التقية باظهار غير ما يبطنون اتقاء للاخطار ودرءا للمصاحبة بعد ما كانوا مسلما يتمسكون بمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر حتى ولو أدى الأمر الى الموت (٧) - واستند الخوارج في ذلك للآية الكريمة « الا ان تظنوا منهم تقاة » (٨) ، ويقولون تعالى « وقال رجل مؤمن من آل فرعون يكتم ايمانه » (٩) ، ويقرر الشهيرستاني ان الخوارج اصطحبوا على اطلاق « حاد التقية » على الأراشي التي يغلب عليها غيرهم من المسلمين المخالفين لهم في العقيدة (١٠) في حين كانت بلادهم « حاد يني » في نظر اهل الأمر من الخلفاء .

٢ - التقية عند المرجئة :

وقد لجأ للمرجئة أيضا الى أسلوب الدعوة السرية المنظمة على اثر ما حل بهم من محن في العصر الأموي وخاصة في خلافة هشام بن عبد الملك (١٠٥ - ١٢٠ هـ) (٦) وقام المرجئة بتطويع آرائهم الانتقادية بما يشتمى وطرف الدعوة السرية ، فقالوا « من آمن بقلبه فهو مؤمن مسلم وان اظهر اليهودية » (٧) ، وهذا يعني « التقية » بداهة .

(٦) - محمود اسماعيل ، الحركات السرية في الاسلام ، رول اليوسف القاهرة ١٩٦٢ ص ٢٥ .

(٧) رفر الازارقة في موضوع صلاة الخوف ، وهي مسألة قريبة من التقية . انه يحرم على الرجل ان يقطع صلاته حتى ولو جرى سارق فرسه او عاله انما لا يديه لها . ويرى الاباشية على ان التقية ستر للمؤمن ، ويطلق البعض عن جميل بن شيبس قوله « ان من لا تقية له لا دين له » .
He has no religion, who has no takiya.
R. Strothmann, Takiya, The Shorter Encyclopedia of Islam, Leiden 1953, p. 361.

وتقرر لجنة الاشراف على ترجمة دائرة المعارف الاسلامية أنها رجحت ان تعطي الصيغ ابراهيم انجيلس السالم الاباشي في حيا اللسان فقل ، فن التقية جائزة عند الاباشية ايضا . ويحوي ان من لا تقية له لا دين له من تصوير الكتاب . ويجوزها فيما اذا كانت تلبية النفس من ذلك والتلاوة بقصد الا ترضى الى اضرار الفخر في نفسه او ماله . فان فعل ما يؤدي الى ذلك وجب عليه المسلمين من تود وعوض الخلفاء . والاجماع على حوازمها يتناولوا حركتها باللفظ لا بالقلب (دائرة المعارف الاسلامية ، الترجمة العربية ، لتجلد المفسر ، مادة تقية ، ص ٥) .

(٨) قرآن كريم ، سورة آل عمران ، آية ٢٨ .

(٩) قرآن كريم ، سورة طه ، آية ٢٨ .

(١٠) المشهورات في الفل والعدل ، الجزء الأول ، مرجع سابق ، ص ١٢٢ .

٢٧ الطوري ، تلويح الأمر والفتوى ، الجزء السابع ، مرجع سابق ، ص ٢٦ ، ٢٧ .

(٢) ابن حزم ، الفصل في الفل والإحصاء والصل ، الطبعة الثانية ، القاهرة ١٩١٧٧٧ .

ص ، الجزء الرابع ، ص ٢٠٤ .

٤ - التقية في الدعوة العباسية :

وقد بدأ العباسيون في بداية دعوتهم لأسلوب الدعوة السرية ، وأول منظم للدعوة السرية هو محمد بن علي العباسي ، أما ابنه الإمام إبراهيم فهو الذي نقل الدعوة من مرحلة السرية الى مرحلة العلنية ، وقد استغرقت مرحلة السرية أكثر من ثلاثين عاماً الى أن أعلنت الثورة ضد الأمويين عام ١٢٩ هـ (١) ، وهكذا أخذ العباسيون في دعوتهم بالتقية ، فقد جاء في وصية محمد بن علي بن العباس لأحد الدعاة من شيعته « فلتكن دعوتك للرضا من آل محمد ، فإذا وثقت بالرجل في عقله وبصيرته فاشرح له أمرهم ، وتل بحجتك التي لا يعقلها الا أولو الألباب ، وليكن اسمي مستورا من كل أحد الا عن رجل عفاك في نفسك في تملك به وقد وكنت عليه وتوثقت منه وأخلفت بيمينه وتلقم بمثل ذلك الى من توجه من رسلك ، فان سئلتم عن اسمي فقولوا : نحن في تقيية ، وقد أمرنا بكتمان اسمي امامنا ١٠٠٠ هـ (٢) -

٥ - التقية عند أهل السنة :

روى الطبري في تفسير قوله تعالى « الا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان » (٣) أن من أكره على الكفر فتكلم به لسانه ، وخالفه قلبه بالإيمان لينجو من عذوه فلا حرج عليه لأن الله سبحانه إنما يأخذ العباد بما عقدت عليه للربهم (٤) ، وفي بعض الأحوال كحالات الخوف من القتل يجوز للمسلم الهجرة اذا وقع في محل لا يستطيع فيه اظهار دينه ، أما النساء والصبيان والمرضى فانه يجوز لهم الموافقة ، ولا تقبل التقية أو الهجرة من غير هؤلاء اذا كانت المشقة التي تلحقهم محتمة كالحبس الموتور والضرب الذي لا يفضي الى الهلاك ، على أن النزوع الى التول بأن التقية ليست في الأكثر الا شيئاً جائزاً وانها ليست واجبة في جميع الأحوال - كما ينصب بعض أهل السنة استناداً الى الآية الكريمة « واقتلوهم حيث لفتهمهم وأخرجوهم من حيث أخرجوكم والفتنة أشد من القتل ولا تقاتلوهم عند

(١) د. طه حسين ، طبعة الدعوة العباسية ، دار الجاح ، بيروت ١٩٧٠ هـ - ١٤٥٣ .

(٢) أخبار العباسي دولته ، مؤلف مجهول من القرن الثالث الهجري ، مرجع سابق ص ٢٠٣ - ٢٠٤ .

(٣) قرآن كريم ، سورة النحل ، من الآية ١٠٦ .

(٤) الطبري ، التفسير ، طبعة يولال ١٣٦٣ هـ ، الجزء الرابع عشر ، ص ١٢٤ .

المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه فان قاتلوكم فاقتلوهم كذلك جزاء الكافرين » (١) - قد أدى الى الاستشهاد بأحاديث تؤكد هذا الاتجاه مثل رأس الفحل المدارة » (٢) .

٦ - التقية عند المعتزلة :

كان للمعتزلة سياسة اذى بنى أمية والعباسيين الأوائل ، قوامها العمل على احتواء الخلافة وترشيدها من جانب ، والعمل السرى المنتظم من جانب آخر ، خصوصا بعد نكبة المعتزلة منذ عهد الخوارج ، حيث سيطر لصل المستنق على الأمور ، فأطلقوا المعتزلة والفلاسفة كأس الاضطهاد والتشريد ، وحرم عليهم الظهور بمذاهبهم في المجالس (٣) .

٧ - التقية عند الشيعة :

على أن تظهر صور التقية والدعوة السرية هي ما اتبعه الشيعة الباطنية ، ويرجع عهد الأخذ بالتقية والتنظيم السرى عند الشيعة الى ما بعد استشهاد الامام الحسين رضي الله عنه سنة ٦١ هـ في كربلاء ، حيث كان الامام علي زين العابدين بن الامام الحسين غير طموح سياسيا ، رغم التنافس الذي كان بينه وبين الفروع العلوية الأخرى حول زعامة العلويين -

وقد سار الامام محمد الباقر على نهج أبيه في البعد عن السياسة ومشاكاتها ، وبالرغم من أن هذه السياسة السياسية لغرت منه كثيرا من الأضرار الذين لم يؤمنوا بهذه السياسة ، إلا أنه ظل له أتباع مخلصون في المدينة ومكة والكوفة ، جذبهم اليه بعلمه الفزير ونفسه . لم أن منزلته الاجتماعية كانت كبيرة بين الناس لأنه علوي هاشمي .

(١) قرآن كريم سورة البقرة ، الآية ١٩١ .

(٢) R. Strochmann, *Takiya*, op.cit. p. 362

(٣) ولقد أيضا ، محمود فكري الأوس ، مختصر العظة الاثني عشرية ، بغداد ١٣٠٦ هـ ، ص ١٨٨ وما بعدها حيث ورد فيه ، وروى ابن أبي العتيا رأس الفحل بعد الايمان بأنه قتال حدة الناس - رفر رواية البيهقي رأس الفحل المدارة .

(٤) انظر : استسوى ، مروج الذهب ، القاهرة ١٢٨٢ هـ ، الجزء السادس ص ٢٠ ، ٢٢ .

الطبرى ، تاريخ الأم والملوك ، خزج سابق ، الجزء الخامس ص ٤٤ ، ٥٤ .
ابن أبي العديلة ، شرح لوج البلاغة ، دار الغرب ، القاهرة الجزء الرابع ، ص ٤٥٥
جوه كشمير ، الحقيقة والتاريخية في الاسلام ، مرجع سابق ، ص ١١٦
د. محمد البهن ، الجالب الاثني من التفكير الإسلامي ، مرجع سابق ، ص ٢٠٦ .

وخلف جعفر الصادق أياه محمد الباقر في رئاسة الشيعة الحسينيين ، وعاصر جيلا كان يمر باهتف التقلبات السياسية ، ولكنه ابتعد قدر الامكان عن السياسة ، وأوصى أتباعه بعدم الجنوح الى شبر السلاح . وقد تزايد أتباعه لعدة أسباب منها : منزلته الاجتماعية ، وعقل الثوار من أهل البيت ، وتجرده للمعلم (١) . ويصفه الشهرستاني بقوله « وهو ذو علم غزير في الدين ، وأدب كامل في الحكمة ، وزهد بالغ في الدنيا ، وبعد تام عن الشهوات » . وقد أقام بالمدينة مدة يفيد الشيعة المنتسبين اليه ، ويلقي على الموالين له أسرار العلووم ، ثم دخل العراق وأقام بها مدة ، ما تعرض للإمامة قط ، ولا تازع أحدا في الخلافة قط . . . (٢) .

ولعل أهم ما تميز به الصادق هو استحوازه على الرئاسة الدينية أو الامامة الروحية . وقد روج الصادق لهذه الفكرة بقوله أن الامام الملقى من من كان مستندا على مبدأ النص . وهو بهذا أول من فرق بين الامامة والخلافة قائلا بأنه ليس من الضروري أن يتقلد الامام السلطتين الدينية والدنيوية معا ، أو حتى أن يدعى الملقى بهما ، اذا كانت الظروف غير مواتية لذلك ، وقد ساعد ذلك على تعريف الفعالية السياسية بالفعالية العقائدية والمهنية .

وهكذا ، يمكن القول بأن الشيعة الامامية وجدوا أنفسهم - بسبب الظروف السياسية التي تم تكن تسمح لهم بالفعاليات السياسية مضطرين الى التقية ، وتأسيسها على أساس من المنطق وعلم الكلام - فرروا عن الباقر أنه قال « جعلت التقية ليصقن بها الدم » ، وأنه قال أيضا « التقية ديني ودين آبائي » كما روى عن الصادق أقوالا مماثلة في التقية وتحييلها (٣) . والتزم الشيعة أن يقتنعوا بالعيش وهم يعلمون أن الله تعالى سيحطت في يوم من الأيام تقييرا عادلا في الشؤون السياسية ، واضطروا أن يخضروا في الظاهر للحكومة القائمة مع مبايعتهم في الباطن لامام محرمهم والتشديد لظهوره بالندفاية السرية .

فكلمة « التقية » التي تفيد الخيطة والحفر ، جعلها الشيعة مبدءا من مبادئهم الأساسية ، وصدوها واجبا ضروريا يجب على كل عضو منهم أن يرعاه من أجل الصالح المشترك لهم جميعا . فالتمييز لا يستطيع أن يظفي مذهبه وأن يكتم عقيدته فحسب ، بل يجب عليه أن يفعل ذلك وأن يبالح

(١) د. فاروق صر ، المياسيون الأوائل ، مرجع سابق ، ص ٢٢٨ - ٢٢٠ .

(٢) الشهرستاني ، لفلل والنمل ، الجزء الأول ، مرجع سابق ، ص ٦ .

(٣) د. فاروق صر ، المياسيون الأوائل ، مرجع سابق ، ص ٢٢٧ - ٢٢٨ .

في الاخفاء والكتمان ، وعليه في البلد التي يسودها خصومه فن يتكلم وان
يعمل كما لو كان واحدا منهم ، حتى لا يجلب الخطر والاضطهاد لاصحابه .
ومن ثم تصبح الثقة أمرا لا عفر منه ، اذ تكون هي الطريق الوحيد للجميع
بين حفظ العقيدة وحفظ الحياة (١) .

وإذا كانت الثقة هي الصفة المميزة للشيعة - الا ان هذا القول
لا يطابق الواقع دائما ، حيث ان من قاموا بثورات وانتفاضات من الشيعة
اشتدوا في انكارها وحتى الاسماعيلية الذين لا يمتق لهم شيئا في اخفاء
عقائدهم قد قالوا : ليس امامنا من قعد عن السعي الى حقه وتحت امرته
لربعمون رجلا ، ويقول الزيدية انه لا يحل الامام من الثقة الا اذا كان
اموانه في مثل عهد أهل بدر ، والاثنا عشرية يقلبون حقه للسائلة على
وجوهها ويفصلونها تفصيلا تتجلى فيه القدرة الفائقة على الجدل ، فيزنون
المكاره التي تصيب المؤمنين والبلاء الذي يتلصق به ، ومتى يجوز لهم فعل
ما يرضو عنه الله وترك ما بغضبه ، والايمان بالقلب واجب مطلق ، فلو غلب
على ظن المؤمن لو آيقت بتوجه الضرر اليه أو الى ماله أو الى أحد من المسلمين
ستطد يجب الانكار باليد أو باللسان وهو ما يفيد الثقة بداهة (٢) .

الثقة عند اخوان الصفا :

هما لا شك فيه ان البيعة الاسلامية التي ظهرت فيها الاتجاهات
للمناخنة لتنظيم القسام . لم تكن تسمح لأصحاب هذه الاتجاهات بان
يبارسوا حرية الفكر ، خصوصا ولن الدين قد استغل في اثاره العوام
ضد من يفكر في الثورة على السلطان أو الحاكم باعتبار ان السلطان هو
ظل الله على الأرض أو خليفته في رعاية شئون الخلق . ولعل في محاولة
المعتزلة - مؤيديه في ذلك بالخليفة المأمون - فرض مذهب الاعتزال
وعقائده بقره السيف ، وما تعرض له ابن حنبل في معنته المشهورة ،
أكبر دليل على أن البيعة بتركيباتها، وطرونها الاجتماعية والسياسية لم
تكن تسمح بأدنى قدر من ممارسة حرية الرأي والعقيدة .

ان جو الحرية هو الذي يتيح للأفكار السياسية ان تظهر بشكل عني
سريع ، أما اذا كان المناخ مسمما بالكبت والارهاب الفكرى ، فلا محيص
للاكتكار في حالة عن الظهور في صورة سرية أو في صورة رمزية .
ومن المعروف ان اصطلاح الدين بالفلسفة في البيعة الاسلامية أدى الى
محاوية رجال الفلسفة ، ولم يكن المسلمون السنيون يسمحون لأي فرد

(١) محمد حسن المظفر - عبقرية الفيلسوف - اطوار من الفكر والتاريخ الطائفيين
مراجع سابق ، ص ٦٨ ، ٦٩ .

R. montamero Taldya, op. cit. p. 562.

أن تكون له وجهة نظر ثقافية أو سياسية خارجية عن نطاق القرآن ولغته .
وقد ترتبت على ذلك تمييزان هامتان :

١ - أن الفلاسفة لم يقفوا عاجزين أمام هذا الذب ، بل اكتشفوا
وسيلة مرنة ينتصرون بها للفكر عن طريق الحوار والجدل ، وهي وسيلة
التقية الضرورية *Le Detour necessaire* التي تستخدم الأفكار اليونانية
المزعومة أو المتحولة كحجاب تخفي خلاله أفكارها الحقيقية ، وهم لكي
يحموا أنفسهم من أصحاب السنة المشددين ، فانهم يسيرون هذه الأفكار
اليونانية ، ومن ثم فإن جزءا مهما من التصوص غير الأصلية - للفلسفة
اليونانية - كان مصدرها هذه التقية الضرورية (١) .

وقد ترتب على ذلك ، شيوع عادة تأليف الفرق والجماعات السرية
كأخوان الصفا والتمشقين والفرامل وغيرها من الجماعات التي ساهمت
في إضعاف التولية الإسلامية وتمزقها نتيجة عدم إتاحة القدر الكافي من
حرية التفكير والتعبير عن الرأي حيث أن العجز عن المجاهرة بالمقيدة
الحقيقية هو مدرسة لتسخط الكامن المتصوم الأقوياء ، وهو مسخط مبته
ناطقة من المائد الجامع . والتعصب التائر الذي يؤدي عادة إلى ظهور آراء
واتجاهات غير مألوفة .

أما الذين وجدوا في أنفسهم الجراءة لتابعة دروسهم وأبحاثهم والمجاهرة
بمقائدهم وأفكارهم على رؤوس الأشهاد ، كالفارابي وابن سينا وابن رشد
وغيرهم ، فقد كانوا مضطهدين طوال الوقت ، وظلوا يعيون دائما في
جو ناد متفصل عن الجلو الذي تعيش فيه سائر الأمة . ولعل أفضل تعبير
عن هذه الحالة هو قول أحمد حنيفة علي بن أبي طالب واستشهد به
ابن عربي (٢) :

يا رب جوهر علم لو أبوح به لقليل لي أنت ممن يعبد الوثنا

ولاستحل وجال مسلمون هم يرون الحج ما يأتونه حسنا

وقد كان اخوان الصفا على وعي تام بحقيقة البيئة وظروفها التي
تأبى إلا أن تكون السرية التامة أو « التقية » هي خير ضمان لنجاح
التنظيم في تحقيق أهدافه في هذه البيئة . وقد تضمنت رسائل الاخوان
العديد من التصوص التي توضح ظروف البيئة من جانب ، والتي يمكن

(١) د . عمر الناصر ، الفلسفة السياسية عند العرب ، مرجع سابق ، ص ٦ - ٧ .

(٢) محيي الدين بن عربي ، اللوحات الفكرية ، الجزء الأول ، مرجع سابق .

اعتبارها من جانب آخر أسبابا ودوافع للجوء الإخوان إلى التفتية . ويمكن عرض أهم هذه العوامل فيما يلي :

(أ) الخروج على الوالي أو السلطان ممصية :

لقد أدرك الإخوان أولا ما تلحقه في البيئة الإسلامية . وما حازوا الحكام أن يدعوه . من أن الخروج على الوالي أو الخليفة ممصية . وقد تضمنت رسالة الحيوان اشارات عديدة لمضمون هذه الفكرة أو العقيدة السائدة . فجاء على لسان زعيم الانس وهو يرمز في رسالة الحيوان إلى حكام دولة أهل الشر ، قوله : فمن اطاعنا نطاعته قد ومن عصانا وهرب فمصيته لله (١) ، كما جاء على لسان أحد الانس إلى الملوك هم : خلفاء الله في أرضه (٢) . وحول نفس المضمون يقول الإخوان على لسان الحيوانات التي ترمز اليهم : أن بني الانس لم يكتفوا بتسخيرنا واستعبادنا والثلاثا ، بل اتعوا علينا أن هذا حق وواجب لهم علينا ، وأنهم أرباب لنا ونحن عبيد لهم ، فمن هرب منا فهو أبقي عاصي تارك الطاعة ، كل عدا بلا حجة لهم علينا ولا بيان ولا برهان إلا القهر والظلمة (٣) . ومن ثم يؤكد الإخوان أن المصيبة التي سادت في عصرهم هي أن طبقة الحكام هي طبقة الأسياد . وأن طبقة المحكومين هي طبقة العبيد . وأن الخروج على الولاة والخلفاء ليس الا ابقاء وانكار للولاية (٤) .

(ب) الصفتان والسجايما السيئة للحكام :

وتتضمن رسالة الحيوان أيضا عرضا لأنواع الفذل والاستعباد التي تتعرض لها الحيوانات على أيدي بني الانسان . ويتضح منها رأى اخوان الصفاة في حكام دولة أهل الشر وما يتصفون به من السفاهة والجهالة والفحشاء والفبيح من الكلام وقلة التحصيل ، كما فيهم من الأحوال المنعومة والصفات القبيحة والأخلاق الرديئة والأعمال السيئة والجهالة التراكمية والآراء الفاسدة والمذاهب المخالفة (٥) .

وعلى لسان الحيوانات أيضا ، يهاجم الإخوان خلفاء بني الانس ، عارضين من خلال هذا الهجوم قضيتهم الخاصة - باعتبارهم شيعة - من

- (١) الرسائل . الجزء الثاني ، ص ٢٠٩ .
- (٢) المرجع السابق ، ص ٢٢٥ .
- (٣) المرجع السابق ، ص ٢٠٩ ، ٢٢٦ .
- (٤) المرجع السابق ، ص ٢٠٥ .
- (٥) المرجع السابق ، ص ٢٦٥ - ٢٦٧ .

استيلاء هؤلاء الخلفاء على الخلافة من أصحابها الشرعيين ، وقيام هؤلاء الخلفاء بقتل ذرية النبي وآل بيته أصحاب هذا الحق الشرعي . هذا بالإضافة إلى السيرة السيئة لهؤلاء الخلفاء وحرصهم على طلب الدنيا وشدة الرغبة فيها وقلة الرغبة في الآخرة . وكل هذه الأسباب تجعل الاخوان ينكرون ولاية مثل هؤلاء الخلفاء (٦) .

(ج) اضطراب الأحوال وانتشار الرشوة والفساد :

يصف الاخوان عصرهم بأنه عصر اضطربت فيه الأحوال ، وقسفت الأعمال والمساكن وكثر الخواج والمعادين للحكام ، وضعت قوة هؤلاء لعرجة لا يستطيعون معها مقادرة أماكنهم خشية وصول الأذى إليهم (٧) . كما انتشرت الرشوة حتى وصلت إلى الوزراء والحكام والفقهاء . فأصبح من الأمور الشائعة تقديم الهدايا للوزراء لتعيين جانيهم حتى يمكن قضاء المصالح ولو كانت على حساب الحق والعدالة (٨) . أما العلماء والفقهاء والحكام الذين يجب أن تكون أخلاقهم « أشبه بشقائق اللؤلؤة » ، قد تركوا ذلك « وأخذوا في ضروب من أخلاق الشياطين من الكابرة والمغالبة والتعصب والعداوة والبغضاء فيما يتظاهرون ويتجادلون من الصياح

(٦) يعاجم الاخوان خلفاء بني الامس على لسائر الحيوانات حيث تقول : « وأما خلفائكم الذين تزعمون أنهم ذرية الانبياء . عليهم السلام . كلهم حالال فقد حال . وقال رسول الله صل الله عليه وسلم « ما من نبي الا وتسخنها اليهود والنصارى » . ويسمون باسم الخلافة ، ويسمونها بسيرة الجبارة ، ويهدون عن مكرات الأمور ويرتكبون هم منها كل محذور . ويقتلون الزوايا الله واولاد الانبياء عليهم السلام ، ويسبونهم ويضربونهم على حقهم ، ويشربون الخمر . ويهدون إلى الكفر . وابتعدوا عباد الله عز وجل ، وآياهم هؤلاء ، وأمرهم عسفا . فبدلوا كلمة الله كفرا واسقطوا عن الناس التقوى . وقبوا لمن يفتوا . وباعوا الدين بالدنيا والآخرة بالأولى . . . وذلك أنهم إذا دلى أحد منهم ، ابتعدوا بالحق على من كلفتم له حمة لأجله وأسلافه ، وأزال نفسه ، وربما فعل أعماله والخوانه وأبناء عمه وأقربائه وربما كلفهم أو حسمهم ونهضهم أو فبراً منهم كل ذلك يفعلون بسوء ظنهم وقلة يقينهم . صراحة أن يطعنوا للقدور ، أو رجاء أن يغالوا ما ليس في القدر . كل ذلك حرصاً على طلب الدنيا ورغبة الرشوة فيها . وشحاً عليها وقلة الرغبة في الآخرة . . . وليست عند النصف من شيم الأحرار ولا فعل الكرم . فانتفرك أيها الامس على الحيوانات يذكر بكونكم وأمراتكم برسالاتكم عليكم لا لكم . وندعوكم علينا اليهودية ولا نعسكم الربوبية صلوا باطلا وورداً وبهتاناً » الرسائل . الجزء الثاني ، ص ٣١١ .

(٧) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٣٢٣ .

(٨) كل من بني الامس في التظاهرة التي تجري بينهم وبين الحيوانات أن يقف وزير ملك الجن معهم ، فقال أحدهم : أمر الوزير سهل ، فحبل اليه شيئا من الهدايا ليكن جانيه ، ويسمى رأيه . (انظر الرسائل الجزء الثاني ، ص ٣٢٤ - ٣٢٥) .

والسفامة ... وتركوا استعمال الأدب والعقل والتصبيحة والعدل ، (١) ،
وأصبح من اليسير عليهم قبول الرشاوى من أجل تغيير الحقيقة وإبدال
الباطل حقاً (٢) .

فما القضاء والعدل ، فعلى الإخوان أن حالهم ، إدهي واظلم وأبطل ،
وهم فتر سيرة من الفرائعة والخبائرة ، وذلك أفك: تجد الواحد منهم جبل
الولاية قاعدة بالندوات في مسجده حافظاً لصلواته ، مقيلاً على شأله ،
يمشى بين جيرانه على الأرض هوناً ، حتى إذا ولي الحكم والقضاء ، نراء
وأكباً بقلة قارحة ، وخباباً عصرياً بسرج ومركب ... قد ضمن القضاء
من السلطان الجائر بشيء يؤديه إليه من أموال اليتامي وعال الأرقوب ،
وصالح عدولته بشيء من السمحة والبراطيل ، فقبل منهم الرشوة ،
ويخص لهم في الجنائيات وشهادات الزور ، وترك أداء الأمانات
والودائع ... (٣) .

(د) فساد أهل الدين :

يرى الإخوان أن أكثر العيانات في عصرهم انحلتها قوم ذهب
بهم أوهامهم إلى وضعها في غير مواضعها ، فأنصرفوا عن طريق الرشاد ،
واستولى عليهم الميل والحمية والجمية الجاهلية ، فقبلوا وأصلوا سلباً
بيداً (٤) . وفي وصف أهل الدين جاء على لسان زعيم الحيوانات مخادلياً
بنى الإنسان ، وأما قرأؤكم وتبادكم الذين تظنون أنهم أختياركم وترجون
استجابة دعائهم وشفاعتهم لكم عند ربهم ، فهم الذين شرؤكم بإظهار
الذورع والخفوع والتعسف والنسك ... واللوبهم مملوءة بقضا وحقد
وجفاء لمن ليس مثلهم ، ولغوسهم مملوءة وبساوس وخصومة مع ربهم
بضمانهم ... ولغوسهم شاكّة متحيرة فهم عند الله أشراز ، وإن كانوا
عندكم أختيار ... (٥) .

(هـ) فساد حال التجار والذاهلين والكتاب والعمال :

يرى الإخوان أن التجار على عهدهم لا يهتمون ولا يشغلهم إلا جمع
للأل من الحلال والحرام ، ويضنون به على أنفسهم وجيرانهم وأحيابهم ،
ويؤمنون الفقراء والمساكين حقوقهم . وفي هذا المعنى يخاطب زعيم

- (١) المرجع السابق ، ص ٢٥٢ .
(٢) المرجع السابق ، ص ٢٣٤ - ٢٣٥ .
(٣) المرجع السابق ، ص ٣٦٠ - ٣٦١ .
(٤) الرسالة الجليلة ، الجزء الثاني ، ص ٣٣٨ .
(٥) الرسالة ، الجزء الثاني ، ص ٣٥٩ - ٣٦٠ .

الحيوانات بنى الانس بقوله ، والذين ذكرتهم من اذياب النعم واصل
 للبروات ، فلو كانت لهم مروءة كما ذكرت ، لكان لا يهينهم العيش ،
 اذا رآوا فقرهم وجيرانهم واليتامى من اولاد اخواتهم والضعاف من ابناء
 جنتهم ، جياجا عراة مرضى زمنى مغاليج ، مطروحين على الطريق يطلبون
 منهم كسرة ، ويسألونهم شربة ، وهم لا يلتفتون اليهم ولا يرحمهم ،
 ولا يفكرون فيهم ، غاي مروءة لهم ، واى فتوة فيهم ، وكيف تهينهم
 لذاتهم ، الا أنهم كالانعام يل هم لفضل سبيلا .

أما الكتاب والمبال وأصحاب النواوين ، فانهم يستخفون ذكاهم
 ونفوذهم وطول السنهم في بلوغ ما لا يستطيع أن يصل اليه مواهم ،
 ولا ينأى كل منهم عن الكيد لأمنهائه واخوانه (١) .

(و) انتشار الكفاح البروتية بين البشر :

ويعد أن يصف الاخوان المال السيئة التي وصل اليها حكمهم
 وعلماء وقتها ، عبرهم واهل الديانات والتجار والكتاب والمبال وكافة
 للتصرف في الأمور على عيهم ، ينتقلون الى وصف كافة البشر بأنهم
 حريصون على الدنيا وأعراضها ، وكل ما يتفاضرون به ويتحاربون عليه
 ويتكالبون على حصه هو : الطمس المنسوب لعبارة الدنيا (٢) ، ومن

(١) المرجع السابق ، ص ٣٥٨ - ٣٥٩ - ومن الملاحظ ان الشكوى عن لساد البيعة
 وندم الاخلاق كانت عامة لدى كثير من المفكرين والاشاعرة في القرن الثالث والرابع .
 فنجد ابا حيان التوحيدي مثلا يرسم صورة تامة للانحرام الاقتصادي في مجتمعه ، فهو
 يجتنب التمسك بيه الفضة بين العائلات فمن طيلة ثم في فراء لاجل ال اخرى تكايد
 القفر للذبح ، وقد تصعد الثروة بين أيدي لك القينة من العظمة والرساء والامهان .
 وكافة التسمية الدينية لهذا الانحرام الاقتصادي الاخر القيم والمحور الاخلاق وطغيان
 قيمة واستد وهي المال يطحن المرء في سبيله يراه الوجه ويمسكاه ويلوى فريده ، والله
 وصف التوحيدى الفلاح والتجار وذكر انه كسب التواليل به بينهم وبين كل
 مروءة وساهل لهم من كل ما يعلق بالذرة ، ان اسطوب الاسواق . بقوله تالبا لانتم
 من احصم خلقا خلقنا ودينا وقتنا وحرصنا سرفا وآدبا مطلقا ودلفا حيلولة وحرارة
 سدوة ، ولم تكن حال للتكوين والتملاء باحسن من ذلك لما كتب إليهم من والتمسده
 والعمارى والتمسك ، وعسى أبو حيان هذه الظاهرة على شتى الطبقات لا يكاد يستغنى
 منها واحدة فيقول : فواش ما أسمع ولا أرى حده الاخلاق الا عائلته بين اسفان الناس
 من الجند والكتاب واللعنة والمسلمين واهل العلم (أبو حيان التوحيدي ، الإشباع
 ولتألمة مرجع سابق ، الجزء الثاني ، الفقرة ٣٣ ، ص ٦٤ وانظر أيضا : قولك
 ابن حامر الفقرة الاجتماعية في أدب التوحيدي ، مجلة الفكر ، العدد الخامس ، تونس يوليو
 ١٩٧٩ ، ص ٣٩ - ٣٤) .

(٢) الرسائل الجزء الثاني ، ص ٣٦١ .

الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٤١٣ .

أجل هذا الطلسم يتصارعون فيما بينهم ، بالسيف والسيط والسكاكين
والطنم بالرماح والزبيبات ، والضرب بالكبابيس والككل ، وقطع الأيدي
والأرجل ، والحبس في للطاير والسرقفة والصورعية ، والغش والخيانة
في المعاملة ، والفمز والسماية والمكر والحيل في أمجاد الصدواة ، وما
شاكل هذه الخصال مما لا تحصى السباع من ذلك بالحيوانات ولا بعضها
يبيع ولا تعرفه ، (١) . وهكذا ضاعت القيم السليمة ، وأصبح الطابع
السائد لملاقاة البشر بعضهم ببعض هو الخداع والتعاقب والقيم الفاسدة (٢) .
ومن ثم لم تعد الدنيا - في نظر الإخوان - الا مجموعة من الصراعات
، الأشرار أعداء الأخيار ، والفقره أعداء الأغنياء ، يقتلون لهم المصائب ،
وإذا قتلوا على شيء من أموالهم أخوه ونهروه ، وكذلك أهل الشرائع
المختلفة ، يقتل بعضهم بعضا ، ويلعن بعضهم بعضا - (٣) .

وهكذا وضع الإخوان أيديهم على حقيقة البيئة التي يعيشون فيها ،
وتبين لهم أن العمل من أجل التخلص من دولة أهل الفساد والقامة دولة أهل
الخير ، لا يجب أن يتم بصورة عقلية وسط هذه البيئة ، حيث قد يؤدي
ذلك الى هلاكهم وواد انكارهم . ومن ثم فالعمل السري والتقية هما خير
سبيل للتخلص من مصائب الزمان المتفلة في غلبة الأعداء ودولة الأشرار
، ومصائب الأخيار ، (٤) . وقد استخدم الإخوان في هذا الصدد القصة
الرمزية التي رووها في رسائلهم عن الطبيب الذي دخل قرية جميع أهلها
مصابون بمرض لا يدرون كنهه ، ونظروا لأن هذا الطبيب أن يستطيع أن
يصرح ويظهر بأن جميع من بالقرية مرضى ، حيث لن يصدق أحد من
القرية ، بضطر إلى أن يلجأ لاستخدام الحيلة ، فعالج أحد أهالي القرية
دون أن يخبره أنه مريض ، فلما شفى هذا الشخص والتقل من حال
المرض الى حال الصحة علم أنه كان مريضا ، ثم عاون الطبيب في علاج
رجل آخر ، وهكذا الى أن تم شفاء أهل القرية جميعا (٥) ، وقد لجأ هذا

(١) الرسائل ، الجزء الثاني ، من ٣٣٤ - ٣٣٥ .

(٢) وفي هذا الصدد يقول ملكه الصلح : أما شجاع الأوس وسيفهم فيالهد ما ذكرت
وذلك أن طلعهم لوزناتهم وملوكهم أكثرها خداع ومكر وللال ولرور وطلب للموش
والأذواق وللكائنات واللعن والنامب والتكرامات . لأن لم يروا ما يظنون ، أظهروا الفصية
والخلاف ، وتعلموا النجاة ، الفروج من الجبانة ، والمباركة والحرب والقتال والفساد
في الأرض (الرسائل ، الجزء الثاني ، من ٣٠٨) .

(٣) الرسائل ، الجزء الثالث ، من ١٦٦ .

(٤) نعت الحيوانات الفلاس من حكم على الأوس ، وشبهت وقالت جينا ملكه الجين
« فرسنا أيها الملك المائل الكريم ، وشط بأيدينا وخلصنا من جور هؤلاء الأوس الأحمقين
الظلمة » . « نورد بلش من ظفر الأعراف ودولة الجبار (الرسائل الجزء الثاني ، من ٢٢٢ ،
٢٢٣ ، ٢٥٣) .

(٥) الرسائل الجزء الرابع من ١٤ - ١٥ .

الطبيب الذي لاسلوب الجيلة والمدارة . او « التفتية » لكي يستطيع ان يحقق هدفه دون ان يمرض نفسه للاذى او الخطر من جانب اهل القرية .

وقد يلما الاخوان الى اسلوب التفتية مضطرين لذلك في اطار ظروف البيئة المحيطة بهم (١) ، رغم انهم يرون ان في التفتية والامتناع حزنا وكآبة ، ولكن لا يمر من ذلك حينما يغلب الباطل الحق ، وتظهر دولة اهل الشر ، فيكون « حجة الله » عز اسمه ، في أرضه وشريفته في عباده متخفيا مستورا « (٢) - ويرى الاخوان في يوم الاستنبار والتفتية باله « يوم الحزن والكآبة ، يوم رجوعنا الى كهفنا وكهف التفتية والامتناع » ويظل حالهم كذلك حتى يحين « وقت البروز والخروج والرجوع بسند الانحاب » (٣) .

ويصفون فترة التفتية في موضع آخر بقولهم « قد يبطلون بفرقة الاحباب ومصائب الأيام ونكبات الزمان ، واستنثار الرؤساء ، وغيبة الفضلاء ، في وقت من الأوقات التي يخافون فيها على نفوسهم من الأعداء المتفلبين والرؤساء الظالمين » (٤) ، أو بعبارة اخرى « الاستنثار من خوف السباع » (٥) .

ويربط الاخوان بين ظهور أو تغلب دولة اهل الشر وظهور الفساد في البلاد وبين استنثار آئمة الهدى واصحاب دعوة الحق . بقولهم « اذا ظهرت رؤساء الشياطين ، وغلبوا على خواص امور الدين ، واستنثر رؤساء الهدى واليقين ، ضغفت امور الشريعة ، ودخلها الميث والفساد » ، ولهذا

(١) يرى الاخوان انه الامتناع يمكنه ان يحقق الضرر عن نفسه « بالفتور والتفتية . فان خاف على نفسه ليس السلاح - وان لم يطيقه عز منه . فان لم يقدر على الفرار تحسن بالصوف - وربما يسلح الامتناع عدوه بالحيلة كما استحل الثراب على اليوم في كتاب كفاية ودسة » . ومن ثم قالهم يخافون تلك وسائل لدفع الضرر اما بالفرقة والجلادة والجماعة ، واما بالفرار والالتجاء ، واما بالحيلة والمدارة . ويحذف الاخوان الفرار والابتعاد في بعض الأحيان - فللأول على لسان المتفتي أما فرود مشر البيوت ما ولعنا فيه من جور بني آدم وتخليصهم الحيوانات . حتى بلغ الأمر اليها مع يمه ديارها جهنم ومجانينا ديارهم ونركنا معظمتهم . لانا مع حلق بيتي وشرفي وشدة لوني وصرعة طيراني فركت ويترجم وصرمت منهم لك الجزائر والبيمار والبيبال ، وهكذا أشي الكركدن لزم البرهني والتفتار وبعد من ديارهم طلبا للسلمة من شرهم ٥٠٠ [النظر : الرسائل - الجزء الثاني ، ص ٢٢٥ .

٢٦٢ - ٢٧٢ - الرسائل - الجزء الثالث - ص ٢٧٨) .

(٢) الرسائل - الجزء الرابع - ص ٣٨١ .

(٣) لترجم السابق - ص ٢٧٠ .

(٤) لترجم السابق - ص ٤٠٥ .

(٥) الرسالة لجمعة - الجزء الاول - ص ٤٤٧ .

العدة اذا غلب أهل الساطل على أهل الحق ، استتر أهل الحق ، ويخفي الأمر .
- يوضح دور السر (٦) -

أهداف التقية عند الإخوان :

يمكن القول بأن التقية تحقق للاخوان هدفين في وقت واحد

صا :-

١ - أن يكونوا في مأمن من أهل المدن الجائرة والملوك والرؤساء ،
الجائرين المعتسدين الذين يأخذون أموالهم بالقهر والغصب
والظلم ، إذ أن « كل جبار وسلطان ظهر فيه الجهل ولم يوجد فيه
العلم ، فهو مثل السباع والوحوش يأخذ من زمانه ما قدر عليه ،
ومن وقته ما وصل إليه ، والمجاورون له في نصب وتصيب وخوف
عنه ، ومشقة مما يحصل لهم من مؤنته وفي مثلته من مملكته » (٢)
وإذا لم يلجأ الاخوان الى الاستتار لأهلهم يكونون عرضة للقتل
والأذى (٣) .

٢ - أن يكونوا في مأمن من العوام والجهال الذين قد يستغلهم رؤساء
الضلال ويغروهم بهم ، وذلك لأن الملوك والرؤساء كما يرى
الإخوان - في زمانهم لا يقبلون التسيحة بالمودة الى الحق ، فإن
خاطبهم في ذلك أحد العلماء بما هؤلاء الرؤساء الى العوام حيث
يفررون بهم ويلفون لهذا العالم الناصح أقوالا مخالفة للشريعة
والدين ، ويتهمون بالانحراف والجنون « ولا يتمكن ذلك العالم
أن يبين للعوام كيف يجرى الأمر في الشريعة ، وينبهم على فساد
ما هم عليه لما قد قلب عليهم من العصبية التي ألفوها وتشبثوا
عليها ، وأخطوا خافيا عن صلب » (٤) ، ولذا يضطر العلماء الى
السكوت والتخفي ، أو على حد تعبير الإخوان « قبول الحق والقطايع
أهلهم بأنفسهم عن الجهور والرعاع » (٥) ، لتوقلهم أن العوام لن
يقفوا على حقيقة أتوألهم ، ومن ثم سيعرّفونهم بالكفر والالحاد ،
ويتهمونهم بالبهتان والعدا (٦) .

(١) الرسالة اليقظة - الجزء الثاني - ص ١٢٥ ، ٢٧٤ ، ٢٧٢ .

(٢) الرسائل - الجزء الرابع - ص ٣٧٨ - ٣٧٩ .

(٣) الرسائل - الجزء الثاني - ص ٣٠١ ، ٣٣٦ .

(٤) الرسائل - الجزء الثالث - ص ١٥٤ .

(٥) الرسائل - الجزء الرابع - ص ٢٥٢ .

(٦) الرسالة اليقظة - الجزء الثاني - ص ٢٠٩ .

لقد فهم الاخوان ظروف عصرهم فهما دقيقا ، والسوا ان الطريق ان تحقيق اهدافهم لا بد وان يكون مؤمنا ، واللجوء الى اسلوب التنظيم السري او التقيية يؤكد وعبر الاخوان حقيقة حواجتهم لدولة (سلطة سياسية) تمتلك كل أسباب القوة المادية والمعنوية من جهاز اداري الى جهاز ايدولوجي ضارب الجذور في الحركة الفكرية والثقافية التي تساند، وتمتلك فوق ذلك قوة عسكرية كبيرة ومدربة ومنظمة ، ولعل خبرة الاخوان التاريخية أكدت لهم ان مواجهة مثل هذه السلطة السياسية لا يمكن بأسلوب الثورة المسلحة او العنيفة ، فقد فشلت كل الانتفاضات والثورات بسبب فقدها هذه الثورات للتنظيم الموحد والتنظيم الجيد والقيادة الواعية المدربة ، وليس في مقدور أي تنظيم مناديه للسلطة السياسية القائمة ان ينمو ويقوى في العالانية ، بل لا بد من ان يكون تنظيما سريا ، وهكذا شعر الاخوان بضرورة تطوير أفكارهم وعقائهم حول الحركة السياسية او التكتيك السياسي الذي يمكن ان يوصلهم لتحقيق اهدافهم ، وبانت الحاجة خاصة لوضع خطة متسلسلة متكاملة حول التنظيم فيما يتعلق بمسائله ودرجه في حركتهم السياسية والمبادئ الأساسية التي يجب ان يقوم عليها نشاطه السري الى جانب أسسه التنظيمية وعلاقاته التنظيمية الداخلية .

ان لجوء أي حركة الى العمل السري ليس هدفا في حد ذاته بل هو وسيلة لضمان بقاء الحركة وصيانتها واستمرارها وتطورها ، والأسلوب السري يفرض نفسه على الحركة في بدايتها للأسباب التالية :

١ - توازن القوة بين الحركة والقوى المادية يكون دائما لصالح هذه القوى في بداية الأمر ، وهو ما عبر عنه الاخوان بقولهم « الأعداء المتقنين » أو « الاستتار من خوف السباع » .

٢ - القوى التي تبدأ بها الحركة الثورية تكون في البداية ضعيفة قليلة الامكانيات ، ولعل القصة الرمزية عن الطبيب الذي دخل قرية جميعها من المرضى تمثل على حقيقة قلة المؤيدين للحركة في بدايتها .

ولهذين السببين تضطر الحركة في بدايتها الى اللجوء لطابع السرية ، بل قد تضطر الى استخدام هذا الأسلوب حتى في المراحل التالية لنمو الحركة ، حيث تظل في حاجة دائمة لجعل غالبية اعضاء حركتهم وتحركاتهم ومواقفهم ومخازن سلاحهم وأموالهم في حالة من السرية لحمايتهم من مهاجمة العدو .

ونظرا لأن السرية وسيلة للوصول الى الجماهير لنشر الدعوة ، فإن من غير المتصور ان تعيش الحركة في سرية مطلقة ، لأن معنى ذلك هو

انعزالها عن المجتمع مما يجعل نطاق انتشار الحركة محدودا . وهو ما يتعارض مع سميتها للانتشار والتوسع تهييئا للخروج من حالة السرية في حالة الطغية حينما تضمن سيطرتها على قواعد الكفيل لها ذلك . والتوازن الذي تتحكم في مسألة سرية الحركة وعلاقتها تعرضها أيضا موازين القوى بين الحركة الكوردية والقوى المسيطرة على النظام القائم .

البحث الثاني

نظام المراتب

إن نظام المراتب عند اخوان الصفا منهج متعدد الجوانب . فهو من ناحية منهج في التنقطة السياسية يهدف الى بلوغ أعضاء الجماعة الى الكمال . ومن ناحية أخرى منهج في التخصص يهدف الى أن يقوم أهل كل مرتبة أو طبقة من الطبقات بالعمل الذي يتناسب مع استعداداتها الفطرية أو المكتسبة . وهو من ناحية ثالثة فكرة فلسفية تهدف بصفة خاصة الى إثبات ضرورة الإمام وتأكيد عصمته باعتباره حلقة رئيسية من حلقات هذه المراتب . وبدون هذه الحلقة لا يمكن لنظام الطيبى لهله المراتب أن يكون كاملاً .

وقد استعان الاخوان في وضع فلسفتهم ونظامهم الخاص بالمراتب بفكر من سبقوهم من الفلاسفة ، متمثلاً في نظام المراتب عند الفيلسوفين و نظام المراتب ونظرية المثل عند اللاتون ، ونظرية القبط الأفلوطينية ، وفلسفة اليهود في التناخ .

وتتضمن رسائل اخوان الصفا أربعة أنواع من المراتب هي :

١ - مراتب الموجودات .

٢ - مراتب النجوم .

٣ - مراتب البشر .

٤ - مراتب أهل المدينة الفاضلة .

وسوف نعرض فيما يلي بإيجاز لكل مرتبة من هذه المراتب ، والنتائج التي يمكن استخلاصها من فكرة المراتب هذه .

أولاً - مراتب الموجودات :

يرى الاخوان أن الله سبحانه وتعالى رتب الموجودات والكائنات ترتيباً معيناً (١) ، وأن هذا الترتيب الالهي يجب أن يكون النموذج الذي يحتذى به في ترتيب البشر ، وترتيب المناصب العامة لهم ، بحسب ما يليق بكل منهم ، وبحسب الاستعدادات الفطرية لدى كل منهم .

وعلى هذا الأساس يقابل الاخوان بين نظام الافلاك ومرتبتها ، وبين نظام الدولة ومرتبات الناس ومناصبهم العامة فيها ، ليقابلون بين الشمس باعتبارها رأس الكواكب في الفلك ، وبين الملوك والرؤساء ، وشبهون بالتصالحات الكواكب بالشمس وبعضها ببعض ، اتصالات الناس بالملوك وبعضهم ببعض ، ويعتبرون نسبة المريخ من الشمس كنسبة صاحب الجيش من الملك ، ونسبة عطارد من الشمس كنسبة الكتاب والوزراء من الملوك ونسبة المشتري منها كنسبة القضاة والعلماء من الملوك . . . الخ (٢) .

ومراتب الموجودات منذ الاخوان خمس مراتب أو أجناس (٣) ، وتمت كل مرتبة أو جنس منها ألوان كثيرة متفاوتة في المرتبة - فمنها ما هو ادناها ، ومنها ما هو اشرفها ، ومنها ما هو بين بين (٤) .

ومراتب الموجودات الخمس هي :

- ١ - مرتبة المعادن .
- ٢ - مرتبة النبات .
- ٣ - مرتبة الحيوان .
- ٤ - مرتبة الانسان .
- ٥ - مرتبة الملائكة .

ويرى الاخوان أن آخر كل مرتبة من هذه المراتب متصل بأول

(١) يقول الاخوان أن الله رتب الموجودات ترتيباً معيناً . ولا يخفى عليه من أمر ملك صغير ولا كبير الا امر يعلمها ويعبرها . فديراً واسعاً بحسب ما يليق بوحده وبعده من الموجودات والكائنات ، وبحسب الاستعدادات الحاصلة من الكائنات . . . (الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٧٢ ، ٧٣) .

(٢) الرسائل ، الجزء الثاني ، ص ٤٦٧ .

(٣) ذكر الاخوان مرة أن لمراتب ثلاثة دوائر أخرى أنها أوسع ، وعدد ثلاثة اثنى سبع مرة رابعة اثنى خمس دائرة - ولكنهم يؤكدون نقلاً عن المعروف عنها خمسة فقط (النظر : الرسائل ، الجزء الاول ، ص ٣٦١) .

(٤) الرسائل - الجزء الثاني ، ص ٤٦٧ .

للمرتبة التي تليها (١) . فأعلى مرتبة في المعادن متصلة بأدنى مرتبة من مراتب النباتات . وأعلى مرتبة من مراتب النباتات متصلة بأدنى مرتبة من مراتب الحيوان ، وأعلى مراتب الحيوان متصل بأدنى مراتب البشرية . وأعلى مراتب البشرية - وهو الامام عند الاخوان كما سترى فيما بعد - متصل بمرتبة الملائكة (٢) .

ثانيا - مراتب النفوس :

وغم أن الاخوان قد خصصوا فصلا مستقلا للبحث في مراتب الأنفس (٣) ، إلا أن الجوانب المختلفة لهذه المراتب لا يمكن لبروف عليها إلا بدراسة كافة الرسائل لوجود أفكار مترابطة بفكرة مراتب الأنفس في مختلف الرسائل .

(١) انظر : الرسائل ، الجزء الثاني ، ص ١٧٨ - الرسائل ، الجزء الثالث ص ١٣٦ الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٢٧٦ - ٢٨١ - الرسالة الخيمية ، الجزء الأول ، ص ٣٣٧ ، ٣٤١ ، ٣٥٣ .

(٢) يقول الاخوان : لا دون الطرف العلوي مما يلي التراب الحس والراح وأنواع التسبب ، والطرف الاخرى القلوب والاعجاب الاحمر ، والبالي بين حدين الطرفين من التصرف والقدرة .. وهكذا أيضا حكم النبات .. مع ما هو أدنى في الرتبة مما يلي رتبة المعدن وهي شجرة الفس ، ومنها ما هو في رتبة الرتبة مما يلي رتبة المعدن وهي شجرة النخل .. ولعلمنا يا أشي بأن أول مرتبة الحيوان متصل بأخر مرتبة النبات ، وأخر مرتبة الحيوان متصل بأول مرتبة الانسان . فادون الحيوان رتبته هو الذي ليس له إلا حساسة واحدة فقط ، وهو الحيزون .. ورتبة البشري مما يلي رتبة الانسانية ليست من رتبة واحد ، ولكن من عدة وجود . وذلك أن رتبة الانسانية لما كانت معدة للفضل وتعدوا للمعالي لم يستوعبها نوع واحد من الحيوان ولكن عدة أنواع فبها ما لرب رتبة الانسانية بسورة جسمه ، مثل الفرد ، ومنها مقارنها بالإخلاق النفسية كالفرس .. وذلك انه ما من حيوان يستعقله الناس ويأنس بهم الا وللمه قرب من نفس الانسانية .. اعلم يا أخي بأن أول مرتبة الانسانية التي تق مرتبة البشري هي رتبة الفين ؟ يمدون من الأمور الا لخصوسات ولا يمدون من المعلوم الا الجسديات . ولا يطلبون الا اصلاح الأبدان ولا يرضون الا في ركب الدنيا . ولا يهتمون الا بالفلود فيها .. هؤلاء وان كانت سورهم الجسدية عبود الانسان ، فإذ أعمالهم لفرسهم المال النفوس الحيوانية والنباتية . وأما رتبة الانسانية التي هي رتبة الملائكة فهو أن يجتهد الانسان ويحرك كل عمل ويتلق طردوم كد أدائه من الصبا . ويكتسب أفضله من الاخلاق الجيدة الحسنة ، ويصل عملا صالحا ، ويصل طوما حليمة ويصل كراه مسيئة . حتى يكون انسان غير فاضل وتصير نفسه حقا بالقوة فإذا طردت جسمها عند الموت منارت ملكا بالفضل لا الرسائل ، الجزء الثاني ص ١٦٧ - ١٧٥ ولكن النص قريبا في الجزء الرابع ص ٢٧٦ - ٢٨١) .

(٣) الرسائل ، الجزء الأول ص ٢١١ - ٢١٥ .

ويرى الاخوان ان المعروف لدى العلماء من مراتب النفوس خمس مراتب هي (١) :

١ - النفس النباتية :

وتعرف ايضا بالنفس الشهوانية ، وتنسب اليها شهوة الغذاء والتمتع (٢) .

٢ - النفس الحيوانية :

وتعرف ايضا بالنفس النضيبية . وتنسب اليها - علاوة على ما ينسب للنفس النباتية - شهوة الحركة بكافة أنواعها لدفع المضرة عن الجسد . ولعل أهم ما ينسب الى هذه النفس هو شهوة الرياضة (٣) .

وينسب الاخوان للنفس الحيوانية والنباتية الاخلاق الرديئة والطباع السيئة وما يتبع ذلك من الأعمال القبيحة الخاطئة عن الاعتدال بالزيادة أو بالنقصان (٤) .

٣ - النفس الناطقة الانسانية :

وهي المختصة - زيادة على ما تقدم - بشهوة العلوم والمعارف ، وشهوة الصنائع والحلق فيها ، وشهوة العز والولعة والترلي الى أقصى الدرجات (٥) . والى هذه النفس تنسب الاخلاق الجميلة والمعارف الحقيقية والآراء الصحيحة والأعمال الزكية . ولأن علم النفس هي « الصاقلة المميزة المستبصرة » ، فهي بهذه الصفة تشبه ملكاً من الملكة (٦) .

٤ - النفس الملكية الحكيمية :

ويطلق عليها النفس الحكيمية نسبة الى الحكمة ، كما يطلق عليها « دائرة أصحاب الحكم الفلسفية العقلية » (٧) . وتنسب الى هذه النفس

(١) يقرر الاخوان ان جملة مراتب النفوس خمس عشرة مرتبة ، وان مرتبة النفس الانسانية هي المرتبة الوسطى لكونها سبع مراتب وخطوها تسع مراتب (الرسائل الجزء الاول ، ص ٢١١) .

(٢) المرجع السابق ، ص ٢١٣ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٢١٤ .

(٤) المرجع السابق ، ص ٢١٥ .

(٥) المرجع السابق ، ص ٢١٤ - ٢١٥ .

(٦) المرجع السابق ، ص ٢١٥ .

(٧) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٢٢٠ .

كافة الحصول المحبوبة وما تحتاجه من قوى لتطبيق هذه الحاصل مثل
 الذهن الصافي وجرأة الفهم وذكاء النفس ، وصفاء القلب وحسن التقواذ
 وسرعة الحاطر ، وقوة التخيل وجودة التصور ، والفكر والروية والتأمل
 والاعتبار ، والنظر والاستبصار ، والحفظ والتذكر ، ومعرفة الروايات
 والأخبار ، ووضوح القياسات واستخراج النتائج من المقدمات ، والتكهن
 والمراقبة وقبول الوحي والإلهام ، ورؤية المنامات ، والانذار بالحوادث
 المستقبلية بعلم النجوم والزرير (١) .

٥ - النفس للكلية القلبية :

وهي مرتبة « النبوة والناموسية » (٢) ، والى هذه المرتبة تنسب
 : شهوة القرب إلى ربها والزلفى لديه ، وقبول الفيض منه ، وإفانسة الجرد
 نل من دونها من أبناء جنسها ، (٣) . وأشخاص دائرة أو مرتبة الناموس
 الإلهي هذه هم القائلون بعود الناموس (٤) .

٦ - مراتب البشر :

يرى الأخوان أن عالم الإنسان « درجات وطبقات ودوائر محيطية
 بعضها ببعض بادية بعضها من بعض » ، وأن لرتي هذه الدرجات أو
 الدوائر ، هي دائرة الناموس الإلهي التي هي « حاوية لجميع ما دونها من
 المراتب في عالم الإنسان ، محيطية بما دونها من المراتب » (٥) ، ثم ما دون
 ذلك دائرة تحت أخرى حتى يكون في آخرها أدنى المراتب وأخس
 الأعمال ، ويستشهد الأخوان بقوله تعالى : « ورفعت بعضهم فوق بعض
 درجات ليتخط بعضهم بعضا سخريا » (٦) .

ويميز الأخوان بين البشر من خلال ثلاث مراتب رئيسية هي مرتبة
 الخواص ومرتبة العوام ومرتبة المتوسطين بين الخواص والعوام .

(١) الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٣٦٦ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٣٦٦ . وقد أورد ابن حنبل في الباب السابع والتسعين
 وصحة الباب لثلاث طبع للربة وللربة التي قبلها باعتبارها المرتبة العنان معلولان
 مرتبة الانسانية (معناه من حنبل ، الأحكام للوكية والصواب العنوسية ، مطبوع ،
 مرجع سابق ، ص ١٤٩) .

(٣) المرجع السابق ، ص ٣٦٦ .

(٤) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٣٣٠ .

(٥) المرجع السابق ، ص ٣٣٠ .

(٦) قرآن كريم ، سورة الزخرف ، آية رقم ٣٢ . ويلاحظ أن الآية وردت في
 الرسائل على النحو التالي برفعت بعضهم فوق بعض درجات ، وأوج بعضهم إلى بعض
 وبمثل بعضهم ليطس سخريا (المرجع السابق ص ٣٣٠) .

١ - مرتبة الخوفا :

ويخص أهل هذه المرتبة - من وجهة نظر الدين الذي يعنى عنه
الاخوان - الطاعة عن جماعة لرئيس واحد ، (١) - بأنهم أهل « العلم
والعمل » بعد التصديق بالرسول وولاية أوله الأئمة من بعدهم ، (٢) .
ويخص أهل هذه المرتبة أيضا بمعرفة العلوم التي يمنح العوام من معرفتها
أو تعلمها مثل علم الطبقات وعلم الكيمياء (٣) . ومن ينتمى لهذه
المرتبة هم « خواص غفلة متدينون أخصار فضلاء » (٤) ، وهم الذين
يظنون للعالمى الحقيقة واللطفية من كلام الأنبياء (٥) - والذي يصلح من
علم الدين لهذه الطبقة هو « النظر في أسرار الدين وبواطن الأمور الخفية
وأسرارها للكونية » . وهي البحت عن مرامي أصحاب النواميس في
وموزم وإشاراتهم اللطيفة ، (٦) . ومعنى ذلك أن الخواص هم الذين
لديهم علم الجاهل ، والذين لهم حق التأويل .

ويقسم الاخوان مرتبة الخواص الى عدة مراتب داخل هذه المرتبة
عن النحو التالي (٧) :

(١) مرتبة العقلاء :

وهم أولى درجات الخواص ، وهم الذين توجه اليهم الخطاب بالأمر
والنهي والوعيد والوعيد والمدح والذم والترغيب والترهيب .

(١) الرسائل الجزء الثالث ، ص ٢٨٦ . ويلاحظ أن جعل كلمة الطاعة لرئيس
واحد فكرة مرتبة بالدين تدل على أن الاخوان ينصون الى الكمية الذين يسلموا طاعة الأئمة
فولها دعيا .

(٢) الرسالة الجامعة - الجزء الثاني - ص ٣٢٤ . ويلاحظ أيضا أن جعل للأمر
الذي الأمر به الرسول هو من صلب عقائد الشيعة . وسوف نعرض لهذه الفكرة في
لتبحث الخواص بالتحقيق منه أصول الصفاء .

(٣) الرسائل - الجزء الرابع ، ص ٢٠٥ .

(٤) المرجع السابق ، ص ١٤٥ .

(٥) المرجع السابق ، ص ١٢٢ .

(٦) الرسائل - الجزء الثالث ، ص ١٨٤ . وما يصنف به النواميس أيضا أنهم
يتقنون الى الأمور لثرة كلية لا لثرة جزئية . وهم الحكماء الذين إذا رأوا صنعة محكمة
عبوتت ترويضهم الى سابعها الحكيم . واجتهدوا في التنبه به في أمثالهم لولا وعلا وعلا
وعلا (المرجع السابق - ص ٢٨٤ ، ٣٦٠) .

(٧) الرسائل - الجزء الأول ، ص ٣٥٦ - ٣٥٧ .

(ب) مرتبة المؤمنين :

وهم الذين دفع الله قدرهم على سائر العقلاء . وهم المقرون والقابلون
لأوامر ونواهيته المتفادون لطاعته فيما رسم لهم في أحكام النواهي
وموجبات العقول ، التاركون لما نهوا عنه سرا وعلانية .

(ج) مرتبة العلماء والفقهاء :

وهم الذين دفع الله قدرهم من جملة المؤمنين المقربين المخلصين ،
واصطفى منهم منة الطائفة وفضلهم على غيرهم ، وهم الذين اجتهدوا في
تعلم أوامر الناموس ونواهيته وأحكامه وسعده وشروطه بواجبها .

(د) مرتبة التائبين العابدين :

وهم الصالحون الورعون المتقون المحسنون ، وهم الذين دفعهم الله
من جملة العلماء والفقهاء ، واستحقوا هذه المرتبة باجتهادهم في القيام
بواجبات أحكام الناموس .

(هـ) مرتبة الزاهدين :

وهم الذين دفعهم الله من مرتبة العابدين ، وأمر هذه المرتبة هم
الزاهدون في الدنيا ، العارلون صيوبها ، الراغبون في الآخرة ، المتحققون
بها ، الراسخون في علمها ، وهم أولياء الله المخلصون ، وعباده المؤمنين ،
وصفوته من خلقه أجمعين وهم الذين سماهم الله لولي الألباب وأولى الأيصار
وأولى النبي ، وذكر عنهم في القرآن آيات كثيرة في مدحهم وحسن الثناء
عليهم ، وعلمه المرتبة من غاية المراتب البشرية في الشرف ، إذ ليس هناك
درجة ، أشرف ولا أجل ولا أفضل من الزهد في الدنيا والرشبة في
الآخرة . (١) .

٢ - مرتبة العوام :

وتضم هذه المرتبة النساء والصبيان ، واللاحقين بهم في العقل من
الرجال ، ويختصون - من وجهة نظر الدين أو الطاعة - بالتصديق
بالرسل وعاجابها ، والعمل ، بقدر ما في وسعهم ، (٢) . ولا يستحق
العامة تعلم العلوم الشريفة اللطيفة مثل علم الطب والكيمياء والطب
وخواص العادن ، لأنهم لا يستحقون تعلمها ويسوا أملا لاستعمالها .

(١) المرجع السابق ، ص ٣٥٧ .

(٢) الرسالة الجامعة ، الجزء الثاني ، ص ٢١٤ .

• يبرر الاخوان ذلك بأن العامة - بما هم عليه من الضعف في الهمة وكلة العلم وقوة النمر بسوء الاخلاق وغيح العادات - ينهمكون في الشهوات كيف كانت ويتناولونها من أين وجهت • ولا يراهمون في ذلك رجوعاً الى دين ومرورة • وعمرقة بالواجبات والمحظورات • فيفسد بذلك الترتيب المعبود •• - ومن ثم فإن أصل هذه المرتبة انقياء اشراق ارضياء • (١) • وذلك لانهم • يركبون كل محظور • ويتركون كل مأمور به • واذا نهوا عن مبتكر ولمعلوم • • ولا يفقهون المساني الحقيقية لكلام الانبياء • (٢) لأن • العالي كالنفوس • والالفاظ كالأجسام • (٣) ولا يعرف العوام معنى النفس ولا أسرارها • ولهذا فهم لا يؤمنون الا بظاهر الأمور بعكس الخواص الذين يؤمنون بواطنها • (٤) • ويصف الاخوان الفرد من العامة بأنه • من قصر فهمه وعرفته • (٥) • لأنه ينظر الى الجزئيات من الأمور دون الكلليات • ومن ثم لا يصلون الى الحقيقة • بل تقصر عقولهم عن جبرفتها وعن عللها وتبصيرها الحقيقية الخفية • (٦) • وبسبب نظرتهم الجزئية هذه تصيبهم وتبهرهم المصدوعات دون أن يفكروا في صانعها الحكيم بعكس الخواص • (٧) • ولذا فالعامة • ضعفاء القول • (٨) • ويرى الاخوان أن العامة بسبب ايمانهم بظواهر الأمور • وبالأحرر الجسدية • فهم - على عكس الخواص - حرصون في طلب شهوات الدنيا • وهله مسة • تنبها اخلاق رديئة وأفعال ببيحة وأعمال سيئة • (٩) ومرتبة العوام تقابل مرتبة • السوقة • • في حين أن مرتبة الخواص تقابل مرتبة • الملوك • (١٠) وأجود أحوال العامة في نظر الاخوان • كثرة الصوم والصدقة والصلاة والقرأة والتسبيح وما شاكل ذلك من العبادات المكروحة والمستنوفة في الشرائع • (١١) •

- (١) الرسائل - الجزء الرابع - ص ١٤٥ ، ٣٠٤ .
(٢) المرجع السابق ص ١٤٢ ، ١٤٧ .
(٣) الرسائل - الجزء الثالث - ص ١٢٢ .
(٤) المرجع السابق ص ٥٠٣ - ٥٠٤ ، ٥١١ .
(٥) المرجع السابق ص ٢٨٣ .
(٦) المرجع السابق ص ٣٦٠ .
(٧) المرجع السابق ص ٢٨٤ .
(٨) المرجع السابق ص ٧٦ .
(٩) الرسائل - الجزء الأول - ص ٣٥٨ .
(١٠) المرجع السابق ص ٣٣٥ .
(١١) الرسائل - الجزء الثالث - ص ٥٠٤ .

٣ - مرتبة المتوسطين :

وتضم هذه المرتبة الذين خرجوا من مرتبة العوام ، ولم يرقوا إلى مرتبة الخواص (١) . ويتميز المتوسطون - من وجهة نظر الدين - بأنهم الذين يعملون بطواهر الشريعة ، ويقرون بعلم باطنها دون تكذيب أو إنكار (٢) - وقد نصت الإخوان أهل هذه المرتبة بأنهم متشككون متعبرون غير عازقين بأسرارنا (٣) ، كما تضم هذه المرتبة أيضا « طائفة من أهل ملتنا عقرون بفضلتنا وفضل أهل بيتنا ، ولكنهم جاهلون بعلومنا ، غافلون عن أسرارنا وحكمتنا » (٤) . ولما كانت هذه المرتبة بين الخواص والعوام فإن علوم الدين التي تناسب أهل هذه المرتبة لم ينظر الإخوان في « التفاهة في أحكامها ، والبحث عن السيرة العادلة ، والنظر في معاني الألفاظ ... وطلب المحبة والبرهان وأن لا يرضى من الدين تقليدا ، إنما كان يمكنه الاجتهاد ودقة النظر » (٥) . والمتوسطون بذلك يتميزون عن العوام لأنهم « قد رزقوا من الفهم والتبيين قدرًا ، فخرجوا بذلك من جملة العامة ، ولم يحصلوا إلى جملة الخاصة ، فهم لا يصرقون الله حق مبرفته ... ولا يرضون الدين تقليدا وإيمانا ، فهم مذبذبون بين ذلك ، لا إلى هؤلاء ، ولا إلى هؤلاء » (٦) . ومن ثم فالمتوسطون لا يرقسون بالتقليد في كل علم وصناعة ، لأنه قد يمكنهم البحث والكشف عنه بالبراهين (٧) .

وأما - مراتب أهل المدينة الفاضلة :

لما كانت مدينة اخوان الصفاء الفاضلة (٨) مدينة مثالية ، فلا بد أن يكون أهلها أيضا أناسا فاضلين مثاليين . وقد قسم الإخوان أهل للمدينة الفاضلة إلى مراتب حسب أعمارهم على النحو التالي :

١ - المرتبة الأولى :

وتقسم هذه المرتبة كل من كانت أعمارهم أقل من خمسة عشر

(١) ومن لم يطلق البحث على مرتبة المتوسطين فليظ « قصة العامة » (١٠٠) ص ٢٠٠ ، اخوان الصفاء ، مرجع سابق ، الفصل الأخير .

(٢) الرسالة الجامعة ، الجزء الثاني ، ص ٣٤٤ .

(٣) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٢٦ .

(٤) للرجوع السابق ، ص ١٤٧ .

(٥) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٥١٦ .

(٦) للرجوع السابق ، ص ٤١٢ - ٤١٤ .

(٧) للرجوع السابق ، ص ٢٦ .

(٨) سميت أيضا بعد ظهور للمدينة الفاضلة عند اخوان الصفاء .

تماما ، ويطلق على أهل هذه المرتبة « والمرؤوسين » أو أتباع الرؤساء (١) .
وتنقسم هذه المرتبة إلى مرحلتين (٢) :

(أ) منذ الولادة حتى سن الرابعة ، ويختص فيها الشخص لقوة
النفس الحيوانية الحساسة .

(ب) من سن الرابعة حتى الخامسة عشرة ، حيث ترد على الشخص
القوة الناطقة للعبارة لأسماء المحسوسات ، وهذه القوة يطلق عليها سنى
التربية .

٢ - المرتبة الثانية :

وتبدأ هذه المرتبة من سن الخامسة عشرة حتى سن الثلاثين - وهي
المرتبة التي يطلق عليها الاخوان « مرتبة أرباب ذوى الصنائع » (٣) أو
مرتبة « لرباب الأركان الأربعة ذوى الصنائع » (٤) أو مرتبة أصحاب
الصنائع العملية والعلمية ، (٥) ، ويتميز أهل هذه المرتبة بصفاء جوهر
نفسهم وجودة القبول وسرعة التصور ، وهم الذين يسمي اليوم الاخوان
في رسائلهم « اخواننا الأبرار الرحماء » (٦) ، وفي هذه المرتبة ترد على
المرء « القوة العاقلة المميزة لعالمى المحسوسات » (٧) .

ويجرب تدبير ذوى الصنائع هؤلاء في المرؤوسين - أهل المرتبة
السابقة - كما يدري الضمير في الهواء « وكسريان القوة التنامية في
الأركان الأربعة التي هي النار والهواء والماء والأرض » (٨) ، لأن ذوى
الصنائع هم « أهل التعليم ، ولقش الصور في الهيولى » (٩) .

(١) الرسائل - الجزء الثالث - ص ١٦٥ - الرسائل - الجزء الرابع - ص ١٦٢
الرسالة الجامعة - الجزء الثاني - ص ٣٧٦ .

(٢) الرسائل - الجزء الثاني - ص ٤٤٦ - الرسائل - الجزء الثالث - ص ١٦٥ .

(٣) الرسائل - الجزء الرابع - ص ٥٧ .

(٤) ترجم السابق - ص ١٧٢ .

(٥) ارسالة الجامعة - الجزء الثاني - ص ٣٧٤ .

(٦) الرسائل - الجزء الرابع - ص ٥٧ ، ١٧٢ .

(٧) الرسائل - الجزء الثالث - ص ١٦٥ .

(٨) الرسائل - الجزء الرابع - ص ١٧٢ - الرسالة الجامعة - الجزء الثاني -
ص ٣٧٥ .

(٩) ترجم السابق - ص ٣٧٥ .

٣ - المرتبة الثالثة :

وتبدأ هذه المرحلة من سن الثلاثين حتى سن الأربعين . وهي المرتبة التي يطلق عليها الإخوان « مرتبة الرؤساء ذوى السياسات » (١) .
أو « مرتبة ذوى (الرياسات) » (٢) ويتميز أهل هذه المرتبة أو يختصون
« بمراعاة الإخوان ، وسخاء النفس ، وإعطاء الفيض بالشفقة والرحمة
والتحنن على الإخوان » . وهم الذين يطلق عليهم الإخوان في رسائلهم
« أخواننا الأختيار الفضلاء » (٣) .

ويكون سرعان سياسة أهل هذه المرتبة في أهل المرتبة السابقة
« كسريران الألوان في الضياء ، نو كسريران القوة الحيوانية في القوة
الغامية » (٤) .

ويتمتع أهل هذه المرتبة بكل « خصلة وخلق وسجية لابد منها
لمساسة الأمور ، وقادة الجيوش ، ورعاة الجماعات ، ومدبري الملك
والنابغين جميعا » (٥) . وترد على المرء في هذه المرحلة « القوة الحكمية
المستبصرة لعاني العقول » (٦) .

٤ - المرتبة الرابعة :

وتبدأ هذه المرتبة من سن الأربعين حتى سن الخمسين . وهي المرتبة
التي يطلق عليها « مرتبة الملوك » أو « مرتبة الملوك ذوى السلطان » (٧) .
أو مرتبة الملوك ذوى الأمر والنهي » (٨) . ويتميز أهل هذه المرتبة
بصفات « الأمر والنهي والتنصر والقيام بفتح العناد والخلاف عند ظهور
المبادئ المتخالف لهذا الأمر بالرفق واللطف والتدابير في إصلاحه » . وهم
الذين يطلق عليهم الإخوان في رسائلهم «أخواننا الفضلاء الكرام» (٩)

(١) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٥٧ ، ١٧٤ - الرسالة البيضاء ، الجزء الثاني
ص ٣٧٤ .

(٢) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٧٤ .

(٣) التريج السابق ، ص ٥٧ ، ١٧٤ .

(٤) التريج السابق ، ص ١٧٤ .

(٥) الرسائل ، الجزء الثاني ، ص ٤٤٧ - ٤٤٨ .

(٦) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ١٦٥ .

(٧) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٥٧ - الرسالة البيضاء ، الجزء الثاني ، ص ٣٧٤ .
ص ٣٧٤ .

(٨) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٧٤ .

(٩) التريج السابق ، ص ٥٧ ، ١٧٤ .

ويسرى أمر الملوك ذوى السلطان في الرؤساء ذوى السياسة - أهل
المرتبة السابقة - « كسريان القوة المباشرة - أو الناطقة - في ادراك
الألوان ، وكسريان القوة الناطقة في القوة الحيوانية » (٦) . وعموماً كان
القوة التي تسيطر على أهل هذه المرتبة هي « القوة الملكية المؤيدة » (٧) .

• - المرتبة الخامسة :

وتبدأ هذه المرتبة من سن الحسب إلى نهاية العمر . وهي المرتبة
التي يطلق عليها الاخوان « مرتبة الالهيين ذوى المشيئة والارادة » (٨) .
أول المرتبة الالهية ذات الارادة والمشيئة « (٩) » . ويتميز أهل هذه المرتبة
بأنهم أهل « التسليم وقبول التأييد ، ومشاهدة الحق عياناً » (١٠)

ويكون تأثير قوة أهل هذه المرتبة وسريان مشيئتهم على الملوك
ذوى السلطان - أهل المرتبة السابقة - « كسريان العقل في المعقولات ،
أو كسريان القوة الملكية في القوة الناطقة » (١١) . والقوة التي ترد على
البدن في هذه المرتبة هي « القوة الناعوسية الممهدة للمعاد ، المقارئة
للهيولى » (١٢) .

ويرى الاخوان ان مرتبة الالهيين هذه هي لراقي مراتب المدينة
الفاضلة ، فهي « نسيابة أهل المدينة في الجلالة الروسانية ، والسطافة
التفاسية ، ورأس الطبقة المالية المتعددة فيها الارادة والمشيئة » (١٣) .

النتائج التي يمكن استخلاصها من نظام المراتب ودلالاتها السياسية :

أولاً - البناء الهرمي لتنظيم :

ان نظام المراتب الذي وضعه الاخوان يشير الى وجود تنظيم سياسي
للجماعة بنى على أساس هرمي ، ويمكن تلخيص هذا البناء على النحو
التالي :

- (١) لدرج السابق ، ص ١٧٢ - الرسالة الخامسة ، الجزء الثاني ، ص ٣٧٦ .
- (٢) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ١٩٥ .
- (٣) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٧٢ .
- (٤) -رسالة الخمسة ، الجزء الثاني ، ص ٣٧٤ .
- (٥) -رسائل ، الجزء الرابع ، ص ٥٧ ، ١٧٤ .
- (٦) لدرج السابق ، ص ١٧٢ - الرسالة الخامسة ، الجزء الثاني ، ص ٣٧٧ .
- (٧) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ١٩٥ .
- (٨) الرسالة الخامسة ، الجزء الثاني ، ص ٣٧٧ .

(أ) القيادة العليا :

ويحتل الامام القيادة العليا لأنه يحتل المرتبة العليا في مراتب الاخوان ، وهذه المرتبة تتأهل للراتب التالية :

- ١ - مرتبة الانبياء من مراتب أهل المدينة الفاضلة .
- ٢ - مرتبة الزاهدين من مراتب الخاصة من البصر .
- ٣ - مرتبة النفس القدسية من مراتب النفوس .
- ٤ - مرتبة الملائكة من مراتب الموجودات .

وتشبيهه الاخوان من يصل لهذه المرتبة بـ « العقل » ، « ما يؤكد أنهم يقصدون الامام ، لأن العقل في فلسفتهم هو « الرئيس الواحد » (١) وهو « امام عادل من خلفاء الانبياء » (٢) ، كما يصف الاخوان من يصل الى هذه المرتبة أيضا بأنه « رأس الطبقة العالية » وأن مرتبته هي مرتبة « النبوة والناموسية » ، لأن أهل هذه المرتبة هم القائمون بأمر التوليس ، وهم الراسخون في العلم والولاية الله المخلصون .. إلى آخر هذه الأوصاف التي لا تطلق في المنطلقات الاسماعيلية الا على رتبة الامامة .

(ب) القيادة النظرية والسياسية :

وهذه القيادة تمثل المراتب التالية :

- ١ - مرتبة الملوك ذوي الأمر والنهي من مراتب أهل المدينة الفاضلة .
- ٢ - مرتبة الثائنين العابدين من مراتب الخاصة من البصر .
- ٣ - مرتبة النفس الملكية الحكيمية من مراتب النفوس .
- ٤ - مرتبة الانسانية من مراتب الموجودات .

ومهمة هذه القيادة وضع الأسس النظرية والفلسفية للمنحبه من الناحيتين العقائدية والسياسية ، وتقديم الأفكار القائلة للتعظيم ، ولذا يطلق الاخوان على أهل هذه المرتبة « دائرة أصحاب الحكم الفلسفية العقلية » ، وهم أيضا المجتهدون في القياس بواجبات أحكام الناموس ، وهم الذين يقومون بأعمال « الأمر والنهي والنصر والقيام بدفع العناد والخلاف » ، وكل هذه الصفات والأعمال تتطلب استعدادات خاصة مثل ذهن الصافي والفهم الجيد والتفكير الروية والتأمل وما شابهها . ومن ثم يتركز مهام

(١) الرسائل - الجزء الثاني ، ص ٣٨٢ .

(٢) لدرج السابق ، ص ٣٨٩ .

علمه القيادة النظرية الساسية في وضع الخطة التنظيمية العامة ، واعداد
المخطط التكتيكية ، وتحليل المهام العامة للتنظيم ككل ، ودرسم سياساته
العامة .

(ج) القيادة العملية :

وتضم هذه القيادة أهل المراتب التالية :

- ١ - مرتبة الرؤساء ذوي السياسات من مراتب أهل المدينة الفاضلة .
- ٢ - مرتبة العلماء والفقهاء من مراتب الخواص من البشر .
- ٣ - مرتبة النفس الناطقة الانسانية من مراتب النفوس .
- ٤ - مرتبة الحيوان من مراتب الموجودات .

وتختص هذه القيادة العملية بالاشراف الصل على نشاط الجماعة ، لأن
أهل هذه المرتبة هم رعاة ومدبرو للكل ، ولذا اختصوا بمراعاة الاخوانه ،
لانهم يعرفون القوانين والمبادئ والأحسن التي تسير عليها الجماعة .

(د) المجموعات الوظيفية :

وهي المجموعات التي تتولى توفير الحاجات المادية للتنظيم ، وتتمثل
في المراتب التالية :

- ١ - مرتبة ذوي المستناع العلمية والعملية من مراتب أهل المدينة
الفاضلة .
- ٢ - مرتبة المؤمنين من مراتب الخواص من البشر .
- ٣ - مرتبة النفس الحيوانية من مراتب النفوس .
- ٤ - مرتبة النبات من مراتب الموجودات .

ويجب على هذه المجموعات القيام بأعباء نشر الدعوة وجلب الأتصار
والمؤيدين للحركة لانهم « أهل التعليم » سواء في الأمور العلمية أو الأمور
العلمية .

(هـ) المستجيبين للدعوة :

ويحتل هؤلاء أدنى مراتب الدعوة ، ويقابلون المراتب الآتية :

- ١ - مرتبة الرؤوسيين من مراتب أهل المدينة الفاضلة .
- ٢ - مرتبة الطلاب من مراتب الخواص من البشر .
- ٣ - مرتبة النفس النباتية من مراتب النفوس .
- ٤ - مرتبة الجماد من مراتب الموجودات .

وهؤلاء المستجيبون هم الذين وجهت إليهم الدعوة وتوافرت فيهم الشروط اللازمة للانضمام للجماعة ، أو أنهم أولئك الذين اختبروا من بين مرشحي العوام والمتوسطين بعد أن أبوا استعداداً لقبول مبادئ الجماعة وقبولوا الانخراط في التنظيم . وفي هذه المرحلة يبدأون في تعلم الفلسفة وفي الاطلاع على الرسائل ودراستها .

ثانياً - التنشئة السياسية :

إن خطة التربية أو التنشئة السياسية تهدف إلى تكوين طبقة من الأعضاء ذات طابع خاص أخلاقياً وثقافياً وبدنياً وتنظيمياً ، وأن يتسلخوا ثقافة ووعي يتفقان مع عقائد الجماعة وأهدافها ، هذا بالإضافة إلى أن المنهج إلى أسلوب التنظيم السري يتطلب من أعضاء الحركة إعدادنا فنياً جيداً وتقسيمنا للعمل بنفسه جنتهي الثقة والكفاءة . ولعل أحسن فلهام الرئيسية التي يضطلع بها التنظيم هي مهمة تربية وإعداد وخلق نماذج جديدة من البشرية ، وخلق الإنسان « الجسمي » ، وهذه المهمة تتطلب طبعاً ترويضاً على الأعضاء للحصول على تقبلهم وتعاونهم ، ثم بلوغ مرحلة تكوين عاداتهم مهمة ومناخ خاصة للتفكير والسلوك ومعايير عقلية خاصة .

والاعتماد بالتنشئة السياسية أمر طبيعي في كل جماعة سياسية منظمة . بل نجد أن المفكرين السياسيين منذ أفلاطون يشيرون إلى أهمية التربية لتنشئة وإعداد مواطنين ذوي قيم ومبادئ سياسية سليمة (١) . وقد وضع أفلاطون نظاماً أشبه « بمراتب » اعتماد عليه ليكون بمثابة منهج في التربية أو التنشئة السياسية . فهو يصف في الجمهورية العلوم المختلفة التي ينبغي على المرء معرفتها حسب مراحل أعمارهم المختلفة ولد توسع أفلاطون في الكلام عن نظام التربية منذ الصغر ، ومناهج التعليم ، ومنزلة كل علم من العلوم ، حتى تصور البعض أن « الجمهورية » كتاب في التربية والتعليم (٢) . ربما لا شك فيه أن فكرة التنشئة كانت هي المحور الرئيسي الذي بنى عليه أفلاطون « الحاكم الفيلسوف » لجمهورية أو مدينته الفاضلة ، حيث يرى أن الشعر والموسيقى والرياضة البدنية يتعلمها الصبيان حتى سن العشرين ، ثم من العشرين إلى الثلاثين يتعلم

(١) انظر : Richard E. Driegen, Kenneth Frowin, Political Socialization,

Boston, 1969, p. 42.

Alexis de Tocqueville, Democracy in America, Vol. 2, New York: 1945, pp. 27-28.

(٢) لقد قال روسو في سبيل المثال إن الجمهورية ليست كتاباً في السياسة ولكنها

أبداع رسالة كتبت عن التعليم - Ernest Barker, Greek Political Theory, Plato and his Predecessors, London: 1951, p. 145.

Membership, The Theory of Education in Plato's

Republic, Oxford U.P. 1961, pp. 113, 135.

نخبة منهم العلوم الرياضية وحلها بعضها ببعض ، ويختار بعد ذلك نخبة من علم النخبة يتصلون بالمدل الذي هو منهج الفلسفة ، كما يتدربون على اطراح البصر وغيره من الحواس الى أن يبلغوا درجة معرفة الوجود بالذات . ثم يتولوا من الخامسة والثلاثين الى الخمسين مناصب عامة في الدولة . ومن هؤلاء لا يبلغ الفلسفة الاقله قليلة من قوى الطوائف الخرائية (١) .

وقد فطن اخوان الصفاء الى فن الخمس عشرة سنة الاولى من حياة الانسان - المرتبة الاولى من مراتب أهل المدينة الفاضلة - هي سلى التربية . وفي هذه المرحلة يدرك المرء الأمور المحسوسة ، وما أن يصل الى نهايتها حتى يتكون قد اكتسب القدرة على التمييز والفهم ، واكتسب أيضا الآداب والأخلاق والأعمال التي توافق طبيعته واستعداداته (٢) . ومن الملاحظ ان هذه الفترة من حياة الانسان تركز عليها الدراسات الحديثة في مجال التنشئة السياسية ، حيث يؤكد الباحثون المعاصرون أهمية الخبرات والتجارب التعليمية المكتسبة في هذه المرحلة في تكوين الشخصية الاجتماعية (٣) .

أما المرتبة الثانية في نظر الاخوان فهي التي تبدأ من الخامسة عشرة حتى الثلاثين من حياة الانسان . ويهتم الاخوان بهذه المرحلة التي يكون المرء فيها متمسكا بصفاء الجوهر وجوده القبول وسرعة التصور ، ويكون لديه الاستعداد لاكتساب الحاصل والأخلاق والأعمال التي يحتاج اليها الملوك والرؤساء ، وبمعنى آخر يكون قابلا لأي توجيه سياسي لأنه يكون على حد تعبير الاخوان « في تدبير الشمس صاحبة العز والرياسة والتدبير والسياسة » (٤) . ولذا نجد الاخوان يحتون دعواتهم للتركيز على جذب أنشباب في هذه المرحلة للدعوة ، ويشبهون الصبيان في هذه المرحلة بأنهم « كمثل ورق أبيض قبي لم يكتب فيه شيء ، فإذا كتب فيه شيء حقا كان له باطلا فله شغل للكان ومنع ان يكتب فيه آخر ، ويصعب حكه ومحوه » (٥) . فالصبيان في غضون سن العشرين أو قبلها يقليل يبدأ في معرفة عالمه السياسي الذي يعيش فيه فيلهم ما هي الدولة أو يعرف بعض المصطلحات حول إيداء الدولة ، ويتأثر بالأحداث السياسية ، وربما يكون رأيا خاصا حول هذه الأحداث .

(١) انظر : افلاطون ، الجمهورية ، مرجع سابق ، الكتاب السابع ، ص ٢٠٥-٢٢٢

(٢) الرسائل ، الجزء الثاني ، ص ١٤٦ - ١٤٧ .

(٣) انظر :

Richard E. Dawson, Kenneth Preble, Political Socialisation, op. cit., pp. 41-42; Henri Mendès, Éléments de Sociologie, Paris 1967, pp. 34-44

(٤) الرسائل ، الجزء الثاني ، ص ١٤٧ .

(٥) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٥٦ .

وفي المرحلة الثالثة من مراحل حياة الانسان التي تبدأ من سن الثلاثين حتى سن الأربعين وهي التي يطلق عليها الاخوان « مرتبة الرؤساء » فهي السياسة « فبها يتعلم المرء ويمارس الوظائف السياسية والرياضة على الجماعات ورماتها ، ومن خلال الممارسة يتكسب الاخلاق والصفايا والحصال اللازمة لكل هذه الوظائف (١) .

وفي المرحلة العالية التي تبدأ من سن الأربعين الى الخمسين والتي يسميها الاخوان « مرتبة الملوك » ، تمارس وظائف الحكم في مستوياته العليا ، ويتكسب خلالها الخبرات والمفكات اللازمة للاضطلاع ب مهامها ، الى ان يتم الانتقال للمرحلة الأخيرة التي تبدأ بعد سن الخمسين حيث تكون تنشئة الانسان في مجال الأمور السياسية قد اكتملت ويبدأ الانسان بعد ذلك المرحلة التي يطلق عليها الاخوان « مرتبة الالهيين » التي هي أعلى المراتب عند الاخوان .

ويلهب الاخوان الى ان الانسان طوال هذه المراحل يتكسب معلومات وخبرات مختلفة ومتطورة الى ان تكتمل شخصيته ، وأن هذه التنشئة عملية مستمرة ودائمة طوال حياة الانسان وأن الشخصية السياسية دائمة التطور ، وقد أدرك الاخوان أنه بالرغم من أن التنشئة عملية مستمرة ، إلا أن هناك فترات معينة في حياة الفرد ذات أهمية في التربية السياسية أكثر من غيرها ، ومن ثم فالتأكيد على التجارب والخبرات المكتسبة في مراحل العمر المبكرة لها ما يبررها خصوصاً بالنسبة لظواهر الولاية السياسي والقيم السياسية ، ولذا كان تأكيدهم على التركيز في الفترة على مرحلة الصبا والشباب كما ذكرنا ، ويؤكد هذا قولهم « فينبغي لك ايضاً الأخ ، أن لا تشغل بأصلاح المصايخ الهرمة الذين اعتقدوا آراء فاسدة ومبادئ رديئة وأخلاقاً وحشية ، فانهم يتعبونك ولا يتصلحون وأن صلحوا قليلاً قليلاً فلا يقلحون ، ولكن عليك بالشباب السالمى الصبور ، الراضين في الآداب ، المبتدئين النظر في العلوم ... » (٢) .

ويؤكد الاخوان في التنشئة السياسية على ضرورة التدرج في تلقي الأعضاء علوم الجماعة وأسرارها حسب مراحل العمر المختلفة ، لأن « نفس المتعلم لا تقبل الا شيئاً بعد الشيء على التدرج » (٣) .

ومن ثم لا يسمح الاخوان لأعضاء جديعتهم - وبصفة خاصة الأحداث

(١) الرسائل ، الجزء الثاني ، ص ٤٤٨ .

(٢) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٥٢ - ويقارب هذا الصبر ما يطبق عليه كتاب السياسة في العمر الجديت عن التنشئة والتربية السياسية - انظر في هذا : R. B. Dawson, R. Frensch, Political Socialization, op. cit., pp. 42-44

(٣) الرسائل ، الجزء الثاني ، ص ٦٦ .

والصبيان - باليه في تعلم الفلسفة الا بعد أن يكونوا قد ألوا بعلوم الدين والشريعة . وانا ما استوفى العضو شرط تعلم الشريعة ، يبدأ في تعلم الفلسفة من العلوم الرياضية الى المنطقية الى الجسمانية الطبيعية الى العقلية النفسية ثم ينتهي بالعلوم الالهية (١) . وفي هذا المعنى يقول الاخوان : ليتبنى لمن حصلت له هذه الرسائل من اخواننا الكرام ، أن يدفع منها الى كل من يستحق ، ما يقرب من فهمه وما يعلم أنه يصلح له أو يليق بمرتبته ، أولا فأول ، على الترتيب الذي تتبعناه في رسالة المهديست .

فكلما ارتقت نفسه في العلم الى درجة حرجية ، وانتهت الى مرتبة مرتبة في المعرفة - رقى الى ما بعدها ، ورفع الى ما يتلوها ، الى أن تبلغ نفسه حد كمالها وقد جعلنا الرسائل كلها على أربعة أقسام : القسم الأول رياضية يتعدى بها ، والقسم الثاني جسمانية يتلو بها ، والقسم الثالث نفسانية عقلية من بعدها ، والقسم الرابع لاموسية الهية هي آخرها (٢) . وهكذا تبدو أهمية الرسائل نفسها باعتبارها شاملة للعلوم والأفكار والقيم والمبادئ التي يرغب الاخوان في تنشئة أعضاء جماعتهم عليها ، وقد رتب هذه الرسائل على أساس التدرج في تنشئة المستجيب للدعوة . ويستشف من أقوال الاخوان أن الرسائل لا تدرس إلا لمن دخل في التنظيم السياسي للجماعة ، لما المرشحون للمضوية فانهم يدرسون الشريعة في مرحلة اختيارهم والتفرس في امكانياتهم للتحقق من صلاحيتهم وتجهيزهم للانضمام للجماعة وعموما فإن العضو اذا ما أتم دراسة الرسائل على الترتيب والتدرج المشار اليه ، أمكنه الاطلاع على الرسالة الجامعة . فاذا ما وقف على ما في علم الرسالة الجامعة من المعاني ، أصبح ههنا للنظر في الكتب الخاصة بدعوة الاخوان ، بمعنى أن العضو يكون مستعدا للوقوف على الأمرار الحقيقية والمعاني الباطنية للجماعة (٣) .

والتدرج في التنشئة والتربية السياسية والعقلانية على هذا النحو يهيئ الى وجود مراتب أو درجات للدعوة ، وهو ما فرضناه في تقسيم الاخوان لمراتب البشر الى خاصة وعمامة ومتوسطين . ويستفاد من هذا التقسيم أن الاخوان تحسروا عضوية جماعتهم على مرتبة الخواص . ويؤيدنا في هذا الاستنتاج ذلك الهجوم الشديد الذي شنه الاخوان على أهل كل

(١) الرسائل ، الجزء الأول ، ص ١٥٧ ، الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ١٥٢ .

(٢) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٢٨٢ .

(٣) الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ١٥ - ١٥٣ ، الجزء الثاني ص ٣٧٠ -

٣٧١ ، ٣٦٨ - ٣٦٩ ، الرسائل الجزء الرابع ، ص ١٦٧ - ١٦٨ .

من مرتبة العامة ومرتبة المتوسطين (١) ، وما ذهب إليه صاحب « كنف الطقوس » من أن أخوان الصفا كانوا « كلهم حكماء » (٢) . وهذا يؤكد خطأ ما ذهب إليه البعض من أن الجماعة كانت تضم بين ذفتيها الرعايا والجهلاء ، ولو كان الأمر كذلك لما ظل أمر الجماعة خالياً وغامضاً حتى الآن ، لأن الرعايا لا يؤمنون على سر (٣) .

وإذا كان موقف الأخوان من مرتبتي العوام والمتوسطين يتم من أن هؤلاء غير مؤهلين للوقوف على أسرار الجماعة وأسرار التنظيم ، إلا أن هذا لا يمنع من وجود مرشحين لعضوية الجماعة من بين أهل هاتين المرتبتين (٤) ، باعتبار أن التنظيم يسعى إلى التوسع والانتشار بين الجماهير ، ومن الطبيعي أن تبدأ الدعوة بين هؤلاء من خلال قيام الداعي بتعليمهم علوم الشريعة والمدين إلى أن يتمكن من تدعيم علاقاته مع من يصلح أو من يكشف لديه الاستعداد لتقبل مبادئ الجماعة ، حينئذ يقبل العضو في عضوية الجماعة يكون قد خرج - في تصور الأخوان - من جملة العوام والمتوسطين ، وأصبح في أدنى درجات مرتبة الخواص وهي التي يسميها الأخوان «مرتبة العقلاء» . ثم يتدرج العضو في مراتب الدعوة من مرتبة العقلاء إلى مرتبة المؤمنين إلى مرتبة العلماء والعقلاء إلى مرتبة الثابتين العابدين إلى مرتبة الزاهدين ، وهلمه المرتبة الأخيرة هي غاية المراتب البشرية في العرف (٥) .

(١) يهاجم دشروان العامة بقولهم « وما نجسنا دياره » حربة الأوب والحروب من جملة العوام . « الرسائل » الجزء الرابع ، ص ١٩٥ كما يهاجمون مرتبة المتوسطين بقولهم « لظن أنه يا آخر أن تكون من جنسهم » قالهم يقول إبليس وأخوان الصفا « الرسائل » الجزء الثالث ، ص ٤٨٤ .

(٢) صاحب خليفة كنف الطقوس من أسرار الكعب والقدون ، مرجع سابق ، للجلد الأول ، ص ٩٠٤ .

(٣) « محمد غلاب ، أخوان الصفا » مرجع سابق ، ص ١٤ - ١٥ .

(٤) أنظر : الأوب يوحنا القانوري اليرمني ، أخوان الصفا ، مرجع سابق ، ص ٦ .

(٥) من تلاحظ أن درجات العقيدة العيس عند أخوان الصفا ، تطورت عند الاستيعابية فيما بعد إلى سبع درجات ، وكذلك عند القرامطة ، ويشبه الرضى على أنها وصلت أكثر عشرة مرتبة عند الاستيعابية ، أنظر في هذا الصدد :

إبن النديم ، المعجم ، مرجع سابق ، ص ٢٦٨ .

البيهقي ، الفهرست ، مرجع سابق ، ص ١٧٣ .

القرنبي ، فوائده الاعتبارية ، يذكر المصطلح والألفاظ ، مرجع سابق ، الجزء الثاني ، ص ٢٢٧ وما بعدها .

الدليس ، بيان مذهب البيهقي ، استانبول ١٩٢٨ ، ص ٢٥ وما بعدها .

دستالي طالب ، الحركات الباطنية في الإسلام ، مرجع سابق ، ص ١٢١ - ١٢٢ .
De Sacy, *Exposé de la religion des Druses*, Paris 1939, pp 4-5.

وتجدر الإشارة إلى أن تقسيم البشر إلى خاصة وعامة ومتوسطين هو تقسيم شائع في الفكر الإسلامي ، أخذ به كثير من علماء كافة الفرق الإسلامية .

فقد ذهب الفارابي (المتوفى ٣٣٩ هـ) إلى تقسيم الناس حسب مراتبهم في الفهم والتصديق إلى ثلاث طبقات : عامة ورجال دين وفلاسفة ، وجعل لكل منها طريقة تناسب مع قدرتها على التصور والفهم (١) .

كما ذهب السجستاني (لوآخر القرن الرابع الهجري) إلى تقسيم الناس حسب عقولهم واستعدادهم للنظر والفكر إلى خاصة وعامة (٢) .

وقد أقر ابن رشد (المتوفى ٥٩٥ هـ) تقسيم البشر إلى عامة وخاصة ومتوسطين ، وجعل لكل من العامة والخاصة نوعاً من التعليم خصوصاً فيما يتعلق بفكرتي الظاهر والباطن والتوفيق بين الوحي والعقل أو الدين والفلسفة . أما المتوسطون عندهم فهم أهل الجدل والمتكلمين لأهم - وقد ارتفعوا عن العامة ولم يصلوا إلى مرتبة الخاصة - عرضت لهم شكوك وشبهات لم يقدروا على حلها فضلوا وأضلوا (٣) .

ثالثاً - الطبقة في جماعة هي أساس الترقى في المراتب :

لقد ناقض الاخوان في شرح فكرة المراتب ، وكرروها في أكثر من موضع في رسائلهم . ولعلمهم كانوا يهدفون من وراء فكرة مراتب الموجودات واتصال الكائنات إلى ترغيب أعضاء الجماعة في الترقى إلى الدرجات العليا أو المراتب العليا في داخل الجماعة ، إذا ما تضافوا في خدمة أقرانهم علماء الجماعة . ولذا يؤكد الاخوان على أن للرتبة الأدنى لا تتصل بالرتبة الأعلى إلا إذا ساء حالها (٤) - ومن طريق فكرة المراتب واتصالها هذه ، يمكن تنمية روح القديسية داخل الجماعة ، هذه الروح التي تميزت بها بعض الفرق الإسلامية مجموعاً ، وفرقة الإسماعيلية خصوصاً ، ونفس الهلخ أيطسما تجده في تقسيمهم لمراتب أهل المدينة الفاضلة فهم يتحدثون أعضاء جماعتهم

(١) ابن نصر الفارابي ، الجمع بين رأيي الحكيمين ، طبعة السعادة ، القاهرة ١٩٠٧ ص ٢٧ .

(٢) أبو حيان الترميذي ، المقاصد ، مرجع سابق ، ص ١٢٨ (بالإضافة الثانية) ص ٢٤٨ لمقايسة الذلعة والستون) .

(٣) ابن رشد ، فصل المقال فيما بين الحكمة والتربية من الاتصال ، طبعة الإناج ، القاهرة ١٣١٧ هـ ، ص ١٧ - ٢٤ .

ابن رشد ، صائح الأئمة في علاقتهم للغة ، تحقيق د - محمود قاسم ، القاهرة ١٩٥٥ ، ص ١٨١ - ١٨٥ .

(٤) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٢٢٨ .

على الاجتهاد في خدمة أهداف الجماعة - التي تعتبر واجبا دينيا أو عبادة - حتى يمكنهم الارتقاء لبلوغ المرتبة الخامسة ، مرتبة الإلهيين ، وهي المرتبة التي يقول عنها الاخوان ، وهي التي نلصق اليها اخواننا كلهم في أي مرتبة كانوا ، (١) ، ويقولون في الترتيب فيها ، بصلك الله من أهلها ، ومن استجاب اليها ودل عليها ، وإيانا ، وجميع اخواننا ، بسنة ورحمته ، (٢) ، كما يقولون عنها أيضا بأنها هي المرتبة التي كان يتشدها الأنبياء مثل ابراهيم ويوسف وعيسى ومحمد عليهم السلام ، والتي كان يتشدها الفلاسفة مثل سقراط وپيناثاغورث وغيرهم (٣) .

إن التزام المراتب الأدنى بطاعة المراتب الأعلى ، وهو بهذا يشبه نظام التربية العسكرية الذي يحقق أقصى درجات النجاح بالترتيب فكرة الأمر والنهي من جانب الرؤساء والطاعة والتسليم من جانب المرؤوسين ، وبالطاعة والتفاني في خدمة الرؤساء وبمضى تحقيق المنفعة للجماعة . يمكن للمرؤوسين الترقى في مراتب الجماعة .

ولتبرير هذه الفكرة ، وضوح الاخوان بعض الآراء الفلسفية . وحسب ذكره في هذا الصدد هو أن الشيء يكون عديم النفع ، لو بقي على الحالة البدئية والرتبة الثالثة (٤) ، وأن جميع النفوس تتمتع بفرصة حسب البقاء على أتم الحالات واكمل الغايات ، وكرامية القناء والنقص عن الحال الأفضل والاكمل ، وأن الله يطلعه ومنه وانعامه قدر ، كلما بلغت نفس منها رتبة ما ، أهدى بزيادة فضلا منه وجودا ، أو نقلها الى ما فوقها وارتفع منها وأعز وأشرف وأجل وأكرم ، كل ذلك ليبلغها الى أقصى مدى غاياتها وتتمام نهاياتها ، (٥) - وهكذا لا يكون الترقى في مراتب الجماعة الا بالتدرج ، والى المرتبة الأعلى مباشرة ، أو كما يقول الاخوان ، القطن لا يقبل صورة النوب الا بعد قبوله صورة الغزل ، (٦) .

وقد ربط الاخوان بين التلالي في خدمة الدائرة أو المرتبة الأعلى وبين الترقى في المراتب ، ونظرتهم الفلسفية في هذا الصدد هي أن ، الناقص منها - أي المراتب - علة للكامل وسبب لبقائه ، والأدنى خادم للأشرف ومعين ومساعد له ، ويستشفهون على ذلك بأن النبات جعل غلده لجسم الحيوان ومادة لبقائه ، والنفس الحيوانية جعلت خادمة ومسخرة للنفس

(١) الترتيب السابق ، ص ٥٧ ، ١٧٤ .

(٢) الرسائل الجامعة ، الجزء الثاني ، ص ٣٧٧ .

(٣) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٥٨ ، ١٧٥ .

(٤) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٢٢٢ .

(٥) الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٣١٢ ، ٣٦٦ .

(٦) الرسائل ، الجزء الثاني ، ص ٨ .

الإنسانية الناطقة (١) ومن ثم فإن كثرة المنفعة أو القابلية للنفع من جانب الدائرة الأدنى للمفاتيح الأعلى ، دليل على كثرة الطاعة والعبادة (٢) ، وكثرة الطاعة هي السبيل إلى الترفع من المرتبة الأدنى إلى المرتبة الأعلى . ولهذا يقول الاخوان : إن أحق النفوس الحيوانية أن تنتقل إلى رتبة الإنسانية هي النفسية في أيدي البشر ، للمسخرة للإنسان ، المتعبة في خدمته المتقادة لبطاعته (٣) . كما إن أحق النفوس الإنسانية أن تنتقل إلى رتبة الملائكة هي النفوس المتصوبة في التصيد ، المتقادة لأحكام الشريعة ، الخادمة في الهيئات والمساجد والبيوت والصلوات والصوم والقرايين والعباد والتال = (٤) .

كما يرى الاخوان أيضا إن « الفسق عن أمر الرئيس ، وترك الانقياد والادمان للطاعة المقرضة ، هو الشر والمقصية والمنكر » ومن ثم يقولون لأعضاء جماعتهم « ينبغي لك يا أخى أن تعلم وتتيقن بأنك كما تريد وتحب

(١) الرسائل الجزء الثالث ، ص ٣٦٨ - ٣٦٩ ، وفي إطار هذه الفكرة يقول الاخوان : « تعلم أيها الأخ إن الحيوان حين ما هو ضمن الضرورة ملحق بالأعمال حسن النية ، ثم ما دون ذلك حتى ينضم إلى أئبته في المنظر وفكره في الخير ، وهو يوازي بعضها في جوفه نفس ، ودرجات ومازله .. لما حصدت سوره والمصاحف ووسه وخضعت لأقصى الإنسانية وكان ساجدا لها ، فهو يجوز أن يلمح بها في تعلقها بها ، ومدركه من دارته كمنزلة الملائكة من عالم الأكلاف .. وكمنزلة الملائكة والقرابين من عالم الانساق . وما لحيث سوره ونصه عن الألفى الإنسانية كان عقل إبليس النفسى للتحقق المستكبر عن الجنى من زناحه والتحكم في أوامره .. وكذلك التيات أيضا يوجد فيه مثل ذلك . منه ما هو ملحق زهره طيبه وريحه وثمرته ، يلمح قرعه زكى أصله ولطيف طاهر - ومنه ما هو بالعكس من ذلك . وكذلك للملائك أيضا منها الرقيق في قدره الحسن في منظره مثل الذهب والفضة ويلون ذلك حتى ينتهي إلى ملا يتلفع به » (الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٢٢٦) .

(٢) يقول الاخوان في هذا الشأن : ولما عبادة التيات ليس ما يظهر منه من الحركات .. وما يندبه عن الرجز والأعزاز ، وتسلية لمرته إلى الحيوان ، ومنها ما ينتفع به ولا يصلح إلا للذو . ولما عبادة الحيوان ليس خدمته للإنسان وإعجاب به شيئا ذهب ، وما يكون من سيرة على ما يمدل به ، ومنه عامس عنكر يلبطه للإنسان ، فهو له كالسباع وأنواع الزبوع . ولما عبادة الإنسان ليس ما أوجبه الله تعالى عليه وعبده إليه .. واهتم أيها الأخ إن الإنسان الفاعل من العبادة ، فلهذه في النسبية ، هو أشرف من الحيوان ، وأخص من النبات وأشرف من الملائك (المرجع السابق ، ص ٤٦١ - ٤٦٢) كما يقولون أيضا إن الإنسان يكون في دون رتبة الإنسانية وهي مرتبة الملائك لا يعلو من الأمور إلا للحسوسات فقط والتكالب على حطام الدنيا كالكلاب على الجيف وأن صورتهم (البصيرة) وإن كانت حل سوره للإنسان . إلا أن أفعالهم تكون مثل أفعال النفوس الحيوانية والعبادية (الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٢٢٦) .

(٣) يقول الاخوان أيضا : ما من حيوان يستصغره الناس ويأمن بهم إلا ولقمة قرب من نفس الإنسانية .. (الرسائل ، الجزء الثاني ، ص ١٧٠) .

(٤) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٣٢٩ .

وتشتموه، من عبثك أن ينقاد لأمرك ، وكذلك خادمك واجبرك وتأييدك
 وزيوتك وولديك ، ولا يتكبرون عليك، ولا يخرجون عن لعمرك، ولا يجاوزون
 نهيك . فهكذا ينبغي ويحب أن تكون لرئيسك ومن هو فوقك في الأمر
 والنهي ، حتى تكون عادلا منصفا حقا معسوما مثابا مجازي ملتذا قرحانا
 مسرورا صلحا مكرها . . . (١) .

وإذا كان دور المراتب الأدنى ينحصر في الطاعة وحسن الانقياد
 والمنفعة للمراتب الأعلى ، فإن الاخوان يرون أن على المراتب الأعلى أن تعمل
 على معاونة وتأييد المراتب الأدنى لتربيتها . وفي هذا يقول الاخوان
 « ثم اعلم أن النفوس الشامة الكاملة إذا غارقت الأجساد تكون مشغولة
 بتأييد النفوس الناقصة الجسدية ، لكيما تتم هذه وتكمل تلك ، وتتخلص
 هذه من حال النقص ، ويدخلك الى حال الكمال ، وترتقى هذه للؤيمة
 أيضا الى حالة هي أكمل وأشرف وأعلى . . . ويشبه الاخوان هذا التأييد
 والمعاونة من المراتب الأعلى للمراتب الأدنى بمعاونة الأب الشفيق والاستاذ
 الرفيق « في تعليمها التلاميذ والأولاد ، وإخراجها إياهم من ظلمات
 الجهالات الى فصحة العلوم وروج المعارف ، ليتم التلامية والأولاد ، ويكمل
 الآباء والأساتذة بإخراج ما في قوة نفوسهم من العلوم والمعارف والصنائع
 والحكم الى الفعل والظهور ، اختداه بالله تعالى وتسميها به في حكمته . . . (٢) .

ويحث الاخوان أعضاء جماعتهم للتفاني في خدمة الجماعة والمغاضبة
 باعتبار ان ذلك هو السبيل للترقى في مراتب الجماعة حتى يصلوا أعلى
 المراتب (٣) ، ويستشهدون على ذلك بقوله تعالى « واللذين جاهدوا فينا
 لنهدينهم سبيلا » (٤) . ومن بلغه الله درجة ، ثم قام بفتحها ووفى
 بشرائها ، ولم يرجع القهقري ، كان جزاؤه الانتقال الى الدرجة التي
 فوقها . أما من جهل قدر النعمة في أي رتبة من الرتب ، فلم يشكرها
 ولا اجتهده في طلب ما فوقها ، كان جزاؤه ان يترك مكانه ، ويوقف حيث
 انتهى به عمله ويحرم للزيد ، ويقسوته من وراه ذلك ووقوفه من الدرجات
 والمراتب (٥) ، وذلك القوت والحرمان هو عقوبته على التخصير في أداء
 واجبات الجماعة .

ويجدر الاشارة الى أوجه التقية أو التماثل بين فكرة المراتب ونظام
 الترقى عند كل من اخوان الصفا والصوفية بالرغم من اختلاف الغاية

(١) الرسائل . الجزء الأول ، ص ٣٥٤ .

(٢) الرسائل . الجزء الثالث ، ص ٣٧١ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٥١٤ .

(٤) قرآن كريم ، سورة المتكوير ، آية رقم ٦٩ .

(٥) الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٣٤٥ - ٣٤٦ .

لكل عند كل من الطرفين (١) . حيث يلاحظ أن للصوفية مراتب لترقي في الطريقة ، والساكنون في هذه المراتب يسعون أهل السلوك ، زيشل ، التأمل ، المرحلة العددية لتسير نحو أعلى مراتب الكمال .

ويتسير البعض إلى أن المرء في البوذية عليه أن يتقدم مرحلة مرحلة متبعا طريقا يتكون من تساني مراحل ، وهو ما يطلق عليه : الطريق السوي النبيل ، لكي يبلغ أعلى الدرجات . وقد يبدو من هذا التشابه بين الإسلاميين عند كل من أخوان الصفاء وأهل الديانة البوذية ، أثر المقائده الهندية في الفكر الإسلامى (٢) .

ولعل لب هدف الإخوان من نظام المراتب وفكرتى الأمر والطاعة بين الدوائر أو المراتب العليا والدنيا هو المبلوغ إلى نظام هرمى رأسه الامام أو المهدي (٣) . وإذا كان الإخوان لا يتسمون إلى ذلك صراحة في رسائلهم ،

(١) القاية للفل عند الإخوان هي التسمية بالإله بحسب الطائفة الالهيانية . وهذا الصوفية هي القناء غير فط .

(٢) وقد تأثر الأيوبيون أيضا في فكرة المراتب بأهل الكنائس . فكلهم في هذا مثل العديد من أهل طائفة والنبيل . إذ على حد قول المشهورين وما من ملة من الملل إلا ولتتبع لها قم وامتج . وإنما تختلف طرقهم في تقرير ذلك (المشهورين . طلال والنبل . مروج سابق . الجزء الثاني . ص ٢٥٥) . ولإخوان الصفاء رسالة « في الأكل والامداد » لا تتخرج عما قاله أهل التناسخ من أن فكواكب أودوا ، وما أن تستكمل العورة حتى تعيد نفس العورة مرة ثانية وهو ما عبر عنه الإخوان باسم هلاكوايه أي استعلاف الكواكب لأبولها عورديها إلى مواضعها مرة أخرى (الرسائل ، الجزء الثالث ص ٢١٩ - ٢١٩ . ويقلون بما ذكره المشهورين من آراء أهل التناسخ (الملل والنبل ، مروج سابق ، الجزء الثاني ، ص ٥٥ - ٥٦) . وقد مزج الإخوان فكرة (الأكل والامداد) بفكرة الترقى في المراتب . إذ يرون أنه النفوس الحيوانية ، مستعمل للقرية الإنسانية حل هو المحرور والأمداد (الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٢٠) . كما يرون أن النفس الإنسانية مستعمل للقرية للفكية على مر الزمان بالأعمال الصالحة ، فيقولون فانقل الآن يا أسي ، أيك الله وديانا يروح معه . كيف يكون تصرف نفسك من حقا المالم إلى حنك وقد بلغت حل المركز . واضرعت ونجت من الكون في المالح أو في التيات له في العيون وقد يالوت الصراط لتكوس الصراط بالقوس ، وهي الآن على صراط مستقيم كثر حديت جعل ، هي الصورة الإنسانية - ملل جاوزت وسقطت من علم دخلت الجنة من أمه أوبها وهي الصورة الفكية التي تكسبها بأعماله الصالحة وأخلاقه الجميلة وآراءه الصحيحة وممارك الطبيعة ، ويعمن اختيارك (الرسائل ، الجزء الثاني ، ص ١٨٢ - الرسالة الخامسة ، الجزء الأول ، ص ٢٨٥ - ٢٨٦) .

(٣) يقول الإخوان « واعلم يا أسي أيك الله وديانا يروح معه ، أن النفوس الطائفة لبارية . تابعة لإلهك الفيلسدين ، وشغلك المهدين ، الأمرين بالمرورف . والتأمن عن الشر ، تكون في الصلبي وإطراح البرجان والهلل متصفا بها كاتحاد =

الا لأن أفكارهم الخاصة بالإمامة وما ورد في الرسائل بشأن منهجهم في التشيع ، تتضمن لحوي مفزاهم هذا ، وسوف نعرض لأفكارهم حول هذه النقاط في الفصول القادمة . وتكتفي هنا بما ذكره الاخوان من أن آخر الدائرة الانسانية هو صاحب العود الجديد في القرآن المستأنف ، (١) .

رابعاً - تبرير ضرورية الإمام :

انخذ الاخوان من فكرة المراتب واتصالها مدخلا لفقول بفكرة التوسط بين الموجودات او الكائنات لحمة فرضهم الأساس في تبرير وساطة الامام وضرورته كحلقة وسط او واسطة ، بين المرتبة البشرية والمرتبة الملائكية . ويمبر الاخوان عن هذه الفكرة بقولهم « فانظر يا أخي ، إليك الله وإيانا بروح منه ، الى معرفة حكمة الباري ، جل لناؤه ، كيف جعل النبات واسطة بين الحيوان وبين الأركان ، حتى يتناول بعروقه لطائف الأركان وعصاراتها ويضمها وينضجها ويصفقها ، ويتناول الحيوان من لطائف لبايها وحبوبها وقشورها وورقها وثمارها وسمومها ونورها وأزهارها ، لطفاً من الله تعالى (٢) بخلقه وعناية منه ببرئته ... » (٣) . ثم تتلوه هذه الفكرة لديهم الى أن يبلغوا مرحلة اتصال مرتبة الانسان بمرتبة الملائكة ، وأن ارقى مرتبة من مراتب الانسانية هي مرتبة الامام ولا شك ، وهي المرتبة التي يصلونها بانها « رتبة الذين التهبتم لغوسهم من نوم الغفلة وزلمة الجهالة ، وانصرفت بحياة العلوم والمعارف ، وانفتحت لها عين البصيرة فأصرت بتور قلوبها ما كان غائباً عن حواسها من الأمور الروحانية والموجودات العقلية وشاهدت بصفاء جوهرها عالم الأرواح وراحت بين اليقين أصناف الخلائق الذين هم هناك وهي الصورة المجردة عن الهيولى الجسمانية ، وهي اجناس الملائكة وجنود ربك من الروحانيين ... » (٤) .

- والحق الصميم ، انما صب في السحر ، واختلطت به رواج الأضمار .. فقام ان النفس القاطنة اذا كلمت ملكها وبلغت نهايتها والعبت الى لايتها في الصورة الانسانية ، واستجبت بأعمالها ما كميته من أعمالها سورة ملكية ، والقلعة الى رتبة مسبوقة .. تولد اليها ملائكة النبيون بالرافة والرحمة = (الرسائل الطيبة ، الجزء الاول ، ص ٦٩٢ - ٦٩٤) .

(١) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٢٢٩ . وصاحب العود الجديد هو عالم الزمان نور السمر .

(٢) فكرة اللطيف الالهي كانت شائعة عند المعتزلة .

(٣) الرسائل ، الجزء الثاني ، ص ١٨٠ - ١٨١ .

(٤) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٢٨١ ، ويلاحظ أن هذا المورد تحدث عن معاصدهم لتعاليم النبوي وما فيه من صور مجردة ، خلال ، الى حايث طه الروايات الطولية بالسمر بعد الرياسة البانية ، وادخلت من عالم الطبائع الى عالم النفس وعالم المثل ، فظهرت =

ولعل قول اخوان الصفا حول هذه الفكرة مستوحى مما ذكره فيثاغورث عن فكرة التوسط بين الكائنات ، حيث قال « من كانت الوسايط بينه وبين حواء أكثر ، فهي في رتبة العبودية انقص » (١) .

وتجد نفس الفكرة أيضا في الكتابات الاسماعيلية التي ظهرت بعد رسائل اخوان الصفا - فالكرماني مثلا (لتوفي سنة ٤١١ هـ) يذكر ترتيب الوجودات من معدنية ونباتية وحيوانية وانسانية . ويفرغ بأن داخل كل مرتبة من هذه المراتب ترتيبا في الشرف بمعنى أن منها ما هو أشرف من سائرهما ، ومنها ما يشبه المرتبة التي هي فوقه ، ومنها ما هو دون ذلك شرفا ، ومنها ما هو أسفها ، وما هو يشبه المرتبة الأدنى منه (٢) .

وقس المعنى لجدد مجيلا عند الجيلاني (القرن الحادي عشر الهجري) إذ يقول « فاعلم أن المركبات الكائنة من الجمادات والنباتات والحيوانات ، لكل واحدة منها مراتب كثيرة متفاوتة في الشرافة والحسة ... وأعلى مراتب كل سائل يتصل بأفق ما فوقه ... » (٣) . ويستخلص الجيلاني من هذه الفكرة أن أعلى مراتب الانسان من أفراده العالية متصلة باللائكة والروحانيات ، وأنه قد وجب بناء على هذا أن تكون الأفراد العالية من الانسان معصومة ، وأنه بهذا الاتصال يتبين الطاوت بالكمال والنقص بحسب المفردة بين أفراد الوجودات من المركبات الكائنة من الجماد الى الانسان (٤) .

خلاصة مركزية التنظيم :

وتبدو أهمية نظام المراتب عند اخوان الصفا وما يشير اليه من حرمية التنظيم والأهمية البالغة لدور الوعي والتنشئة السياسية ، في الإشارة الى وجود منظمة مركزية واحدة تتحكم في سير الأحداث ، وتوجه في ضغط عام واحد جميع مظاهر نشاط الاخوان في حركتهم السياسية ، وأن هذه المنظمة تتألف من أعضاء يختارون اختيارا دقيقا ويخضعون لنظام

= الى ما فيها من الصبر الجود ومالها من العسن واليهاد والنور . وسيمت مالها من النور الشريف والاصوات الشجية الروحانية (انظر : الصوريستاني ، فضل والنحل ، الجزء الثاني ، ص ٨٢) .

(١) لروجع السابق ، ص ٨٢ .

(٢) الكرماني ، داسة النحل ، تحقيق د. محمد مصطفى سليم ، دار الفكر العربي القاهرة ١٩٥٢ ، ص ٢٧٧ - ٣٠٩ .

(٣) الجيلاني ، توفيق الطويل في اليات ابن الشيخ الرئيس ، في الاكمة الاولى عشرة ، تحقيق د. محمد مصطفى سليم ، دار اسباب الكتب العربية ، القاهرة ١٩٥٤ ، ص ١٨ .

(٤) لروجع السابق ، ص ١٨ - ١٩ .

صارم في التنشئة السياسية ، ويقودهم قادة أو زعماء سياسيون على درجة كبيرة من الكفاءة والقدرة والمهارة في توجيه دفة الأمور ، وتجميع كل النشاطات الجزئية في كل واحد .

وان فكرة اتصال المراتب من أدناها إلى أعلاها ، وقرار مبدأ الطاعة والتفاني في خدمة المراتب الأعلى والمطغ على المراتب الأدنى كشرط أساسي ليرتقى في مراتب الجماعة ، تشير إلى أن للرتبة العليا كانت تمثل المركز الرئيسي للتنظيم . وأن هذا المركز الرئيسي باعتباره أعلى سلطة أو السلطة المركزية ، هو المسئول عن عملية البناء والمسئول عن وضع خطة شاملة تساعد أعضاء التنظيم على وضع كل رتبة في مكانها الصحيح وهو الذي يحدد الهدف النهائي للعمل المشترك الذي يمكن التنظيم من الاقادة من كل رتبة في هذا البناء .

ان نظام المراتب هذه الاخوان يوضح ان القاعدة الهامة التي ينبغي عليها التنظيم هي ترسيخ المركزية الى اعمد حد فيها يتعلق بالقيادة الأيديولوجية والعملية للتنظيم والتضال . وهذا يتطلب ان تتألف قيادة التنظيم العليا من عدد محدود من الأفراد للتسيجين قاية الانسجام . وتشير بعض نصوص الرسائل إلى أن رئيس المجلس الأعلى للجماعة كان يطلق عليه « الحكيم » أو « رب بيت الحكمة » ، وأن عدد معاونيه أو « تلاميذه » كانوا اثني عشر شخصا (١) . ومن هذه القيادة العليا كانت القيادات التالية تستمد صلاحياتها . كما ان الزلم المراتب الأدنى بطاعة المراتب الأعلى يؤكد أن السلطة المركزية تعنى تحويل قوة الأفكار الى قوة سلطة قيادية وانضاح المنظمات الأدنى للمنظمات الأعلى .

ان مركزية تنظيم جماعة اخوان الصفاة يهدف الى :

- ١ - الوحدة والتماسك باعتبارهما الضمانة الحقيقية لنفا أعضاء التنظيم والعمل الجماعي الذي يعبر عن الارادة الجماعية .
- ٢ - التفاعل الحي بين المركز الرئيسي والفروع في الأقاليم واستكام الربط بينها .
- ٣ - تعبئة كل القوى وتسخير كامل النشاط في إطار خطة مركزية شاملة .
- ٤ - تطوير وعي جماعي لدى أعضاء التنظيم بأهداف الجماعة .
- ٥ - وضع قواعد ومبادئ تنظيمية تربط كل الخلايا واللجان في مركب كل واحد . بحيث يفضي على صيغة التنظيم المزلت من خلايا منفصلة لا رابطة بينها .

(١) الرسالة اليوسا ، الجزء الثاني ، ص ٣٦٥ .

المبحث الثالث

نظام الدعوة

إن الخصائص العامة التي تميز دعوة الإخوان الصفاء كعقيدة ومذهب هي عدم اقتصرها على كونها مجرد تطليل الواقع ونقده ، وإنما تسمى إلى ذلك التغيير الملموس جوهر المذهب السياسي ، بمعنى أن الأوضاع القائمة تتناقض مع الصورة المثالية للواقع الجديد الذي تسعى الحركة إلى تحقيقه ، فالخصائص العامة لدعوة الإخوان الصفاء السياسية هي :

- ١ - أنها تعبير عن عقيدة سياسية .
- ٢ - أنها تعبير عن عقيدة ذات جوهر ديني .
- ٣ - أنها دعاية تسميرية وتحريضية ضد النظام القائم .
- ٤ - أنها تعبير عن مفهوم خاص لنظرية الدولة وكيفية ممارسة السلطة .
- ٥ - أنها دعوة حركية تسعى لتحقيق أهداف معينة حددتها مقدما واعلنت عنها كمحور للنشاط المنبثق من المذهب .
- ٦ - أنها دعوة جماهيرية ، لأنها تتخاطب الجموع وتوجه إلى الجساعة ، وتسمى لتحقيق أهدافها عن طريق التكتل الجماهيري والوحدة الحركية .

دعوة أم دعاية :

وتبصر التفرقة بين مصطلحي الدعوة والدعاية ذات اعتبار خاص لا يمكن التغافل عن طبيعة حركة الإخوان الصفاء .

والدعوة تعني الأداة أو الوسيلة لخلق الانتماء وتأكيد وإجالة الولاء ، فهي خطاب موجه من أصحاب الدعوة إلى أنصارها ومن في حكمه غاية خلق

أو تعميق علاقة الولاء • والولاء في أوسع معانيه هو الشعور بالانتماء ،
أو بصداقة أخرى هو الرابطة العاطفية والعقيدية والمنطقية التي تفرض
نفسها على المواقف بحيث يشعر أن كل ما يأتي من حضم هذه العقيدة أو
من متبوعها (قيادة الجماعة) يجب أن تصحبه علامات التصديق والرضا
والتأييد • ويرتبط بهذا التصديق أو الولاء انضباط وتعصب يبدوان في
كل مظاهر السلوك •

أما الدعاية فتستند على التلاعب بالحواسف • التهييج • بحيث تخلق
حالة من حالات التوتر الفكري التي تؤثر على تشويه التتابع المنطقي للذات
الفردية • والوصول بالتالي إلى موقف لم يكن من الممكن أن يصل إليه الفرد
بسطفة العادي (١) •

ويمكن أن نحصر أوجه التمايز بين الدعوة والدعاية فيما يلي :

- ١ - أن الدعوة توجه إلى الأخصار أو الموالين ، أما الدعاية فهتلها جنب
الأخصار والمؤيدين من خارج التنظيم •
- ٢ - أن الدعوة تهدف إلى تعميق العقيدة لدى أعضاء الجماعة ، أما الدعاية
فهتلها تشويه الواقع القائم أمام غير المنتسبين للحركة •
- ٣ - أن الدعوة على هذا الأساس ذات طبيعة وأسية تهتل إلى التعمق
الرأسي للعقيدة ، أما الدعاية فتلذت طبيعة آلفية تهتل إلى التوسع
والانتشار الأفقي بين الجماهير بهتل الآلارة والتحررض •
- ٤ - أن الدعوة تستخدم أساليب التتابع المنطقي لتعميق العقيدة والمنصب ،
أما الدعاية فتتلجأ إلى تشويه التتابع المنطقي ، ولذا ترتبط الدعاية
بالتشهارات المهيبة والمخالفة لحالات التوتر ، كما تلجأ لآساليب
التشهير بالأوضاع القائمة التي تهتل الدعوة إلى تغييرها •
- ٥ - الدعاية عادة تكون مقعدة للدعوة •

وبعد التمييز بين الدعوة والدعاية على هذا النحو ، يمكن القول بأن
حركة الإخوان الصفاء السياسية قامت على أساس ما يعرف اليوم
(بالديكتاتورية) يربط ويمزج بين مفهومي الدعوة والدعاية كأستراتيجيين من
أساليب التعامل النفسي • لأن حركة الإخوان تسمى إلى التوسع والانتشار ،
وهي في سبيلها هذا تستخدم العتاية • وهي تسمى للتربية العفائية
والتنشئة السيامية وخلق نماذج جديدة من البشر ، وهي في سبيلها هذا

(١) د • حامد جبه الله ويوم • العتاية والتأيد الحركة الصهيونية ، دراسات أساسية
حول الصهيونية وإسرائيل ، سلسلة الثقافة الفلسطينية ، دمشق ١٩٧٣ ، ص ٣٨ •

تاجدا لأسلوب الدعوة . وكان من الطبيعي لدعوة اخوان الصفا ان تكون دعوة سرية ، وان تتم هذه الدعوة والدعاية من خلال تنظيم قوى قادر على تعميق الدعوة ونشر الدعاية ولعل المهمة الأولى التي تواجه تنظيمها سياسيا مثل تنظيم الاخوان هي وضع نظرية متفقة مع متطلبات القضية ، ولا بد من نشر النظرية بين الناس لمساعدتهم أو لحثهم على الانسجام في التنظيم ، ثم لا بد من وضع خطة عملية يجرى العمل بموجبها في كل الميادين التحريضية والتنظيمية بواسطة مجموعات من الدعاة والمحرضين الذين يعملون بروح واحدة وفق خطة الدعاية والدعوة المركزية .

ان دراسة نظام الدعوة عند اخوان الصفا يمكننا من الحكم على مدى نجاح الحركة السياسية في بناء تنظيم مركزي قوى يستند الى خط سياسي صحيح (برنامج وتكتيك) متضمن اهم القواعد التالية :

١ - ابراز التناقض أو التعارضات الرئيسية بين الحركة والنظام القائم ، أو يعلى آخر خطة للتحرير والتشهير السياسي .

٢ - ممارسة مرونة سياسية في توجيه وتكتيل الجماهير والقوى السياسية والطبقات الاجتماعية المختلفة ، بواسطة طرح ليم سياسية مناسبة لظروف القائمة ومعبرة عن مصالح مختلف الطبقات .

٣ - المنحرف من سياسة العزلة عن الناس والعمل على تكوين قاعدة جماهيرية وتمهينة هذه القاعدة ودفعها لتحقيق أهداف الجماعة .

٤ - وحدة التنظيم وقدرته على استيعاب أكبر عدد ممكن من الأعضاء من خيرة العناصر من مختلف الطبقات وتصيبتهم وتنظيمهم .

٥ - اختيار القيادات أو الدعاة بدقة متناهية مع العمل على تطبيق برامج لتنشئة السياسية تهافت الى تخليص العضو من الأخطار والنواقص والقيم السيئة مثل الضرور والأناثية والجسود العقل ، وتثريته على الخفايا في خدمة أهداف الجماعة وانكار ذاته في سبيلها ، والوصول به الى مرحلة اتقان فن التحريض السياسي وفن القيادة وتكتيل الأعضاء .

٦ - وضع خط تنظيمي صحيح يقوم على أساس الديمقراطية المركزية التي تكفل لكل عضو من الأعضاء حق ابداء الرأي والمناقشة بكل حرية ، مع المحافظة في نفس الوقت على وحدة التنظيم ودفع الحركة بكل أعضائها للعمل بعقل واحد والالتزام بموقف واحد .

٧ - قدرات اتصال جيدة بين القيادة والقاعدة وبين المنظمة المركزية والتنظيمات الفرعية ، مع وجود تدرج طبيعي وتوازن مناسب بين السلطات والمسئوليات .

٨ - الجمع بين المرونة والحزم بما يحقق الانضباط من جانب ، وبحول
دور الاستعداد من جانب آخر .

يهدف نظام الدعوة عند اخوان الصفا كمحركة سياسية الى تحقيق
التوسع والانتشار . فقد عمل الاخوان جاهدين على نشر أفكارهم ، وتوسيع
لطاقم نشاطهم . فاسسوا قروعا لجماعتهم في جميع الأقطار والأمصار
وانتدبوا الدعاة للاضال بكافة طبقات الناس ، لكسب الانصار وربطهم
بالجماعة وأهدافها . ومن ثم يعتمد نظام الدعوة على فكرتين أساسيتين هما :

١ - الفاتحين بالدعوة ، أو الدعاة .

٢ - المستجيبين للدعوة ، أو المدعويين (١) .

أولا - بالدعاة :

كانت حركة اخوان الصفا عبارة عن دعاية خفية مستترة ، يحيط
بها جو من الأسرار ، وتنشأها أساليب من المكر والراوغة ، وسائر
ما تقتضيه الحكمة والحذر من الأخطار التي قد يستهدف لها المنسجون فيها
إذا ما أفضيت أسرارهم أو افترشح أمر جماعتهم . ومن ثم عملت الجماعة
على نشر أفكارها وآرائها بين الجماهير باستخدام أسلوب يت الدعاة بينهم

ولعل لفظ « الداعي » مستمد من القرآن الكريم ، حيث وردت آيات
كثيرة متضمنة لهذه الكلمة كقوله تعالى « يا أيها النبي إنا أرسلناك شاهدا
ومبشرا ونذيرا وداعيا الى الله باذنه وسراجا منيرا » (٢) ، وقوله تعالى « ادع
الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة » (٣) ، وقوله تعالى « ادع الى ربك

(١) وهو أن الرسائل تنير دليلا للفتنة يسترفعون به في بث دعوتهم وتعليم
المستجيبين للدعوة . في أن الاخوان حسبوا رسالا كاملة فيها لشرح نظام الدعوة
والطوائف التي تروجه لها الدعوة وأسلوب التخطيب مع كل طائفة من طوائف
وخصصوا فصلا مستظلا لكل طائفة من الطوائف . انظر : رسالة في كنهية الدعوة الى الله ،
الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٢٥ - ١٩٨ ، ويرى ماركيز أن الاخوان استمدوا كلمة
« دعوة » من قوله تعالى « ومن أحسن قولا ممن دعا الى الله وحصل صالحا وقال انني من
المسلمين » (قرآن كريم ، سورة فصلت ، آية ٣٣) ، وقد فُرد بها الاخوان في : الرسائل ،
الجزء الأول ، ص ٣٧٥ كما أن اختيار عنوان « الدعوة الى الله » للرسالة يعبر عن طابع
الاشارة الدينامي العريض (انظر :

Yves Marquet, La Philosophie des Ikhwan Al-Safa, op. cit. p. 512).

ويطلق الاخوان على الشخص الجديد في الدعوة « مستجيب مستخدم » وهو الاسم
المتبع في الدعوة الإسلامية (انظر : الرسائل الجزء الرابع ، ص ١٩٦) .

(٢) قرآن كريم ، سورة الاعزاب ، آية رقم ١٦ .

(٣) قرآن كريم ، سورة البقر ، آية ١٢٥ .

الفلسفة السياسية - ١٤٥

انك لعلى هدى مستقيم» (٦) ، وقوله تعالى على لسان نوح « رب اني دعوتهم جهارا» (٢) ، كما اضاف الله سبحانه وتعالى الدعوة الى نفسه بقوله « له دعوة الحق» (٣) ، وقوله تعالى « اجيب دعوة الداع اذا دعان» (٤) ، وقوله تعالى « اجيبوا داعي الله» (٥) ، وقوله تعالى « يومئذ يتبعون الداعي لا عوج فيه» (٦) ، ومن ثم ربما اخذ اسم الداعي من حمله الآيات وامثالها (٧) على اساس أن الانبياء والمرسل ما هم الا دعاء الله تعالى الى عباده .

ويرى (براون) ان الداعي شخصية فارسية تماما بأوصافها وأساليبها لم تغترب منذ زمن ابي مسلم حتى الفرقة البائية (٨) . ولكن في تصورتنا أن أسلوب الداعي لا بد وأن يكون قد اختلف بحسب مراحل الدعوة وانتقالها من مرحلة الدعوة السرية الى مرحلة الدعوة العلنية وتبعا لتطويف المتتيرة في كل وقت وفي كل مكان .

ولم يكن اخوان الصفا أول من ابتدع فكرة الداعي واستخدام أسلوب التبشير . فقد كان للعباسيين دعاة أو « نقباء» يدعون لهم ، أو بمعنى آخر « للرضى من آل محمد» حيث كانت الدعوة العباسية تضم العلويين الى جانب بني العباس . كما استخدم المعتزلة أسلوب التنقل في البلدان والتبشير ببطلانهم والدعوة لأرائهم . ولكن تميزت جماعة الاخوان عن المعتزلة في أنها كان لها أهداف سياسية الى جانب الأهداف الدينية التي كانت المشغل للمعتزلة (٩) .

وانا وبخدا الداعي في جماعة الاخوان معاطا بالسرية والكنمان . الا أننا نجد يأخذ صفة العلنية فيما بعد عصر الاخوان . فنجد في ظل الثورة الفاطمية يصل علنا علنا حتى في البلدان الخاضعة لأنظمة الحكم المناوئة للفاطميين . فهذا أبو حاتم الرازي الداعي الامساعيلي (المتوفى سنة ٣٢٢ هـ) يناظر أبا بكر محمد بن زكريا الرازي فيلسوف الري (المتوفى

(١) قرآن كريم ، سورة الحج ، آية ٦٧ .

(٢) قرآن كريم ، سورة نوح ، آية ٨ .

(٣) قرآن كريم ، سورة الرعد ، آية ٦٤ .

(٤) قرآن كريم ، سورة البقرة ، آية ١٨٦ .

(٥) قرآن كريم ، سورة الاحقاف ، من الآية ٢١ .

(٦) قرآن كريم ، سورة طه ، آية ١٠٨ .

(٧) انظر « معجم ألفاظ القرآن الكريم» ، مرجع سابق ، مجلد الأول ، مادة دع

ص ٢١٧ - ٢١٦ .

(٨) Brown, A Literary History of Persia, Vol. I, Cambridge 1923, (٨)

p. 410.

(٩) كاشف عن حسن بيان الله ، للمعتزلة ، مرجع سابق ، ص ١١ - ٢٦ .

سنة ٣٢٠ هـ) في مختلف المسائل الفلسفية والعمائدية وخصوصاً في مسألة النبوة ، وقد سجل أبو حاتم هذه المناظرات في كتابه « اعلام النبوة » (١) ، وما هو لأزيد في الدين حبة الله الشيرازي (المتوفى سنة ٤٧٠ هـ) ويتدرج في مراتب الدعوة التي أتى يصل إلى منصبه داعي الدعوة في الدولة الفاطمية (٢) ، ويخبرنا ان والده كان يشغل منصب الداعي في فارس ، ويسرد لنا مناظرات جرت بينه وبين العلماء في حضرة السلطان أبي كاليجار حتى انتج هذا السلطان واعتنق الدعوة الفاطمية رغم سيطرة أهل السنة على فارس في ذلك العهد (٣) . كما يذكر لنا القاضي عبد الجبار المتزني بعض أسماء الدعاة في أواخر القرن الرابع الهجري مثل الزنجاني القاضي وزيد بن رفاعه الكاتب وأبو أحمد النهرجوري والعلوي وأبو محمد بن أبي البفل الكاتب النجم ، وهؤلاء ألباع الزنجياني . وكانوا موجودين جميعاً بالبصرة . كما يذكر أسماء بعض الدعاة المنتشرين في الأقاليم المختلفة مثل أبي جبلة إبراهيم بن غسان وجابر المتوفى وأبي الفوارس الحسن بن محمد الميموني (٤) وأبي الحسين أحمد بن محمد الكميث وأبي محمد الطبري وأبي الحسن الحلبي وأبي تميم الرباري (ويسميه H. Ritter إيا تميم) (٥) وأبي القاسم التجاربي وأبي الوفاء الديلمي وابن أبي العديس وخزيمة وأبي خزيمة (ويسميهما H. Ritter خزيمة وأيا خزيمة) (٦) وأبي عبد الله محمد ابن النعمان وهؤلاء بمصر وبالرملة وبصور وبمكا وبمسقط وبدمشق وبغداد وجيل البساطي (٧) .

ولعل جود الإخوان ال الدعوة السرية يدل على أنهم ظهرت قبل ذلك

(١) — W. Iwano, A Guide to Ismaili Literature, Tehran 1969, p. 26.

(٢) — M. Moshaghegh, Filsof-i Kayy, Tehran 1970, pp. 29.

(٣) الفرد الفاطميون بالشاه وطيفة داعي الدعوة . وامتدوا بأمر الدعوة ووطنوا لها فلما وفدت دولة (الترمزي ، القاض ، والامير بلكر الخليل والال مرجع سابق ، الجزء الثاني ، ص ٢٢٧) .

(٤) لأزيد في الدين ، سيرة الأزيد في الدين داعي الدعوة - ترجمة حياته بقلمه .

مطابق د - محمد كمال حسني ، دار الفكر العربي ، القاهرة ١٩١٩ ، ص ١٤ - ١٤ .

(٥) وقد عرف أبو الفوارس الحسن بن محمد الديلمي بأنه محور رسالة خاطب فيها

ألباعه في امرى . انظر :

W. Iwano, Studies in Early Persian Ismailism,

p. 126, Cited by : S. S. M., New Information about the Authors of the Sincere Brethren, Op. Cit. p. 432.

Ibid, p. 432

(٥)

Ibid, p. 432

(٦)

(٧) عبد الجبار بن أحمد ، تجميع دلائل النبوة ، مرجع سابق ، الجزء الثاني ،

ص ٥٦٥ .

العهد الذي انتقلت فيه الدعوة الى الاسلوب العنفي ، ومن ثم فإن ذلك يزداد خطراً من دهوراً الى فن جماعة الاخوان ظهرت في القرن الرابع الهجري ، وهذا يؤكد ما ذهبنا اليه من القول بظهور الجماعة في اوائل القرن الثالث الهجري (١) .

وقد اعتبر الداعي عند الشيعة عموماً والاسماعيلية خصوصاً من الحدود الجسمانية للدين ومن ثم أصبحت طاعته واجبة ، ومن هنا كان الاهتمام الكبير باختيار الداعي وتدريبه على أسلوب العمل وجميع الانصار والمؤيدين ، لأن نجاح الدعوة وانتشارها يعتمد أساساً على مدى نجاح الداعي في بثها ونشرها من جهة ، وعدم كشف أمر الجماعة من جهة أخرى .

إن توفر القيادات المدربة هي الأساس الصحيح لتشكيل أي تنظيم سياسي . حقيقة ليس بإمكان القيادات فقط أن تشكل التنظيم دون وجود قاعدة ، إلا أن قدرتها على هذا التشكيل أكبر من مقدرة القاعدة المريضة (٢) .

الشروط الواجب توافرها في الداعي :

لقد اشترط الاخوان عدة شروط يجب توافرها في من يصلح لأن يكون داعياً لهم ، ويمكن حصر هذه الشروط فيما يلي (٣) :

١ - أن يكون المرشح لأن يكون داعياً ، متهيئاً لقبول القوائد العقلية والصناعات العملية ، والذخائر العلمية الربانية .

٢ - أن يكون زاهداً في الدنيا ، قليل الرغبة فيها ، عتباطاً بما لا يهمه من لذاتها ومحبوباتها ، متصرفاً عنها ، قائماً باليسير من قوتها .

٣ - أن تكون كل عناية منصرفاً الى صلاح نفسه الزكية وروحه الطاهرة (مضيفة) .

٤ - أن يكون صعباً للتثقل من بلد الى بلد في طلب العلم .

٥ - أن يكون متصفاً بالحلم وحسن العبادة .

(١) انظر البحث الثاني من الفصل الأول من الباب الأول ، عصر جماعة الاخوان .
(٢) يشبه غرامس العصر القياضي بثورات المبيدات ، ولأن وجود مصرفة من الثورات شبل سدياً لم ترق داخل وهي سبيل اصناف واسعة ، تسهل عملية التواء الجيف حيث لا وجود له (الطوتير فرميشي ، الأمير الحديث - قضايا علم السياسة في الماركسية ، ترجمة زاهر شرفان ونيس الصلبي ، دار الطلبة بيروت ١٩٥٠ ، ص ٤٩ - ٥٠) .
(٣) الرسائل الجزء الرابع ، ص ٢٥٦ - ٢٥٣ .

٦ - أن يكون رضى الاخلاق ، ملكي الآداب ، ابي النفس ، جميل للصورة ، كامل الآلة ، صافي الذهن ، مدرك الحاضر ، خاشع القلب ، داعم الطرف .

٧ - أن يكون مجتهدا وحرصا على الوصول الى الاخوان ، شديد الطلب لهم .

٨ - أن يكون راعيا في الاستضافة والاعتناء الى طريق دعوة الاخوان ، ذلك الطريق التي انزلت معالمه وذهبت دلائله بسبب الغيبة وشمول الحق وانقطاع أهله بأنفسهم عن الجمهور والرعايا ، حتى لم يبق منه إلا مسلك وعر دائر العلامات ، يصعب السلوك فيه والقصد اليه .

٩ - أن يكون راعيا في المخلص من دياجي ظلمات زمان الجور وغلبة الشياطين وكثرة اعداء الظالمين .

١٠ - أن تكون لديه القدرة على التفاء آثار الطريق الخفية بالعلامات الموصوفة هذه العلامات التي تنفي على الذين يريدون اطفاء نور الله بنهايتها وازالتها وهم جنود ابليس الخائفين لأمر القائم أو الامام (١) .

١١ - أن يكون قادرا على تحمل الوحدة والانقطاع والضرية عن الأهل والوطن والأجباب والميراث والأصدقاء والمخلان ، والصبر على ذهاب نعيم الجسد وفقد المال والولد ، والفقر والبؤس والسلوك في طريق وعر ، والارتقاء على الجبال الصعبة والهبوط في الأودية التي تصعب الهبوط فيها ، وعلى كل ما يحل به .

١٢ - أن يسأل الله الوسيلة الى الخلاص والنجاة ، ويتجنب موارد الهلكة بالمصرلة وبما ألهه الله من العلم والعمل بما يكون به نجاته .

وهذه الشروط التي يجب توافرها في الداعي تشير الى الخبايا التالية :-

١ - التركيبة التنظيمية للجماعة ، حيث يتطلب نجاح التنظيم ضرورة الالتزام بالسلوك الأخلاقي للأعضاء ، وما يجب أن يتحلى به من صفات طيبة مثل الزهد والحلم وصفاء النهن والحشوع ، وهي وصفة تمكن الداعي من نشر الدعوة بأعلى مستوى من الكفاءة .

(١) -رسالة الجمعة ، الجزء الثاني ، ص ٢٨٥ .

٢ - أن العمل النظري والتطبيقي يتدمجان في وحدة واحدة . فإلى جانب الصيغ النظرية التي يزعم بها الدعاة ، فانهم يعملون على نشرها وتطبيقها على أرض الواقع . وعلى الداعي أن يتحمل في سبيل نشر الدعوة ما قد يتعرض له من آلام الوحدة والانعطاف عن الأهل وفقد المال والولد .

٣ - أن الداعي محرض محترف يعمل على التثوير بالنظام القائم ويسعى للخلاص منه ، للخلاص من دياجي ظلمات زمان الجسور وغلبة الشياطين .

٤ - أن مهمة الداعي لا تقتصر على التثوير والتحريض والتأييد المتناس ضد النظام القائم فحسب ، بل هو يسعى إلى « الاهتمام إلى طريق دعوة الإخوان » .

٥ - أن تنظيم الإخوان بهذا الشكل هو تنظيم تأمري ، حيث أن الشروط الواجب توافرها في الدعاة ووظائفهم تتكامل مع التامرية بهذا المعنى .

اسلوب اختيار الداعي :

إذا ما توافرت الشروط لدى أحد المرشحين لتولي الدعوة ، لا يكون اختياره إلا بعد تأمله والتفرض فيه ورؤيته بالرؤية الصادقة واستجلائه بتور الله الذي أودعه قادة جماعة الإخوان الذين هم في أعلى مراتب الجماعة والذين لهم الحق في اختيار الدعاة . ولما هذا يقول الإخوان « فلما وصلت أبنا الأخ السعيد (١) ، أئينا ، وأطلعت علينا ، وامضتاك بحيث نراك كما يمتحن مثلك ممن يصل أئينا ويرد علينا ، فرأيناك صابرا نتم الصيد لله عز وجل . . . فرأينا ، وكلن بالله توفيقنا بما رأيناك بهام منه لنا ووصي أئينا في رؤيا صادقة أولئاما بمنه ، أن نجعلك داعيا أئينا ودالا علينا ، ومبشرا بظهور امرنا وانكشاف سرنا من رأيتنا من أخواننا وأهل ملتنا ، إذ كانوا لا يقدرون على ما قدرت عليه ، ولا يصلون إلى ما وصلت إليه . لتعذر الأمور عليهم ، وصعوبة الزمان لديهم ، والأسباب المانعة والحوادث القاطعة » (٢) . ومن المعروف أن أحد سمات التنظيم السري أن تعيين القيادات والدعاة يتم بمعرفة القيادات العليا في التنظيم .

(١) يلاحظ أن الإخوان يطلقون على الداعي لفظ « الأخ السعيد » أو « الأخ البار الرحيم » الذي يطلق على عضو الجماعة في أدنى مراتبها أو بداية حراتها الدعوة والرسالة . الجزء الرابع ، ص ٢٥٠ - ٢٥٥ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٢٥٢ - ٢٥٤ .

وبعد أن يقع اختيار الإخوان على أحد الدعاة ، فإن أول شيء ينظرون فيه من أموره هو تقديم ما قد يكون محتاجاً إليه من جمونة على أمور الدنيا ، حتى إذا كفوا ما يهسه من أمور دنياه يكون قد « أفرغ لنا قلبه وأجمع لنا رأيه ، واستغنى عن ذلك بخره نفسه وتمييز عقله وعسفاً . جوهره » (١) .

وتكون المرحلة التالية بعد ذلك ، هي تحديد المكان الذي سيبدأ فيه الداعي الجديد جهته . وفي هذا يقول الإخوان « وقد اخترنا لقامك موضعاً تسكن فيه وتأوى إليه لا تصل فيه إليك أيدي الظالمين » (٢) .

القواعد والتعليمات الواجب مراعاتها لنجاح الدعوة :

تصف كتب تاريخ الفرق الإسلامية الوسائل والأساليب التي كان يستخدمها الداعي لمذهب الأتصار وعدم اقتضاح أمره . فقد كان الداعي مثلاً يتظاهر عادة بهيئة معروفة ، تجارة أو حياكة . ولأن أولى غاياته كانت الأخذ بالباب من حوله وحملهم على الاعتقاد الراسخ بتقواه وإيمانه وصلاحه . ومن أجل هذا الهدف كان يكثر الصلاة والصوم والصدقات ، حتى يكون لنفسه شهرة بالصالح ويجمع حوله حلقة من المعجبين به . وكان يهتم بمعرفة عقائد سامعيه ، فيخاطبهم باللغة المناسبة وعلى قدر عقولهم ، ويميل إلى كل قوم بما يوافقهم . فيظهر التشيع أمام الشيعة ، ويقول بانتظار المسيح أمام اليهود ، ويمتدح الثالوث أمام المسيحيين ، والكواكب أمام الصابئة ، والفتار والنور أمام المجوس ، ويقول يقدم العالم وينظف التواقيس أمام الفلاسفة ، ويستحب العبادة أمام أهل الجوز . ويهتدئ الأسلوب يخلق جواً من الألفة بينه وبين المدعوين (٣) .

إن ضمان نجاح حركة إخوان الصفاء ، كان يتطلب أن تبقى في طي الكتمان أثناء فترة التحضير والاعتماد للفترة الشاملة ، وهي بحاجة أيضاً للإنتشار والتوسع الذي هو ضد السرية والكتمان . وهذه المهمة المزدوجة

١ - وقد وضع ابن منكل (القرن الثامن الهجري) شروطاً يجب توافرها في الجواسيس للبيوت تشبه إلى حد كبير الشروط الواجب توافرها في الداعية عند الخوارج الصفاء (محمد بن منكل ، الأسكام للفكرية والصوابية الشامية ، بطرط ، مرجع سابق ، ص ١١٤ - ١١٥) .

(١) للرجع السابق ، ص ١٦٧ .

(٢) للرجع السابق ، ص ٢٥٣ - ٢٥٤ .

(٣) انظر الديلمس ، بيلا مذهب الباطنية ، مرجع سابق ، ص ١٥ - ١٦ . ابن الجوزي للعلم في تاريخ الملوك والأمم ، مطبعة دائرة الطوبى العثمانية ، جند آباد القرن ١٣٥٧ - ١٣٥٩ هـ ، الجزء الخامس ، ص ١٥ ، ١١٤ - ١١٥ .

تحتهم وجود اناس محترفين ينظمون الحركة ، ولن يكونوا من التوايح
والمتفققين في الرأي والمهيشين فنيا والمحتكين في اساليب الدعوة السرية ،
ومن ذوي الفهم الصحيح للنظرية الشيوعية الاسماعيلية ، وعلى دراية تامة
وكبيرة باستراتيجية وتكتيك التنظيم ، ولا تموزهم القدرة على تحليل
الأوضاع واستخلاص الحلول المناسبة حسب عقيدتهم ومذهبهم ، واستغلال
كل الظروف لصالح دعوتهم .

وقد حمد اخوان الصفا مجموعة من العمليات والقواعد التي يجب
على الداعي مراعاتها والعمل بها لكي يوفق في مهمته ولكي لا يتكسف امر
الجماعة . ويمكن القول بأن هذه القواعد تمثل في مجملها اتفاقا من
التحريض السياسي وفن الاستراتيجية والتكتيك وتعيين اللحظة المناسبة
والعمل تحت كل الظروف ، ولهم هذه القواعد :

١ - العمل على الا تصل الى الداعي أيدي الأعداء ، وذلك بالاتساع
بالقناعة والزهادة وترك التقنية ، واليلظة التامة والحرف (١) ومعنى
هذا أنه يجب على الداعي أن يخفي هويته حتى يستطيع العمل على
استكشاف الموقع الذي يعمل فيه ، وأن يعمل بحرية في توجيه
نشاط المحيطين به في خدمة التنظيم وكي يتمكن في البداية من تقوية
عواقبه بين الناس وتقوية مركزه من خلال تظاهره بالزهادة .

٢ - ضرورة الختام المناسبة لبث الدعوة حتى تأتي بالنتيجة المطلوبة ،
فيقول الاخوان لأحد دعائهم « انت اخير بصاحبك ، وأعرف بأخلاقك ،
وأعلم بعاداتك . فكن طبيبا زهيدا لا تضع الدواء الا عند الداء حتى
ينفع واطلب القرصنة ، فان رأيت للكلام موعضا وللخطاب موقعا
فالمغتم ذلك وان لم تر للا تضييع المزم » (٢) .

٣ - الدعوة بالرفق والحيلة والمدبرة واللفظ والسر واللين والموعظة
المسنة . ول هذا المعنى يقول الاخوان « فامض على بركات الله وحسن
توفيقه الى أخ من اخواننا ، وتوصل اليه بالرفق على خلوة وفراغ

(١) وفي ذلك يقول الاخوان للمعنى « فابن لك دارا من القناعة - وحسيده يبداهها
وفراغ سبيلاتها واجل بابها الزهاد ، واجل حاجتك عليها الظفر ، واجل وطامك وعطاشك
تترك الكلية الا ما تصد به الجوع وتستر به العورة . واعلم أن هذه العار فلا سكتها امتت
من فلاح الطريق والمصرح وبصاندة السلطان وسيد الاخوان . وكل يبارك ويحمد على
اللسن مزرك . - فاذا بقيت عند العار على هذه الأركان - فليكن ملامك فيها على وجل
وشوق من التوايح عن ذي . من لقامة السياسة المناسبة . وإن كطافل من عمل من الأعمال
الفاوسية . وليكن حذرك من عند النار في سعركم بعد استكناك جميع أرمعا (الرسائل) .
الجزء الرابع من ٢٥٤ -

(٢) المرجع السابق ، ص ١٥٢ .

من مجلسه ، وطيبة من نفسه فأقرأ عليه التحية والسلام ، ويضرب
بسا يسره من نصيحة الاخوان ، وعرفه شدة شوقنا الى اخائه وعودته
وولادته . . . ثم عرفنا ما يكون منه من الجواب ، (١) . ويفرغون في
موضع آخر : فأولئك أقولم لهد استقرت نفوسهم في نوم الجهالة .
فينبغي للمعذر لهم أن يكون طيبا رفيقا يحسن أن يداويهم بأرفق
ما يقدر عليه ، (٢) ، وجاء في موضع ثالث قولهم : فانظر بعقلك
وعيز ببيصيرتك من ترى من اخوانك وأصدقائك . . . ممن يمكنك
الوصول اليهم بأرفق ما تقدر عليه من اللطف والمدارة . . . (٣) .

٤ . . المنذر من وضع العمرة في غير مكانها ولغير أهلها ، وعدم الوثوق
بالمعتوين قبل القاء الدعوة اليهم ، وضرورة التسديق في اختيار
الأعضاء الجدد أو الأصدقاء وسير مخبرهم قبل إيقانهم على أهداف
الجماعة وأغراضها . وفي هذا الشأن يقول الاخوان لأحد دعايتهم
« فأعرف يا أخي هذا الموضع ، وتفكر فيه ، واقفه الى من وثقت به
من اخوانك الذين لا تأخذك فيهم لومة لائم » (٤) ، وإياك والحيانة
بفعله الى من لا يستحقه ، ووضعه في غير موضعه ، وبذله لمن لا يرغب
فيه ولا يطلبه » (٥) .

ويشدد الاخوان في تحذير الجماعة من الوقوع في حباتل من
يتظاهرون بالصدقة ويوغمسون لهم حفات من لا يصلح لها . فيقول
الاخوان : واعلم يا أخي أن من الناس من لا يصلح للصدقة والأخوة
والمقاربة أصلا البتة . فانظر من تصحب وتعاشر ، ولا تقتر بظاهر الأمور
من غير معرفة بوطنها ، ولا بطلاوة العاجل من قبل النظر في مراة
عاقبتها ، فإذا أردت اتخاذ أخ أو صديق ، فاعتبر أولا أحواله ، واختبر
أخلاقه وسبله عن مذهبه واعتقاده ، وانظر في عاداته ومسجيتة وشمائله
وحركاته ، فإنه لا تخفى على المنقرس بوطن الأمور إذا نظرنا الى طواهرها .

واعلم بأن من الناس من يتشكى بشكل الصديق ويدلس عليك بشبه
الموافق ، ويظهر لك المحبة ، وخلافها في صدره وخميره ، فلا تقتر أو
تقيم . . . فإذا رأيت الرجل محببا صلقا ، أو تكدا لجوبا أو لظا علبظا ،
أو مهاككا هماريا ، أو حسودا حقودا ، أو منافقا مراليا ، أو بخيلا شحيطا ،
أو جباننا مهينا ، أو مكارا قسرا ، أو متكبرا جبارا ، أو حريصا شرها ،

(١) الرسائل - الجزء الثاني - ص ٤٣٥ - الرسائل الجزء الثالث - ص ٢٧٨ -
الرسائل الجزء الرابع - ص ١٨٨ - ١٨٩ .
(٢) الرسائل - الجزء الرابع - ص ١٠ .
(٣) للرجع السائل - ص ١٦٥ .
(٤) الرسالة الجامعة - الجزء الأول - ص ٢٨٩ .
(٥) رسال الجامعة - الجزء الثاني - ص ١٨٧ - ١٨٨ .

فإن كان دعيا للصدق والثناء أكثر مما يستحق ، أو كان مزريا لظفراته ،
 أو كان مستظرا لأقرانه والناس - فإما لهم ، أو متكلا على حوله وقوله ،
 فاعلم أنه لا يصلح للصدقة وحسرة الأخوة ، لأن هذه الأخلاق والآراء
 والعادات مفسدة لاعتقاده لأخواله - وذلك لأن من يختر المطالبة بما لا يجب
 له ، لا تسمح نفسه ببذل ما يجب عليه ، وهكذا المسود والمليحوج
 والفضوب ، تنمى هذه الأخلاق عن الإذعان للحق ، وهكذا اللجاج والتكبر
 يمنعان من قطع الجدال والخلاف ، وكذلك النظافة والفظلة تمنعان من
 العذوبة والسهولة . . . (١) .

٥ - التدقيق في اختيار الأصدقاء الجدد ، والحفاظ عليهم ، واتسعت
 بالاستدقاء للتخلصين ، وفي هذا يقول الأخوان « وإعلم أن الخطب في
 اتخاذ الإخوان أظلم وأعظم . . . لأن أخوان الصديق هم الأعداء على
 أمور الدين والدنيا جميعا ، وهم أشر من الكبيبات الأحرى - فإذا
 وجدت منهم واحدا فمستك به ، فإنه قرّة العين ، ونعيم الدنيا
 ومعادة الآخرة ، لأن أخوان الصديق نصرة على دفع الأعداء ، وزيين
 عند الإخلاء ، وإركان يمشد عليهم عند الشدائد والبلوى . . . » (٢) .
 وبينه الإخوان دعواتهم إلى ضرورة المحافظة على الصداقة لكي لا تنقلب
 إلى عداوة يمولهم ، فينبغي لك أن يكون أكثر كذك وعنايتك بمد
 اتخاذ الصديق ، حفظه ومراعاة أمره وأداء مقره ، حتى لا تصير
 الصداقة عداوة بعد طول الصلحة ببلاهة أو ضجر أو مسكوك أو
 ظنون أو شبهة تدخل في المودة ، أو تبيهة ووشاية من عكالت
 يسمى بينكما للفساد » (٣) .

وبالرغم مما ذكره الإخوان عن الأصدقاء والأصحاب وكيفية اختيارهم
 وذلك في أماكن متفرقة من الرسائل ، إلا أنه نظرا للأهمية الكبرى التي
 تحتلها فكرة الصداقة باعتبارها أساس الدعوة والسبيل إلى انتشارها ،
 فقد خصصوا فصلا للبحث « في سياسة الأصحاب » أكلوا فيه ضرورة
 المعرفة الكاملة بالأصحاب والإطلاع على كافة أمورهم وأحوالهم حتى يمكن

(١) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٤٥ - ٤٦ . ويتضح الإخوان الصلحة بأنهم إذا أراد
 أحدهم أن يخطب صديقا مبدعا أو أبا مساندا أن يمتير بأخواته ويعترف أخباره ،
 ويجرب أخلاقه ، يسأله عن طبعه واعتقاده ، ليند هل يصلح للصدقة وسواء البرقة
 وسيرة الآخرة أم لا ، لأن في الناس ألواما طباعهم متباينة خطيرة عن الإحتلال ،
 « يقولون أيضا ، ليشي لك ، إذا أردت أن كلف صديقا أو أبا ، أن تتفهم كما تتفهم
 الفهم والدلائل ، والأرضن الطيبة الثرة للزروع والثرس ، وكما ينتقد أبناء الدنيا
 أمر المذوج وشري المالك والأمة التي يصنونها » (المرجع السابق ، ص ٤٢ - ٤٥)
 (٢) المرجع السابق ، ص ٤٤ - ٤٥ .
 (٣) المرجع السابق ، ص ٤٧ .

سياستهم « لتسوس كل واحد منهم السياسة التي تليق به دنيا وديننا » .
 « واعلم أنك متى كنت جاهلاً بمعرفتهم لم يتم لك سياستهم ولم تبلغ
 رضاهم ، ولا يكونوا لك اصحاباً » . « واحرص ان تباعد بين معرفتهم بين
 وبينهم ، لئلا يطلعوا عليك كما اطلعت عليهم ، فيأتوك من حيث امنت ،
 لانه ليس كل من يصاحبك يحق لك ان تثق به ، ولا تطمئن اليه ، لأن أتيرا
 حين يصحب الانبياء انما تكون صحبتهم لهم لوفوع الميله بهم ، ومرادهم
 منهم الاطلاع على اسرارهم ليكتسبوا ويظهروها لمن لا يعرفها وهم
 المتناقلون » (١) .

ويمكننا يوفقى الأعضاء بين الثقة والمذر توفيقاً مناسباً . فانناضل
 اختيقي لا يستطيع العمل في تنظيم سرى مع الآخرين الا اذا وثق في زلأته
 وورفاقه . ولكن وجود هذه الثقة دون اليقظة خشية تسالل الأعداء والخرين
 والموايسيس الى التنظيم ، او خشية حلول انحراف أو تراجع من جانب
 بعض الأعضاء ، قد تؤدي الى الفشل وقد تكشف أمر التنظيم ، والاعتماد
 على عنصر اليقظة والشك والمراقبة والانتباه دون توفر عنصر الثقة بين
 الاخوان أعضاء التنظيم ، قد يقود الى توقف العمل الإيجابي واصابة
 التنظيم بالشلل وتحوله الى عملية مراقبة وشكك متبادلة بين الأعضاء .

تخصيص فاع لكل طائفة من البشر :

لقد خصص الاخوان لكل طائفة من طوائف الناس داعياً او منظوماً
 عن الاخوان لتبصرهم وقدعونهم للاتضمام للجماعة - وفي هذا يقول الاخوان
 « وقد اقمنا لكل طائفة من طوائف الأمم الذين عنتهم دعوة الانبياء عليهم
 السلام ، فرما يدعونهم الى رأينا ويدلونهم علينا ، ويعرفونهم بقدمنا ،
 ويدعونهم بظهور امرنا ، وخروج مهدينا ، وقبام قيامتنا ، وطلوع شمسنا ،
 وخروجنا من كهفتنا » (٢) . ويقولون في موضع آخر « وقد تدبنا لكل طائفة
 منها احداً من اخواننا ممن ارتضيناهم في بصيرته ومعارفه ، فيلوب عنا في
 خدمتهم باقائه التصيحة اليهم بالرقيق والرحمة والشفقة عليهم ، وليكون
 حونا لأخوانه بالدعاء لهم الى الله سبحانه ، والى ما جاءت به انبيأؤه ،
 وما أشارت اليه أوليأؤه من التنزيل والتأويل لاصلاح أمر الدين والدنيا
 جميعاً » (٣) .

(١) المرجع السابق ، ص ٢٦٠ . ويلاحظ ان طسوق هذه التوجيهات هو نفس
 طسوق التوجيهات والعروضات التي كانت ترد في الوثيقة التي كتب للفخر الدين الطلسي
 هذه الوثيقة . وقد ورد الفلستيني في صفة الوثيقة (الفلستيني صبح الاعلى في
 صناعة الآلاف ، القاهرة ١٩٦٨ ، الجزء العاشر ، ص ٤٣٤ وما بعدها) .

(٢) الرسالة الجامعة ، الجزء الثاني ، ص ٣٧٦ .

(٣) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٦٥ ، ١٨٨ .

ويقدم الاخوان لكل طبقة الداعي الذي يلقى بها من جانب ، والذي يستطيع ان يمد لاهل هذه الطبقة العون المناسب ، فان كان - اي المدعو - ممن يحلم السلاطين ويتصرف في اعمالهم ، فوصينا اخواننا ممن يكون بحضرة السلاطين والملوك بالنباية عنه والنصيحة له وحسن الرأي فيه لدى الملوك والسلاطين والوزراء ، وان كان من أبناء التناء والدعاةين والاشراف وارباب الضمياح ، فوصينا اخواننا ممن يتولى عمل السلطان بصيانتة وحسن معاونتة في ملته وكف الاذية عنه ، وقبض ايدي الظالمين عن البسط اليه - وان كان من أبناء اصحاب الثمم وارباب الاموال عاوناه بحسب ذلك ، وان كان من الفقراء والمحتاجين واسيناهم بما آتانا الله من فضله ، وان كان ممن يرغب في العلم والحكمة والادب وامر الدين وطلب الآخرة ، علمناه مما علمنا الله عز وجل ، والقبنا اليه من حكمتنا واطلعناه على اسرارنا بحسب ما يحتمل عقله وتوسع له نفسه ، وقتوق اليه هتته ١٠٠ ، (١) .

واحدك الاخوان لأهمية تلبية الحاجات المادية والمعنوية والروحية والعلوية وتضمينها برنامج الجماعة ، وائر كل ذلك تكثيل وتجميع أكبر عدد من الانصار ، هو ما يبرر عنه البعض باصطلاح « معدة الثورة » (٢) بمعنى أن مؤيدي الثوار هم غالباً من الفئات التي لم يتح امامها المجال للاستمتاع بشيء ، أو التي تصبو للاستمتاع بشيء ، ومن ثم فهم يهبون فأيديهم لمن يرون فيه القدرة على طرد شبح الجوع المادي واللعنوي والجوع الذي الأوجه الثلاثة - معنوي وعقلي وروحي - هو القوى حليف للثورة ، وهو الذي يكف وراء تحقق المحدثين للانضمام اليها - فمن يصان من الجوع المعنوي هو الذي يتدفع وراء التلويح بضمانات مهيشية جيدة مستقبلاً ، وقيام اعلام هم اصحاب الآمال المثابة الذين يرون في المجتمع القائم السبب الأكبر في ذوبان تطلعاتهم المطموحة ويتحولون باستيائهم نحو الواقع الاجتماعي الذي نشأوا فيه ، ويتعلمون مجتمع يحققون من خلاله ذواتهم وأمالهم والجالعون روحانياً بسبب التمازج الشديد بين الواقع الروحاني الذي يعيشه مجتمعهم وبين الصورة الروحانية المثالية يتدفقون وراء الثورة متصورين أنه الخلاص في سبيل الله والحقيقة الروحانية .

وقد أجاد الاخوان استخدام أوجه الجوع الثلاثة للتشهير بالأوضاع الخائبة واستخدام هذا التشهير كجزء من الحملة التحريرية في كل المجالات لتوعية الناس وتمييزتهم ضد النظام القائم ، ويقصد بالتشهير هنا التشهير السياسي الذي يعني اعلان الحرب على النظام باظهار فساده الحكام وفساد

(١) تاريخ السائل ، ص ١٦٦ .

(٢) جورجاس فايد ، الكفاح المسلح ، ترجمة سامي كيمس ، دار الآداب ، بيروت

١٩٦٨ ، ص ٢٠٦ - ٢٠٩ .

الفقهاء والعلماء ورجال الدين والقضاة ونساق التجار والدهاقين وانتشار الرشوة والمخالم ، وفساد البيئة الاجتماعية عموماً (٦) . وهذا التشهير هو من أقوى الوسائل لتفسيخ النظام الاجتماعي القائم وتزييقه ، وعزل المتعاونين مع النظام ، ويلعب دور الشقاق والعداء بين هؤلاء المتعاونين والسلطة الحاكمة ، ومن الطبيعي أن يأخذ هذا التشهير طابع الثبولية .

بمعنى إبراز الأوضاع السيئة لكافة الطبقات بلا استثناء ، وبذلك يمكن توسيع نطاق التشهير السياسي وجذب أكبر عدد ممكن من الناس إلى جانب الحركة . وهناك علاقة وثيقة بين التشهير وبين نجاح الدعوة وتكوينها ، ويمكن تلخيص هذه العلاقة فيما يلي :

١ - أن تربية الوعي السياسي لدى مختلف الطبقات تتعلم الأ من خلال التشهير السياسي ، وهذا الوعي السياسي يلعب الدور الرئيسي في كل حركة توردية تسمى إلى بناء قوتها عن طريق الالتحام بمختلف طبقات الناس وتنظيمها وتوعيتها واشراكها في الضال بعينها كل طاقاتها وامكانياتها المادية والبشرية والمعنوية في صراعها ضد النظام القائم .

٢ - إن التنظيم لن يستطيع أن يمارس التحريض بين كل فئات الناس وتبنيها وقيادتها ما لم يعرف على وجه الدقة سمات كل طبقة وفئة وتقاطق قوتها ومواطن ضعفها ، ومن ثم فالتشهير السياسي خلال هذه الطبقات هو شرط للتوعية مما يحتم ضرورة توافر عناصر نشطة وواعية من الدعاة والمنظمين مسلحين بالوعي الكافي ، ويعرفون حق المعرفة اتجاهات ورغبات وأمزجة وفتن وطبقات المجتمع ، ويحسون الوقوف على رأس الحركة ، قادرون على إيجاد ونخلق ظاهرة سياسية واعية عن طريق استغلال أي أمر أو حدث أو حتى اختلاق الحوادث لفضح النظام والتشهير به لصالح الدعوة .

ولا يجب أن يتوقف الأمر عند حد التشهير بالأوضاع الحالية فحسب بل يتم هذا التشهير في إطار خطة تسعى إلى :

- ١ - أن توضح لكل فئة وطبقة أن النظام كله غير صالح .
- ٢ - تنظيم فضال سياسي شامل .
- ٣ - خلق قادة يحسنون قيادة مختلف أوجه النشاط والنضال الفصائل قيادة نظرية وعملية .
- ٤ - العمل على الانتشار في كل مكان وبين جميع الفئات الاجتماعية وفي المواقع التي تتيح معرفة النوايا الحقيقية للدولة .

(٦) انظر رأي الاشراف في هذا المساء في المبحث الأول من هذا الفصل .

٥ - عدم الاعتماد على علفية مؤازرة الحركة في كل مكان وبين جميع فئات وطبقات الناس ، بل تسعى الى تحقيق ذلك بخطة شاملة .

لقد كانت صناعة اخوان الصفا تضم اعضاء من مختلف الطبقات ، حتى من بين الطبقة الحاكمة نفسها ، ولعل انضمام اعضاء من الطبقة الحاكمة كان في صالح التنظيم حيث يسكنه من الوقوف على كثير من المعلومات ، علاوة على ان اعضاء الطبقة الحاكمة يكونون عادة من العناصر المثقفة . وفي هذا يقول الاخوان ، واعلم ايها الاخ البار الرحيم ، ايديك الله وياانا يروح منه ، ان لنا اخوانا واصدقاء من كرام الناس وفضلائهم متفرقين في البلاد . فمنهم طائفة من اولاد الملوك والامراء والوزراء والعمال والكتّاب ومنهم طائفة من اولاد الاشراف والمعاقين والتجار والعناء ، ومنهم طائفة من اولاد العلماء والادباء والفقهاء وحملّة الدين ، ومنهم طائفة من اولاد الصناع والتصرفين واعناء الناس (١) .

وقول الاخوان هذا يؤدي الى توطيد اركان التنظيم وتقوية الحركة ، لأنه يؤدي الى :

١ - اشاعة الايمان بقوة التنظيم والحركة . وبشع هذا الايمان بمقدار مراعاة التنظيم لقواعد العمل السري .

٢ - اشاعة الايمان بقوة التنظيم والحركة لا بين اعضاء التنظيم فحسب ، بل بين كل الناس خصوصا اعداء الحركة .

٣ - ان وجود اعضاء في الجماعة ينتمون لكل الطبقات الاجتماعية المختلفة - دون الاقتصار على طبقة او طبقات معينة - يؤكد ان الاتصال لصالح القضايا العامة ولصالح المجتمع ككل ، وأن الهجوم على النظام القائم والتشهير به باسم كل الطبقات .

أسلوب الاتصال بين الداعي وقيادة الجماعة :

كان هناك أسلوبان للاتصال بين الداعي وقيادة الجماعة - وثامين مثل هذا الاتصال هو أحد القواعد العامة للتنظيم السياسي السري ، حيث يؤدي الى تماسك التنظيم وربط الفروع والاعضاء بالمركز الرئيسي ، علاوة على أن هذا الاتصال الدائم لا بد منه لتوحيد فكر التنظيمات الفرعية في حركة سياسية واحدة . وهذان الأسلوبان هما :

(١) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٦٥ ، ١٨٨

١ - أسلوب الرسائل أو التراسلات :

يبدو أنه كانت هناك رسائل متبادلة بين الجماعة وقادة جماعتهم ، تحمل تقارير إما وحمل اليه حال الدعوة وتطورها ، أو للاستفسار عن كيفية حل بعض المشاكل التي تواجههم وتعرض طريقهم ، أو تحصل التوجيهات من جانب القيادة في الأمور المختلفة الخاصة بالدعوة ، وما شاكل ذلك من الأمور التي لابد منها لجماعة مثل جماعة الإخوان (١) .

ويؤكد وجود الرسائل ما ورد على لسان أحد الجماعة في رسائل اخوان الصفاة ، حيث يقول « أنا أكتب إلى الحكيم أعلمه بالحال منتظرا ما يكون من جوابه فتصل به إن شاء الله » (٢) . وما ورد أيضا من قول الاخوان « قد فهمنا أيها الأخ الرحيم إليك الله وإيانا بروح منه ، ما ذكرته مما جرى بينك وبين أخ من اخواننا في المذاكرة والبحث عن مبادئ الموجودات ، وعلل الكائنات ، وما شكوت من صعوبة إقناعه اليك من صفوة الأخوة والمعاونة على نصرة الأديان النبوية . وما وصفت من شدة استخفافه في الآراء الفلسفية ، وإعراضه عن معرفة أسرار الكتب الإلهية ... فاصبر عليه أيها الأخ ، وداره بالرفق ، وذاكره بهذه الرسالة ... » (٣) . كما ورد على لسان قادة الجماعة أيضا « وقد علمنا أيها الأخ ما ذكرت مما جرى بينك وبين شميخ من مشايختنا من المذاكرة في أمر النفس وما هيئة جوهرها ... والتي نسالك أيها الأخ أن تتفضل وتبلغنا وتقرأ عليه السلام ، وتعرفه شدة شوقنا إليه ، ومطالعنا وشوقنا إلى معرفة أخباره ، طابوا الله ، وورغبتنا في مشاهدته ومجاورته ، وتبلغه عنا ما ألقينا إليك من الجواب فيما سألتناك ... » (٤) .

(١) وقد كان خلفاء العصر العباسي الأول ، حرصا عليهم على الاستقلال والنفذيات التي ألقوها عليهم الدعوة العباسية في مرحلتها السرية ، رسائل تعرف برسائل الخبيس جعلها تخبث أيمان القيمة العباسية للدعوة العباسية ، وكانت هذه الرسائل تنقل في اجتماعات خاصة لمسئول الترابط بين الدولة وشيختهم ، ولا تعرف رسالة للخبيس به هذه التورق . ويستخرج من ذلك أن نظام الدعاة قد اندثر منذ ذلك الوقت (انظر : رسالة الخبيس لأحمد بن يوسف على لسان لقابون ، أحمد زكي صلحت ، بدمرة رسائل العرب في محور العربية الزاهرة ، مطبعة الحلبي ، القاهرة ١٩٣٧ ، ص ٢٧٧ وما بعدها) وانظر أيضا ، د. سعيد عبد الهادي شعيرة ، مشارفات في تاريخ العصر العباسي الأول ، كلية الأطباء جامعة عين شمس ، ١٩٦٩ ، ص ٤ - ٦ ، ٨ ، ٩ ، ١٠ ، ١١ ، ١٢ .

(٢) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٣٣٣ .

(٣) المرجع السابق ، ص ١٧٢ - ١٧٨ .

(٤) المرجع السابق ، ص ١٨٩ .

٢ - أسلوب المنوبين :

ولا يفق الأمر بين الداعي وقيادة الجماعة عند حد المكاتبة ، بل كان يستخدم أيضا أسلوب المنوبين الذين يوفلون من قبل قيادة الجماعة لشرح أمور معينة لأحد دعاةهم . وفي هذا يقول الاخوان « وما جمعنا رايك الأخلاق الجميلة والأفعال الحميدة وحرية النفس وصفاء جوهرها ، وهي التي تدعوننا الى مكاتبتك ومراسلتك ، وما نرجو منه النفع لك فيما يستقبل من الأمر . والله يزيدك وياينا وجميع اخواتنا حيث كانوا في البلاد . وقد أخذنا اليك اخا من اخواننا ممن قد ارتضىناه في بصيرته وحمدنا طريقته في دينه وأخلاقه . وانت أيك الله تعرف حقه وما يجب من حرمة . وتوصله اليك على خطوة من مجلسك وفراخ من قلبك . ونصفي اليه لينا يقول ، وتسمع منه ما القينا اليك من أسرارنا . وما نشير اليك من علمنا ، ليتبين لك مذهبنا . ونفهم اعتقادنا في أمر الدين والدنيا جميعا . فاننا سمعت أذائنا وفهمت معانيها وولفت على خطائنا وتأملتها بمثلك وميزتها برويتك ، أحببتنا عن رأيك فيما أشرنا اليه وما نسألك عنه في اعتقادك بصدق القول ، لا معشفا ولا متهيبا ولا مجانيا ما يقتضيه الحكم ، يوجب الحق ٠٠٠ » (١) .

كما يستفاد من نص آخر أن الاخوان كانوا يرسلون هؤلاء المنوبين لمحاولة الدعاة في عملهم ، ولعل هؤلاء المنوبين كانوا - كما يرى ماركيز - من المراتب العليا للدعوة . وقد جاء في رسالة موجهة غالبا من الرئيس الأعلى للجماعة ، أو الامام ، إل أحد هؤلاء المنوبين « وقد اخترناك أيها الأخ البار الرحيم ، أيك الله وياينا بروح منه ، لمعاونتهم - أي الدعاة - وارتضىناك لمشاركتهم لا آثاك الله من فضله من العقل والفهم والتمييز وحرية النفس وصفاء جوهرها ، لتكون مساعدا لآخواتك ومعاضدا لهم ، لأن جوهرك من جوهرهم ، ونفسك من نفوسهم ، وسلاحك صلاحك . فامض على بركات الله وحسن توفيقه الى أخ من أخواننا ٠٠٠٠ » (٢) .

وعلى أية حال ، فالهدف من اهتمام الاخوان بفكرة الدعاة وطريقة اختيارهم والشروط الواجب توافرها فيهم وأسلوب عملهم ، هو العمل بأقصى الطاقة وبأقصى درجات النجاح في نشر الدعوة وجذب أكبر عدد من الأنصار والمؤيدين ، فاننا نكرر الأنصار يرجى الفلاح والنجاح ، (٣) . وفي

(١) الرسائل - الجزء الرابع ، ص ١٦٥ - ١٦٦ .

(٢) فريج السابق - ص ١٦٥ - ١٨٨ .
Yves Marquet, La Philosophie,
des Idrissis Al-Safis, Op. Cit., P. 515.

(٣) الرسائل - الجزء الثاني ، ص ٢٢٨ .

هذا يقول الاخوان لاحد دعواتهم « وأيضاً من قدرات عليه من المناقيل (١) ليحصل لك النفع العاجل والعجز الواسل في الدين والدنيا . بفضلك الله تعالى ، أيها الأخ البار الرحيم ، منازل الاختيار والمصطفين ، ورفقاك الى منازل الملائكة القربين ٠٠ » (٢) . وجميع تعليمات الاخوان لعنايتهم تيسر الى تحقيق مبدأ التوسع والانتشار ، ولكن مع مراعاة الحرص والحذر - التقنية الكاملة لكي لا ينكشف أمر الجماعة .

ثانياً : المصوبون أو المستجيبين للدعوة :

من الطبيعي أن اسمعاب الدعاوى الثورية ينظرون الى الواقع على أنه شيء متطور ومتحرك ، وأن من الممكن تغييره تبعاً عن طريق فعل العوى صاحبة المصلحة في تضييق هذا الواقع رغم ما قد يبدو من ضعف هذه القوى في بداية الأمر . وفي ضوء هذه القاعدة يمكن تفسير سبب انقراض مجموعة صغيرة على تعدادي الأمر الواقع والسل من أجل تغييره رغم ادراكهم التام بقوة النظام القائم الذي يمتلك الأموال والنفوذ . إذ بنسبة لدى هذه المجموعة قناعة بأن هذا الواقع المادي يسير باتجاه السقوط ، وأنهم سينتصرون اذا ما كافحوا ضد هذا الواقع ويشروا بواقع جديد مرتقب . وانطلاقاً من هذه القناعة يبدأون في بث دعوتهم بين الجماهير ولجئب أكبر عدد من المؤيدين والمناصرين للحركة ، مستخدمين في ذلك كافة الأساليب والوسائل التي تكفل لهم النجاح . وهكذا يبدأ صراع ثقافي أيديولوجي سياسي بين الحركة الثورية والنظام القائم .

ولا تشذ حركة اخوان الصفا عن هذه القاعدة ، حيث قاموا بوضع أسس فلسفية لمرتكبهم السياسية ، ووضعوا نظرية خاصة حول الدولة والامامة تتفق مع مذهبهم القسبي الاسماعيلي ، ووجدوا أن السبيل الوحيد الذي يجب أن تسير فيه دعوتهم هو اللجوء لأسلوب الدعوة السرية والتنظيم السري ، وقاموا باختيار المعاة اللازمين لبث الدعوة في مختلف الطبقات الاجتماعية ، ووسعوا خطة التشهير والتحريض اللازمة ضد النظام القائم . ولكن لا بد لهم من نشر الدعوة لجئب الاضمار والمؤيدين وتنمية حجم العضوية في تنظيمهم ، ولا بد لتحقيق هذا الهدف من ترغيب الناس من مختلف الطبقات وتشجيعهم على الانضمام لهم ولحببيهم في مصيبتهم بعدة وسائل وأساليب منها :

(١) يستخدم الاخوان أسلوب الاغتر في دعوتهم لادارة الاستيلاء السياسي لدى الناس بدعوتهم ليقظة من لوم الغفلة وولادة الجبال .
(٢) الرسائل - الجزء الرابع ، ص ٤٤٠ .

١ - الدعوة لبناء المدينة المتفاضلة :

لا شك في أن دعوة الإخوان لبناء دولة أهل الخير قد جعلت كثيرا من الناقمين على نظام الحكم القائم من كافة العناصر والطبقات يظنون إلى هذه الجماعة فيما تقصد إليه من بناء هذه الدولة ، من ضرورة الدين وحب الأثرة ، (١) . وبعد أن يعرض الإخوان أن دولة أهل الخير يبدأونها من قوم علماء حكماء وخيار فضلاء . يجتمعون على رأي واحد ويتمنون على حذب واحد ، ويعقدون بينهم عهدا وميثاقا أن لا يتجادلوا ولا يتفاعدوا عن ضرورة بعضهم بعضا ، ويكونون كرجل واحد في جميع أمورهم ، (٢) . نجدهم يرغبون الناس في الانضمام إلى جماعتهم بقولهم : فهل لك أيها الأخ ألبار الحكيم ، أيمك الله وأياله بروح منه ، بأن نوجب في صحبة إخوانك نصحاء ، وأصدقاء لك خيار فضلاء ، هم صفتهم ، بأن تقصد مقصدهم ، وتخلق بأخلاقهم ، (٣) . فهل لك أن تبادل وتركب معنا في سفينة النجاة ، (٤) ، فاجتهد يا أخي قبل فوات الأمل وحلول الأجل ، واركب مع إخوانك في سفينة النجاة كما ركبوا ، لكي تصل إلى حيث وصلوا وتزول ميت فزولوا ولا تكن من المفرقين الذين هم إخوان الشياطين ، (٥) ، وهل لك أيضا الأخ أن تنظر لنفسك وتسمى في خلاصها وتطلب نجاتها ... إذا دخلت مدينتنا الروحانية ، وسرت بسيرتنا المتكعبة ، وتملت بسفنتنا الزكية (٦) . وما لا شك فيه أن هذه الدعوة المكثفة بالتفاضل قد جذبت أعضاء الحركة من مختلف الطبقات المشغولة والناقصة .

٢ - تحقير الدنيا والزهد فيها :

لا ريب أن تحقير الإخوان للدنيا ومباعدتها ، ودعوتهم إلى الزهد وتحيينها ، ربما أدت إلى جذب الطبقات الفقيرة والمهمشة ، وما قاله الإخوان في تحقير الدنيا ورغد العيش ، ولا تفتخر بما أنت فيه من رغد العيش وصحة البدن ، وعشرة إخوانك جسديانيين وأصدقاء جسمانيين يريدونك لمساواتهم على إصلاح أحوال أجسامهم ، فإن قصرت عن مساواتهم ابتضروك ، وإن تجللت عليهم جملتك ، وإن علونهم حسدوك ، وإن قصر حالك شتموا بك ، فاعلم يا أخي إلى صحبة إخوانك تدسائين ، وأكران لك روحانيين ، يريدونك ولا يأخسون منك ،

(١) الرسائل - الجزء الأول ، ص ١٨٢ .

(٢) المرجع السابق ، ص ١٨١ .

(٣) المرجع السابق ، ص ١٨٢ .

(٤) الرسائل - الجزء الرابع ، ص ١٨ .

(٥) الرسالة الجامعة - الجزء الأول ، ص ٣٦٨ .

(٦) الرسائل - الجزء الرابع ، ص ١٩٤ .

ويخلصونك مما وقعت فيه » (١) . « لهم إلى صحبة اخوانك فضلا . . . وترك صحبة اخوان الشياطين الذين لا يريدونك الا لجر منفعة الاجساد ، أو لدفع المضرة عنها » (٢) .

ولعل ما سبق أن ذكرناه من أن الاخوان لا يستعينون باحد من المدعويين في أمر الدين الا بعد أن يبذلوا له من المعاونة على أمر الدنيا حتى يكفونه أمر دنياه ليمتدوا فويا لطلب الطبقات الفقيرة للانضمام إلى الجماعة . ولا شك في أن احساس المضمو بأنه يمشي على نفقة التنظيم أو معاونته المادية ، يجعله يصبح من المحترفين ويساعده ذلك على أن يكون قائدا سياسيا حقا .

٣ - مهاجمة معتقدات الفرق المختلفة :

ومن الملاحظ أيضا أن مهاجمة الاخوان لمعتقدات الفرق الأخرى والتشكيك في صحتها ، وذكر للمعتقدات الصحيحة التي يدين بها الاخوان وتوضيحها ، هو دعوة ضمنية لاتباع هذه الفرق لهجرها والانضمام إلى جماعة الاخوان . هذا بالإضافة إلى ما سبق لنا ذكره من إيمان الاخوان بوجود الأديان ومحاربة النصرانية ليلب الأتباع والأناصر من كافة الديانات والمثل والعناصر .

وبعد أن يهاجم الاخوان معتقدات الفرق الأخرى ، يقولون « ولكن ليس الأمر كما يعتقد هؤلاء الظلة الكفرة ، بل أمر وراه ذلك لا يعلم الا الله والراسخون في العلم . . . فبئس لك يا أخي أن ترغب في صحبتهم - أي صحبة الاخوان - وتتيح مباحثهم . وتسير سيرتهم ، وتتخلق بأخلاقهم ، وتنتظر في علومهم ومباحثهم لتعرف أسرارهم ومعتقداتهم لو تحضر مجلسهم لتسمع كلامهم وأقوالهم » (٣) .

وفي تصوري أن مهاجمة معتقدات الفرق الأخرى يعتبر قصورا في تكتيك الحركة السياسية . حيث من مصلحة أي حركة ثورية أن تتعاون مع الفرق والطوائف المضطهدة التي تترب في فلسفتها واتجاهاتها من الحركة كسياسة مرحلية على الأقل لإضعاف السلطة الحاكمة - وكمثال واحد هل صحة هذه القاعدة أن أحد أسباب نجاح الدعوة الباسية هو أنها قامت تحت شعار « الرضا من آل محمد » كدليل على تعالف الهاشميين بفرعهم العلوي والعباسي ضد القبيلة الأموية ، وبعد الاستيلاء على السلطة

(١) الرسائل - الجزء الثالث ، ص ٥٦ .

(٢) الرسائل - الجزء الثالث ، ص ٧٥ .

(٣) لفرج الساجي ، ص ٧٢ - ٧٣ .

استأثر العباسيون بها دون العلويين ، وموقف الاخوان من الفرق الاخرى
 على هذا الشكل ينسب الى علي صانعة حربه الاحسوان من موع من اجساد
 العقائدي Dogma ، بمعنى التمسك بصيغ النظرية ومحاولة تطبيقها قسرا
 على ارض الواقع .

٤ - استغلال الظروف النفسية والحالة الاجتماعية للمدعوين :

تتكرر الدعوة لصحة الاخوان والانضمام للجماعة حسب هروب
 المدعو وحالته النفسية والاجتماعية (١) . بل يصل ادمر الى حد نسجيتك
 احد المدعوين في خيمة السلطان الذي يتبعه ، فيقول الاخوان له و اخبرنا
 ايها ادخ عن صاحبك هذا الذي أنت متعلق بخدمته ، ومجتهد في طاعته ،
 ومنتصم بمن سلطانه . هل تعلم انه كان في هذا الامر الذي هو فيه الآن
 غيره قبله ، فزال عنه عزه وسلطانه ، وتفرقت عنه جموعه وأعوانه . وهل
 تعلم ان هذا الامر الذي هو فيه باق عليه ، او لا به ان يزول عنه يوما ويصير
 الى غيره . كما صار اليه بعد الذي كان قبله . او هل تعلم ان من يجيء
 بعده ويصير مكانه كيف يكون حاله معه ؟ (٢) .

التركيز على جذب الشباب للدعوة :

رغم ان الاخوان يرغبون في ضم أكبر عدد ممكن من الأعضاء ،
 الا أنهم يفضلون تركيز جهودهم في هذا الصدد على جذب الصبيان
 والشباب ، وترك الشيوخ وكبار السن كلما أمكن ذلك . ويفضل الاخوان
 جذب الشباب لمضوية الجماعة لعدة أسباب أهمها :

١ - ان الصبيان أكثر قبولاً وأجود تخيلاً ، حيث يتول الاخوان ، انك
 تجد كثيراً من الصبيان يكون أسرع تصوراً لما يسمعون ، وأجود
 تخيلاً لما يصف لهم كثير من المشايخ والبالدين (٣) ، وذلك أن كثيراً
 من العلماء والفقهاء والمرآضين في العلوم والآداب تعجز نفوسهم
 عن تصور أشياء كثيرة قد قامت الحجة والبراهين على صحتها ، (٤) .

٢ - عدم اكتساب الشباب والصبيان أي علم أو خلق ، مما يجعلهم
 مهينين لاكتساب أي علوم يلتفتها لهم الاخوان ، ولذا فهم يشبهون

(١) انظر : - الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٣٠٢ - ٣٠٣ ، ٣٠٤ ، ٣٠٥ ، ٤٤٩ ، ٤٨٦ -
 الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٦٦ ، ٦٤ ،
 (٢) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٨٩ .
 (٣) لعل هذه الجملة كما بل ، وديود تعيلاً لما يوسم لهم ، أكثر من المشايخ
 والبالدين ،
 (٤) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٤٦٨ .

العصبيان ، كمثل ورق أبيض تقى لم يكتب فيه شيء ، فإذا كتب فيه شيء ، حقا كان أم باطلا ، لقد شغل المكان وتمتع فل يكتب فيه شيء آخر ، ويصطب حكه ومحوه . (١) .

ومن المؤكد أن نفس صفة العملة هي التي جعلت الإخوان يأمرون دعواتهم بعدم جدوى جذب الشيوخ لدموعهم ، فيقولون : « قيبلي لك أيها الأخ ، أن لا تشغل بأصلاح المشايخ الهرمة الذين اعتقدوا آراء فاسدة وسادات رديئة وأخلاقا وحشية ، فانهم يتمونك ولا ينصلحون ، وإن صلحوا قليلا قليلا فلا يفلمون . ولكن عليك بالشباب السالم الصبور ، المرغبين في الآداب ، المبتدئين النظر في العلوم ... » (٢) .

٣ - ولعل تفصيل الإخوان للشباب والفتيان الأحداث يرجع الى أن ذلك في رأيهم المتأخر بسنة الله تعالى ، وذلك لأن الله سبحانه وتعالى لم يبعث نبيا الا وهو شاب ولا أعطى الحكمة لعبد من عباده الا وهو حدث من الفتيان ، كما ذكرهم الله تعالى وأثنى عليهم فقال : انهم فتية آمنوا بربهم . (٣) ، « واعلم أن كل نبي بعثه الله ، فلول من كذبه مشايخ قومه المتأطون الفلسفة والنظر والجدل » (٤) .

ويشدد الإخوان على صانعيهم بضم اضاعة الفرصة إذا ما وجدوا حديثا شائبا تنطبق عليه الأوصاف السابقة ، إذ ينبغي على الدعاة في هذه الحالة « أن يفطنوا ذلك ويعرفوا اخوانهم اليقين ، ويستبشروا بالصبر والتأييد من الله » (٥) - حيث انه لا يصلح لتفهم علوم الإخوان ومبادئهم ، الا فتيان أذكياء ، لهم نفوس صافية ، وقلوب واعية ، يرتفون من الآراء الفاسدة ، غير معتادين للعداوات الرديئة » (٦) .

وبالرغم من تفصيل الإخوان للعصبيان والشباب ، الا أنهم لا يرفضون كلية ضم الشيوخ الى جماعتهم ، إذ لا بأس عنهم من ضم « مشايخ مهذبين في العلوم الرياضية مجربين في الأمور السياسية ، محبين للعلوم الإلهية ، غير متحصبين في المذاهب المختلفة والآراء المتناقضة » (٧) .

(١) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٥٦ .

(٢) فروع السابق ، ص ٥٢ .

(٣) قرآن كريم ، سورة الكهف ، آية رقم ١٣ . انظر : الرسائل الجزء الرابع ص ١٥٦ .

(٤) فروع السابق ، ص ٥٢ .

(٥) فروع السابق ، ص ١٥٦ .

(٦) فروع السابق ، ص ١٥٨ .

(٧) فروع السابق ، ص ١٥٨ .

الشروط الواجب توافرها في المرشح لعضوية الجماعة :

لقد حدد الاخوان الشروط الواجب توافرها في المدعو لعضوية الجماعة ، وتتضمن هذه الشروط فيما يلي (١) :

- ١ - أن يكون مؤتلف الروحانية .
- ٢ - أن يكون صحيح العزم .
- ٣ - أن يكون تام الطيبة .
- ٤ - أن يكون مأمون الصحبة .
- ٥ - أن يكون معنيا على الازدياد من العلوم .
- ٦ - ألا يناف من التعلم ، أو يشكك على المعلم ، وأن يقبل وصايا الصارفين ويتبع المرشدين (٢) .

ومن توافرت فيه هذه الشروط المبدئية ، يصبح مهيبا لقبول الدعوة شرط أن تتوافر لديه الأحوال الأربعة الآتية :

- ١ - الاقرار باللسان .
- ٢ - التصور بطروب الأمثال للوضوح والبيان .
- ٣ - التصديق بالضمير والاعتقاد .
- ٤ - التحقيق بالاجتهاد في الأعمال .

ويشرح الاخوان هذه الأحوال الأربعة بقولهم : « واعلم أن المقر باللسان غير متصور له يكون مقلدا ، والمتصور له غير المصدق به يكون شاككا متحيرا ، والمصدق به غير المحقق له بالاجتهاد في العمل المتشاكل لهذا الأمر يكون مقصرا ومفرطا ، والكاذب باللسان لهذا الأمر المنكر له يقلبه يكون جاحدا كافرا ... فالقر بلسانه غير المصدق بقلبه هو الذي قد رزق من الفهم والتمييز قليلا ، فاذا فكر بقلبه وميز بصيرته ما يدل عليه ظاهر الفاظ الكتب النبوية ، لا يقبله عقله ، لأنه لا يتصور معانيها الحقيقية

(١) المرجع السابق ، ص ٤٤٤ .

(٢) الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ٦٤ ، ٦٧ . ويلاحظ أن بعض الباحثين تعرضوا لبحث الشروط الواجب توافرها في المعلم والشروط الواجب توافرها في المتملم في التلمية ، تحت عنوان « القرية عند اخوان الصفا » ، وما نود الإشارة إليه هو أنه ليس هناك خلاف بين وجهة نظرنا ووجهة نظر هؤلاء ، حيث يتفقون معنا في أن الداعية لم تلقى ما هو الا معلم ، ولأن القاصدين ما هم الا تلاميذ ، وأن الهدف من وراء منح القرية عند اخوان الصفا هو التسمي لقب نظام النبوة من طريق تشييد النظام العقل في المجتمع وعبادة الخلافة لله تعالى بالاعتبار أن الاخوان من القسمة الهاطية . (انظر عبر السور ، احزان الصفا ، مرجع سابق ، ص ٢٥٢ - ٢٦٥) .

وأشارتها الخفية ، فينكره بقلبه ويشك فيها . وأما من أقر بلسانه وصديق بقلبه فهو الذي يفكر ويعلم أن مثل هذا الأمر الجليل الذي قد أتت عن حقيقته الأنبياء والأئمة الهديون والخلفاء الراشدين وصالحو المؤمنين (١) ، وأقر به فضلاء الناس والمميزون والمستبصرون ، لا يجوز أن يكون لا حقيقة له ، ولكن فهمه وتمييزه ، عقله يقصر عن إدراكه وتصوره لها بمخاطبتها . وأما من عرف بيانها ولكن قصر عن القيام بواجبه ، فهو الذي رفته الله وأرشدته وهداه ، فاهتمدى لمخاطب هذه الأسرار المذكورة في كتب الأنبياء ، صلوات الله عليهم ، ولكنه لا يجد المعين له على القيام بصورتها وواجب حقها . . . (٢) .

وعن ثم يرى الاخوان أن عدم وجود المعين لهذا الإنسان ، على القيام بصورتها وواجب حقها ، وراجع إلى أنه « واحد » وليس كل أمر يتم بواحد من الناس ، بل ربما يحتاج فيها إلى الجمع العظيم ، وخاصة أمر الناموس ، والقل ما يحتاج فيه إلى أربعين خصلة تجتمع في أحد الأشخاص ، أو أربعين شتصا مؤكلفي القلوب . (٣) .

وهكذا يحاول الاخوان ربط من يريد معرفة كيفية القيام بواجب الأسرار النبوية بأن ينضم للجماعة .

وأخيرا يرى الاخوان أن جزء العضو الذي يخالف شرطا من الشروط السابقة بعد الانضمام للجماعة هو « أن تخرج من صداقته وتبترأ من ولايته ، ولا تستعين به في أمورنا ، ولا نأشره في معاملتنا ، ولا نكله في علومنا ، ونطوى دونه أسرارنا ، ونوصي بمجايبته اخواننا » (٤) .

ويستخلص من الشروط التي وضعها الاخوان لمن يقبل في عضوية التنظيم أهم النتائج الآتية :

١ - أن التركيب التنظيمي للجماعة تتطلب ضرورة الالتزام المسلكي للأعضاء وضرورة تعاليمهم بقيم أخلاقية معينة .

٢ - وضع شروط لعضوية التنظيم تكفل إيجاد الثقة والروح الأخوية بين

(١) يلاحظ أن الاخوان يسمون الأئمة الهديين من الخلفاء الراشدين . وهذا يدل على تصيغهم ، وينسبوا إلى طائفة الفكرية لهذا بعد .

(٢) الرسائل . الجزء الرابع . ص ٥٩ ، ١٢٥ - ١٢٧ .

(٣) المرجع السابق . ص ٦٠ ، ١٧٧ . ويلاحظ هنا أن الشخص الذي تبترع فيه الاتصال الأربعون هو « أمام الاخوان » أو أمام الزمان عندما « وسوف تعود لخاتمة الشروط الواجب توافرها في الأمام في الفصل المنضم للإمامة .

(٤) الرسائل . الجزء الرابع . ص ١٢٧ - ١٢٨ .

الأعضاء ، مثل أن يكون العضو مؤتلف الروحانية ، وأن يكون
حاملون المسجبة .

٤ - مراعاة الدقيقة لفوائد العمل السرى وذلك بتربية الاحساس
بالمسئولية لدى الأعضاء واختيار من يصلح لتحمل المسئولية ، مثل
أن يكون صحيح العزم .

٤ - ضرورة الموافقة على أهداف التنظيم وبرنامجيه مثل شروط الافراد
والتصور والتصديق والتضيق . ولا يعنى هذا بالطبع فهم البرنامج
عند البداية لأن هذا يتطلب من المرشح للمضوية درجة كبيرة من
الوعي المسبق ، ولكن يكفى مجرد الموافقة فقط كمرحلة اول ، ثم
تأتى مسألة فهم البرنامج فيما بعد انخراط العضو فى التنظيم .

٥ - أن طبيعة التنظيم طبيعة تأمرية ، فاستلوب اختيار الأعضاء ،
والتروط الواجب توافرها فيهم ، وتدريبهم ، والقواعد الواجب
الالتزام بها ، تتلام مع الطبيعة التأمرية للتنظيم .

٦ - أن اكتشاف أعضاء مهتمين يعد اختيارهم ، أو تراجع بعض الأعضاء
عن أهداف الجماعة التى قبلوها قبيل انضمامهم للتنظيم ، يوجب
العمل على عزل العضو وعدم اطلاعه على أمور التنظيم .

لبحث الرابع

نظام المجالس السرية (الخلايا)

من المرجح أن مجالس اخوان الصفا او حلقاتهم الاخوية . والقيم والآداب المرعية فيها ، لم تكن فكرة مبتكرة ، بل نرى أنها قريبة الشبه بنظام الأخويات التي عرفها الفيثاغوريون ، ونظام الأدب الفلسفية التي ابتكرها أفلاطون (١) . كما عرف تاريخ الاسلام منذ بدايته كثيرا من حلقات العلم والدرس التي كانت تقام في المساجد وفي خارجها . ونظام حلقات المناظرة بين العلماء في حضرة الخلفاء والسلاطين وتمت وعائتهم ، أمر معروف لا يحتاج الى بيان .

ولكن نعلم لهم ما يميز حلقات اخوان الصفا . هو ما اتسمت به هذه الحلقات والمجالس بالسرية التامة ، وما تضمنته هذه الحلقات من تقاليد وعقود يجب على الأعضاء مراعاتها . وقد تطورت هذه المجالس فيما بعد على أيدي دعاة الإسماعيلية والدعوة الفاطمية ، حيث اتخذت شكلا مغلنيا . واقتصرت مهمتها على شرح المقائد لجمهور المستجيبين للدعوة . بل لقد خصص الفاطميون جانبا من دار العلم ليطلق فيه الدعاة مجالس الحكمة . كما خصصوا مكانا في القصر يؤمه الخاصة وشيوخ الدعوة وخدم القصر الطائرون على مصر وعامة الناس . وقد عرف هذا المكان بـ «المحولة» (٢) .

ويصف الكشاف عبد الجبار الممتزق (لتسويحي ٤١٥ هـ) الدعاة الإسماعيليين ودعوتهم ونظام مجالسهم بقوله : « وكل هؤلاء - أي الدعاة - بهذه النواصير يدعون التشيع ومحبة رسول الله صلى الله عليه وسلم وأهل

(١) انظر فكرة الاخوة في الفصل الأول من الباب الأول من هذا البحث .

(٢) القريزي الواعظ والاعتبار بذكر الخلفاء والادب عرج مسابق ، الجزء

الثاني ، ص ٢٢٦ .

بيته ويقومون المنشدين وللمناجات في ذلك ، ويأخذون على الناس المهود ، ويحفظونهم بالإيمان المعلقة ، فإذا حصلوا كذلك قالوا لهم : إياكم ومجالسة الفقهاء واستماع الحديث من أصحاب الحديث واستماع القرآن من العامة . وعليكم برواية الخاصة ، فقد قال جعفر بن محمد لكتابه : حديث العامة يسمى القلب ، وإياكم وفقه أبي حنيفة ومالك والثوري والحسن البصري وأعمالهم فانهم كفرة وأعداء أهل البيت . والرشد كله في خلافهم . . ثم يأخذونهم في مجلس يسمى مجلس التخلية ، بأن لكل شيء باطلا ، علمه عند مولاكم العزيز بالله . يظهره لكم إذا توفيتم الدرجات في طاعته ، ثم يأخذونهم بأن يقولوا لهم : لم صلاة الصبح يجهر بها والظهر لا يجهر فيها . فإذا سألوهم أجاب قالوا لهم ، أنتم من المجربين ومن المبتدئين ، والمبتدئ كالطفل يعلى باللبن ، ثم بعد اللبن بما هو أقوى منه . . (١) .

والصبر الوحيد الذي يمكن من خلاله أن نحيط بنظام حلقات أو مجالس اخوان الصفاء ، هو ما ورد في وصف هذه المجالس في أماكن متفرقة من الرسائل .

انواع المجالس في نظر اخوان الصفاء :

يرى الاخوان ان هناك نوعين من المجالس :

- ١ - مجالس للذات الجسدية .
- ٢ - مجالس للذات الروحية .

والنوع الثاني عند الاخوان افضل وأرقى وأشرف من النوع الأول . وفي هذا المعنى يقول الاخوان : المجالس اثنتان : مجلس للأكل والشرب والثناء والملاذات الجسدية من نبات الأرض ولحوم الحيوان لصالح هذا الجسد المستحيل للتغير الثاني ، ومجلس للمعلم والحكمة والسماع والذات من نعيم الآخرة الباقية للنفوس الخالدة التي لا يبسد جواهرها ولا تقنى لذتها ولا ينقطع سرورها ، ثم ان ما يؤكل من الطعام والشراب يتبين النقصان في حال صاحبه . وإذا أكل وشرب قدر ما يلزم التسبيح والتمني وزاد على ذلك ، صارت اللذة لها وأما مجالس المعلم والحكمة والاستماع ليست تمثل النفس منها ، لأنها لذات روحانية من نعيم الآخرة وأتمودجها ، ولا تنقص من علم العالم الرشيد وإن كثرت المعلمون والسامعون ، لأنها من كنوز دعوى الآخرة . ثم اعلم أنه ليس في كثرة الأكل افتخار ان

(١) عبد الجبار بن اسد . كتيب دلائل النبوة . مرجع سابق . الجزء الثاني ص ٥٩٥ .

الافتخار والثناء ينبغي أن يكون في اقتناء الفضائل الحكيمية ، وفق الاستضاءة
بتور العلم ٠٠٠ (١) .

ويصرح الاخوان في أكثر من موضع من رسائلهم بأن مجالسهم الذي
يدعون اليه هو مجلس نفسياني وروحاني ، ويدعون الناس للانضمام الي
جماعتهم وحضور مجالسهم للتمتع باللذات الروحية والتخليق بالأخلاق
الملكية ومعرفة الآراء الصحيحة والمعلومات الحقيقية (٢) .

نظام مجالس الاخوان وشروط حضورها :

وضع الاخوان عدة قواعد لتنظيم مجالسهم وبعض شروط يجب أن
تتوافر ليمن يحضر هذه المجالس . ويمكن عرض أهم هذه القواعد
والشروط فيما يلي :

١ - مجلس خاص لكل منطقة :

يدعو الاخوان أعضاء جماعتهم في كل مكان أن يكون لهم مجلس
خاص بهم ، يجتمعون فيه في اوقات معلومة ، لا يفاضلهم فيه لغيرهم ،
يتفادرون فيه معلومهم ، ويتفادرون فيه أسرارهم (٣) . وفي نفس
المعنى يقول الاخوان لأحد الدعاة الذين لوفدوا لضم أحد الملوك للجماعة
« وتعرفه أن اخوانه الذين وجهوك اليه من ذلك البلد ٠٠٠ لهم مجلس
يجتمعون فيه في الخلووات ، ويتفادرون المعلوم ويتفادرون في الأسرار ،
ويبحثون عن خفيات الأمور ٠٠٠ (٤) » ويشير ذلك إلى أن المجلس
الإقليمي هو الذي يتود كل جوانب الحركة المحلية ويدير كل أموره .

٢ - مواعيد الاجتماعات ومكانها :

يكون اجتماع الاخوان في مجالسهم مرة واحدة كل اثني عشر يوماً ،
وليس للاجتماع مكان ثابت ، بل يجتمعون في أي مكان يكونون فيه أمثلي
هل أنفسهم ، حيثما اتفق لهم من مواضعهم ولما كتبهم بحيث يأمنون على
أنفسهم ، ويكون الاجتماع ليلاً أو نهاراً (٥) .

(١) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٦٤ - ٦٥ .

(٢) الرسائل ، الجزء الثاني ، ص ٢٧٦ .

(٣) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٤١ .

(٤) للرجع السابق ، ص ١٩٠ .

(٥) الرسالة البيضاء ، الجزء الثاني ، ص ٣٦٥ .

٣ - شروط الاجتماعات :

يشترط الاخوان ثلاثة شروط اساسية في اجتماعاتهم في مجالسهم وهي :

(أ) أن يكون الاجتماع على تقوى الله ، وخيفة و مراقبة .

(ب) على الأعضاء قبل حضور الاجتماع أن يتنظفوا ويتطهروا وياخذوا زيتهم و باسمن ما يقدمون عليه . (١) .

(ج) عدم التفتيح عن الاجتماع الا لعذر جهرى يمنع من الوصول الى مكان الاجتماع .

٤ - رئاسة الاجتماعات :

يستفاد من بعض رسائل الاخوان ان المجلس الاعلى لجماعة اخوان المسقاء كان يطلق على رئيسه « الحكيم » أو « رب بيت الحكمة » ، وأن عدد تلاميذه كانوا اثني عشر تلميذاً (٢) .

أما المجالس المنتشرة في الأقاليم ، فلم يرد في الرسائل ما يوضح هذه النقطة على نحو صريح . بل يبدو أن عدد أعضاء كل مجلس عنها كان غير محدد . كما أنه يبدو أيضاً ان الداعي كان هو نفسه رئيس المجلس في المنطقة المكلف بالصورة فيها ، وينضح ذلك من قول الاخوان « اعلم يا أخي أيديك الله وايماناً بروح منه ، ان الذي يجب علينا أن نوصيك به ، ونلقيه اليك ، ونبلغك اياه ، ونستمد فيه عليك ، من مراعاة اخوانك ، ومن ثبلك من اصحابك ، ومن استجاب اليك ، ويستجيب ان شاء الله ، أن تجعل لهم مجلساً + + + فاذا اجتمعوا بحيث تراهم وتعاينهم + + + فابرز لهم ، واخرج عليهم في زيك وحنالك وجميل هيئتك وجميل هيبتك ، كبروز النفس المكتبة للنفوس الجزئية ، اذ هم لك كالاولاد ، وأنت لهم كالوالد ، وهم لك كالأجساد ، وأنت لهم كالنفس + + + ويكون خروجك بسكينة ووقار ، في ليل كان ذلك أم في نهار + فاذا رأيتهم بحيث يرونك ويسمعون

(١) المرجع السابق ، ص ٣٩٥ .

(٢) الرسائل ، الجزء الرابع ص ٣٢٤ . ويلاحظ ان الغاطيين لمسوا العالم من حيث الدعوة الى التقى طرفة جزيرة ، وخصوه لكل منها حصة من كبر دعواتها ويسمى أيضاً صاحب الجزيرة (ديوان الملايكة في الدين ناهي الدعوات ، تحقيق د - محمد كادل حسن ، دار الكتاب المصري ، القاهرة ١٩٤٩ ، ص ٥٤) .

منك ويظهرون عنك ، فاقبل عليهم من حكمتك ، وحظهم بتذكرك بحسب ما يحصل مكانهم وتوسع له أذنانهم » (١) .

ويستفاد من هذا النص المكانة العظيمة التي يحتلها رئيس الجماعة أو الداعي بالنسبة للمستجيبين . إلا أن الإخوان ينصحون هذا الرئيس أو الداعي بالشفقة والاعتدال في عشرته لأعضاء مجموعته ، فيقولون : يجب أن تكون عشرتك لهم ، إذا عرفتهم ما يجب عليهم وما يجب لهم عليك وكن لهم أبا شفيقا وطيبيا رفيقا ، ولا تكن نزقا ولا خرفا ولا منحرفا ولا متجبرا ولا متكبرا ولا منقرا ، ولا تحمل أحدا عنهم فوق طاقته ولا تكلفه فوق وسعه ، فإن الله تعالى لا يكلف نفسا إلا وسعها » (٢) . ومن الطبيعي أن يؤدي ذلك إلى إيجاد الروح الأخوية والمحبة المتبادلة والاحساس بالمسئولية داخل التنظيم .

الأسس العامة التي تحكم نظام المجالس :

لقد وضع إخوان الصفاء مجموعة من القواعد والمبادئ لتنظيم العلاقات الداخلية بين أعضاء الجماعة . وفيما يلي عرض لأهم هذه القواعد :

أولا - أخذ العهد :

إن علاقة العضو الجديد بأعضاء الجماعة تبدأ بصفة رسمية بعد أخذ العهد من المستجيب ، إذ أن هذا العهد هو بداية العضوية الرسمية .

ولم توضح لنا رسائل إخوان الصفاء صيغة العهد الذي كان يؤخذ على أعضاء جماعتهم ، وإن كانت بعض الكتابات عن الفرق الإسلامية ، قد أوردت نصوصا لتدل على هذه العهود عند قرلة الإسماعيلية على وجه الخصوص (٣) .

(١) الرسالة الجلسا ، الجزء الثاني ، ص ٣٦٥ - ٣٦٦ . وما يؤكده وجود رئيس لكل مجموعة من الأعضاء ، قول الإخوان « أن يكون على كل جماعة منهم - أي من ٤٥٠ الشريفة أو أعضاء التنظيم - رئيس من قضاةهم . طوبى - ستة الشريفة - أي قواعد التنظيم - يأمرهم بالاعتدال ويحتمهم على حفظها ويشتاقهم ويذبحهم متى أوتوا عليهم . سورة الشريفة » (الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٢٧) ويرى بلوكه أن هذا النص كان له تأثير كبير على النور الذي لبه المؤيد في العين فيما بعد حينما كان « وليس جزيرا » في حيفان

(٢) Yves Marquet, La Philosophie des Ikhwan Al-Safa, Op. Cit., p. 524.

(٣) المرجع السابق ، ص ١٠٠ .

(٤) يمكن الرجوع لسر القلم عند قرلة إسماعيلية في : الديلمس ، بيان ملهم (الخطبة ، مرجع سابق ، ص ٢٧ - ٢٩ . انظر أيضا مقوى العهد في : الديلمس ، القول بين الفرق ، مرجع سابق ، ص ٢٨٨ - ٢٩٠ .

ويستفاد مما ورد في الرسالة الجامعة لآخونان الصفاء ، أن العهد الذي يؤخذ على المستجيبين يحتوي على شقين (أ) :

١ - تعهد الجامعة بإطلاع العضو على العلوم المخزونة والأسرار المكتونة الخاصة بالجامعة .

٢ - تعهد العضو للجامعة ، بعد أن يقف على العلوم ، والأسرار ، بالعمل على :

(أ) فهم العلوم والأسرار والعمل بها ، فكل من يكون جزؤه « البقاء الدائم والسعادة في الحياة إلى الأبد في الدنيا والآخرة » (٢) .

(ب) صيانة العلوم والأسرار غاية الصيانة لأنها « إمانته مؤداة اليك وأنت المطالب بحفظها وصيانتها إلا عن أهلها » (٣) . لأن هذه العلوم والأسرار لو وقعت في يد غير أهل لها فإن هذا قد يؤدي إلى كشف أمر الجامعة .

(ج) نشر هذه العلوم والأسرار « فكل الله يهدي على يدك من ابتدئ بما ابتدئ ، وأديت من الأمانة ما عليك ، ورجعت حق العهد الذي جعل في القمم اليك ... يحق الأداء وصلى الوفاء ، ومحض النصيحة لآخونان الصفاء » (٤) .

(د) الدعوة بالرفق واللفظ « الترفق (٥) بمن لعله يهتدى بك إلى نهج الطريق ... والتلطف لهم » (٦) .

(هـ) عدم اظهار علوم الجامعة لأحد من الناس إلا بعد أخذ العهد عليه هو أيضاً « فخذ العهد على من ألقى هذه الرسالة إليه ، ومنتنت بها عليه ، وحرره بأن يأخذ على من يهم بالقائها إليه . كذلك السلف على الخلف ، والأول على الثاني ، حتى تصل إلى من أراد الله جل اسمه ، ويظهر عليها من يشاء من عباده المؤمنين ... » (٧) .

(١) الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ١٢ - ٢١ .

(٢) المرجع السابق ، ص ١٧ .

(٣) المرجع السابق ، جملته ص ١٢ .

(٤) المرجع السابق ، ص ١٢ ، ١٨ .

(٥) كلمة « الترفق » ردت في النسخة المخططة « الترفيق » ، ومن ثم لم يستعمل

اللفظ .

(٦) الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، جملته ص ١٢ .

(٧) المرجع السابق ، ص ٢٩ .

ثانيا - التدرج في تلقين الأعضاء علوم الجهادة وأسرارها :

لقد حدد الاخوان أنواع العلوم التي يتناكروها الأعضاء في مجالسهم وهي لا تخرج عن البحث في علم النفس ، وأسرار الكتب الإلهية ، ومبادئ موضوعات الشريعة ، والعلوم الرياضية مثل العدد والهندسة والتقنين والتأليف أو الموسيقى . ولكن أكثر عنايتهم تكون بالعلوم الإلهية باعتبارها الغرض الأقصى من العلوم (١) .

ولا يفشل الاخوان أصمية التدرج في تعلم هذه العلوم ، لأنهم يعترفون بأن نفس المتعلم لا تقبل بطبيعتها إلا الشيء بمسند الشيء وبالتدرج (٢) ، وذلك لأن الأب الشفيق والمعلم الحريص على تسليم تلميذه ، يود أن يعلم كل ما يحسنه ، ويملحه لتلميذه دفعة واحدة ، ولكن نفس المتعلم لا تقبل إلا شيئا بعد الشيء على التدرج (٣) .

ولا يسمح الاخوان لأعضاء جماعتهم - وبصفة خاصة الأحداث والصبيان - بالبدء في تعلم علوم الفلسفة والنظر فيها إلا بعد أن يكونوا قد ألوا بعلوم الدين والشريعة . ولما من تعلم علم الشريعة ، وعرف أحكام الدين ، وتحقق أمر التأموس ، فإن نظره في علم الفلسفة لا يضرب بل يزيده في علم الدين تحققا (٤) ، وأما الذين هم قريبي العهد بعلوم الشريعة ، فانهم لا يفهمون ما ذكروا ، ولا يتصورون ما وصفناه ولا يبلغون ما قصدنا إليه دعونا عليه (٥) .

وإذا ما استوفى العضو المستجيب شرط تعلم علم الشريعة وأحكام الدين ، فإنه يبدأ في تعلم علوم الفلسفة كما وردت في رسائل الاخوان ،

(١) الرسائل - الجزء الرابع - ص ٤١ .

(٢) الرسائل - الجزء الثاني - ص ٤٧٧ .

(٣) المرجع السابق - ص ١١ .

(٤) الرسائل - الجزء الأول - ص ١٥٧ .

(٥) الرسالة الجانية - الجزء الأول - ص ١٥٢ . ويظهر الاخوان المستجيبين لمعونة

من « السبل بنا لا يوجب ولا يفتضح الفرع » (الرسائل - الجزء الرابع ص ١١٤) على حضورهم حتى قاموا بفرع الرسالة الجانية - الجزء الأول - ص ١٢٠ ، ويهاجمون المتخالف عن الفلتحة يتوكلهم ممن كان مقبلا على العلوم العقلية والآراء العقلية ، وهو مختلفان عن آراء الطوائف الشرعية والسنن النكحلية - فهو ذو روح تروت من بسلسها ، ولولدت كمسوقها السائرة لتوكلها ، (المرجع السابق ، ص ٦٤٠) ويقولون أيضا « ولعلمنا بالشيء أن المنصوبه عليهم هم الذين انطوا من طاهر الخواص الإلهية والفرانس الشرعية التي أمرهم الأكيباء عليهم السلام بالاعتناء على حفظها ، ومعرفة حقائقها - وسأوردهم من تركها والإسفال إذا حشرت أوتانها - والهارون هم الذين تسلوا عن حقائقها وجهلوا علومها » (المرجع السابق - ص ٦١١)

رسالة رسالة وبالترتيب . لى أنه يبدأ من العلوم الرياضية وينتهي بالعلوم
الاجبية (١) .

بعد أن ينتهي العضو من قيم وإدراك الرسائل ومدلولها « من أولها
الى آخرها . رسالة . رسالة . ومقالة مقالة » (٢) ، يمكنه الاطلاع على
الرسالة الجامعة والاحاطة بما ورد فيها . إذ يشترط الاخوان أنه لا يمكن
لأحد أيا كان « أن يتهمج على هذه الرسالة - أى الجامعة - وأن ينظر فيها
ويطلع عليها . الا بعد أن يرناض بقراءة ما بين يديها من الرسائل المنفصلة
عليها . فتتسبب نفسه وينتهي من رقعة النغلة ونومة الجهالة ... فان
قراءته للرسائل المتقدمة تكون معينة له على القراءة فى هذه الرسالة . اذا
وصل اليها وقدر عليها » (٣) .

وإذا ما أتم العضو دراسة الرسالة الجامعة . ووقف على ما فيها
وأدرك مبادئها . أصبح مهيبا للنظر فى الكتب الخاصة بصنوة الاخوان وهى
« الكتب المصونة . والأسرار المخزونة . والعلوم للكتونة » . وبمعنى آخر
يكون العضو قد أصبح مستعدا للوقوف على الأسرار الحقيقية والمبادئ
الباطنية . لكتب الاخوان . ويحدد الاخوان هذه الكتب بأنها « المدارس
الأربع . والكتب السبعة . والجفران . والرسائل الخمس والعشرون » (٤) .

وإذا ما وحصل العضو الى هذه الدرجة . يكون قد بلغ ارقى مراتب
المساعة . حيث يكون قد وقف « على الأسرار . وعلى معانى الأخبار .
والروايات والأمثال . والاشادات والملاحظات » (٥) . ويكون قادرا فى هذه

(١) يقول الاخوان فى هذا الشأن « ليلقى لمن حصلت له هذه الرسائل من اخواننا
القرام . أن يطلع بها على كل من يستحق . ما يقرب من فهمه وما يعلم أنه يصلح له
الذليل يورثه . اولا فأول . على الترتيب الذى رتبناه فى رسالة القهرست . فكلمنا
أدقته نفسه عن العلم الى درجة درجة . وانتهت الى مرتبة مرتبة فى المعرفة . حتى الى
ما بعدها . ودفع الى ما يتلوها . فل ان تبلغ نفسه الى حد كمالها . ولقد جعلنا الرسائل
كلها على أربعة أقسام : القسم الأول رياضية يتتبع بها . والقسم الثانى جسمانية
يتلو بها . والقسم الثالث تفسارية عقلية من بعدها . والقسم الرابع تفسارية الهيبة .
فمنها « والرسائل الجزء الرابع . من ٢٨٢) . ولا ينقل للقلم من قسم الى قسم
الا بعد أن يصل « الى حد يوجب له . فلا يميل اليه ووقف عليه . لكنه لا يقرأ الى
القسم الثالث (الربيع السابق . من ٣٢٤ - ٣٢٥) .

(٢) الرسالة الثانية . الجزء الثانى . من ٣٦٨ .

(٣) الرسالة الثالثة . الجزء الأول . من ١٥٢ - ١٥٣ .

(٤) يرجع لكتب الاخوان السرية الى الفصل الأول من الباب الأول من الجزء

(٥) الرسالة الخامسة . الجزء الثانى . من ٣٦٩ .

المحالة على قراءة الكتب التي يشاهدها الناس ولا يجسسون قراءتها ،
ولا يفهمها سوى الاخوان في اهل مراتب الجماعة (١) .

ان التدرج في تلقين الأعضاء مبادئ الجماعة والتدرج في تثقيفهم
الهدف منه هو التنشئة السياسية لأعضاء التنظيم بتقديم المواد العلمية
التي تمطيهم القدر الكافي من الوعي السياسي المطلوب . ومن ثم لم يكن
هدف هذا التعليم التدرج تثقيف الأعضاء ثقافة سياسية سلبية - بمعنى
تلقينهم كره النظام القائم - فحسب ، بل كانت ايجابية أيضا لحلق نماذج
بشرية معينة ترى ضرورة استخدام وسائل معينة في سبيل الوصول الى
أهداف محددة . وقد كانت الكتب التي تدرس للأعضاء شاملة لكافة
الأمور التي تهتم الجماعة وتوليها من الناحيتين الفكرية النظرية والتنظيمية
العملية .

ثالثا - الطاعة :

فكرة الطاعة - كما قلنا عليها عند دراستنا لنظام المراتب عند اخوان
الصفاء - هي المحور الاساسي الذي يركز عليه نظام الترقى في مراتب
الجماعة - ويجب ألا يفهم معنى الطاعة على خلاف المعنى الذي قصده
الاخوان ، والا كانت الطاعة نوعا من سيطرة المراتب الأعلى على المراتب
الأدنى سوى سنده من الحق أو العدل . فان الاخوان يمتنون بالطاعة لزوم
قضاء الله (٢) ، أو هي الاتقياد للكافرين الناهين بشرط أن يكون هذا الاتقياد
« فيما فيه صلاح الجميع » (٣) . أي ان الطاعة في مذهب الاخوان لا تخرج
عن كونها الاخلاص في العمل من غير خوف ولا رجاء (٤) ، أو بمعنى آخر
هي التصديق والتسليم والاتقياد لمن أمر الله بطاعته ، ومخالفة ذلك ظلم

(١) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٦٧ - ١٦٨ - الرسالة البيضاء ، الجزء الثاني ،
ص ٣٧٠ - ٣٧١ . ويرى الاخوان ان معرفة حكمة هذه الكتب ولهم حبايتها لا يتيسر
لأعضاء الجماعة ، لذا حضروا للمجالس التي تعقد ، ولهم هذا يقول الاخوان « لان تشتت أرباب
الجماعة اليأس التوسيم الى قراءة هذه الكتب امتد ويتوالى لتعلم ما فيها ، وتعلم حبايتها
وتعرف أسرارها ، فطلب الى حضور مجلس اخوان لك تعلمها » (الرسائل ، الجزء الرابع ،
ص ١٦٨) .

(٢) الرسالة البيضاء ، الجزء الأول ، ص ٧١ .

(٣) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٤٥١ .

(٤) يعنيه الاخوان ذلك يقولهم « واعلم يا أخي ان العبد الذي يتعلم هؤلاء حولا
من الحرب أو طلبا للموض ، عبد سوء ، وبكلمة من لا يطبع ربه الا حولا من النار أو رجاء
في الاكل والحرب أو في النجاة ، فهو أيضا عبد سوء . والعبد السوء لا يكون متخلصا في
النعاء ولا في العدل » (الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٧٠) .

وجهل (١) . ولابد - في نظر الاخوان - من ان يطبخ العضو ويصدق ويؤمن بما يخبره به من هو اهل منه مرتبة ، وتعلم أنه ليس لك طريق الى تصديق المخبر لك في اول الامر الا حسن الظن بصدقه ، ثم على مسر الأوقات تثمين لك حقيقة ذلك ، (٢) .

ومما لا شك فيه أن الاخوان يهدفون من القرار مبدأ الطاعة داخل الجماعة الى تدعيم الاتفاق وبناء الخلاف داخل الجماعة وفي مجالسهم ، حتى يمكنهم التكاثر من أجل تحقيق هدفهم الرئيسي دون خلاف أو تنازع (٣) .

رابعاً - حرية الرأي :

لعل الاخوان رأوا أنه لا سبيل الى الطاعة ، ومن ثم الاتفاق، وتبني الخلاف الا بتربية أعضاء جماعتهم على آداب الحوار ، حتى لا تقع بينهم الخصومة والمداوة . ولذا فقد دعوه الى ترك الجدل (٤) ، ووشعوا للجدل والحوار شروطاً لكي يضمثوا ألا يخرج الجدل أو الحوار عن حدوده المرسومة لعدم ايقاع العناد ، وتنجصر هذه الشروط فيما يلي :

١ - أن يكون المتنازعان أو المتجادلان في مسألة من المسائل ، من أصل الصناعة التي تنتمي اليها المسألة محل النزاع .

٢ - أن يكون المتجادلان متساويين في الدرجة من ناحية العلم بتلك الصناعة .

٣ - أن يحتكما الى قوانين وأصول تلك الصناعة ، ويفيسا عليها تلك المسألة وان كانت من فروعها .

٤ - اذا لم يتمكنوا من حسم النزاع على أساس هذه القوانين والأصول ، فما عليهما الا أن يحتكما الى من هو اهل درجة منهما في تلك الصناعة ليحكم بينهما .

(١) الرسالة الجليلة ، الجزء الأول ، ص ٤٤ ، ٦١٠ .

(٢) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٦٩ .

(٣) حول فكرة التكاتف والتعاون لتحقيق الهدف ، يشبه الاخوان انفسهم بانهم جماعة من الاعياء اذا اجتمع رأيهم على عداوة عليل ، وافقت كلهم على ذواء واحد . وكانوا مستعجزين بتلك العلة . وتكلموا على علاجه بتطبيق لصحين في متنازعين ، أبرأ الله ذلك العليل على أيديهم في القرب مدة ، وشفاه بأسهل سسوى ، فاما ان اشتغلوا وتنازروا وناقض بعضهم بعضاً ، نزل العليل من بينهم ومك ، ولا يشفى الله لهم ، ولا يتخرون هم بسلام ، وينصح الاخوان عضو جماعتهم بقرانهم ، لكن أيها الأخ حسنا لانه لك موافقاً ومسانعاً ، يطلع الله بك البلاء (الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٧) .

(٤) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٤٤٢ .

٥ - فإن لم يجدوا من يحكم بينهما ، فليس لهما الا ترك هذه المسألة
والسكوت عنها .

ومن ثم اذا لم يلتزم الطرفان المتجادلان بتلك المقولات أو الشروط ،
فلا بد أن يؤدي ذلك « إلى العداوة والبغضاء بينهما ، كلما ازدادا إلحاحا ،
ازدادا خلافا على خلاف ، وعداوة على عداوة » (١) ، ولهذا يحث الاخوان
دعاتهم وأعضاء جماعتهم على هجر الأمل في اصلاح اصحاب الجدل والمجادل ،
أو عرض رسائلهم عليهم (٢) .

وإذا كان الاخوان يحضون أتباعهم على الطاعة ومراعاة آداب الجدل
أو تركه فليس معنى هذا أنهم قد صادروا حينا حرية الرأي داخل جماعتهم .
بل على العكس من ذلك ، نجدهم يدعون إلى عدم التصصب أو مصادة علم من
العلوم (٣) ، كما يدعون أعضاء جماعتهم لإبداء آرائهم بحرية ، والمناقشة
دون خوف أو احتشام ، حيث أن مناقشة الآراء المختلفة يؤدي عادة إلى
الوصول إلى الحقيقة ، وذلك اذا ما قامت المناقشة في حدود القواعد الموضوعية
لآداب الجدل والمناقشة . وفي هذا الصدد يقول الاخوان لأحد دعايتهم
« فإذا ما سمعت الأولينا ولهجت ممانيتها ووقفت على حقائقنا وتأملتها بعقلك

(١) للرجع السابق - ص ٤٤٣ .

(٢) الرسالة العلمية ، الجزء الأول ، ص ٧١٤ - ويرى الاخوان الابتعاد عن المناقشة
والجدالة لانهم يتسببون في كثير من الخلاف في الآراء وللغضب ويتكلمون الكلام والجدال
والمجادل في مناقرة العلوم ويتركون علم أشياء واجب عليهم تعلمها وهي صفة طاهرة
جلية وهم يجهلونها جهلا (الرسائل الجزء الثالث - ص ٤٤٢) ويحذر الاخوان دعايتهم
وأعضاء جماعتهم من عرض رسائلهم وكتيبهم على أهل هذه الطاقة - يقولون «مفروض عليك
أيضا الأبع أثار الرسم وحرام على من وقت يبسط طبع الرسالة ، انه يطبعها بنفسها إلى
أحد من هذه الطاقة ، فان أكبر اهتمام علينا ، وأعلم ملاصقهم فيها هو التكتيبي
لها - والرود بالجمال عليها ، وسب وانسها ، وتكفير طالبها (الرسالة الجامعة ، الجزء
الأول ، ص ٧٢٠ » .

(٣) يرى الاخوان أنه ينبغي لمن يريد أن يعرف حقائق الأشياء ان يكون في مصعب
لصعب أو حل مطعب . لأن النصيحة من الهوى ، والهوى يسي عن العدل ، ويلهي عن
إدراك الحقائق ، ويسير الناس البصيرة عن محذور الأشياء بحقائقها ، فيصفا ذلك من
الحق ويسأل بها عن طريق الصواب (الرسائل الجزء الثالث ، ص ٢٧٦) ، كما ينهى
الاخوان أعضاء جماعتهم عن مصادة أي علم من العلوم ، ويقولون «لأننا نحب لآخواننا ،
أيهم الله أن يطعوا حق يبيع العلوم ويتعلموها ولا يجهلونها - ان كان حلصهم هو النظر
في جميع العلوم واستفراحتها كلها والإحاطة بعمقها وإبرازها (الرسائل ،
الجزء الرابع ، ص ٢٨٧) ويقولون في موضع آخر «علم أيضا الأبع أننا لا نلتصق علما
من العلوم ، ولا نصعب على مطعب من اللذائب ولا لهجر كتابا من كتب الحكباء والفلاسفة
صا ونسبوا والفره إلى فنون العلم وما استخرجوه بقرانهم وخصصهم من لطيف المعاني»
(للرجع السابق ص ١٦٧) .

وميزتها برويتك ، اجبتنا عن رأيك فيما أشرنا اليه وما نسألك عنه من
اعتقادك بصلى القول ، لا محتسماً ولا متهيّباً ، ولا سجاناً ما يقتضيه الحكم
بربجبه الحق ، والله يوفقك للصواب ويؤيدك بروح منه وبجميع اخواننا
حيث كانوا في البلاد ، (١) .

ولعل مما يدل على حرص الاخوان على تهيئة الجو المناسب لطرح كافة
الآراء في أي موضوع مبرور للمناقشة ، واتاحة الفرصة لكل عضو في
ابداء رأيه ، وضرورة الانصات والاستماع لهذا الرأي ، وعدم التعلالي أو
الازدراء لآراء أي عضو مهما كانت عركته صغيرة هو قول الاخوان ، فان كان
عنده - أي العضو - علم ليس عندنا تعلمنا عنه نعلم صبيان الكتاب ،
منه استماع المنصتين لمطية الشطيب يوم الجمعة ، فان كان حقاً ما يقول
تبعناه اتباع المأموم والامام ، (٢) .

ان اقرار مبدأ الطاعة ومبدأ حرية الرأي داخل تنظيم الاخوان في
وقت واحد يعني الأخذ بما اصطلح على تسميته حديثاً بالديمقراطية المركزية
التي تعني أن الالتزام والطاعة لا يؤديان الى كبت حرية الرأي ومصادرة
حرية الفرد في مناقشة الموضوعات والقرارات ، بل يسطي لكل عضو حق
ابداء رأيه وحق المناقشة وفقاً لأداب الحوار الموضوعية مع المحاقلة في نفس
الوقت على احترام الرأي الجماعي الذي يدفع الحركة بكل أفرادها بلا استثناء
للعمل بعقل واحد والالتزام بموقف جماعي واحد . وتعني الديمقراطية
المركزية أيضاً الجمع والمزج بين المركزية والديمقراطية بطريقة تمنع
عدم الانضباط والقوضى من جانب ، وتحول دون الاستبداد والتحكم من
جانب آخر . وقد كان تنظيم الاخوان يجمع بين الرونة والحزم في إنشائه
وفي علاقات أعضائه . ومن الطبيعي أن نترك أن للسائل الأساسية التي
تمس الأهداف الرئيسية للتنظيم لم تكن قابلة للمناقشة ، لأن عدم التقيد
بها أو معارضتها يعني مخالفة الشرط المبدئي لاكتساب العضوية وهو
الموافقة على الأهداف الرئيسية للجماعة . وإنما كان المباح هو النقد الذاتي
والنقد البناء الموضوعي الذي يهدف الى تلافى السلبيات وتقديم الحلول
للمشاكل والخلافات المطروحة بصورة عملية وموضوعية من أجل الحفاظ
على وحدة التنظيم وعدم حدوث انشقاقات داخلية فيه .

خلصنا - الختامية :

تعرضنا عند بحث فكرة المراتب عند اخوان الصفاة الى أن نظام
الترقي في هذه المراتب يهاتف أساساً الى حد الاخوان على التظاني في

(١) المرجع السابق ، ص ١٦٦ .

(٢) المرجع السابق ، ص ١٦٧ .

خسمة الخمرات الجماعة على أساس أن التفاني في الطاعة هو السبيل لن
الاتصاف .

ولا تلق الطاعة عند حد التضحية بالجهد والمال في سبيل الجماعة
فحسب بل يصل الأمر إلى حد التضحية بالجسد أيضا + وهذا أقصى
ما يمكن أن تصل إليه روح التضحية والفداءية ، ومن ثم جعل الإخوان من
يضحى بالجسد في أعلى المراتب والمجرات .

وقد وضع الإخوان نظاما فلسفيا لتشجيع الإحسان على أفعده .
واستندوا في ذلك على فكرة حتمية فناء الجسد وبقاء النفس وخلودها - وفي
هذا يقول الإخوان « إن أقرب القربيات إلى الله تعالى ، وأبلغ طلب إلى
مرضاته ، بذل المال والنفس والأهل في إقامة الشريعة وتعميرها وإظهارها -
وإن كل نفس من أتباعه واتباعه ، أنفق ماله أو قارق أحيائه أو بذل ثمه
وجعل جسده قربانا في نصرة الشريعة ، فإن تلك النفس بعد مفارقتها
جسدها تبقى مجردة عن الهوى ، وتعلو ركبته على صائر النفوس التي
من أبناء جنسها . وترتفع درجاتها ، وتشرق هي على النفوس المتجسدة
المستعملة لتلك الشريعة ، فتصير موقوفة عليها شاهدة أحوالها ، وتكون
الشريعة لها مدينة روحانية ، ويكون تصرفها وتحكمها في النفوس المستعملة
لتلك الشريعة كتصرف رؤساء أهل المدن في أملاكهم وعلماهم واتباعهم .
وأنهسا تنال بتلك اللذة والسرور والفرح مثل ما ينال الرؤساء
ذوو السياسة من انقياد المرؤوسين لطاعتهم وحسن خدمتهم ، وكلما كثر
عسك التابئين في الشريعة ، لزدادت فرحا وسرورا ولذة وغبطة دائما
أبدا » (٤) .

(١) للربيع السابق ، ص ١٢٥ - وليل اللاداعي مستوحى من هذه الفكرة رأيه حول
اتصال النفوس بعضها ببعض ، حيث يقول « إذا مضت طائفة قطعت أمدادها ، وخلعت
انفسها وسجنت ، فاختلهم لاسي آخرون في حريتهم بمعهم قلبوا مضاميرهم وفسلوا أفعالهم ،
فإذا مضت هذه أيضا وشلت ، مضوا أيضا في السموات في مراتب أولئك الملائكة والهمل
كل واحد بشيئة في النوع والكمية والكيفية ، ولأنها كانت ليست بأجسام سار اجتماعها
ولو بلغ ما يبلغ غير ضيق بعضها على بعض مكانها ، إذ كانت ليست في أمكنة أملا .
لثلاثيتها والاتصال بعضها ببعض ليس على النحو الذي نرى عليه الأجسام ، وكلما كثرت
الألسن المارة واتصل بعضها ببعض ، وذلك على جهة اتصال معقول بمنقول ، كذا التلا
كل واحدة منها أزيد شديدا ، وكلما لحق بهم من يدعهم زاد التلا من ليل الآن
بمصادفة الملائكة ، وزادت ليل الملائكة بالاتصال الاضائي بهم ، لأن كل واحدة شغل ذاتها
وتعمل مثل ذاتها حراة كثيرة ليزداد كليلها ما يغل ، ويكون لإزيد ما تلتقى عنده شيئا
يتزايد قوة سنانة الكتابة يدائمة الكتاب على أفضل الكتابة ، ويقيم ثلاثي بعض بعض
في تزايد كل واحد ، مقام توافد أسفار الكتاب التي بها تزايد كتابته قوة وتصفية
ولأن الملائكة هم التي عو لهاية ،

واستنادا الى هذه الفكرة يفضل الاخوان ترك امور الدنيا والزهد فيها ، والاقبال على الآخرة (١) . وفي سبيل ذلك يهون الجسد في سبيل سعادة النفس . بل قد يستني عضو الجماعة الموت والتخلص من الجسد للوصول الى هذه السعادة المرتقبة بأسرع ما يمكن ، وفي اطار هذه الفكرة يبرر الاخوان غرضهم من دراسة النجوم والكواكب بأنه تشويق النفوس الى الصعود الى عالم الاخلاق والوصول الى درجة اللاتكة ، ليهون عليها مقارنة الامكنة الطبيعية واللذات الجسمانية والشهوات الدنيوية ، ويهون عليها التوت وثمناء . . . وتلحق بمن تقدمها من الأنبياء والمرسلين والمبارزين والشهداء والصالحين ، (٢) .

وقد سبق الاخوان في رسائلهم بعض القصص التي تمجد الموت في سبيل مصلحة المجموع ، وتحربوا بها المثل على تعاون جماعة اخوان الصفا لنصرة الدين وطلب الماش وفي سبيل ذلك يهون الموت لأنهم ، اذا علموا ان في تلف اجسادهم صلاحا لخواصهم في امر الدين والدنيا ، سمحت انفسهم بتلف اجسادهم . . . وذلك أنهم يرون ويعتقدون أن من يفعل ذلك ابتغاء مرضاة الله ونصرة الدين وصلاح الاخوان ، فإن نفسه بعد مفارقة جسدها تصعد الى ملكوت السماء . . . (٣) .

وتجدر الاشارة الى ان فكرة القديسية هذه كان لها أثرها الكبير لدى بعض الفرق التي ظهرت بعد جماعة اخوان الصفا وسارت على نهجها وتأثرت بتعاليمها وافكارها ، مثل جماعة المحشاشين وما شابهها من الجماعات التي كانت لها أهداف سياسية .

- يكون تزايد توري كل واحد واحد ولداته على غابر الزمان الى غير نهاية . وذلك حال كل طائفة حقت (للفرجين) كتاب آراء أهل الفريضة الملائمة ، تحقيقه . - السيد حسري لاند ، بيروت ، ١٩٥٩ ، ص ١١٤ - ١١٥ ، .

(١) الرسالة الجامعة ، الجزء الثاني ، ص ٣٤ . نصح هنا الى أن فكرة الامامة هذه القديسة صوما أسس من أصول الدين ، ولذا فإن الطماع من امام القديسة لمرضى ديني ، بل احتل القعدة لدى الشيعة بولاية دينية كبيرة وأصبحت طاعتهم وتقليد اوارهم واجبا دينيا أيضا .

(٢) الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ١٨٣ - ١٨٤ . ويستشهد الاخوان لتأكيد هذه الفكرة باستشهاد الانبياء واتباعهم من اولياء الله الصالحين (الرسائل) ، الجزء الرابع ، ص ٢٥ - الرسالة الجامعة ، الجزء الثاني ، ص ٣٥٥) ويستشهدون أيضا باستشهاد الفلاسفة ، ويذبحون بقول سارطط حيثما أقبل من حرب الأمم طاق وان كنت امارتكم اخوانا فضلا . قال طامب الى اخوان كوام ليه تفتنوناه ويحول ليشاعرت . . . انك ان فعلت يا أوميك ، فانك عند مفارقة الجسد تبقى في الهواء ، (الرسائل الجزء الرابع ، ص ١٧٥) .

(٣) المرجع السابق ، ص ٢٠ - ٢٣ .

سادسة - صون الأسرار :

يرتبط مبدأ صيانة الأسرار بمبدأ التقية عند جماعة اخوان الصفاء . ويستل مبدأ صون الأسرار أحد الأركان الرئيسية في العهد الذي يتخلقه الاخوان على المستجيبين لدعوتهم - ويتطبق هذا المبدأ على رسائل اخوان الصفاء التي يتبررونها شاملة لكل علومهم وأسرارهم - ويؤكد هذا قول الاخوان « وهذه احدي وشمسون رسالة ، وهذه الرسالة تقليدنا لك ، وبعثنا اليك ، فيما أمرناك به ، وأمرناك له ، فاعمل فيه بموجب الأمانة ، واياك والحياة ، والله اى من أمرت بهديه وهذه » (١) ، « والواجب عليك يا أخى ، أياك الله ويا انا بروح منه ، أن تتق الله سبحانه فيما القيناه اليك من الكتب المصونة والعلوم المخزونة ، المستخرجة من كتاب الله عز وجل ، المسطورة المخزونة في بيته المصور ، ولتحن به غاية العناية ولا تجعل هذه الوصايا ، وتلطف في استعمالها وايصالها الى مستحقها ، بلطف الأخ الشقيق ، والأب الشفيق ، والواد الصديق ، والطبيب الرقيق ، بعد بذل الوسع ، واستفراغ الجهد منك فيما أمرناك به ، وأقنناك له » (٢) .

ويأمر الاخوان شيعتهم بحكم اظهار علومهم الا لمستحقها وبعد أخذ العهود والمواثيق عليهم (٣) - كما ينصحونهم بتحرى الدقة والحرص في بيت الدعوة ، ولا تعملن شيئا يضر ولا يعطل ، فان الحرق والحيلة ضد الرفق والتثبت » (٤) .

ويستعمل الاخوان لتأكيد مبدأ صون الأسرار بكتبة من الآيات القرآنية ربما ورد في الانجيل (٥) .

واعمالنا في السرية وصون أسرار الجماعة ، فقد استخدم الاخوان حروفا خاصة للتكاتب فيما بينهم ، وفي هذا يقول الاخوان « وجب علينا وصلح لنا أن نخفي ما نريد أن نكتشفه ، ونستر ما نريد أن نوضحه ، بعلامات يتفلق معانيها ، ويستأمن حلها ويصير فتحها ، الا على من هو من أهلها ، ومن استجاب لهم - أى لاخوان الصفاء - ووعظ في صحبتهم ... ورأينا أن نكتب ما نريد أن لا يشرك اخواننا في الوقوف عليه غيرهم ، ولا يصل على ما هو به إلا هم ، بحروف وكيناهها (٦) ، وكلمات نظمتها ،

(١) الرسالة الجامعة ، الجزء الثاني ، ص ٢٠٠ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٤٠٥ .

(٣) الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ١٣٩ ، ١٤٩ ، ١٨٨ .

(٤) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٢٥٠ .

(٥) المرجع السابق ، ص ١٢٩ - الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ١٤٤ .

(٦) انظر عبدة الحروف في : الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ٥٢٢ .

وجعلناها مقدمة وترجمة ، اذا وفقت عليها ، وبان لك معناها ، اقتتح لك
خلقها ، وبان لك معناها ، وحصل بينك مفتاحها ، وهدى من صورتها ،
تدبرها بتسلك الزكية ، وروحك الطاهرة ... (١) .

ويبدو ان الاخوان كتبوا هذه الشفرة ، في رسالة خاصة اطلقوها
عليها ، الصحيفة المخرجة ، ويتضح هذا من قولهم لاحد أتباعهم « ولريد
ان تكتبه بالترجمة التي عرفناك اياها ، والقيناها اليك في الصحيفة
المخرجة ، وكشفنا لك سرها وكيفية الاطلاع عليها » .

وهكذا كان للاخوان كما يقولون « كتاب يعرف بهم ، ولغة فيما بينهم ،
لا يشاركون فيها سواهم ، ولا يختلط بهم غيرهم ، ومسة يختصون بها
ليكونوا خاصة بها ، ويميزوا من العامة بالانفراد بمعرفتها » .

ومن الجدير بالذكر ان بعض كتاب الفاطميين استعملوا في الكتابة
الرموز بدلا من الحروف العربية والهدف في كلتا الحالتين واضح هو اخفاء
المتنى وسريته (٢) .

ان ضمان نجاح الدعوة يتطلب دائما ان تبقى في طي الكتمان اتساء
التحضير على الاقل . وهذا يتطلب من كل اعضاء التنظيم ان يخطرو هويتهم
وطبيعة نشاطهم ، وان يراعوا بكل دقة قواعد العمل السري .

لم يكن امام اخوان الصفاء يد من اجل تحقيق اهدافهم في تغيير
النظام القائم ، الا اللجوء الى اقامة تنظيم ثوري من طراز جديد يأخذ على عاتقه
توعية الجماهير من مختلف الطبقات ، ويسل على تنظيمهم ، والاعداد في
كل المجالات للحظة الفاصلة التي تحدث فيها التغييرات السياسية
الاجتثاث . وقد كان هذا التنظيم مكونا من دعاة ثوريين ، محترفين ، يقدوه
زعما سياسيون حقيقيون ، وكانت مبادئه وأسس التنظيم هي :

١ - له نظرية ثورية وبرنامج ثوري ، شديدة التمسك بالمبادئ والقيم ،
ولا تساوم في النظرية .

٢ - يقوم على اساس الوحدة والمركزية على مستوى البلاد بأسرها .

٣ - تنظيم حديدي جيد .

٤ - ذو قادة فواخج مجريين ومتفكرين في الرأي أروخ اتفاق ، ومهينين
فتيا ، يتحلون بسلكة التقدير السياسي الصحيح ، ومملكة تعيين
الحلقة الحاسمة بدقة متناهية .

(١) المرجع السابق ، ص ٦٨٨ .

(٢) الأويد في الدين ، ديوان الأويد في الدين حفرى الفعات . مرجع سابق ص ١٣٦ .

- ٥ - عمله مركزي يتصف بالثبات المبدئي والتصميم ، ويجمع في كل واحد النضال على كل الجبهات ، ويفيد من كل القوى ، ويجمع كل مظاهر الاحتجاج في سبيل واحد ، انه الشبكة التي لمسك بكل الخيوط وتحركها جميعا ونوحنها وتجمل منها كلا واحدا متماسكا منسجما .
- ٦ - مرونة قادرة على العمل في كل الظروف واستغلال كل المناسبات لصالح الحركة .
- ٧ - يمارس التحريض والتشهير السياسي الشامل ، ويمارس كل نشاطاته وعمله التنظيمي من خلال خطط شاملة مسترشدا بمبادئه راسخة ، وينفذ بحزم ومواظبة واستقامة ونظام .
- ٨ - له وسائل وتشرات تعمل على كافة فروع التنظيم ، تكون محرضا جماعيا وداعما جماعيا رمتظا جماعيا - هي أشبه بالجريرة المركزية في التنظيمات السياسية أو السرية المعاصرة .
- ٩ - صرح العمل النظري والتطبيقي في وحدة واحدة .
- ١٠ - التحلي - كت تنظيم ثوري - بالتصميم والهمة ، وتشريب أعضائه المنظمة بالروح الثورية العالية .
- ١١ - رفع مستوى الأعضاء من أدنى المراتب الى أعلاها في التنظيم ، وذلك عن طريق ترقية العناصر المتقدمة والثقافية في خدمة أهداف الجماعة ، وتثقيفهم وتوعيتهم واعدادهم الاعداد المناسبة لكي يصبحوا قادة وزعماء نظريين وسياسيين .
- ١٢ - يدرس سمات كل طبقة اجتماعية ومزاجها لكي يخاطبها باللسة المناسبة .
- ١٣ - يعمل على تجميع وتنظيم كل طبقات الشعب وذلك تمهيدا لشن هجوم عام واصفاك نظام الحكم القائم والاستيلاء على السلطة .
- ١٤ - اطلاق مبادرات قيادات ودعاة الحركة وشحنهم بالقيم الروحية الثورية .
- ١٥ - تنظيم كل أشكال النضال في كل المجالات وفقا لكل شكل وكل مجال .
- ١٦ - المراعاة الدقيقة لتواعد السرية والاختيار الدقيق للأعضاء .
- ١٧ - الاعداد القوي الجيد للأعضاء ، ووضع تدرج للمسئولية والسلطة حسب مراتب التنظيم المختلفة .

- ١٨ - اشاعة الايمان بقوة التنظيم وقدرته في صفوف الأعضاء والجماهير .
وفي صفوف الأعمدة والمحايدين .
- ١٩ - تركيز الوظائف التي على درجة كبيرة من السرية في "تيادة العليا" .
- ٢٠ - تنظيم العمل الواسع ونشغيل كافة اعضاء التنظيم واشمارهم
باهميتهم وبقيمة عملهم .
- ٢١ - عزل العناصر المتراجعة عن أهداف التنظيم .

المبَاب الثاني

الفلحفة السياسية عند افولان الصفا

الفصل الأول : الأسس الفلسفية لفكر الإخوان السياسي
الفصل الثاني : الإجتماع السياسي عند اخوان الصفا
الفصل الثالث : نظرية الامامة والخلافة عند اخوان الصفا

الفصل الأول

الأسس الفلسفية لنكر الإخوان السياسي

- البحث الأول : فلسفة القيل من مخزون الفلسفة
- البحث الثاني : علم الأعداد والرموز في فلسفة الأيوبيون
- البحث الثالث : التوفيق بين الدين والفلسفة عند الأيوبيون
- البحث الرابع : الإنسان الخلق في فلسفة الأيوبيون
- البحث الخامس : نظرية تاهي المتكلم عند الأيوبيون
- البحث السادس : فكرة التمسك بالروحاني عند الأيوبيون

المبحث الأول

فلسفة الفيض عند إخوان الصفا

اتبع إخوان الصفا متوجها استقراليا من خلال استقراء الموجودات ، حيث تبين لهم أن لكل موجود سببا وجده عنه . وبذلك يكون قانون السببية هذا صارى المفعول في وجود كل الكائنات في عالم الـكون والفساد . وقد أوجب هذا انتهاء هذه السلسلة من الأسباب والمسببات الى سبب أول هو الله . وليس هذا تامرا عند الإخوان على الموجودات المسماة فقط ، بل يسرى أيضا على الموجودات الروحية ، وحتى على الملوك والتعليم ، حيث يردون سلسلة المعلمين الى معلم واحد في النهاية هو الله عند الأنبياء . والعقل الأول عند الفلاسفة ، وقد التمس الإخوان من نظرية الفيض الأفلاطونية (١) اللاتون المناسب لمقابلة هذه الفكرة وتبويبها فلسفيا .

(١) يرى الإخوان أن فلسفة الفيض تنسب الى فيثاغورس ، ولم يرد ذكر أفلاطون والإخوان يشتركون بذلك مع باقي فلاسفة الإسلام الذين لم يسموا أفلاطون . ولكن يبدو أن الإخوان كانوا أكثر تديبا من حقيقة كتاب (المالوجيا) الذي نسبته الفلسفة المسلمون لأرسطو على وجه الخطأ رغم اختلاف النظريات الفلسفية الواردة في كتابات أرسطو العلمية من تلك التي وردت في كتاب أفلاطون . واتجاه الإخوان الى نسبة نظرية الفيض لفيثاغورس فهو اتجاه الغريب الى الصفة ، إذ أن فلسفة فيثاغورس في شأن الوجود اعتمدت على علم الأعداد ونسبها وكيفية تشويقها وترتيبها ، من نفس الفلسفة التي عرفت فيما بعد عند الفلوطين أيضا يتصلق ببطل الراهب رأس الوجود وسدور الموجودات عن حشد الواحد . وهكذا لم يقع الإخوان مقلدا في الخطأ الذي وقع فيه الفيلسوف الكندي حينما أتمسح ترجمة السموات أفلاطون باعتبارها لأرسطو وسنسب الكتاب باسم البرهية (٢) . أحمد لؤي الأحرار ، الكندي ، الفكر القومي للعبادة والنصر ، القاهرة ، ص ١٤٥ وما بعدها) وقد عرك العرب نظرية أفلاطون في الفيض أولا ما عرفوها من طريق ترجمة أحمد كتب أيركلس الى العربية ، وهو الكتاب المعروف باسم « كتاب الإيضاح في التبرير للفيض » لتسويبا خطأ لأرسطو لعنه الدكتور عبد الرحمن بدوي في كتاب « الأفلاطونية الحديثة عند العرب » (٢) يحيى حويدي ، دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية ، دار النهضة العربية ، القاهرة ١٩٧٢ ، ص ٢٠٥ .

هذه النظرية التي ترى أن الوجود فيفس الهى عن طريق التطفل (٦) . حيث فاضى عن الكمال الالهى الأزل العقل الكلى ، ثم عن العقل الكلى فاضت النفس الكلية ، وعن هذه النفس الكلية فاضت الهيولى الأولى ، ثم عن هذه فاضت النفوس الجزئية ، وهكذا وجد الكون (٧) .

وهذه النظرية توجب معرفة النظام التدريجى الهرمى للعالم ، هذه المعرفة وحدها هى التى تسمح بفهم امكانية النبوة والامامة ومكانة هؤلاء الأنبياء والأئمة وعوضهم ووطيقتهم . فانطلاقا من الأحد ، فان الفيوضات تهب حتى وراء القمر ، وتحت ذلك فى العالم الأرضى تتواجد الكائنات المولدة من المادة والشكل ، وهى لا تذهب لتضيق نفسها فتختفي فى اللاتهاية بعيدة عن الله ، وانما على النقيض من ذلك ، نجعلنا شهودا على شرب من الارتقاء ، ابتداء من العناصر ومرورا بالمعادن والنباتات والحيوانات والانسان حتى قمة الانسانية ، ألا وهى النبوة فى زمانها والامامة بعدها .

وقد كان هدف الإخوان من نظرية الفيض الأنتروپينية هو تصور النبى القيلسوف أو الامام للتوفيق بين الدين والفلسفة فى صدد دوره فى بناء المدينة الفاضلة وتأسيس المجتمع المثالى « دولة أهل الخير » ، وذلك عن طريق تأكيد ضرورة الإمام باعتباره حلقة الوصل بين المرتبة البشرية والمرتبة الملكية فى سلسلة الارتقاء من أدنى المراتب الى أعلاها . وهذه النظرية التى تتحدث عن صعود العالم عن طريق الفيض عن كائن أول هو « الواحد » بينه وبين الانسان سلسلة من الوسطاء ، أخذ بها الإخوان ومن بعدهم من الفلاسفة عموما كالفارابى وابن سينا ، وفلاسفة المسيحية خصوصا كالمؤيد فى الدين والكرمانى وأبى يعقوب السجستانى وغيرهم (٨) . وقد وجد هؤلاء فى هذا النظام الفيضى أو الاشرافى حلا

(٦) التفكير عند الفيلسوفين يعتبر اهدسا أو خلقا *Penker Cest Croy* ، د. اليو نصرى نادر ، آراء أهل المدينة الفاضلة للفارابى ، مرجع سابق ، ص ٤٥ .

(٧) عهد التكريم التراثى ، الايهيات عند الفارابى ، مهرجان الفارابى ، الرياض ١٩٧٥ ص ٨ - ٩ . انظر ايضا عن أثر الأنتروپينية أو الأنتروپية المحدلة فى فلسفة الفيلسوف الصليبي ، *Yves Marquet, La Philosophie de Ikhwan Al-Safa, Op. Cit. pp. 223-225, 275, Note 273.*

(٨) يرى الفارابى أن القول الذى يفهم عن الله سبحانه وتعالى عشرة عقود وهو ما يسمى القول المأزقة ، كما يرى أن الموجودات الفاعلة للمادة وهى التى تحت ذلك القدر لها نفس فى وجودها . ومع كل نوع من نفس على الترتيب شيئا فشيئا حتى يبلغ أقصى كماله فى وجوده ثم فى سائر أحواله (الفارابى ، آراء أهل المدينة الفاضلة ، مرجع سابق ، ص ٤١ - ٤٦ ، وانظر أيضا *(Yves Marquet, Imamat, Op. Cit. p. 22.*

منطقياً لجميع المسائل التي يطرحها الوحي ويتأمل فيها المفكر مثل مصدر العالم وطبيعة الله ومصدر النفس البشرية وصيرها والتبوة والامامة والاسس التي يجب ان تسيدها عليها المدينة الداخلة - وعلى اساس هذه النظرية يرى هؤلاء الفلاسفة - وخصوصاً ثوري الانجهايات السياسية منهم - ان العقل الفعال يشرق دائماً وباستمرار الحقائق على العالم - ولكن الأتقى ذات المخيلة الصافية النقية ، تتلقى هذه الحقائق وتعتبر عنها بلغة بشرية تجعلها في متناول حواس الآخرين ومخيلتهم حيث يوجد صدى ضئيل لهذه الحقائق ، ويستطيع الفيلسوف أو النبي أو الوصي أو الامام - كما يرى الاخوان - بفضل استعداداتهم الطبيعية الخاصة ، أنه يرتقي حتى مصدر هذه الحقائق عند العقل الفعال وينسجها جلية واضحة - ولعل الفقرة التالية من رسائل اخوان الصفا توضح فكرة توسط النبي أو الامام بين الملائكة والبشر ، إذ يقول الاخوان : « واعلم ان كل عالم تكون أكثر معلوماته روحانية ، فهو الى الملائكة أقرب نسبة » ومن أجل هذا جعل الله طائفة من بني آدم واسطة بين الناس وبين الملائكة ، لأن الواسطة هي التي تناسب أحد الطرفين من جهة ، والطرف الأخر من جهة ، وذلك ان الأنبياء ، عليهم

== كما يرى ابن سينا أن الأول يلزم منه عقل كل وهو النفس - وعن النفس مصدر عقل الأفعال - وهكذا ان ينتمي الأمر الى العقل اتصال - ثم بعد ذلك تأتي الكائنات الأخرى وهي الاستقالات أو عالم الكون والفساد (الفهرستاتر للمل والتمل ، مرجع سابق ، الجزء الأول ، ص ١٨٧ - ١٩١) وقد أشار الفهرستاتر الى أن فكرة الاستقالات شذوا كلامهم بعنى كلام الفلاسفة ، فخرجوا لتقريبهم الى الامامة بنظرية القليى ظاهراً لان الله - ابداع بالأمر العقل الأول الذى هو علم بالعلم ، ثم بواسطة ابداع النفس الثاني - ولا يخفى انفسه الى كمال العقل - حاجته الى حركة من النفس الى الكمال - وحاجته الى الحركة الى آفة الحركة - فعدت الأفعال السماوية - وتحركت حركة دورية يتغير النفس ، وحدت انطباع البسيطة بينما - وتحركت حركة استيعابية يتغير النفس أيضاً ، لتحركت المركبات من العناصر والحيوان والانسان واتصلت النفوس الجزئية بالأيمان - ولما العالم العلوى عقل ونفس كلى - فوجب له ان يكون فى هذا العالم عقل شخصى هو كلى ، وحكمة حكم الشخص الكامل الياق ، وبسببها التالى وهو النفس ، ونفس مقننه - وهو كلى أيضاً - وبسببها الأساس وهو الوحي - وكما تحركت الأفعال وانطباع بعريفك النفس والسئل - كذلك تحركت النفوس والأشخاص بالفرع بعريفك النفس والوصى فى كل زمان عاتراً على سببه حتى ينتمى الى النور الأخير - والمأخذ والحركات الفلكية والنسب الشرعية لتبلغ النفس الى حال كمالها ، وكما لها بلوغها الى درجة العقل واتحادها به وبسببها الى مرتبة أعلى - (الفهرستاتر ، الملل والنحل ، مرجع سابق ، الجزء الأول ، ص ١٩٢ - ١٩٤) وانظر أيضاً :

R. W. Waker, Al-Farabi, Encyclopaedia of Islam, London - London 1965, Vol. II, pp. 778-781.

وان كنا لنتخلف مع الباحث فيما يراه من أن الفراهي اثر على اخوان الصفا ، حيث ترى ان المنسج هو المسيح على ضوء تحقيقنا لمصر ظهور جماعة الاخوان وظهور رسائلهم (انظر الملل والنحل من الباب الأول من هذا البحث) .

السلام كانوا يناسبون الملائكة بنفوسهم وصفاء جوهرها ، ومن جهة أخرى كانوا يناسبون الناس بخلق أجسامهم » (١) .

لم إن لهذه الفلسفة الفيضية اتصالاً آخر يفكرة المدينة الفاضلة أو تأسيس المجتمع المبشري المثالي الذي يقوم على أساس من العدالة والفضيلة . إذ لما كان النبي أو الامام أو الفيلسوف ، هو وجهه فقط الذي يعبرك الحقائق الأزلية من لدن العقل الفعال ، فهو وجهه أيضاً الذي يؤسس ويرأس المدينة الفاضلة التي تقوم على دعائم موحى بها من عل . وهنا يسترشد الإخوان - ومن حدا مفهوم من الفلاسفة المسلمين - وخصوصاً الفارابي - بنظرية أفلاطون الخاصة بالملك الفيلسوف أو الفيلسوف الملك ، ويشيرون إليها النسوة أو الامامة - فأفلاطون يرى أن الفيلسوف يتأمل « مثل » ويسترشده بها في بناء المدينة الفاضلة وإدارتها ، والاخوان يرون أن الفيلسوف يرى الحقائق الأزلية أيضاً في العقل الفعال ، كما إن النبي أو الامام يوحى اليهما بها من نفس المصدر ، وكل مدينة قائمة على خلاف هذه الأسس يصيرها الهلاك والزوال ، وكل مدينة عرفت هذه الأسس وتجاهلتها هي مدينة « جائرة » عند الإخوان « لاسيقة » عند الفارابي ومصير أهلها العذاب .

وقد عرض الاخوان فلسفتهم الفيضية في عدة مواضع من رسائلهم (٢) . فقد ورد في الرسالة الثامنة عشرة التي تبحث في مبادئ الموجودات العقلية هل رأى الفيثاغوريين قولهم « فالعقل أول موجود أوجده الجباري تعال وأبعده من غير واسطة » ثم أوجد النفس بواسطة العقل ، ثم أوجد الهيول ... » ويقولون أيضاً « ان أول شيء اخترعه الله جل ثناؤه ، وأوجده ، جوهر بسيط روحاني في غاية الكمال والفضل فيه صور جميع الأشياء يسمى العقل الفعال (٣) ، وإن من ذلك الجوهر فاض جوهر آخر دونه في الرتبة يسمى النفس الكلية ، وانجس من

(١) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٦٦ . والنس لنفس أيضاً في الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٢٥٤ .

(٢) انظر على سبيل المثال : الرسائل ، الجزء الأول ، ص ١٦٦ ، الجزء الثالث ص ١٨١ - ١٨٢ ، ١٨٤ ، ١٩٦ ، ٢٨٥ ، ٣٥١ ، ٣٥٢ ، الجزء الرابع ص ٢٠٠ - ٢١٢ ، الرسالة الخامسة ، الجزء الأول ، ص ٢٨ ، ٢٧٠ ، ٢٧١ ، ٢٧٢ ، الجزء الثاني ، ص ١٢٨ - ١٤١ ، ٢٩٢ - ٢٩٤ .

(٣) العقل الفعال عند الفارابي هو آخر القول المشهورة بالمعرفة . ولعل الاختلاف بين الاخوان والفارابي حول مصدر القول من الله وخلق الكون هو الاختلاف الرئيس الذي يميز بين كل من الاشراق والفارابي رغم أنهم استمدوا نظريتهم من مصدر واحد هو الأفلاطونية الجديدة . انظر :

Yves Marquet, La Philosophie de Ikhnas Al-Bahy, Op. Cit., pp. 23, 31.

النفس جوهر آخر يسمى الهيولى الأولى ، وأن الهيولى الأولى قبلت للظهور
الذي هو الطول والعرض والعمق ، فصارت بذلك جسماً مطبقاً وهو الهيولى
الثانية . ثم إن الجسم قبل التشكل الكروي ، الذي هو أفضل الأشكال ، فلهذا
من ذلك عالم الأفلاك والكواكب ما صفا منه ولطف . الأول فالأول من لدن
العنك المحيط إلى منتهى تلك القمر ، وهي تسبح أكر بعضها في جوهر
بعض ٠٠٠ ثم دون ذلك القمر الأركان الأربعة التي هي النار والهواء والماء
والأرض ٠٠٠ ولما ترتبت هذه الأكر بعضها في جوف بعض كما أراد بإزائها
جل ثنائيه ٠٠٠ ودادت الإحلك بإيراجها وكواكبها على الأركان الأربعة ،
وتعاقب عليها الليل والنهار والشتاء والصيف والحر ، واختلط بعضها
ببعض ، فامتزج اللطيف منها بالكتيف ، والتخيل بالخطيف ، والحار بالبارد ،
والرطب باليابس ، ترتبت عنها على طول الزمان أنواع التراكيب التي هي
المعادن والنبات والحيوان ٠٠٠ فالمعادن أشرف تركيباً من الأركان ، والنبات
أشرف تركيباً من المعادن ، والحيوان أشرف تركيباً من النبات ، والإنسان
أشرف تركيباً من جميع الحيوان ٠٠٠ وقد اجتمع في تركيب الإنسان
جميع معاني الموجودات من البسائط والمركبات التي تقدم ذكرها ، لأن
الإنسان مركب من جسمه مخلط جسماني ، ومن نفس بسيطة
روحانية ٠٠٠ ، وفي الرسالة السابعة والثلاثين من رسائل الأخوان
والتي تبعت في ماهية العشق ، يرى الأخوان أن المحاسن والفضائل
والخيرات كلها إنما هي قبض من الله ، وإشراق من نوره على العقل الكلي .
ومن العقل الكلي على النفس الكلية (٢) ، ومن النفس الكلية على
الهيولى ٠٠٠ (٣) .

ومما تجدر الإشارة إليه أن أخوان الصفا لولوا آيات القرآن بما يتفق
مع نظرية الفيض وكيفية صدور الموجودات من الله ، ففسروا الآية الكريمة
« مثل نوره كمشكاة فيها مصباح » (٤) ، بأن النور يعني العقل الكلي الذي
هو أول شئ أبدعه الباري سبحانه والمشكاة هي النفس الكلية المنبثقة
منه المنصبة بنور العقل كما نضو المشكاة بنور المصباح (٥) .

(١) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ١٨٤ ، ١٨٧ ، ١٨٨ . وليس للمعنى أيضا
ص ١٦٧ - ١٦٨ .

(٢) يستخدم الاخوان آياتنا لكث السابن أو الاصح الاول لتفسير عن العقل الكلي
وكلف التالي أو اللحق لتفسير عن النفس الكلية . وقد استخدم القارئين لعظم الاول
والثاني في الرسائل . الجزء الرابع ، ص ٢٠٠ ، ٢١٢ . الرسالة الخامسة الجزء الاول ،
ص ٢٧٠ - ٢٧٦ ، ٢٧٦ ، ٢٧٢ ، القارئين . آراء أهل المدينة المنورة مرجع سابق ، ص ٤٤٤ .
(٣) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٢٨٥ .
(٤) قرآن كريم ، سورة النور ، من الآية ٢٥ .
(٥) الرسالة العاشرة ، الجزء الثاني ، ص ٢٩٢ - ٢٩٤ .

وهكذا عالج الاخوان قضية الله والمخلوقات متبعين في ذلك خطة فيثاغورية الفلوطينية في نسق فلسفي متكامل يبدأ بالهبوط من الكائنات العلوية أو الموجودات الكلية الى الكائنات السفلية أو الموجودات الجزئية ، ثم بالصعود مرة أخرى من الكائنات السفلية الى الكائنات العلوية (١) ، أو على حد تعبيرهم « ولذلك كانت الحلقة الجسماوية بالعكس من حال الحلقة الروحانية ، إذ كانت البداية في تلك بالأفضل ثم بالأدنى ، وفي هذه بالأدنى ثم بالأفضل » (٢) . وفي هذه النظرية أو الفلسفة يحتل الامام أفضل مرتبة من مراتب « الحلقة الجسماوية » حيث يمثل حلقة الصلة بين عالم الأسماء وعالم الجواهر الدورانية « على النحو الذي أوضحناه آنفا .

وقد ذهب دعاة الفاطميين وفلاسفة الحركة الاسماعيلية (٣) في الابداع والفيض طبعيا لا يكاد يختلف عن مذهب اخوان الصفا ، ومن يطالع كتابات الكرمانى (٤) والمزيد في الدين (٥) لا يستطيع الا أن يلحظ بعض الاختلافات الطفيفة التي لا تؤثر على الفكرة الأصلية للفيض أو الابداع ، هذه الفكرة التي وجه اليها اخوان الصفا ثم الفاطميون جبل اهتمامهم لا لشيء الا لاثبات فضل حدين من حدود الدين هما حد النبي وحد الوصي أو الامام ، وإن هذين الحدين في العالم السفلي يقابلان حدين شريطين هما أعلى الحدود في العالم العلوي ، وهما حد « القلم أو السابق أو العقل الكلي » وحد « الشرح أو التالي أو النفس الكلية » ، وأن النبي أو الوصي في عالم الدين يوجدان هنا الدين كما أوجد السابق والتالي عالم الأمر كله ، وعنهما مصدر الوجود ، وأن الناطق ومن قام مقامه من وصي أو

(١) الرسائل . الجزء الثالث . ص ٣٦ .

(٢) الرسالة الخامسة . الجزء الأول . ص ٢٨١ .

(٣) يرى جولدمسيهر ان الاسماعيلية بدأوا بنظرية الفيض الإلهيوية - تلك التي بنت عليها جماعة اخوان الصفا فلسفتها - بهدف تعديل أحكام الديانة الاسلامية ومعالمتها وأن فكرة الإمامة منهم لم تكن الا قبلة مشروا وراء برامجهم الوعائية ، ولم تكن الا تلك الاسلامية التي ظهر مفسدوا عليها كأداة لتطويع والتدبير (جولدمسيهر ، المدينة والصريفة في الاسلام ، مرجع سابق ، ص ٢٢٦) .

(٤) الكرمانى ، راجع الملل ، مرجع سابق ، ص ٢٩٢ .

(٥) المزيد في الدين ، المجالس المزيدية . الجزء الأول ص ١٠٩ - ١١٢ .

تمام يصنف بكل الصفات التي للعقل الكلي (١) . وسوف نتعرض لهذه
الفكرة الأخيرة حينما نتعرض لبحث صفات الإمام أو لفلسفة الإنسان
المطلق .

(١) ومعنى تم يمكن تفسيره قول ابن حبان الأندلسي

ما ثبت لا ما ضاعت الألفاظ . فاستكم قالت الواجد الكهان

في شرح الخبز لدين الله الفاطمي . فقد فهم البعض أنه الأئمة الفاطميون كانوا يعنون
الأئمة . والواقع أنهم لم يكونوا كذلك بل قالوا أن الأئمة مثل العقل الأول ، لهم
القرب المبرور إلى الله تعالى في عالم الكون والفساد أو عالم الأقسام ، كما أن العقل الأول
القرب المبرور المثلوي إلى الله تعالى في عالم الأرواح (٥ - محمد كامل حسنة ، ديوان
المزيد في الدين عامي النعامة ، مرجع سابق ، ص ٩٨) .

البحث الثاني

علم الأعداد والرموز في فلسفة الإخوان

والتفكير الفلسفية الثانية التي اتخذ منها الإخوان صادا لفلسفتهم
عوماً وفلسفتهم السيامية خصوصاً هي فلسفة الأعداد والرموز .

أولاً - فلسفة الأعداد :

إن اتخاذ الأعداد أصولاً لبعض المذاهب الدينية وغير الدينية اتجاه
قديم في الفكر البشري . فالفيثاغوريون اتخذوا من كل عدد أصلاً من أصول
دراساتهم . وكذلك العبرانيون اتخذوا من العدد دسبمته أصلاً لعقائدهم ،
وانتقل التسيب عنهم إلى البابلية الفسفية . واتخذ الحراميون العدد
دخمسة ه أصلاً لعقائدهم . ومن الخمسة أيضاً الزرادشتية والماتوية
والجرمية ، وكذلك الثنوية لهم عجوس فارسي . ومن أصحاب التثليث قسما
المصريين وغيرهم ، تلاوة على أن تدماء المصريين عرفوا التوحيد أيضاً على
عده اختناون . فهذا كله يدل على أن العالم منذ زمن بعيد اتخذ من الأعداد
أصولاً لبعض عقائده (١) .

وبالرغم من أن فلسفة الإخوان تقوم على تأملات فلسفية ذات مصادر
معددة إلا أن العنصر الفيثاغوري هو العنصر الذي كان له نصيب أوفر في
هذا المضمار . ففيثاغورث عندهم هو المعلم الأكبر ، وهو خزنة
المعرفة (٢) .

(١) العنصر آلة الامام علم الإسلام ، المجالس المستنصرية ، تحقيق د . محمد كامل
حسن . دار الفكر العربي ، القاهرة ، ص ١٧ - ١٨ .

(٢) يقول الإخوان عن فيثاغورث أنه ، كان رجلاً حكيماً موحداً من آل حوران . وكان
شعبه العناية بالعلم من علم العدد وكيفية لحيته . كثير البحث عنه وعن شواحه =

ويؤكد الاخوان أن ملهيم يقوم على النظر في جميع علوم الموجودات التي في العالم ، والبحث عن كيفية حدوثها ونشوتها عن علة واحدة ومبدأ واحد . ويستشهدون على بيانها بمثالات عديدة ويبرهنون منهجية متممين في ذلك الحكماء الفيلسوفيين (١) . ولذا فقد اهتموا يعلم المسند لأن « طبيعة الموجودات بحسب طبيعة العدد . . . وذلك لأن من الأشياء ما هي نسائية ، ومنها ما هي ثلاثية ورياضية . . . وما زاد على ذلك بالغا ما بلغ » (٢) . ولذا فقد جعلوا علم الحساب والعدد هو المدخل لجميع العلوم (٣) ، لأنه هو الأصل للعلوم المطيفة والمعارف التبريلة . أو هو كالمثل لسائر العلوم . . . وكالعقل الذي هو سابق الموجودات بالبداية » (٤) . ويعرف الاخوان علم العدد في موضع آخر يقولون « هو جدر العلوم وعصر الحكمة ، ومبدأ المعارف واسطقس للماني ، والاكسير الأول والكيميائية الأكبر » (٥) . وإلى هذا العلم ينسب الاخوان جميع ما دون الحكماء في الحكمة ، حيث قضوا لهذا العلم « بالفضل على سائر العلوم ، إذ كانت كلها منتاجة أن تكون مبنية عليه ، ولولا ذلك لم يصح عدل ولا صناعة ، ولا ثبت شيء من الموجودات على الحال الأفضل » (٦) .

وعلى أية حال ، فإن علم العدد في نظر الاخوان علم الهني ، وهو اشرف من المحسوسات لأن المحسوسات إنما كونت على مثال الأعداد . فالموجودات عندهم أعداد والعالم كله مؤلف من أعداد وألمان . ولذلك فعلم العدد عندهم هو قوام لكل الفلسفة (٧) . ولا فرو إذا قدموا هذا العلم على

= وراثة ونظامه « الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٢٠٠) وقد اختلفوا به وبالحكماء للتفسير اليه ونسبوا له الحرف صهيبة [المرجع السابق ، ص ١٢٥] وانظر أيضا الرسالة الخامسة الجزء الثاني ، ص ٣٣ .

(١) الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٢٨ . ويبدو أن فكرة العدد قد سيطرت على ذهن الكاتب . ومن ثم كان يريد أن يرد كل ظاهرة إلى الأعداد (د . أحمد قزاد الاخواني ، الكندي ، مرجع سابق ، ص ١٣٢ - ١٣٧) كما أن للصوفية مستعدادات كثيرة الأعداد والحروف ، ولهم منها تأويلات عميقة (انظر : معنى الدين بن عربي . الفتوحات الكونية السفر الأول ، مرجع سبق ، ص ٢٧٠ - ٢٦١) .

(٢) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ١٧٩ ، الرسالة الخامسة ، الجزء الأول ، ص ٢٩ - ٣٠ ، ١٧٣ - ١٧٤ .

(٣) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٣٩٥ .

(٤) المرجع السابق ، ص ٤١٠ .

(٥) الرسالة الخامسة ، الجزء الأول ، ص ٩ .

(٦) الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٢٥٧ .

(٧) ص ١٠٠ ، تاريخ الفلسفة في الاسلام ، مرجع سابق ، ص ١١٦ - ١١٧ .
جسبر صليبا ، تفرغ الصفاء ، مرجع سابق ، ص ٤٨٨ . وتشير هنا إلى أن الاخوان ذكروا للعقل والنقل والاقوام الذين اختلوا بحد معين دون سواه من الأعداد وكل ذلك العدد =

غيره من العلوم في تصنيفهم لهذه العلوم على النحو الذي اشرنا اليه من قبل عند بحثنا لشمات رسائل اخوان الصفا .

عدم تحيز الاخوان لعقد من الأعداد :

يلاحظ أن اخوان الصفا لم يركزوا اهتمامهم في فلسفة الأعداد على عدد معين كما فعل غيرهم ، وإنما تحدثوا عن الأعداد على طريقة الفيثاغوريين بل اشدوا بهم لأنهم لم يتحيزوا لعقد من الأعداد (١) . ويشرح الاخوان هذه الفكرة في عدة مواضع من رسائلهم ، ولعلهم لم يقتصروا فكريهم حول عدم التحيز لعقد من الأعداد بقولهم « وبالجملة ما من عدد من الأعداد الا وقد خلق البارئ جل ثناؤه ، جنسا من الموجودات مطابقا لذلك العدد ، قل او اكثر » (٢) ، وقولهم أيضا « ما من عدد من الخليفة الا وله فضيلة ليست لشيء آخر غيره » (٣) .

ومن الجدير بالذكر أن الفاطميين والاسماعيلية - واخوان الصفا هم مدرستهم الفكرية - لم يتخذوا عندها بسببه ، وان كان خصومهم قد روهوم بالتسبيح واطلقوا عليهم خطا لقب « للسبعة » (٤) ، ولو عرف هؤلاء الذين قهرهم بهذا اللقب حقيقة عقائدهم في اتخاذ الأعداد اصولا ، لما لقبهم بهذا اللقب . فإخوان الصفا يرون أن لكل عدد فضيلة ليست لغيره . والمزيد في الدين يهاجم من اطلقوا على الفاطميين لقب السبعة بقوله « وأما التسبيح فهو تست أصل من جملة أصول كثيرة ، تركوا وسمك بها واقتصروا على واحد من جملتها . وذلك أن الديانة مبناهم توحيد الواحد الأحد سبحانه ، والطريق الى معرفة التوحيد معرفة اقنواج الأسماء ...

١- هبوا لتسبيحهم ، فذكروا النبوة وذكروا الصالحين في التذليل والطييبين الذين اطلبوا في الطبايع الأربع والربيع ، كما ذكروا الطرية الذين اخرجوا في الفسحات ، والسبية والموسيقى الذين اهتموا بالأمور الدنيوية ، وأهل الهدى الذين فسقوا بالتمسك من أمور العدد (الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ١٨٠ ، ١٩٩ ، ٢٠٥ - ٢٠٦) ، (١) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ١٨١ ، ٢٠٠ .

(٢) ذلك الاخوان بين الأعداد وبين جميع الموجودات في العالمين الروحاني والجسماني انظر : الرسائل ، الجزء الثاني ، ص ١٦٧ - الرسائل الجزء الثالث ص ٢٠٥ ، ٢٧٧ لرسالة الجلسة ، الجزء الثاني ، ص ١٧ . (٣) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٢٨٢ .

(٤) لم يظهر اسم « السبعة » ضمن الأسماء التي اشتهرت بها الاسماعيلية والتي اوردتها الشهرستاني ، حيث من التأييم البيانية والقرائفة والزرديكية والشمسية وللحجة (الفهرستاني ، ليل والشمس ، المرجع السابق ، الجزء الأول ، ص ١٦٢) ، أيضا ذكر جولدميهر أنهم سموا بالسبعة تحيزا لهم عن فرقة الامامية الاثنى عشرية (جولدميهر ، الفقيه والتربية في الاسلام مرجع سابق ، ص ٢٢٨) .

فهذا أصل تاء فيه الثبوتية ، والثلاثة أصل تاء فيه النصارى ، والأربعة التي هي مقابلة الأركان الأربعة أصل ، والخمسة التي هي بمقابلة الحواس الخمس أصل . والتمعة التي هي بمقابلة الأيام الستة فيها خلق الله السموات والأرض أصل . . . والأصول غير ذلك كثيرة ، فلا وجه للتخصيص بالسبعة ، والفرس المنتسب والمرء عدو ما جهل « (١) » . ونجد نفس الأمر أيضا عند صاحب المجالس المستنصرية ، الذي يتحدث عن الأعداد دون أن يلف عند العدد « سبعة » ، بل تحدث عن غيره من الأعداد حتى لثراه يسمو بالعدد « تسعة عشر » لأنه يفسر إلى الامام المستنصر بالله « (٢) » .

أهمية بعض الأعداد فيما يتعلق بمسائل الإمامة والمدينة الفاضلة :

وإذا كان الإخوان يصلون لكل عدد فضيلة خاصة ، فإن العددين « خمسة » و « سبعة » لهما أهمية خاصة فيما يتعلق بمسألة الإمامة ومسألة المدينة الفاضلة .

٦ - العدد « خمسة » :

يقول الاخوان على العدد خمسة « والفضلاء من أهل بيت النبوة خمسة » ، وقالوا أيضا « والى الخمسة الفاضلة من الملائكة أشجار النبي ، صلى الله عليه وسلم ، بقوله : « حدثني جبريل عليه السلام ، عن ميكائيل عن اسرافيل عن اللوح عن القلم . . . » (٣) » .

ويرى البعض أن الخمسة الفاضلة من الملائكة التي أوردتها الاخوان هي قولهم هذا ، ما هي الا الموجودات الروحانية العالية أي العقل والنفس والهيولى والطبيعة والجسم (٤) ، ويقابل هذه الموجود العلوية خمسة حدود فاضلة أخرى من أهل البيت في عالم الأجساد ، ومن المعلوم أن اخوان الصفاء والفاطميين اتخذوا من الحدود العلوية وسطاء إلى الله تعالى (٥) .

(١) التزييد في الدين ، المجالس القزوينية ، مرجع سابق ، الجزء الأول ، المجلس رقم ٣٣ .

(٢) القاموس لغة الامام ، المجالس المستنصرية ، مرجع سابق ، ص ٢٢ - ٢٦ .

(٣) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٢٠٨ - ٢٨٠ .

(٤) « عند كامل حسين ، ديوان التزييد في الدين ، مرجع سابق ، ص ٩٢-٩٣ .

الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٥٦ .

(٥) من ثمره ليهود اليهودي أن الناس لا تبلغ إلى الله عمال الا بوسطهم البهائم . وإن لم تكن أوجد الفوفوس وهي الكلمة له ليدع الأول ، ولعل يهلون وصف فلاسفة اليهود كلمة الله بأنها مقدرة الكون وأنها عند الوحي والفرانج (د . محمد كامل حسين ، ديوان التزييد في الدين ، مرجع سابق ص ٩٥) ، ويلاحظ في هذا العدد أن الاخوان قابلوا بين الأعداد وبين الموجودات العلوية ، أي بين فلاسفة العدد والمسيحة الفيلسوف =

وهن المفرد المسماة - من آل البيت - وسطاء بين النبي والبشر ، وإذا جاز أن يكون بين النبي وبين الله هذه الوسائط ، فما يمنع أن يكون بينه وبين الأمة وسائط من وصي وإمام وحجة (١) *

٢ - السادس - سبعة :

يرى الإخوان أن الإمام السابع أو الهندي المنتظر ، البرقديط الأعظم ، (٢) هو الذي سيملك عند ظهوره النفوس والأجسام ، أي ستكون له السلطتان الدينية والزمنية ، وهو الذي سيتم على عهده تحقيق المدينة الفاضلة التي دعا الإخوان إلى الإسراع في بنائها في مهلكة السادس ، الذي يملك النفوس فقط تمهيدا لظهور السابع الذي اقترت وقت مجيئه (٣) - وسوف تعرض له هذه الفكرة بتفصيل أكثر عند بحثنا للمدينة الفاضلة عند إخوان الصفاء - ومن ثم فإن الإخوان يربطون بين العدد - سبعة - وبين الإمام السابع ، ولذا نجدهم يقررون أن الحركة السابعة هي آخر الحركات ونهاية المتحركات (٤) ، إشارة إلى أن حركة

== فأعزها قول الفيلسوفين بأن « من تكرر الواحد نشوء العدد وتزايد كذلك من ليس الهادي وجوده نفسا الخلاق وتباها وكماها ، وكما أن الألف هو أول عدد نسباً من أفراد الوجود ، وكذلك الفقل هو أول موجود فاض من وجود الهادي عز وجل ، وكما أن الثلاثة تربت بعد الألف ، كذلك النفس تربت بعد الفقل .. » (الرسائل الجزء الثالث ، ص ١٨٦ - ١٨٧) .

(١) محمد كامل حسين ، ديوان فلذيد في الدين ، مرجع سابق ، ص ١١٢ .
ويؤكد فلذيد في الدين معنى الفسفرة في لغة آدم بأنها مثل على التامق في بعض المواقف ، لأن التامق في العالم الأرضي كاليدع في العالم العلوي ، ويستعده يديت = أذا فسفرة وفاطمة سلفها وعن كاسها والحسن والحسين ثمعها وصديقا أهل البيت ورفقا ، (الخالص للزهدية ، مرجع سابق ، الجزء الأول ، ص ١٢٢) ، وله أشعر الإخوان إلى من من الفلكة سقراء بين الله وبين النبيا من بني آدم (الرسائل الجزء الثالث ، ص ٢٠٨) .

(٢) الرسالة الجامعة - الجزء الثاني ، ص ٣٦٥ ، والبرقديط الأكبر للفلد برغانى عمده (المزبور) في الحسن ، ويرك به أرواح القدس ، ولم ترد هذه الكلمة في التبريل يوحنا ، وطمسن الكلمة اليونانية التي ترجمت عنها لفظة عالمزوه معنى الضاج أيضا (المرجع السابق ، ص ٣٥٤) ، وقد أورد الفسرفساني كلمة عربية من ذلك اللفظ وهي « فار ليط » وهو الرجل العالم ، وذكر أنها وردت في التوراة والإنجيل (الفسرفساني ، للفلد والنحل ، مرجع سابق ، الجزء الأول ، ص ٢١٥) ، ويرى عبد الرحمن بندي أن يحيى للسلطن الذين يقولون يوحنة الأديان أو تكلفها يثرفون لأن النبي معه عليه السلام هو المعروف في اللغة الرومية باسم « البرقديط » (عبد الرحمن بندي ، اللاسالية والوجودية في الفكر العربي ، مكتبة النهضة المصرية القاهرة ١٩٤٧ ، ص ١٤٢) .

(٣) الرسالة الجامعة - الجزء الثاني ، ص ٣٦٢ - ٣٦٣ .

(٤) المرجع السابق ، ص ٣٦١ .

الرئيس السابع في العالم تكون هي آخر حركات الأنبياء والمرسل التي
 تتم على سبع مراحل أو أدوار إلى أن تصل للتنشأة الآخرة (١) . كما
 يرون أيضا أن من خاصية السبعة أنها لأول عدد كامل (٢) ، وأن الكواكب
 السيارة سبعة ، وحركات الفلك سبعة ، وحركات الأشخاص التي تحت
 ذلك القمر سائلة لها ، ومراتب النفوس سبعة ، والقوى الفعالة في الجسد
 سبعة قوى ، وخصال الحكيم سبعة خصال ... الخ = (٣) .

ثانياً - فلسفة الرموز :

تتمثل فلسفة الرموز وثيقة الصلة بفلسفة العدد لدرجة أنها تأتيان
 مترادفتان فيقال « فلسفة الأعداد والرموز » ، وقد لعبت فلسفة الرموز
 أهمية كبيرة خصوصاً لدى الجيمينات السرية والحركات الباطنية ، وألبدا
 الأساس الذي ينطوي عليه استخدام الرموز هو ما يطلق عليه الشيعة
 اسم « التاويل » ، الذي يعنى سرلياً رد الشيء إلى أصله ومبدهه ، وبخلاصة
 هذا البدا هو أنه ليس في العالم ما هو عين ما يظهر عليه ، أي أن ظاهره
 لا يستنفذ حقيقته قبل ، فكل مظهر ينطوي على كنه ، وبالتصبير الاسلامي
 كل ظاهر له باطن ، وعملية التاويل أو التفسير الروحي تعنى الوصول
 من الظاهر إلى الباطن ، أو من الواقع الخارجي إلى الواقع الداخلي (٤) .
 وللرمزية عند فلاسفة المسلمين ومتصوفهم أهمية حيوية ما دام الكون

(١) الرسائل ، الجزء الثاني ، ص ١١ - الرسالة الجامعة ، الجزء الثاني ، ص ٣٦١ .

(٢) الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٥٧ .

(٣) المرجع السابق ، ص ١٤٠ - ١٤١ - ١٤٢ - ٣١٢ - الرسائل ، الجزء الثاني ، ص ١٤٤ ، ٣٦١ - الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٢٨٢ . وقد ربط الاخوان بين
 رقم (٧) ورقم (١٧) وأشاروا بذلك إلى الأنبياء السبعة ورسولهم أو عليانهم الاثنى عشر ،
 وقال «الانبياء السبعة والجزائر الاثنى عشر» أو جزائر الدعوة كما عرفت عند الاسماوية
 (الرسائل ، الجزء الأول ، ص ١٤٦ ، ٢٧٨ - ٢٨٠ الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٤١٤
 ٤١٧ ، ٤٤٥ - ٤٤٦ - الرسالة الجامعة الجزء الأول ، ص ٦٤٦ ، ٦٤٠ ، ٦٣٦ -
 الرسالة الجامعة ، الجزء الثاني ، ص ٣٦١) ، وحول حلة النبي يقول أسد كتاب العبد
 الكارسيج في أواخر القرن الخامس الهجري « وقد يرى فيهم - أي الاسماوية - على
 العدد سبعة لهم يرون في الظاهر بسبعة أنبياء وقرانهم يتكرونها جميعاً في الباطن ،
 ويقولون إن هناك سبعة آله ، وهذا الذي لم يظهر بعد والذي ينتظرونه بسوته ولق
 الزمان ، ويأخذون يوم عيد الظن من كل انسان حرصاً وفاقاً أي سبعة ذواتي ، ولهم
 في كل قطر ريل يعطى للذهب بسوته صاحب الجزيرة ويعمل تحت ريدسته الفعالة
 في كل مدينة ، والخصم الذي ينسى إلى الذهب ينسى المستحب » (أبو العلاء محمد
 الصفي العنوي ، بيان الأديان مرجع سابق ، ص ٤٢) .

(٤) شخصاً البحث الثالث من هذه الفصل للبحث في فلسفة التاويل عند اخوان
 الصفاء .

يخاطبهم بلغة الرمز ، وما دام لكل شيء علاوة على معناه الحارجي فحوى رمزيا كذلك . وعملية الرمز والتأويل يمكن أن تطبق على كافة المظاهر الطبيعية وكل ما يحيط بالانسان في حياته الأرضية . وكذلك المعتقدات الدينية والحالات النفسية للانسان ، فانها هي الأخرى مدار لهذه العملية الأساسية من التفرد الباطني والتأويل الرمزي . وقد كان لفلسفة الرمزية للأعداد والحروف أهمية كبيرة في القبالة عند اليهود ثم « الجفر » في الإسلام ، حيث استخدم النظام العددي والأبجدي للمطابقة بين كائنات الفلسفة الكثرية وحروف لثة التنزيل ، فحرف « أ » أو العدد « ١ » رمز للخلاق ، وحرف « ب » أو العدد « ٢ » رمز للعقل الكلي ، وحرف « ج » أو العدد « ٣ » رمز للنفس الكلية ، وحرف « د » أو العدد « ٤ » رمز للطبيعة .. وهكذا . وهذا يدل على أن الفلاسفة والمتصوفين أمثال الخوانسقاه وجابر بن حيان وإبراهيم بن سينا ومحيي الدين بن عربي والسهروردي وغيرهم ، كانوا ينشدون حكمة مشرقية تبين الفلسفة اليونانية السائدة ، كما تدل على أنهم لم يكونوا مجرد تقلد أو مقلدين تقاسم الفلاسفة ، وإذا كان هناك اتفاق بين أولئك الفلاسفة والمتصوفين حول أهداف فلسفة الأعداد والرموز والتأويل وعلم الجفر كوسيلة للاستدلال على صحة العقيدة الدينية (١) ، إلا أن ذوي الأغراض السياسية منهم ذهبوا إلى القول بأن « الحكيم » هو الذي يعلم علم الجفر ، لأنه هو الذي لديه المعاني الباطنية القائمة على الرمز العددي للحروف والكلمات ، ومن ثم اعتبروا على ابن أبي طالب الممثل الأصلي للباطنية في الإسلام (٢) .

وقد انقسم المفكرون المسلمون إلى قسمين متعارضين أزاله فلسفة الأعداد والرموز والحروف . فريق يهتاجهم وفريق يؤيد . ومن الفريق المهاجم نجد البغدادي على سبيل المثال يقول « وربما قالوا - أي الباطنية - ما معنى كل حرف من حروف الهجاء ولم صارت حروف الهجاء تسعة وعشرين حرفاً ، وكل حجب بعضها بالنقط ، وخلا بعضها من النقط ولم يزل وصل بعضها بما بعدها بحرف .. وربما قالوا للجفر ما معنى قوله « ويصل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية » (٣) ولم يجعل الله تعالى أبواب الجنة

(١) حيث يحاول الفيلسوف بواسطة حساب الحروف وعلم الجفر أن يبينوا مثلا أن محمد (صلى الله عليه وسلم) قد ورد ذكره سراً في كتاب العهد القديم لتأكيد أصله الرسالة النبوية من التوراة حتى القرآن (عبد الرحمن بلوي - الانسائية والوحدانية في الفكر العربي ، مرجع سابق ، ص ١٥٢) .
(٢) سيد حسين نصر - عدالة حكماء مسلمون ، مرجع سابق ، ص ٢٤ ، ١٠٥ ، ١٠٦ ، ١١٣ ، ١١٤ ، ١١٦ ، ١٣٦ .
(٣) قرآن كريم ، سورة العنكبوت آية ١٧ .

سبعة وأبواب النار سبعة ؟ وما معنى قوله « عليها تسعة عشر » (١) .
وما فائدة هذا العدد ؟ وربما سألوا عن آيات أو حواشي فيها التناقض ،
وزعموا أنه لا يعرف تأويلها إلا زعمهم كقوله « فيومئذ لا يسأل عن ذنبه
إنس ولا جان » (٢) ، وقرئ من المؤمنين يحاولون أن ينسبوا أقوالاً لأئمة
الأشاعرة والصوفية لم تأييد علم الحروف . ومن هؤلاء من يرى أحد كتاب
القرن الثامن الهجري يقول « قال الإمام الغزالي : من كتب حروف المعجم
وحملها كانت حرزاً له ومنعت اللصوص أن يتعرضوا لأمنته ، وفيها من
المنافع إذا عند يطول ذكره » وكيف لا والحروف جالبة لكل تلاوة وكل
ذكر لله تعالى وأنه لا يمكن للمتكلم إلا أن يأتي بالحروف ، وانظر حروف
لا اله إلا الله وحروف محمد رسول الله كيف وقع الاتفاق بينهم لحروف
لا اله إلا الله اثنا عشر حرفاً ، وحروف محمد رسول الله اثنا عشر حرفاً .
لأن مؤلف هذا الكتاب (أي ابن منكلى) ١٠٠٠ وإذا كشف للإنسان أسرار
الحروف فقد وقع على كثر عظيم . أنكر جماعة من الفقهاء هذا العلم والعسرى
أنهم معذورون من وجوه . أحد الوجوه لم يجدوا من يبعث معهم على
الانصاف وإقامة البرهان الواضح والقول الراجح وتزييف الرد الغاضب
فإن العالم إذا رأى حجة الخصم أذعن بخلاف الجاهل أو المتجاهل . وبمهور
العلماء أثبت ذلك العلم ، ثم يعد ابن منكلى أسماء بعض العلماء الذين
الفوا في هذا العلم مثل الصوفي سهل بن عبد الله التستري والإمام حجة
الإسلام أبي حامد الغزالي وابن عربي ، الصوفي العالم الرباني ، وعالم
آخر اسمه أحمد بن محمد الشهير بإبن (ويقلان البجائي) الذي ألف كتاباً
أسماه « الوشى المحصون واللؤلؤ المتكون » وآخر هو « الشيخ الإمام العلامة
أبو الحسن الخراساني في كتابه الذي سماه بحكم الكشوف » (٣) .

رسالة الحيوانات وقيمتها الرمزية :

لعل القيمة الحقيقية للرمز عند اخوان الصفا تكمن في الرسائل التي
خصصوها للبحث في « كيفية تكوين الحيوانات وأصلها » (٤) . إذ كتبها
الاخوان على طريقة « كليلية ودعائية » في شكل حوار بين الحيوانات وبين
الإنسان في حضرة ملك الجن الذي شكت إليه الحيوانات جور بني الإنسان
عليها وادعاهم بأنهم أبواب للحيوانات ، وحثه عبيد لهم ، وتنتهي النتيجة

(١) قرآن كريم ، سورة الدار - آية ٢٠ .
(٢) قرآن كريم ، سورة الرحمن ، آية ٣٩ . انظر : البتاني ، الفرق بين الفرق .
مرجع سابق ، ص ٢٦٢ .
(٣) انظر في هذا (محمد بن منكلى ، الأحكام للوكية والصواب الناموسية .
مخطوط ، مرجع سابق ، ص ٩٠ - ٩٤ ، ١١٢ ، ١١٣ .
(٤) الرسائل ، الجزء الثاني ، ص ١٧٨ - ٣٧٨ .

بالحكم على الحيوانات بأن نخل أسيرة في أيدي بني آدم إلى أن يعود
القرآن .

ويقول الاخوان في نهاية هذه الرسالة « واعلم ايها الأخ انا قد بينا
في هذه الرسالة ما هو الغرض المطلوب ، ولا تظن بنا ظن السوء ، ولا نعد
منه الرسالة من ملاحظة الصبيان ، ومخارطة الاخوان ، اذ عادتنا جارية على
أن نكسر الحقائق الفاظا وعبارات وإشارات كيلا يخرج بنا ما نحن فيه .
وتحكم الله لبراءتها واستماعها وفهم ما فيها » . ثم يقول الاخوان انه اذا
كان غرضهم في رسالة الحيوان هو البيان عن اجناس الحيوانات وكمية
انواعها واختلاف صورها ، الا أنه كان لهم فيها غرض آخر « انما أردنا
أن نبين حقائقها بتلك الاشارات والمباريات » فلا يخفى على الحكماء غرضنا
في ذلك « (١) »

وفي الرسالة الجامعة اشار الاخوان الى قصدهم من الرموز الواردة
في رسالة الحيوانات بقولهم « قد دوننا فيها معاني كثيرة وعلوما غزيرة
وحكما جليلا ، لا يسمننا كشفها والابانة عنها الا بما ذكرناه عنها . ولكننا
لما شرطنا في رسالتنا المتقدمة عليها التفسير اليها ، انا تبين الاشارات وتلك
الرموز بالبراهين والدلائل ، وجب علينا أن نبين شيئا مما لوحنا به
بتلويح هو لسقى من ذلك ، وأبين قليلا » (٢) .

ومن ثم يقول الاخوان « ان المراد بذلك من ذكر البهائم هو أمثال
مضروبة ودلالات مكتوبة على أمثالها في الحلقة البشرية والأدب-
الإنسانية » (٣) . ثم يوضح الاخوان أن المقصود بالبهائم هم آل البيت من
ذرية النبوة ، وأن بني الانس يرمزون لحكام دولة أهل التمر الذين أخذوا
الحلقة والإمامة قهرا من غير استحقاق ، وأرغموا ذرية النبوة - أي
الحيوانات - على الاقرار بولايتهم . فيقول الاخوان « وأما بنو آدم المتسلطون
على البهائم الطاهرة ... فإن أمثال هذا الجنس من البهائم هي الطائفة
الأسودة في أيدي أصحاب الرأي والقياس (٤) ، والعمى والالتباس ،
والتباعد الطواغيت والأبالسة والفسباطين ، أعطاء الأنبياء وتفصدهم

(١) المرجع السابق ، ص ٢٧٧ - ٢٧٨ .

(٢) الرسالة الجامعة الجزء الأول ، ص ١٣٧ - ١٣٨ ، ومن المعلوم ان الرسالة
الجامعة لم يكن يطلق عليها أعضاء الجماعة الا بعد إفرادهم للسائل . ومن ثم قاله
ثم يذكر جناسا ما ينبع من كشف بعض الأسرار والرموز للاخوان بعد أن يتكفروا له
مخرجوا في مراتب أهل من مراتب الصخرة .

(٣) المرجع السابق ، ص ١٤٢ .

(٤) القضية دالة ضد فكرة الرأي والقياس . ويريدون ان الإمام تطلق هو صاحب

العاويل .

الأئمة (١) ، الذين يعتقدون الفساد في شرائح الأكيلاء ، الذين يريدون أن يقيموا لأنفسهم التنازل الدنيوية ويسموا باسماء ما أنزل الله بها من سلطان ، وهم جنود إبليس وخيله ورجله ، فلا يزال ذلك دأبهم يستقلون ذرية النبوة ومن اتبعهم من المؤمنين ، الذين هم أمثال البهائم السليمة القليلة الأذى كالغنم واليقر وما شاكلها . . . » (٢) .

وقد تعرض بعض الباحثين لاستخلاص المعاني الباطنية التي تضمنتها فواهر النصوص في رسالة الحيوانات بوجه خاص ، واستخلصوا من ذلك أهم النتائج التي توضح الاتجاهات السيمائية لمجموعة اخوان الصفا (٣) . ولعل « إيف ماركيز » هو أكثر الباحثين غوصاً في هذا المضمار ، فقد كانت رسالة الحيوانات هذه هي المصدر الأساسي الذي اعتمد عليه في بحثه لمذهب اخوان الصفا في الإمامة . وقد أطلق ماركيز على هذه الرسالة « الأسطورة الممتدة قليلة ودمنة » ، وأن الحيوانات في رأيه ترمز إلى طائفة الإسماعيلية ، كما يرمز اليمسوب ملك النحل لإمام الفرقة الإسماعيلية . أما بنو الانس فيرمزون للخلفاء الفاصيين (٤) .

(١) سنعرض لفكرة أسماء الأئمة في الفصل الأخير من الباب الثاني الذي خصصناه لبحث الإمامة عند اخوان الصفا .

(٢) الرسالة الجلمة ، الجزء الأول ، ص ٤٤٤ .

(٣) يقول غاروف غامر مثلاً : لتتكم من أهم رسالة في رسائل اخوان الصفا ، ورايد من الإشارة والتكلم بأن ما جاء فيها من الرموز والإشارات والتأويل كان من لسان الحيوانات ، وقد مرت مرور الكرم على كل الذين عالجهوا بموضوع رسائل اخوان الصفا . فلم ير لجنة منهم تسرعاً لنا أو ذكر الغاية من وضعها وليس بهذه الرسالة رسالة الحيوانات . . . تم يورد بعض النصوص من الرسائل والرسالة الجلمة ما ورد على السنة البهائم ليستخلص منها لاد تكلم الانسان في الحيوان يرمز الى تكلم أهل الظاهر بأهل الباطن وتكلم أهل الباطن بأهل الظاهر وأن الحيوانات - أتباع الإسماعيلية - رفضت عبوديتها عالية بالنساء ثم ان يخرج عنهم يظهر الإمام الذي يتكلم عنهم ويكلم البهائم من الأمر ويحصل اعتمادهم كإلههم . وهناك نظير دعوة اخوان الصفا ويقوم وليس مدينة أهل الخبيث - الإمام - وتطهير الأرض من البهائم الباطنية (غاروف لافر ، حيلة اخوان الصفا وتطهير الرقاء ، بروج سابق ، ص ٢٥ - ٤٧) .

(٤) Yves Marquet, *Imams* op. cit. pp. 53, 55-56, 58.

بل يذهب ماركيز إلى حد اعتبار الذين يرمزون للظلم والفساد الكلبة ومساكن الغزيرة l'Indivisible هو للشرح ويمثل النفس الفاتكة الإنسانية ويمثل أكثر خصوصية ويمثل نص محمد عليه السلام الطهر Yves Marquet, *Le Philoophie des Ikhwan Al-Safa*, Op. Cit. p 421.

اهداف استخدام الرموز عند الاخوان :

تفكر فكرة الرمز في مواطن كثيرة من رسائل اخوان الصفا (١) ، خصوصا في المسائل الاعتقادية الخاصة بمنهجهم مثل مسألة الخلافة والامامة . ولعل الاخوان يبدون من استخدام هذا الأسلوب للتحقيق عدة اغراض يمكن ايجازها فيما يلي :

١ - تأكيد ميمنا التقية :

لما كان الاخوان شديدي الخلق ، يأتونون بالتقية (٢) اخذا شديدا ويكثرون من التمسيد في احتساب اتباعهم ، ولا يوضحون لهم رموزهم ولا أسرارهم الا تدريجيا ، والا اذا اقتروا ان أقوالهم في محلها وأسرارهم في صدور المخلصين لها ، ولا سيما وأن كشف مدغمهم الأساسي قبل أوانه يمرضهم للمعار ، لذا نجسدهم يسرون غير ما يظهرون ، ويرمزون الى ما يفسرون برمز وإشارات ، وهم يتفرون بذلك اذ يقولون ، يجب علينا أن نغطي ما نريد ان نكشفه ، ونستر ما نريد ان نوضحه ، بعلامات ينطلق معناها ومعناها حلها ويمر فتحها الا على من هو من أهلها ، (٣) . ومن ثم جعلوها رموزا لا يكاد يطلع عليها ولا يتدنى اليها الا من تعذبت نفسه وارتاض بالمعارف والعلوم الحقيقية وانتمى لجماعة الاخوان ، لأن هذه الرموز بالنسبة لغير أعضاء الجماعة تكون غير مفهومة ، أو كما يقول الاخوان ، تمر منحا على آذان المتخلفين عن اتباع الأمة الهدى ، (٤) .

٢ - مهاجمة نظام الخلافة الذي قام على الشموى والاجتهاد :

يستخدم الاخوان لغة الرموز في الكلام عن الأمة التي يست فيها النبي ، والى الحالة التي تنتهي اليها من القرض والاضطراب اذا ما تركت وصية

(١) انظر على سبيل المثال : الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٣٦٥ - الرسائل ، الجزء الثاني ، ص ٣٤٤ - ٣٤٨ ، ٣٤٩ ، ٤٦٠ ، الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٣٦٩ ، الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٩ - الرسائل الجامعة ، الجزء الأول ، ص ٢٠٣ ، ٣٦٣ ، ٤٤٩ - الرسالة الجامعة ، الجزء الثاني ، ص ٢٠٢ ، ٣٥٥ .
(٢) انظر الفصل الثاني من الباب الأول بشأن التقية عند اخوان الصفا .
(٣) الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ٥٢٤ - ٥٢٣ .
(٤) المرجع السابق ، ص ١٧٠ ، وانظر أيضا : الرسائل ، الجزء الثاني ، ص ٤٢٠ - الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٨٢ ، ١٣٤ ، ٢٨٨ - الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٤٤ ، ١٦٦ ، ٢٦٢ .

نبيها واختلفت من بعده واعتمدت رأيها ، واجتهدت وملكيت عليها ملكا
واصبحت خليفة بغير معرفة من الرسول ولا وصية منه ولا إرشاد .

وقد ساق الاخوان لتمثيل بهذه الفكرة قصة « الغريان واليزاة »
التي تلخص في أنه كان للغريان ملك منهم ، رحيم بهم ، محسن اليهم ، ولما
مات هذا الغراب اختلف الغريان فيمن يملكونه عليهم من بعده ، وحاسدوا
وخافوا ان تقع بينهم العداوة ، فاجتمعوا وتضاوروا وقالوا : لا نرضى
بأحد من أهل الملك الذي كان قينا عطافة ان يستفد أن الملك انما ناله
وارثا عن ابيه وقاويه فيسومنا الصناديق ، وقال احدهم بترئيس رجل من
أهل الورع والتقوى ، وكان بالقرب منهم « باز » قد كبر وخرف وضطفت
قوته عن المسيد ، وتناثر ريشه من قلة العيشة ، فأقبل يكبر ويسبج
ويظهر التخضع والتورع ، فتأدوا به خليفة عليهم ، ولما تمكن منهم قوى
جسده ونبت ريشه ، فكان يأتي كل يوم بعض الغريان فيخرج عيونها
ويأكل أمتعنها ، وأقام على ذلك مدة ، فلما دنت وفاته عمد الى بعض أبناء
جسده فملكه عليها ، فكان أشد عليهم من سلفه وأعظم بلية ، فتمسك
الغريان على صليحهم (١) .

وهذه القصة الرمزية مثل صريح على رأى الاخوان في قيام الخلافة
على الشورى وما في ذلك من مخالفة لارادة صاحب الرسالة ووصيته
التي أوصى بها ، وأن قيام خلافة أبي بكر - الذي رمزوا اليه بالبايزى - على
أساس الشورى والاجتهاد ، ثم قيام أبي بكر باستخلاف عمر بن الخطاب
- الذي رمزوا اليه ببعض أبناء جسد الباسايزى - قد أدى الى تدم
المسلمين الذين رمزوا اليهم بالغريان ، لأنهم أفسدوا بسبب اجتهادهم
الخالط .

٣ - التذليل على ان الآلية هم أفضل البشر بعد الأنبياء :

خصص الاخوان فصلا للبحث في « فضل الحيوانات بعضها على
بعض » ، أشاروا فيه الى التفاضل بين البشر قياساً على التفاضل بين
الحيوانات التي يوجد فيها ملك وروساء ، توطئة للقول بأن النبي والائمة
من بعده هم أفضل البشر ، وليبرروا فكرة خلافة النبي في إطار فلسفي قوامه

(١) الرسائل - الجزء الثالث - ص ١٦٧ - ١٦٨ . وقد أشار الاخوان في نهاية
مرجعهم للنص الى أن عند النص ما هي الا رمز ومثال - فقلوا « ففكر أيها الأخ في هذا
لقل ، واعتبر به في أسوال من غير . ولا تغفل عند الإشارات » وقد استخلص بعض
الباحثين نفس للمضى السابق لهذه القصة الرمزية وعلمهم « - جورد هيد الثور - اسوان
الصفحة ، مرجع سابق ، ص ١٩ - ٢٠ .

ان « السالف يقوم مقاسه من يخلقه ، ويحفظ صورته ، ويرث منزلته ، ويستحق مرتبته لئلا تنقطع آثاره» وفي بداية هذا الفصل يشير الاخوان الى لغة الرمز المستخدمة فيه ، وان هذه اللغة « يتقل سرها ويصعب تأملها الا على المرتاضين بالمعلوم الفلسفية » - وأنباع المرشدين - - - وأنباع اصحاب المعجزات من الانبياء والمرسلين ، والائمة الراشدين ، والخلفاء الناصحين ، القائمين في الامة مقام المنفردين « (١) » .

٤ - القول بان الائمة فقط هم اصحاب التاويل :

حيث يرى الاخوان ان كلام الله تعالى نفسه وكلام انبيائه واوليائه الملكماء كان لابد لها ان تكون بلغة الرمز حتى يسهل فهمها نظرا لانها موجهة الى البشر جميعا على ما بينهم من تفاوت في مدى فهمهم . كما يرون أيضا ان هذه الرموز والاشارات لا يستطيع ان يبين معناها ومفزاها ومرماها الا « الائمة الاقبياء » و«خلفائهم» (٢) - ومن ثم فالائمة وحدهم هم اصحاب تاويل الكتب السماوية . ومن المعلوم ان الشبهة هم الذين اتفردوا بهذا الرأي ولم يقرروا الاجتهاد ولا القياس (٣) في أي أمر من الأمور الدينية ، بل ان هذا الحق قاصر فقط على أئمتهم ، وهو ما سنعرض له بتفصيل أكبر في البحث التالي .

وبصفة عامة ، يمكن القول بان السبب الرئيسي في لجوء الاخوان - وغيرهم من الفلاسفة المسلمين - الى استخدام أسلوب الرموز في التعبير عن افكارهم عموما وافكارهم السياسية خصوصا هو ذلك المناخ الذي

(١) الرسالة الجامعة ، الجزء الاول ، ص ٢٦٢ - ٤٠٢ .

(٢) اتوسائل - الجزء الثاني ، ص ٢٤٢ - الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ١٦٤ - ١٦٥ .

(٣) بدحس البطر الى استفتاء لجنة الشبهة الالتر عشيرة من الفرق الشبهة التي لا تؤمن بحق الاجتهاد ، ويقولون بانها احدى اشهر الفرق الاسلامية التي تؤمن بالاجتهاد والشمولية فتح بايه حيث فرض القول بطلقه - وأنه بالامكان اعتبارهم غير مؤمنين بالاجتهاد في حالة اعطاء الاجتهاد معنى مرادفا للقياس ، بينما واقع الأمر عند الشبهة - في ذاتي مؤل - انما هو تحصيل الحقبة على الحكم الشرعي ، وهو امر ساعد في نظرهم الى حد كبير على الشمولية وطوبوا اللغة الاكثر عشري .

انظر مثلا : محمد تقي الحكيم - الأصول العامة في الفقه للمقارن - بيروت ١٩٦٣ ، ويردنا على الفرق الأيريري - الاجتهاد والتقليد من التنبؤ في شرح العروة الوثقى ، التبعث ١٩٦٦ - التبعث - محمد حسين الإسلاماني - الاجتهاد والتقليد الطب ١٩٥٢ ، الجزئين الأول والثاني - محمد العامل ، أميلان الشبهة ، دمشق ١٩٦٥ ، الجزء الأول ، القسم الثاني - محمد الحسين آل كاشف الغطاء ، أصل الشبهة وأصولها ، مطبعة المرحوم صبا ١٩٢٠ ، ص ٢٥ وما بعدها .

سيطر على البيئة الإسلامية والتي كان مشبعاً بالكبت والارهاب الفكري
التي لم يكن يسمح للأراء المعارضة للأنظمة السياسية والدينية الغالبة
بالظهور إلا في صورة سرية أو في صورة رمزية وهي «التقية الغموضية»
التي اشرفنا اليها من قبل (١) .

(١) انظر الفصل الثاني من الباب الأول من هذا البحث . ويمكن القول بان حجة
الحرية والنظرية الديمقراطية في الحضارة اليونانية هو الذي أدى الى ظهور فكر سياسي
مبصر منه يانساليب مبرحة بعيدة عن السرية والانتاز . فله كان اليوناني يردد على
لسان خطابه وفي تمثيلاته بان غير اليوناني - ولعله يقصد بذلك الفارسي والهندي
القديم - لما كان يستطيع ان يبدل حكم الفرد الواحد ، فان الشعب اليوناني لا يقبل
الا حكم الحرية أي الحكم الديمقراطي ، ومن ثم كانت كتابات فلاسفة اليونان في
السياسة كتابات صريحة تحمل كثيراً من اوجه النقد والمعارضة للأنظمة القائمة آنذاك .
وبالتبع لم يكن هذا حال البيئة الإسلامية حتى في أوج عصورها الحضارية (انظر :
د . سائد ربيع ، النظرية السياسية - عرج سائق - ص ١٣٣ وما بعدها) .

المبحث الثالث

التوفيق بين الدين والفلسفة عند الاخوان

اما النظرية الفلسفية الثالثة التي اعتمد عليها الاخوان في اقامة صرح فلسفتهم هموما ، وفلسفتهم السياسية خصوصا ، فهي نظرية التأويل أو التوفيق بين الدين والفلسفة أو بمعنى آخر التوفيق بين الظاهر والباطن ، أي استخدام الظاهر للوصول الى المعنى الباطن المستتر .

وهناك نمطان للتوفيق أو التأويل ، الأول منهما ينصب على شرح الحقائق الدينية المجملة بالأراء الفلسفية التي من شأنها أن تكون مفصلة . أما النمط الثاني فهو نمط أدق وأعمق من سابقه ، والمراد به تأويل الحقائق الدينية بما يتفق مع الأراء الفلسفية .

التطور التاريخي لفلسفة التأويل :

هناك ارتباط وثيق بين الفلسفة والدين ، وذلك لعدة أسباب لعل أهمها (١) -

١ - أن تاريخ الفلسفة يبرهن بوضوح عن وجود صلة قوية بين الفلسفة والدين منذ العصور القديمة ، حتى أنه يقال إن الديانات القديمة المصرية والبابلية والآشورية هي التي مهدت لظهور الفلسفة في بلاد اليونان .

٢ - أن الدين نفسه لا يعارض الفكر النظري أو التأمل العقلي ، بل يدعو الى التعامل مع ظواهر الكون ويبحث عن النظر العقلي .

(١) د. امام عبد الفتاح امام ، ينظر الى الفلسفة ، دار الثقافة للطباعة والنشر القاهرة ١٩٧٤ ، ص ١٠٦ - ١٠٨ .

٢ - أن دراسة الفلسفة لا تهز المعتقدات الدينية إلا إذا كانت هذه الأخيرة شديدة وبجادة وعترمنة .

أن الاحساس بالناجسة للتوليف بين الدين والفلسفة امر طبيعي
يمتسه المؤمن المفكر او الفيلسوف ، بهدف تحقيق الانسجام بين المعتقد
الديني والنظر العقلي - لذلك نجد لهذه الفكرة أصلها المورغل في القدم ،
كما نجد كل المدارس الفلسفية في العصر القديم تقريبا تحتفظ إسنان -
صغير أو كبير - للأمور الدينية .

وبالرغم أن التاويل والفلسفي كان معروفًا لدى اليونان (١) ، ولز
الفيثاغوريين كانوا أول من ابتكر هذه الطريقة ، إلا أن الاسكندرية كانت
هي المركز الأهم لهذا النمط في نحو عصر فيلون ، الذي كان لكتاياته
في هذا الصدد اثر مباشر أو غير مباشر على مفكري المسيحية والاسلام
في العصر الوسيط . ومن ثم نجد أن بحث العلاقة بين الدين والفلسفة
أو بين الرسي والعقل ، كانت طابع التفكير في العصر الوسيط ، وهو
ما نراه واضحا لدى فيلون اليهودي وأمثاله بالإسكندرية ، ويمتد بعض
آباء الكنيسة في ذلك العصر ، كما أن الفلاسفة المسلمين بوجه عام لم
ينكر أحد منهم هذا الاتجاه (٢) .

ولهذا ظاهرة تاويل النصوص الدينية لدى المفكرين الدينيين ، ترجع
أساسا الى أن الأنبياء وأخبار الدين ورؤسائهم تكلموا في بعض الأمور ،
مثل مسائل الطبيعة وما بعدها بأسلوب للجواز والألغاز عمدا لخطورة
الموضوع وصحوبة فهم العامة له ، ومن ثم وجب التاويل لبعض النصوص
بالتسبة لتحكماء الذين تؤهلهم عقولهم واستعداداتهم لادراك ما فيها من
حقائق وردت بطريق الرمز والجواز (٣) .

التاويل عند اليهود :

كان من الطبيعي أن ينساق اليهود - وقد رأوا لديونان فلسفة
تناولت المسائل الالهية وغيرها من المسائل التي تعرض لها دينهم - الى

(١) يرى براون أن فكرة التاويل (مأوية) في الأصل - بينما يرى كل من ايفانوف
وماسينيون أنها اسلامية الفضاة دون أن يوضحا ذلك - انظر :
— Brown, A Literary History of Persia, Cambridge, Op. Cit., Vol. 2,
p. 139.
— Ivanov, Encyclopedie de L'Islam, Vol. 2, p. 37.
— Masignon, Encyclopedie de L'Islam, Vol. 2, p. 767.
Emile Brehier, Les Idées Philosophiques et Religieuses (٢)
de Philon d'Alexandrie, Paris 1908, pp. 38-37.
Ibid, p. 40. (٣)

البحث والتفكير والممارسة بين ما لديهم ، وبين ما علموه في علمه الفلسفة .
وقد انتبهوا الى أن هذه الفلسفة تعبير شروحا للحكمة التي بزخر بها
التوراة نفسها . ومن ثم أخذوا يعملون على استخلاص هذه الفلسفة من
التوراة بطريق التأويل . وقد قام عمل « قبلون » على هذا التصور والعلم .

ولعل من أهم نواهج المزج بين العقل والتقل عند اليهود ، هو أنهم
كانوا أصحاب أول دين سماوي له كتاب تناول كثيرا من المشاكل التي
شغلت بال قدامى الفلاسفة ، فرأوا الصل على اظهار دينهم بأنه حوى كل
ما يمتز به اليونان من فلسفة تقيتها عقول الأمم الأخرى ، فكان من هذا
جأوتهم الى التأويل المجازي .

ونجد بعد فيلون بسمه قرود ، بعض أمصار اليهود والتأويل
يقضون الى القول بأهمية وضرورة التأويل المجازي للتوراة ، مثل سماديا
القيومي في القرن العاشر الميلادي ، وابن جبرويل في القرن الحادي عشر
الميلادي ، وابن ميسون في القرن الثاني عشر الميلادي (١) .

التأويل في المسيحية :

وإذا انتقلنا الى العصر المسيحي ، نجد نفس المشكلة وقد وضعت
أمام مفكري هذا العصر وفلاسفته . كما وضعت من قبل أمام مفكري
اليهودية . وكما ستظهر فيما بعد أمام فلاسفة الاسلام .

لقد رأى فلاسفة المسيحية أن الانجيل اذا كان قد حوى ما هو حق
من الفلسفة اليونانية ، فإنه قد حوى صفات أخرى لم يصل اليها فلاسفة
اليونان ، الا أن تصوره اذا اخذت كلها حرفيا ، لا تظهر منه هذه الصفات .
ومن ثم كان لابد من تأويل بعض النصوص ليظهر ما فيها من المعاني
الخفية الفلسفية . وقد وقعت الكنيسة هنا الموقف عند البداية ، حيث
قبلت مبدأ احتمال بعض النصوص معاني متعددة ، وضرورة التأويل
أحيانا عن ضوء القواعد والأصول التي تعارف عليها اليهود من قبل .
فترى مثلا كليمانس الإسكندري (القرن الثالث الميلادي) يؤول ما جاء
في الكتاب عن قصة خلق العالم ويأتي بعده أوريجين والقديس جبروم
(القرن الخامس الميلادي) فيفسران في نفس الاتجاه الذي اختطه
كليمانس (٢) . ثم نجد القديس أوجستين يفسر في التأويل المجازي
بشرط أن تكون نتيجته متفقة مع العقيدة ومع ضرورة تقدير المعنى الحرفي
أولا . وقد أصبح هذا الشرط الأخير مبدأ متوارثا لدى كثيرين من مفكري

(١) « عند يوسف موسى ، بين الدين والفلسفة » ، مرجع سابق ، ص ١٢٠
Martin J., Philon, Paris 1902, pp. 32-39.

(٢)

ورجال الدين المسيحي فيما بعد ، مثل القديس برنارد (القرن اثناني عشر الميلادي) الذي وقف موقف المصارف الشديد للترعة الترفيقية الخالية التي كانت تتناقل المعنى الخرفي الذي هو الأساس للتوفيق بين الدين والفلسفة . ومثل البروت الكبير (القرن الثالث عشر الميلادي) الذي يعتبر بحق الممثل للتفسير الخرفي ، وتلميذه الشهير القديس توماس الاكوييني الذي كان يستجده التأويل المجازية اذا كانت تتعارض مع النص الخرفي (١) .

التأويل في الاسلام :

وقد طارت نفس المسألة في الاسلام ، وربما كان ذلك للعوامل نفسها التي من أجلها طارت في اليهودية والمسيحية ، مع اضافة عام جديد وهو أن أصحاب كل مذهب من المذاهب الاسلامية حاولوا إيجاد سند لأرائهم من كتاب الدين نفسه عن طريق تأويل نصوص القرآن بما يتفق مع هدفهم .

وقبل الكلام عن التأويل لدى مفكري الاسلام ، نشير الى الفرق بين التفسير اندي يراد منه فهم القرآن ، وبين التأويل الذي يراد منه الاستدلال لرأي أو مذهب معين . وبالرغم من أن رجال السلف في فجر وصدور الاسلام كانوا يهيبون القرآن (٢) ، الا ان القرآن لم يلبث ان ناله ما نال الكتاب المقدس من قبل . فقد ظهرت التأويل للمجازية لكثير من آياته على ايدي

(١) Etienne Beclier, La Philosophie de Moïse — Age, Paris 1987, pp. 198-261.

والواقع ان فلسفة القديس توماس الاكوييني تستند من المنطق الاسلامي في هذا الجانب فكرة الربط بين الحقيقة الفلسفية والحقيقة الدينية لا على أساس التلموس والصراع بين الحقيقتين . بل على أساس الامتزاج والتزاوج بينهما (د . حامد ربيع ، انظر في السياسة ، مرجع سابق ، ص ١٦٥) .

(٢) دوى ابن سينا ان الكاسم بن محمد بن ابي بكر رساله ابن عبد الله بن عمر كانا يمشقان من تفسير القرآن في برعائه امرأ خطيرا (ابن مسعود - الطبقات الكبرى ، دار صادر ، بيروت ، ١٩٦٠ ، الجزء الخامس ، ص ١٢٩ ، ١٢٨) كما حارب عمر بن الخطاب بغيره رجلا ظريفا وجعنا كل يسأل عن تفسيره القرآن (تفسير المتار ، الجزء الثامن ، ص ٦٥) وكان الأمر كذلك في أيام بنو أمية (انظر : ابن مسعود - الطبقات الكبرى ، مرجع سابق ، الجزء السادس ، ص ٤٧ ، ٦٤ - الفرائد ، الجاه النور من علم الكلام ، القاهرة ١٣٥١ هـ ، ص ٣٤) على أن الأخرين لم يروا بأسا من تفسير القرآن بالقرآن القليلة من الرسول والصحابة والخلفاء بالنقل الصحيح ، بل لقد ظهرت الحاجة لتدعيم اليه - والمثل الأعلى لهذا الحروب من التفسير ليجد في تفسير الطبري .

المعتزلة والتصوف والمشيعة ، بل قبل هذه الفرق أيضا (١) . لكن رجال هذه الفرق هم الذين توسموا في هذا الضرب من التأويل ، وكان لهم من اصطلاح هذه الطريقة أغراض محددة ، ولهم ليلوغ هذه الأغراض وسائلهم الخاصة .

فالمعتزلة ، وقد أرادوا أن يبعثوا من الله تعالى كل ما يروم التجسيم أو التثبيته وأن يؤكدوا حرية المرء في أعماله ، صرفوا كثيرا من الآيات عن معانيها الحرفية الظاهرة إلى معان أخرى مجازية . ومن أجل ذلك نجح بينهم وبين قيلون وابن ميمون تشابها كبيرا من ناحية الهدف من التأويل في بعض النواحي ، وإن اختلفوا عنها في فن هدفهم لم يكن اظهار اشتغال القرآن على أمهات الأفكار والآراء الفلسفية اليونانية (٢) ، بل أن بعضهم رأى أنها متناقضان ، ومع ذلك حاولوا التقريب بينهما لا على اعتبار أنهما شيء واحد ، بل لأنهم شعروا بضرورة التوفيق بينهما مدفوعين بعمقدهم في المنزلة بين المنزلتين (٣) .

والصوفية لهم أيضا تأويل مجازية للقرآن خاصة بهم . وهم مشق الشيعة يرون أن الامام علي بن أبي طالب ورث عن الرسول علمه الصلاة والسلام علم حتمه التأويل كلها التي لا يتبقى أن تلقن الا للمريدين وحدهم شيئا فشيئا - وهذه الفكرة يتكررها أهل السنة ، إذ إن النبي عندهم لم يخف شيئا عن جمهور أمته ، ولم يفض لأحد يعلم بأطنى (٤) .

(١) أبشر مثلا تصريح جيهاد المصنف للمؤلف لقوله تعالى ، وجوه يومئذ ناضرة . إلى ربها ناظرة ، قرآن كريم ، سورة التوبة ، الآية رقم ٢٢ ، ٢٣ (تلميح الطبري ، الجزء الثامن والمعروف ، ص ١٠٤ ، ١٠٥ ، ويرى جولدسمير أن معظم المدارس الصوفية التي تنافست العالم الاسلامي انطلقت في كثير من الوثائق مبعة التأويل للتوفيق بين الحجة في نظر الفقه والحالات الواقعية الاجتماعية والسعي للسياسة بين الكهان والفقهاء والحديث والتأويل الجديدة للتأويل الواسعة الأثر التي حصدت إليه الفتحاح لطبقات الأجيال والاحتمال للبشر بأشكال جديدة من العبارة (جولدسمير ، العبارة والتأويل في الاسلام مرجع سابق ، ص ٧٢) .

(٢) يمكن الرجوع لتأويل المعتزلة في « أعمال السيد المرتضى » للشيخ الرضوي أبي القاسم علي بن كاظم ، وفي « الكشاف » لعماد بن عبد الزمخشري الذي جاء به الشريف بقرن من الزمان . ومناقشة ابن تقيية الدين تقيية الدين التائويل للمعتزلة في كتابه التأويل مستند الحديث ، القاهرة ١٩٦٦ ، ص ٨٠ وما بعدها . وقد عرض الامام القرطبي في الرأزي والتأويل سنة ٦٠٦ هـ بتفصيل آراء المعتزلة ولقد لاويلهم للفرق تأويلات يظهر فيها الميل إلى الرأي والتصنيف بذلك في كتابه (محصل أفكار المتصوفين وفتاويهم من العلماء والحكام والمكلمين ، القاهرة ١٣٣٣ هـ ، ص ٤٠) .

(٣) ذهب حسين جبار الله ، المعتزلة ، مرجع سابق ، ص ٨٦ .

(٤) جولدسمير ، الشيعة والتأويل في الاسلام ، مرجع سابق ، ص ١٥٤ ، ١٥٦ .

ويمر البعض أن تأويل الصورية والشبهة ، وحاسبة القباطية منهم ، تختلف عن تأويل المعتزلة في تعريف (١) :

١ - المبالغة في التأويل المجازي الذي لا قرينة عليه مطلقا من القرآن في طلب ما زعموه من المعاني الخفية فيه ، حتى خرجوا به عن معانيه الخفية .

٢ - استناد هذه التأويل للإمام علي بن أبي طالب دون دليل صحيح (٢) .

وتعرض مشكلة التأويل أيضا لأهل السنة من رجال علم الكلام . فيعرض لها كل من الإمام الغزالي (القرن الخامس الهجري) وابن تيمية (القرن الثامن الهجري) على سبيل المثال ، ويقف كل منهما موقفًا خاصًا يتعارض مع موقف الآخر في هذه المشكلة .

يعرّف الغزالي أن في القرآن والحديث نصوصًا تفيد غير معانيها الظاهرية وعن تم يميز تأويلها ، ولهذا عنى بوضع رسالة في ذلك تسمى « قانون التأويل » ، كما تناول نفس المشكلة بالبحث في رسالة أخرى هي « الجاهل الغوام عن علم الكلام » ، حيث أن بعض النصوص القرآنية والحديثية لها في رأيه معاني خفية لا يصل إليها إلا أهل المعرفة ، والأهم الغزالي مع مشاركته للصورية في أنه يوجد « مرادون » يصح أن تدفع لهم التأويل الحقيقية والمعاني الخفية لبعض النصوص ، لم يفرض عليهم في التأويل ، بل انه رأى التوقف فيه عندما لا يوجد دليل قطعي على تعيين المعنى المجازي المراد (٣) .

كما الإمام تقي الدين ابن تيمية ، فإنه قد وقف عن مشكلة التأويل موقفًا معارضًا حيث يرى ضرورة التفرقة بين القول بالتأويل في عرف السلف الذي يعنى التفسير وبيان المراد من النص ، وبين مدلوله عند المتكلمين والتصديقه والفلاحة حيث يعنى التأويل صرف اللفظ عن المعنى المقول عليه المفهوم منه إلى معنى آخر يخالف ذلك (٤) . ولذا نرادينقذ

(١) تاريخ السابق ، ص ١٥٧ - ١٥٨ - « محمد يوسف موسى ، بين زعيمين والفلسفة » ، مرجع سابق ، ص ١٢٥ .

(٢) من ذلك قول بعض دعاة مذهب الاستيعابية « أما أسرار القرآن القاتونية والظواهر معاني العمول والاعتبارات ، فقد خص بها كل والأمة من بعده إلى يوم الدين » مصطلق دالب ، الحركات القباطية في الإسلام ، دار الكتاب العربي بيروت ، ١٩٦٦ ، ص ١٣٠ .

(٣) أنظر في ذلك : الغزالي ، قانون التأويل ، القاهرة ١٩٤٠ .

الغزالي ، الجاهل الغوام عن علم الكلام ، مرجع سابق .

(٤) ابن تيمية ، بيان مواظفة صريح المقول لتصحيح القول على حاشئ ككتاب

بشدة ابن رشد وابن سينا والغزالي وغيرهم من المتصوفة والفلاسفة الذين
 تصطنعوا طريقة التأويل لسد أرائهم في القرآن والحديث ، وبذلك مزجوا
 حذرين المصدرين للقدسين بالآراء الفلسفية التي جعلوها أصلاً يؤولون
 التصور الدينية بحسبها لتتفق معها ، ولذلك أيضاً قد يضطرون - عندما
 يحفون أن النص لا يوافق ما زعموه حقاً بقولهم - إلى أن يقولوا أن
 المرسل تكلموا على سبيل التمثيل والتخييل للحاجة إلى إقحام الصامه
 وإمناهم (١) .

وعلى أية حال ، فقد وضعت المشكلة نفسها أمام كثير من معلمي
 الإسلام وفلاسفته من الكندي وإخوان الصفا والغزالي والسجستاني
 ومسكويه وابن سينا في المشرق (٢) ، وعن البطليوسي وابن باجة
 وابن طفيل وابن رشد في المغرب ، بل نزل العلاقة بين الفلسفة والدين
 طوال عصور متعاقبة أعطى لمهمات المسائل الكبرى للفكر الإسلامي (٣) .
 ولما يصعد عرض كل اليهود التي بذلت في هذه الناحية ، ولكن ما يهنا
 هو أن نعرض بإيجاز لمذهب إخوان الصفا في مسألة التوفيق بين الدين
 والفلسفة واتخاذهم مبدأ التأويل وعلاقة صفة الفلسفة بقلسفتهم
 السباسبية .

التأويل عند إخوان الصفا :

يتوقف فهم مذهب الإخوان في فلسفة التأويل على مفهومهم لكن
 من الدين والفلسفة وعلاقة كل منهما بالآخر من جانب ، وعلى أفكارهم
 الخاصة بطبيعة الظاهر والباطن من جانب آخر .

لولا - العلاقة بين الدين والفلسفة في نظر الإخوان :

يرى الإخوان أن الهدف من الشريعة هو نفس الهدف من الفلسفة (٤) .

متناهج الفلسفة في الرد على متناهج الكرامة . الرسالة ١٣٢٦ هـ . الجزء الأول ،
 ص ١١٤ - ١٢٠ .

(١) المرجع السابق . ص ٧٣ ، ١١٧ - ابن تيمية . متناهج السنة في الرد على متناهج
 الكرامة . مرجع سابق . الجزء الأول ، ص ٩٨ .

(٢) يظهر أنه كان هناك اتجاه واحد للمنطوق الذي رسمت للتوفيق بين الدين
 والفلسفة عند كل من الكندي وإخوان الصفا والغزالي وابن سينا . (انظر : سيد حسين
 نصر . ثلاثة سقاه مسكويه . مرجع سابق . ص ٢٨) .

(٣) لويس بلادييه ، التوفيق بين الدين والفلسفة عند الغزالي ، مرجع سابق ،
 ص ٦ - ٧ .

(٤) لد تختلف الألفاظ الفلسفية عن الألفاظ الشرعية ولكن المضمون واحد ، حيث
 يستخدم الإخوان لفظ « المحلل » في الشريعة بنفس معنى وعناوين لفظ « الصل » في
 الفلسفة (انظر : الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٣٠٨) .

ويتضح ذلك من قولهم « اعلم أن العلوم الحكمية والشريعة النبوية كلاهما لمرئان الهيات يتلفان في الفرض المقصود منهما الذي هو الأصل ، ويختلفان في القروع » - فإذا كانت الفلسفة تهدف إلى تهذيب النفس والترقي من حال النقص إلى التمام والخروج من حد القوة إلى الفعل بالظهور لتعال ذلك البقاء والعدم والخلود . فإن الفرض من النبوة والتأموس هو تهذيب النفس الانسانية وإصلاحها وتخليصها من جهنم لتصير في الجنة - وإذا كان هذا هو هدف كل من الشريعة والفلسفة ، إلا أن لكل منهما طريقها المختلف لتحقيق المقصود - وسبب اختلافهما في نظر الاخوان ، الطبايع المختلفة والأعراض المتضاربة التي عرضت للنفس ، فترتب على ذلك اختلاف عوهموعات الشرائع والديانات لكي تتلاءم مع هذه الطبايع المختلفة في الأزمنة المختلفة ، كما اختلفت عقاير الأطباء وعلاجاتها بحسب اختلاف الأمراض العارضة للأجساد من الآلام والأوجاع ، وبحسب اختلاف الأزمنة والأمكنة (١) . ومن يقول الاخوان « لعلم الفلسفة الحكمية والشريعة الدينية المتعلقين في جوانابهم عن المعاني الحقيقية » (٢) ، ويقولون أيضا « وما بين علماء الشريعة وعلماء الفلسفة من اختلاف في اللفظ في ذلك واتفاق المعاني » (٣) .

والفرق بين صاحب الشريعة وبين الفيلسوف في نظر الاخوان هو فرق في الشكل وليس في المضمون . فصاحب الشريعة ، لا ينسب إلى رايه واجتهاده وقوله شيئا مما يقول ويفعل ويأمر وينهى في وضع الشريعة . لكنه ينسبها إلى الواسطة التي بينه وبين ربه من الملائكة التي توجه إلى اليه في اوقات غير معلومة ، أما الحكماء والفلاسفة إذا استخرجوا حكما من العلوم أو صنعة من الصنائع أو دبروا سياسة ، نسبوا ذلك إلى قوة أنفسهم واجتهادهم وجودة رأيهم ولحصصهم وبحسبهم (٤) . ولكن كلا من النبي والفيلسوف ليس الا أحد النفوس الجزئية التي تصورت بصورة النفس الكلية أو تاريخها ، وذلك بحسب قبولها ما يفيض عليها من العلوم والمعارف والأخلاق الجبيلة ، وكلما كانت أكثر قبولاً كانت أفضل وأشرف من صائر أجندها (٥) .

(١) الرسائل - الجزء الثالث ، ص ٢٠ .

(٢) الرسالة الجامعة ، الجزء الثاني ، ص ٢٨٢ .

(٣) الرسالة الجبلية ، الجزء الأول ، ص ١١٠ .

(٤) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٣٦ .

(٥) الرسائل ، الجزء الثاني ، ص ١٠ .

ولما كان هدف كل من الدين والفلسفة هدف واحد في نظر اخوان الصفا (٦) ، فقد قام مذهبهم على أساس الجمع بين الشريعة الفلسفية (٧) - وعن ثم عالجوا الفلسفة الممزوجة بالشريعة (٨) ، ووضعوا الحكماء والكهنة في مصاف الأنبياء والمرسل . فمدينة اخوان الصفا الفاضلة تضم الى جانب أهل الديانات والشرائع النبوية ، أهل الآراء الفلسفية والحكمية . فقد ذكر الاخوان الى جانب نوح وابراهيم وموسى وعيسى ومحمد كل من اليزيدان وأنطالون (٩) . كما استشهدوا في المسألة الواحدة بأحاديث الرسل وأحاديث الفلاسفة أمثال سقراط وبلوهر وغريغوريوس (١٠) .

ويمكن القول بأن رسائل اخوان الصفا - على حد تعبير جاويزيه - تقدم الآراء الذكوية للفيلسوف باعتباره متمسكاً مع الدين في حقيقته الأصلية كما يفصح عن ذلك المعنى الخفي (الباطن) بمعنى أن البحث الفلسفي عند الاخوان ينبغي أن يسلك في المعنى الباطني للقانون الديني (١١) .

(١) يرى الكندي أيضاً أن هناك اتفاقاً بين الدين والفلسفة من جهة التوسع ومن جهة التاية ومن جهة التوجه - فمن جهة التوسع كلاهما يطلب الحق والخير ومن جهة التاية كلاهما يسلك طريق اليقظة ، ولكن العيز يفرد في جانب ذلك ، بل قبل ذلك ، يتابع طريق النصح والخير . أي ما تولت به الشريعة عن السنة الأنبياء والمرسل (انظر : الكندي ، رسالة في الفلسفة الأولى ، رسائل الكندي الفلسفية - تطويق د. محمد عبد الهادي أبو دينة ، مرجع سابق ص ٧٧ - ٨٢) .

(٢) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٢٧٠ - ٢٧١ . ولقد اشرنا الى طرف الجملات المتشابهة من رسائل اخوان الصفا في حصة الفصل في البحث الرابع من الفصل الأول من الباب الأول .

(٣) الرسائل - الجزء الثاني ، ص ٤٤٩ - الرسالة الخامسة ، الجزء الأول ، ص ٤٣٥ .

(٤) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٦٨ - ٦٩ .

(٥) المرجع السابق ، ص ٦٧٥ . ويضرب هاسينيون ان أن الاستعمارية عبارة الألمان لفهم الفلسفة اليونانية ، ووضعوا فلاسفة اليونان في منزلة الأنبياء والآلوا انشاء بساعتهم القوية على الكتب الفلسفية ولشروا لأصحابها كتابها (Massignon, Encyclopedic de l'Islam, vol. ٥, pp. 770-771) .

ولم تصورنا ان عنوان الصفا كانوا هم رواد حق الأنبياء - ويؤيدنا في ذلك سيد حسين نصر يقول : كان لاتوان الصفا أهمية خاصة في نشر الفلك الفينولوجية والهرمسية التي استخدمتها الاستعمارية لئلا يد ، (ثلاثة حكماء مسلمون ، مرجع سابق ، ص ١٦٩) .

(٦) لويس جارديه التوفيق بين الدين والفلسفة عند الفلاسفة ، مرجع سابق .

ص ٨ ، ٩ .

الشرعة شرط للفلسفة :

إذا كان مذهب اخوان الصفاء هو المذهب الذي يجمع بين العبادة الشرعية والعبادة الفلسفية (١) - حيث يرون ان العبادة الشرعية هي الاسلام والعبادة الفلسفية هي الايمان - وان كلا منهما يكمل الآخر ، الا أنهم قدموا الشرعة على الفلسفة ، وجعلوا العبادة الشرعية شرطا للعبادة الفلسفية . وفي هذا يقول الاخوان : أما العبادة فاحدهما الشرعية والشاهوصية باتباع صاحب الناموس والانقياد الى أوامره ونواهيه وأما العبادة الفلسفية الالهية وهي الافرار بتوحيد الله عز وجل فاعلم ياأخي أنك متى كنت مقصرا في العبادة الشرعية ، فلا يجب لك أن تتعرض لنسيء من العبادة الفلسفية واعلم ايها الأخ أن جماعة اخوان الصفاء ادق الناس بالعبادة الشرعية وأحق الناس ايضا بالعبادة الفلسفية الالهية (٢) .

وهي لم جعل الاخوان الفلسفة في مرتبة تالية للشرعية (٣) . اذ ان الفلسفة في نظرهم اشرف الصنائع البشرية بعد النبوة (٤) . وبناء على هذه الفكرة حاجم الاخوان للفلسفين الذين ينكرون الشرائع او يهملون أداء فروضها والعدل بأحكامها ، ووصفهم بأنهم : شياطين الانس والجن ، (٥) . كما ذهب الاخوان أيضا الى أن هناك بعض الأمور التي لا يستطيع عقل الانسان معرفتها أو ادراكها الا عن طريق الوحي - أي عن طريق المنوارح التي يأتي بها الأنبياء (٦) .

(١) يرى الصيغستاني أن العبادة الشرعية هي العبادة العملية او علم الظاهر والعبادة الفلسفية هي العبادة التلمية او علم الباطن (النظر : أبو يعقوب الصيغستاني ، المصباح ، مرجع سابق ، ص ١٠ - ١١) .

(٢) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٣٦٦ - ٣٦٨ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٢١٢ .

(٤) الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٢٢٧ . وقد ذهب أبو سليمان المتطهر الميحيدي (آخر القرن الرابع الهجري) الى هذا الرأي رغم معاريفه لانوار الصفاء في اتجاههم لتزويق بين الدين والفلسفة (انظر : أبو حيان الطوسي ، الاستيعاب والمؤانسة ، مرجع سابق ، الجزء الثاني ، ص ٦ ، ٨) . كما يرى الكندي أيضا ان النبوة اشرف من الفلسفة (الكندي ، رسائل في الفلسفة الاولى ، رسائل الكندي الفلسفية ، مرجع سابق ، ص ٧٧ - ٨٣) .

(٥) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ١٢ . الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٢٧ . ص ٧٧ - ٨٣) .

(٦) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٢٢ - ٢٣ . وقد استدل من قبل الى رأى مشابه لتكثيري (انظر هامش رقم (١) في الصفحة السابقة) .

ثانياً : الظاهر والباطن في فلسفة الاخوان -

وإذا كان البشر - كما يرى الاخوان - متفاوتين من ناحية ادراكهم العقلي للامور ، فقد كان من الصعب على الانبياء ان يذكروا بعض الحقائق التي يدق فهمها على العامة بسبب ضعف عقولهم ، لهذا جاءت الالفاظ - مشتركة المعاني ليحمل كل فكر لب وعقل وتمييز بحسب طاقته واتساعه في المعارف (١) - ومن ثم عمل الانبياء على اخفاء الاسرار عن العامة والجهال ، لان اكثر كلام الله تعالى وكلام انبيائه واقاويل الحكماء رمز لسر عن الاسرار مخفياً عن الاشرار ، وما يعلمها الا الله تعالى والراسخون في العلم ، وذلك ان القلوب والحواسر ما كانت تحمل فهم معاني ذلك ... فلهذا الغرض الجسوا حقائق الاشياء بلباس غير ما يليق بذلك حسب فهم عامة البشر ، ولكن الحواسر والحكماء يعاينون الغرض والحقيقة في ذلك « (٢) » .

وؤدي ذلك بدهشة ، هو ان الحقائق التي لا يعلمها الا الخاصة ، غلقت بخلاف ظاهري ليفهمها العامة بظاهرها - وهذا المفهوم هو الذي نعرف بفلسفة الظاهر والباطن « ، واتباع هذه الفلسفة هم اللادين أطلق عليهم أحياناً لقب « الباطنية » (٣) » .

(١) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٢٦٦ .

(٢) الرسائل ، الجزء الثاني ، ص ٣٤٣ - ٣٤٤ .

(٣) اورده أبو حيان التوحيدى حوادا بين التحريرى ولفقهم يستظلم منه ان شكره

الظاهر والباطن لم تكن معروفة لدى فلاسفة اليونان ، ومن ثم لم يكن هناك حاجة للمطرق لهذه الفكرة لعدم وجود كتاب سبأوى لهم ، وإنما هو من نسج القديس في الاسلام - وفي هذا المعنى يقول أبو سليمان الفيلسوف الصجستاني : « وليس ليرداد نبى يعرف ، ولا دمسوق من قبل الله صادق ، وإنما كانوا يلزجون الى حكمائهم في وضع بلوس يجمع مصالح حياتهم وخلقهم فيفسدونها ومئات أسوالهم في حياتهم » . وكانت مفكرهم تحب الحكمة وتزخر أعمالها ، وتقدم من قبل بجزء من أعمالها ، وكان ذلك الفيلسوف يعمل به ويرجع اليه . حتى اذا ابتلاه الزمان وانطفئ الليل والنهار ، ملدوا فوفسوا ناموسا اخر جديدة بزيادة شيء على ما تقدم أو نقصان على حسب الاسوال الغالبة هل الناس والمطلوبة من الناس (أبو حيان التوحيدى ، الامتاع والانسنة ، مروج سابق ، الجزء الثاني ، ص ١٦ - ٢٢) . ولكننا سوف نشير منه بحث مقوم للقديسة والاضلة عند اخوان الصفا الى اوجه الصبغ بـ نكرة الكل الاطلاوتية وفكرة الظاهر والباطن عند فلاسفة الاسلام ، حيث كان الفلاسفة يرى ان التوجدات صورا مجردة في عالم الاله على المنطق الالهية ، وقد قامت فلسفة « الباطنية » مثل اهتمام كساب الفرق الاستسلامية - فيقول المشهورماتاني عن لقب « الباطنية » التي لفت به الفرقة الاستسلامية : « إنما لزمهم حقا اللقب لسكتهم وان لكل ظاهر باطن ، ولكل تزويق غويك (المشهورماتاني المنطق والتجدي - مروج - بق - الجزء الاول - ص ١٦٤) » ويشرف القديس انهم اتقا لفسوا بالباطنية لانهم يسميون لكل ظاهر باطن ، ويقولون الظاهر بمنزلة الكسور والباطن بمنزلة اللب =

وكل شيء عند الإخوان له ظاهر وباطن . فالوجودات التي خلقها الله بعضها ظاهر جلي لا يخفى ، وبعضها باطن خفي لا تدركه الحواس ، وقد جعل الله منها ما كان ظاهرا جليا على الباطن الحقى (١) . والحوادث التي هي المخلوقات في عالم الكون والنفس ، منها ما هي ظاهرة جنية لكل انسان ، ومنها ما هي باطنة خفية تحتاج في معرفتها الى تأمل وتفكر واعتبار (٢) . والانسان نفسه مكون من جسم ظاهر « كالفكرة » ، ونفس

== والدكتور . بيان حاسب الباطنية ، مرجع سابق . ص ٢٢ . ويقول ابن الجوزى انهم ادعوا للظاهر القرآن والاشياء بواطن تجري مجرى اللب من الفصح . وانما توهم الاثنية سودا وتوهم الفتناء رموزا والاشياء الى سطاق خفية . ولأن من تكلمه عن النفوس على الظنانية والباطن مستمر . ومن اولى الى علم الباطن استعمل عنه التكاليف واستفراج من اعيانه . - والجهال بذلك هم الثرايون ابن الجوزى . لتنظيم في التاريخ . مرجع سابق . الجزء الخامس ، ص ١١٤ . - أما التوهم فيذكر عنهم أنهم ذهبوا أن جميع الاشياء التي توهمها لله مخلوق على حياته وسلبها لئلا يميل الله عليه وسلم ، وأمر بها . لها ظاهر وباطن ، وأن جميع ما استعمل به الله المبدأ في الظاهر من الكتاب والسنة أمثال حروبها وتحتها من بواطن وعلمها السبل ونهاية النبوة : (التوهمي ، فرق الشيعة ، مرجع سابق . ص ٥٧) .

وتجدر الإشارة الى ما رواه أهل السنة والحديث من فكرة « الظاهر والباطن » ، فقد روى أبو الأحوص عن عبد الله بن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال إن هذا القرآن أنزل على سبعة أسرف . لكل حرف آية منها ظهر وبطن . وقرأ أسد بن سنان هذا الحديث يقول إن النبي في قوله ظهر وبطن بربوبته ظاهرا وباطنا فالظاهر هو ما يعرفه العلماء والباطن ما يخفى عليهم (سيره فخرية في الدين داعي الدعاء ، مرجع سابق . ص ١٦ - ٢٠ وقد أورد المؤيد في الدين نص الملاحظة التي جرت بيته ورفد أحد علماء السنة حول ظواهر القرآن يمكن الرجوع إليها) . والصوفيون أيضا يسمون على أن القرآن ظاهرا وباطنا ، شأنهم في ذلك شأن بعض أهل السنة . وروى البهوتي أنه قيل في معنى الحديث إن الظاهر هو لفظ القرآن . والباطن هو تأويله . وإذا كان التصوفية والشيعة لتأويلات للقرآن تختلف عن تأويلات أهل السنة لأن أهل السنة قالوا إن للقرآن بطلنا يحتاج إلى تأويل (ديوان المؤيد في الدين داعي الدعاء ، مرجع سابق ، ص ١٠٤) .

وفي عموما من فكرة الظاهر والباطن لها علاقة وثيقة بما عرف عند فرق الصيغة عموما والاسماوية خصوصا بدور المستر ودور الكشف من ناحية . وبفكرة التلويح من ناحية أخرى . فهم يرون أن الأرض لا تخلو من أمل قط . أما ظاهر مكشوف وأما باطن مستور . فإن كان ظاهرا كان حقيقته مستورا . ولأن كمال مستورا كان سببه تكتمه . وقد مثل جسر الصادق عن العجاجة إلى كنعان الباطن في الحجب والعتول أيضا من طريق الايضاح والاطهار ، واجب . هي العجاجة إلى كنعان الحجب في المغلقة الساتل . والظاهر في الألفية ليوم الاستقلال كما ورد الرسائل والأبصار . فيجئ الله سبحانه وتعالى فضل المجتهدين على المتسرفين والمجاهدين على الكاهنين (المؤيد في الدين داعي الدعاء . للجانس للامنية . مرجع سابق . الجزء الأول . المجلس السادس عشر) .

- (١) الرسائل ، الجزء الأول ، ص ١٢١ .
- (٢) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٢٥٢ .

باطنة خفية « كاللب » (١) ، وكل كوكب له ظاهر وباطن في جسم
الإنسان (٢) - والعنوة والجهاد توعان ، أحتمسا ظاهر جلي وحر ممدونه
وجهاد الكفار والمخالفين في الشريعة ، والأخر باطن خفي وهو عداوة وجهاد
النفس الشهوانية والنفس العنصرية « الشياطين المخالفين في الجبله
للتضاريف في الطبيعة » (٣) ، وأحكام الفرائض أيضا لها ظواهر هي
الأعمال ، وبواطن هي للمعتقدات (٤) والكتب السماوية ظاهرها الإلغاط
المسموعة ، وباطنها المعاني التي هي التأويلات الخفية ، والعلوم أيضا
إذا اعتبرتها كلها : منها فثور وقوالب مرتبسة ظاهرة ، ومنها ما هي
كالأرواح الخفية المستعجلة الباطنة « (٥) ، ورسائل الإخوان نفسها ، لها
ظاهر وباطن ، حيث يقول الإخوان عن فصل من فصول رسائلهم « وكان
عنا الفصل من العلم غامضا دقيقا ، ظاهره علم جليل ، وباطنه سر نبين
مستور وخفي لا يصل اليه الا أهل البصائر المرتاضون بالعلوم العرفية
المؤيدون بالتأهيلات الربانية » (٦) .

والظاهر عند الإخوان ستر للباطن ، ولا يجب الوقوف عند الظاهر ،
لأن الظاهر لم يوضع الا من أجل الباطن ، ومن ثم حاجم الإخوان تن من
تعلق بظواهر الأمور وأعمل معرفة حقائقها وبواطنها . ومعاني اضافاتها
ومرامي عزمواتها ، لأنه إذا عمل ذلك فإنه يكون قد « علق بما لا ينفع »
وكان مثل جسم يتجر روح (٧) . وقد أطلق الإخوان على أهل الظاهر هؤلاء
لقب « علماء الصاغة » ، ووصفهم بالكفر والجهل والظلم وقساد الرأي
والاعتقاد وسوء القول (٨) - وبالرغم من ذلك تظل للظاهر قيمة وأهمية
في فلسفة الإخوان .

- (١) الرسائل ، الجزء الثاني ، ص ٣٦٩ - الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٤٨٦ .
(٢) وقد وضع الإخوان هذه الأثر في الفصل الذي خصصوه للبحث في ما قبل عليه
الكواكب من أعضاء الحيوان فقالوا مثلا أن الكواكب (بمعنى الأثر الباطن في ظاهر جسم
الإنسان) والظلال في باطنه (الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٤٤٥) .
(٣) الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٣٦٩ - ٣٦٧ - الرسالة الجامعة ، الجزء الأول
ص ٤٦٧ - ٤٦٦ .
(٤) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٤٨٦ .
(٥) الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ٤١٦ .
(٦) المرجع السابق ، ص ١٠١ . وهكذا استخدم الإخوان فكرة الظاهر والباطن
كأسلوب لكتابتهم جعلوا ظاهرها غير بطنها (أنظر : منا المناوي وتحليل امير ،
تاريخ الفلسفة العربية ، مرجع سابق ، ص ٤١٦ - ٤٤٧) .
(٧) الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ٤١٦ - ٤٣٦ .
(٨) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٦١ - ٦٣ - الرسالة الجامعة ، الجزء الأول
ص ١٤٦ - ١٤٩ - وقد ذهب الاستيعابية الى القول بتكثير أهل الظاهر (جولدسمير ،
السيدة والعربية في الاسلام ، مرجع سابق ، ص ٢٤٦) .

الإنسان شرك للباطن :

وبالرغم من أن الاخوان يرون أن الظاهر قسود والباطن لب ، إلا أنه لا يجب في رأيهم اجمال الظاهر أو تركه ، لأن اتقان المعرفة بالظاهر هي السبيل لمعرفة الباطن (١) . حيث أن « الحكماء الأولين لما نظروا إلى الاتساع الظاهرة بإبصار عيونهم وشاهدوا الأمور الخفية بحواسهم ، تفكروا عند ذلك في معاني بواطنها يقولهم ، ويحثوا عن خفيات الأمور برويتهم ، وأدركوا حقائق الموجودات بتمييزهم » (٢) .

والظاهر والباطن كل منهما يكمل الآخر ، ويضرب الاخوان بالشرائح مثلا لذلك ففي استعمال أحكامها الظاهرة في رأيهم « صلاح للمتعلمين في دنياهم » ، وفي معرفتهم أسرارها الخفية « صلاح لهم في أمر معادهم وآخرتهم » (٣) . فظواهر الشرائع « أجسام » ، ودلوها وتأويلاتها « أرواح » ، وأنه لا قوام للأرواح إلا بالأجسام ولا قوام للأجسام إلا بالأرواح (٤) . ويؤكد الاخوان فكرة ارتباط الظاهر بالباطن في موضع آخر يقولهم « ومن أقبل على ظواهر الشريعة دون باطنها كان ذا جسم بغير روح ، ناقص الآفة ... » وعن كان مقبلا على العلوم الحقيقية والآراء العقلية وهو متعاقف عن إقامة الظواهر الشرعية والسنن التكليفية ، فهو ذو روح تهرت من جسدها وفارقت كسوتها الساترة لصورتها فيوشك أن تتكشف موهبه وتنتهك في العالم عورته إذا خرج بصورته المجردة في غير أوانها ،

(١) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٢٥٦ . وقد حاول البعض أن ينسبوا إلى اخوان الصفا محاولاتهم مع القرية ، وادعوا أن الاخوان قالوا بأن من وصل إلى باطن الدين وتسلق به فهو ليس في حاجة إلى الظاهر من صلاة وصوم وما إلى ذلك (حقا الفاروق وخليل الحر ، تاريخ الفلسفة العربية ، مرجع سابق ص ٢٤٩) ولكن خلاص لنا أن التصوف لم يسلطوا إليها في هذا العصر أي في عهد ربه نكرم . ومن ثم لاننا نميل إلى التماس رأي البعض في الحركة الاسماعيلية ، وعطيفة هل اخوان الصفا باعتبارهم المدرسة الفلسفية لفكرة الاسماعيلية ، فنقول ان غايةهم الاسمية لم تكن ابطال المذاهب ، بل كانت غايةهم سياسية اجتماعية . وأن استخدام التأويل كان شريطة استخدام الكتب القديمة لجميع الأديان لخلق فهمهم في جميع مختلف الطوائف تحت لوائهم لتحيين غايةهم للقصيدة في بناء مجتمع فاضل بالصورة التي يتصورونها بغلا من دولة الفخر القافية (د- عبد العزيز القوي ، دراسات في المصود السياسية المتأخرة ، مرجع سابق ، ص ١٣٥ - ١٣٦) . ولذا فقد أشرنا من قبل إلى أن الاخوان جعلوا في حديثهم المتناضلة بين أهل الديانات جميعها وبين الحكماء والفلاسفة (انظر العلاقة بين الدين والفلسفة في نظر الاخوان من نقاد النبل) .

(٢) الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٤٠٤ .

(٣) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٢٨ .

(٤) الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ٢٨٢ - الرسالة الجامعة ، الجزء الثاني

ص ٢٥٦ .

ونطق بالحكمة في غير زمانها ٠٠٠ واعلم يا أخي أن المنسوب عابثهم هم الذين انتظروا عن ظاهر التواميس الإلهية والقرائن الشرعية التي أمرهم الأئمة عليهم السلام بإقامتها على حقها ٠٠٠ (١) . ولينسب الفرائع وحدها من التي يكمل ظاهرها باطنها ، بل يرى الإخوان د أن الصنائع كلها ، ظواهرها مرسومة لصلاح الأجسام ، وبواطنها لصلاح الأرواح (٢) .

أهمية فلسفة التأويل عند الإخوان الصفا وتلاقتها الميامية :

يتضح من قول الإخوان عن علاقة كل من الدين بالفلسفة والظاهر بالباطن أن هناك تقابلا بين الدين والظاهر من جانب ، وبين الفلسفة والباطن من جانب آخر . كما يتضح أيضا قد كلا من الظاهر والباطن أو الدين والفلسفة يكمل كل منهما الآخر . وأنه لكي لا يكون هناك تناقض بين الظاهر والباطن أو بين الدين والفلسفة ، فلا بد في نظر الإخوان من استخدام أسلوب التأويل للوصول من الظاهر إلى الباطن أو من الدين أو الشريعة إلى الفلسفة ، أو عن الواقع الخارجي إلى الواقع للباطن .

وتبدو أهمية فلسفة التأويل بالنسبة للفكر النيابي عند إخوان الصفا في عدة نقاط لحل أهمها :

١ - التنبؤ بالمهدي المنتظر :

استخدم الإخوان أسلوب التأويل لتأكيد حق امامهم من آل البيت ومهديهم المنتظر في الخلافة ، والتبشير بظهوره لإقامة مدينة إخوان الصفا (القادسية) ونشر العدل في الأرض بعدما علقت جورا ، وإلازمة على تأويلات الإخوان آيات القرآن لتحقيق هذا الهدف كثيرة ، نختار منها بعض الأمثلة :-

(أ) تأويل قوله تعالى : في يوم كان مقداره ألف سنة مما تعدون (٣) ، بأن : ألف سنة ، هي مدة قيام السادس ، أو سيدها محمد صل الله عليه وسلم ويستشهدون بقول النبي عليه الصلاة والسلام : عبر الدنيا سبعة آلاف سنة بعثت في آخرها ألفا (٤) .

(١) الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ٦٣٩ - ٦٤١ .

(٢) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٢٦٥ .

(٣) قرآن كريم ، سورة المائدة ، من الآية رقم ١٠ .

(٤) الرسالة الجامعة ، الجزء الثاني ، ص ٢١٧ . وعن المعروف أن السابع هو

المهدي المنتظر عند الإخوان (نفس المرجع ، ص ٢٢١ - ٢٢٢) وسوف نعالج موضوع

المهدي المنتظر أو السابع في المبحث الخامس من هذا الفصل .

(ب) تأويل قوله تعالى « وجاءت كل نفس معها سائق وشهيد » (١) ،
بأن السائق هو عقل النفس ، والشهيد رئيس زمانها أو امام
زمانها الذي امرت النفس بطاعته (٢) .

(ج) تأويل قوله تعالى « ويوم يحضر الظالم على يديه يقول يا ليتني
اتخذت مع الرسول سبيلا » ياربطني ليتني لم اتخذ فلانا خليلا » (٣)
بأن « الظالم » هو كل من جلس في غير مجلسه ، واتخذ غير حقه ،
ولم يتخذ مع الرسول سبيلا مما أمر به ، وخالف وصيته من بعده ،
أي وصيته بأن خليفته ووصيه علي بن أبي طالب (٤) .

(د) تأويل قوله تعالى « يأتينا النفس المطمئنة أرجعي إلى ربك
راضية مرضية (٥) » ، هي النفس المنبته من عند بارئها - أي النبي
أو الامام الذي تجتمع فيه خصال النفس الكلية - إلى النفوس الجزئية
لتهدئها وتبهيها من قومة الضلالة وركلة الجهالة فيؤمنته ترجع إلى
ربها وراضية مرضية وتدخل الجنة هي ومن معها من عباد الله عز
وجل (٦) .

(هـ) تكويل قوله تعالى على لسان عيسى عليه الصلاة والسلام « سبحانك
ما يكون لي أن أقول ما ليس لي بحق، إن كنت قلته فقد علمته تعلم ما
في نفسي ولا أعلم ما في نفسك، أنت علام الغيوب » (٧) ، بأن
المسيح يقصد بقوله « لا أعلم ما في نفسك » ، أنه لا يعلم ما في
نفس الله التي يؤيد بها السامع إذا أقامه وبهتته ، وأن ادعاءه بأنه
الله وأن شريعته أجل الشرائع وأن منزلته هي منزلة السامع ، فإنه
- أي المسيح - يقرر بأنه لا يستحق ذلك وليس له بحق (٨) ،
ويطلب من الله عدم مؤاخذته بما كذبوا به عليه (٩) .

(١) قرآن كريم ، سورة ن ، الآية رقم ٦٦ .

(٢) الرسالة الجامعة ، الجزء الثاني ، ص ٢١٨ .

(٣) قرآن كريم ، سورة الفرقان ، الآية رقم ٢٧ - ٢٨ .

(٤) الرسالة الجامعة ، الجزء الثاني ، ص ٢١٨ - ٢١٩ .

(٥) قرآن كريم ، سورة القدر ، الآية رقم ٢٧ - ٢٨ .

(٦) الرسالة الجامعة ، الجزء الثاني ، ص ٢٢٠ .

(٧) قرآن كريم ، سورة النجم ، آية رقم ١١٦ .

(٨) علق البعض على كلامي تمسحة ظهوري من الرسالة الجامعة في ذلك هذا التأويل
بقوله « انظر إلى هذا الجاني التحيث كيف ادعى لي لهدى وهي الله عنه ما اتعاه الصلوي
في المسيح عليه السلام بعد ظهور عوار تلك العموي الكباطة حيث صعدت من العموي .
لمرد يلقه من ضلالة ظلماء وحلقة عمياء » .

(٩) الرسالة الجامعة ، الجزء الثاني ، ص ٢٢٢ - ٢٢٤ .

(و) ويقول الاخوان انه حينما يحين وقت قيام الساعة بالامر الجديد ، فانه يومئذ لا يطلع نفس ايمانها لم تكن آمنت من قبل أو كسبت في ايمانها خيرا ، (١) ويقولون ان الحير هو المعرفة بالسابع قبل قيامه (٢) .

(ز) تاويل قوله تعالى « لا تكفلون الا بسطان » (٣) ، بان السلطان هو ما وعد به سبحانه من عود الحق الى أهله والزمان الى اوله (٤) .

٣ - القول بان الأئمة فقط هم اصحاب التاويل :

يقر الاخوان بان التاويل يؤدي الى معنى آخر غير ما يدل عليه ظاهر اللفظ ، ومن ثم فان التاويل لا يستطيع ان يقوم به الا اشخاص معينون . وفي هذا المعنى يقول الاخوان على لسان زعيم الحيوانات ، ان للكتب النبوية تاويلات وتفسيرات غير ما يدل عليها ظاهر ألفاظها ، يعرفها العلماء الراسخون في العلم . فليسأل الملك اهل الذكر (٥) .

ولكن من هم العلماء الراسخون في العلم الذين هم اصحاب التاويل أو الذين لهم حق التاويل في نظر اخوان الصفا ؟

يجيب الاخوان على هذا التساؤل بقولهم « ومحكمت تمانى التاويل مما نقلته الانبياء والمرسلون من الملائكة الحفظة المقربين ، ونقلته الأئمة المهديون والخلفاء الراشدين الى المؤمنين المارقين المستبصرين بتوحيدهم اليقين - فيدونها ما خطه القلم العظيم في اللوح الكريم ، وقراءه من الوصية الله تاويلاته وعلمه محكم آياته من الملائكة العائنين الذين هم حماله العرش القريبون المسبحون ، وامرهم جالبقائه الى من دونهم من

(١) قرآن كريم ، سورة الاسم ، الآية ١٥٨ .

(٢) الرسالة الجامعة ، الجزء الثاني ، ص ٢٢٢ - ٢٢٣ .

(٣) قرآن كريم ، سورة الرحمن ، من الآية رقم ٣٢ .

(٤) الرسالة الجامعة ، الجزء الاول ، ص ٤٢١ - ٤٢٥ . وقد ذكر البعض ان

الاخوان استخدموا أسلوب التاويل للجأزي (انظر : « محمد البهي ، الجانب الايجابي من التفكير الاسلامي ، مرجع سابق ، ص ٣٠٤) ولكن هذه التاويلات كتبت ان الاخوان استخدموا طريقة التاويل للجأزي . وانهم كانوا يرون هذا الأسلوب في الفكر الاسلامي .

(٥) الرسائل ، الجزء الثاني ، ص ٢٦٠ . ويقول البعض ان الاستماعية أو

الباطنية ظهروا آيات افكرن وستن اليه السلام ، على موافقة اسمهم ، (انظر : -

البهادي ، الفرق بين الفرق ، مرجع سابق ، ص ٢٧٧ وما بعدها) وان قرلهم بالسلم

الباطني الذي يؤخذ من الأئمة الذين يترقون على الأشبه وخوامصها وحكم الشرائع وعجائب

شأن الحيوان ، كلها امور ذكرها الأسياد والعلامة الاكثرون مثل أرسطر ، ومبتدوات

مما ذكره حكاه العرب الاتصين (المرجع السابق ، ص ٢٦٤ - ٢٦٦) وانظر ايضاً

W. Montgomery Watt, Islam and The Emergence of Society, Op.Cit.

pp. 70-72.

الملائكة الذين هم بهم لاحقون ، حتى وصل الى من اصطفاه الله من عالمه السفلي وخلقه البشري ، فكان أولهم النبي هو بدء الخلقة الإنسانية والنظرة الأدمية آدم الأول ٠٠٠٠ (١) ، ومن ثم فأصحاب التأويل بمبدأ الأنبياء والرسل - الذين أولهم آدم وآخرهم محمد صل الله وسلم - هم الأئمة المهديون وخلفاء الأنبياء ويؤكد هذا ما ذكره الاخوان في موضع آخر بقولهم : «وأما أصحاب التأويل فهم خلفاء الأنبياء صلوات الله عليهم (٢)» .

ولقد لاحظ كتاب الفرق هذه الفكرة - لها هو الذي يفسر يقول بأن الاسماعيلية أو الباطنية يرون أن المعنى الباطني لا يعرفه الا قليل من المواضع ، وأن الدرر القليل يستقى معلوماته عن الباطن من مصدر مقدس واحد ، يرجع اليه في جميع العلوم ولا يلتفت الى العقل أصلاً ، وذلك هو الإمام الذي يساوي النبي في العصبة والأطباع على حقيقة كل شيء (٣) .

وفي حكاية هذه الفكرة ايضاً ، يقول جولد تسميهر : «ومن تعاليم الشيعة أن الأكوال والروايات التي ترجع الى رواية أكيدة عن الأئمة ، هي أقوى في الأبيات والتيقن من الادراك المباشر للحواس ، وذلك لعصبة من روى عنهم ٠٠٠ ولدى هؤلاء الأئمة - فيما عدا العلم الديني الميسور لكافة المسلمين - علم باطني يتوارثه الواحد بعد الآخر وروايات رمزية متوارثة في أسرة النبي من جيل الى جيل ، وهي تشمل حقائق الدين وكافة حوادث العلم ٠٠٠٠ وقد نشأ عندهم - أي الشيعة - كذلك تفسير للقرآن لم يبق في بابها مناقشه عن الأئمة ، وعالجوا فيه أرقى الموضوعات وأدناها بطريقة تتلأم مع نظرية الامامة والعقائد الشيعية الأخرى » (٤) .

أثر مذهب الاخوان في التأويل في كتب الدعوة الفاطمية والاسماعيلية :

إن فلسفة التأويل لاستخلاص الباطن من الظاهر هي النظرية التي عرفت عند الفاطميين بنظرية « المثل والمثول » (٥) ، وقد سار الفاطميون في هذا الصدد في النهج الذي خطه وانتهجه اخوان الصفا ، حتى صارت نظرية المثل والمثول قوام عقيدة الفاطميين في التأويل وفي جميع مناصك

(١) الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ٤ - ٦ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٢٢٢ .

(٣) الديلمي ، بلاد طهوب الباطنية ، مرجع سابق ، ص ١٧ .

(٤) جولد تسميهر ، العقيدة والشريعة في الإسلام ، مرجع سابق ، ص ٢١٦ - ٢١٢ .

(٥) مستخرج عند الفخر بنكهوم للديانة الفاضلة عند الاخوان الى أثر فكرة المثل

والاسماعيلية على فلسفة الإسلام .

الدين بل لقد كانت مجالس الحكمة نفسها مبنية على المقابلة بين الدين
والفلسفة أو بين النقل والعمل ، والعمل على استخلاص الأمتة من الدين
على الحق وبالعكس (١) .

ومن يطلع على كتابات دعاة الأسماغيلية ودعاة الفاطميين فيما يتعلق
بالتأويل (٢) لا يسعه أن ينكر أثر فلسفة الخوان الصفاة على هؤلاء
الدعاة - والأمثلة على ذلك نرى على الحصر ، ولكن نكتفي هنا بإيراد بعض
الأمثلة .

فالزيد في الدين داعي الدولة الفاطمية لا يختلف عن الخوان
الصفاة في تأويله بمعنى قوله تعالى : وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في
العلم (٣) ، بأن النبي هو لؤلؤ الراسخين في العلم وأفضلهم ، وعنه أخذ
من أخذ من الراسخين في العلم . ومن ثم فإن النبي يعلم تأويل القرآن .
ويعلم تأويله أيضا من قام مقام النبي في كل عصر - وتأويل المؤيد هذا ،
لا يخرج عما ذكره الاخوان عن الراسخين في العلم وإصحاب التأويل
الذين هم الأئمة وخلفائهم (٤) .

وكذلك قول المؤيد بأن آيات القرآن في حاجة الى من يخرج كلوز
معانيها لأن للقرآن معاني سوى ما تتداوله السن العامة مما يستنبطونه
بقرائهم ولزومهم (٥) ، لا يخرج عما قال به الاخوان من أن للكاتب النبوية
تأويلات غير ما يدل عليها ظاهر الفاظها .

وقول المؤيد أيضا : بأن من اعتقد أن للباطن قواما دون الظاهر ،
والمعلم قبلوا من دون العمل ، كان كمن أوجب للروح قواما من دون
الجسد (٦) ، لا يخرج عما قاله الاخوان من أن من قبل على ظاهر الشريعة
دون باطنها ، كان ذا جسم بغير روح . ومن آتيل على العلوم الحقيقية
- أي الفلسفة - دون إقامة الظواهر الشرعية ، فهو روح تعرت من

(١) الزيد في الدين ، ص ١٤١ ، المجالس المؤيدية ، مرجع سابق ، الجزء الثاني .

ص ٨٢ .

(٢) لقد تناول بعض الأسماغيلية في فكرة التأويل ، لدرجة أنهم ذهبوا لتأويل
للتأويل وهو ما سبق لديهم ، تأويل التأويل ، في كل مرحلة أو درجة لتق في مراتب
الصعود ، يصبح للمعنى الباطني والزمري المتعلق بالترتبة السابقة أساسا للقيام بظروفها .
أخرى (جولدسيبر ، العقيدة والقرية في الإسلام ، مرجع سابق ، ص ٢٤٢) .

(٣) قرآن كريم ، سورة آل عمران ، الآية رقم ٧ .

(٤) المؤيد في الدين ، ص ١٤١ ، المجالس المؤيدية ، مرجع سابق ، الجزء الثاني .

ص ٨٤ .

(٥) المرجع السابق ، ص ٨٤ - المؤيد في الدين ، مسودة المؤيد في الدين ، ص ١٤١ .

بالدقة ، مرجع سابق ، ص ٢٢ .

(٦) المجالس المؤيدية ، مرجع سابق ، الجزء الأول ، ص ٢٥ .

جسدها ، (١) ، ولا يخرج عن قولهم أيضا بأن ظواهر أسود الضرائح
، أجسام ، ، وبراطنها ، أرواح ، ، وأنه لا قوام للأرواح إلا بالأجسام
وبالعكس ، ٢٤ .

وتأويل كل من المؤيد في الدين والقاضي النعمان لقصة خطيئة
آدم ، وتأويل قوله تعالى ، ولا تقربا هذه الشجرة ، (٢) ، لا يختلف عن
تأويل ابنان الصفة للقصة . إذ يرى الإخوان أن هذه الشجرة ليست
كأشجار الدنيا كما تصور البعض ، بل هي الوصول إلى درجة الملائكة
العالمين الذين لم يؤمروا بالسجود لآدم ، ولهم المقامات العالية والدرجات
السامية عند الله . ومن ثم تطلع آدم إلى الوصول إلى هذه المرتبة ، فأبى
شيئا مما نهى عنه غير أهله . واطلع عليه غير مستنطق ، ووضح منه
شيئا لم يغير موضعه ، فكان بمنزلة الأكل الذي نهى عنه ، فلما وقع آدم
وحواه في الخطيئة ، أخرج من الجنة ، وطالب به « وتوصل إليه بالتألم في
ذلك الوقت الذي تظهر فيه الملائق ، وباصحاب المقامات العالية في ذلك
الزمان » ، وذكر - أي آدم - أنه لم يعتمد ذلك ، وإنما اشتاق إلى تلك
المنزلة الحليمة والدرجة الرفيعة بغير انكارها ولا استكبار عن الاقراء
بفضل صاحبها ، فعند ذلك تاب الله عليه . (٤)

أما المؤيد فقد أول الشجرة المذكورة بأنها رمز لحق عن المسفود
العلوية لا قبل لآدم بنقله أو الوصول إليه ، وإن الشجرة الطيبة في وجه
آخر مثل حل درجة قائم القيامة - التي هي غاية الرتب للجنود البسمانية .
الذي هو مصروف للأدوار ، والمكنى عنه بأنه « شجرة الخلد وملك لا يبلى » ،
والذي تطلع آدم للوصول إلى هذه المرتبة كان سبب زلته التي تعارك نفسه
منها بالتوبة والاستغفار نظرا لأنه وحواه متبعا لقوسهما مكانا لا يتلانه
وشأوا لا يلحقانه ، فكانا واضعين الشيء في غير موضعه (٥) .

ولقد ذكر القاضي النعمان في كتابه « أساس التأويل » تأويلا لهذه
القصة يتفق تمام الاتفاق مع ما ذهب إليه المؤيد فيما بعد (٦) .

(١) الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ٦٢٦ - ٦٤١ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٢٥٢ - الرسالة الجامعة ، الجزء الثاني ، ص ٢٥١ .

(٣) قرآن كريم ، سورة البقرة ، الآية رقم ٣٥ .

(٤) الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ١١١ - ١١٨ ، ١٤٥ - ١٥٠ .

(٥) للمؤيد في الدين ، المجلس المؤيدية ، مرجع سابق ، الجزء الأول ، ص ١٢٢

للمجلس المؤيدية ، الجزء الثاني ، ص ١٠٥ .

(٦) للمؤيد في الدين ، ديوان المؤيد في الدين طبعه النبعة ، مرجع سابق ،

ص ١٢٦ .

وهكذا نلاحظ اثر رسائل اخوان الصفا وفلسفتهم على هذين الداعيين وغيرهما من دعاة الحركة الاسماعيلية والدولة الفاطمية - خصوصا ليمّا يتعلق بمسألة الامامة التي تمثل نقطة التقاء معتقدات الاسماعيلية مع الاصول الشيعية - الذين اولعوا بالتأويل الباطني وبتطبيق نظرية النقل والمثول . كجعفر بن منصور بن حوشب داعي اليمن (أواخر القرن الثالث الهجري) (١) ، وحسين الدين بن عبد الله الكرمانى (أواخر القرن الرابع الهجرى داعي الهند في عهد الحاكم بأمر الله (٢) . كما ان آراء الداعي البمنى أبو يعقوب السجستاني (أواخر القرن الثالث الهجرى) لمى الوجودات الجسمانية والموجودات الروحانية والابداع والتأويل . لا تخرج عما ذهب اليه اشوان الصفاء (٣) . هذا بالإضافة الى تأثير هذه الفكرة أو الفلسفة - بتدرجات متفاوتة - على معظم الفلاسفة والمفكرين الذين ظهوروا بعد اخوان الصفاء ، مثل الفارابي وأبي العلاء المعري وابن الرومي وابن سينا والغزالي وابن رشد ومحمى الدين بن عربي والشهروردي المتكلمون وغيرهم . حيث تركت فلسفة الاخوان بصماتها على فلسفة كل من هؤلاء (٤) .

(١) يذكر جعفر بن منصور بن حوشب أحد دعاة الاسماعيلية باليمن في كتابه « الفترات والقرائن » ان « من عمل بالباطن والظاهر فهو منا . ومن عمل بالظاهر دون الباطن لا تكلم به غير منه وليس هو منا » . وما ناز عند هذا من عمل بالباطن حينما ظاهرا وباطنا ، واستشهد في ذلك بقول اخوان الصفاء بأن لكل شيء من الموجودات ظاهرا وباطنا (ص ١٠٠ - ١٠٦ نلقة عن الفترات والقرائن ، الجزء الأول ، ص ٦٧ ، ٧٢) . وقد عاش سكر بن منصور بن حوشب في أواخر القرن الثالث الهجرى (انظر : السوان المعنى ، الجزء الثامن ، مرجع سابق ، ص ١٩٦ - ١٩٩) وليس في أواخر القرن الرابع الهجرى كما وقع في ذكره محمد كامل حسن (ديوان الزيد في الدين داعي الهند ، مرجع سابق ، ص ٢٦) .

(٢) يمكن الرجوع لآراء الداعي الكرمانى في كتابه : راحة البال ، مرجع سابق .
(٣) انظر : أبو يعقوب السجستاني ، التبيين ، مرجع سابق ، ص ٥٥ ، ٥٧ ، ٦٤ ، ٧٤ ، ٧٦ على وجه الخصوص .

(٤) وصف اليعقبي أثر فلسفة اشوان الصفاء على فلسفة سهروردى بن عربي بقوله « ان في الامكان انه كتفقه في كتب ابن عربي تأويلات الملائك الهوسية الاسلامية القديمة كجسوسة جابر بن حيان ورسائل اخوان الصفا بلزمتها الفيلسوفية الجديدة » . وكتابات أخرى مشوبة ان الاسماعيلية » . كما ذكر أيضا ان الباطنية الباطنية الثالثة على الرمز امتدت لفردوس والظلمة والتي تدمر في فلسفة الشهروردي . علق بلطفا مع فلسفة الاخوان (سيد حسين نصر ، ثلاثة ملكية مسلمون ، مرجع سابق ، ص ١٠١ - ١٠٦ ، ١٢٢ - ١٢٣) .

تليحت الرابع

الإنسان المطلق في فلسفة الإخوان

تعتبر فلسفة الإنسان المطلق عماد فلسفة إخوان الصفا الصغانية الصغانية وهي إحدى العقائد الباطنية الإسماعيلية في الإسلام . وقد سيطرت عقيدة الإنسان المطلق أو الإنسان الكامل هذه على النظر الصوفي ، حتى دعت بالأسطورة المختارة للتصوف (١) . والإنسان الكامل ، وهو الكلمة أيضا ، عبارة عن مجموع تجليات الأسماء الإلهية . إنه العالم في وحدته كما تجرد اللات الإلهية ، وهو أيضا النموذج الأصلي للعالم والإنسان الذي يحتوي الإنسان أو العالم الصغير من خلال جميع الامكانيات الموجودة في العالم . والإنسان الكامل هو النموذج لكل من العالمين الصغير (الإنسان) والكبير (العالم) وهو أيضا العنق الأول الذي يحتوي على كل المثلثات الأفلوكونية في باطنه على غرار الكلمة في عقائد فيلون التي هي : « لتولود الأول لله » الذي اجتمعت فيه المثل العليا جميعا (٢) .

(١) حول عقيدة الإنسان الكامل عند الصوفية يمكن الرجوع إلى :

- E.A. Nicholson, *The Mystics of Islam*, Op. Cit., pp. 34-35, 78-79.
- E.A. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge 1921, pp. 92-150.
- C. Field, *Mystics and Saints of Islam*, London 1913, pp. 173-185.

— البرجاني ، التمريضان ، مطبعة العلي ، القاهرة ١٩٧٨ ، ملحق « الإنسان الكامل »
— محمد الدين بن عربي ، الاصطلاحات الصوفية الواردة في اللغات التركية مطبوع
من التمريضان للبرجاني ، مطبعة العلي ، القاهرة ١٩٧٨ ، ص ٢٧٨ وما بعدها .
— عبد الرحمن بدوي ، الامكانية والوجودية في الفكر العربي ، مرجع سابق ،
ص ٦٧ - ٨٢ .

(٢) سيد محمد نصر ، لالة حكماء شملون ، مرجع سابق ، ص ١٤٤ .

ومن المرجح أن اخوان الصفاء كانوا هم أول من أرسى مبادئ هذه العقيدة في الفكر الإسلامي على أمس فلسفية كما توخه وسائلهم (١) .
 وقد خصص الاخوان في رسائلهم ثلاثة فصول لبحث هذه العقيدة وهي :
 « الانسان الكلي » ، « في معرفة الانسان الكلي الكامل » ، « في معرفة الانسان الفاضل » ، علاوة على الاشارات المتعددة في الرسائل الى « الانسان المطلق الكلي » ، « الروح القدسية الخالصة » (٢) .

وترتكز فلسفة الانسان المطلق عند الاخوان على نظرتهم للكون والوجود ، تلك النظرة التي كانت نظرية او فلسفة الفيض احدى دعائمها الأساسية . كما تركز أيضا على نظام المراتب وفكرة اتصال الكائنات في مراحل ترقبها من الأدنى الى الأشرف ، كما تركز من جانب ثالث على نظرية النقل الأفلاطونية وفكرة ثنائية الكون . وقد سبق لنا مناقشة بعض هذه النظريات والأفكار (٣) .

ولعل منطلق فلسفة الانسان المطلق عند الاخوان ، يبدأ من نظرتهم للكون وصدور الموجودات - من الجوهر الأولى الى الأمهات السمائية والطبائع الجسمانية (٤) - من طريق الفيض من الباري جل تنازه . فالعالم كله كما يرى الاخوان « جسم واحد متعصب لقبول الفيض من باريه سبحانه ، وإن كلمة الله تعالى متصلة به ، تنفذ بالافاضة ليتم ورباني في الوجود ، وأن أول فيضها اتعاضها بالمبدع الأول وهو العقل الفعالي ، ثم بواسطة الى النفس الكلية وهي العقل المنفصل ، ثم بواسطة النفس الكلية الى الهيول الأولى ، ثم بواسطة الهيول الأولى الى الجسم المطلق ، ثم تدبت في العالم بأسره » (٥) .

(١) طهر بن الهذيل في الصور الإسلامية الأولى لغوا بفكرة تيسر الأرواح في حق الأئمة - كالمسيحية والبيانية واليهودية - على اعتبار أن عليا والأئمة هم مورد أشكال يمثل فيها الجوهر الأول ، ولكن هذه الأفكار لم تلمح على نظريات فلسفية صريحة .
 وترجع أخاوية أهل والأئمة تستند على الميقاتيات (انظر : القمبهرستاني ، الملل والنحل ، مرجع سابق ، الجزء الثاني ، ص ١٥٢ - ١٥٣ ، ١٧٤ ، ١٧٦ - ١٧٨) .
 (٢) انظر : الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٣٠٦ - الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ٦١٠ - ٦١٣ ، ٧٠٦ .

(٣) سخره تفكر النقل الأفلاطونية وعلاقتها بفكرة ثنائية الكون في بحث المصنف لعدم القدرة الخالصة عند اخوان الصفاء .

(٤) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٢٠٤ .
 (٥) الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ٦٣٤ - ٦٣٦ . ويلاحظ ان وصف الاخوان لفكرة حق هذا النوع ، من نفس ما عبر عنه يحيى الدين بن عربي فيما أطلق عليه « شجرة الكون » ، وأن جميع مراتب الوجود الكوني ما من الا فروع هديئة لهية القصيرة التي يتدرجها في المساء في القرات الإلهية ، وتنتشر الفصائل أو فروعها في مختلف أنحاء الكون (سيد حسين نصر ، ثلاثة حكماء مصطلون ، مرجع سابق ، ص ١٤٤) .

فالإلهان الكلي أو الإنسان الفاضل عند الإخوان يشمل عالم الأفلاك وسكان طبقات السموات من لئن الفلك المحيط إلى منتهى فلك القمر . وهو عالم « روحاني شريف نوراني قائم بفنائه مستكمل لألاته » . وهو النموذج للعالم الجسماني الذي هو مثال له (١) .

النفس الكلية هي الكعبة للكون :

يرى الإخوان أن النفس الكلية هي التي تدبر الفلك المحيط بتأييد من القل الكلي الفعال (٢) ، فهي عاك من الملائكة المقربين وكلمة الله تعالى بإدارة الأفلاك وحركات الكواكب ، وما تحت ذلك القمر من مسائر الأركان وحواراتها من المعادن والنبات والحيوان أجمع (٣) . ومن ثم فالنفس الكلية هي نفس العالم بأسره (٤) . ولهذا النفس قوتان (٥)

١ - القوة الفعالة : وبها تنعم الأجسام وتكملها بما تنقسمه فيها من الصور (٦) والأشكال والهيئات والزينة والجمال .

٢ - القوة العلامية : وبها تكمل النفس الكلية ذاتها بما يظهر من فضائلها من حد القوة إلى حد الفعل من العلوم الحقيقية والأخلاق الجنيبة والآراء الصحيحة والأعمال الصالحة والصنائع المحكمة والمهن الثقتة ، بحسب قبول شخص تأثيراتها بصفاء جوهره ولطافة جرمه .

النفس الكلية في عالم الأرواح تقابلها النفس الناطقة في عالم الأجسام :

والنفس الكلية في عالم الجواهر الروحية في نظر الإخوان تقابلها في عالم الأجسام أو عالم الكون والفساد ، النفس الناطقة الانسانية ، وهذه النفس تتمتع في عالمها بكافة خصائص وصفات ووظائف النفس الكلية . وتستند هذه الفكرة في رأي الإخوان على قوله تعالى للملائكة : « اني جاعل في الأرض خليفة » (٧) . وما كان هذا الخليفة سوى الصورة البشرية المتمثلة في آدم الذي علمه الله الأسماء كلها ، وأمره أن يعلم

(١) الرسالة العاشرة ، الجزء الأول ، ص ٦١٢ .

(٢) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٣٣٢ ، ٣٥٣ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٣٢٨ .

(٤) المرجع السابق ، ص ٢١٣ .

(٥) المرجع السابق ، ص ١٨٩ .

(٦) حيث يرى الإخوان أن النفس الكلية هي مسودة تجرد على جميع الصور

(المرجع السابق ، ص ٢٤٠) .

(٧) قرآن كريم ، سورة البقرة ، الآية رقم ٣٠ .

الملائكة الذين امرهم بالسجود له (١) * وهكذا كان آدم * بعد الخليفة
 بلسمانية وأول المظفرة الأديلة ، مثالا للمبدع التنويري والمخترع
 الروحاني * (٢) أي مثالا لعقل الكلي الفعال، وعن لم كانت النفس الناطقة
 الإنسانية التي قرنت بجسد آدم الترابي ، وسجلت لها الملائكة ، هي
 رقيص هؤلاء الملائكة الموكلين ببني آدم (٣) *

آدم هو أول تجسد للانسان المطلق الكلي :

يرى الاخوان أن آدم باعتباره أول خليفة استخلفه الله تعالى في
 أرضه في دور المشرق ، ما هو الا صورة الإنسانية لو الانسان المطلق
 الكلي (٤) ، وتلك الصورة باقية منذ خلق الله تعالى آدم * أيا البشر الى
 يوم القيامة * وأن كانت الأشخاص في السحاب والمحي * (٥) * وهذه
 الصورة الإنسانية ، أو خليفة الله في أرضه ، باقية في كافة ذرية آدم
 بصفتها الكلية لا الجزئية وذلك لسببين :

١ - أن صورة آدم تحمل صورة كل من أتى من ولده ومن جاء بعده من
 نسله (٦) *

٢ - أن الانسان المطلق الكلي ، أو البشرية بأكملها ، هو المطبوع على
 قبول جميع الأخلاق وإظهار جميع الصناعات والأعمال ، لا الانسان
 الجزئي *

وفي هذا الصدد يقول الاخوان « وأعلم بأن كل الناس أشخاص
 لهذا الانسان المطلق ، وهو الذي أشرنا إليه أنه خليفة الله في أرضه منذ
 يوم خلق آدم أبو البشر الى يوم القيامة الكبرى ، وهو النفس الكلية
 الإنسانية الموجودة في كل أشخاص الناس كما ذكر جل تبارك * ما خلقكم
 ولا بعثكم الا كنفس واحدة * (٧) وهو - أي الانسان المطلق - موجود

(١) الرسالة البصاة - الجزء الأول ، ص ١٥٦ - ١٥٧ *

(٢) المرجع السابق ، ص ٥ - ٦ *

(٣) الرسائل ، الجزء الثاني ، ص ٢٤٢ *

(٤) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٣٧٦ - ٣٧٨ - الرسالة البصاة ، الجزء الأول ،

ص ١٢٦ وما بعدها *

(٥) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٤٧٥ *

(٦) الرسائل ، الجزء الثاني ، ص ٢٤٢ *

(٧) قرآن كريم - سورة لقمان ، الآية رقم ٢٨ - وتأتي النفس حرة بها من

صبي ، خلق خلق البشر من نفس واحدة ، أي من آدم عليه الصلاة والسلام * انظر ،

معجم الفاظ القرآن الكريم ، مرجع سابق ، المجلد الثاني ، مادة نفس ، ص ٧٢٢ *

في كل وقت وزمان ، ومع كل شخص من أشخاص البشر ، تظهر أفعالهم وعقولهم وإخلاقهم وصناعاتهم ، ولكن من الأشخاص من هم أشد تمييزاً لقبول علم من العلوم أو صناعة من الصناعات ، أو خلق من الأخلاق ، أو عمل من الأعمال ، والأظهار بحسب ذلك يكون : (١) .

ويشرح الاخوان المستقيم الخاصة بخلافة آدم أبي البشر ، وإن هذه الخلافة تكون لكافة ذريته من بعده مجتمعة ، يقولهم في موضع آخر :
«... الخصال والمناقب كلها لا يمكن أن تجتمع في شخص واحد ، فمن أجل هذا فرقت في جميع أشخاص الإنسان كلها مع كثرتها ، ولا نخرج من صورة الإنسان البتة التي هي إحدى الصور التي تحت تلك الصور ، وهي صورة الصور (٢) .» ثم اعلم أن هذه الصورة هي خليفة الله في أرضه متحركة فيها ، مع كثرتها ، على حيواناتها ونباتاتها ومعادنها ، حكم الأرباب على خولها. إذ سجدوا لها بجسدها - وهي صورة واحدة ، وإن كانت أشخاصها كثيرة ، فإن حكم جميع الأشخاص في هذه الصورة لحكم جميع أعضاء بدن الإنسان الواحد لصورة نفسه ، وهي المتحركة في جميع بدن على عضو عطر وعضل مفصل وحاسة حاسة من يوم الولادة إلى يوم الفراق .» فهكذا حكم هذه الصورة في جميع أشخاص البشر الأولين والآخرين من يوم خلق الله تعالى السموات والأرض ، وأدم أبي البشر الترابي (الذي يعبر عن صورة الإنسانية جميعاً باعتباره الإنسان المطلق) (٣) له الحكم والربوبية على جميع ما فيها إلى يوم القيامة (٤) .

ويتضح مما تقدم أن الاخوان يرون أن صورة الإنسانية أو الإنسان المطلق الكل لو آدم ، يتمتع بكل الصفات والقوى التي تتمتع بها النفس الكلية في عالم الجواهر الروحية سواء القوى الفعالة أو القوى العلامية وإن هذه الصفات والقوى توزعت على كافة أفراد البشر من أصل آدم ، لكن تظل الصورة الإنسانية (صورة البشرية بأكملها) هي خليفة الله في الأرض كما قدرها .

(١) الرسائل - الجزء الأول ، ص ٣٠٦

(٢) وصف الاخوان للنفس الإنسانية بأنها صورة الصور ، هو نفس الوصف الذي وضعوا به النفس الكلية من قبل .

(٣) حيث يرى اخوان الصفاء أن نفوس أفراد الإنسان لو لم تجزوا يمكن أن يسمى الإنسان المطلق أو نفس الإنسانية ، تلك النفس التي هي نفس سادس النفس الكلية أو نفس العالم العالم ؛ انظر : دى بورد ، تاريخ الفلسفة في الإسلام ، مرجع سابق ، ص ٦٤١ .

(٤) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ١٤٦ - ١٤٧ .

اجتماع خصال الانسان المطلق مرة اخرى في الانبياء والائمة :

والسؤال الذي يثور الآن ، والذي تمثل الإجابة عليه جوهر عقيدة
وفلسفة اخوان الصفا والمحور الأساسي الذي تركز عليه نظرية الإمامة
عند اخوان الصفا وعند كافة الفرق التي سارت على نهج اخوان الصفا ،
هو : هل من الممكن أن تجتمع صفات ومناقب وقوى النفس الكلية مرة
أخرى في انسان جزئي واحد ، فيصبح هذا الانسان تجميعا للنفس
الكلية مرة أخرى ، فيظهر في صورة الانسان المطلق مرة أخرى كما كان
الامر بالنسبة لأدم أبو البشر ؟

يرى اخوان الصفا أن « روح الله » أو « كلمته » أو « روح القدس
الأمين » (١) التي تسرى في جسم العالم كله ، بما فيه من كائنات دوسانية ،
وجسمانية ، تختص « من الأشخاص الانسانية الفاضلة بالألبياء والمسلمين
والعباد الصالحين ، وأن الصورة الانسانية خليفة الله في أرضه ، والقائم
بهداية عالم السفلى ، وإن له في كل زمان وكل قرآن شخصا فاضلا
يقتضى اليه من أمره ما يكون به صلاح أهل ذلك الزمان ، ودلائهم عليه
وعبادتهم له - وأنه هو المستخلف لذلك الشخص اما بكلامه واما بزوجه
ومن وراء حجاب ، احاطه بما بين يديه وما خلفه ، وأنه يكون وجهه ولسانه
وترجماته (٢) ، ومن يتلوه من أهله ويخلفه من رؤساء شريعته ، اللاحق
بجه أولهم يكون أقربهم منه فوجهه في العالم العلوي البسيط الروحاني ،
الغافل الأول ... وفي العالم الانساني رأس زمان العالم وأفضل المناطق
فيه ، المختبر بالحكمة ، نبي أو صاحب حريصة ومن يتلوه شاهد منه على
أهل شريعته وأصحاب دعوته ، ثم تكون الأمة كلها جسما واحدا ، والنبي
رأسه ، وخليفته فيهم قلبه ... » (٣) .

وهكذا نجد أن النفس الجزئية التي تكون خليفة الله في أرضه أو
عالمه السفلى بما فيه من معادن ونباتات وحيوانات ، هي نفس صاحب شرع
كل دور « (٤) ، كما يرى الاخوان أيضا أن امر الدين لا يوجد الا في
صورة المناطق المتوسط بين الأمر والمأمورين والناطق الذي هو « الصورة
الفاضلة الكاملة المؤدية للأمر » مثل النفس الكلية ، يتلقى الفيض ويتأيد

(١) الرسالة الجامعة ، الجزء الاول ، ص ٣٦٠ .

(٢) يتكرر نفس نفس في مروج بحر ، حيث يقول الاخوان « فإن من علم في العالم
بأمر الله ... فهو وجهه ولسانه ويده في عالم الأرض وخلفه البشري » (الرسالة الجامعة ،
الجزء الثاني ، ص ٢٨٢) .

(٣) الرسالة الجامعة ، الجزء الاول ، ص ٦٢٥ - ٦٣٨ .

(٤) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٢٠٤ .

من العقل الكلي عن الباري بجل اسمه بوجه روحاني ، ويرصده الى العالم بوجه جسماني (٦) .

ولا تخلو الأرض في نظر الاخوان من وجود النفس الجبرية التي تتراخي فيها ما في الصورة الانسانية الكلية ومن ثم النفس الكلية الفلكية . وبمعنى آخر يرون أن الأرض لا تخلو من أمام حي قائم في كل عصر وزمان . ويؤكد الاخوان ضرورة هذا الاستمرار بقولهم : « وإن السالف يقوم مقامه من يخلقه ويحفظ حورته ويرث متوكله ويستحق مرتبته ، لئلا تنقطع آثاره وتنتهي أخباره ويهدمه موضع الملائق به . ومكانه المعروف به ، ليكون كل مكان معلوما بما يجانسه بالقوة الموجودة فيه وبه ، كالأهل لا يخلو من سكانه إذا كان في مكانه ، والهواء لا يخلو من حيوانه ما دام في كيانه » (٧) .

وهكذا يستخلص من قول الاخوان « وأن له في كل زمان وقران شخصاً قائماً » (٨) وعن قولهم « أن السالف يقوم مقامه من يخلقه » ، أنهم يرون أن الأرض لا تخلو من أمام حي في كل زمان ، وأن حجة الله على خلقه لا تنقطع ، وأن قبض روحه وكلمته لا يتوقف . كما يستخلص أيضاً

(٦) الرسالة الجامعة - الجزء الثاني ، ص ٣٢٧ . يتضح من فكرة الاخوان حول الخلق العرسي بين الأرواح والماديين أن الاخوان يرون ضرورة وجود الامام كوسيط بين البشر والملائكة . لأن الامام يستلحق الاتصال بالملائكة بوجه الرواسي ويستطيع الاتصال بالبشر برؤية الجسماني ، وهي فكرة تؤكد تسخير الاخوان .

(٧) الرسالة الجامعة - الجزء الاول ، ص ٤٠٦ .

(٨) يلاحظ أن شرح النائب في هذه العبارة - طبقاً لتبليغ الجلسة - هائل على « شلية لله في أرضه ، القائم بتدبير هائل السطر » ، ومعنى ذلك أن الإنسان لفظي أو الصورة الانسانية هي التي تختلف الانقسامات المتضادة لها بالكلام أو من وراء حجاب ، بمعنى ذلك أن الرسل والاكليسا لا يخلقون الرحي عن الله بل من الصورة الانسانية التي هي رئيس الملائكة للمركلين بين آدم وخرينه . ومعنى هذا كله انه لله لا يباشر العالم ولا يشرق الامور الحزبية التي تتم فيه وهذا هو احد الامور الثلاثة التي كثر فيها الامام المرسل الفلاسفة (انظر في ذلك : نهضة الفلاسفة - لفتحة من المصالح لتمام الفرائد) .

ولكن اذا كان شرح النائب عائياً على « روح الله » أو « كلمته » التي تسرى في جميع الموجودات وهي الفكرة التي بدأ بها الاخوان الفصل الذي خصصوه للبحث في آله العالم كله من لدن الفلك المحيط الى منتهى مركز الأرض جسم واحد وإن روحه كلمة الله عز وجل ، فإن المنهج في هذه الحالة يكون أن النقل الكلي للوحد بكلمة الله أو روحه هو الذي يستلحق الانبعاث الانسانية الفاضلة في كل دور وقران . وعلى هذا الأسس يكون مفهوم الاخوان لله وتزويده عن الصفات قريباً من مفهوم المنزلة . وعلى أية حال فإن الفرضي الانساني المطلوب استخلاصه من النص هو أن الاخوان يعتقدون من وراء فكرتهم هذه ان التقليل على ان الأرض لا تخلو من امام حي في كل زمان .

أن الشخص الفاضل هو وجه الله في العالم السفلي ، كما أن العقل هو وجه الله في العالم العلوي (١) ، ومن ثم يتمتع الشخص الفاضل بهذا - نبيا كان أو عبدا صالحا - بكل الصفات والقوى والقوى التي تفيض على العقل الكلي من الله سبحانه وتعالى .

الصفات الواجب توافرها لقبول الوحي :

وإذا كانت نفوس الحكماء - كما يرى الاخوان - نجته في أعمالها تشبها بالنفس الكلية الفلكية ، وتتمنى اللجوء بها والوصول إلى جديتها لكي تتلقى التأييد من العقل الكلي كما تعلقه النفس الكلية الفلكية ، إلا أن من يصل من هؤلاء الحكماء إلى هذه المرتبة لابد أن يكون ذا صفات خاصة لكي يتمكن من تلقي الفوائد العقلية والعلوم الإلهية والمعارف الربانية ، حتى يرتقى إلى درجة الملائكة ويصير ملكا بالفعل بعد أن كان ملكا بالقوة وإذا ارتفع إلى المرتبة الملكية استحق اسم الانسانية وصورة الملكية . وإن يكون خليفة الله في أرضه ومدير عالمه (٢) .

ويحدد الاخوان هذه السمات الخاصة فيما يلي (٣) :

- ١ - أن تكون نفسه أصفى جوهرًا وأذكى لها .
- ٢ - أن تكون أخلاقه وسجاياه أقرب وأشبه بأخلاق الكرام .
- ٣ - أن يكون أشد تحفيقا لاعتقاد الأنبياء ومذهب الحكماء .
- ٤ - أن تكون أعماله وسيرته أشد تشبها بأفعال الملائكة وسيرتها .

وإذا ما تحققت هذه الأوصاف - التي يرى الاخوان أنها تنطق عن طريق التصديق في دراسة رسائل اخوان الصفاء - فإن قبول النفس هذا الشخص لالهام الملائكة والوحي والأنبياء تكون أمكن ، وقهسه لمعانيتها أسهل ، مثل نفوس الأنبياء ، ثم يندم نفوس الصديقين ، ثم يندم نفوس المؤمنين المحققين الأخيار الفضلاء الأبرار ، ثم الأمتل للأمتل ، والأقرب فالأقرب .

فالأغرب (٤) .

(١) يلاحظ أن الاخوان يتكلمون بين الشخص الفاضل - النبي أو الصالح - وبين العقل - وسوف نعرض لهذه الفكرة بتفصيل أكثر في فصل ١٧٧٦ عند اخوان الصفاء وهو الفصل الثالث من الباب الثاني .

(٢) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٢١٦ ، ٢٨٥ - الرسالة الخامسة ، الجزء الأول ، ص ٣٤٤ ، ٤٩٧ .

(٣) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١١٦ - ١١٧ .

(٤) المرجع السابق ، ص ١١٧ .

وفي الفصل الذي خصه الاخوان للبحث في « معرفة الانسان
الفاضل » ، يحدد الاخوان أن الانسان الفاضل هو من توافرت لديه
خصلتان :

١ - التحصيل : إذ يمكن للشخص اذا صححت آياته ، وكملت له ذاته ،
وشرح سوء عاداته ، أن تصح قوته التخيلية وتصلبه ، فيتحيل بها
الأشياء الغائبة عنه بالزمان والمكان .

٢ - التصور : اذا ما صححت قوته التخيلية ، امكنه أن يتصور الأشياء
الغائبة وينظر اليها ويخاطبها ويقبل عنها اذا أجاوبته (١) .

فإذا ما توافرت هاتان الخالتان ، كان الشخص مستحقاً للمنزلة
العالية والرتبة السامية ، وكان مهيناً لأن يكون شخصاً فاضلاً ، وعند
ذلك « تفصل به روحانيات الشمس (٢) » ، فتوحل اليه لفيض الحد الثاني
صفواً ، وتأمراً بما تحركه بالقول فيصح التحيل في جميعه ، ثم يؤدي
عنه ويخبر عنه بالقوة الناطقة ، والألفاظ المنطقية ويخرجه بحروف
منظومة ، وكلمات مفهومة ، ونسبة قاضية ، في التولت الذي ينفي ،
« وما أرسلنا من رسول الا بلسان قومه » (٣) ، ثم يقيد تلك الألفاظ
والعلوم لهم برسوم من الكتابة دالة على الألفاظ كدلالة الألفاظ ومعانيها
على تلك الحواطر ، ودلالة الحواطر على أعيان الأشياء وحقائقها ، ثم تنشأ
على ذلك مواليد أهل ذلك الزمان ، ويتشكل الفلك بشكل النفس الباعضة
على ذلك الرئيس ، وتنفذ أحكام الكواكب كلها بأمرها الى روحانيات
الشمس مع القرآن ، فيتصل ذكر ذلك الرئيس بموجب الحكمة الالهية ،
والعناية الربانية بأهل ذلك الزمان ، ويصير العالم بأمره لذلك الشخص
جسماً وآلة وجشوداً وأهواناً ، ويكون هو منه بمنزلة الرأس الذي هو

(١) أخذ الكفار يبله القفرة ، حيث يقول بأن الانسان اذا بلغت قوته التخيلية
نهاية الكمال ، فليقل في عقله عن الخلق الفعال ، الجزليات العاضدة والمسقطية أو
محاكياتها من المحسوسات ، ويلقب محاكيات الطبول المارقة رسائل الموجودات العرفية ،
ويراها « ليطرق له » ، بما ليله من الطبول ليرة بالأشياء الالهية . فهذا هو أكمل
لتراتب التي كتبت اليها القوة المتعيلة وأكمل تراتب التي يلفها الانسان بحوته
للتخيلية (الفراهيدي : آراء أهل المدينة الفاضلة ، مرجع سابق ، ص ٩٢) .

(٢) يرى الاخوان أن الانسان هو خليفة الشمس على عالم الارض ، والشمس خليفة
الله تعالى في السموات والأرض ، وكل كوكب في تلكه قابلاً من ملك ذلك الفلك وخليفة
الشمس فيه ، والشمس ملك الكواكب ، فلكها سيد الألاك (الرسائل الجزء الرابع ،
ص ١٤٧) .

(٣) قرآن كريم ، سورة ابراهيم ، من الآية رقم ٤ .

مكان العدل ، ومن يخلقه من أهله وأصحابه ، ومن قبل منه ما القباء
اليه ، لتمثل الأعضاء الفاضلة - ويتبث منه العلم والحكمة والادب
والنواحي ، كما تثبت القوى في سائر الجسد من الرأس والقلب
والكبد . . . (١) .

الفكرة الإنسانية المطلق في الفكر الفلاسفة الذين جهلوا بعد اخوان الصفا ودلائلها السياسية :

ظهرت فلسفة اخوان الصفا حول الانسان المطلق او الكامل في كتاباته
كثير من الفلاسفة الذين ظهوروا بعدهم ، وصفا خاصة فلاسفة الحركة
الإسماعيلية ودعاة النبوة الفاطمية : إذ من الملاحظ في هذا الصمد أن
الكلمة العليا والعقل الأول والنفس الكلية - عند الإسماعيلية - مظاهر
في هذا الكون - فمظهر الكلمة العليا هو قائم القيادة أو الامام ، ومظهر
العقل الأول هو حجة الامام ، ومظهر النفس الكلية هو النبي ، وفي
فلسفة الإسماعيلية أيضا أن النبي أو واضح الشريعة أو مظهر النفس
الكلمة شيء واحد (٢) .

وإذا كان البعض يرون أن الفلسفة الإسماعيلية هي التي مهدت السبيل
للفلسفة الإسلام - كالفارابي وابن سينا وابن طفيل وغيرهم من الفلاسفة
الذين أخذوا كثيرا من نظرياتهم وأفكارهم السياسية من كتب الإسماعيلية
مثل نظريات الاستعداد للنبوة أو الامام الكامل أو الحكيم الكامل (٣) -
إلا أنه يمكن القول بأن الحركة الإسماعيلية نفسها استمدت أصول معظم
أفكارها السياسية مما ورد في رسائل اخوان الصفا باعتبار هؤلاء هم
المؤسس الحقيقي لتلك الحركة ، وكثير من فلاسفة ودعاة الحركة
الإسماعيلية يترفقون بذلك أو يشيرون إلى ذلك في كتاباتهم (٤) .

وعبما على عرض موجز لبعض كتابات الفلاسفة الذين تأثروا بفلسفة
اخوان الصفا الخاصة بالإنسان المطلق :-

(١) الرسالة العاشرة ، الجزء الاول ، ص ٧٠٦ - ٧٠٣ .

(٢) حنا الفخرى وعفيل المير ، تاريخ الفلسفة العربية ، مرجع سابق ،
ص ٣٩٢ - ٣٩٥ .

(٣) مرجع السابق ، ص ٣٩٦ .

(٤) أنظر عن سبيل المثال : ارجة كتب إسماعيلية ، تحقيق شعورلاند ، بومبي
١٩٤٢ . حيث تشير الرسائل إلى اخوان الصفا وسيد اخوان الصفا .

أولا - معنى الدين بين عربي والإنسان الكامل :

يرى البعض أن معنى الدين بين عربي هو أول من صاغ فكروه ، الإنسان الكامل ، في شكلها الاصطلاحي الحاضر (١) . ولكن يلاحظ أن ما قاله ابن عربي في هذا الصدد لا يخرج عما قاله اخوان الصفا في شأن الإنسان المطلق الكلي ، فالإنسان الكامل من وجهة نظر الوحي والنبوة - في رأي ابن عربي - هو « الكلمة » أو فعل الله الذي يقابل كل مرتبة منه نبي من الأنبياء . وعن نم فقد خصص كل فص من كتابه « الفصوص » بجانب من جوانب الإنسان الكامل ، أي لنبي يكشف لدهنيا جانبا من جوانب الحكمة الإلهية التي يستلزمها في جوهره تجليا لها . وفي هذا الإطار يرى أن الإنسان الكامل هو « الحقيقة المحمدية » التي ظهرت في حيز الوجود الأرضي في نبي الإسلام ، وكما تخرج البذرة عندما توضع في الأرض بطورا فالإنسان فأوراقا فثمارا وأخيرا ثمرة تحتوي على تلك البذرة ثانية ، تجلج الإنسان الكامل أو الحقيقة المحمدية التي كانت « أول خلق الله » تجليا كاملا على الأرض في محمد ، عليه السلام ، آخر الأنبياء النور الحلي من تاريخ البشرية . والإنسان الكامل - في رأي ابن عربي أيضا - هو مثال الحياة الروحية ، فهذا الشخص هو الذي خلق جميع الإمكانيات وكل مراتب الوجود الكامنة في مرتبة الإنسانية ، وأدرك كل الإدراك لصحى كونه إنسانا . وهكذا فالإنسان الكامل يمثل أولا وقبل كل شيء في الأنبياء ، وخاصة نبي الإسلام ، وثانيا في الأولياء العظام وعلى وجه الخصوص « قطاب كل عصر » من تيمم حقيقتهم الظاهرة شبيهة بغيرهم من الناس ، أما حقيقتهم الباطنة فتشتمل على جميع الإمكانيات الكامنة في العالم ، من حيث أنهم خلقوا في ذواتهم كل الطاقات الكامنة في مرتبة الإنسان باعتباره العالم الصغير والمركز الذي يمس جميع الصفات الكلية . فكل إنسان بالقوة إنسان كامل ، أما بالفعل فالأنبياء والأولياء فقط يمكن أن يطلق عليهم هذا اللقب (٢) .

وهذه الخلاصة لفلسفة ابن عربي في شأن الإنسان الكامل ، لا تخرج عما قال به اخوان الصفا في صدد نفس الفكرة ، اللهم الا في بعض الأمور البسيطة ، حيث يرى ابن عربي أن « الحقيقة المحمدية » كانت أول ما خلق الله ، بينما يرى الاخوان أن أول خلق الله كان آدم الذي كان أول تجسيد

(١) سيده سبئي نصر ، ثلاثة سلكاء مسلمون ، مرجع سابق ، ص ١٤٤ .

(٢) المرجع السابق ، ص ١٤٤ - ١٤٥ . وانظر أيضا : « جمود القاصم فكرة الامتثال في طبخ حبيب الدين ابن عربي » دراسات فلسفية ، مرجع سابق ، ص ١٤٣ - ١٤٤ .

للنفس الكلية ، وأن محصداً كان سادس نبي تجتمع فيه خصال وفوى
النفس الكلية -

ثانياً - حميد الدين الكرمانى والروح القلمبية الخالصة :

والإنسان المطلق أو الروح القلمبية الخالصة أو النفس الانسانية
الكلية التى تحدث عنها اخوان الصفاء ، ما هي الا ما ذكرها الداعى
الاسماعيلى د الكرمانى ، وأطلق عليها اسم « النفس المؤيدة » تارة واسم
« النفس الشريفة » تارة اخرى - وفى هذا يقول الكرمانى « والنفس
المؤيدة يكونها حياة ذات قنرة وعلم وقيام بالفعل ، مختصة بالفضائل التى
اختصر بها الأول كمالاً وتماها ٠٠٠ » (١) . ويرى الكرمانى أن النفس
الشريفة وان كانت من دار الطبيعة ، الا انها مائلة بالطبع الى الخير ، بسبب
ما يصل اليها من دار القدس ، ولكن من تعارف فيه هذه الحالة فهو قليل
لا يكاد يتفق حصوله الا فى الزمان الأطول (٢) -

ثالثاً - ابن سينا والقوة الشريفة القلمبية :

وما يذكره الاخوان عن النفس الانسانية الكلية ، وما يذكره الكرمانى
عن النفس المؤيدة ، أو النفس الشريفة ، يقرب كثيراً أو قليلاً مما يذكره
ابن سينا باسم « الجواهر العقلية القلمبية » أو باسم « القوة الشريفة
القلمبية » . وفى هذا المجال يرى ابن سينا انه اذا توافرت ثلاثة شروط
فى شخص ما ، تحدث درجة النبوة ، ويتكسب النبى درجة الوعى النبوى
أو « العقل القلمبى » الذى يتلقى العلوم رأساً ونجاةً ، وينبئ أى تعليم
بشرى سابق ، من العقل الفعال . وهذه الشروط الثلاثة هي (٣) :

١ - الصفاء وتائق المهن .

٢ - كمال التخيل .

٣ - قوة اخضاع المسادة الخارجية لخدمة هذا الشخص وطاعته كما تطبع
الجسام الفاس أو اهرهم -

(١) الكرمانى . رسالة الملك . مروج الذهب . ص ٤٠٦ .

(٢) لمروج الذهب . ص ٤٠٢ .

(٣) ابن سينا . الاشارات . الاطبعة ١٣٣٥ هـ . الجزء الأول . ص ١٥٣ . ١٥٦ -

الجزء الثانى . ص ٩٩ -

رابعا - المؤيد في الدين واللوح المحفوظ :

والنفس الكلية التي يرى اخوان الصفاء أن لها قوتين احدهما فعالة والآخرى علامة . هي ذات النفس الكلية التي هجر عنها داعي دعاء العقول الفاطمية المؤيد في الدين باسم « اللوح المحفوظ » ، والتي جعل لها عاملين أيضا ، احدهما تام بالقوة مثل تركيب السموات والأرض، والآخر تام بالفعل كالإنسان المطلق المنتسب بها في جميع حالاتها . ويقصد المؤيد بالإنسان لطلق الأنبياء والأوصياء أو الأئمة الذين هم مقول عالم الطبيعة ، ويقابلهم في عالم العقول الجواهر الروحانية أو العقول الروحانية (١) .

خامسا - أبو يعقوب السجستاني والنفس الكلية :

والداعي الإسماعيلي السجستاني يتحدث عن « اثبات نفس كلية عنها تنبثت الجريئات في البشر » ، ويرى أن أصل النفوس الانسانية كلها من النفس الكلية (٢) . وفي إطار هذه الفكرة يقول « ثم وجدت الانسان يتلصق الجزئية بفعل النفس الكلية في باب التصوير والتشكيل . وفي اختراع الصناعات العجيبة ... كما فعلت النفس الكلية في نفس العالم من انواع التصوير والتشكيلات واختراع الصناعات الزاكية ... كان من ذلك اثبات أن في الانسان جزءا من النفس الكلية ، اذا احتلت قلبها ... » (٣) .

ورأى السجستاني هذا ، ورايه في كيفية اتصال التأييد بالمؤيد في العالم السجستاني (٤) ، يشبه الى حد كبير ما قاله اخوان الصفاء في شأن النفس الكلية العقلية والنفوس الجزئية ، وما ذكروه عن التأييدات العقلية وسريانها في الكائنات .

سادسا - الجيلاني والنفس القلبية :

لما حل بن فضل الله الجيلاني ، فقد استخدم أيضا فكرة « النفس القدسية » لتدليل على عصمة الأفراد العالية عن البشر أصحاب هذه النفوس التي هي « أشرف النفوس لطرة » . فيتحدث الجيلاني عن مراتب الموجودات واتصالها بنفس الطريقة التي ذكرها الاخوان من مراتب الموجودات

(١) المؤيد في الدين . النجاشي للمؤيدية . مرجع سابق . الجزء الأول ، ص ١١٢ - ١١٣ .

(٢) أبو يعقوب السجستاني . المصابيح . مرجع سابق . الهدى السابع عشر ، ص ١٠٨ - ١٠٩ .

(٣) مرجع السابق ، الهدى الثامن عشر ، ص ١١٠ .

(٤) المرجع السابق . الهدى الأربعون ، ص ١٧١ .

من معدنية ونباتية وحيوانية وبشرية وملكية فيقول الميلائي : وأعلى مراتب كل سافل يحصل بأفق ما فوقه .^(١) وأعلى مراتب الجماد يتحصل بأفق النبات كالبخل يتحصل بأفق الحيوان بالخواص والاتار ، وأعلى مراتب الحيوان يتحصل بأفق الإنسان كالفرس والقردة بالخواص الكثيرة والأفعال الشبيهة . . .

وكذلك أعلى مراتب الإنسان من أفراده العالية متصلة بالملائكة والروحانيات بالعلوم الغيبية اليهودية ، وبارنياطهم بعالم الريانية بقوة الروحانية بصلاحية الذاتية للإلهامات الإلهية . فوجب أن تكون الأفراد العالية من الإنسان معصومة . . . وهذه الأفراد العالية قليلة الوجود في الأزمان لما ورد في القرآن وقليل من عبيد الشكور ، (١) ، ولكون أبدانهم من المركبات المتصرفة فوجودها موقوف على شرائط كثيرة من المقارنات البدنية وأقربها باعتبار الحقيقة المزاجية ، وموافقة الأوقات الأربعة للكمالية ، وغيرها من المناسبات ، كما هو مفكور في المطبوعات لفيض من الفيض لاستعدادها النفس القلبية لمناسباتها ، وهي أشرف النفوس فطرة ، (٢) .

وفي ختام هذا الفصل تجدر الإشارة إلى أن فكرة أو فلسفة الإنسان المطلق التي أرسى اخوان الصفا فاعادتها ، لعبت دورا كبيرا ، إن لم يكن الدور الأساسي ، في الفصل بين نظرية السيادة « الثيوقراطية » للخطيئة عند أهل السنة ، وما يمثّلها للإمام الشرعي عند الشيعة ، فالخليفة عند أهل السنة تقلد خلافته بواسطة بشرية ، وليس له صفة أخرى غير أنه خليفة لسلفه . أما الإمام عند الشيعة ، فهو أفضل الصفات الخاصة التي أودعها الله تعالى فيه ، يعتبر هادي المسلمين وفقههم ووارث رسالة النبي ، فيعلم ويعلم باسم الله ، وهذا الإمام يرتفع فوق المستوى البشري بصفات نظرية غير مكتسبة ، هذه الصفات كاملة في شخصية وخاصة من خواصه ، بفضل مادة روحه التي تختلف عن مادة روح الأدميين العاديين خلقها من نزعات الشر وتحليها بالصفات القدسية (٣) .

وتصل فكرة امام الشيعة - التي يرتفع فوق المستوى البشري - مستوحاة من التجربة الواقعة التي عاشتها الدولة الإسلامية في حياة الرسول الذي بلغ منزلة أعلى من أي مرتبة بشرية أخرى . ولكن هدف الفكرة تشبه من جانب آخر الأفكار الرومانية الخاصة بالبطل القائد الذي يرتفع فوق مستوى البشر ليصير زعما وتعبيرا عن الجماعة السياسية تتركز فيه آمال الشعب آمثال قيصر وألمستس ، حيث مثل كل منهما صورة

(١) منزلة كرم ، صورة سبأ ، الآية رقم ١٣ .

(٢) الميلائي ، توفيق الصديق في البناي إذ الشيع الرئس من الامنية اللاني بشرية .

مرجع سابق ، ص ٩٨ - ٩٩ .

(٣) جولدسمير ، الطبيعة والكرهية في الاسلام ، مرجع سابق ، ص ٢٠٤ - ٢٠٥ .

واقعية لتلك الحقيقة الفكرية ، وهو نفس الفهوم الذي سيشكل فيما
بعد الاطار الفكري للفلسفة الرومانسية الألمانية وبصفة خاصة لفكار هيجل
ونيتشة وفيرهم .

وقد كانت فلسفة الانسنان المطلق عند اخوان الصفا هي حجر
الزاوية في فلسفتهم وعتيدتهم الخاصة بفكرة الساجح المنتظر أو المهدي
المنتظر ، وهو ما سنعرض له في البحث التالي .

نظرية المهدي المنتظر عند الإخوان

تمثل فكرة المهدي المنتظر لب عقيدة منحسب اخوان الصفا ، وهي التي تميز هذه الجماعة عن باقي فرق الشيعة ، ولكن نستطيع أن نقف على حقيقة هذه العقيدة نرى ضرورة التعرض بإيجاز لمبدأ أو عقيدة « الرجعة » التي كانت إحدى العقائد الأساسية لدى بعض أهل الديانات غير الاسلاميه ولدى بعض الفرق الاسلاميه ، حيث اختلط هذا للمبدأ بفكرة المهدي المنتظر لدى هذه الفرق .

فكرة الرجعة لدى بعض الفرق غير الاسلاميه :

يرى البعض أن فكرة (الرجعة) - أو ظهور الإمام بعينه - اختفائه في صورة المهدي - من المحتمل أن تكون قد تسربت الى الاسلام عن طريق المؤثرات اليهودية والمسيحية (١) . وقد حاول الباحثون الرجوع الى مؤثرات اللغز من هذه اللوقوف على أصل هذه العقيدة ، فرأى بعضهم أنه كان عند أهل بابل القدامى اعتقاد برجعة ملكهم القديم « سرجون الأول » وأنه سيعيد سجد دوائهم القديم (٢) .

(١) كلمة « مهدي » في استعمالها الديني القديم كان المراد منها هو (إمام) أو (السيّد في الطريق السوي ، أو يسمى المرشد . ولم تكن تسمى (الرجعة) أو (الاعتقاد بالمهدي المنتظر) (جولدمسبيرر - العقيدة والقرينة في الاسلام مرجع سابق ، ص ٢٢٦ وما بعدها) . أما فكرة الرجعة لرجوع البشر اليها يهودية أو من البدع اليهودية (الفخر : يوليوس فلهاردت - الفرائض والدينية ترجمة عبد الرحمن بدوي - مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٥٤ ، ص ٢٤٨ - ٢٥٠) .

(٢) جولدمسبيرر ، العقيدة والقرينة في الاسلام . مرجع سابق ، ص ٢٦٥ - ٢٧٢ .

وأما جواز الرجعة عند اليهود فانما وقع لهم - كما يرى
القهرستاني - من امرين (١) :

١ - حديث عزيز عليه السلام اذا امانه الله مائة عام ثم يمته .
٢ - حديث حارون عليه السلام ، اذ مات في التيه ، فاختلجوا في موته .
فمنهم من قال انه مات وسيرجع ، ومنهم من قال انه غاب وسيرجع .
وعند اليهود والنصارى ، ان النبي ايليا قد رفع الى السماء ، وانه
لا بد ان يعود الى الأرض في آخر الزمان لا اقامة دعائم الحق والعدل . كما
ان فرقة الدوسيتيين - وهي فرقة مسيحية ترى ان المسيح لم يكن له جسم
هادى ولا طبيعة - بثرية تنكر موت مؤسس الفرقة وهو دوسيتيوس ،
وتؤمن بخلوده . وينتظر مسيحيو الحبشة رجعة ملكهم تيودور كهندي
في آخر الزمان .

وفي العقائد الهندية ، نجد ان ديشنوء - في عقيدة الفايشنافاسر -
مبيحود الى الظهور في نهاية العهد الحالي للعالم ، وذلك لكي يخلص الهند
من حكامها الظلمة وهم فاتجوها من المسلمين .

ولا يزال المغول يعتقدون بان دجنكيز خان كان قد وعد ليل موته
انه سيعود الى الدنيا بعد ثمانية قرون او تسعة لكي ينقذ الكفر من نير
الحكم الصيني .

فكرة الرجعة لدى بعض الفرق الاسلامية :

يرى البعض ان اول من قال بالرجعة في الاسلام هو عبد الله
ابن مسعود (٢) ، الذي زعم بان عليا حي لم يموت ، وانه سينزل الى الأرض بعد
ذلك فيملا الأرض عدلا كما ملئت جورا . ويرى القهرستاني ان ابن حنبل
الطبري - هذه المقالة بعد التفال على رضى الله عنه ، واجتمعت عليه جماعة ،
وهم اول فرقة قالت بالتوقف والنبية والرجعة وقالت بتنازع الجزء الالهى
في الآخرة بعد حل رضى الله عنه (٣) .

كما ظهرت مثل هذه الأفكار خصوصا لدى مشايخ اصحاب الشركات
الدورية والانتفاضات المعارضة بعد مقتل هؤلاء ، ففي مصر الاموى ظهرت
الأممات المتعلقة بالسفيانيين المنتظر بعد وفاة معاوية الثاني سنة ٦٤ هـ
وتطورت من الأمل في عودة السفيانيين لاهادة الحكم للفرع السفياني بدلا

(١) القهرستاني ، الملل والنحل ، مرجع سابق ، الجزء الاول ، ص ٢١٢ .

(٢) محمد زاهد الكوثري ، عن عبر التاريخ ، لمر السعيد عزت ، المطبوع في القاهرة ١٩٤٦ ، ص ٨ .

(٣) القهرستاني ، الملل والنحل ، مرجع سابق ، الجزء الاول ، ص ١٧٤ .

من الفرع الرواني ، إلى الأمل في عودة الحكم لبني أمية بعد أن انهارت دولتهم عام ١٢٢ هـ وانتقل الحكم إلى بني العباس ، ولم تنقطع هذه الأساطير من الشام إلا في أواخر القرن الثالث الهجري (١) .

وبعد مقتل أبي مسلم الخراساني على أيدي العباسيين ، قال أتباعه يرجعته ، وأشنياع ، بيها فريد ، وهو أحد هؤلاء الذين حاولوا في بادئ العصر العباسي القيام بثورة زرادشتية لخاضعة للاسلام ، اعتقدوا بعدم اعتماد باعث حركتهم أنه رجع إلى السماء ، وأنه سيعود إلى الدنيا يوماً ما للانتقام من أعدائه (٢) . وآمن بمثل ذلك أيضا أتباع الملقب الخراساني الذي نادى بالملول والتناسخ وقال إن الله خلق آدم في صورته ثم في صورة نوح ثم إبراهيم ثم موسى ثم عيسى ثم محمد ، صلوات الله عليهم ، ثم إلى أبي مسلم الخراساني ثم إليه (٣) .

وفي الحصور الحديثة تسيبياً ، اشتد تعلق بعض المسلمين بهذه العقيدة مثل مسلمي القوقاز وأهل سميرقند والإكراد وبعض ثوريي الشيعة ودرود لبنان ، حيث يؤمن كل من هؤلاء برجعة أحد زعمائهم بعد موته أو غيبته (٤) .

(١) يعلق بالروايات بشأن المسلمين المنتظر لها حشو كبير ومفادات مبرورة ، وأنها مسألة من صدى الأمور حتى لا تنقطع الآمال في رجوع دولهم ، ولكن يطغوا لعدمهم على العولم . وربما كانت دعوة قرب ظهور المسلمين أيضا طرية من جانب المباسين لذلك يتكلم من توجهوا به الرأفة السنيانية ودا لفرود عبر ، المباسيون الأذال ، مرجع سابق ، ص ١٢٢ - ١٢٩ .

(٢) جولف تشيهر ، العقيدة والفريفة في الاسلام ، مرجع سابق ، ص ٢١٦ .

(٣) د. فرود عبر ، المباسيون الأذال ، مرجع سابق ، ص ٢٩٩ .

(٤) كما يقول الفرود بن غيبة الحكيم الذي اكتشف القسوس سيافه ونهايتها ، أنه فحسب بلوره عن عقله : فلم يقض له آو ، واستقر لغيته وليه وسليبه - أي صورة - وتعلق دعاءه ، ويقول حيرة حذا أو خليفة الحاكم في أول رسالة من كتابه السبع .

أول كتب الحكمة كان وقفتم على براح من الأرض يكون أول طريق سلكها لجم فلومني وقت إن: أسعير نطق أصيكتو . . لهوريا اليه وغسلوا بالصفح عنكم وأن يرسكم بيرة وليه اليكم . . لذا أطلقت عليكم الرخصة خرج ولي فظ أممكم راضيا منكم . طاهرا لي أوسمكم . كما أن هناك رسائل غير مؤرخة كتبها حيرة الذي ظل على اتصال بزي يستاه وانعا اهامم يقرب عودة الحاكم بعد غيبته . فيذكر عبارة د الهامق الكلام للنتظر ، في كتب المعرف بعد غيبة حيرة الثغانية ، وتشرح الاطباع يوده ورجعته عند تمام الاقامة ، فقد غاب سلام لظ على ذكره . . إلى أجل يقسه يعالم سكتته ويلييه الهابة لبعته عن السطيلية . وقد أشار حيرة لغبته إلى غيبته ثم رجبه مجددا من بينمكون الاقامة في جهاب : فيقول : اعلما أن عيبي عنكم غيبة اشعل . . فسوف يرد اليكم . أمر فرود عن الليل . . لقد أرفظ الظهور وسلا وقت القنور . . ع . . (عيد لله التجار ، مذهب الفرود والتوحيد ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٦٥ ، ص ٦٠٩ ، ١١٨ ، ١١٩ ، ١٢٥ - ١٢٦ .

المهدي المنتظر عند اخوان الصفا :

اختلف الباحثون حول الأصول التي تنسب اليها فكرة المهدي المنتظر ، فرى ، دار مستر ، ان اصل هذه العقيدة فارسي ، حيث حمل الفرس الذين لم يكتمل اسلامهم الفكرة الآرية الفائلة بوجود أسرة مختارة ذات نشأة الهية تنوارث نور الله ، فزادان ، من جيل الى جيل حتى تنجب أخيراً « سا أوشنت » أو المسيح ، وقد انتقلت هذه الفكرة الى أسرة النبي وشخص علي بن أبي طالب (١) . وهناك من ينسب هذه الفكرة الى أصل مسيحي عيني على فكرة عودة عيسى المسيح ونهاية العالم ، وبعض آخر يرجع فكرة المهدي الى الاسلام ذاته ، ويرى أنها نشأت من القرآن وتقاليد المسلمين ومن القصص الشعبية العربية ، وانتعشت بتأثير الأخوال الاجتماعية . وانه اذا كانت كلمة المهدي قد أطلقت على علي بن أبي طالب والحسن والحسين باعتبارها من القاب التعظيم من جانب وبمعنى مياسي من جانب آخر ، إلا ان مبدأ استحداثها بالمعنى « المسيحي » لم يظهر الا في ثورة المختار (٦٦ هـ - ٦٨٥ م) الذي ادعى ان محمداً بن الحنفية هو المهدي المنتظر (٢) .

والايمان بظهور المهدي مبداً من المبادئ الرئيسية عند الشيعة . ولكن عقيدة الشيعة في هذا الصدد تمتاز بشدة رسوخها وقوة توكيدها عما عليه الحال في شأن هذه العقيدة عند الشرقيين والغربيين (٣) .

ولعل من الأسباب القوية لظهور هذه العقيدة وتطورها في البيئة الاسلامية هو ذلك التعارض الذي حدث بين الحياة الواقعية والحياة المثالية التي يراها أهل التقى والورع . وذلك نظرا للاعتقاد المتنازع بان المسلم الصالح ، حيا في خير الجماعة الاسلامية وابقاء على وحدتها ، لا ينبغي أن يهتق عصا الطاعة ، بل عليه أن يتحمل عبأها المظالم القائمة ، ومن ثم تحمل الحكومة القائمة بحكم الضرورة ، وتجنب الاحتكاك أو الاصطدام بها .

١. Darroust, Les Mithaq, Paris 1985, pp. 15-18.

(١)

(٢) يولفرد لويس ، أصول الاسمايلية ، ترجمة خليل أحمد جواد وجاسم محمد الرجب ، دار الكتاب العربي بدمشق ، منشورات مكتبة ليلس ، بغداد ١٩٤٧ . ص ٨٦-٨٧ .

(٣) يستند أهل السنة أنفسهم بحججهم صليح الى العالم في آخر الزمان ، ويعده الله ، ويؤسس بالامام المهدي (جواد تسخير) العقيدة والفرقة في الاسلام ، مرجع مسائل ، ص ٤١٦ - ٤١٧ ، ٤٣٦ - ٤٣٨ .

ويذكر الرجوع للتفصيل من لفظ أهل السنة بحججهم القوي في « مستند آية بن حنبل » ، المجلد الثاني ، ص ٥٨ ، والمجلد الخامس ص ١٩٧ و ١٩٩ ، والمجلد السادس ص ١٣٩ - سنن ابن عابدة ، الجزء الثاني ، ص ٥١٩ - صحيح أبي داود ، الجزء الثاني ص ٢٠٧ - الترمذي ، الجزء التاسع ص ٧٤ ، ٧٥ .

ورغبة من هذا المسلم الصالح وأمثاله في التوفيق بين هذا الواقع وبين مقتضيات إيمانهم وتقواهم الذي يفرض عليهم ضرورة معاربه حكومة الجور عملاً بقاعدة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . فقد ظهرت فكرة المهدي المنتظر الذي سيملا الأرض عدلاً بعد ما ملئت جوراً وظلماً . ثم تحولت فكرة المهدي تدريجياً إلى أن صارت يوتوبيا مهدية (١) .

وقد تدرج بمقيدة المهدي المنتظر هذه كثير من ألوية الشيعة في نوباتهم وانتفاضاتهم ، وأطلقوا على أنفسهم لقب « المهدي » باعتبارها يمثل الفكرة البراقة التي كانت تهمتدب إليها الجماهير أكثر من أي فكرة أخرى . لأنها تبصت فيها الآمال وترضى فيها التطلعات نحو المستقبل (٢) .

وقد احتلت عقيدة المهدي المنتظر جانباً هاماً في فلسفه أخوان الصفاء ، ان لم تكن هي المحور الرئيسي الذي دارت عليه هذه الفلسفة ، خصوصاً وقد حكم عليهم - وقد رمز اليهم بالحيوانات - بالبقاء تحت سيطرة دولة أهل الشر - المرعوز اليهم ببنى الانس - إلى أن يستأنف العصور والمقران (٣) . وكما أنه قد حكم على الحيوانات بأن تظل تحت جور الانسان مدة ما ، فهكذا حكم على ذرية النبوة وأهل بيت الرسالة بأن يستغلهم الجبابرة المتكبرون ويضطرونهم للاقرار بولايتهم . وما على الحيوانات - أو ذرية النبوة وأهل بيت الرسالة - إلا أن « تشكو إلى ربها العالم بسرورها » . أن يرحمها ويخرج منها ، ويزيل كربها ، ويسمع دعائها ، وينصرها ، ويأخذ لها بحظها من ظننها وتعدي عليها » (٤) .

ولكن إلى متى تظل الحيوانات في أسر الانسان وتحت طاعته ، وإلى متى يظل الاخوان في أسر دولة أهل الشر وتحت طاعة حكامها ؟

يرى الاخوان أنهم سيظلون في الأمر إلى ان تنصرم دولة أهل الجور وتنقضي وسيكون هذا اليوم عندهم « يوم فرح ومرور واجتياش » (٥) . ومن ثم يذكرون اخوانهم وأهل شعبتهم وبشروتهم « باستئذان دور الكشف والانتباه » وانجلاء الضمة عن العباد بانتقال القران من برج مثلثات القيوان إلى برج مثلثات الثبات والحيوان ، في الدور الموافق لبيت السلطان وظهور الأعلام » (٦) . ولذا فقد خصص الاخوان لكل طائفة

(١) المرجع السابق ، ص ٢١٦ - ٢١٨ .

(٢) « ٥ قانون صبر - المسيحيون الأوائل » مرجع سابق ، ص ١٩١ .

(٣) الرسائل ، الجزء الثاني ، ص ٣٧٧ .

(٤) الرسالة الجامعة - الجزء الأول ، ص ٤٤٦ .

(٥) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٢٧٠ .

(٦) للرجوع السابق ، ص ٢٤٦ .

من البشر ، قوما يدعونهم إلى رأينا ، ويدلونهم علينا ، ويمروهم بقدمنا .
 ويصونهم يظهر أمرنا ، وخروج مهدينا ، وقيام قيامتنا ، وطلوع شمسنا .
 وخروجنا من كهفتنا . (١) - فإذا كان الوقت الموعود قام قائمهم ، فيأخذ
 بحقه ، وينجز له وعده ويملا الأرض قسطا وعدلا كما ملئت جورا وظلما .
 وهذا القائم أو النفس الزكية هو الذي سيظهر دعوة اخوان الصفاء وخلان
 الوفاء ، وهو الذي سيجمع شملهم (٢) . ويرى الاخوان ان الله قد وعد
 بذلك ، وتاولوا قوله تعالى ولا تتفنون الا بسلطان (٣) بأن السلطان هو
 ما وعد به سبحانه من عود الحق إلى أهله والزمان إلى أوله (٤) .

واللهي المنتظر عند الاخوان هو في مرتبة سابق التلقاه أو الانبياء
 أو الرؤساء الذين هم ، أمجاد التأييد ، الذين يلقي عليهم فيصيرون به
 مؤيدين فاذن على اظهار الآيات والمعجزات لهم عباد مرييون .
 متمثل بعضهم ببعض كجبل معمود ، طرفه بيد الله عز وجل ، وطرفه
 الآخر بيد من يمسك به وينمق بعروته من وصل إليه - من البشر - وقدر
 عليه يتوحيق الله ورحمته (٥) وهؤلاء الرؤساء السبعة هم الذين ينتظم
 بهم أمر العالم السفلي (٦) ، حيث يرى الاخوان ان العلم موجود وقائم بسبعة
 أشخاص فاضلة ، كاله في سبعة أوقات ، يظهر مع كل واحد منهم من روح
 الكفسي ما يكون به الاختيار عن الاشياء كلها (٧) ، ولذا كان آدم - أول
 ما بدا من الصورة الدينية أو أمر الدين - أول قائم وأول ناطق بأمر الله
 ووحيه ، وكان مثله مثل العقل - واعتبه نوح ثاني التلقاه ، ومثله كمثل

- (١) الرسالة الجامعة ، الجزء الثاني ، ص ٣٧١ .
 (٢) الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ٤٤٦ .
 (٣) قرآن كريم ، سورة الرحمن ، من الآية رقم ٣٣ .
 (٤) الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ٢٣٥ .

(٥) الرسالة الجامعة ، الجزء الثاني ، ص ٢٨٠ ، ولاستدل أن فكرة سبل النبوة
 للمفرد بين الله والبشر هي الفكرة التي استعملها الفيلسوف أرسطو في كتابه
 لا يطلع السبل للمفرد بينه وبين غيره في أي علم . ومن ثم دللوا على ضرورة وجود علم
 جزئي قائم عن الدنيا في كل وقت من الأوقات ، وأن هذا العلم هو حجة الله على البشر ، وهو
 العقل المنسود بينهم .

(٦) وقد يرى الاختلاف في فكرتهم على أساس نظرية ثنائية الكون والمثل والمفرد
 فكما أنه انتظم أمر الأقاليم وعالم السموات وما يحدث من الأمور فيها وما يكون منها من
 المبادئ والتمسيح والتفليس والتجليل ، بحركة الكواكب السبعة في البروج الاثني عشر ،
 كذلك كل من العالم السفلي والخلق البشري ، وما يكون منهم من المبادئ والمفردات
 والتمسيح والتفليس والتجليل والتكبير ، وعرفه الله سبحانه . يجرى هؤلاء الرؤساء
 السبعة (الرسالة الجامعة ، الجزء الثاني ، ص ١٥٢ - ١٥٣) .
 (٧) الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ٦٢٦ .

والنطفة ، واستقاء لعره ائمة التي قدرها الله سبحانه ، ودور العوز الثالث فكان الأمر المتصل بإبراهيم ، فكان مثله مثل العلقة ، وجعل الله النبوة والامامة ، والكلية ، باقية في عقبه ، ثم دار العوز الرابع فتوحى من الشجرة المباركة يا موسى النبي انا الله لا اله الا انا فاعبدني ، واقم الصلاة لذكري فن الساعة آتية أكاد أخفيها ، (١) ، وكان مثل موسى مثل حامله النبيين ، ومن دعواه ظهر المسيح ، صاحب الدور الخامس ، وكان مثله مثل النطفة - ثم كانت الثورة السادسة فجاء الرسول السادس محمد صلى الله عليه وسلم ، فكان بمنزلة العظام (٢) ، ولذلك قال الله تعالى «وضرب لنا مثلا ونسئ بخلقك ، قال من يحيي العظام وهي رميم ، قل يحييها الذي انشاها اول مرة وهو بكل خلق عليم » (٣) ، ومعنى ذلك هو ظهور اسرار علمه الثورة ، وبيان اشاراتها وما هو ممكن قريبا ، لأن السادس هو الأمر القريب من البداية ، المقدم بين يدى الساعة ، السابق لها ، الاشارة منها ، والاشارة بها والتحذير منها ، فلا يزال الأمر متصلا بفضله ببعض ، حتى تدور الثورة السابعة ويقوم السابع الذي تتم الصورة الدينية ، ويجمع المئنة سبع السابع في درجة واحدة ، فيكون عندئذ دور الكشف الذي يكشفه لهم سبع العطاء أو المهدي المنتظر والبرقيلط الأكبر ، (٤) .

(١) قرآن كريم ، سورة طه ، الايتان ١٤ ، ١٥ .

(٢) وهكذا أول الاخوان تركه تعالى ، ثم خلقنا النطفة علقه ، فخلقنا الله صفة فخلقنا المئنة عظاما ، فكنسونا العظام لها ، ثم انشأنا خلقا آخر ، فبارك الله حين التفتين ، (قرآن كريم ، سورة الفرقان ، الايتان ١٢ - ١٤) ، تأريلا يتصل مع آرائهم الفلسفية ومع تفهيم السيسى ، ولقد اقرروا ، فكسروا العظام لها ، أي بين قلب محمد عليه السلام من يده من طينة الذين هم اولاده بالحققة ، وهو لوجه وجهه ، ويوضح من هذا أنهم يحصلون آل الهيت من طرية غامضة رضى الله عنها ، وهذه الفكرة هي لب طينة اخوان الصفا ، أي شان خليفة النبي أو الامام المنتصب للنبي عليه السلام (انظر : الرسالة الجليلة ، الجزء الثاني ، ص ٣٦٥ - ٣٦٦) وتأويل لقوله في الدين لها بعد لم يخرج عن قلوب الاخوات لنفس الآيات ، حيث يرى القويد أن المسئلة مثل آدم ، والنطفة مثل لوج ، والمثلة مثل ابراهيم ، والنطفة مثل موسى والعظام مثل موسى واللحم مثل محمد ، انظر : تلويد في الدين ، المجالس القويدية ، ج ١ ، الجزء الأول ، ص ١٤٧ .

(٣) قرآن كريم ، سورة يس ، الايتان ٧٨ ، ٧٩ .

(٤) الرسالة الجليلة ، الجزء الثاني ، ص ١٤٢ ، ١٥٩ ، ٢٥٩ - ٣٦٥ - وتبين الاشارة الى أن الاخوات ذكروا في الرسائل أسطورة رمزية عن توالى الرسائل الالوية السنة ، وأن يوم السبت يتأهل آدم ، والاحد توح ، والاتيق ابراهيم ، والفلان موسى ، والاربعاء سمي ، والخميس محمد ، وأن يوم الجمعة هو يوم العيد أو الفصل أو الاحياء . ويرى البعض أن علم الاسطورة - رغم محاولة الاخوات التصحح منه - فيها - لفرح وجهة نظر الاخوات في شان النطفة السنية - وتفسير البعض الى أنه فكرة للاخوان من -

مكانة المهدي المنتظر بين الأنبياء والرسل عند الإخوان :

يحتمل للمهدي المنتظر أو مسايح النطقاء مكانة هامة عند الاخوت ، فهم يرون ان حركات الدين ، موجودة في العالم في ستة اشخاص ، هم اسحاق والشرايح ، منهم خمسة اولو العزم ، وادم السادس ، كما ان المهدي المنتظر هاته موجود في شرايح السنة السابقين بالقوة ، اذ كانوا يذكرونه ، ويشيرون به ، ويتبعون اليه ، ويحذرون عنه ، الى ان يظهر بعدهم او يقوم بالفعل بعد ان كان قائما بالقوة (١) ، وهذا الرئيس السايح الاخي في آخر الزمان ، والذي يطلق عليه الاخوان «سيد اخوان الصفاء» ، لانه سيحيي الحق الى اهله ، يحيط بكل علوم الرؤساء الستة الذين تقدموه (٢) فالرئيس السايح هو « المؤيد بوسع الطاقة في المعارف » (٣) ، ولذا يضر الاخوان «نجير البحار الوارد في القرآن (٤) بانه « ظهور علم الرؤساء المسيحة ، وما كان مسخورا من شرايحهم وتواهيهم » ، ولذلك قيل ان البحار سبعة ، وان السايح هو البحر المحيط ، مثل شاتم الرؤساء (٥) وصاحب النهاية او السايح يكون مثله كمثل آدم ، بل يتفوق عليه بانه يرى من الحطينة ، وفي هذا يقول الاخوان ، وكذلك يكون صاحب النهاية مثل صاحب البداية ، الا انه يرى من الزرة والحطينة والنسيان يؤيده الله بكلامه ، ويستخلفه في ارضه ، كما استخلف آدم ، ويظهر نسله المبارك ويكثر اولاده ، ويخصب زرعه ، ويفتح الدور باسمه ، ، فالخلفه الله ، بادم السيد ، (٦) ، بل ان آدم نفسه حينما وقع في الحطينة وتدم على فعلته ، توصل الى ربه ، بالقائم في ذلك الوقت التي تظهر فيها الحقائق ، وذكر انه لم يتعمد الحطينة وانما استثنى الى منزلة القام ودرجته

« الامام او الامان الكامل او الرئيس الناطقة الكلية مستظمة الى حد كبير من فلسفة
هرمس المثلث المكنة ،
انظر في ذلك :

— Mandignon, Encyclopedie de L'Islam, Vol. 2 pp. 1954-1955.

— Yves Marquet, Islamat., Op. Cit., pp. 75-78.

الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٣١٥ - ٣١٦ .

(١) الرسالة العسمة ، الجزء الثاني ، ص ١١٩ - ١٢٠ ، ٢٥٣ .

(٢) الرسالة العسمة ، الجزء الاول ، ص ٦٢٢ - ٦٢٣ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٦٢٣ .

(٤) يتبعون قوله تعالى « وانما البحار لغرب » (قرآن كريم . مسورة الانطار
الاية رقم ٣) .

(٥) الرسالة الجامعة ، الجزء الثاني ، ص ٢١٢ .

(٦) المرجع السابق ، ص ٢٦٣ .

الرغبة • بتبر انكار لها ولا استكبار عن الافراد بفضل صاحبها • (١)
 فنزلة السابغ من دين الله عز وجل هي في نظر الاخوان بمثابة القلب (٢)
 ويرى الاخوان أن الخير هو معرفة السابغ والايسان به قبل حلول ظهوره
 وقيامه ، لانه اذا كان وقت قيام السابغ بالأمر الجديد ، فيومئذ لا ينفع
 نفسا ايمانها لم تكن آمنت من قبل أو كسبت في ايمانها خيرا • (٣)

المهنة الفاضلة لـاخوان الصفا تكون في مهنة السابغ :

يرى الاخوان ان معرفة السابغ والصل له قبل قيامه ، يكون في
 عهد السادس أو السابع الذي يملك النفوس فقط ولا يملك
 الأجساد • ومن ثم يرون أن تكتلمهم لبتاء مدينتهم الروحانية الفاضلة لابد
 وأن يكون في مهنة السادس قبل قيام السابغ الذي سيملك عند ظهوره
 النفوس والأجساد جميعا (٤) - ولما يؤولون (الفتح في الصور) الوارد
 ذكره في القرآن الكريم (٥) بأن (النسخة الأولى هي قيام السادس
 بالبشارة والاعلام ، والنسخة الثانية هي التي بها يكون العالم قياما
 ينتظرون ظهور السابغ • فالسادس أول بالقوة • والسابغ ثان
 بالفعل • (٦)

ولذلك يحدث الاخوان أتباعهم بالسير في الطريق الصحيح الذي
 يسير فيه الاخوان ، وهو الطريق الذي يوصل للضاية المنشودة ، ولذا

(١) الرسالة البليغة ، الجزء الأول ، ص ١١٨ - وقد اشرفنا من قبل الى رأى
 الاخوان في قوله الصاعدي بأن • هيى بمنزلة سابع الرؤسلة • الذي به هجوم السابغ •
 وهو معنى الآية • وان الله كليمهم على كسان السفلس من انبياءه واعلمهم أن المسيح عليه
 السلام لم يدع لنفسه مرتبة السابغ لانها ليست من صفه (انظر جدول الاخوان للآية
 رقم ١٩ من سورة الاحزاب في فقهنا النفس بلسنة التأويل ، وانظر أيضا : الرسالة
 الجامعة ، الجزء الثاني ، ص ٢٢٢ - ٢٢٣)

(٢) المرجع السابق ، ص ٢٥٤ - ٢٥٨

(٣) قرآن كريم ، سورة الاعلام ، الآية رقم ١٥٨ - الرسالة البليغة ، الجزء
 الثاني ، ص ٢٢٢

(٤) مستعرض لمجموع هذه الأفكار التي قد فرحنا بان محمد صل الله عليه وسلم هو
 المقصود بالسادس الذي يملك النفوس فقط ، وذلك في النتيجة الختامية التي تستخلص من
 فلسفة الهندس للتعرف عند اخوان الصفا •

(٥) التلخ في الصور دعه في هذه آيات في القرآن الكريم : وعده قوله تعالى • وتلخ
 في الصور ليجعلناهم حسما (سورة الكهف ، من الآية رقم ٩٦) وجعلنا قوله تعالى • قوله
 الحق وله الملك يوم يتلخ في الصور • (سورة الاعلام ، الآية رقم ٧٢) وقوله تعالى
 • يوم يتلخ في الصور وتلخ للفرجين يومئذ زلزالا (سورة طه الآية رقم ١٠٦) وقوله
 تعالى • فلدا تلخ في الصور ليللة واجدة • (سورة الحاقة ، الآية رقم ١٢)

(٦) الرسالة الجامعة ، الجزء الثاني ، ص ٢٦٧ - ٢٦٣

أطلقوا عليه «سفينتنا النجاة» ، والتي بواسطتها يستطيع الأتباع دخول
المدينة العاصلة التي يصفها الإخوان بأنها «مدينة أرم ذات الصناد» التي
لم يخلق مثلها في البلاد ، والتي مسورة بسيمة أسوار ، ولا تفتح أبوابها
إلا لمن عرفها ، للسابع المنتظر والبرقليط الأكبر (١) .

ويستشهد الإخوان على قرب ظهور المهدي المنتظر بتأويل قوله
تعالى «يوم كان مقداره ألف سنة مما تعدون» (٢) بأن الألف سنة هي
سنة ليام أمر السادس ، ولذلك قال صل الله عليه وسلم : «هو الدنيا
سبعة آلاف سنة ، بعثت في آخرها ألفا» (٣) .

**النتائج التي يمكن استخلاصها من فلسفة فلسفي عند الإخوان الصبيحة
ودلائها السياسية :**

ومن هذا العرض لمقيدة إخوان الصفاء فيما يتعلق بالمهدي المنتظر ،
يمكن استخلاص بعض النتائج لعل أهمها

أولا - علم إيمان الإخوان بفكرة الرجعية ومهاجمة التسيعة الاثني عشرية :

إذا يلاحظ أن الإخوان لا يؤمنون بفكرة الرجعية أو اختفاء الامام
وعودته في المستقبل في صورة « المهدي المنتظر » الذي ينشر الحمل في
الأرض بعدما حلت بالجور والظلم . بل ان الإخوان يهاجمون أصحاب هذه
المعتقد التي تؤمن بالرجعة ، ويركزون هجماتهم في هذا الصدد على فرقة
الامامية الاثني عشرية التي تؤمن بأن الامام محمد بن حسن العسكري
آخر الأئمة الاثني عشرية ، الذي اختفى طفلا ، سيجود في آخر الزمان
وأنه هو المهدي المنتظر (٤) .

(١) المرجع السابق ، ص ٣٥٢ - ٣٥٤ .

(٢) نوات كريم ، سورة التيسه ، الآية رقم ٥ .

(٣) الرسالة البسيطة ، الجزء الثاني ، ص ٢١٦ - ٢١٧ .

(٤) هذه النقطة تمثل أحد العلاقات الجوهرية بين الفلسفة الاثني عشرية ووجه
الاسميالية ، فيحيا ترى الفرقة الاولى ان امامهم الثاني عشر محمد بن الحسن العسكري
الذي اختفى عام ٢٦٠ هـ لازال حيا وأنه سيظهر ليبدأ الدنيا عدلا كما طغنت حريا ،
يرى الاسميالية يذهبون الى ان الامام حر حيا الله على خلقه وأنه موجود في كل زمان
لان تكون لا يستطيع البقاء لحظة بدون امام ، وان الامامة تستمر بالنسب معي الدهر .
ولا يطل - كما يقول الاثني عشرية - ان يقال ان اما يسمى طول هذه المدة لا يستطيع
ثالث ، المركبة الباطنية في الاسلام ، مرجع سابق ، ص ١٠٠ - ١٠١ .

فقد هاجم الاخوان قول أحد الشعراء من أتباع فرقة الاثنى عشرية ، وهو دعبل الخزاعي (١) في شأن الامام المختفي الذي طال انتظاره حينما قال :

الم تر اني عد ثلاثين حجة أدوح وانحرو دائم الحشرات
وقد استشهد الاخوان بهذا البيت للتدليل على ان من الآراء الفاسدة والاعتقادات الخاطئة لتفوس معتقديها ، رأى من يرى ويمتدح في الامام الفاضل المنتظر الهادي ، مخف لا يظهر من خوف المخالفين ، (٢) ويقول الاخوان في صاحب هذا الرأي من أمثال دعبل الخزاعي وأتباع الأئمة الاثنى عشرية ، أنه « يبقى طول عمره منتظرا خروج امامه ، متمنيا لمجيئه ، مستعجلا لظهوره ، ثم يقضى عمره ويموت حسرة وبغصة لا يرى امامه ولا يعرفه شخصه من هو » (٣) .

لما عقيدة اخوان الصفا في امامهم هو أنه ظاهر بسعته ، ولكن أعداءه لا يعرفونه ، وفي هذا يقول الاخوان ردا على من يقول بالامام المختفي من خوف الأعداء « كلا بل هو ظاهر بين ظهوراتهم ، يعرفهم وهم له متكرون » ويستشهد الاخوان بقول الشاعر (٤) :

يسرفه الباحث من جنسه ومساخر الخلق له منكر
ومعنى ذلك أن الامام في عقيدة الاخوان غير مخف عن أتباعه وشيعته ، بل يعرفونه ويستطيعون الوصول اليه ، والما أعداؤه يقلط هم الذين لا يعرفونه وهو محتفي بالنسبة لهم ، بعكس الحال في لعام الشبهة الاثنى عشرية المختلفي عن لعين شيعته وأعدائه جميعا ، والذي سيقطن فيما بعد - حسب عقيدة الاثنى عشرية - في صورة المهدي المنتظر .

(١) دعبل الخزاعي أحد أتباع فرقة الاثنى عشرية ، ظهر في عهد النعمان ، وهما أحد الأمراء الصاسية يقول : -
أبي يتكلم وليس ذاك بكائن
يرث العجلة لسبق من فاسق
انظر ١ د ، لادوق ص ، الصاسيون الأوائل ، مرجع سابق ، ص ١١١ - الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٧١ - ٧٢ .

(٢) تأمل في كتاب الفسفة في اليقظة عقيدة الامام الذي اختفي وسيجود في صورة المهدي المنتظر ، وقد استشهد الفسفة الامامية في الاثنى عشرية في ذلك بمديد من الأدلة العقلية والنقلية - ويمكن الرجوع الى كتاب الفسفة الاثنى عشرية لترجمة طهارة صفة القرلة في صفة الامامة التي تأسست على هذه العقيدة . وقد لورد الدكتور أحمد حمود سبسي ليثا بالصفحة والرجوع الى يمكن الرجوع اليها في هذا الشأن (٥) أحمد حمود صبحي ، نظرية الامامة لعن الفسفة الاثنى عشرية ، القاهرة ١٩٦٩ ، ص (٣) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٧١ - ٧٢ ، ٥٢٢ - ٥٢٣ .
(٤) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٤٨ .

ومن ثم يفرق الاخوان بين الأئمة في دور الكشف الذين ، وربما كانوا
 طاهرين بالبيان ، موجودين في المكان ، وبين الأئمة في دور الستر الذين
 ، لا يكونون مقفودى الوجه جملة من أعدائهم ، فاما أوليائهم فيعرفون
 مواضعهم ، ومن أراد منهم قصدهم تمكن منه (١) .

والدلالة السياسية التي يمكن أن نصل اليها من الفرق بين الاخوان
 والشيعة الاثنى عشرية في شأن الرجعة وعدم ايمان الاخوان بها ، هي
 ان الرجعة تعنى توقف نشاط الفرقة السياسي مع الاحتفاظ بالأمل في
 رجعة مطفورة ، أما قول الاخوان بدور الستر لانتهم فهو يفيد التفتية بمعنى
 الالتجاء الى الستر خوفا من اضطهاد الدولة والامتناع عن القيام بحركة
 علنية (٢) .

ثانيا - الفرق بين الامام في دور الستر والامام في دور الكشف عند اخوان
 الصفا :

لقد ناقش الاخوان في شرح عقيدة السابع المنتظر الذي هو في
 مرتبة سبع الطبقات الذي سيقيم بعد الأنبياء العظام الستة ، والذي به
 يكون دور الكشف .

كما ذكر الاخوان ان المدينة الفاضلة يكون بناؤها في دور السادس .
 تمهيدا لظهور السابع الذي ستتحقق على يديه المدينة الفاضلة والذي
 سيملك على النفوس والأجساد ، لأن السادس لا يملك الا النفوس فقط .
 وقد يفهم من تصوص الاخوان التي أشرنا اليها في هذا الصدد ،
 ان السادس أو محمد صلى الله عليه وسلم لا يملك الا النفوس دون الأجساد
 في دوره ، مما قد يؤدي الى الاضطراب في فلسفة الاخوان ، خصوصا
 وأنهم ذكروا ان الله سبحانه وتعالى قد جمع لتبنيه محمد ، عليه الصلاة
 والسلام والتحية ، خصال الملك والنبوة جميعا ، (٣) ، أي ان السادس
 من الأنبياء العظام ملك على النفوس والأجساد .

ويمكن تفسير هذا التضارب بين سادس الأنبياء العظام الذي ملك
 النفوس والأجساد ، والسادس الذي يرى الاخوان أنه لا يملك الا النفوس
 فقط ، على ضوء فلسفة أدوار الإمامة ونظرية المثل والمثول . ويمكن
 تلخيص هذه الفكرة فيما يلي :

(١) المرجع السابق ، ص ٣٧٩ .

(٢) الفخر : « محمد عبد الباقي شعوية ، مطهرات في تدوين السير النبوية الخوان .

مرجع سابق ، ص ٣٦ .

(٣) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٤٩٩ .

١ - يرى الاخوان أن الدنيا بما فيها من لدور الأنبياء الستة ، ما هي الا دور الستر ، وأن السابع أو المهدي المنتظر سيكون به دور الكشف في نهاية العالم ، وأن أدوار الأنبياء السبعة العظام مثال لأدوار الأئمة السبعة ... التي وضعت فيما بعد عند الاسماعيليه - وأن أئمة دور الستر يقابلون أو يشبهون أئمة دور الستر وأن امام دور الكشف أو المهدي المنتظر لعور الكشف يقابل المهدي المنتظر لدور الكشف في الحياة الآخرة أو النشأة الآخرة ، و امام دور الكشف في الحياة الدنيا عند الاخوان هو الذي سيحقق المدينة الفاضلة التي سيتحكم فيها على النفوس والأجساد .

٢ - يرى الاخوان أن هناك قيامتين ، القيامة الكبرى وهي النشأة الآخرة حيث يبعث الخلق ويحشرون ويحاسبون (١) ، وقاسوا عليها القيامة الصغرى التي تحدث حينما يدور القرآن وتنصرم دولة أهل الشر ، حيث يكون أئمة الخير مستترين ولا يكون الا على نفوس أتباعهم وشيعتهم فقط ، وتكون السيطرة على الأجسام لحكام دولة أهل الشر ، ولكن حينما تأتي دولة أهل الخير على يد الامام السابع أو المهدي المنتظر في دور الكشف والبعث الضميمة عن الاخوان ، فان هذا الامام السابع يملك النفوس والأجساد جميعا .

وقد كرتب على اضطراب نصوص الاخوان في عرض فكرتهم حول امامهم المهدي المنتظر والفرق بينه وبين المهدي المنتظر الذي سيأتي في نهاية العالم ، أن وقع بعض الباحثين أمثال « ايف ماركيه » و « ماسينيون » في حيرة واضطراب فلم يتمكنوا من فهم مغزى الاخوان في هذا الشأن (٢) - ولعل هذا الاضطراب في نصوص الاخوان مرجعه اما الى أن الاخوان تصدوا هذا المجال قديما ، وأما أنهم وقعوا فيه باعتبار أن محاولتهم في شأن أدوار الأئمة وقيامتها على أدوار الأنبياء من جانب ورغبتهم في التفرقة بين الأئمة في دور الستر وبين الامام المهدي في دور الكشف ، تقول ان هذه المحاولة من جانبهم كانت من المحاولات المبكرة ، لن لم تكن المحاولة الأولى ، من جانب الحركة الاسماعيليه لوضع عقيدة

(١) الرسائل ، الجزء الثاني ، ص ٤٩ - الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٦٧ .

Yves Matignon, *Imams* ... Op. cit., p. 75.

(٢) انظر :

Matignon, *Encyclopédie de L'Ishon*, Vol. 2, Op. Cit., pp. 1954 - 1955.

الأدوار السبعة للائمة التي تضيقت في التكتويات الاسماعيلية التي ظهرت
 بعد عصر الاخوان وأصبح لكل امام في كل دور من الأدوار لقب خاص
 ووظائف خاصة مثل الاسام الأساسى والتفانم والمستودع والمستقر والمتم
 وما شابه ذلك .

ومن ثم يمكن القول ان امام دور الكشف أو المهدي المنتظر الذي
 سيكون رئيساً للمدينة الفاضلة عند اخوان الصفاء ، يتميز بصفات
 خاصة عن ائمة دور الستر ، وهو في ذلك يشبه السابق المنتظر أو سابق
 النطقا في تمييزه عن الأئمة الستة العظام الذين بعثوا للعالم في الحياة
 الدنيا أو دور الستر ، وامام الزمان عند الاخوان ما هو الا خليفة النبي
 محمد عليه السلام بعد وفاته ، في مملكته الروحانية اذا كان في دور
 الستر ، وخليفته في مملكته الروحانية والجسمانية اذا كان في دور
 الكشف والظهور وسوف تعود لعرض تفاصيل هذه الفكرة عند دراستنا
 لمفهوم الامامة عند اخوان الصفاء (٦) .

ثانياً : الفرق بين امام الزمان عند الاخوان وامام الزمان عند الفاطميين :

والنتيجة الثالثة التي يمكن استخلاصها من النتيجة السابقتين
 هي ان الاخوان لا يصفون امامهم في دور الستر ، الموجود بينهم والذي
 يعرفون ويعرفونه ، بنفس الصفات التي يصفون بها المهدي المنتظر أو
 الامام في دور الكشف . ولعل هذا هو السبب في ان الفاطميين لم
 يعرفوا هذه التفرقة ، لأن امامهم كان ظاهراً حاكماً على النفوس والأجساد
 في ظل الدولة الفاطمية ، ومن ثم وصف الفاطميون امامهم بجميع
 الصفات التي كان الاخوان يصفون بها المهدي المنتظر . ومن ثم لم يكن
 الفاطميون يؤمنون بفكرة المهدي المنتظر ، بل كانوا يرون ان المهدي المنتظر
 تجسد في امامهم الفاطمي ، وهؤلاء الأئمة يتمتعون بكل صفات وقوى
 الانسان المطلق الكلي التي تعرضنا لها من قبل . ولهذا لم يقل الفاطميون
 بالرجعة (٧) باعتبار ان ائمتهم كانوا يحقون لهم مثلهم العليا في الحياة .
 وقد ظل هذا الاعتقاد في ائمة الفاطميين سائداً طوال عهد قوة الدولة
 الفاطمية ، حتى نهاية عصر الحاكم بأمر الله ، حيث بدأت من جديد عقيدة

(٦) انظر الفصل الأخير من الباب الثاني من هذا البحث .

(٧) انظر كتاب تكملة لعين الله الفاطمي الى عبده جواد بمرارة بروقة للشمسور باقر
 الخورفدي . سيرة الأستاذ جواد ، مطبوع في سنة ١٩٥٠ م . محمد كامل حسني ، د . محمد عبد الهادي
 شمسة ، دار الفكر العربي - القاهرة ، ص ٧٣ - ٧٤ .

الرجعة لدى اتباعه من العروز كما سبقت الإشارة (١) ، وانتشرت لدى
مضايقي كل امام فيما بعد (٢) .

ولم تصورى فن عقائد الدولة الفاطمية في شأن الامام وصمم
القول بالرجعة لو المهدي المنتظر ، ما هي الا امتداد طبيعي لعقائد اخوان
الصفاء في شأن عليمة المهدي المنتظر ، وكان ذلك نتيجة منطقية لتحقيق
الوجود المادي للمدينة الفاضلة في شكل الدولة الفاطمية بالقرب في
اواخر القرن الثالث الهجري . ففي عهد الدعوة السرية ، او ما يعبر
عنه الاخوان بدور السستر ، لا يستطيع الامام ان يدعى سلطانا على
الاجساد ، بل يكون سلطانا على اعضاء الجماعة سلطانا روحانيا (١) .
ومن ثم لا بد ان تبت الاحمال لأعضاء الجماعة بلرب ظهوره دور الكشف ،
الذي يخرج فيه امام - هو المهدي المنتظر - يسيطر على الأرواح والاجساد
جميعا ، أي تحقيق وجود مادي للمدينة الفاضلة الروحانية ، وهو ما تحقق
في صورة الدولة الفاطمية ومنعما يتحقق مثل هذا الوجود المادي لا يكون
هناك مبررا للقول بفكرة انتظار الامام المهدي . وفي تصوري
ايضا ان فكرة انتظار الامام او القول برجعته بعد غيبته لا تظهر الا
في مراحل ضعف الدعوة ، سواء في دور السستر او في مرحلة نزول
الدولة وتنازع الامامة ، وبمعنى آخر كظهور كتحديد عن الرغبة في
الانتقال من واقع معين مرغوب لو محكوم عليه بعدم الصلاحية ال واقع
جديد يتسم بالمثالية التي يجب تحقيقها .

(١) أنظر في هذا الصدد : عبد الله الجبار ، مذهب العروز والعقيدة . مرجع سابق ،
ص ١٠٩ وما بعدها .

(٢) أنظر على سبيل المثال : طارق تاجر ، الامامة في الاسلام . مرجع سابق .
ص ١٤٦ وما بعدها .

(٣) يرى الجبار ان اول من يصر بفكرة تطلق الامام على بنى الساج . هو الامام
جبار الصادق ، حيث كان هو سادس الائمة ، ولما كانت سلطته دينية وروحية فقط ،
لقد فرق بين الامامة والخطابة فبالا انه ليس من الضروري على الامام ان يتخذ السلطة
الدنيوية والسياسية معا ، اذ حتى يدعى الحق بها ، اذا كانت الظروف غير مواتية لله
وبعدا يرد امامه على ألها امانه روحانية مسألة بعبارة من الاعتداءات او المسائل
السياسية . ولذا لم يكن للصادق أية اهتمامات تتعلق بفكرة للهدية . ولكنه يصر اتمامه
بظهور الكالم وهو الامام السابع . وتفسيره بذلك جعل اتياعه يملكون اقبالهم على خليفته ،
وعكفا تخلفي الصادق من الخلف القبيحة عليه بضرورة الثورة ضد الساسيين ، ويرد كذلك
سياسته لتتملة (د - فابول عبر : الساسيون الاوائل ، مرجع سابق - ص ١٣٢) .

البحث السادس

فكرة النسب الروحاني عند الاخوان

يرتكز محور عقائد الشيعة على نظريتهم في الامامة وهي الوراثة الشرعية لها من اصطفاها الله سبحانه وتعالى من ذرية آل البيت وخصصهم لهذه المرتبة العالمة .

ويعتبر الوراثة الشرعية للامامة في ذرية آل البيت لدى كافة فرق الشيعة - باستثناء الامامية الاثني عشرية والاسماعيلية في ظروف خاصة - يعنى انتقالها من الآباء الى الأبناء ، والمقصود بملازمة الأبوّة والبنوة ، هو علاقة الدم أو نسب الولادة ، على حديد تعبير ابن خلدون (١) .

وقد ذهبت الحركة الاسماعيلية في فكرة النسب هذه مذهبا خاصا ، فميزت بين الأبوّة والبنوة الجسدية ، وبين الأبوّة والبنوة الروحانية ، بل لقد بلغ الأمر بهم الى اعتبار العلاقة المادية بين الأب وابنه - وهو التي تتصل بالجسد - أزائل وحده - أقل أهمية من العلاقة الروحانية التي تربط بين المعلم وتلميذه ، هذه العلاقة المنبعثة من النفس الخالدة . وبسبب هذه العقيدة يصير التلميذ أحرى بأن يكون الابن والوارث الحقيقي من النسل الطبيعي للإنسان ، حتى لقد ارتأى البعض ان كلمتي « أب » و « ابن » في الكتب الاسماعيلية إنما استخدمتا بهذا المعنى أحيانا (٢) .

ولعل اخوان الصفا هم أول من عرض حقيقة « الأبوّة

(١) ابن خلدون ، المقدمة ، عرجع سابق ، ص ١٢٢ .

Mas'ûm Salmaa Pak et Les Premières Spirituelles de (٢)

L'Islam, Leiden, Paris, pp. 66-69,

الروحانية « (١) في رسائلهم ، قبل ان تتناولها كتب الدعوة الاسماعيليه فيما جهته بالتوسع والتفصيل . وقد تضمنت رسائل الاخوان عدة نصوص حول هذه القضية . فيقولون في احدي رسائلهم « واعلم يا أخي بان لكل مولود من الحيوان ابروين في عالم الغلغ ، كما ان له والدين في الأرض . أحدهما دليل عمره يسمى « كخدای » أي رب البيت ، والآخر يسمى « هيلاج » أو ربة البيت « (٢) . ويقولون في موضع آخر « واعلم يا أخي بان لكل نفس من المؤمنين ابروين في عالم الأرواح ، كما ان لأحسادهم ابروين في عالم الأجساد « (٣) .

ويستشهد الاخوان للتدليل على رأيهم في هاتفا القبان بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية فيستشهدون بقوله تعالى « هة ابيكم ابراهيم « (٤) ، وحينما قال نوح « ان ابني من أهلي » ، قال له سبحانه وتعالى « انه ليس من أهلك انه عمل غير صالح » (٥) ، ويقوله تعالى « لاذا تفخ لى انصود فلا أنساب بينهم يومئذ ولا يتساءلون « (٦) كما يستشهدون بقول الرسول عليه السلام لعن بن أبي طالب « أنا وأنت يا علي أبو هة الأمة » ، وقوله عليه السلام « المؤمن آخر المؤمن من أبيه وأمه » ، وقوله عليه السلام « يا بني هاشم لا يأتيك الناس يوم القيامة بأعمالهم

(١) ويطلق البعض على الأبروة الروحانية أو النسب الروحاني مصطلح « النسب الخفي » ، انظر : سلامة موسى . حرية الفكر وإبطالها في التاريخ . دار العلم للملايين بيروت ١٦٦١ . ص ١٠٧ ، كما يطلق عليها كلود كامن مصطلح (الوراثة التورانية) تمييزاً لها عن الوراثة الطبيعية (كلود كامن . تاريخ العرب والفسوب الاسلامية : مرجع سابق ، ص ٢٥٨) .

وحالات تطيقت البنود والأبوية الروحانية مستعمدة لدى طرفة الاسمايلية الاصلانية (انظر على سبيل المثال رسالة اعماخان الثالث سلطان محمد شاه عن المؤرخة ٣٠ مايو ١٩٥٣ الوجيهة الى مصطفى طالب حيث خاطبه بعبارة « ولدي الردي المزين » والتي أرفسها كقائمة لكتاب : مصطفى طالب . تاريخ الدعوة الاسمايلية منذ القدم الحصور حتى صرنا الحاضر ، دار الثقافة العربية للتأليف والترجمة والعلم . سوريا ١٩٥٣ . ص ١١٠ (الكتاب)

(٢) الرسائل . الجزء الثاني ، ص ٤٤٦ . وهذه الفكرة قريبة العبه بما ذهب اليه للزيد في الدين من تشبيه الرسول عليه السلام بالذكر وتسميه على بن أبي طالب بالابن (فلزيد في الدين . لمجالس القومية ، الجزء الثاني ، لمجلس الثالث من الملة الثالثة) وهو ما ذهب اليه اخوان الصفا في موضع آخر من رسائلهم (الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ٢٥٠) وانظر أيضا في نفس المصنف : أبو المعالي محمد الحسين العلوي ، بيان الأدیان ، ترجمة يحيى القاسبي . مرجع سابق ، ص ٤٢ .

(٣) الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٢١٢ .

(٤) قرآن كريم ، سورة الحج ، من الآية رقم ٧٨ .

(٥) قرآن كريم ، سورة هود ، الآية رقم ٤٦ .

(٦) قرآن كريم ، سورة المؤمنون . الآية رقم ٦٠١ .

وكانتوني بأسيابكم ، فاني لا أفتنى عنكم من الله شيئا » . ويستشهدون
أيضا بقول ابراهيم عليه السلام « فمن تبعني فانه مني » ، ويقول
المسيح عليه السلام للحواريين « جئت من عند ابي وابيكم » (١) .

وكل هذه الآيات والأجاديث تؤكد - كما يرى الاخوان - أن النسب
الجسداني لا يرفع في الآخرة ، أما الأبوّة النفسانية فهي التي لا ينقطع
نسبها ، كما قال النبي عليه السلام : كل نسب ينقطع يوم القيامة الا
نسبي » . فالنسبة الجسدانية تنقطع اذا اضمحلت الأجساد ، وتبقى
النسبة النفسانية ، لأن جواهر النفوس باقية بعد فراق الأجساد » (٢) .
ولذا يرى الاخوان أن أهل البيت وأبناء النبي هم « آله ومن هو على علمه
ومن تبعه » ، ويستشهدون بقول النبي عليه السلام « سلمان منا أهل
البيت » (٣) .

وبناء على هذه العقيدة اعتبر الاخوان المعلم والأستاذ أفضل من الأب
الجسداني وفي ذلك يقول الاخوان « واعلم أن المعلم والأستاذ أب لنفسك
وسبب لنشوتها وعلّة حياتها ، كما أن والدك أب لجسدك وكان سببا
لوجوده ، وذلك لأن والدك أعطاك صورة جسديّة ، ومعك أعطاك
صورة روحانية ، وذلك أن المعلم يفتي نفسك بالعلوم ويربيها بالمعارف ،
ويصيها طريق التعميم والثقة والسرور والأبدية والرئاسة السرمديّة ، كما
أن أبائك كان سببا لتكون جسديك في دار الدنيا وعريتك ومرشدك الى
طلب المعاش فيها » . . . » (٤) .

وعلى أساس هذه العقيدة أيضا ، يرى الاخوان ان الاخوة الروحية
أفضل من الاخوة الجسدية الطبيعية ، ويرون أن الصديق خير من الإخ
والوئد ، لأن هؤلاء يريدونك لتحقيق مصلحة مادية ، أما الصديق فانه

(١) الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٢٦٣ - الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٥٢ -
الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ٤٥٠ -
(٢) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٥٢ .

(٣) الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ٢٥٦ . وقد ذكر ابن خلدون حديثا
لرسول عليه السلام قريب للمعنى بهذا الحديث ، حيث ذكر أن الرموز عليه السلام
قال « مولد القوم مصر » (ابن خلدون ، ثلاثة - مرجع سابق ، ص ١٢٣) ويرى البعض
أن حديث الرسول العباسي بسليمان القاسمي هو الأساس الذي يثبت عليه الشيعة الجامعة
بالنسب الروحاني (انظر في هذا المسند :

(Madrassa, Solano Pak — op. cit., pp: 66-69

(٤) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٥٠ .

لا يريكم من أجل هذه المنافع الجسدية ، ومن ثم ينبغي أن يؤثر الصديق على الأخ والولد (١) .

ولعل حذف الإخوان من وراء هذه الفكرة ، هو العمل على تقوية عرى الصداقة بين أعضاء جماعتهم ، وحتم على أن يضحى كل منهم من أجل إخوانه في الجماعة - ولنا يؤكد الإخوان أن كل صداقة تقبل بتغيير أسواق الأصدقاء إلا صداقة إخوان الصفاء ، فإن صداقتهم قرابة رحم ، ورحمهم أن يعيش بعضهم لبعض ، ويؤثر بعضهم بعضاً وذلك أنهم يرون ويحتملون أنهم نفس واحدة في أجساد متفرقة (٢) - ولهذا السبب أيضاً ، يحث الإخوان أعضاء جماعتهم على التكافل الاجتماعي ، فمن رزقه العلم والمال يجب عليه أن يضم إليه بعض إخوانه الذين حرموها مهياً . ولا ينبغي أن يرضى على أحد من إخوانه بما يفعله له ، بل يعامله كما يعامل ابنه الجسداني ، لأن أخيه هذا يعتبر ابنه النفساني ، لأنه إن كان ذلك ابنه الجسداني ، فهذا ابنه النفساني ... وإن كان يظن أن ابنه الجسداني يحيى ذكره بعد موته ، فهذا أيضاً إن عاش أسبوعاً ذكره في مجلس العلماء ومحاضرات أهل الخير إذا نشر علمه ، ويتوجه إليه ويترحم عليه كلما ذكره ، كما نذكر نحن معلمينا وأستاذنا أكثر مما نذكر آباءنا الجسدانيين ونترحم على آباءنا . ولن كان يظن أن ذلك الابن الجسداني ربما ينفعه إذا كبر ، ويعينه على أمور الدنيا ، فهذا ربما يبلغ في العلم والحكمة والخير مرتبة عند الله تعالى ، أن يضع معلمه لعلمه ... (٣)

أهمية فلسفة النسب الروحاني ودلالاتها السامية :

في تصوري أن فكرة النسب الروحاني التي أبرزها ووضع أسسها ابنان الصفاء وسمت من مفهوم النسب ، الضيق الذي كان

(١) وفي تظليل الصديق عن الولد يقول الاخوان : لانه - أي الصديق - غير الله من ولده الذي من غيرك ، وأخيك من منسوب إليك ، ومن زوجتك التي جعلت كل كسبها لها ... فأعرف حقه كما تعرف حوقلهم ، بل ينبغي أن تلوذهم عليهم كلهم ، لأن هؤلاء يجعلوك من أجل حاجة حصل منك اليهم ، فيريدونك من أجل حشرة تدلبها عنهم ، فإذا استغنوا عنك زعموا إليك وذهبوا في غيرك وبخلافك أسوح ما تكون اليهم . فإنا هذا الأخ ليس يريكم من أجل حقه خارج عن ذلك بل من أجل أنه يرى ويملكه أنك إلهاد ومن إلهاد نفس واحدة في جسمين متلافيين يصره ما يصرك وينبذ ما ينبذك . يريد الله منه مثل ذلكي تريد له منك [الرسائل الجزء الرابع ، ص ٤٩] .

(٢) المرجع السابق ، ص ٤٨ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٥٢ - ٥٣ .

ينحصر في النسب القائم على علاقة الدم - وربما لما الاخوان الى هذه الفكرة نظرا للظروف المضارية التي كانت تعيشها الفوئة الاسلامية في ذلك العهد ، والتي في ظلها بدأ مفهوم « النسب » الضيق ، والتر في ظلها بدأ مفهوم النسب الضيق يفقد قيمته بسبب تفكك العلاقات القبلية ، ونشوء علاقات اجتماعية وروابط اقتصادية جديدة لا تمثل فيها علاقات النسب الجسدي الا حيزا ضئيلا (١) . ومن ثم كان لابد للاخوان من اجسئ تكثيل جماعتهم وتقويتها ، من الاعتماد على فكرة النسب الروحاني (٢) .

وبالاضافة الى هذا الهدف الهام ، فقد كان لفلسفة النسب الروحاني اثر كبير على نظرية الامامة من جانب ، وعلى فلاسفة الاسماعيلية والدولة الفاطمية وغيرهم من جانب آخر .

اولا - اثر فلسفة النسب الروحاني على نظرية الامامة :

ولعل اهمية عقيدة النبى الروحي تكمن في اثر هذه العقيدة على نظرية الامامة عند المعتنقين لهذه العقيدة ، حيث يصبح من الممكن ان تنتقل الامامة الى الابن الروحي ، مما ترتب عليه ضرورة التمييز بين نوعين من الامامة هما الامامة المستمرة والامامة المستوعدة .

(١) كان للظهور الاستمراري في النسب مسألتا في عهد الامويين بسبب شدة لبرية ائمة سمرق الكفر من اولاد الامام من الطائفة وهم شذوهم مثل سلسلة بن عبد الملك وقد ظل لهذا الظهور سداد في الجسر العباسي ، وعلى هذا الاساس انصار محمد بن القاسم الزكية - التي تار عن الخلافة العباسية عام ١٢٥ هـ - يتكلمه اينما لام عربية حديثة حرد ، في حين ان الخلافة ايا ينظر التصور كان اينما لام بربرية - ويرى البعض ان انتشار سجد بمسببة العربي الاصيل لا يمكن ان يكون له الا في كتيلا من المراتل في الصجر وخراسان والمراق والذين كانوا من انصار الطويين عامة ، خاصة والله كان بحاجة الى كثرة الاصدار (٢) فلودق عمر ، النيسابور الاول ، مرجع سابق ، ص ١٧٦ ، ١٦٠ - ١٩١) . ولعل هذا يؤيد وجهة نظرا من ان انتطاك الاسباب والطور الطناري في عصر الاخوان ، علاوة على الرغبة في جذب اكبر عدد من الاصدار والابعاد ، وبما كاما من العوامل الاسماية في تشكيل عقيدة النسب الروحاني عند اخوان الصفاء .

(٢) وقد لاحظ ابن خلدون فيما بعد أهمية فكرة النسب في العصبية ، وما ترتب على فكرة الاحتطاط من داخل الاسباب ، وان رابطة النسب لا تنحصر في لطاق القرابة وبعضا ، ان لا ينفسق الفرد عن نسبة الاصل وينضم لنسب آخر ويحدث لامسباب عدة اسمها الحلف والولاء ، ومن ثم اطلق ابن خلدون تعبير « تسمبب الولاء » ليمسسا على « نسب والولاء » ، (ابن خلدون ، المقامة - مرجع سابق ، ص ١٦٦ - ١٧٢) .

وبالرغم من أن فكرة انتقال الإمامة إلى غير الأبناء وبالولادة ظهرت قبل الحركة الإسماعيلية لدى بعض فرق غلاة الشيعة كالكنيسانية والبياتية والرزامية وغيرها (١) إلا أنها لم تكن قد صيغت في نوازل فلسفية كما حدثت على أيدي فلاسفة الحركة الإسماعيلية .

وبخلاصة القول في التفرقة بين الإمام المستقر والإمام المستودع . فإن الأول هو الذي يملك صلاحية توريث الإمامة لولده ، كما أنه هو صاحب الحق في النص على الإمام الذي يأتي بعده ، ويطلق عليه أيضا « الإمام بجوه » أو المتسلم شئون الإمامة به الناطق مباشرة ، وهو القائم بأعمال الإمامة أصالة ، أما الإمام المستودع ، فهو الذي يتسلم شئون الإمامة في الظروف والأدوار الاستثنائية ، وهو الذي يقوم بمهامها نيابة عن الإمام المستقر بنفس الصلاحيات المقررة للإمام المستقر ، ولكنه لا يستطيع أن يورث الإمامة لاحد من ولده ، ويطلق عليه « نائب قبية » (٢) .

وقد لعبت عقيدة الأيومة الروحانية والبنوة الروحانية دورا خطيرا في تاريخ الحركة الإسماعيلية منذ امتثار الأئمة ، حيث كانت هذه العقيدة سببا في ظهور سلسلتين من الأئمة فيما بين محمد بن اسماعيل وعبيد الله المهدي ، فكانت هناك سلسلة للأئمة المستودعين ، وسلسلة أخرى للأئمة المستقرين (٣) . ومن ثم اختلفت كتب الدعوة في شأن أئمة دور الستر اختلافًا أدى في النهاية إلى ما عرفه بمسألة الطعن في

(١) كان أصحاب كيسان - مولى علي بن أبي طالب - يروون أنه التقى من علي بن محمد بن الحنفية كلمة الأسرار من علم التأويل والباطن وعلم الآفاق والأرض أما اتباع جبران من سيمان النيسري فقالوا بانتقال الإمامة من أبي حاتم إلى جبران وذلك استحقاق أن يكون اماما وخليفة . والرزامية أتباع رزاق بن دهم سألوا الإمامة من علي بن أبي حاتم ثم قال ابنه حاتم ، ثم منه إلى علي بن عبد الله بن عباس بالوصية . ثم سألوا عن علي بن محمد بن علي (القاسمستاني ، الملل والنحل ، مرجع سابق ، الجزء الأول - ص ١٤٧ ، ١٤٢ - ١٤٣) ، ولعل هذه الالتباسات التي سبقت انحراف الصلوة والإسماعيلية فيما يتعلق بفكرة انتقال الإمامة إلى غير الأبناء بالولادة ، هي التي دعت البعض إلى القول بأن ما تصفه فلاسفة الحركة الإسماعيلية من تفرقة بين الإمام المستودع والإمام المستقر لم يكن إلا تنظيما لنبأ مقوم ، (برنارد لويس ، أصول الإسماعيلية ، مرجع سابق ، ص ١٦٦) .

(٢) طارق تاجر ، الإمامة في الإسلام - مرجع سابق ، ص ١٤٤ . ومازالت فكرة الإسماعيلية الإثنا عشرية حتى اليوم لا تشر الحصر على علي رضي الله عنه أحد أئمتهم ، ويذهبون إلى أنه كان اماما مسفوها لأخيه الحسين بن علي رضي الله عنه ، وكذلك محمد بن الحنفية ومرسى الكاظم (المرجع السابق ، ص ١٥٠ - ص محمد كاظم حسين ، ديوان القويد في الدين ، مرجع سابق - عاشر ص ٧١) .

(٣) « حبه العزيز المهدوي ، دراسات في الأصول العيسانية للتفرقة - مرجع سابق ، ص ١٢٨ .

تسبب الفاطميين ، هذه المسألة التي شغلت بال الكثيرين من المفكرين والباحثين القدامى والحاصرين ، والتي لا نرى مجالاً للتعرض لها في دراستنا هذه .

وعلى أية حال يمكن القول انه بالرغم من أن اخوان الصفا لم يتعرضوا لفكرة الامام المستقر والامام المستودع ، الا أنهم وضعوا بنور هذه الفكرة في فلسفة التبني الروحي التي تطورت فيما بعد على أيدى دعاة وفلاسفة الحركة الاسماعيلية الى ما عرف بسراتب الأئمة والتميز بينهم . ومن ثم كانت رسائل اخوان الصفاء - على حد تعبير البعض - أكثر الكتب إيضاحاً وتصيحراً لتقليد التبني الروحي (١) .

ثانياً - اثر فلسفة النسب الروحاني على فلاسفة الاسماعيلية :

ومن يطالع على كتب دعاة وفلاسفة الحركة الاسماعيلية والدولة الفاطمية المختلفة لا يسعه أن ينكر أثر لفلسفة النسب الروحاني على كتاباتهم وأفكارهم .

فالزيد في الدين يصف رتبته في الدعوة بأنها تعادل رتبة سلمان الفارسي وأنه يقوم بما كان يقوم به سلمان في ذلك الأوان (٢) . وفي ذلك ما يؤكد أن الفاطميين كانوا يدينون بعقيدة النسب الروحاني أو النضائي (٣) وليس أدل على ذلك من أن المؤيد كان يطلق على أئمة الاسماعيلية لقب « أبائنا الأئمة » (٤) .

وتصير الدين الطوسي ، يرى في شأن النسب الجسداني والروحاني أن ذرية الإمام على بن أبي طالب على أربعة أنواع هي (٥) :

(١) برنارد لويس ، اصول الاسماعيلية ، مرجع سابق ، ص ٩١٨ .
(٢) تطلق جميع النصوص على تثقيب للزيد بـ « الصلحاني » نسبة الى مسلمان الفارسي ومن الكتاب من ذهب الى أن للزيد من نسل مسلمان الفارسي (أهل بن صالح - ميونخ المصنف وديلمي لكل مقبر حارث - بروكسل ١٢٩٧ ، ص ٤٥٨) ويضيف المؤيد أيضا الى حديث الرسول عليه السلام « مسلمان منا أهل البيت » (المؤيد في الدين ، لبياس المؤيدية ، مرجع سابق ، الجزء الثاني ، ص ٤٢٧) .

(٣) أكثر : للزيد في الدين ، ديوان المؤيد في الدين داعي الدعوة ، مرجع سابق القصيدة الغامضة والثلاثون ، ص ٢٨٦ ، التي بدأها للزيد بقوله : -

فوق كنت حاضرته النبي حينما ما كنت الصغر عن بني مسلماناه
ولقد دانت من أهل بيته مسلما قولا يكشف عن وشوح بيانه

(٤) للزيد في الدين ، لبياس المؤيدية ، مرجع سابق ، الجزء الثاني ، ص ٧٦ .

(٥) Isaac, An Ismailitic Work by Nasir'd - Din Tusi
Journal of the Royal Asiatic Society, 1931, p. 535.

- ١ - ذرية روحانية مثل سلمان الفارسي *
- ٢ - ذرية جسمانية أو بالشكل مثل المستعلي *
- ٣ - ذرية روحانية وجسمانية معا مثل الحسن امام الشيعة الثاني *
- ٤ - ذرية جسمانية وروحانية مثل الامام الحسين *

وتوجد عقيدة النسب الروحاني أيضا بين الفرق التي لها علاقة بأخوان الصفاء والاسماعيلية كالنصيرية والدروز * ويذكر « داسو » من طائفة النصيرية ، أن الأب لا يستطيع أن ينشئ ابنة أو أحد أقاربه ، وأن التعفنة تخلق صفة روحانية شبيهة بصفة النسب الجسمانية ، والمنشأ يصبح ابن منشئه حتى أنه لا يجوز له أن يتزوج إحدى بناته لأنه أصبح أخا لهن * كما إن درجات التعفنة عند هذه الطائفة تناظر أدوار الجنين (١) * ونفس الفكرة لها أثرها بين الاسماعيلية في سوريا ، وبين الدرّوز أيضا ، حيث تمثل عقيدة التبني الروحاني والنسب الروحاني إحدى المقائد الرئيسية لدى هذه الفرق خصوصا فيما يتصل باستخلاف الأئمة والمجيب (٢) *

Dessand, Histoire et Religion des Mouton, Paris 1900 p. 105. (١)

De Sacy, Exposé de la Religion des Druzes, Op. Cit. (٢)
Vol. 2, pp. 212, 278.

ومن نرجح ان كل أساس هذه العقيدة ، تم اعتبار حيزا اماما عام 508 م في حياة الحاكم وغيره الخلفاء بثلاث سنوات * وكانت نسبة من العقيدة الصالح كمنسبة سلمان الفارسي من صفة عليه السلام (سيد له البحار - جذع الدرّوز والوحيد ، مرجع سابق ، ص 112 - 113 + 113 - 114 = 114) *

الفصل الثاني

الاجتماع السياسي عند اخوان الصفا

- المبحث الاول : طبيعة الاجتماع الانساني
- المبحث الثاني : طبقات البشر وتصنيف الصنائع
- المبحث الثالث : طبائع الامم وسجاياتها
- المبحث الرابع : اعمار الدول وادوارها في فلسفة الاخوان
- المبحث الخامس : مفهوم السياسة عند الاخوان
- المبحث السادس : المدينة الفاضلة غاية الاجتماع السياسي

البحث الأول

طبيعة الاجتماع الانساني

بالرغم من ان علم الاجتماع هو علم حديث نسبيا (١) ، الا ان كثيرا مما كتب في الماضي حول الاجتماع الانساني كانت له ابعاده السياسية يمثل ما حصل من مضامين للحياة الاجتماعية ، فقد اتفقت هذه الكتابات من حيث الموضوع ومن حيث المنهجية مع ما عرف قديما بعد باسم الاجتماع السياسي ، وان افرجت هذه الكتابات تحت عسميات مختلفة كعلم التاريخ او علم الاخلاق او علم السياسة او علم القانون ، بل ان البعض ليعتبر الملائون وأرسطو من الرواد الأوائل الذين يدعون لهم الاجتماع السياسي بوجوده ، ثم تطور فيما بعد من ايدي كثير من فلاسفة النصوص الوسطى الى ان اندمج مع علم الاجتماع العام منذ ظهور هذا الأخير في القرن التاسع عشر ، ولم يقدر له الانفصال والتمييز كعلم مستقل الا في بداية هذا القرن .

(١) يعزى تأسيس علم الاجتماع الحديث الى الفكر الفرنسي (أوجست كورت) ١٧٦٨ - ١٨٥٤ . باعتباره أول من اتكف > الاجتماع < موضوعا لعلم مستقل وفرد من استطاع تأسيس هذا العلم ، بالنظر الى المصباح ككل ، وفهماته على امس علمية ثابتة .
واذا أول من استعمل كلمة Sociologie لتسمية هذا العلم (ساطع المصري ، دراسات عن مجلة ابن خلدون ، مطبعة الكشاف ، بيروت ١٩٤٢ ، ص ١٦٢ - ١٦٨) ويؤكد بعض علماء الاجتماع المعاصرين ان كورنت تمكن من الاطلاع على ترجمة لرسالة كتابات ابن خلدون واستفاد منها دون ان يدري ان المصدر (انظر :
H. Becker, Essay
Elizer Baroa, Social Thought from Love to Science, New York 1961, p. 349.
H. E. Baroa, Sociology before Comte, in : American Journal of Sociology, XXIII, 1971; M. M. Rabbie, The Political Theory of Ibn Khaldun, Leiden 1967, p. 47; J. A. Almadani, Origins and growth of Sociology, Penguin Books 1973, p. 309 - 30.
وانظر أيضا ، > عبد العزيز عزت ، تطور المجتمع العربي منذ ابن خلدون ومرجان ابن خلدون ، (القاهرة ١٩٦٢ ، ص ٥٢ ، ٥٣ .

ولعل السمة الرئيسية التي اتسم بها علم الاجتماع السياسي منذ اليونان والى ما قبل العصور الوسطى ، هو ان الخط الفاصل بين ما هو سياسي وما هو اجتماعي لم يتبين تماما . فسياسات الاغريق Polis تنظر نظرة شاملة الى مجتمعات كاملة التنظيم من كافة الجوانب وتمثل في دولة المدينة City State حيث يمتزج فيها ما هو اجتماعي بما هو سياسي . ويتجلى هذا في قول أرسطو : الانسان حيوان سياسي ، حيث يمكن بسهولة استبدال كلمة سياسي Political بكلمة اجتماعي Social على اساس ان كل ما كان يقيه أرسطو هو القول بان الانسان على الحقيقة هو الذي يكون عضوا في المجتمع . وقد ذهب الاغريق الى ابعد من ذلك ، حينما اعتبروا ان غاية الاجتماع السياسي والحياة السياسية والاجتماعية ، العمل على تحقيق اهداف أو أغراض معينة هي التي دعت الى هذا الاجتماع ، وأنه على عاتق الفيلسوف تقع مهمة التحقق من الهدف أو الغرض ، وهل هو هدف صالح أو غير صالح ، وهل يتجه المجتمع لتحقيق هذا الهدف أو الغرض ؟ ولهذا السبب اختلط الاجتماع بالسياسة كجزء من علم الأخلاق Ethics والميثاقين أيضا عند الاغريق ، يهتم بالبحث في مسألة أوصاف وصفات رئيس المجتمع الفاضل ، والى أي مدى يفترق أو يتعرف عن الصورة المثالية وما هي سبل اصلاحه . ولم تكن هناك فروق تذكر بين كل من أفلاطون وأرسطو في هذا الشأن ، اللهم الا ان تركيز أرسطو كان من الناحية التجريبية العملية ، ولكن كلاهما نظر الى الغاية من الاجتماع باعتبارها غاية ذو طبيعة إنشائية ، وأن الهدف النهائي هو تحقيق مجتمع يتسم بالاستقرار والسعادة (١) .

وقد كانت هذه المطالبات - التي لم تقعرض اسمها وعلامتها العامة لتغيير في ظل الامبراطورية الرومانية والمسيحية - هي التي وضعت امام الفكر الاسلامي ، الذي اتخذ منها مصدرا من مصادر وضع أفكاره ونظرياته السياسية والاجتماعية .

وعلى الرغم من ان اهتمام اخوان الصفا في رسائلهم كان في غالبه منصباً حول الالهيات ، وعلى الرغم من ان بحث الاخوان في الرياضيات والطبيعات وعلم الحياة (الاجتماع) لم يكن الا تمهيدا لهذا العلم ، الا ان الاخوان قد ابدوا كثيرا من الآراء في المجتمع وتعرضوا في مواطن متفرقة من رسائلهم للفلسفة الاجتماعية ، مما يجعلهم - رغم انفعال الباحثين دراسة الأفكار الاجتماعية لهم - في مصاف المفكرين الاجتماعيين ،

(١) انظر : Eger Gerud Schwartzberg, Sociology Publisher, Paris 1971, pp. 1-2, 9-10; J. A. Abraham, Origins and growth of Sociology, Op. Cit., pp. 21-26

خصوصاً وأنهم جعلوا من الفرد والمجتمع موضوعاً للدراسة من زوايا عدة .
 وإن تقصى آراء الأخوان الاجتماعية ، وملاحظتها ملاحظة استقرائية ، تشير
 إلى وجود نظريات اجتماعية كانت أساساً في إقامة صرح فكرهم السياسي ،
 حتى ليستطيع المرء أن يتلمس من خلالها معالم نظرية هي الحكم
 والسياسة (١) .

الاجتماع الانساني عند اخوان الصفا :

عند اخوان الصفا ، فضلاً خاصة للبحث ، في حاجة الانسان إلى
 التعاون ، جاء فيه أن الانسان لا يستطيع أن يعيش بفرده ، لأنه محتاج
 في حياته إلى العديد من الصنائع التي لا يمكن لانسان واحد أن يتقنها
 خصوصاً وإن حياته قصيرة ، فمن أجل هذا اجتمع في كل مدينة أو قرية
 أناس كثيرون لمعاونة بعضهم بعضاً ، وانقسم الناس إلى جماعات تعمل
 كل منها في صناعة أو تجارة أو مهنة معينة مما يحتاجها الناس في حياتهم .
 وقد أوجع الاخوان تخصص كل جماعة في عمل ما إلى الحكمة الالهية
 والعناية الربانية (٢) . وقد جعلت في طباع بعض الحيوانات وجعلتها
 الآلة والأنس والمودة ، لينعوموا ذلك إلى الاجتماع والتعاون لتحقيق
 صلاحها واقفها ، ولهذا تزاحم الناس في القرى والمدن ، لشدة حاجتهم
 إلى معاونة بعضهم بعضاً (٣) .

وإذا كان الاخوان يرون أن الاجتماع يظل قائماً طالما ظلت الحاجة
 التي تدعو إلى الاجتماع باقية ، وإن بطلت العملة التي تدعو إلى ذلك انقض
 الاجتماع (٤) ، إلا أن الاجتماع بين البشر هو اجتماع طبيعي وضروري
 ومستمر - في رأي الاخوان - لسببين :

١ - أن جميع العلوم والصنائع موجودة بالقوة في داخل قلوب وأجسام
 جميع البشر ولكن لا يتهيأ لأي انسان بفرده أن يستنبط بقوته
 الجزئية وحده جميع هذه العلوم والصنائع (٥) .

(١) وقد أشار A. J. Albery إلى أن جماعة اخوان الصفا كانت من الجماعات
 الأولى التي دعت للدولة الاطمية ، وإنهم لم يكونوا مجرد مدعين للفلسفة كما تصور
 البعض ، ولكنهم كانوا أصحاب فكر وعقائد وأصحاب نظرية لربية
 (Montgomery Watt, Islamic Surveys, I, Islamic Philosophy and Theology,
 Edinburgh 1962, p. 202)

(٢) الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٦٦ - ٦٠٠ .
 (٣) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٣٧٥ .
 (٤) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٧٠ .
 (٥) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٤٠٤ .

٢ - أن تفاوت الناس في درجات عقولهم واستعداداتهم الطبيعية واختلاف خواص نفوسهم التي يتوقف عليها اظهار فعل من الافعال على حسب لمزجة الجسد جعلت العلوم والصنائع والمناقب هوزعة على جميع البشر على حسب استعدادات كل منهم (١) .

وتكشف هذه الفلسفة الاجتماعية عند اخوان الصفا عما يدورون به للمفجع الموروث عن فلاسفة اليونان (افلاطون و ارسطو) ، ممزوجة بما استمد من تعاليم الدين الاسلامي وتطوره للفلسفة بين الحياة الدنياه والحياة الآخرة . ولعل هنا الامتزاج يتجلى في قول الاخوان بان الانسان لايجد عيشا ههنا ، الا بساونة اهل مدينة وملازمة شريعة ، (٢) . فيالنسبة لآثر الفلسفة اليونانية ، يكاد الاخوان يرددون نفس الحجج الاجتماعية والفلسفية الخاصة بحاجة البشر الى المساونة والاجتماع كما وردت في كتاب « الجمهورية » لافلاطون ، وكتاب « السياسة » لارسطو . فافلاطون يرى أن الاجتماع البشري ظاهرة طبيعية سببها عجز الفرد عن القيام بكل حاجاته المدينة وحده ، وحينما الترح افلاطون - على لسان سقراط - فكرة اقتناء اثر الدولة منك شأنها ، ليتكمن من تبين نشأة ظاهرة العدالة والتعدى ، قرر « أن المرء لا يستغنى عن اخوانه ، وهذا هو منشأ الهيئة الاجتماعية والدولة . ولايد فيها من اربعة او خمسة رجال على الاقل ، يمثلون العناصر الأولى في توزيع الأعمال ، وينسج هجال ذلك كلما تمت الجماعة . فتحوى الحياة في يده نساؤها على الزروع والبنائين والحياكة الاساقفة ، يضامف الى عزلا ، لأول وهلة النجارون والحدادون والرعاة ... » (٣) .

ويرى ارسطو « ان الانسان بالطبع كائن اجتماعي ، وأن هذا الذي يبقى متوحشا بحكم النظام لا يحكم المصادفة هو على التحقيق انسان سابق ، أو انسان أصغر من النوع الانساني ... وأن الانسان الذي يكون بطبعه كذلك ... لا يستروح الا الحرب لأنه غير كفا لى اجتماع كجوارح الطير » (٤) .

(١) المرجع السابق ، ص ١٢٥ - ١٢٧ .

(٢) الرسائل ، الجزء الثاني ، ص ١٢٦ - ١٤٠ .

(٣) اوسطر خاليس ، السياسة ، ترجمة احمد فطحي السيد ، مطبعة دار الكتب

١٩٦٩ ، ص ٧٥ - ٧٦ ، وانظر ايضاً :

J. A. Abraham, Origins and growth of sociology, Op. Cit., pp. 21-22, 31-34

(٤) اداستور خاليس ، السياسة ، ترجمة احمد فطحي السيد ، مطبعة دار الكتب

السكرية ، القاهرة ، ١٩٤٧ ، ص ٩٦ - انظر ايضاً :

J. A. Abraham, Origins and growth of Sociology, Op. Cit., pp. 25-26

٢٤-٢٥

أي أن أرسطو يرى أن الذي لا يحتاج لغيره هو لما في حاله بهيمنة
ساقطة أو الهيبة سامية - وهو نفس المعنى الذي قصده الأخوان بقرابهم
عن الإنسان « لا يقدر أن يعيش وحده إلا عيشة تكلة » (١) :

ولم يكن اخوان الصفا وحدهم هم الذين تأثروا بالمنهج اليوناني في
طبيعة الاجتماع البشري ، فقالوا بأن الاجتماع البشري هو اجتماع
« طبيعي » ، بل نجد أن كثيرا من فلاسفة الاسلام - الذين جاؤا بعد اخوان
الصفا - قد نهجوا نفس المنهج في طبيعة الاجتماع البشري - فرأى كل
من الفارابي وابن سينا وابن خلدون مثلا ، أن الانسان عدسي بطبيعته ،
وأنه بفطرته محتاج الى أشياء كثيرة ليس في وسعه أن يستقل بأدائها ،
وينفرد بالقيام بها ، بل هو في حاجة الى التجمع للاستفادة بعمل كل
فرد في المجتمع .

فقد بدأ الفارابي الفصل السادس والعشرين من مؤلفه « كتاب
آراء أهل المدينة الفاضلة » بالكلام على احتياج الانسان الى الاجتماع
والتعاون ، فقرر أن الانسان اجتماعي بطبيعته من جهة ، ومضطر الى هذا
الاجتماع اضطرارا لسد حاجاته من جهة أخرى - فالانسان « مضطور على
أنه محتاج في قوامه ، وفي أن يبلغ أفضل كماله الى أشياء كثيرة لا يمكنه
أن يقوم بها كلها وحده ، بل يحتاج الى قوم يقوم له كل واحد منهم بحسب
ما يحتاج اليه - وكل واحد من كل واحد بهذه الحال - فذلك لا يمكن أن
يكون الانسان يتعال الكمال الذي لأجله جعلت الفطرة الطبيعية الا
باجتماع جماعة كثيرة متعاونين ، يقوم كل واحد لكل واحد ببعض
ما يحتاج اليه في قوامه ، فتجتمع مما يقوم به جملة الجماعة لكل واحد
حسب ما يحتاج اليه في قوامه ، وفي أن يبلغ الكمال ولهذا كثرت
أشخاص الانسان فحصلوا في المعمورة من الأرض ، فحدثت منها
الاجتماعات الانسانية » (٢) .

أما ابن سينا - فبالرغم من عدم قيامه بوضع نظام اجتماعي
كامل يحتم به فلسفته الفيثية على نحو ما فعل الفارابي ، كما لم يفرغ
للسياسة والاجتماع السياسي مبحثا ضائفا ، لكنه ترك في هذا الباب
آراء شتى أجدها ما أورده في كتاب « الشفاء » حيث عقد فصلا في
الحلقة والإمام ووجوب طاعتها والاشارة الى السياسات والمعاملات
والأخلاق ، وفصلا آخر في عقد المدينة وعقد البيت - وفي هذا
الاجتماع البشري ، يرى ابن سينا أن حياة الانسان تختلف باختلاف

(١) الرسائل - الجزء الأول ، ص ٩٩ - الجزء الثاني ، ص ١٢٩ - ١٤٠ .

(٢) الفارابي ، كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ٩٦ .

بيتنا عن حياة الحيوان ، لأن الحيوان يحيا حياة تسخير غريزية طبيعية ، ولذا توحدت حاجاته ، أما الإنسان فقد تنوعت صناعات مآكله وعلبته ومسكنه ، مما استلزم الاستتباب والرؤية ، فتكثرت من جراء ذلك حاجاته وتنوعت ، فاحتج من ثم أن يقوم المجتمع على تساوي الأفراد ، وهذا التعاون لا يتم إلا بتفاوت كفاءات الأفراد ، والتفاوت بالذات حكمة الهية ، فلو كان الناس ملوكا كلهم لتفانوا فيما بينهم ، ولو كانوا عبودا لهلكوا ، ولو تساوا في القدر لما اتوا يؤسسا أو تساوا في الضى لما استخدم أحد لأحد ، وعليه لزم الاشتراك في المسؤولية الاجتماعية ومن أجل هذا كان مضطرا لعقد الملوك والاجتماعات حتى يكون بعضهم لبعض وإن لم يشعروا بهم (١) .

وابن تيمية أيضا ، يرى أن « بني آدم لا تتم مصلحتهم إلا بالاجتماع ، لحاجة بعضهم لل بعض » (٢) ، ويقول أيضا ، وكل بني آدم لا تتم مصلحتهم إلا في الدنيا ولا في الآخرة ، إلا في الاجتماع والتناصر . فالععاون والتناصر على جلب مآلهم ، والعناصر لمنع مضارهم ، ولهذا يقال الإنسان عدلي بالطبع . فإذا اجتمعوا فلا بد لهم من أمور يعلونها يجلبون بها المصلحة ، وأمور يجتنبونها لما فيها من المفسدة (٣) .

وله كانت نقطة البدء في نظرية ابن خلدون هي أن المجتمع ظاهرة طبيعية ، حيث رأى أن الاجتماع الإنساني ضروري ، وأنه هو ما يعبر عنه الحكماء بقولهم « الإنسان عدلي بطبعه » ، أي لابد له من الاجتماع في المدينة على حسب اصطلاح الحكماء ، أو بمعنى المصراع في رأيه . ويعزى ابن خلدون عدم قدرة الفرد الواحد على تحصيل كل حاجاته بمفرده إلى الإرادة الإلهية في خلقه ، ونظرا لكثرة الصنائع وتمتعها وعدم قدرة الفرد الواحد على القيام بها ، كان لابد من اجتماع القدر الكثير من أبناء جنسه ليحصل القوت له ولهم وكذلك يحتاج كل واحد منهم أيضا في الدفاع عن نفسه إلى الاستعانة بأبناء جنسه وإذا كان التعاون

(١) ابن سينا ، الفلسفة ، ج ١ ص ١٠٠ ، الجزء الثاني ، الفن الثالث عشر ، الكلام القاضية . الفصل الخامس ، والعرف أيضا ص ١٠٠ محمد يوسف موسى ، الحاجة الاجتماعية والسياسة في فلسفة ابن سينا ، منشورات المعهد العلمي الفرنسي للدراس العربية بالقاهرة ، القاهرة ١٩٥٢ ، ص ٨ ، ٢٨ .

(٢) ابن تيمية ، السياسة الشرعية في اصلاح الراعي والرعية ، تحقيق محمد المبارك دمشق ، ص ٢٧ .

(٣) ابن تيمية ، الجنسية في الإسلام ، تحقيق محمد المبارك ، دمشق ، ص ٢٢ .

حصل له القوت للبقاء ، والسلاح للمدافعة ، وتمت حكمة الله في بقاءه وحفظ نوعه ، فأذن هذا الاجتماع ضروري للتنوع الانساني ، (١) .

ويجعل ابن خلدون التعاون شرطاً لبقاء النوع الانساني ، لأن التنوع الانساني لا يتم وجوده ويقاؤه الا بالتعاون ابتداءً على مصالحهم ، لانه قد تقرر أن الواحد منهم لا يتم وجوده الا بالتعاون وانه ان تفرقت ذلك في صورة مفروضة فلا يصح بقاؤه (٢) ومعنى ذلك انه اذا حدث وجود شخص غير متعاون مع غيره ، فإن عمره لا يطول .

ونفس الفكرة لجدتها أيضاً عند مسكويه الذي يرى أن الانسان اجتماعي بالطبع أي أنه لا يستطيع أن يعيش وحده ونظمه البقاء بنفسه (٣) .

خليفة لقد استفهم اخوان الصفا وكثير من الفلاسفة المصنفين المسلمين أفكار أفلاطون وأرسطو حول طبيعة الاجتماع البشري ، الا أنهم تأثروا أيضاً بتعاليم الدين الاسلامي التي جعلت المفكرين والفلاسفة المسلمين ينظرون الى الكون نظرة ثنائية ، هلم الثنائية التي كانت إحدى السمات الرئيسية للفكر الاسلامي ، وما ترتب على ذلك من اعتبار الحياة الدنيا وسيلة والحياة الآخرة غاية ، وأثر هذا على طبيعة الارتباط بين الدين والدولة في الفكر السياسي الاسلامي ، مما كان له أثر على تأكيد النظرة الى طبيعة الاجتماع البشري وتقرير الغاية منه .

ويتبين صدى هذه الفكرة في قول الاخوان بأن « كل واحد منا هو مركب من جوهرين متباينين متضادين : أحدهما هو هذا الجسد ... وأما الجوهر الآخر فهو هذا الروح اللطيف ... وما قامت هذه النفس مع هذا الجسد مربوطة به الى الوقت المعلوم ، فلا بد لنا من النظر فيما تصلح به معيشة الحياة الدنيا ، وما تنال به النجاة والفوز في الآخرة - واعلم أن هذين الأمرين لا يجتمعان ولا يتمان إلا بالمعونة والمعاونة لا تكون إلا بين اثنين أو أكثر من ذلك ... » (٤) .

(١) ابن خلدون ، فلسفة ، مرجع سابق ، الجزء الأول ، ص ٣٩ - ٤٠ .

(٢) للرجع السابق ، ص ٢٥٦ . وانظر أيضاً : جومستون بيروك ، ابن خلدون فلسفته الاجتماعية ، ترجمة غنيم جيون ، المؤسسة المصرية للغة للثقافة والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٦٤ ، ص ٤٣ وما بعدها .

(٣) مسكويه : الفوائد الأميرة ، بيروت ١٣٦٩ هـ ، ص ٦٢ - ٦٤ ، د - محمد يوسف موسى ، تاريخ الأندلس ، مرجع سابق ، ص ١٩١ .

(٤) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٩٩ .

وإذا كان الاخوان يحطون من شأن الجسد « المستحيل الغامد »
ومن ثم من شأن الحياة الدنيا التي لا تحتاج للانسان من اغراضها الا لما
يصنع به اجسد ويدفع عنه الضررة (١) ، الا انهم يرون ان الانسان يبلغ
الكمال اذا ما تمكن من تحقيق المنفعة الجسمانية والمنفعة النفسانية .
فيقول الاخوان « واعلم ان منفعة الانسان تكون من وجهتين لا ثالث لهما .
دنيوية واخروية وجسمانية ونفسانية . واذا كملت للانسان هاتان
السيستان ، استحق الانسانية وتهيات نفسه ليقول الصورة
الملكية » (٢) أو استحق أن يسمى حكيما ، لأن الحكيم هو من عمل
للدارين ، وقدر له اجتماع الخالق ، فعند ذلك يستحق اسم الحكمة .
وتجتمتع له السعادة في الدنيا والآخرة » (٣) .

ويرى الاخوان أن المساواة على أمور الدنيا تكون بقوة الأجسام ،
أما المساواة على أمور الآخرة فتكون بالمعارف والعلوم ، وغاية ذلك مندم
هو تحقيق هدفين « أحدهما طيب العيش في الدنيا ، والثاني :تتمكن
من الاخلاص الى الآخرة » (٤) ، فيؤدى ذلك الى « كمال السعادة الباقية
في الدنيا والآخرة » (٥) ، فالسعادة الدنيوية هي « أن يبقى كل موجود
أطول ما يمكن على أفضل حالاته واتم غاياته » ، والسعادة الاخروية هي
« أن تبقى كل نفس الى ابد الأبد على أفضل حالاتها » وأتم
غاياتها » (٦) .

وهذه الفكرة التي تربط بين المصالح المادية والمصالح المعنوية ،
أو بين السعادة في الدنيا والسعادة في الآخرة ، والتي تستمد اصولها
من الدين الاسلامي أخذ بها كثير من الفلاسفة المسلمين الذين جاؤوا بعد
اخوان الصفا .

فقد عبر الفارابي عن هذه الفكرة بقوله « وكل واحد من الناس
مفطور على أنه محتاج في قوامه ، وفي أن يبلغ أفضل كماله الى أشياء
كثيرة لا يمكنه أن يقوم بها كلها هو وحده » (٧) ، وأعله يشير الى الناحية
المقدية بقوله « في قوامه » (٨) وإلى الناحية المعنوية بقوله « أفضل

(١) فريج السابق ، ص ١٨٤ .

(٢) الفريج السابق ، ص ٢٥٦ .

(٣) الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ٢٠٢ - ٢٠٤ .

(٤) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٦٧ ، ٢٦٨ .

(٥) الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ٢٦٦ .

(٦) الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٢٦٧ - ٢٦٨ .

(٧) الفارابي ، كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة ، مرجع سابق ، ص ٩٦ .

(٨) استخدم اخوان الصفا لفظ « قوامه » للتصريح عن مصلحة الجسد أو المنفعة

الجسمانية « الرسائل - الجزء الرابع ، ص ١٨٤ » .

كعالمه (١) - وقد عبر ابن تيمية عن ذلك بعبارة متنوعة في كتابيه « الحسبية » و « السياسة الشرعية » في صدد حديثه عن مقاصد الولاية وغاية الحكم والعولة - ومن ذلك لوله « أن جميع الولايات في الاسلام مقصودها أن يكون الدين كله لله ، وأن تكون كلله لله هي العليا » (٢) ، وقوله أيضا « والمقصود الواجب في الولايات اصلاح دين الخلق الذي هي قائم خسروا خسارانا ميبنا ولم ينقصهم ما نعموا به في الدنيا » (٣) - فاصلاح الدين والدنيا ، وقيام الناس بالقسط في حقوق الله والمعبود واعلاء كلمة الله وهي تعاليم كتابه والامر بالمعروف والنهي عن المنكر ، تلك هي غايات العولة ومقاصد الولاية في الاسلام ، وغاية الاجتماع البشري ، عند ابن تيمية (٤) .

والغزالي ، أشار أيضا الى هذه الفكرة بقوله « ان مقاصد الخلق مجموعة في الدين والدنيا ، ولا نظام للدين الا بنظام الدنيا » (٥) . كما قرر ابن خلدون - رغم أنه يرى أن الشرع غير ضروري للاجتماع البشري - أن هدف الاجتماع هو حفظ الأفراد البشرية على البقاء باحتياج حاجاتهم المادية والمعنوية (٦) .

ويستخلص مما تقدم ، أن نظرة اخوان الصفا ومن جاء بعدهم من فلاسفة ومفكرى الاسلام ، ال للمجتمع السياسي ، على أنه تكوين طبيعي تفرضه الحاجات القطرية وتفرضه التطور الاجتماعي ، تعلى :

١ - ان تكوين المجتمع السياسي تم بصورة طبيعية لا بصورة صناعية كما تصور فلاسفة العقد الاجتماعي فيما بعد ، وروا أن المجتمع الطبيعي الوحيد هو مجتمع الأسرة ، وأنه لكي يرتقى البشر الى أعلى من حالتهم البدائية هيله بمعنى تكوين مجتمع سياسي ، كان لابد من عمل قانوني أو عقد اجتماعي يرم بينهم بواسطة الإرادة

(١) « على عهد الرواد والى ، لصول من آراء أهل المدينة الفاضلة ، لجنة البيان العربي ، الطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٦١ ، ص ٢٠ - ٢٦ .
 (٢) ابن تيمية ، الحسبية ، مرجع سابق ، ص ٩ .
 (٣) ابن تيمية ، السياسة الشرعية في اصلاح الرعي والرعية ، مرجع سابق ، ص ١٦ ، ١٢ .

(٤) محمد فليحان ، الدولة ونظام الحسبة عند ابن تيمية ، دار الفكر وطبع ١٩٦٧ ، ص ٣٦ - ٣٣ .

(٥) الغزالي ، لائحة العلوم ، للطبعة المسيحية المصرية ، القاهرة ١٧٢٢ ، ص ٥ .
 (٦) محمد الأثر ، نظرية الجساسة في علم الاجتماع - تونس ، ص ٢٩ ، وارجع الى مقدمة ابن خلدون في شان دأبه الفلاس بعدم ضرورة الشرع للاجتماع البشري ، وأن هناك ابعثامات وحول تمت بدون حرية (لكلمة ، مرجع سابق ، ص ٣٩ وما بعدها) .

العامية (١) - لما الاخوان ومن نحى نحوهم من الفلاسفة المسلمين ،
 ليردوا ان الاجتماع الطبيعي بين البشر ونحوهم المجتمع السياسي
 يهدف الى تحقيق ما تصلح به الحياة في الدنيا والآخرة ، وضرورة
 ان يقوم كل افراد المجتمع - تلقائيا دون حاجة الى عقد او اتفاق -
 بالتعاون بقوة الاجسام والمعارف والعلوم لبلوغ افضل الحالات واتم
 الغايات وتحقيق « كمال السعادة الباقية في الدنيا والآخرة » على
 حد تعبير الاخوان . ولا يقف الامر لدى الاخوان عند حد القول
 بان نشأة المجتمع السياسي تمت بصورة طبيعية ، بل انهم يقررون
 ان منشأ الحكم او السلطة العليا في الدولة « الاماعة » لا تعقد
 بصرفة البشر ، بل هي امر طبيعي الهى ، وأن الاماعة او الخلافة
 التي تشتم برأى البشر واختيارهم ما هي الا خلافة لابليس وليست
 خلافة لله .

٤ - على أن نظرية الاخوان ومن جاء بعدهم من الفلاسفة المسلمين الى
 الاجتماع الطبيعي لا تعنى أن الدولة أو المجتمع السياسي أحدثت
 من الأديان ، بل تعنى أنهما مستقلان عن الحقيقة المنزلة ، ويتصلح
 هذا من قول الاخوان « الملك أمر دينوى ، والنبوة أمر لحرورى -
 والدنيا والآخرة كأنهما ضدان » (٢) . ومن ثم يفرق الاخوان بين
 خصال النبوة وخصال الملك ، ويردون أن خصال هذه تختلف عن
 خصال تلك ، ولذا غاله من الممكن ان تجتمع خصال النبوة في
 واحد من البشر فيكون هو النبي المبعوث للبشر ، وأن تجتمع خصال
 الملك في شخص آخر ، فيكون هو المصطفى عليهم (٣) . وقد عبر
 ابن خلدون عن نفس الفكرة حينما اعترضه بشبهة على الذين
 يزعمون بوجود أن يكون للحكم في المجتمع السياسي « بشرح
 مفروض من عند الله يأتي به واحد من البشر » ، ويبرهن ابن خلدون
 على عدم ضرورة ذلك بقوله بأن « أهل الكتاب والمتبعون للأنبياء
 لا يلون بالنسبة الى المبعوث الذين ليس لهم كتاب ، فانهم أكثر أهل
 العالم ومع ذلك فقد كانت لهم الدول والآثار فضلا عن الحياة » (٤) .
 ومن ثم فهو يقر بأن الاجتماع بين البشر والوازع - أي وجود

(١) انظر العهد الإجماعي - لؤي - ص ١١٠ - روسو - ترجمة عبد الكريم أسعد
 دار مصر للطباعة والنشر ، ص ١١ - ٢٦ ، ٣٣ - ٣٦ ، ٣٧ .

(٢) الرسائل - الجزء الرابع ، ص ٤٦٧ .

(٣) الرسائل - الجزء الثالث ، ص ٤٦٨ . وانظر ايضاً :

Yves Marquet, La Philosophie des Ikhwān Al-Safā, Op. Cit., p. 443.

(٤) ابن خلدون ، المقدمة ، مرجع سابق ، ص ٤٠ وليس للمعنى ص ١٧١ .

المجتمع السياسي - يمكن فن يتم فوق شرع أو دين ، أو بمعنى آخر
إن المجتمع السياسي مستقل عن الحقيقة المنزلة للأديان .

٣ - يبدو أثر الدين الإسلامي في مفهوم الاجتماع السياسي لدى الإسماعيليين وغيرهم في التمييز بين الاجتماع الفاضل وغير الفاضل ، وبين دولة أهل الخير ودولة أهل الشر ، بين المدينة الفاضلة ومضادها من المدن الجائرة والمجاهلة والضالة . ومعنى هذا أن الإسماعيليين يرون أن المجتمع السياسي « الدولة » يتكون من أجل تحقيق مطالب البشر واحتياجاتهم ، أما الشريعة أو الدين فهي التي تميز بين الدولة الفاضلة وغير الفاضلة . ونجد نفس الفكرة بصورة أوضح عند ابن خلدون في مفهومه للملك والخلافة (١) ، أو « الملك الأرضي والملك السماوي » عند الإسماعيليين (٢) .

٤ - إن اجتماعات الناس ومجتمعاتهم إنما هي وسيلة وليست غاية . والهدف هو بلوغ الكمال الذي به تنامي السعادة إلى المياد . وبما أن الإنسان لا يستطيع بلوغ كافة الكمالات وحده ، ومن دون مساعدة الناس ، فإنه يحتاج إلى مجاورة الآخرين والتعاون والتوحد معهم (٣) .

(١) أنظر ٢

M. M. Badic, The Political Theory of Ibn Khaldun, Op. Cit. pp. 143-144.

والنظر أيضا : د. خير حمدي لادو ، من مقدمة ابن خلدون ، دار النشر بيروت

١٩٦٧ ، ص ٢٣ - ٢٤ .

(٢) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٣٨٠ .

(٣) ص ٥٠ - فريندورثان ، النظرات الفلسفية الاجتماعية - السياسية للفكر العربي ،

الجزء ، وزارة الإعلام بالجمهورية العراقية ، المجلد الرابع العدد الثالث ١٩٧٥ .

ص ٥٢ - ٥٤ .

المبحث الثاني

طبقات البشر وتصنيف الصنائع

تعرضنا عند بحث حاجة الإنسان إلى التعاون والاجتماع عند اخوان الصفا في المبحث السابق . إلى أن الاخوان يرون أنه بموجب الحكمة الإلهية والعناية الربانية انقسم المجتمع إلى جماعات أو طبقات تتخصص كل منها في جانب من جوانب العلوم والصنائع والسياسات . وفي هذا المعنى يقول الاخوان « أوجببت الحكمة الإلهية والعناية الربانية بأن يشتغل جماعة منهم بأحكام الصنائع ، وجماعة في التجارات ، وجماعة بأحكام البيضان ، وجماعة بتدبير السياسات ، وجماعة بأحكام العلوم وتقليبها ، وجماعة بالخدمة للجميع والسعي في سوائجهم » (١) .

وإذا كان الاخوان قد أطلقوا على الجماعات التي تعمل كل منها في نشاط معين لفظ « طبقات اجتماعية » ، إلا أنه لا يجب أن يفهم من ذلك أن الاخوان متوا بذلك مفاهيم الطبقات الاجتماعية كما عرفت فيما بعد عصر الثورة الصناعية والأيديولوجيات السياسية ، وإن كانوا قد وضعوا نسبا مبكرة لما عرفه قبل نظام الرأسمالية والتصنيف بنظام المراتب أو الدرجات أو الطوائف الوراثية أو النقابات الحرفية (٢) .

(١) الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٩٩ - ١٠٠ .

(٢) بالرغم من أن الطبقات الاجتماعية يسمونها بالحديث ليست مراتب أو درجات مبروزة أو طوائف أو مجموعات متفردة الصغرية أو درجات بين الأخصاص الذين يراولون نفعها ، إلا أننا نجد اهلوية علماء الاجتماع الأمريكيين يخبرون النيكات الاجتماعية مجرد خشد من الأفراد أو أنها مبرزة عن ثنائ اجتماعية . من ذلك أن وادير Warner ساع التعريف التي « للعدد بالطبقات فئات معينة من السكان الذين يتدرج الرأى العام في مراكز عليا أو سفلى من حيث علاقاتهم بعضهم ببعض » . ويصنف محل هذه الكيفية في عرعر المشكلة عند جيجر Giddens ، فهو يرى أنه للوسول =

ولعل أهمية تقسيم الاخوان للبشر الى طبقات او فئات ، وعن نم
تقسيمهم وتصنيفهم للصناعات التي لابد منها لتحقيق الفرض من الاجتماع
البشري ، تبين فيما يلي :

== ان ظهور موصوع حياض الطبقة الاجتماعية لا يجوز اعتبار شيء خلاف السن والجنس
والعروة والفرود والسكن والثروة . ونعرض فيما يلي لبعض تعريف الطبقات الاجتماعية
على كثر من المركبين وغير المركبين : -

اولا : عند ماركس وبعض الماركسيين : -

- ١ - يرى ماركس في البيان الشيوعي ان الطبقة الاجتماعية لا يمكن بصورها النهائية
ان يظهر للضمان الخيكي ، بالاضافة الى وحدة الثور في الانتاج .
- ٢ - يعرف اولربرج Overberg الطبقات الاجتماعية بانها : درجات اجتماعية
شراكية عينها على ملكية وسائل الانتاج .
- ٣ - ورضع بوتارين Bonkharino التعريف الآتي : الطبقة الاجتماعية وحدة
جماعية من الأشخاص الذين يؤدون دورا واحدة في الانتاج ، ويلبسون ملابس واحدة مع
غيرها من الوحدات الاجتماعية التي تنقسم بها في عملية الانتاج .

ثانيا : عند المفكرين النظريين غير الماركسيين :

- ١ - يقول جوستاف شمبولر Gustav Schöpler من فكرة تكوين الطبقة
وطبقتها واساسها السيكولوجي ، تعنى بالطبقات التسم للجنس الى عدد حين من جماعات
كبيرة تسم الافراد او الاسر التي لها ظروف واحدة متشابهة وهي جماعات حلقية في حد ما ،
تكون ٢ بحسب رويط القرابة او الاقلمة واما بحسب الفلمة ، ولوح الفصل والعبارة ،
والعلاقة ، بل وكثيرا بحسب الفروق السياسية ، وليس ذلك للاشتراك مما في منزلة
فصل واحد ، وانما لاكتساب الفصور بجماعهم بصورة جديدة ، والامة ملاقات اجسائية
لها بينهم وليس لصحوق مصالح مشتركة . ولقد تفرقت كل الفصور الكبيرة المستقرة
التي تطقت مرحلة التكوين القديم بطرق الاجناس والقرابات نوعا من تقسيم السكان
تبعاً لطبقة الفلز والصل ، وكانت تتكون من طبقات اجتماعية متفرقة تتماشى ما او يملو
بعضها بعضا ، فلهذا هي جماعات الافراد او الاسرة التي كان يطلق عليها فيما طوى
مصطلح لمراتب طالما كان لها وجود قانوني وكانت وراثية . وتفرق الآن باسم الطبقات .
- ٢ - كتب ماكس فيبر Max Weber : الوضخ الطبقي والطبقة ليسا الا دفتان
مصالح تنظيمية متشابهة او متمايزة . تنحصر بالفرد او مجموعة من الافراد ، وعند
انواع السلوك الشسوك . والمراتب القديمة على العكس من الطبقات ، التي كانت
لاكثره في نفس كثر القول في الطبقات ليست مجتمعات متعلية . ولكننا نطلق لمراتب ممكنة
مادة مجتمعات متعلية حلقية لان المصدر الاساسي الخامس بالعيب Stige وبالقرابة
Binnen كان شسوكه التركيز في حد العدالة في حين ان للمصالح الاقتصادية هي
لتدلية في طبقات المجتمع الحاضر ، ولا يدرك الناس دائما التناقض بين لمراتب القديمة
والطبقات الحالية . لهم ٣ ملاحظون ان المراتب كان من نتيجتها = ٣ فاصمها = احتكار
الاسبة في توزيع الاموال المادية في حين ان هذه الاصبة تشكل بالذات اساس الطبقات
الحديثة .

٣ - ويقول دسويستير J. A. Schumpeter ان : الطبقة الاجتماعية هي هيئة
اجتماعية خاصة ، سية ، تعمل وتماي يستفها حدة . ولا بد من صورها كوحدة . وقال =

- ١ - تأكيد نكرة تخصص الطبقات وأهل الصنائع في الأعمال التي أهلتهم لها الطبيعة واستعداداتهم الفطرية واستغلال هذه الفكرة في دعم مذهبهم في أحقية امامهم من آل البيت في الخلافة والامامة .
- ٢ - القاء الضموم على جنود النقابات الحرفية والجمعية والأصناف التي انتشرت في المسالم الاسلامي فيما بعد ، والعلاقة بين الحركة الاسماعيلية والحركة الترمطية وظهور النقابات الاسلامية ، والوقوف

= أيها والطبقة فرع أكبر من مجرمة أهلها الشترخ ، الطبقة تشمل بأكملها باعتبار أنها تشكل كلا ، وتنسلي بهذا الوصف ، وتختلف شيئا العامة ، وروحا المميزة .

2 = ديانسول موريس هالفاسكي *Adolphe Hildebrandt* . يسند لنا من المناقشات أن نفرض أن الطبقة يمكن أن تعيش دون أن تفسد نفسها . . . من إطلاق اسم الطبقة على مجرمة من الناس لم يظهر أو يتطور عندهم وعي طبقي ، لا يقوم دلاله على أي موضوع اجتماعي ، إذ قد يدل على طبقة لم نزل في مرحلة التكوين وليس لها وجود بعد . . . في إمكاننا أن نقول أن الطبقات الاجتماعية تتشكل شيئا عسوية ، وأنها الجماعات الوحيدة بهذا الوصف = ويرش هالفاسكي حسنة معايير للطبقات الاجتماعية هي : - (أ) الوعي الطبقي (ب) مسلم الجماعات القائم على الرواي الجسامي (ج) درجة المناصاة في اللول الأهل للتشارك (د) مستوى الحاجات (هـ) اللغة التي يوجه إليها لغات الطبقة ، وهي بالأحرى مادة اقتصادية { العمل في منظم الأحوال } .

٥ - وقد وضع جريم سوروكين *Piotin Sorokin* مجموعة من المعايير لتحديد الطبقات الاجتماعية هي - ١ - مطروحة قانونا للكثافة ، ولكنها تصنف متقلة في الواقع ٢ - هروم على شروبيد من التضامن ٣ - طبيعة ٤ - في حالة تناقض أو تنازع = من منطقة لطيفيا جزيا ، وبالأخص فيه منظمة ٦ - واحة جزيا ، وغير واحة جزيا من جهة وحدتها ووجودها ٧ - من سيات للجمع الموزي في الفرون الثامن عشر والتاسع عشر والخمسين ٨ - تملك جماعات متمثلة الرخلاف منحتت يرملد الهيئة أو الحالة الاقتصادية بأوسع لغائي ويحود مجموعة من العروق والواجبات تتقلب اختلافها تماما عن غيرها. في الطبقات الاجتماعية الأخرى .

٦ - وقد وضع جورج جوبلنيس تعريفها شاملا للطبقات الاجتماعية بأنها = مجموعات خاصة بسيرة الأرباح للغاية لمدل مثلا شامسا من المجموعات الثابتة ، تقوم وحدته على خاصيتها فوق الوظيفية ، وقادومتها لنظام المجتمع الاجيال فيها وتكادتها الأصل فيما بينها ، وبنايتها المرفية التي تضمن وعيا شيئا مستظلا وأعمالا ثقافية لومية . هذه المجموعات التي لا تظهر إلا في المجتمعات الاجمالية المتطورة في الحضارة ، والتي تقدمت فيها بصفة خاصة التمداد الإثنية والوظائف الاقتصادية ، لها فوق ذلك السمات الألية = فهي مجرمة ذاتية مفتوحة ، معيانتة ، تفرق على العوام ، وتبلى غير منظمة ، ولا تملك ميوز الأكره للفرود .

(جورج جوبلنيس ، دراسات في الطبقات الاجتماعية ، ترجمة دينا محمد دينا مرسية د = من الدين فوه ، الهيئة المصرية العلم للكتاب ، القاهرة ١٩٧٢ ، ص ٤ ، ٩ ، ٣٤ ، ٣٦ ، ٨٤ ، ١١٠ ، ١٣٨-١٣٧ ، ١٤٧ ، ١٦٦-١٦٦ ، ١٧٩-١٧٧ ، ١٨٨ ، ١٩٠ ، ١٩٩ ، ٢٢٦) .

على حقيقة نشاط بعض الجماعات التي اختلف الباحثون بصددھا
مثل جماعات الميارين والشمطار والفترة أو الغتيان .

٣ - أن كثيرا من فلاسفة ومفكرى الاسلام تاوروا في تصنيفاتهم للطبقات
والصنائع بما ذكره اخوان الصفا في هذا الشأن مثل الفارابي
واين خلدون والامام الغزالي .

وليس على عرض الطبقات البشر عند اخوان الصفا . ثم تقسيماتهم
للسنائع مع التمرضى لاهمية هذه التصنيفات والتقسيمات والنتائج التي
يمكن استخلاصها منها .

أولا - تصنيف الطبقات عند اخوان الصفا :

تعرض الاخوان في أماكن متفرقة من رسائلهم للطبقات أو الطوائف
التي يتكون منها المجتمع ، وهي كثيرة لا يحصى عددها الا لله ، ولكن
يجمعونها كلها في أقسام ، لتقرب من الفهم ، وتحصر للحفظ (١) .

يقرر الاخوان أن الناس ينقسمون الى طبقات ، بحسب الموالد المتعلقة
لهم ، أي طبقا لوجبات الفلك وشكل الكواكب واقترانات النجوم ، التي
تؤثر بدورها على امزجة وأخلاق وأخلاق البشر واستعداداتهم الفطرية
ونفوسهم المطبوعة على حسب الكون في طبقة معينة من طبقات المجتمع (٢) .

وهكذا تبدو طبقات المجتمع عند اخوان الصفا غير واضحة المعالم
أو غير محددة على وجه الدقة بسبب اختلاف المعايير التي حسنوا على أساسها
هذه الطبقات إذ لم يكتفوا بتقسيم البشر على أساس مادية فقط كما تصور
البعض (٣) ، بل قسموهم أيضا على أساس معنوية ، فبالإضافة الى تقسيم
طبقات المجتمع على أساس مادي الى صنائع وتجار وأغنياء وفقراء (٤) ،
قسموها أيضا على أساس معنوي الى طبقات مهيمنة وطبقات مهيمنة (٥) .

ورغم ما يبدو من اختلاف عدد الطبقات من مكان الى آخر في الرسائل
- والذي يرمى الى اختلاف الأسس التي قسموا على أساسها الطبقات من
جهة ، أو اعتبار خروج الطبقة الواحدة طبقات مستقلة من جهة ثانية .

-
- (١) الرسائل - الجزء الأول - ص ٣٢٠ ، الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ١٢٨ .
(٢) المرجع السابق ، ص ٥٣٢ - ٥٣٣ ، الرسالة الجلمية - الجزء الأول ، ص ٧٠٩ .
(٣) د. عبد العزيز العوي ، تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري ،
مطبعة المعارف ، بغداد ١٩٤٨ ، ص ٧٨ .
(٤) الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٢٨٥ - ٢٨٦ .
(٥) الرسائل ، الجزء الثاني ، ص ٣٣٨ - ٣٣٩ ، الرسالة الجلمية ، الجزء الأول ،
ص ١٨٢ - ١٨٣ .

أو باعتبار أن محاولة الاخوان لتقسيم الطبقات كانت من أولى المحاولات في هذا الصدد من جهة تالفة ، أو بسبب تعدد محرري الرسائل ، ومراسل تحريرها المنظورة من جهة رابعة - إلا أنه يمكن حصر طبقات المجتمع في رأى الاخوان في أربع طبقات هي :

١ - طبقة العلماء ورجال الدين :

وهم أهل الشريعة من الأنبياء وخلفائهم الذين يتوبون عنهم يصعد غيايهم في تكبيل دعوتهم وإشاعة شريعتهم وكذلك من دولهم ، حتى ينتهي لى معلم الصبيان الفنى يدرسه الفقه والقرآن ، (١) .

وأهل هذه الطبقة هم الذين تيسرت لهم « أسباب العلوم والآداب » وأسباب الحكم والمعارفة ، بموجب خصال النفس الناطقة والنفس الحكيمية والنفس الملكية القدسية (٢) ، ويختص كوكب المشتري بمواليه أهل هذه الطبقة من الأنبياء وأصحاب النافوس والدين ومن يصحبهم إلى آخرهم (٣) . ومن يستول عليه هذا الكوكب فهو لا يتعلم صنعة ولا يعمل « لزهد ، وورعه ورضاه بقليل من أمور الدنيا ، وأقباله على طلب الآخرة ، مثل الأنبياء عليهم السلام ، ومن يكتمى بهم » (٤) .

ومن ثم ، ينضوي تحت هذه الطبقة القضاة والعلماء والفقهاء الذين هم قوام الدين وحكام الشريعة (٥) ، والأدياء وأهل العلم والورع وأهل الفضل ، والحطباء والشمعاء والفصحاء والشكلمون والنحويون وأصحاب الأخبار ، ودواة المحسديت والقراء ، والحكام العلول والمزكون والمذكرون والحكاماء والمهندسون والشجرون والطبيعيون والأطباء والمراقون والمزعمون والكهنة والمعبرون والكيميائيون وأصحاب الطلسمات وأصحاب الارصاد . وأمنياتهم لغير بطون شرحها ، (٦) .

(١) الرجوع السابق ، ص ٤١٢ - ٤١٣ .

(٢) الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٢١٥ - ٢١٦ .

(٣) الرسالة العاشرة ، الجزء الأول ، ص ٢١٧ .

(٤) الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٢١٩ .

(٥) الرسائل ، الجزء الثاني ، ص ٢١٩ ، ٢٢٨ .

(٦) المرجع السابق ، ص ٢٢٨ . ويرى الاخوان أن هذه الطبقة هي الطبقة المحبوبة . وهي ملائمة الطبيعة المشرقة التي تحمى الفراحة والنبارة والجبارية والفلسفة والتركيب ولشأنهم رثلتدين والارتقي والناكثين والغرارج وقلاع الطريق والمصوم والبيادين والطاردين والصبانك والياهي والطاقين والرقابين والقرابين والذباييت والمؤبرين واللوطة والساعات والبايا والتمارين والذباييت والباشين والسفهاء والبهال والإهياء والناصحين . وما شاكل هذه الأوصاف والصفات المشرقة أخلاق أهلها ، الرديئة طبايعهم ، اللبسة سيرتهم والعالمهم . المبينة مسيرهم وأعمالهم ، القسومة الجارزة ، الرجوع السابق ، ص ٢٢٩ .

وفي موضع آخر من الرسائل ، قسم الاخوان هذه الطبقة الى ثلاثة اقسام أو ثلاث طبقات هي (١) :

(أ) طبقة أهل الدين والشرايع والنيوات وأصحاب التواضيس .

(ب) طبقة الموسومين بحفظ أحكام الشرايع ومراعاة سننها والمعروفين بالعصبه فيها .

(ج) طبقة أهل العلم والحكاه والأدياء وأصحاب الرياضات الموسومين بالتعاليم والتأديب والرياضات والمعارف .

وقد جعل الاخوان صناعة أهل الشريعة أو صناعة هذه الطبقة أرفع الصنائع البشرية ، فقالوا بأنها هي « الصنعة الكبيرة التي هي أصل الصنائع البشرية » (٢) .

وصوف تدرک قیماً بعد . عند تعرضنا لمفهوم اخوان الصفا في التشيع ونظريتهم في الامامة ، مدى أهمية أهل هذه الطبقة وأن الصنعة الكبيرة التي هي أصل الصنائع البشرية ما هي الا الولاية والحلابة التي يرى الاخوان انها من حق امامهم من آل البيت الذي يمثل رأس طبقة أهل الشريعة والذين صناعتهم الاخوان هنا بأهلهم و خلفاء الانبياء الذين يتوبون متابهم في تكميل دعوتهم واتساع شريعتهم ،

٢ - طبقة اوتليجاتوشية الختم :

وهذه هذه الطبقة والمطلوب منها هو « حسن السياسة . والعمل في الحكومة . ومراعاة أمر الرعية ، وتفقد احوال الجنود والأخوان . وترتيبهم مراتبهم ، والاستمانة بهم في الأمور المشاكلة لهم » (٣) .

وأبناء هذه الطبقة لا يتعلمون الصناعة لكبر قلوبهم لاستيلاء الشمس عليهم في مولدهم (٤) ، حيث أن الرتبة والعز بالملك من جهة الشمس واختصاصها بمواليك الملوك والرؤساء ومن يصحبهم الى

(١) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٤٢٨ . وجمع الاخوان هذه الطبقات الثلاثة في طبقة واحدة مرة اخرى يهولهم « طبقة أهل العلم والدين والمستعصين في التواضيس » (الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٢٣٠)

(٢) الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ٢٠٣ .

(٣) الرسائل ، الجزء الثاني ، ص ٢٩٩ .

(٤) الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٢٩١ .

آخرهم » (١) . كما أن الملك والسلطان يكون لمن تيسرت له « أسباب الملك والسلطان » من الخصال المركوزة في الجبلة ، حينما تتغلب على خصائل المرء نسبة معينة من خصائل النفس النسانية والنفس الحيوانية والنفس الناطقة (٢) . وأولاد هذه الطبقة « إذا قبلوا سعادة الغلك » ارتقوا وبلغوا سرير الملك والسلطان « وإن نحسوا وانحطوا إلى الدرجة التي دولها في المرتبة وهي مرتبة « التجار والدهاقين وأرباب النعم » (٣) .

وتضم هذه الطبقة إلى جانب الملوك والرؤساء ، جنود الملك وأعيانه مثل حملة السلاح « الذين بهم يبطش الملك بأعدائه » ، ومثل « الوزراء والكتاب والعمال وأصحاب العوارين وبيبة الخراج » وبهم يجمع الملك الأموال والظواهر وأزاق الجنه « ومثل « الختم والظنان والجواري والحجاب والوكلاء أصحاب الخزائن ، والقبوج والرسول ، وأصحاب الأخبار ، والتدعاء المختصون ومن شاكلهم ممن لا يلد للملوك منهم في تمام السيرة » (٤) .

وعموما ، فإن هذه الطبقة تضم الملوك والأمراء والخلفاء والسلاطين والرؤساء والوزراء والكتاب والعمال وأصحاب العوارين والحجاب والفرود والتقياء والحراس وختم الملوك وأعيانهم من الجنود (٥) .

وبالرغم من أن الاخوان يقسمون هذه الطبقة إلى أربع طبقات في أحد للفواضع من الرسائل (٦) ، إلا أنهم في مواضع كثيرة جمعوا كل ما اشترنا إليهم في طبقة واحدة من الملك « إلى آخر من يتعلق به من رجال شرطته ، وحترولى خدمته » (٧) .

(١) الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ٢٦٦ - وقد روه يظهر نسخ الرسالة الجامعة ، ومن يصحهم من التلقل والتمارس إلى الوزير ، فإن سعادتهم منوعة بسعادة الرجل لبقدر التي انطقت به العولة « (المرجع السابق ، ص ٢٦٦) .

(٢) الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٣٦٣ - ٣٦٥ .

(٣) المرجع السابق ، ص ١٤٩ .

(٤) الرسائل ، الجزء الثاني ، ص ٢٩٩ - ٣٠٠ . وقد اعتبر الاخوان هذه للتطقات ثلاث طبقات .

(٥) المرجع السابق ، ص ٣٣٨ .

(٦) المرجع السابق ، ص ٢٩٩ - ٣٠٠ ، ٣٣٨ .

(٧) الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ٤١٢ . وقد جمع الاخوان الملك وأعيانه في طبقة واحدة يقولون « دتمهم الملوك والسلاطين والأمراء والرؤساء وأرباب السبائيات ، والتكسلون بخدمتهم من الجنود والأخوات والكتاب والسبائيات والخزان والوكلاء ومن شاكلهم » الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٤٢٨) وقالوا في موضع آخر « الملوك والسلاطين والأجداد وأرباب السبائيات ، والرسائل ، الجزء الأول ، ص ٣٢٠) .

وتجدر الإشارة في هذا الصدد إلى أن ابن خلدون أخذ بهذا الاتجاه في الحاق مثل هذه المهن والوظائف بالملك ، وبمختبرها جميعا منفرجه عن الإمارة ، وفي ذلك يقول : « علم أن السلطان لابد له من اتخاذ الخدعة في سائر أبواب الإمارة والملك الذي هو بسبيله ، من الجندي والشرطي والكاتب ، ويستكنفي في كل باب بمن يعلم غناؤه فيه ، ويتكفل بإدراجهم من بيت ماله . وهذا كله مندرج في الإمارة ومعاشها ، إذ كلهم ينسحب عليهم حكم الإمارة ، والملك الأعظم هو يتبرع جعلولهم » (١) .

٣ - الطبقة الوسطى :

وهم التجار والصناع والدعاكين وأرباب النعم ويطلق عليهم الإخوان أيضا ، أوصاف الناس ، - ويتدرج تحت هذه الطبقة « التجار والصناع وأصحاب الحرف والمتعاونون في المعاملات التجارية والصناع في المدن والقرى الذين لا يتم أمر المعاش وطيب لحياتهم وعساووة بعضهم بعضا » ، وتضم هذه الطبقة أيضا « البنائون والدعاكين والمزارعون وأرباب الحرث والتسل ، وبهم عمارة البلاد ، وقوام أمر المعاش للكل » (٢) ، هذا علاوة على الاشراف والدعاكين والأغنياء وأرباب النعم وأصحاب المروءات (٣) .

ويرى الإخوان لأن التكون في هذه الطبقة يكون لمن توفرت له « أسباب التجارات والبيع والشراء ، من خصائل أنواع النفوس المختلفة (٤) ، وأولاد هذه الطبقة إذا اتفق لذلك شكل محمود من سعادة أحوال الكواكب في وقت من أوقات الأزمان ، فهم يملكون مرتبة أولاد الملوك ، وإن كان العكس انقلبوا إلى درجة « أولاد الفقراء والمساكين والمكدين » (٥) ، ويختص كوكب عطارد بمواليد أصحاب الصنائع ، لأن الصنعة تعتمد على الخلق والمهارة أساسا (٦) .

(١) ابن خلدون ، المقدمة ، مرجع سابق ، ص ٢٤٦ .

(٢) الرسائل ، الجزء الثاني ، ص ٢٩٦ . ويصير الإخوان الزداعة من الصنائع (الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٢٨٤)

(٣) يصل الإخوان أحيانا بين طبقة الاشراف والدعاكين وبين طبقة الصناع والتجار والزرادع (الرسائل ، الجزء الثاني ، ص ٣٣٨) .

(٤) الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٣١٣ - ٣١٥ .

(٥) المرجع السابق ، ص ٦٤٩ .

(٦) الرسالة الخامسة ، الجزء الأول ، ص ٤٦٧ . وقد وضع الاخوان تمويلا للصناعة والتجارة ، والصناع وأصحاب الحرف والمسدودون للامتعة والحوادث جميعا ، هم « الذين يملكون بأهليتهم وادواتهم في صنوعاتهم ، المسود والقروش والأصباغ والألوان ، ويخرجهم طلب البوش عن حصولها لهم لصالح سبيلية الحياة فتعني (الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٢٨٥ - الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٤٢٨) والصناعة =

٤ - الطبقة الدنيا :

وأهل هذه الطبقة هم الذين تيسرت لهم « أسباب البطالة والفراغ » ،
بسيطرة خصاله النفس النباتية التسهوانية قهيم على حصول النحوس
الأخرى (١) ، بسبب استيلاء كوكب زحل أو القمر على مواليدهم ، لأن
من يستولى زحل على مولده « فإنه لا يعمل ولا يتعلم لكنسه ونقل طبيعته
عن الحركة ، ويرضى بالثقل والهوان في طلب معاشه كالكهدين والسؤال » .
ومن يستولى القمر على مولده « فإنه لا يعمل من أجل مهنته واسترخاء
طبيعته ، وقلة فهمه » مثل النساء وأهاليهن من الرجال ، (٢) أو بمعنى
آخر « الضعفاء ، ومن شاكلهم من الفقراء والمساكين » (٣) .

وإبناء هذه الطبقة إذا حسنت أحوالهم من السعادة ، وافق للفلك
شكل صعوده ، غفاية ما يصلوا اليه هو « مرتبة أولاد التجار وأرباب النعم
وأوساط الناس » (٤) .

ويكن أن تطلق على أهل هذه الطبقة مصطلح « البروليتاريا » ،
بمفهومه اليوناني الروماني ، الذي يعني الطبقة مخزيرة النسل من الفقراء
والمساكين والمكتهين .

وبالرغم من علم الأوصاف التي نصت بها إخوان الصفاء أهل هذه
الطبقة إلا أنهم خصصوا فصلا « في بيان فضل الفقراء والمساكين وأهل
اليلوى » (٥) أوضحوا فيه أن علم الطبقة تعتبر بمثابة موعظة للمتفرقين
وأرباب النعم ليزدادوا شكرا لله وموعظة لأهل الدين ومن يؤمن بالأخرة .
ولأهل هذه الطبقة فضائل كثيرة ، جندها الإخوان فيما يلي :

هي التي اتخذها نكس الجزية - أي الأسان - حيلة للتماسي والكسب (المرجع السابق ، ص ١٢٦) - والتجار هم الذين يتهايمون بالافتخار والاعطاء ، وحرصهم طلب
تزيانة فيما يأخذونه على ما يظنون (الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٢٨٥) وتزيف
أين خلدون للتجارة قريب الشبه بتزيف فتريان الصفة . فهو يمزجها بأهصا محاولة
الكسب بشمية المال بقره الصلح بالرضس وبههما بالفلاء (ابن خلدون ، مقدمة مرجع
سابق ، ص ٣٥٥) .

(١) الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٣١٥ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٢٦٦ .

(٣) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٢٢٨ - وقد وصف إخوان الصفاء علم الطبقة
بأهل طبقة « الزس والعلل وأهل البطالة والفراغ » (الرسائل ، الجزء الأول ،
ص ٣٢٠) .

(٤) المرجع السابق ، ص ١٢٦ .

(٥) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ١٢٦ .

- (أ) أنهم أشبه الناس علينا بالآخرة .
 (ب) أنهم أسرع الناس إجابة لعصوة الأنبياء .
 (ج) أنهم أخف مؤثمة ، وأقل حوائج ، وأقنع باليسير ، وأرضى بالقليل
 (د) أنهم أكثر ذكرا لله تعالى ، وارتق قلوبا في الفكر والتذكر ، وأخلص
 في الدعاء لله -

ثانيا - توضيح الصناعات عند اخوان الصفا :

لقد اهتم اخوان الصفا بالصناعات اهتماما كبيرا لدرجة انهم
 خصصوا رسالة كاملة من رسائلهم وهي الرسالة الموسومة « في الصناعات
 العملية والقرض منها » (١) . وقد قسم الاخوان الصناعات علة تسميات
 أو تصنيفات على أساس مختلفة على النحو التالي :

١ - تقسيم الصناعات على حسب مراتبها (٢) :

تقسم الصناعات على حسب مراتبها منذ اخوان الصفا الى :

(أ) **الصناعات الضرورية** : وهي التي ساهم الاخوان « ما هي
 بالقصد الأول » ، وهي ثلاث « الحراثة والحياكة والبناء » -

(ب) **الصناعات التابعة والحامية** : وهي كل صناعة تسبق مباشرة
 كل نوع من أنواع الصناعات الرئيسية ، مثل صناعة الغزل والملحج بالنسبة
 للحياكة ، والآلة الأرض وحفر الأنهار بالنسبة للحراثة ، والنجارة والحفلة
 بالنسبة للبناء -

(ج) **الصناعات التمهيدية والتكملة** : وهي الصناعات التي تلزم
 لإيجاد الصناعات التابعة للصناعات الضرورية ، أي صناعات الفوجعة
 الفالفة ، مثل صناعة الخياطة والتسويل « القصارة » والرفر والطرز بالنسبة
 للحياكة ، والآلات « المساحي » بالنسبة للحراثة وصناعة المسنن بالنسبة
 للبناء .

(د) **صناعات الجمال والزينة** : مثل صناعة الطيور وأدوات
 ومستلزمات الزينة .

(١) في الرسالة الثالثة من القسم الرياضي (الرسائل ، الجزء الأول ،

ص ٢٧٦ - ٢٧٧) .

(٢) للرجوع السابق ، ص ٢٨٤ - ٢٨٥ .

٢ - تقسيم الصناعات على حسب شرفها أو تفاضلها على بعضها :

يقسم الاخوان الصناعات على حسب شرفها أو تفاضلها على بعضها الى عدة أصناف كما يلي (١) :

(أ) من جهة المدة التي تصنع منها « البيول » : وأشرفها صناعة الصاغة والقطارين .

(ب) من جهة مصنوعاتها : وأفضلها صناعة الذين يعملون آلات الرصد مثل الاسطرلاب وذوات الحلق والأكبر المثلة بمسورة الاللاك وما شاكلها . والسبب في ذلك هو أن قطعة من الصفر ، قيمتها خمسة دراهم ، إذا عمل منها اسطرلاب يساوي مائة درهم ، فإن تلك القيمة ليست للبيول ، ولكن لتلك الصورة التي جعلت فيها ، (٢) .

(ج) من جهة نفعها العام : وأنفع المصنوعات للبشر صناعة الحمامين والسبادين والكتانين ، وذلك لأن الضرر في تركها عظيم عام على أهل المدينة ، (٣) . وإن كانت من ناحية المز والتكسب من « الصنائع المهيبة والأعمال الحسيسة ، (٤) .

(د) من جهة الخلق في الصناعة : وهناك صنائع تحتاج الى أكبر قدر من الخلق والمهارة في صنعها ، مثل صناعة المصنفين (٥) ، والصورين والموسيقين وأمثالهم .

(هـ) من جهة الحاجة الضرورية الداعية الى اتقانها : وهناك صنائع أكثر ضرورة للبشر عن غيرها ، ولا غنى للبشر عنها ، مثل الحياكة والحراثة والبناء .

٣ - تقسيم الصنائع على حسب موضوعها :

ولاخوان الصفاء تقسيم ثالث للصنائع على حسب موضوع هذه الصنائع على النحو التالي :

(١) المرجع السابق ، ص ٢٨٧ - ٢٩٠ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٢٨٧ - ٢٨٨ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٢٨٨ .

(٤) الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ٤٦٥ .

(٥) في المصنفين - وكالات مسلمة لثلاثة من العيز لتشيبة حتى ينظر العامة خلفها في ذلك مثل مهنة البرجاني والكوادين (انظر : أبو الفضل الكندي الاشارة الى محاسن العبارة ، القاهرة ١٣١٨ هـ ، ص ٤٢ - ٤٣) .

(أ) صناعات روحانية : وهي الصناعات العلية أو « آيناس العلوم » (١) -

(ب) صناعات جسمانية : وهي الصناعات العلية ، وهي التي أطلق عليها الاخوان « آيناس الصنائع » (٢) * وتنقسم الى صناعات بسيطة وصناعات مركبة - فالصناعات البسيطة هي التي يستخدم فيها الماء (كصناعة الملاحين والروائيين والشرايين والسباحين الخ) * أو يستخدم فيها التراب (كصناعة حفاري الابار والأنهار والفتى والقبور والحدان) ، أو يستخدم فيها النار (كصناعة النفاطين والرقادين والمشعلين) ، أو يستخدم فيها الهواء (كصناعة الزمارين واليوافين والنفخين) ، أو الماء والتراب معا (كصناعة الفخارين والظنارين والقدوريين وضرايب اللين) .
لما الصناعات المركبة فهي التي يستخدم فيها الأجسام المعدنية (كصناعة الحدادين والصغارين والرصاصين والزجاجين والصوانيين ومن شاكلهم) .
أو يستخدم فيها الأجسام النباتية (مثل صناعة النجارين والحواصين والحصريين والقفاصين ومن شاكلهم ممن يستخدمون فصول النباتات أو لحاها أو أوراقها وأزهارها أو ثمارها) ، أو التي تستخدم فيها الأجسام الحيوانية (كصناعة الصيادين ورماة الفخم والبقر وساسة السواب والبياطرة ومن شاكلهم ممن يستخدمون الحيوان نفسه أو لحمه أو عظامه أو جلده أو شعره أو صوفه أو فزه) ، أو التي تستخدم فيها الاجسام البترية (كصناعة الأطباء والمزنيين ومن شاكلهم) * ومن الصناعات المركبة أيضا ما هي الموضوعة فيها قيمة الأشياء (كصناعة الصياغة والدلائن والقومين ومن شاكلهم) *

٣ - تصنيف الصنائع على حسب الآلات والأدوات المستخدمة فيها :

والتصنيف الرابع للصنائع عند اخوان الصفاء هو الذي يقوم على اساس الآلات والأدوات المستخدمة في الصنائع المختلفة على النحو التالي (٣) :

(أ) الصناعات التي تحتاج الى بعض أعضاء الجسم وأدوات كثيرة من خارج الجسم :

مثل صناعة الحرث والبناء والديباغة والحياكة ... الخ *

(١) الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٢٨٠ - ٢٨٢

(٢) المرجع السابق ، ص ٦٨٢ - وقد أورد الاخوان رسالة خاصة للبحث في الصناعات

العلية (المرجع السابق ، ص ٢٤٨ - ٢٥٦) *

(٣) الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٢٨٢ - ٢٨٤

(ب) الصناعات التي يحتاج فيها الى أعضاء الجسد فقط :

مثل صناعة « الخطيب والشاعر والقاضي والقاري والرقاص والسايح
والرفاه والزمار والمحايط والكاتب » الخ « (١) »

النتائج التي يمكن استخلاصها من دراسة فكرة طبقات البشر وتصنيفها
الصناعات عند اخوان الصفا :

تبدو أهمية هذه التصنيفات في بعض النتائج التي يمكن استخلاصها
منها ولعل أهم هذه النتائج :

١ - أن طبقات البشر التي تحدث عنها الاخوان تشبه الى حد كبير مراتب
النفوس التي سبق أن تعرضنا لها من قبل . فالطبقة الأولى وهي
طبقة أهل الشريعة ، تقابل مرتبة النفس الملكية القدسية ، رتبة
الابوة والناهرسية ، تلاوة على مرتبة النفس الملكية والحكمية ، دائرة
المحباب الحكم الفلسفية العقلية ، وطبقتنا الرؤساء والملوك والصناع
والتجار ، تقابلان جزء من مرتبة النفس الانسانية الناطقة وهو الجزء
المختص بشهوة « الصنائع والأعمال والمخلق فيها والانتخار بها ،
وشهوة المز والرفعة والترقى في غايات نهاياتها ، والشوق اليها
والرغبة فيها ، من جانب ، ومن جانب آخر ، جزءا من « النفس
الحيوانية أو القضيية » التي ينسب اليها « شهوة الرياسة » . أما
طبقة الفقراء والمساكين ، فتقابل جزءا من النفس الحيوانية والنفس
النباتية التي تنسب اليها « الأخلاق الرديئة ، والطباع المنحومة
المتفشية منذ الصبا مع اللسان بالجهالات المتراكمة » . (١) .
كما أن طبقات البشر التي ذكرها الاخوان تشبه الى حد كبير أيضا
تقسيمهم لمراتب البشر الى خاصة وعامة ومتوسطين . طبقة أهل
الشريعة تقابل مرتبة الخواص ، والى حد ما يمكن الملاق طبقة الملوك
والرؤساء بولد المرتبة ، طبقة الصناع والتجار والبعاقين تقابل

(١) يلاحظ ان الصناعات الأربع هنا تحتاج الى أدوات . وتفسير هنا الى ان
الاخوان يعبرون بصناعة الكتابة هي « الحرف الصنائع » (الرسائل الجزء الثالث . ص
١٤٨) . لأن صناعة الكتابة « موضوع شرعي وعمل اليه يسأ مطورت الحكمة . ونظمت
الشريعة ، وهو أصل الصناع » (الرسالة الجامعة الجزء الأول ، ص ٤١٤) .
(٢) انظر مراتب النفوس . للبحث التالي عن الفصل الثاني من ابواب الأول من هذا

طبقة للتوسطين أو «أوساط الناس» على حد تعبير الإخوان، وطبقة الفقراء والمساكين تقابل طبقة العامة (١) -

٢ - ويبدو أن هدف الإخوان من تقسيم المجتمع إلى طبقات كان يتفق مع نظام الدعوة الذي وضعوه لجماعتهم، وحتى يمكن تخصيص دعاء لكل طبقة من هذه الطبقات، حيث يقول الإخوان «وقد اصنا لكل طائفة من طوائف الأمم الذين صحتهم دعوة الأنبياء عليهم السلام، قوما يدعوهم إلى رأيسا، ويدلونهم علينا، ومصرفونهم يقومونا...» (٢)، وقولهم أيضا «إن لنا إخوانا واحدا قاطن من كرام الناس وفضلاتهم متفرقتين في البلاد، فمنهم طائفة من أولاد الملوك والأمراء والوزراء والممال والكتاب، ومنهم طائفة من أولاد الأشراف والمهاجرين والشجار والتناء، ومنهم طبقة من أولاد العلماء والأدياء والفقهاء وحلة الدين، ومنهم طائفة من أولاد الصناع والمصرفين وأهنا الناس» (٣) -

ولعل اهتمام الإخوان بالطبقات الاجتماعية يعود إلى أن الأفكار السياسية تسعى عادة لتبرير الحركة السياسية والحركة السياسية تمثل أداة التحول وهذه الأداة هي التي تتركز فيها عملية الصراع السياسي، والصراع السياسي لا يمكن أن يستغل عن الطبقات الاجتماعية، لأنه ليس مجرد حركة من جانب فئة مختارة تسعى إلى الانتفاع بالسلطة، وإنما هو عملية تطوير وتجديد تكون فيها الأيديولوجية السياسية هي اللغة التي تربط بين القائد والقبادة بالتحفة الاجتماعية أو طبقات المؤيدين -

٣ - لقد اعتبر الإخوان طبقة أهل الفريضة هي أرقى الطبقات، خاصة وأن صناعة هذه الطبقة هي أجل الصنائع، وقصروا وظائف واختصاصات هذه الطبقة على الأمور الروحية، ولعل هذا يتفق مع مرحلة المستر التي كانت تعيشها جماعة الإخوان، والإخوان يقررون - كما سبق أن ذكرنا - أن الإمام في دور المستر لا يحكم

(١) أظر مراتب البشر، لبيد الثاني من الفصل الثاني من الباب الأول من هذا البحث -

(٢) الرسائل الجامعة، الجزء الثاني، ص ٣٧٩ -

(٣) الرسائل، الجزء الرابع، ص ١٦٥ - ١٦٨ - ولد ذهب مركزه إلى تقسيم أعضاء الجماعة على ضوء هذا النص إلى أربع مجموعات، ويصوّر أن الإخوان وضعوا نظام دعوتهم على أساس هذا التقسيم الطبقي (المجموعات) وأنه قد خصص لكل مجموعة داع - هو في نفس الوقت رئيس للمجموعة - أتهوب عن الامام في خدمة المجموعة (Tou Marquet, La Philosophie des Ikhwan Al-Salaf, Op. Cit., p. 215.)

الا على النفوس دون الأجساد . أما الذى يحكم على الأجساد فى دور
الستر فهم الصفاء والملوك والرؤساء الفاضلين ، وسيستمر الخضوع
من ناحية الجسد لهؤلاء الملوك والرؤساء الى ان يعود المراد ويعتبر
السابع للتتظر او المهدي المنتظر الذى سيحقق المدينة الفاضلة
والذى سيحكم عندهد على النفوس والأجساد جميعا (١) . ومن ثم
فرق الاخوان فى عصرهم بين طبقة أهل الشريعة وبين طبقة الملوك
والرؤساء .

٤ - ولعل اهتمام الاخوان بطبقة الفقراء والمساكين ، رغم انهم هاجموا
هذه الطبقة من قبل باعتبار أن جماعتهم لا تضم الا مرتبة الخواص
من البشر ، قد يرجع الى ما اكتشفه الاخوان عن فضائل هذه الطبقة
خصوصا سرعة الاستجابة للدعوة وسعي الاخوان الى جذب هذه
الطبقة لدعوتهم ، وترقيتهم عن طريق التعليم والتربية فى طبقات
الجماعة ، وعن طريق معاونتهم ماديا وهو أسلوب اعترفوا به فى
رسائلهم . وبهذه الوسيلة يضمنون أكبر عدد ممكن من الأعضاء
بشروط الا يخل ذلك بمبادئ الجماعة الخاصة بتنظيمهم ومع مراعاة
الشروط التى اشتروها فىمن يرقب فى الانضمام للجماعة . وينضح
ذلك من وصفهم لأهل هذه الطبقة بأنهم أسرع الناس اجابة لدعوة
الانبياء .

٥ - ان تقسيم الاخوان لطبقات البشر وفتاتهم الاجتماعية فى عصرهم ،
يتفق مع تقسيم الفئات الاجتماعية الذى عرّف فى مطلع العهد
المباني . فعلى سبيل المثال لم يكن الفارق كبيرا بين طبقتى الجند
والكتاب ، فكانت هاتان الفئتان تنتسبان الى طبقة اجتماعية واحدة ،
ولكن ليس هل هذا المستوى كان يوضع رجال الدين والفقهاء والعلم
الذين ، وإن اختلفت مهنتهم ، كانوا أرقى الطبقات من ناحية شرف
مهنتهم لا من ناحية أوضاعهم الاقتصادية . وفى مرتبة أدنى يأتى
اصحاب المهن والحرف والتجار . ثم يأتى أشيخ السواد الأعظم من
الناس ، الذين لا يملكون وسيلة ثابتة من وسائل الرزق (٢) .

٦ - لعل أهمية هذه التقسيمات تبدو فى أنها تدل على نطاق الصناعات
التي كانت موجودة على عهد اخوان الصفاء ، كما أنها تلتقى ضوءا

(١) انظر نسخة العهد المنتظر فى الباب الثانى ، البحث الخامس .

(٢) "تلوه تمنى ، تاريخ العرب والقبوب الاسلامية" ، ص ١٠٠ ، مرجع سابق ، ص ١٩٤

- ١٩٥ - باستثناء ما يراه بعضا طبقة رجال الدين الذين بعضهم فى مستوى طبقة الفقراء
والكتاب

على الفكر الاجتماعي الاقتصادي في تلك العترة . ومن أهم هذه
 الإنكار التي كانت سائدة في ذلك العهد ، فكرة وراثية المهن ، بمعنى
 أن كل صانع كان يتخلل حرفته على جميع الحرفه . وبالرغم من أن
 الجاحظ - للعاصر لاشوان الصفاء من وجهة نظرنا - قد ألمح إلى هذه
 الحقيقة بقوله : لكل صنف من الناس مزين بمسئله ما هم فيه .
 ومسهل ذلك عليهم « (١) ، إلا أن اخوان الصفاء كانوا أعمق غورا
 في إيضاح هذه الفكرة ، ففي الفصل الذي خصصه الاخوان للبحث
 في قابلية الانسان الصنعة ، يرون أن « صناعة الآباء والأجداد
 أنجح في الأولاد من صناعة القرباء ، وخاصة من دل مولده عليها(٢) ،
 ويكونون فيها احنق وانجيب ، ومن أجل هذا أوجبوا في سياسة
 لردتهم بين بائكان على أهل كل طبقة من الناس لزوم صناعة آباؤهم
 وأجدادهم قطعا ، وألا يتجاوزوا وما وزعموا أن ذلك فرض من الله عز
 وجل ، في كتاب زرادشتة « (٣) .

ويصل الاخوان سبب حثهم التلميذ صناعة آباؤه واصنافه بل
 « التلميذ إذا اعتل من تعليم مبيده ، عاد إلى تشميل ما تعلم بالنسبية
 والمحاكاة ، كما يوجد ذلك في الصبيان من محاكاة صنائع آباؤهم والتشبه
 بهم في أفعالهم ، وإنما جعل ذلك في جبلتهم وغريزة غولهم ليكون لآباء
 لهم إلى معرفة الصنائع والأعمال « (٤) ، ويقولون أيضا : « قل عن يكون
 من الناس مخالفا لسيرة أبويه وأهله وأقاربه ومسيرته في صناعتهم
 ومذهبهم ورأيهم » ، وإن كان الاخوان يرون أنه قد يحدث لأسباب طارئة

(١) رسائل الجاحظ ، لفر الصدوق ، القاهرة ١٣٢٤ م ، ص ١٤٦ .

(٢) وعن لكون دلالة لذلك على المستنعة ، يبدو أن الاخوان تأثروا في ذلك بما
 أثر من هيئة الكواكب في هذا الصدد ، فيقول الاخوان بأن اليونانيين القدماء كانوا إذا
 عرفوا من حوله القتل الكوكب القابل على المستنعة ، ادخلوه إلى ميكل الصنائع وسود
 الكواكب وقدموا قريانا لهنم ذلك الكوكب . وإذا لم يستفروا على الكوكب من تولد ،
 فعموا كالمثل الصنائع المقصودة في ذلك الميكل ، ويقتلوا الصنعة التي يرغب فيها
 (الرسائل ، الجزء الأول ص ٣٩٦)

(٣) المرجع السابق ، ص ٢٩٠ - ٢٩٢ . ويبدو هنا الأثر القارص في صدد لزوم
 صناعة الآباء على فكر اخوان الصفاء . وقد ورد نفس النص في مخطوط ابن مكيك السابق
 الاشارة إليه ، (ص ٢٠٠) مكيك ، الأحكام المتوكية - - - مخطوط ، مرجع سابق ص
 ١٤٦ - ١٤٧) . وقلنا ذلك مع ما ورد في الرسائل ، الجزء الأول ص ٢٦١ - ٢٦٢ -
 ويلاحظ أن اشارة المخطوط إلى العرانيين القدماء أتق من اشارة الرسائل إلى اليونانيين
 القدماء ، لأن العرانيين هم الذين اشتهروا بمباحة النجوم وهم احسانة . وإن كان البحر
 يشير إلى نفسه العرانيين لليونانيين .

(٤) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٢١٢ - ٢١٣ .

• وعلى نعتك من امر الزمان وتغاير الأيام ، ان يعبد الابن عن امله
ويطاردتهم ويصير الى غيرهم ويتعلم صناعة غير صناعتهم (١) .

ويوضح الاخوان ان الهدف من لزوم كل انسان صناعة اياه واهل
طبقته هو الا يتصور انسان انه يمكنه القيام باعمال اهل طبقته اخرى
خصوصاً تلك التي تعلمه والتي لا يدل مولده على انه من اهلها ، وانه اذا
اراد ان يكون حاذقاً في مهنته او صمته فلا بد ان يلزم صنائع طبقته لانه
لا يستطيع ان يحذف سواها ، ومن ثم يتصور الاخوان بان هذا هو
حياة الملك ان لا يرغب فيه من ليس من امله ، لانه اذا كثرت المطالبون
للسلك ، كثرت المنازعات بينهم ، واذا كثرت المنازعات ، كثرت الشغب واضطربت
الامور والنفس النظام ، وفساد النظام ينجمه الجوار والبطلان (٢) .

ولعل فلسفة اخوان الصفاء في هذا الصدد شديدة الشبه بفلسفة
أفلاطون حول تقسيم المجتمع الى طبقات تقابل أقسام النفس الثلاثة ،
وهي أن طبقة الحكام تقابل النفس الساطقة وشبه أفلاطون هذه الطبقة
بالقصب ، وأن طبقة الجنود تقابل النفس الغضبية وشبهها بالفضة ، وأن
طبقة الصناع والزرايع تقابل النفس النباتية او الشهوانية وشبهها
بالتحاسس والحديد (٣) . وأفلاطون يرى أن العدل هو أن ينصرف كل فرد
من الناس الى شئونه ويقوم بواجبه في المركز الذي تفضل الآله استناده
اليه ، وأن تلزم كل طبقة عملها لكي تستمر حياة الجماعة ولكن يتجنب
الانغماس بممارسة أي مهنة لم تصمم لها الآلهة ، وأن على الأبناء لزوم الطبقة
التي ولدوا فيها حيث أن التحاسس لا يمكن أن يكون فضة أو ذهباً ، وإن
كان أفلاطون يضع امكانيات حدوث تنقلات بين الصنفين في حدود ضيقة
اذا ما ولد مثلاً ابن من الفضة لأبي من الذهب ، ومن ثم يرى أفلاطون أنه
اذا ما لزمت كل طبقة شئونها فإنه يترك المجال لكي تصبح الطبقة الحاكمة
طبقة من الفلاسفة الذين يحق لهم أن يحكموا ويحققوا العدالة المثالية أو
المدنية الفاضلة التي كان ينشئها أفلاطون (٤) . ومن ثم فإن الطبقات

(١) الرسالة للجماعة ، الجزء الأول ، ص ٢٠٩ - ٢١٠ .

(٢) الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٢٩٢ - ويقسم الاخوان البشر من ناحية لاهوتهم
للمصلحة الى ثلاث طبقات - أ - من يسهل عليهم تعلم الصنعة يادري فاعل ب - من يحتاج
الى ترفيف شديد ولا يفلح فيها تعلم موانعها لطبيعتها . ب - من لا يتعلم الصنعة أبدا
لا المرجح السابق . ص ٢٦٠ - ٢٦١ ، ٢٦٥ ، وآراء الاخوان فيما يتعلق بصعوبة الانتماء
من طبقة الى اخرى هي نفس الأفكار التي سادت حتى العصور الوسطى في ظل نظام الطوائف
(٣) يشهد البشر الى سيرج مكرمة الطبقات الثمانية على أساس مبادئ الناس في الكتاب
من الاساطير القديمة الهندية واليونانية ، وهي الاساطير التي لجعل من ادراك الذهب الآلهي
ضماناً للركبة من اسطوره الآلهة

E. Bechler, *Études de P. hiésoptie sorique*, Paris 1935, pp. 54 - 55.

(٤) افلاطون ، الجمهورية ، مرجع سابق ، ص ١١٩ - ١٢٦ .

الثلاث ليست فقط تجمعات حول وظائف مختلفة ، بل هي أيضا تجسيم لتفاوتات جوهرية في القيمة والقيمة (١) . ولعل أهم ما يميز فلسفة اخوان الصفا في شأن النظام الوراثي للمهنة عن منسجه اقلادون هو ان هذا قد اعترف بنوع من الحركية الاجتماعية ، وأنه بموجب هذه الحركية يمكن لابناء الصناع ان يكونوا جنودا ، بل حكاما ، اذا توافرت فيهم الشروط اللازمة . ومن ثم قرر البعض ان أفلاطون لا يقول بنظام الطبقات المغلقة Castes الذي يقضي بأن يلتزم الفرد نفس الطبقة التي ولد فيها دون ان يستطيع الارتفاع عنها ، بل انه دافع عن نظام المهنة المنبوعة Open Career حتى أنه يمكن للفرد من ادنى الطبقات ان يصل استثناء الى طبقة الحكام (٢) .

ولقد فلسف اخوان الصفا إمكان انتقال الفرد من الطبقة التي ينتمي اليها والتي هيأته لها الطبيعة الى طبقة أعلى - في حالات شديدة الخصوصية وبالصدفة المحضة يقولهم « اذا اتفق لذلك شكل محمود من سعادة احوال الكواكب ، عند مولد الفرد وفي هذه الحالة التي تخضع للصدفة فان غاية ما يصل اليه الفرد هو أن يكون في الطبقة التي تعلمه مباشرة » وهم بذلك يدافعون عن حق امامهم في الخلافة ، ويبررون عدم إمكان أي انسان بلوغ مرتبة الامامة لا يتمتع به الاثمة من آل البيت من استعدادات طبيعية والهبات الالهية خصوا بها دون غيرهم . ومن ثم فهم خلفاء النبي عليه السلام في أمور الدين والدنيا .

ويستخلص من كل ذلك ، ان الاخوان على هذا النحو ، ينتقلون من الواقع ليتمسكوا لنا تفسيرات ليست هي بذاتها وقائع تلاحظ ، فهم لا يصفون لحسب ، وانما يفسرون ويمللون أيضا ، وذلك بالرجوع الى مبادئ تنمى ميدان الوصف للطبقات والصناعات المختلفة الى تفسير أسباب ومبررات لزوم أهل كل طبقة لمهنتها ووظيفتها استنادا الى الطبائع والجلبات المختلفة . ولعل هذا يجعلنا نطلق على فكر الاخوان دون تحفظ مصطلح « فلسفة سيامية » .

٧ - كما تبين أهمية تصنيف الصنائع عند اخوان الصفا في لقاء الضوء على المهن والصنائع التي تعتبر جنودا للثقافات والجماعات والأصناف التي ظهرت فيما بعد عصر الاخوان في العالم الاسلامي ، والتي لعبت

(١) « عزت قرني ، الحكمة الاغلاطونية ، دار النهضة العربية ، القاهرة ١٩٧١

ص ٩٠ - ٩٦ .

A. Taylor, Plato — The man and his work, New York 1956, p. 275. (٢)

دورا كبيرا في مجرى الأحداث السياسية والاجتماعية في هذه المنطقة .

في عصر الاخوان كانت كل طائفة من الطوائف في المجتمع تنقسم الى اصناف كثيرة ولكل صنف عنها أنلائ وطباع وسجايا ومآرب اكتسبتهم اياها اعمالهم ، وأوجبتها لهم متصرفاتهم ، لا يشبه بعضها بعضا (١) . وعلى ذلك فقد كان هناك كما يقول الجاحظ « شعور بروح الجماعة بين أهل الصنائع ، وكل واحد منهم يضمن بصلته تربطه باخوانه » (٢) وكان انضمام السائد « الصناعة » نسب ، (٣) . وهكذا كانت المصلحة الطبقية تبرر في ساعات الخطر (٤) .

ولعل في اشارة الاخوان الى « الصنائع » و « الأساتذة » ما يفيد احتمال حدوث تنظيم متدرج عند أهل الحرف التي كان يرأس كل منها « رئيس » - كما يقررون أيضا أن كل انسان في أي طبقة لا يحلو ان يكون فيها رئيسا سائما لغيره أو مرؤوسا مسوسا عليها لغيره (٥) .

وليس هذا مجال تفصيل ظهور النقابات والاصناف الاسلامية (٦) ، ولكن ما يفيد للعرض لها ما ذكره البعض (٧) من وجود علاقة وثيقة بين الحركة الاسماعيلية والحركة القرمطية وظهور النقابات الاسلامية وتطورها، واستتلال هؤلاء البعض على هذه العلاقة بالفصل الذي خصصه اخوان

(١) الرسائل ، الجزء الاول ، ص ٢٢٠ - ٢٢٦ .

(٢) رسائل الجاحظ ، مرجع سابق ، ص ٢٢٦ .

(٣) الجاحظ ، البغلاء ، المجمع الملمس العربي دمشق . مطبعة ابن زيون مكتب الفكر العربي ، دمشق ١٩٣٨ . ص ٥١ .

(٤) ومن أمثلة ذلك القليل ، يانيس الإلمية مع صناعات الأندلس في الموصل عام ٢٠٧ هـ (القرن ١١ من الأثر) ، الكامل في التاريخ ، مرجع سابق ، الجزء الثامن ، ص ٨٩ .

(٥) الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٣٢٠ ، الجزء الثالث ص ٤٢٨ . ويظهر كلود كلين الى أن التنظيم الحرفي الصحيح ، يعنى وجود تنظيمات للتنظيم الاجتماعي داخل إطار الحرية ، ويقام هذه التنظيمات بالاعتراف على النظام الأساسية لحياة أفرادها حتى شلج المهنة ، لم يوجد قريبا في اليهود الكلاسيكية للإسلام ، وأن المسلمين اتجهوا في ذلك الاتجاه منذ أواخر القرون الوسطى . ويؤكد أيضا أن التنظيمات التي أسست في اضطرابات المدن لم تطبق بطابع مهني (كلود كلين ، تأريخ العرب والتشرب الإسلامية ... مرجع سابق ، ص ٢٠٠ - ٢٠٥) .

(٦) يمكن الرجوع لتفصيل عن نشأة النقابات والاصناف في : Encyclopedie of Islam, Art : Sinc; E cyclopedia of Social Sciences, Art : Grails Muzim. Messingam, La puerie d'Ab-Halladj, Vol. ٢, Paris (٧) 1922, pp. 335, 400.

الصفاء في رسائلهم للعمل واعلمه ونبله النابض (١٦) ، مستنطهين من ذلك ان المهام الأساسية كان العمل على تدين طريقتهم المعال في العالم الإسلامي للعمل على قلب نظام الخلافة .

وقد تصور بعض الباحثين ايضا ان سوء الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية - نابت الى حد كبير من اسباب انتشار الحركة الاسماعيلية (١٧) . حيث ان الحركة الاسماعيلية وان كانت نتيجة لانقسام حركة المعارضة العلوية التي تمتد جذورها الى عصر الخلفاء الراشدين الا انه لا يمكن اغفال أثر الأسباب الاجتماعية في ظهور الدعوات السياسية ، ومن ثم خالاسماعيلية حركة دينية سياسية من حيث النشأة ، ولكنها - في سبيل تكثيف القوى لجذب الزميين والأخصار - استغلت النفوس الاجتماعية والاقتصادية (١٨) لنشر دعوتها بين أهل الحرف والصنائع ، مثلها في ذلك مثل كافة قوى المعارضة الأخرى ويؤكد هذا الرأي ما يذكر عن فشل محاولة القرامطة استغلال ثورة الزنج التي نشبت حوالي منتصف القرن الثالث الهجري (١٩) .

٨. - كما أن تصنيف الاخوان للطبقات ، يلقى ضروحا على حقيقة نشاط بعض الجماعات التي ظهرت في عصر الاخوان كجماعة المياريين التي ظهرت في نهاية القرن الثاني الهجري وتطلعت لنفسها حوالي عام ١٩٧ هـ (٢٠) ، والتي عرفت بعد ذلك بأسماء أخرى مثل «الشمطار» و«الفتيان» ، اذ يبدو مما كتب عن المياريين والشمطار والفتيان أنهم كانوا جماعة واحدة (٢١) . كما يبدو أيضا أن حركة هذه الجماعة بدأت كحركة اجتماعية للطبقة الفقيرة دون أن يكون لها في بداية ظهورها تلك الأهداف الإخلاقية السامية التي تسميت بها فيما بعد (٢٢) .

(١) هو الفصل الموسوم في الرسائل باسم « العمل في شرك الصنائع » في الرسائل الجزء الأول ، ص ٢٩٢ - ٢٩٠ .

(٢) د- عيد الزنج النوري - دراسات في الصور السياسية المتأخرة - مرجع سابق - ص ١٨٥ .

(٣) Bernard Lewis, The Origin of Ismailism, Op. Cit., p. 2 .
(٤) الطبري - تاريخ الأمم والملوك ، مرجع سابق ، الجزء العاشر عشر ، ص ١٧٩ ، ٢٢٦ - ٢٢٤ .

(٥) السعدي ، مروج الذهب ، مرجع سابق ، الجزء السادس ، ص ٤٥٢ .
(٦) مروج السابق ، ص ٤٦٣ - القهيري - الرسالة الفخرية - مرجع سابق

ص ١٧٦ - ١٨٠ .
(٧) يبر (كلود كاهن عند ترجمته ليحت القوة ، أصنافا مختلفة للفتيان ، منها الفتيان الذين ظهروا في الجاهلية وساد الإسلام الذين حملوا ميوايا الجماعة والكرم . والفتيان الذين ظهروا بعد الفتوحات الإسلامية في العراق وإيران من أفراد يتسبون على

فالقصة التي ذكرها « التنوخي » مثلا ، والتي تصور الحياة الداخلية لأحدى جمعيات القوة ، تؤكد أن « الفتيان » لم يتورعوا عن السرقة ، وأن علاقتهم بالحكومة كانت علاقة عدائية (١) . وكذلك ابن الجوزي ، الذي اتهمهم بأنهم لصوص (٢) ، رغم ما أوردته عن ميادئهم الأخلاقية الأخرى (٣) .

والواقع أن أخوان الصفا ذكروا طبقة « العيارين » ضمن العبيات المنعومة في المجتمع ، فوضعهم - أي العيارين - جنبا إلى جنب مع اللصوص وقطاع الطرق والذوغاء ، ومن يريده الفتن ويثيرها ويريد الفساد في البلاد ، (٤) ولعل النص التالي من الرسائل يوضح نظره أخوان الصفا إلى هؤلاء ، حيث يشبهون أعمال قوى النفس البدائية (وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ، التي عليها تدور حالات الجسد من الصلاح والفساد ، إذا ما تعارضت وتضاربت وأدخلت السموم والمرض على الجسد) بأفعال العيارين وأصحاب العصيية ، إذا حاجوا وأثاروا الفتن وقتلوا واحرقوا الأسواق وحرقوا المنازل ونهبوا الأموال وأفسدوا في المدينة (٥) .

وهكذا يوضح أخوان الصفا حقيقة نشاط جماعة العيارين في بده ظهورها وأن هذه الجماعة لم تعد كونها د عصابات من اللصوص جعلت

• بيئات اجتماعية وعرقية وطائفة مختلفة ، وكانوا يهدون في جو من الجور والظلمة واللافة ، والفتيان الذين عرفوا بالعيارين وغيرهم باسم يوسى يفكره الخروج على القانون . وقد كان هؤلاء لا يحدون حرفة ثابتة أو يمارسون أعمالا وحشية . ويقومون في فترات ضعف السلطة ينشر التمرد في الأحياء المترفة . وقد أقروا شرعية السرقة في مجال البياعة ، وكذلك الفتيان عامة يناحسون السلطة اللاتمة إما كان لولها ، ثم كانت القوة الكاملة مرحلة لصلابة بدأت منذ العهد النبوي المعاصر (كلود كامن ، تاريخ العرب والشعوب الإسلامية ، مرجع سابق ، ص ٢٠٦ - ٢١١) .

(١) التنوخي ، الفرج بعد القبلة ، تحقيق محمد الزهرى القسراوى ، مطبعة الهلال ، القاهرة ١٩٠٤ ، الجزء الأول ، ص ١٠٦ ، ١٠٩ ، ١١٢ ، ١١٤ . ويجه يصفه القسري ليعطى اعتقدا لما كان عليه الصابون والقطار والفتيان من أشكال ومبعضه سلبية (القسري ، رسالة القديرة ، مرجع سابق ص ١٧٦ - ١٨٠) .

(٢) ابن الجوزي ، تليس ابايس ، مطبعة النهضة ، القاهرة ١٩٢٨ ، ص ٣٩٢ .

(٣) ابن الجوزي ، فتنهم في تلويح للشوك والأمم ، مرجع سابق ، الجزء الثامن ص ٢٧ .

(٤) الرسائل ، الجزء الثاني ، ص ٢٩٩ - كما ذكر الاموال أيضا « الفراهية والتمارة والبيارة والفسحة والشركين والمثاقين والمثاقين والمثاقين والمثاقين والمثاقين وقطاع الطرق واللصوص والعيارين والطرارين » (الفرج المسابق ، ص ٢٣٩) .

(٥) الفرج لسابق ، ص ٢٨٨ .

عدوها نهب الحيوانات والأسواق وبيوت الأثنياء، فحسب كما تصورهما
اليحصى (١) ، بل كانت تهدف أيضا إلى إثارة الفتن ونشر الفساد في
البلاد كما ذكر الاخوان ، ولعل في ذلك ما يدعم التصور الذي ذهب اليه
Teschner من أن حركة الفتوة بدأت حركة أرستقراطية (٢) .

وإذا علمنا أن عدد هؤلاء الميسارين بلغ خلال النزاع بين الامين
والأميون حوالي خمسين ألفا (٣) ، لتأكد لنا اخوان الصفاء ، ومن ثم الحركة
الاسماعيلية كانوا يستنكرون أي أعمال تؤدي إلى الاقساد في البلاد أو
تتناهى مع الملق القويوم ، وهذا ما يؤكد من جانب آخر أن حركة الاخوان
وغيرهم من دعاة الحركة الاسماعيلية في سعيهم لتفويض نظام الحكم العباسي
كانت تقوم أكثر ما تقوم على أسلوب الدعوة الخفية المنتشرة المنطبعة التي
تهدف ضمن ما تهدف إلى تغيير النظام العقلي تمهيدا لتغيير النظام السياسي
كما ذكرنا من قبل خلال الفصول السابقة .

٦ - وأخيرا ، فقد برزت تصنيفات الصنائع عند اخوان الصفاء، في
كتابات كثير من فلاسفة الاسلام كالفارابي والغزالي وابن خلدون
على سبيل المثال . فقد صنف الفارابي الصنائع على حسب قيمة
انتاجها والحاجة اليها وفائدتها (٤) ، ورأى الامام الغزالي أن أمر
الدنيا لا ينظم الا بأعمال الأديبين وصنائعهم ، وحصر هذه الصنائع
في ثلاثة أقسام لا تخرج عما قال به اخوان الصفاء وهي (٥) :

(أ) الصنائع التي هي : اصول لا تقوم للممالك دونها ، وهي الزراعة
للمطعم والحياسة للملبس ، والبناء للمسكن ، والسياسة للتأليف
والاجتماع والتعاون على أسباب المعيشة وضبطها .

(ب) الصنائع التي هي : مهيشة ، للصنائع الأساسية ، وشاكلة لها .

(١) جردسي زهبان ، تاريخ التمدن الاسلامي ، القاهرة ١٩٠٢ - ١٩٠٥ ، الجزء
الثامن ، ص ٢٦ .

(٢) د . عبد العزيز الدوري ، تاريخ العراق الاقتصادي في العرون الرابع الهجرى
مرجع سابق ، ص ٨٤ .

(٣) جردسي زهبان ، تاريخ التمدن الاسلامي ، مرجع سابق ، الجزء الخامس ،
ص ٤٧ .

(٤) الفارابي ، احصاء العلوم ، مرجع سابق ، ص ١١ - ٢٦ .

(٥) الغزالي ، احياء علوم الدين ، الجزء الاول ، ص ٢٦ - ٢٣ - ويرى الغزالي
أن أشرف أصول هذه الصنائع هي السياسة . هذا خلافاً عن تصنيف علوم البشر إلى
علوم محصورة - وعلوم مطلوبة (لترجع السابق) ص ٢٣ - ٢٨ وما بعدها) . وقد
وسع الاخوان علم السياسة في أهل مراتب العلوم ، وأهل البحث العلمي بعلوم السياسة
عند الاخوان ، الفصل الثاني من الباب الثاني .

كالحدادة فانها تستخدم الزراعة ، والحلابة والغزل فانها تستخدم
الحياكة .

(ج) الصنائع التي هي « متسة للأصول بعزينة » لها مثل الطحن والحيز
للزراعة والقصارة والحياطة للحياكة .

أما ابن خلدون ، في الباب الخامس من مقدماته في المعاش
ووجوهه ، يرى أن وجود المعاش الزراعة والصيد أو الصنائع والامتهانات
أو التجارة أو الامارة وقسم هذه الوجوه الى وجوه طبيعية للمعاش وهي
« الفلاحة والصناعة والتجارة » ، ووجوه غير طبيعية للمعاش وهي
« الامارة » (١) وقد صنف الصنائع عدة تصنيفات على أسس مختلفة منها:

١ - الصناعات البسيطة والصناعات المركبة . والبسيط من الصنائع
« هو الذي يختص بالضروريات والمركب هو الذي يكون
للكماليات » (٢) .

٢ - ما يختص بأمر المعاش سواء كان ضروريا أو غير ضروري مثل الحياكة
والجزارة والتجارة والحدادة وأمثالها ، وما يختص بالألحكار التي هي
خاصية الانسان من العلوم والصنائع مثل الوراقة والغناء والشعر
وتعليم العلم وأمثال ذلك ، وما يختص بالمسياسة مثل الهندية
 وأمثالها (٣) .

كما يقول ابن خلدون أيضا في الفصل الذي خصصه للبحث في
أمهات الصنائع « اعلم أن الصنائع في النوع الانساني كثيرة ، لكثرة
الأصناف المتداولة في العمران . فهي بحيث تشذ عن الحصر ولا يأخذها
الحد . الا أن منها ما هو ضروري في العمران أو شريف بالموضوع ...
فأما الضروري فالفلاحة والبناء والحياطة والتجارة والحياكة وأما الشريف
بالموضوع فكالتلويد والكتابة والوراقة والغناء والطب ... » (٤) .

(١) ابن خلدون ، المقدمة ، مرجع سابق ، ص ٢٤٥ وانظر أيضا ، د- البير لصري
نادر ، من مقدمة ابن خلدون ، مرجع سابق ، ص ٥٠ - ٥٣ .
(٢) ابن خلدون ، المقدمة ، مرجع سابق ، ص ٣٥٩ .
(٣) المرجع السابق ، ص ٣٦٠ .
(٤) المرجع السابق ، ص ٣٦٢ .

وهكذا نحدد الفرض من الاجتماع البشري عند اخوان الصفا () ومن جرى على متواليهم من الفلاسفة المسلمين (بأنه التعاون من أجل تحقيق مطالب الحياة الدنيا من مآكل وملبس ومسكن باتخاذ الصنائع ، وذلك من الناحية الجسمائية والتعاون من أجل تحقيق السعادة الأخروية ويمثل الجانب الروحاني من حاجتهم الى الاجتماع من جانب ، ويلوئح أفضل الحالات وأتم الغايات وهو مفهوم السياسة عندهم من جانب ثان ، وتحقيق المدينة الفاضلة التي هي غايتهم القصوى من الاجتماع السياسي والتي يرأسها أحد أئمة آل البيت من جانب ثالث .

المبحث الثالث

طبائع الأمم وسجاياها

لعب عامل الموراثية البشرية دوراً في نمطة التفكير حول تكوين طبائع الأمم وسجاياها ، ولعل أقدم الأفكار في هذا الصدد تستند الى كون كل أمة جبلت على بعض الطبايع والسجايا الخاصة بها ، وقد عرفت هذه الأفكار فيما بعد بنظرية « العروق البشرية » او « الفروق العرقية » ، وبموجب هذه النظرية ينقسم البشر الى عروق مختلفة يتمتع كل منها بخصائص معينة لتجلى في كافة أفراد الأمة ويتوارثها الأبناء عن الآباء بواسطة الدم .

ولكن عامل الموراثية العرقية هنا لم يتمكن من تحليل العروق التي ظهرت بين أمم تنحدر من أصل واحد ، فكان من الطبيعي ان يقدم الباحثون على دراسة تأثير الطبيعة في حياة الانسان وفي حياة الأمم وطبايعها ، وان يحاولوا ان يفسروا هذه الفروق على أساس العوامل الطبيعية .

وقد ظهرت بين بعض الأمم التي تنحدر من أصل واحد وتتشترك في بيئة طبيعية واحدة بعض الخصائص والسجايا التي تميز بينها ، وكانت هذه الفروق مؤشرا الى أن هناك عوامل أخرى غير عامل العرق والطبيعة ، هي ما عرلت بالعوامل الاجتماعية .

وقد اختلف الباحثون حول تقدير أهمية كل نوع من هذه العوامل الثلاثة - الا أن الأبحاث الحديثة تعطي الأهمية الكبرى للعوامل الاجتماعية ، حيث ان عامل الصفات الوراثية العرقية ، وإن كان صحيحاً بالنسبة للحيوانات التي تعيش عيشة انفرادية ، فإنه غير صحيح بالنسبة للانسان

الذي يعيا حياة اجتماعية (١) ، لأن حياة الانفراد في الحيوانات لا تصح مجالا لانتقال الأوصاف من الآباء إلى الأبناء إلا عن طريق الوراثة وبواسطه العم . بخلاف حياة الاجتماع عند الإنسان التي تفتح مجالا واسما لانتقال الأوصاف بأساليب أخرى أيضا مثل المعايشة والمحاكاة والتعلم والإشياء . وليس هناك من شك في أن الأوصاف التي تنتقل عن طريق الوراثة « الفسيولوجية » أقل بكثير من تلك التي تنتقل عن طريق الوراثة الاجتماعية .

أما تأثير العوامل الطبيعية فراجع إلى تأثير الإنسان بالطبيعة من جهة ، وتأثيره فيها من جهة أخرى خلال محاولته للسيطرة عليها . وقد ساعد الإنسان في محاولته السيطرة على الطبيعة والتخلص من سمطرتها عليه تطور الحياة الاجتماعية والوسائل التقنية التي اكتشفها الإنسان طرأ تاريخه مثل الآلات والسيوت والطرق والحرق وما شابهها من جانب . وعن طريق الأمور المعنوية التي تمخض عنها تاريخه مثل التقاليد والعادات والمعتقدات والعلوم والأدق والتنظيم الاجتماعية وما شابهها من جانب آخر . ولقد ساهمت هذه العوامل المادية والمعنوية تدريجيا في تكوين طبقه منزلة إلى حد ما بين الإنسان والطبيعة . ومن ثم تتضح أهمية العوامل الاجتماعية حتى عند محاولة بحث تأثير الطبيعة على طباع الأمم وسجاياها .

فإذا انتقلنا إلى مسائل اخوان الصفاء للوقوف على رأي الأشولن في السيكولوجية الاجتماعية والعوامل الطبيعية المؤثرة في طباع الأمم وسجاياها ، لتأكد لنا اهتمام الأخوان بهذه المسألة اهتماما كبيرا ، فقد عالجها الأشولن بوسائل متعددة وفي مواضع متفرقة من رسائلهم . فبالرغم من أنهم اعتبروا « موجبات أحكام النجوم » في مواليده البشر هي أصل اختلاف الأخلاق والطباع بينهم وخصموا لذلك إحدى رسائلهم وهي الموسومة « في مسقط المنطقة » بينوا فيها كيفية تأثيرات الكواكب على الأجسام والأخلاق من يوم مسقط المنطقة إلى يوم موت الجسم (٢) ، إلا أنهم أعطوا العوامل الوراثية والعوامل الطبيعية والعوامل الاجتماعية

(١) يرى البعض أن تطبيق الاجتماع الإنساني على ظواهر المعبر في السموات والسموات الدنيا أو العكس هو مثل ذلك لادع مسييه بيهل مركبة العوامل البيولوجية المختلفة في أوضاع الاجتماع المختلفة . (الطون سعاده ، لغوه الأمم ، الجبة الثانية ، دمشق ١٩٥٦ ، الكتاب الأول ، ص ٤٨) - وبالرغم من ذلك لا يزال لتوزيع الأجناس والجماعات العرقية أمق الأثر على التنظيم السياسي للعالم (انظر :

Vronen Van Dyke Political Science, A Philosophical Analysis, Op. Cit., pp. 128, 129.

(٢) الرسائل ، الجزء الثاني ، ص ٤١٧ - ٤٥٦ . وانظر صفة خاصة الفصل

الشمس ١ من كجلة تأثيرات الكواكب .

وتأثيرها في طبائع البشر أهمية كبيرة ، واعتبروا هذه العوامل الثلاثة
فروعاً للتدبير الفلكي .

وقد جمع الاخوان في الفصل الموسوم « فصل في وجوه اختلاف
الأخلاق » جميع العوامل التي يرون أن لها تأثيراً في طبائع البشر والتي
تؤدي إلى اختلاف طبائع الأمم وسجاياها ، حيث قرروا أن أخلاق الناس
وطبائعهم تختلف من أربعة وجوه هي (١) :

١ - أصلها من جهة اختلاط أجسادهم ومزاج أختلاطها ، وهو ما يمكن أن
نصير عنه بالمعامل العرقية .

٢ - والثاني من جهة تربية بلدانهم واختلاف أهويتها ، وهو ما يمكن أن
نطلق عليه العامل الطبيعية .

٣ - والثالث من جهة تصرفهم على ديانات آباؤهم وأساتذتهم ومن يربطهم
ومن يؤدبهم ، ويمكن أن نطلق على هذه العوامل اسم العوامل
الاجتماعية .

٤ - والرابع من جهة هجرات أحكام النجوم في أصول مواليدهم
ومسائط نطقهم ، وهي الأصل وبالنسبة فروع عليها ، أي أن أحكام
النجوم هي الأساس والمصدر لكل العامل من عرقية إلى طبيعية إلى
اجتماعية .

أولاً : الاختلاف من جهة الاختلاط أو العوامل العرقية :

يستفاد اخوان الصفاء أن الله ركب الجسد من فطر وأصول أو اختلاط
أربعة وعلى هذه الأصول تبني وتوصف أخلاق بني آدم ، وهذه الأصول
هي الحرارة والبرودة والماء والتراب - وتباين أخلاق البشر ، ومن ثم
طبائع الأمم ، على حسب نسبة امتزاج هذه الاختلاط ، ولكل أصل من هذه
الأصول وطبائع وسجاياها ومنها الاخوان على النحو التالي (٢) :-

١ - المشرورو الطبايع : الذين تغلب الحرارة على أبدانهم يكونون غالباً

(١) الرسائل - الجزء الأول ، ص ٢٩٩ . وقد ذكر الاخوان تلبس هذه العوامل بمراد
أخرى في الرسالة الأولى من العلوم الاولية وهي رسالة « في الأركان والديانات » (الرسائل
الجزء الثالث ، ص ٤٠١ - ٤٠٢) . وله أورد ابن حنبل هذا النص مع اختلافات طفيفة
في الفصل التاسع والتسعين من مسطورة « الأحكام المترتبة والصفات التاممية »
(ص ١٤٧ - ١٤٨ من المخطوطة) .

(٢) الرسائل - الجزء الأول ، ص ٢٩٩ . ولاردن ١٩٥٣ مع ما ورد في الصلبي
السابق .

شجعان القلوب ، استعياذ النفوس ، متهورين في الأمور اخوفة ،
قليل الثبات والثبات في الأمور ، مستمتحنى بفرقة ، شديدى
الغضب ، سريعى المراجعة ، قليلى الحقد ، أذكياذ النفوس ، جادى
الحواجر ، جيمى التصور * .

٢ - المبرردون : الذين تغلب على أبدانهم البرودة غالبا ما يكونون بليدى
الذهن ، غليظى الطباع ، تميلى الأرواح ، وتكون أخلاقيهم غير
ناضجة -

٣ - المرطوبون : الذين تغلب الرطوبة على أبدانهم يكونون في أكثر
الأمر ذوى طباع بليدة ، وقلة نيات في الأمور ، ليني الجانب ، سمحاء
النفوس طيبى الأخلاق ، سهلى القبول ، سريعى التسيان ، مع كثرة
نهور في الأمور الطبيعية -

٤ - اليابسى المزاج : الذين تغلب على أبدانهم اليبوسة يكونون في أكثر
الأمر صابرين في الأعمال ، ثابتى الراى عسرى القبول ، ويغلب
عليهم الصبر والحقد والبخل والاسسك والحقد * .

ويقول الاخوان أيضا ، فمن التراب العزم ، ومن اللين اللين ، ومن
الحرارة الحدة ، ومن البرودة الأناة - فان مالت به - أي بالإنسان - اليبوسة
وأفرطت كانت عزمته قسوة ولفظاة . وان مالت به الرطوبة ، كان لينه
توانيا ومهانة وان مالت به الحرارة ، كانت حدته طيشا وسفاهة . وان
مالت به البرودة ، كانت أناة ريثا وبلادة * . ومن تم يرى الاخوان أن
اعتدال ونسأوى نسب هذه الأصول أو الإخلاق في الجسم يؤدي ال اعتدال
الأخلاق واستقامة الأمر ، ويصبح الإنسان في هلم الحالة ، عازما في
أفاته ، ليتا في عزمه ، هادئا في حدته ، لا يضل به خلق من أخلاقه ، ولا تميل
به طبيعة من أخلاقه . عن المقدار المعتدل (١) *

**ثانيا : الاختلاف من جهة تربة المسلمين واختلاف أهويتها أو العوامل
الطبيعية :**

لعل الفصل الذى خصصه الاخوان في رسائلهم للبحث ، في تأثير
طبيعة البلدان في الأخلاق ، يشير صراحة الى رأى الاخوان في تأثير العوامل
الطبيعية في تكوين طبائع الأمم وسجاياها . ففي هذا الفصل يرى الاخوان
أن تراب البلاد والمدن والقرى وكذا أهويتها تتغير وتختلف من حيث كونها
أو وقوعها في الجنوب أو الشمال أو الشرق أو الغرب أو على رؤوس الجبال

(١) : رسائل ، الجزء الأول ، ص ٣٠٩ *

أو في بطون الأودية أو على سواحل البحار أو شواطئ الأنهار أو في البراري والقفار أو في الأراضي الزراعية أو في المناطق الصحيرية . كما يختلف أهوية البلاد بحسب اختلاف تصريف الرياح ومطالع البروج عليها . ويؤدى اختلاف التربة والأهوية بالتالى إلى اختلاف لمزجة الاختلاط ومن ثم إلى اختلاف أخلاق وطبائع والوان وثقافة وعادات وآراء وهذاهب وأعمال وصنائع وسياسات أهل هذه البلدان .

ومن ثم ، يرى الاخوان أن كل أمة تتفرد بخصائص وسمات وسجايا ، لا يشاركها فيها غيرها ، ويستدل الاخوان على فكرتهم هذه بقولهم : والدليل على ماقلنا أن مزاج أبدان أهل البلدان الجنوبية من الحسنة والمزنج وأهل الهند وأهل الهند خاتمه لما كان الغالب على أهوية بلادهم الحرارة بمرور الشمس على سمت تلك البلاد فى السنة مرتين ، سخنت أهويتها فحسنى الجو ، فاخرقت ظواهر أبدانهم واسودت جلودهم ، وتخصدت شعورهم لذلك السبب ، وبردت يواطن أبدانهم ، وابيضت عظامهم واستأنهم ، واتسعت عيونهم وهاجرهم وأفواههم بذلك السبب . وبالعكس فى هذا حال أهل البلدان الشمالية ، وغلتها أن الشمس لما بسخت عن سمت تلك البلاد ، وصارت لا تمر عليها لا شتاء ولا صيفا ، فحلب على أهويتها البرد ، وابيضت لذلك جلودهم ، وترطبت أبدانهم واحمرت عظامهم واستأنهم ، وكثرت الشجاعة والفروسة فيهم ، وسبقت شعورهم ، وضائق عيونهم ، واستجنت الحرارة فى يواطن أبدانهم لذلك السبب . . . (١) .

وفى إطار فلسفة الاخوان الخاصة باختلاف طبائع البشر على حسب اختلاف مواقع بلدانهم وتربتها وأهويتها ، قسم الاخوان الربع المسكون من الكرة الأرضية إلى سبعة أقاليم رئيسية . وقد خصصوا رسالة كاملة للبحث فى صورة الأرض والأقاليم هى رسالة الجغرافيا (٢) ، وقالوا فى هذه

(١) المرجع السابق ، ص ٣٠٦ - ٣٠٤ .

(٢) يلاحظ أن العرب فى الجغرافيا ترانا ضلعا ، لولا كانت البلدان العاقلة فى حوزة الإسلام متباينة باعتبار طبيعتها ومناخها ، كانت الحياة الحيوانية والنباتية فيها جديدة الاختلاف ، منا حيا للجغرافيين العرب حولا واسعة فلتصديق والاستصلاح . لجه تعليم من ثم معروفا ، تناول بعضه أوصاف طبيعة الأقاليم كما هى الحال فى كتاب البلدان للجغرافيين (٨٩٦ م) وكتاب بنس السنون لابن الفقيه (أواسط القرن التاسع الميلادى) ، وكتاب ببولان لسالك والمالك ، لكل من أبى زيد البلخى (أواسط القرن التاسع للميلاد) والمرحس (٨٣٣ م) وابن خردادبه (٩٦٤ م) والبكري (١٠٦٤ م) ، وكتاب صورة الأرض لابن حوقل (أواسط القرن العاشر الميلادى) وكتاب سالك الأضلع للمعرى (١٣٤٧ م) ، كما جاء يحيى لنجاح العرب فى هذا

الرسالة « الأقاليم هي سبعة أقسام خطت في الربع المسكون من الأرض ، كل إقليم منها كأنه بمساط مفروش قد مد طوله من المشرق إلى المغرب وعرضه من الجنوب إلى الشمال ، وهي مختلفة الطول والعرض » (١) .

وبالرغم مما يقرره الإخوان من أن تقسيمات هذه الأقاليم لم تكن تقسيمات طبيعية ، بل كانت خطوطاً وهمية ، وضمتها الملوك الأولون الذين طافوا بالربع المسكون من الأرض لتعلم حدود البلدان والممالك والمسالك ، (٢) ، إلا أنهم جعلوا الأقاليم سبعة في مقابل الكواكب السبعة (٣) مما لم يوسم بأنها تقسيمات أقرب إلى الطبيعية منها إلى الصناعية (٤) .

= الفاصل في شكل سماج جامعة للاعلام الجغرافية يسهل شكلها ويح مواضعها . أشهرها
• مسم البلدان • ليحوت الحوى (١٢٢٩ م) .

(١) الرسائل . الجزء الأول . ص ١٦٥ .

(٢) لترح السابق . ص ١٦٦ .

(٣) الرسالة الجامعة . الجزء الأول . ص ٣٦٩ .

(٤) الأقاليم السبعة عند اشرق الفلك كأول الكواكب السبعة على البحر القل :

١ - الإقليم الأول : لرحل ، ويضم حرق خمسين مدينة من المدن للروبة الكبرى .
رعايته عن المشرق مارا بفسال جزيرة الباقوت . وينتهي إلى بحر القرب . وعلمة أهل هذه البلدان سود .

٢ - الإقليم الثاني : للمنترى . ويضم حرق خمسين مدينة من المدن الكبيرة . ويبدأ من وسط بلاد الصين . وينتهي إلى بحر المغرب . وأكثر أهل هذه البلدان الرواحم بين السود إلى السود .

٣ - الإقليم الثالث : للمريخ . وبه من المدن للروبة الكبيرة مائة وثمان وعشرين مدينة . ويبدأ من شمال بلاد الصين وينتهي إلى بحر القرب وأكثر أهل هذه البلاد سمر .

٤ - الإقليم الرابع : للشمس . ويضم هذا الإقليم حرق مائة وثلاثين مدينة من بلاد من شمال الصين وجنوب بلاد ياوج وماجوج . وينتهي إلى بحر القرب . وأكثر أهل هذه البلدان الرواحم ما بين السمرة والبياض .

٥ - الإقليم الخامس : الزهرة . ويحتوي على نحو مائة مدينة . ويبدأ من وسط بلاد ياوج وماجوج . وينتهي إلى بحر القرب . وأكثر أهل هذه البلدان بيض .

٦ - الإقليم السادس : لطارق . ويحتوي على حرق تسعين مدينة . ويبدأ من شمال بلاد ياوج وماجوج . وينتهي إلى بحر القرب . وأكثر أهل هذه البلدان الرواحم ما بين السمرة والبياض .

٧ - الإقليم السابع : للقمر . ويحتوي على نحو من اثنين وعشرين مدينة . ويبدأ من جنوب بلاد ياوج وماجوج . وينتهي إلى بحر القرب . وأكثر أهل هذه البلدان البياض الرواحم ما بين السمرة والبياض .

(الرسائل . الجزء الأول . ص ١٦٠ - ١٦٩) .

والفكرة الأساسية التي يبنى عليها الاخوان فلسفتهم الجغرافية يمكن تلخيصها في اهتم يرغبون في تأكيد ان كل ما يحدث في العالم السفلي انما هو انعكاس للعالم العلوي فحسب ، وان كل ما يحدث على الارض انما يتضح لمركبات النجوم ، وعلى ذلك فليس من العسير ان نتكهن بنوع الجغرافيا التي يمكن ان نجدها لديهم وقد افردت لها رسالة خاصة ، وموضعها في القسم الاول من العلوم الرياضية بين الفلك والموسيقى الامر الذي يفهم منه اننا ازاء عرض موجز للجغرافيا الفلكية الرياضية وفقا للمذهب اليوناني ، اى للنظريات البطليموسية ، حيث يهتمون بعرض تلك الاقسام المعروفة عند جغرافيين المدرسة اليونانية ، اى وصف الاقاليم السبعة والبحار والانهار والاقطار المعروفة في كل اقليم منها ، كما يتضح من جانب آخر في وصفهم لبلاد الاسلام ، تأثير المدرسة الكلاسيكية للجغرافيين العرب والمسلمين ، وفي هذه الرسالة تأكيد للنظرية القائلة بان الارض مركز الوجود - ويستشرق وصف الاقاليم السبعة الجزء الاكبر من موضوع الرسالة - تم يختم كل ذلك بمدد من الاستنباطات ذات طابع تعليمي ، المصدر منها توضيح المفرد الباطني للظواهر المحسوسة - واحدى قطع هذا القسم وهي المتعلقة بالشرق الأقصى ، والتي قام بتحليلها بعض الجغرافيين الحديثين تقف دليلا على ان المادة كما هو متوقع تحبل طالما ظليا وليست بذات أهمية كبيرة - أما جداول توزيع الأماكن المعروفة وفقا لكل اقليم فهي مشحونة للغاية ، كما هو الشأن دائما مع المخطوطات ، علاوة على ان الرسائل كتبت على عدة مراحل في اواخر القرن الثاني الهجري وحوال القرن الثالث الهجري ، الى ان اكتملت بصورتها التي عرفت عليها في اواخر القرن الرابع الهجري - ورغم هذا النقص ، فقد حاول الكارثوغرافي المشهور كيبيرت Kiepert ان يضع على أساسها خريطة للعالم كما تصوره الاخوان (١) .

وفيما عدا القسم الخاص بالجغرافيا ، فان المعطيات الجغرافية تتناثر في بقية الرسائل ، وهي لا تخلو من أهمية في بعض الأحيان ، وغما من انها قليلا ما تميزت بالأمالة ، وتلعب نظرية الأزمنة الكونية Cosmic Cycles دورا كبيرا في رسائل الاخوان ، فقد عمل هؤلاء على تطوير النظريات القديمة للعالم الكلاسيكي ونظريات العلماء الهنود ، ولكنهم الى جانب هذا اتوا بأراء طريفة في مجال الجغرافيا الطبيعية ولهم نظريات في هذا الصدد جعلتهم يتجاوزون صرحهم بكنبر . وقد كانت هذه النظريات

(١) انظر : ايمانوس يوليانوفسكي كراتشكوفسكي ، تاريخ الجغرافيا القديم
ترجمة صلاح الدين عثمان طه ، لجنة المؤلف والدراسة والنشر ، جامعة الدول العربية ،
القسم الاول ، ص ٢٢٥ وما بعدها .

أساساً اعتمد عليه الجرجاني فيما بعد في أبحاثه (٦) ، كما ظهر صدها
فدى كثير من الجغرافيين العرب مثل المقدسي والادريسي (٧) .

وعموماً يرى الاخوان أن الأقاليم الثلاثة الوسطى - الثالث والرابع
والخامس - هي الأقاليم المعتدلة ، أما الأقاليم المباشية فهي غير معتدلة ، ومن
ثم تسبوا الأقاليم السبعة إلى ثلاثة مجموعات أو أقسام ، مجموعة جنوبية
تضم الاقليمين الأول والثاني ومجموعة وسطى تضم الأقاليم الثالث والرابع
والخامس ، ومجموعة شمالية تضم الاقليمين السادس والسابع .

ويرى الاخوان أن الاقليم الرابع هو اقليم الأنبياء والحكماء ، لأنه وسط
الأقاليم وأن أهل هذا الاقليم اعتدل الناس طباعاً وأخلاقاً ، ثم على الاقليم
الرابع في الاعتدال كل من الاقليمين الثالث والخامس ، أما أهل الأقاليم
المباشية مثل أهم الزنج والمبسة ومعظم أهم الاقليمين الأول والثاني ،
مثل أهم بابوج والبلخار الصقالية وأمثالهم من أهم الاقليمين السادس
والسابع لهم ، ناقصون عن طبيعة الأفضل ، لأن صورهم مسجبة وأخلاقهم
وحشية ، (٨) .

وإذا قابلنا بين آراء اخوان الصفا وآراء الكندي - المعاصر لظهور
اخوان الصفا - في شأن القسمة الثلاثية لأقاليم العالم ، وأثر الصواعق
الطبيعية في اختلاف طبائع الأمم وسجاياها من أقليم لأخر ، لوجدنا أن

(٦) المرجع السابق ، ص ٢٢٨ ، ٢٤٥ - ٢٥٨ .

(٧) يرجع البعض على ضوء فحص النصوص وعلى ضوء اشتراك زمنية أخرى أن
كتاب إليه والتاريخ ، ليس من وضع أمين زيد اليافعي ، بل هو من تأليف شخص مجهول
مروف في المصادر الأخرى ، أمته فيها يهو من فلسطين ، وهو يظهر بين طاهر المقدسي
الذي عاش بمدينة يست بسجستان ووضح هذا الكتاب عام ٢٥٥ م ، وطريقة عرض الآراء
في هذا الكتاب ومطابقه مع ما جاء في رسائل اخوان الصفا ، ولعل هذا الاتفاق ليس
وليد الصدقة النخعي ، فقد اشتركت بطور المصادر التي من ينسب « المقدسي » باعتباره كان
أحد أعضاء جماعة الاخوان ، ولعل التقابله بين القسمة الجغرافية عند كل من المقدسي
والاخوان يؤكد ما ذهبنا إليه من أن المقدسي كان أحد أعضاء جماعة الاخوان في مرافقها
الفاخرية (انظر : المرجع السابق ، ص ٢٢٤ - ٢٢٦ ، الفصل الأول من الباب الأول من
هذا البحث) أما الادريسي ، فهو يورد في كتابه « نزهة المشتاق » بعض الآراء التي أخذ
بها الاخوان مثل اعتبار أقاليم الربع لمستكون من الأرض سبعة أقاليم ، وأن طلة الأقاليم
ليست خطوطاً طبيعية ولكنها خطوط وهمية معدومة موجودة بالمعنى النجومى (انظر :
أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الله بن ادريس الإدريسي القسري ، تروية للمشتاق
في اخوان الأقاليم ، نشر : Istituto Universitario Orientale Di Napoli

الجزء الأول ، ص ٣ - ٤ ، والنظر أيضاً : كراشكولسكي ، تاريخ الأندلس

المعرب ، مرجع سابق ، الجزء الأول ، ص ٢٨٦ - ٢٩٥ ، ٤

(٨) المرجع السابق ، ص ١٧٥ .

هناك تشابها حتى في الألفاظ المستخدمة في التعبير عن الفكرة مما قد يؤكد أن الكندي كان معاصرا لـأخوان الصفاء من جانب ، وربما كان المصدر الذي استمد منه أخوان الصفاء آراءهم هذه هو نفس المصدر الذي استقى منه الكندي رأيه في نفس الموضوع (١) .

في رسالة « العلة القريبة الفاعلة لتكون والفساد » يقول الكندي إن أفاضل النفس متبعة مزاجات الأجسام ، والمزاجات تختلف باختلاف الأشخاص العالية - يقصد الكواكب والنجوم أو عالم الأضلاك - بأنفسهم والحركة والزمان والكيفية كما قلنا - فقد يرى أهل البلاد التي تحت معدل النهار ، لشدة الحر ينزرد الشمس هناك في السنة مرتين ، وأنها مسامحة دائرة في أعظم كرة معدل النهار ، تعمل أهلها مسودا كالشيء المحترق بالنار وشعورهم جمدة مقطعة ، كالشمع إذا قرب من النار فاصرفت إليه ، وتدفق أسافلهم أعنى أطرافهم ، وتقرطج أنوفهم ، وتضلم وتجبض عيونهم ، وتضلم شفاههم ، وتطول قامتهم لانجذاب الرطوبات من أسافلهم إلى أعاليهم ، ويشتد غيظهم لافراط الحرارة واليبس عليهم ، وتغير رؤيتهم لقلبة الغضب والشهوة عليهم . ويرى كل من يسكن ما على القطب الشمالي شمة يرد البلاد ضد ذلك ، كضمير أعينهم وشفاههم وأنوفهم ، وتبيض الوانهم وتسيط شعورهم وتقلط أسافلهم لقلبة البرد والرطوبة عليهم ، وتنحصر الحرارة في قلوبهم ، فيكونون ذوي وقار وشدة قلوب وصبر ويرد على الصبغ ، فيكثر فيهم العذاف والمتوسطون ولاعتدال أمزجتهم ، يلوى فكرهم ويكثر فيهم البحث والنظر وتكون أخلاقهم معتدلة » (٢) .

(١) يقول ابن خلدون أن فكرة تسبب أقاليم العالم وتأثير العوامل الطبيعية من طالع الأمم وسببها عند العرب مستمدة من كتب اليونان ، ويوضح ذلك عن قوله « وله ذكر ذلك كله بطليموس في كتابه ١٠ وصوروا في الجغرافيا جميع ما في السموات والبيبال والبحار والأودية ، واستعملوا من ذلك مالا حاجة لنا به لقوله ١١ » (ابن خلدون ، المقدمة - مرجع سابق - ص ٤٤) كما قال في موضع آخر « وله تعرض المسعودي للبحث عن السبب في خلق السودان وبلدهم وكثرة الطرب ليعم ، وطول تعطيله . فلم يأت به شيء أكثر من أنه لئلا من جبالهوس ويعطرب ابن اسحق الكندي » (المرجع السابق - ص ٨٠) ومن الطعوم أن الكندي تأثر باليونانيين الذين ألفوا في هذه الموضوعات ، ويدل على ذلك ما ذكره القائل من أن الكندي لاقى في الرحلة كتاب جغرافية للمسعودي من الأرض لبطليموس ، وأن حلة الكندي كان مرجونا بالمرجانية . (القائل ، أخبار العلماء بأخبار الحكماء - مرجع سابق - ص ٦٩ - ٧٠) .

(٢) رسائل الكندي الفلسفية ، تحقيق د- محمد عبد الهادي أمير ريدة ، مرجع سابق - الجزء الأول ، ص ٢٢٤ - ٢٢٦ . ويلاحظ أن القائل ظن أن حلة بطي الكلمات التي مستقاة من الأصل ماختلف يفسح كلمات لتوضيح المعنى فإثارة الفقرة الأخيرة من النص كما يلـ فيكثر فيهم العذاف والمتوسطون وأهل الاعتدال ، ولاعتدال أمزجتهم .

وقد سار ابن خلدون على نهج أخوان الصفا في اعتبار اقاليم العالم سبعة اقاليم من جهة ، وهي تقسيم الاقاليم السبعة الى خمسة ثلاثية من جهة أخرى . فجاء في الفصل المسمى « تفصيل الكلام على هذه الجغرافيا » رأى ابن خلدون في هذا الشأن اذ قال : « اعلم ان الحكماء قسموا هذا المعمور . كما تقدم ذكره على سبعة اقسام من الشمال الى الجنوب ، يسمون كل قسم منها اقليما ، فانقسم المعمور من الأرض كله على هذه السبعة الأقاليم » (١) .

وقد استخدم ابن خلدون نفس عبارات الاخوان تريبا يستخدم مثلا عبارة «حدود وحمية» (٢) في مقابل لفظ الاخوان « خطوط وحمية » للتعبير عن فن القواصل بين الأقاليم ليست قواصل طبيعية . وعن القسمة الثلاثية يقول ابن خلدون : « فلذلك كان الصران في الاقليم الاول والثاني قليلا ، وفي الثالث والرابع والخامس متوسطة وفي السادس والسابع كثيرا » (٣) . ويرى أيضا أن الاقليم الرابع معدل العمران ، والذي حافظه من الثالث والخامس اقرب الى الاعتدال ، أما الأقاليم الاول والثاني والسادس والسابع فهي بعيدة عن الاعتدال ، فلهذا كانت العلوم والصنائع والمباني والملابس ، والآلات والقواكل بل والحيوانات ، وجميع ما يتكون ، في هذه الأقاليم المتوسطة ، مخصصة بالاعتدال، وسكانها من البشر معدل اجسامها وآوانا وآديانها ، حتى النبوات فانما توجد في الأكثر فيها أما أهل الأقاليم البعيدة عن الاعتدال مثل اهل السودان والمغربية ، فانهم - كما يقول ابن خلدون - بعيدون عن الانسانية ولا يرقون نبوة ، ولا يدينون بشرية الا في الأقل النادر ، أما أهل الأقاليم المنحرفة شمالا وجنوبا ، فالذين همول عندهم ، والعلم مخلوق بيئتهم ، وجميع احوالهم بعيدة عن احوال الاناس ، قريبة من احوال البهائم ويؤكد ابن خلدون على اثر القواصل الطبيعية بقوله : « وفي القول بنسبة السواد الى حام - ابن نوح - غلبة عن طبيعة الحر والبرد واثرها في الهواء وفيما يتكون فيه من الحيوانات ، وذلك ان هذا اللون شمل أهل الاقليم الاول والثاني من مزاج هوائهم للحراة المتضاعفة بالجنوب ، فان الشمس تسامت وروسهم مرتين في كل سنة قريبة احفاهما من الأخرى فتطول المسامحة عامة الفصول ، فيكثر الضو لأجلها ، ويلج

== وروى أن وضع ضلة بعد كلمة العقال فوضح للملح دون ساجية الى إضافة . وليس من العقول مع إضافة للخلق أن يكون عقال و محسبون ، بين أهل القطب الشمالي ثم استلقت إضافة للخلق جزء لوردنا التي

(١) ابن خلدون ، المقدمة ربيع سابق ، الجزء الأول ص ٢٨ .
 (٢) للربيع السابق ، ص ٤٢ .
 (٣) للربيع السابق ، ص ٤٧ .

القيظ الشمسي عليهم ، وتعود جلودهم لافراط الحر * ونظير هذين الاقليمين هما يقابلهما من الشمال ، الاقليم السابع والسادس ، شمسا سكانهما أيضا البيضا من مزاج هوائهم لطيف البرد القوي بالشمس اذ الشمس لا تزال بالقهم في دائرة هراي العين ، او ما قرب منها ، ولا ترتفع الى المسامحة ، ولا ما قرب منها ، فيضعف الحر فيها ، ويشهد البرد عامه القبول ، فنبض ألوان أعلاها وفتحها الى الزعورة ٠٠٠ وكانت الأقاليم الأربعة منحرفة ، وأصلها كذلك ، في خلقهم وخلقهم ، فالأول والثاني للحر والسواد ، والسابع والسادس للبرد والبيضا ٠٠٠ (١) .

وهكذا يتفق كل من الاخوان والكندي وابن خلدون على اعتبار ان العامل الأول في تكوين طباع أي أمة هو عامل المناخ ، الذي يحدد أساليب نشاط الناس وخلقهم والمظهر العام لعقليتهم وطبعمهم المألوف .

ثالثا - الاختلاف من جهة النشوء على ديانات الآباء والأساتذة أو العوامل الاجتماعية :

ذكرنا من قبل أن حياة الاجتماع عند الانسان تفسح مجالاً واسعاً لانتقال الأوصاف أو الصفات بأساليب أخرى غير أسلوب الوراثة العرقية والعوامل الطبيعية مثل المعاشرة والمحاكاة والتعلم والاتباع ، وهذا الأسلوب هو ما يطلق عليه الوراثة الاجتماعية .

(١) المرجع السابق - ص ٧٦ - ٧٩ - ويلاحظ ان للباسوف الفرنسي مونشيكيو (١٦٨٩ - ١٧٥٥) بحث في اثر العوامل الجغرافية في لزاج العرقى يجرى فيه على نحو ما جرى ابن خلدون - ويرى جان بودان (١٧٥٠ - ١٥٩٤) في الكتاب الخامس من الجمهورية أن اختلاف الطبائع يكون بسبب اختلاف الأقاليم وأن اختلاف الأقاليم يرجع الى خواص النجوم ، يلزم الصورة الى ثلاثة أقسام يفسر أهم المنطقة الوسطى بالارادة والسياسة بتأثير عطارد والمريخ (انظر :

Bodin Les Six Livres de la République, Paris 1878.
ويقول ابن منكل أن تساعد الأندلس كتاب اسمه « للمبارق » ورد فيه عن الأمم التي تشكلت التسم الصور من الأرض ايرق « وجدنا هذه الأمم على كثرة قرانهم طباعتين - طبقة عليت بالساوم وصارت حنيا لغون العارف » وطبقة لم يحسن بالعلوم حناية تستحق بها اسمه ، فلم ينقل منها ثانية (ما بعد) حكمة ولا رويت لها نتيجة فكرة - فاما الطبقة التي عتبت بالعلوم اسكان الهند والفرس والقطباليون والبولاليون والروس وأهل مصر والبر والبيرانيون ٠٠ واما ساير (ساير) هذه الطبقة التي لم يحسن بالعلوم لهم اقتبته بالهياوي (باليهائم) منهم بالناس ، لأن من كان منهم موقفا في بلاد الشمال ما بين آخر الأقاليم السابع الى نهاية السواد في الشمال ، فالرط بعد الشمس من مسامحة ووسهم (بؤوسهم) يرد هوائهم وكلف بوجرم لصارت بذلك أمزجتهم باردة - هذا ما قاله القليلي أبو القاسم ساعد بن أسعد بن ساعد في كتاب المشارق (محمد بن منكل ، الإسكمان الملوكة ٠٠ مطبوع ، مرجع سابق ، ص ١٣٠ - ١٣١) .

وقد لاحظ اخوان الصفا أهمية هذا الأسلوب فور تكوين طائفة البشر والأهم ، وبلغت درجة اهتمامهم بتأثير العوامل الاجتماعية من حد اعتبارهم تأثير العادات مشابهاً تماماً لتأثير العوامل الطبيعية . فيرون ان الانسان في حال الفطرة يكون في غاية الاعتدال ، ثم تخرجه عن ذلك عاداته الحسنة والرديئة ، تنصير كالطبع له . والعادة نوام الطبيعة . وقيل : طبيعة منتزعة ، وقيل : صعب ترك عادة منتزعة و (١) .

وللبينة الاجتماعية عند الاخوان أثر كبير في التربية واكتساب العادات ، ذلك لان « العادات لثارية بالمعومه فيها ، هوى الاخلاق المشاككة لنا » (٢) ، ويستشهدون على ذلك بان الصبيان اذا نشأوا وتربوا مع الشجعان والفرسان واصحاب السلاح ، فابهم يتطبعون بأخلاقهم ويصيرون مثلهم ، أما اذا نشأوا مع النساء والمغائيت واصويين تطبعوا بكثيراً من أخلاقهم . ومن ثم فالصبيان يتطبعون بأخلاق وخصال الآباء والأمهات والاشوة والأتراب والأصدقاء والمعلمين وجميع المخالطين لهم في حياتهم . ويسرى هذا التطبع على الآراء والمقاهب والديانات علاوه على الأخلاق .

ولا يغفل الاخوان أثر التقليد من الناحية انفسية في تشكيل الأخلاق ، والطبائع لدى الصبيان منذ الصغر ، حيث يحاكون ويقلدون آبائهم وأمهاتهم وأساتذتهم في كل تصرفاتهم حتى تصير عادة لهم . ولعل القصة التي ذكرها الاخوان عن مجوسى ويهودى كانا معا في سفر ساق . وكان للمجوسى يركب بئلة ومعه طعام وشراب بينما اليهودى يسير على قدميه وليس معه طعام ولا شراب ، واشفق المجوسى على اليهودى فاركبه بئلته بعض الطريق ، ولكن اليهودى لحد بالمجوسى وأسرع بالبئلة وترك المجوسى ، ولكن البئلة قلعت باليهودى من عل ظهرها فتكسرت عظامه ، ولما وصل المجوسى الى مكان اليهودى اشفق عليه مرة اخرى وأركبه البئلة وأوصله الى المدينة ، وعندما سأل المجوسى اليهودى عن سر هذا القدر قال له « اعتقاد قد نشأت عليه ، ومذهب قد آلتته وصار عادة وجيلة لظول الدلب فيه وكثرة الاستعمال له . فافتداه بالآباء والأمهات والأساتذة والمعلمين من أهل دينى ومذهبى . فقد صار جيلة وطبيعة ثابتة يصعب على تركها والاقلاع عنها » (٣) .

(١) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٤٢٢ .

(٢) الرسائل الجزء الأول - ص ٣٠٧ .

(٣) لارجع السابق ، ص ٣١٠ . ولذلك اهم اخوان الصفا اهتماماً كبيراً بالعلم والاستبلا وانصرفوا ساعات خاصة في حله للعلم أو الترجه على النحو الذى تعرضنا له لى صبحت المنحة عند اخوان الصفا . الفصل الثانى من الباب الاول .

يلاحظ أن لابن خلدون آراء في التقليد والضغط الاجتماعي واقترحا في تكوين طبائع البشر وسجاياهم مماثلة لما قاله الاخوان في هذا الصدد فقد تكلم عن التقليد في عدة فصول من المقدمة ، وان كان قد اطلق عليه أحيانا أسماء أخرى مثل المحاكاة والتشبيه والاقتداء والتلقين ، ويوضح تأثير ذلك في الحياة الاجتماعية بوجه عام وفي التربية والتعليم بوجه خاص ، حيث يقول بأن « القياس والمحاكاة للانسان طبيعة معروفة » (١) . ويذكر أنواعا كثيرة من التقليد والمحاكاة مثل تقليد الأفراد للأفراد ، والجماعات للجماعات ، والأبناء للأباء ، والمتعلمين للمعلمين ، والرعوية للحكام ، والأخلاف للأسلاف ، والمفلوب للمغالب ، والغالب للمغلوب ، الخ .

وفي الفصل الذي خصصه ابن خلدون للبحث في « أن الرحلة في طلب العلوم ولقاء الشيخة من يد كمال في التعليم » يرى أن أثر التقليد والمحاكاة في تكوين الطباع والأخلاق أشد من أثر التعليم والاتقاء ، لأن « حصول المكاتب عن المباشرة والتقليد أشد استحكاما وأقوى وموثقا » (٢) .

إن آراء اخوان الصفاء في صناد العوامل الاجتماعية وتأثيرها في طبائع الأمم وسجاياها ، وما تعرضوا له خلال ذلك من أفكار حوله فكرتي التقليد والمحاكاة ، وأثر المادة في التطبع بصفات وسجايا معينة ، وفكرة الطاعة من اكتساب أخلاق وسجايا ذوي الأمر كل هذا يشبه إلى حد كبير النظريات التي أثبتت في أواخر القرن الماضي وبوائل القرن الحالي حول ظاهرتي التقليد والتقسر الاجتماعي .

فقد ذكر جيراثيل تارد Gabriel Tardé أن أصل الأفعال في الحياة الاجتماعية هي الفسولة التقليد والمحاكاة . في حين زعم اميل دوركايم Emile Durkheim أن الأوصاف التي تميز الوقائع الاجتماعية من الأمور الفردية هي القسر على الأفراد ، حيث أن التشابه الذي يلاحظ بين أفراد المجتمع لم يأت من تقليد بعضهم البعض كما زعم تارد ، بل يأتى من ضغط المجتمع على جميع أفراد على وتيرة واحدة ، ويظهر اتجاه ثالث يجمع بين هذين الرأيين ، ومن أمصار هذا الاتجاه الثالث وينسبه لورنس René Worme الذي رأى أن التشابه والمحاكاة بين أفراد المجتمع الواحد من حيث المساواة، تتأني في بعض الأحوال من أن الأفراد يقلد

(١) ابن خلدون ، المقدمة ، مرجع سابق ، الجزء الأول ، ص ٢٨ .

(٢) المرجع السابق ، الجزء السابع ، ص ٥٠٩ .

بعضهم بعضاً تلقائياً ، كما تتأثر في أحوال أخرى من أن المجتمع يضبط على جميع الأفراد في وقت واحد وعلى نمط واحد ، فيفسرهم على سلوكه مسلك واحد . وكذلك كان ما قاله بول لاكامب J. Lacombe : من أن المجتمع إنما هو جماعة من الأفراد يتلك بعضهم بعضاً أو يضبط بعضهم على بعض بصورة متقابلة (١) .

ومن الغريب أن أخوان الصفا لاحظوا أثر كل من نظرية التقليد ونظرية القسر الاجتماعي على تكوين طبائع الأمم وسجاياها ، وأشاروا إلى حالتين النظريتين بوضوح في رسائلهم ، وذلك قبل احتعلم المناقشات حول قيمة كل من النظريتين بأكثر من عشرة قرون . ولعل النص التالي يتضمن أثر كل من النظريتين - مع اختلاف المصطلحات - على الطوائف عند أخوان الصفا ، حيث يرى الأخوان أن الوصول إلى الحقيقة أو المعتقدات الصحيحة يكون بأحد طريقين :

الأول : وهو الذي يمكن أن يطلق عليه طريق التقليد والمحاكاة ، وهو طريق الاستبصار والمشاهدة بعين البصيرة واليقين ، بالمقلب الصافي . كإقرار العامة والاتباع للخوارج والعلماء تنفيذاً وقولاً ، أو كإقرار الصبيان للآباء والمعلمين تلميهاً وتقليداً (٢) .

الثاني : وهو الذي يمكن أن يطلق عليه طريق القسر الاجتماعي ، وهو الذي عبر عنه الأخوان بفكرة الطاعة (٣) يقولهم : وأما الركن الآخر الذي هو الطاعة فهو الاتقياء من المأمورين والمرؤوسين للأميرين الناهين . ثم اعلم أن الأوامر والنواهي تختلف بحسب مراتب الأمرين والمأمورين في أحوالهم . فمن ذلك طاعة الأولاد للآباء والأمهات فيما يأمرولهم به مما فيه صلاحهم ، ويحرمونهم عنه مما فيه فسادهم وهلاكهم ومنها طاعة الصبيان للمعلمين في قبول التأديب فيما هو صلاح لهم . ومنها طاعة التلامذة للمساتنة في قبولهم تعليم الصنائع لهم ، ومنها طاعة الأزواج لبعولتهن

(١) رسائل العسرى ، دراسات من طبعة ابن خلدون ، فريج ساجد ، ص ٢٤٧ - ٢٤٩ . جومنون بورتول ، ابن خلدون - فلسفة الاجتماعية ، مرجع سابق ، ص ٦٢ وما بعدها .

(٢) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٤٥٣ .

(٣) يعنى الاخسوان أهمية كبيرة على فكرة الطاعة ، إذ يعتبرون أن الطاعة هي اسم الله الأعظم الذي به قامت السموات والأرض بالعمل (الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٣٥٢) وقد جعلوا طاعة أحد القادىء الأساسية في نظام جماعتهم وشرطاً أساسياً للترقى في مراتب الجماعة (انظر نظام لمراتب عند أخوان الصفا ، الفصل الثاني ، الباب الأول) .

فيما يأمرونهن من لزوم البيوت والتصون الذي فيه صلاحهن .
 ومنها طاعة الرضى للأطباء في الحمية وشرب الأدوية مما فيه صلاحهم
 وبرؤهم . ومنها طاعة الجهال للعلماء فيما يأمرونهم بالتسكك بأمر
 الدين واجتناب المعاصم بما هو صلاح لهم . ومنها طاعة الرعية
 للمسلطان العادل فيما يأمرهم به من المعروف وينهاهم عن المنكر
 ومعهم من ظلم بعضهم بعضاً مما فيه صلاحهم . . . (١) *

وبعد أن ترمضنا للعوامل المختلفة التي تؤثر في طبائع الأمم
 وسجاياها من عوامل عرقية إلى عوامل طبيعية إلى عوامل اجتماعية ، ترى
 أن نختم هذا الفصل بالوقوف على مفهوم الأمة والعناصر التي تصورها
 الإخوان لتعديد هذا المفهوم .

مفهوم الأمة عند الإخوان :

بعض النظر عما إذا كانت كلمة « أمة » عربية الاشتقاق (٢) ، أو
 كلمة دخيلة مأخوذة من العبرية أو الآرامية (٣) ، إلا أنها أصبحت في ظل
 الإسلام لغزاً إسلامياً أصيلاً ، حيث ورد في العديد من آيات القرآن
 الكريم (٤) .

(١) الرسائل . الجزء الثالث . ص ٤٥٣ - ٤٥٤ .

(٢) يرى ابن منظور أنها مشتقة من أمم وأم وأمة ويؤيده ابن القيم وشيخ - الخ
 (الفخر : ابن منظور . لسان العرب . مرجع سابق . للجلد الثاني عشر مادة « أمم » ص
 ٢٣ - ٢٤) .

(٣) ينص بعض المستشرقين إلى القول بأنها مشتقة من الكلمة العبرية « أمم » أي من
 الآرامية « أمم » (دائرة المعارف الإسلامية ، النص العربي . مرجع سابق ، مادة « أمم » ص
 ٦٤١ - ٦٤٢) .

(٤) أنظر على سبيل المثال : سورة البقرة . آية ١٢٨ ، ١٣٤ ، سورة الأعراف
 آية ٥٨ ، ١٥٩ ، ١٦٧ ، سورة فصلت ، آية ٢٥ ، سورة الزخرف ، آية ٤٢ ، سورة
 يونس ، آية ٤٧ ، سورة الرعد ، آية ٣٠ ، سورة النحل ، آية ٤٣ ، ١٢٠ ، سورة
 العنكبوت ، آية ١٨ ، سورة المائدة ، آية ٥ ، سورة المؤمنون ، آية ٤٥ ، والأمة في بعض
 معانيها تسمى كل جماعة بجموع أمرها ، أما دين واحد ، أو زمان واحد ، أو مكان واحد ،
 سواء كان ذلك الأمر الجامع تسليماً أو اختياراً . وقد تسمى القبيلة ، أي القرن من الناس
 حيث يقال : قد ضمت أمم أو قرون ، وأمة كل شيء : من أرسل إليهم من كافر ومؤمن .
 فكل قوم تسمى إلى شيء فاضيفوا إليه فهم أمته ، وقيل بأن كل جنس من الحيوانات غير
 بشر آدم ، أمة على حدته ، أي على طريقة قد سلفها الله عليها بالطبع . وقد يطلق لفظ
 الأمة على شخص واحد مثل قوله لسان « إن إبراهيم كان أمة قانتاً لله » (سورة النحل -
 آية ١٢٠) ، بمعنى الرجل الذي لا نظير له ، والذي يقوم مقام عبادة الله .
 أو بمعنى الإمام المسلم للخبر وقد تأتي الأمة بمعنى الطريقة أو الدين مثل قوله تعالى «

وقد وضعت عدة مفاهيم للأمة في الفكر الإسلامي - فالأمة يقصد بها الدلالة على جماعة Community تجمعها حياة مشتركة مثل القبيلة أو العنصرية ، وقد تفيد معنى أوسع من ذلك مثل شعب أو قوم Nation سواء في إطار دولة Nation State أو في إطار أوسع يضم جماعة المسلمين - وإلى جانب هذا المفهوم المرتبط بالأساس الجغرافي أو الديني ، فإن الأمة تعني الرغبة في الحياة المشتركة ، أو هي جماعة من البشر تم الاعتراف بها وتميزت بطبيعة وسمات خاصة من ناحية الشكل والمظهر سواء من أفراد الجماعة نفسها أو من خارجها ، وبمعنى آخر اتضحت معالم شخصية اجتماعية وثقافية خاصة لهذه الجماعة ، أو بمعنى وحدة متناسقة من الأنماط والهياكل الاجتماعية والثقافية للأفراد المكونين للأمة . بحيث تميزها تمييزاً دقيقاً ويقرر الإمكان وفي كل التفاصيل عن الأمم الأخرى . وقد تكون وحدة الدين أساساً من أسس تحديد الأمة أحياناً ، وقد تضم الأمة عناصر ممن ينتمون إلى أديان مختلفة أحياناً أخرى (١) ويتوقف اعتبار الدين عنصراً من عناصر تكوين الأمة على الدور الذي يلعبه في المصالح المشتركة للجماعة المكونة للأمة ، بحيث إذا كانت مصالح جماعة معينة تدور يددين ما تتعارض مع مصالح جماعة أخرى تدور يددين آخر ، لعب الدين دوراً بارزاً في تحديد مفهوم الأمة ، ونقل هذا الدور أو لا يكون له شأن إذا ما اضطرت المصالح المشتركة لجماعات تدور يددين أديان مختلفة إلى تكوين أمة واحدة في مواجهة أمم أو جماعات أخرى . ويستفاد ذلك من معنى الأمة الذي ذكرناه من قبل وهو كل جماعة يحصمهم أمر ما . أما دين واحد ، أو زعمان واحد ، أو مكان واحد ، (٢) أي أن تعامل واحد - وقد لا يكونه الدين - من حيث العوامل الثلاثة يكفي لتحديد مفهوم الأمة .

ويرى اخوان الصفا أن لكل أمة من الأمم سمات وصفات خاصة بها دون غيرها وما قاله الاخوان في هذا الشأن « انك تجد اذا تأملت ، لكل أمة من الناس ألماً ونفماً يستقلونها ويفرحون بها ، لا يستلفها

١ - كتتم عبر أمة أشربيت للناس ، أي عبر أهل دين . ولد أورد ابن منظور للقياسا بشر الأمة في قول ابن القلوج « الأمة تلك ، والأمة أجمع الأبيد . والأمة الرجل الجامع للخير ، والأمة الاسم ، والأمة الرجل لظفره يديه لا يفرقه فيه أحد . والأمة الكلمة والوجه . والأمة العظمة ، والأمة العالم ، وأمة الرجل : لوجه والأمة الجماعة (ابن منظور ، لسان العرب ، مادة أمم ، ص ٢٦ - ٢٩ . تراجم الأصفهاني ، للرحلات في تاريخ القرآن ، للامعة ١٣٢٤ - ص ٢٦) .

(١) ألفر C. A. O. Van Nieuwenhuijze The Ummah — an analytic approach, Studia Islamica, X, Avril 1955, pp. 6 — 22 .

(٢) الراغب الأصفهاني ، للرحلات ، ترجيح سابق ، ص ٢٦ .

غيرهم ولا يفرح بها سواهم ، مثل غذاء الديلم والأتراك والأعراب والأرمن والزنج والفرس والروم وغيرهم عن الأمم المختلفة اللسان والطباع والأخلاق والمادات ... وهكذا نجد حكمهم في مآكولاتهم ومشروباتهم وفي مشروباتهم وملبوساتهم وسائر الملاذ والزينة والمحاسن ، كل ذلك بحسب تغيرات أمزجة الأقطاب ، واختلاف الطبائع ، وتركيب الأبدان ، والأماكن والأزمان ، (٦) .

ويمكن من هذا النص استخلاص العناصر التي تميز بين أمة وأخرى في رأى الإخوان ، ولعل أهم هذه العناصر (٢) :

- ١ - وحدة اللغة .
- ٢ - وحدة الطباع .
- ٣ - تشابه الأخلاق .
- ٤ - الإشتراك في المادات والتقاليد .
- ٥ - وحدة الموقع ، الأماكن .
- ٦ - تشابه الألوان .
- ٧ - تشابه تركيب الأبدان .

ورغم تعاقب التعريفات والتحديدات لمفهوم الأمة فيما بعد - حتى العصور الحديثة - إلا أن معظمها لم يكن سوى توسيع أو تضيق لهذا التعريف ، فبعض البعض على عنصر أو عناصر معينة من عناصر تكوين الأمة ، وتثبيت بعض آخر بعنصر أو عناصر أخرى .

وإذا كنا نعزو اختلاف المجتمعات المدنية إلى العوامل المشتركة التي أدت إلى تكوين كل منها ، وأن هذه الاختلافات تتعلق بالتنوع العرقي لكل منها وبالبيئة الطبيعية والجغرافية والبشرية والاقتصادية والعوامل

(٦) الرسائل ، الجزء الأول ، ص ١٦٦ . وليس المتى أيضا في ص ٤٠٣ .
 (٧) لاحظ أن هذه العناصر التي ذكرها الإخوان ، ٧ تختلف عن تلك العناصر التي وردت في آراء محمد بن عبد الوهب وعنه لعين ماوية الأمة النصر الحديث ، فهي جيد قريبة من التعريف الذي وضعه بوسكويل مونتسكيو (Pascal Mousquieu) وأعلنه في خطابه المشهور الذي ألقاه في فرغ البقوب في جامعة تورينو في الثاني والعشرين من كانون الثاني سنة ١٨٥٦ والتي نص على أن : الأمة هي مجتمع طبيعي من الناس ذو وحدة لغوية جغرافية وإقليمية ووحدة عادات ولغة . شذوحت للاتحاد في الحياة والوجدان الاجتماعى ، (أنجلون سنادة ، لعمود الأمم ، مرجع سابق ، الكتاب الأول ، ص ١٦٠) .

الثقافية والحضارية (١) ، فإن الإخوان الصفاء بتعددتهم للعناصر التي تميز بين أمة وأخرى ، يكونون قد التبروا من ذلك إن لم نقل أنهم ولدوا وشعروا اللبنة الأولى في هذا المسار .

أما عن الدين كمنصر من عناصر تحديد مفهوم الأمة ، فإن موقف الإخوان من هذه المسألة قد يبدو فامضاً بسبب نظرتهم الخاصة للدين فهم يرون أن الدين واحد ولكن شرائع الأنبياء هي التي تختلف ، بحسب أهل كل زمان ، وما يطبق بهم أمة أمة ، وهم على هذا الأساس يميزون بين شرائع الأنبياء نوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد عليهم السلام وإن كانوا جميعاً يدينون بدين واحد ، لا يختلفون فيما يعتقدون من الدين سرا وعلانية ، وعلى هذا الأساس يعتبرون كل من اليهود والنصارى والمسلمين أمماً مختلفة بحسب اختلاف شرائعهم (٢) . وفي مواضع أخرى من الرسائل يرون أن كل شريعة من هذه الشرائع تتفق في غرضها ومقصودها مع العلوم الحكيمية والفلسفية . أي أن الاختلاف بين هذه الشرائع هو اختلاف ظاهري ، أما أصولها فبسيما تتفق وتتجه نحو وجهة واحدة ومقصد واحد ، هو تهذيب النفس الإنسانية وإصلاحها وتخليصها من جهنم عالم الكون والفساد ، وإيصالها إلى الجنة ونعيم أهلها . . . فهذا هو المقصود من العلوم الحكيمية والشريعة النبوية جميعاً ، ولا يعدو الاختلاف بين الشرائع النبوية والفلسفية إلا ، كاختلاف طرقات القاصدين نحو بيت الله الحرام ، وتوجيههم شطره بحسب مواضع بلدانهم ومراحطهم ومرافقهم من البيت شرقاً وغرباً وجنوباً وشمالاً (٣) .

ويبدو من هذا أنهم يتخضرون من شأن الشريعة - أي الدين - في تكوين جماعة - بمعنى أمة - تتحد في هدف واحد ومقصد واحد (٤) . فإذا انتقلنا إلى مفهوم آخر للدين عند الإخوان ، لتأكد لنا أنهم لا يهدفون من وراء فكرة الدين إلا معنى يتفق مع المراضهم كجماعة سياسية تسعى إلى تشكيل عناصر من مختلف الأديان والمذاهب لتحقيق أهداف معينة تحت قيادة شخص واحد هو الذي يفتح الأوامر والنواهي والسنن والأحكام

(١) د. عز الدين لؤي ، قصة السياسة ، مجموعة محاضرات لطلبة كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، جامعة القاهرة ١٩٧٢ - ١٩٧٤ ، ص ٢٥ .

(٢) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٢٠ ، ٦١٤ ، ٦٥٢ ، ٢٨٤ ، الجزء الرابع ص ١٢٦ ، ١٨٠ .

(٣) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٣٠ - ٢٦ .

(٤) حيث يصر الإخوان لتكوين جماعة متفقة في الرأي تسعى لتحقيق هدف واحد على أساس أن الشرائع كلها هدفها واحد ، وأن الاختلاف بسبب الشرائع يؤدي إلى العرق والهلاك ، « يتكلمون » فهذا هو معنى أخواننا الحرام ، فإنه ليسوا أخواناً يثقون ، (انظر : الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٦ - ١٢) .

والحدود والمبادئ التي تسبب عليها هذه الجماعة ، ويدبرن له كل أعضاء
الجماعة بالطاعة المطلقة ولذا نرى المعنى الضائع عند الإخوان للمدين حر
- الطاعة من جماعة لرئيس واحد ، (٦) +

(٦) الرسائل الجزء الثالث ، ص ٣٦٢ ، ٤٨٦ .

المبحث الرابع

اعمال النول وأدوارها في فلسفة الاخوان

لقد ربط اخوان الصفا في فلسفتهم بين ما يجري على الارض من أحداث وما يتم في السماوات من تقارب السيارات والنجوم وتباعدها . والاستدلال على الكائنات والأحداث الأرضية بما يتم في عالم الأفلاك . هو ما عرف باسم « النجامة » أو « التنجيم » .

وقبل أن نستطرد في عرض فلسفة الاخوان الخاصة بأعمار النول، نرى من الضروري أن نعرض لينة عن نشأة التنجيم وتطوره . باختياره المحور الرئيسي الذي تدور حوله فلسفة الاخوان الخاصة بالنول وتماقبها وبداياتها ونهاياتها وظهورها وانحطاطها .

نشأة التنجيم وتطوره :

إن الاعتقاد بتأثير النجوم - أو « القوى الفلكية » على حصد تعبیر ابن سینا (١) في الحوادث الكونية والمقدورات البشرية ، سيطر على أذهان العوام والمفكرين على حد سواء ، منذ القرون الأولى ، وما زال صدى هذا الاعتقاد يتردد في أذهان البعض حتى عصرنا الحالي .

ولقد ولد هذا الاعتقاد نوعاً خاصاً من الكهانة أو النجامة ، يرمي إلى الكشف عن أحداث المستقبل بملاحظة حركات النجوم ولوضاها المختلفة .

وقد نشأت النجامة وترعرعت في معابد الكلدان ، ثم انتقلت إلى اليونان فالرومان . وفي ظل الامبراطورية الرومانية وجدت النجامة أرضاً

(١) الصهرستاني ، نيل والنيل مرجع سابق ، الجزء الثاني ، ص ٤٦٦ .

خصبة ، فقد أولاهما معظم الأباطرة والرومانيين اهتماما خاصا ، حتى أن بعضهم لم يكتف باستشارة المنجمين والعمل بما يتنبأون به فحسب ، بل أتوا على تعلم النجامة .

وحينما ظهرت المسيحية ، عارض رجالها النجامة في بادئ الأمر ، ولم يمض زمن طويل حتى عدلوا عن محاربتها ، ولجأوا إلى أسلوب « التأويل » للتوفيق بينها وبين التعاليم المسيحية ، ونسحوا بذلك عجيلا واسعا لسيطرة النجامة على أذهان الناس طوال القرون الوسطى . ولم تؤد حركة النهضة إلى القضاء على النجامة ، ومن ثم ظلت معظم بلاطات الملوك في القارة الأوروبية تستخدم جماعة من المنجمين الرسميين ضمن من تستخدم من المولفين والحاشية .

وقد ظل الاعتماد بالنجامة يزداد حتى صارت علما من العلوم التي تدرس في بعض الجامعات ، وقد ظلت كراسي تدريس النجامة في بعض الجامعات الإيطالية قائمة وعامرة حتى أواخر القرن السادس عشر (١) .

وتاريخ الإسلام زاهر بالأمتلة العديدة على تقضى النجامة ، لدرجة أن معظم خلفاء العصر العباسي بصفة خاصة ، لم يكونوا يستطيعون الاستغناء عن مشورة المنجمين والعمل بثبوتهم حتى في أدنى الأمور والمسائل كالزواج والسنن ، بل وصل الأمر بالخليفة أبي جعفر المنصور أن وضع أساس مدينة بغداد سنة ١٤٥ هـ في وقت اختاره المنجم توبخت القارسي (٢) .

وقد كان من الطبيعي أن يشترك المؤرخون والمفكرين والفلاسفة في هذه الاعتقادات الضائعة ، ومن أبرز الأمتلة على ذلك في المنصور الوسطى المؤرخ والمفكر المشهور جان بودان (١٥٣٠ - ١٥٩٤ م) الذي تساءل في الفصل الثامن من « الجمهورية » عما إذا كان هناك مسبيل للتنبؤ بمستقبل الفول ، وأجاب على هذا التساؤل ، بأن أحوال الدول مثل سائر أحوال البشر تتبع الحركات السماوية ، بعد مشيئة الله . ثم ذكر أمثلة عديدة لتأثير الأجرام السماوية على سير الحوادث التاريخية وعرض عددا كبيرا من الوقائع التاريخية التي حدثت في أماكن وأزمنة مختلفة ، محاولا تحليلها بحركات النجوم وقاراتها الكبيرة والمتوسطة والصغيرة ، ولا يكتف بودان بالقول بوجود علاقات قوية بين الحوادث

(١) ساطع المصري ، دراسات عن مقالة ابن خلدون ، مرجع سابق ، ص ٢٦ - ٢٥ .

(٢) د . أحمد لؤي الأوصالي ، الكندي فيسوله العرب ، مرجع سابق ، ص ١٨٦ -

التاريخية وبين حركات الاجرام السماوية فحسب ، بل يحاول ان يبرهن على تأثير حركات هذه الاجرام على طبائع الأمم أيضاً (٦) .

فلسفة التنجيم عند اخوان الصفا :

لقد اهتم اخوان الصفا بالتنجيم اهتماما كبيرا . فهم يترسمونه ليعينوا تأثير الافلاك في الاجسام الموجودة تحت تلك القمر او ما يسمى بمسالم الكون والفساد (٢) ، وليتفكروا على الأحداث التي تحدث في هذا العالم ، اذ ان كل ذلك واجع - في رأيهم - الى القرائات (٣) . وفي هذا المعنى يقول الاخوان : انه لما كانت القرائات للكواكب العلوية ، هي ذات الاحكام المعروفة بها حوادث ما يجري في ممر الزمان ، وتماكب الأيام ، وهي كثيرة الدلالات على ما يكون من الكائنات ، وما يتكون من الأفعال من الحيوان والنبات ، وبروز الأشياء من حدة القوة الى حد الفعل بتقدير الهي وأمر رباتي كان الواجب . . . معرفة ما يجري بها ، ويكون منها ، ويظهر عنها حتى يكون . . . مثال يحتذى عليه . ويهتدى اليه ، من معرفة ما كان ، وما يتكون من الكوائن الموجودة بالحس والعيان ، وما يحدث في الزمان من أمور الملل والأديان ، والتمول والملك ، وما يحدث في أمور العالم من كونه وفساده ، وانقلابه وماده . . . (٤) .

وهكذا يعتقد الاخوان ان للأشخاص الفلكية دلالات وتأثيرات وأفعال على الكائنات في هذا العالم قبل كونها ، مما يبلغ اليه الحساب ، ويدرك بالنظر ، في صناعة التنجيم ، على ما ذكره أهل العلم من أصل الصناعة النجومية (٥) . ويقرر الاخوان أن الذين يتكروا هذا العلم وهذه الصناعة هم ، طائفة من أهل الجدل ، تركوا النظر في هذا العلم ، وأغفلوا البحث عنها والتأمل لتصاريف أمورها ، فجهلوا ذلك وأنكروه ، وعادوا لعلها وتاصبرهم العداوة والبغضاء . . . (٦) .

(٦) يمكن الرجوع لتفصيل آراء بردان في هذا الشأن في الكتابين التاليين والخاص من مؤلفه : -

(٢) الرسائل . الجزء الثالث . ص ٢٧٥ .

(٣) قول الاخوان معنى الرآن في الفصل المسمر ، نقل في قرآن الكواكب ، جيد فيه ، وهذه الكواكب السبعة في السروج الاتي عشر بحركاتها المختلفة كما بينا قريبا ايجمع عليها التناق في برج واحد ، دلالة او ارسمة او خبسة او ستة او كلها . فلما ايجمع منها التناق في درجة واحدة من البرج يلال ألهما مقترنان (٦) الرسائل ، الجزء الأول ، ص ١٣٦ .

(٤) الرسالة الباسية . الجزء الأول ، ص ٢٦٠ - ٢٦٦ .

(٥) المرجع السابق ، ص ٢٢ .

(٦) الرسائل . الجزء الأول ، ص ١٤٤ - ١٤٥ .

**معركة أحوال الملوك وأعمار الدول هو أحسن ما وصل إليه علم التنجيم
عند اخوان الصفا :**

يقرر الاخوان مراعاة بان احسن ما وصل اليه الناس في معرفة
صناعة النجوم والتنجيم هو ، ان يعملوا كيفية احوال الملوك والسلاطين
وولاية الامور ... وابتدأت الدول وهواقيها ومدة اعمار المواليد
وعواليها ... (١) . وفي اطار هذه الفكرة يقسم الاخوان القرائن
الكواكب الى ثلاثة انواع من القرائن هي (٢) :

١ - **القران الأعظم** : ويكون ذلك كل تسعمائة وستين سنة . وهو
القران الموجب لكون الاشياء المظلمة في العالم والتملقة بالليل
والدول ، مثل هبعت الرسل . ومجيء الانبياء . ونزول الوحي .
وتنقل احوال الملك . والنواميس من دين الى دين ، ومن شريعة الى
شريعة . وسقوط الطوفانات والمسوف . والزلازل . وحوادث
الجو . وسفك الدماء . في سائر الاقاليم .

٢ - **القران الأوسط** : ويحدث كل مائتين وأربعين سنة . وهو الموجب
لتبديل الملوك ، وانتقال الملك والدول من بلد الى بلد ، ومن أمة
الى أمة ، ومن قوم الى قوم ، ومن أهل بيت الى أهل بيت آخر ،
ومن أمير الى أمير . وهو الموجب أيضاً لاضطراب بعض امور
الشرائع . وظهور العيب والفساد ، والتنازع بين أهل عنده
الشرائع .

٣ - **القران الأصغر** : وهو الكائن في كل عشرين سنة ، وهو الموجب
لتبديل الأشخاص على سرير الملك وما يحدث بسبب ذلك من الفتن .
وهو الموجب أيضاً لتغير الأسعار والأحوال ، التي لا تكاد تنعم

(١) الرسائل الجزء الرابع ، ص ٣٦٦ . وفي نفس المبنى يقول الاخوان (٢) : هذه
الصناعة يكون لك معرفة الملوك والقوسم والسلاطين والقديرون واتباعهم وما يكون من
أمرهم وأحوالهم رسائل من ياتهم ويخرج عليهم في زمانهم ويحسبواهم في بكسائهم
ويحللون أجلها ان من احسن فعمل طه الصناعة معرفة ، كيفية ابقاء المملكة وعقد
الواجب ونصب سرير الملك . لئلا تترك من علم هذه الصناعة والصل بها كيفية نصب لواء
المرز والولاية وعقد الحاج وعلامة الحروب ، (المرجع السابق ، ص ٢٨٠ - ٢٨٤) . ويبدو
من ذلك ان الاخوان استوحوا أفكارهم حول علاقة النجوم بالكائنات الأرضية بمعرفة حركات
المسقطيل وأعمار الدول من المناجزة من اصل حركات الذين كانوا يحددون الكواكب
(انظر :
Yves Maquet, La Philosophie des Ikhwan Al-Safa, op cité pp. 407-408.
City of Gold

(٢) الرسالة الخامسة ، الجزء الأول ص ٣٢٧ - ٣٢٤ .

من العالم . أما في الإلكاليم كلها أو بعضها ، بحسب ما توجبها
الأحكام (١) .

تعاقب النول عند اخوان الصفا :

يرى الاخوان ان الدولة كائن حي له نشأته واكلته وهرمه ، وان
الحكم في الدولة يتداول بين الناس من أهل بيت الى أهل بيت بحسب
الأدوار والقرانات الفلكية ويستشهدون على ذلك بقوله تعالى : وتلك
الأيام نداولها بين الناس وما يغفلوا الا الظالمون ، (٢) . ويقولون على
لسان زعيم اليهازم في رسالة الحيوان بأن الدنيا ما هي الا دول وتوب
تدور بين الناس بموجبيات أحكام النجوم والقرانات (٣) .

وفي إطار هذا الاعتقاد تحدث الاخوان عن أعمار النول ، فيقولون
في رسالة الجغرافيا (٤) : واعلم يا أخي بأن أمور هذه الدنيا دول وتوب
تدور بين أهلها قرناً بعد قرن ، ومن أمة الى أمة ، ومن بلد الى بلد . . .
واعلم بأن كل دولة لها وقت منه تبتدى ، وغاية اليها ترتقي ، وسد اليه
تنتهي ، فإذا بلغت أقصى غاياتها ومدى نهاياتها تسارع اليها الانحطاط
والنقصان ، وبدأ في أهلها الشؤم والمذلان واستأنف الآخرون من القوة
والنشاط والظهور والانبساط ، ويجعل كل يوم يقوى هذا ويزيد ،

(١) يرى الاخوان ان هناك القرانات للكواكب تحدث كل ثلاثة آلاف سنة ، وكل
تسعة آلاف سنة ، وكل احدى عشر ألف سنة ، وكل اثنين وعشرين ألف سنة ، وكل ستة
والثمانين ألف سنة . وكل تسعين ألف سنة ، وكل ثلاثمائة وستين ألف سنة ويترتب على
هذه القرانات الكيفية تغير السموات - ان المسارات على حد تعبير الاخوان - من ربع الى
ربع آخر من الارض . كما ان هناك أموراً تحدث على المدى القصير كل تسعة وعشرين سنة
وكل ٥٧٤٦ يوماً أو كل تسعة عشر سنة تقريباً وكل (٢٧٤٣) يوماً أي كل اثني عشرة سنة
تقريباً ، وكل ٧٨٠ يوماً وكل ٩٨١ يوماً ، وكل ثلاثة عشر شهراً تقريباً - ويؤكد الاخوان
ان معرفة الأمور للمستقبل بالقرانات لا تقرب الا في حالات الاقتران القريبة ، فيقولون : علم
الإنسان بالأمور الآتية من الزمان للمستقبل لا يمكن معرفتها والاستفلال على كونها يدلل
النجوم ، إلا ما يكون قريب الكون مثل استفلال المتبين بالقرانات التي تكون في كل عشرين
سنة مرة ، وفي كل حائزين والربعين سنة مرة . وفي كل تسعمائة وستين سنة مرة . ولما
القرانات التي تكون في كل ثلاثة آلاف وثمانمائة والربعين سنة مرة ، وفي كل سبعة آلاف
سنة ، فليس على معرفة الاستفلال بها على الكائنات سبيل كيمعها من الزمان للمستقبل ،
(انظر الرسائل الجزء الثاني ، ص ٢٢٢ ، الرسائل الجزء الثالث ، ص ٢٢ ،
٢٢٣ - ٢٢٥ ، الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ٢٢٢ - ٢٢٣) .

(٢) عراقن كرمه سورة آل عمران ، الآية رقم ١٤٠ .

(٣) الرسائل ، الجزء الثاني ، ص ٢٢٣ .

(٤) الرسائل ، الجزء الأول ، ص ١٨٠ - ١٨١ . وقد تكلمت فيس الحيوانات تقريباً
في : الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٨٦ - ١٨٧ .

ويصنف ذلك وينقص ، الى ان يضمحل الاول المتعم ، ويستمكن الابن المتأخر ، والمثلل في ذلك مجارى احكام الزمان ، وذلك ان الزمان كله نصفان ، نصفه نهار مضي ، ونصفه ليل مظلم ، وايضا نصفه صيف حار ، ونصفه شتاء بارد ، وهما يتداولان في مجيئهما وذهابهما ، كلما ذهب هذا ، رجع هذا ، وتارة يزيد هذا وينقص هذا ، وكلما نقص من احدهما ، زاد في الآخر بذلك المقدار ، حتى اذا تناهيا الى غايتيهما في الزيادة والنقصان ، ابتداء النقص في الذي تناهى في الزيادة ، وابتداء الزيادة في الذي تناهى في النقصان ، فلا يزالان هكذا - وهذا ما بهما (١) - الى ان يتساويا في مقداريهما ، ثم يتجاوزان على حالتيهما الى ان يتناهيا الى غايتيهما من الزيادة والنقصان ، وكلما تناهى احدهما في الزيادة ظهرت قوته وكثرت افعاله في العالم ، وخفيت قوته ضده وقلت افعاله ، وهكذا حكم الزمان في دولة اهل الخير ودولة اهل الشر : نارة تكون الدولة والقوة وظهور الاعمال في العالم لأهل الخير وتارة تكون الدولة والقوة وظهور الاعمال لأهل الشر ... واعلم ان الملك والدولة ينتقلان في كل دهر وزمان وتور وقران من أمة الى أمة ، ومن أهل بيت الى أهل بيت ومن بلد الى بلد ...

اهمية فلسفة التنجيم وأعمار الدول عند اخوان الصفا ودلالاتها السياسية :

وتبدو أهمية فلسفة اخوان الصفا بشأن التنجيم ، وإيمانهم ايمانا تاما بأن حركات الافلاك وأدوارها واقتراناتها لها تأثيرها على كل الحادثات في عالم ما تحت القمر ، وعلاقة فلسفة التنجيم هذه بأعمار الدول ، في عدة نقاط لعمل أهمها :

أولا - ان نظام الحكم المثالي هو المطابق لنظام الوجود والافلاك .

فاذا كان الاخسوان يرون ان الصولة كائن حي له نشأته واكتهاه وحرمة وأن الحكم في الدولة يتداول بين الناس من أهل بيت الى أهل بيت آخر ، فان نظام الحكم المثالي عندهم هو الذي يطابق نظام الوجود ونظام الافلاك ونظام النفس والجسد حيث ان الفلسفة تمنى عندهم « التشبيه بالله بحسبه الطاقة الانسانية » (٢) ، والمدينة الفاضلة في نظرهم هي التي يكون نظامها مطابقا لنظام الكون ، ومن ثم تكون علاقات أعضائها

(١) رويت في النص للوجود في الجزء الرابع من الرسائل ص ١٨٧ -

(٢) تكرر هذا المعنى في مواضع متفرقة في الرسائل ، انظر على سبيل مثال :

الرسائل الجزء الثاني ، ص ٢٥٤ .

والمراتب فيها ، كملاقات الأفلاك بعضها ببعض ، وهي التي يكون رئيسها
مماثلاً لرئيس الأفلاك أو النفس الكلية الفلكية . وهذا الرئيس هو
« الامام » عند أخوان الصفا الذي ينتسب إلى آل البيت (١) ، ولذا يستشف
من رسائل الاخوان نغمة على الأراض السياسية القائمة ، ودعوة إلى إقامة
دولة أهل الخير على أسس جديدة تجمع بين الفضائل الفلسفية والفضائل
الدينية في وزن واحد من الانسياق (٢) .

ثانياً - التبشیر بقرب ظهور دولة أهل الخير :

يرى الاخوان أن دولة أهل الشر قد بلغت في عصرهم ذروتها . وإن
متحتج تورتها وظهرها بدأ في الانحدار ، فيقولون « وقد ترى أيها الأخ
البار الرحيم ، أيديك الله وإياتنا بروح منه ، أنه قد ناهت دولة أهل الشر
وظهرت قوتهم وكثرت أفعالهم في العالم في هذا الزمان ، وليس بعد
النتاهي في الزيادة إلا الانسقاط والنقصان ، (٣) .

ويقرر الاخوان أنهم باستقراء التاريخ « اعتبار تصاريح الزمان
قيما مضي من الحدائق » ، وباستخدام الزجر والكهانة والتمال والخراسة ،
وبدلائل المتحركات من النجوم ، وبالمنامات ، قد علموا بقرب ظهور دولة
أهل الخير وعرفوا صاحب الأمر وصفاته والسنة والشهر الذي يكون فيه
هذا الحدث العظيم ، وما سوف يترتب على ذلك من صلاح الدين والدنيا ،
ويقولون « وإنما أردنا بهذه التفكرة لن تكون لنا بها قرينة إلى الله تعالى ،
ونصره للدين ، وحرمة للاخوان ، ونصيحة لصاحب الأمر ... » (٤) .

ويصور الاخوان زوال دولة أهل الشر ، وبداية دولة أهل الخير ،
بقولهم « ولا يزال الأمر - أي دولة أهل الشر - كذلك حتى ينشئ
الله النشأة الأخرى ويعيد الخلق إلى أوله ، ويرجع الخلق إلى أهله ، وتهلك
الشجرة الحبيبة ، وتجف مروقتها ، وتكسر أعضائها ، وتتساقط أوراقها ،
وينزل الله عليهما نارا من السماء تحرقها ، فلا يبقى لها أثر على وجه
الأرض ، كما قال تعالى « اجتمعت من فوق الأرض ما لها من قرار » (٥) .
ف عند ذلك تظهر شجرة اليقين ويجمع إليها أهل الدين من المؤمنين

(١) منحرف لواء الفكرة بالتصديق في مبحث التصريح ، الفصل الثالث من الباب
الثاني من هذا البحث .

(٢) جوبيل سيبيا ، أخوان الصفا ، مرجع سابق ، ص 208 - 209 .

(٣) الرسائل ، الجزء الأول ، ص 181 ، الرسائل ، الجزء الرابع ، ص 197 .

(٤) للرجوع السابق ، ص 190 .

(٥) فرقان كريم ، سورة إبراهيم ، الآية رقم 36 .

العارفين ومباد الله الصالحين وتبتهدي دولة أهل الخير وتزول دولة أهل الشر... وتطلع الكواكب السعيدة الدلالة ، وتزول النجوم... (١)

ويهدف الاخوان من وراء هذه الفكرة الى تشكيل جماعتهم واهل شعبيهم لبدء في بناء المدينة الفاضلة الى ان يحين وقت ظهورها في المرعد المحدد الذي لا تكون قبله ولا بعده (٢) . ويرون ان دولة أهل الخير يبدأ أولها من قوم عليا: حكماء وخيار فضلاء أبرار رحماء مقدرين لأمر الله الخليفة ، ناظرين في آيات الأفاق ، يجتمعون في بلد واحد وينفقون على رأي واحد ودين واحد ومنصب واحد وسيرة عادلة وسنة فاضلة ، ويمتدوا قريبا بينهم هيبا وميثاقا بأن يتناصروا ولا يتخاذلوا ويمتاونون ولا يتفادون عن نصرة بعضهم بعضا ، ويكونون كرجل واحد في جميع أمورهم ، وكنفس واحدة في جميع تدابيرهم (٣) .

ثالثا - التبشيع يظهر الامام :

ولا يستغل الاخوات علم التنجيم في التبشير بزوال دولة أهل الشر وظهور دولة أهل الخير فحسب ، بل يستعملونه أيضا لتحديد موعد ظهور رئيس المدينة الفاضلة أو أمير المؤمنين ، الغائب ، فيقولون: في هذا الصبغ ، ان سئلت عن مسألة ، وكان الظالم عنها عشر درجات من الحمل... فلل المسألة عن غائب حتى يرجع... هذا الغائب له سلطان عظيم وشرف كبير ومعه جماعة جند وأجلاء من الناس كبره... هذا الغائب أمير المؤمنين ، فان استشهدت على ذلك أن زحل يكون صاحب سنة العالم ، وهو صاحب بيت الشمس وعطارد جميعا ، وكانت المسألة هل يرجع من سفره أم لا ، فنظرت فعلمت أنه راجع ان شاء الله... .

(١) الرسالة الجامعة، الجزء الأول، ص ١٦٠-١٦٢ - وربما تجد للفلسفة اليونان الصفا - ومن نصح كل متوالف - فيما يتعلق بقوله الشر ودولة الخير ، صمى في كتابات بشر الفلاسفة والمفكرين في العصر المسيحي - فوجدت مسائل أوجستين بضع هؤلاء ه حيفة الله و City of God وضمينه اعطاهم بوجود سلكتي : مسألة الفخر ومسألة الفخر ، أو فلنك الدينونة والمسألة الأهمية الإخرية . وان للملكين في صراع الله هذه الحقيقة ، وأنه لا به مسألة الخير ان عنصر ، ومعب مسألة الفخر الى الزوال هو صبر حتى ، وأن مسألة الخير بدأت يظهر المسيحية - ولقد أدت هذه الفكرة وأنها هي الى انقسام الولا في المجتمعات الأوروبية ما أدى في النهاية الى الفصل الكامل بين السلطين الزمنية والدينية في مقدم المجتمعات - ويرى (د. البركي) ان الفيلسوفين حسبوا على أساس مفيد لهم المتعلقة بالكواكب والأديان والأفكار والآداب الفخر وقت اختيار العقيدة المسيحية وبداية ظهور دولتهم Yves Marquet, La Philosophie des Ikhwan Al-Safa, op. cit. p. 408.

(٢) الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ٣١٧ .

(٣) الرسائل ، الجزء الأول ، ص ١٨١ - ١٨٢ ، الجزء الرابع ص ١٨٧ - ١٨٨ الرسالة الجامعة ، الجزء الثاني ص ٣٧٨ .

ويقولون أيضا « وإن انفك مولوده لبرج القرآن ، أو يطابع القرآن ، أو
 يجاهد أوتاد لها عنه استئناف القرآن ، كان ذلك المولود النبي المبعوث
 في ذلك الدور ، والإمام للناس في ذلك الزمان » (١) .

رابعاً - مصادر فلسفة التنجيم وأعمار الدول عند اخوان الصفا :

وليس من السهل أن نرد نظريات اخوان الصفاء في هذا الصدد
 إلى أصولها الأجنبية ، ففيها شيء من منسوب لأرسطو في حياة الكواكب
 وكونها كانتات عاقلة وفيها شيء من منسوب أفلاطون في كيفية تأثير العالم
 العلوي في العالم السفلي ، كما نجد ذلك في محاورته (طيماتوس) وفي
 أساطير (الكهنة) (والباقيل) (العربية) (٢) وفيها آراء طبيعية وجغرافية
 ومعلومات فلكية ، وفيها شيء من مناهب الصائفة (٣) ، مع مزج هذا
 كله بروح الإسلام .

خامساً - صدى فلسفة الاخوان الصفا بأعمار الدول عند ابن خلدون :

ومن الجدير بالذكر أن لابن خلدون في مقدمته فصلاً بعنوان « في
 أن الدولة لها أعمار طبيعية كما للأشخاص » جاء فيه قوله « وأما أعمار
 الدول أيضا ؛ وإن كانت تختلف بحسب القرائن ، إلا أن الدولة في
 الغالب لاتعدو أعمار ثلاثة أجيال » (٤) .

والمتصفح لأراء ابن خلدون في هذا الصدد يلحظه مدى التشابه بين
 أفكاره وأفكار اخوان الصفاء فيما يتعلق بتأثير القرائن الكواكب على

(١) الرسائل ، الجزء الثاني ، ص ٤٧٧ ، الجزء الرابع ص ٣٦٢ .

(٢) أنظر بفسون هذه الأساطير الثلاث ؛ د : محمود قاسم ، دراسات في الفلسفة
 الإسلامية ، مرجع سابق ، ص ٢٦ - ٤٠ .

(٣) أنظر مثلا ؛ الشهرستاني ، الملل والنحل ، مرجع سابق ، الجزء الثاني ،
 ص ٥ ، ٤٧ ، ٢٥٨ - ٢٥٩ .

Yves Marquet, *Le Philosophie des Ikhwan Al-Safa*, op. cit. p. 407-409.

(٤) ابن خلدون ، المقدمة ، مرجع سابق ، الجزء الثاني ، ص ١٥٤ . كما أن المفكر

المستشرق الايطالي « ميكائيل » (١٣٦٩ - ١٥٢٧) بحثا في فلسفة الدولة ولاذاعها
 وجرها ، شديد القسبة بما ذكره ابن خلدون في موضوع عمر الدولة (كمال الهلالي
 وأنطون لطاهر كرم ، أعلام الفلسفة العربية مرجع سابق ، ص ٩٨٥) . ولا حظ

أيضا أن الكندي قد ذكّر عند رسائل في العلوم الباطنية وخاصة أحكام النجوم ، وفي إحدى
 رسائله للشجرة عن أحكام النجوم ، حساب لغة هوم الخلاله الطبيعية على أساس
 حسابات فلكية ، وقد لها بظان يقدم حوالي ١٥٠ عاما (أكثر) سيد حسين نصر ، ثلاثة
 حكاية مسلمون ، مرجع سابق ص ١٦٥ سائفة رقم ٦ ، بسطلي عبد الرزاق ، فيلسوف
 العرب وتسلم الثاني ، القاهرة ١٩١٥ ، ص ٥٦ .

أعمار الدول ، إلا أن ابن خلدون قد تعمق في تحليل أسباب هرم الدولة وتخلّفها بعد ثلاثة أجيال ، وأن الدولة تعبّل على الهرم إذا ما حصل الترف والدعة والراحة ، وجعل مدة كل جيل أربعين عاما وهي المدة التي قضاها اليهود في النبيه (١) .

إن الاخوان لم يقفوا عند مجرد الآمال النظرية أو التصورات اليوتوبية التي استخلصوها من بلورتهم إلى علم التنجيم في التبشير بزوال دولة أهل الشر وظهور دولة أهل الخير ، بل دعوا أعضاء جماعتهم للتعاون والتناصر للقضاء على النظام القائم وبناء المدينة الفاضلة على أنقاضها . وهم يتصورهم لا مكان لصنور المدينة الفاضلة عن مصاداتها ، وذلك بتعاون الفضلاء من أهل المدن غير الفاضلة ، يكونون قد خالفوا الفلاطون الذي اكتفى بتعمير وتنظيم الأمتل وتحويل المدينة المثالية تدريجيا إلى اسطى الصور الناقصة ، دون أن يتعرض لكيفية انتقال المدن الناقصة إلى الصور المثالية . والاخوان بذلك يطرون حقيقة التناقض والصراع الطبقي والسياسي داخل المجتمع .

ولعل التعديد الحقيقي في فلسفة اخوان الصفا السياسية في شأن تعاقب الدول بين دولتي أهل الشر وأهل الخير ، وجعل حتمية ظهور دولة أهل الخير ، واقتارهم حول أعمار الدول ، بغض النظر عن استنادهم في هذا الصدد على علم التنجيم ، قد جعل الحقيقة السياسية صالحة للوصف والتحليل المستقل عن الحقائق الأخرى كما أدى أيضا إلى إمكان إجراء عملية تنبؤ بالنسبة للمستقبل ، وربط عملية التنبؤ هذه بعملية الحتمية في تعاقب الدول ، وإبراز عملية التنبؤ هذه لا على أساس أنها ممكنة بحسب ، بل واجبة وضرورية أيضا .

(١) ابن خلدون ، المقدمة مرجع سابق ، الجزء الثاني ، ص ١٥٠ - ١٥٤ وله أشار (ماركية) ، إ. أن ابن خلدون يمتدح السر الطبيعي للدولة - في مراسلها الأربع - منذ نشأتها حتى الهلاك ص ١٢٠ عاما ولبي ٢٤٠ عاما كما هو الحال عند اخوان الصفا والاسمهلية

Fred Marquet, in Philosophie des Douwan Al-Safa, op. cit. p. 428.

وقد لجأ ماركية في تعريفه عن الدولة عند خلود الصفا والإسماعيلية إلى نظريات هروية (Ibid, pp. 422-423) وانظر أيضا : د. البير نصرى لادر ، من فلسفة ابن خلدون ،

مرجع سابق ، ص ٢٣ - ٢٨ .

مفهوم السياسة عند الإخوان

لم يحظ مفهوم السياسة لدى اخوان الصفا باهتمام الباحثين . نظرا لانقسام هؤلاء الى فرقاء مختلفين حول طبيعة نشاط جماعة الاحوان . فبينما رأى البعض ان جماعة الاخوان كانت جماعة سياسية تهدف الى تحقيق غايات سياسية رأى فريق آخر ان هذه الجماعة لا تصدو كونها جماعة فكرية هدفها الرئيس تحقيق بعض الغايات الدينية . بعيدا عن التيارات السياسية .

على أنه لا يمكن الوقوف على مفهوم السياسة عند اخوان الصفا الا بعد أن نعرض أولا لطبيعة نشاط هذه الجماعة وأغراضها ، ثم نتنقل لعرض مفهوم الاخوان للسياسة وتسمياتهم لها .

أولا - طبيعة نشاط اخوان الصفا -

لقد تصور البعض أن غاية ما كان يرمى اليه اخوان الصفا من عملهم انما هو تنفيذ الأمانة وتهديتها ، وأن عملهم هذا أدى الى ارتياح البعض فيهم ، مما أدى بالتالى الى أن تظسل أغراضهم موضع الخلط والتكهن (١) .

كما اعتبر البعض جماعة الاخوان من قبيل الجماعات الدينية لبل ان تكون جماعة سياسية (٢) .

(١) د . محمد طراب ، اخوان الصفا . مرجع سابق ، ص ٩ - ١١ .
De Boer, Iktwan Al-Safa, Encyclopedie de L'Islam, Tome ٢, p. 487 (٢)

والأب يوحنا القانوي البيروني . اخوان الصفا . مرجع سابق ص ٣ . جمال ديلالجي
والطون عطاس كرم ، اعلام المتسلسلة العربية ، مرجع سابق ، ص ٤٨٢ - ٤٨٤ .

وفريق ثالث تردد في شأن الأهداف السياسية لنشاط الإخوان . ولم ير في النصوص التي وردت في الرسائل الا ولحنا لهذه الضاية الحفية ، لا توضح هذا الاحساس بجملة ، وانما تترك الباحث او القارى في حيرة ، لا يستطيع معها الحكم على طبيعة نشاطهم (١) - ومن ثم غام هذا الفريق بدراسة الأهداف السياسية للإخوان على وجه الاحتمال (٢) .

ولكن هناك قليل من الباحثين اكدوا الطبيعة السياسية لنشاط جماعة الإخوان ، وجزعوا بان الإخوان « كانوا يشتملون بالسياسة » (٣) ، وأن جماعتهم كانت من الجماعات الأولى التي مهدت للدعوة القاطية ، والهم - أي الإخوان - لم يكونوا مجرد مدونين للفلسفة - كما تصور البعض - بل كانوا اصحاب فكر ونظرية ثورية (٤) ، بمعنى أن الجماعة كانت تهدف الى تغيير النظام العقلي تمهيدا لتغيير النظام السياسي متأثرة في ذلك بما كان في العالم اليوناني من محاولات للفلاسفة الميناغورين والسقراطيين تشبه محاولاتها السياسية (٥) - بل يؤكد بعض اصحاب هذا الاتجاه انه لا يسكن فهم رسائل اخوان الصفا ما لم تدرس على ضوء النضال الاجتماعي بين الطبقات ، وسمى المفكرين لقلب النظام الاجتماعي القائم بتصميم الفلسفة والمعرفة (٦) .

ونظر البعض الآخر الى جماعة اخوان الصفا باعتبارها من الجمعيات السرية التي هي في المقام الأول جمعيات سياسية لها أهداف حاضرة أهمها القضاء على انتهازية الفكر في التحالف مع الملوك وأولييجارشية الحكم (٧) . ومن ثم فإن الهدف الرئيسي للإخوان هو هدف سياسي بصرف النظر عن ميولهم الدينية المنهجية ، فانطلقوا من الفلسفة والعلوم ومييلة لغزو القلوب وسترا يخفون وراءه أغراضهم السياسية ، بينما يرى البعض أنهم كانوا يخفون التشيع (٨) .

ونصل من الاسباب الرئيسية التي أدت الى هذا الاختلاف بين

- (١) « جهور عبد البر » اخوان الصفا ، مرجع سابق ، ص ٢٦ - ٢٢ .
 (٢) « محمد الهبي ، الجانب الاخر من التفكير الاسلامي ، مرجع سابق ص ٢٠٦ ، كمال اليازي ورايون علاس كرم ، اعلام الفلسفة العربية - مرجع سابق ، ص ١٨١ .
 (٣) Carré De Vaux, Les Pensées de L'Islam, Tome ٤ Paris 1928
 p. 102.
 (٤) Montgomery Watt, Islamic Surveys I, Islamic Philosophy and Theology, Op Cit, p. 102.
 (٥) انظر رأي الدكتور بك حسين في مقدمة الرسائل طبعه القاهرة ١٩٢٨ .
 (٦) « عبد العزيز الدودي - دراسات في الصور السياسية للفاخر - مرجع سابق ص ٦ .
 (٧) « محمود فاسم ، دراسات في الفلسفة الاسلامية ، مرجع سابق ، ص ٢٠٤ .
 (٨) عمر الصوفي ، اخوان الصفا ، مرجع سابق ، ص ٦٠١ .

الباحثين حول طبيعة نشاط جماعة الإخوان الصفاء وأهدافهم . هو أن
يجل من تعرض لعروسة فلسفة إخوان الصفاء من غير التخصصيين في علم
السياسة من ناحية ، وأن الإخوان أنفسهم تمددوا عن قصد بعثرة أفكارهم
السياسية بين ثنايا رسائلهم كما استخدموا في التعبير عنها فكرة الظاهر
والباطن والرموز من ناحية أخرى .

ولذا نرى ، نكث نقف على حقيقة طبيعة نشاط جماعة إخوان الصفاء ،
وهل هي جماعة سياسية لم جماعة اجتماعية ، أنه من الضروري ، أن نلجأ
إلى المسار الذي يستتبعه علماء السياسة عادة في التمييز بين أنواع النشاط
للإنساني ذات الطابع السياسي من عدمه ، على أساس أن الأنشطة ذات
الطابع السياسي نعبر القايه من قيام جماعة منظمة تعتمد العلاقة فيها
على علاقة الفرد بالجماعة أو الجماعة بالجماعة لا بين الفرد والفرد ، بمعنى
أن الجماعة السياسية هي جماعة تقيم مجتمعاً سياسياً كلياً يفرض من
أعلى نظاماً عاماً يتشكل في أوامر وتواصي تهدف إلى ضبط سلوك الأفراد
والجماعات الجزئية والتدخل في تنظيم علاقات بعضهم ببعض ، وتسوية
صراعاتهم الداخلية ، ومجابهة المنافسات والصراعات الخارجية . كما أن
النشاط الاجتماعي لجماعة ما لا يعني تحرر أعضاء هذه الجماعة من علاقاتهم
المباشرة مثل علاقات الجوار والصدقة والأسرة ، أما الجماعة السياسية
فتنتهي التحرر من العلاقات المباشرة إلى مرحلة العلاقات غير المباشرة التي
يتم تنظيمها في إطار حاجه الجماعة في المحافظة على بقائها وانتظام حياتها
وحاجتها في رعاية مصالحها ، إلى سلطة رئاسية حاكمة وموجهة كضرورة
اجتماعية ومن ثم طريقة توزيع السلطة بين من يمارسون قدراً قليلاً أو
كثيراً منها وبين من يخضعون لها أو يعززون من مآرسسة أي قسط
منها (١) . وعلى هذا الأساس يمكن التفرقة بين الجماعة السياسية
والجماعة الاجتماعية ، وهي تفرقة نجد محصولتها في الفرق بين حياة
الإنسان الاجتماعية - التي هي حياة الفرد الطبيعي المكتمل بذاته على
شكل مستقل عن المجتمع ، فهو يجد حريته في إنانية تتيح له مطلق الحق
في الملكية الفردية والاستمتاع بثمراته كيفما يحلو له على وجه لا يبلغ به
مرتبة الوعي الذي ينظم لواء الذاتية في القوة الجماعية - وبين حياة
الإنسان في الجماعة السياسية ، حيث تقوم حريته وحقوقه على صلته
بالآخرين ، ويصبح كائناً معنوياً لا ينفصل في ذاته عن القوة الجماعية
في شكلها السياسي الذي يحلو على القوة والمقوق الذاتية للإنسان (٢) .

(١) أمثر : د نزل الدين ترمه ، عقيدة السياسة ، مرجع سابق ، ص ٢٠ - ٢١ .

(٢) لبعض الأساليب الفكرة ، أشار أسفاندا الدكتور عز الدين ترمه في المرجع السابق

بالرجوع إلى :
H. L. Hart, Are there any natural rights, Political Philosophy, edited by
Anthony Quinton, Oxford University Press 1968, pp. 55-66

وفي إطار هذا المفهوم للفرق بين الجماعة الاجتماعية وجماعته السياسية ، يمكن القول بان جماعة اخوان الصفا كانت جماعة سياسية للاعتبارات التالية :

١ - ان جماعة اخوان الصفا كانت جماعة منظمة ، لتظهِر أفكاراً عنحية دينية وسياسية مستترة داخل النظام الاجتماعي والسياسي القائم ، فكانت جماعة الاخوان « المدينة العاضلة الروحانية » دولة معنوية داخل الدولة الطبيعية وفي مواجهتها - ومن ثم كانت هناك قواعد تنظم علاقات الجماعة الداخلية والخارجية ، وتضبط سلوك الأفراد داخلها ، وتقدم مصلحة الجماعة على المصلحة الذاتية (١) .

٢ - ان جماعة الاخوان كانت تؤمن بانها في حالة تأهب واستعداد للصراع مع النظام القائم « دولة أهل الشر » في نطاق مدينتهم الفاضلة الروحانية .

٣ - ان الاخوان كانوا يهدفون من وراء التثنية السياسية للأفراد الإعداد لقب نظام الحكم واقامة دولة أهل الخير ، ومن ثم نصبح المدينة الفاضلة الروحانية حقيقة مادية أي تصبح مدينة فاضلة روحانية وجسمانية .

٤ - ان افراد الجماعة كانوا يخضعون لنظام من الطاعة ، وكانت حدود الطاعة واجبة على الطبقات الأدنى للطبقات أو المراتب الأعلى . وكان الإمام على قمة هذه المراتب مستحوذاً على السلطة الروحانية ، ومن ثم كان له سلطان على نفوس أتباعه وأعضاء الجماعة ، بل وعلى أجسادهم أيضاً ، ولذا يقول الاخوان « ومن ملك النفوس فقد ملك الأجساد » ومن ملك الأجساد فلا يملك النفوس « (٢) » ومن ثم كانت ممارسة السلطة من المراتب الأعلى على المراتب الأدنى هي السبيل لحفظ النظام والأمن للجماعة .

ثانياً - مفهوم السياسة عند اخوان الصفا :

لا بد لكن نستطيع ان نضع مفهوم الاخوان للسياسة في إطار عصرهم ، من أن تعرض بصفة عامة لمفهوم السياسة عند العلامة سفيان الثوري ، ثم المفهوم العام لمعنى السياسة في العصر الحديث .

(١) انظر المجلد والاسس التنظيمية لجماعة اخوان الصفا ، الفصل الثاني من الباب الأول من البحث .

(٢) الرسالة الجاهلية ، الجزء الثاني ، ص ٣٧٢ .

٦ - مفهوم السياسة عند الفلاسفة المسلمين :

لقد كان فصد الأقسام من فلاسفة العرب من كلمة « سياسة » مر تلاميذ الخليل وإصلاح ما فسد . ولذا فقد وضع كثير منهم مقالات ورسائل في السياسة تكاد تتشابه محتوياتها ، بل تكاد تتشابه عناوينها . نجعلها صفة واحدة هي ربط مفهوم الأخلاق بالسياسة .

فالكندي مثلا ، الذي اشتهر بأنه أول فيلسوف عربي ، رغم محاولة البعض إنكار أنه كان أول فيلسوف سياسي عربي (١) ، بلغت عدد كتاباته السياسية اثنتي عشرة رسالة في السياسة والأخلاق وسبيل الفضائل (٢) . وإخوان الصفاء ، المعاصرين للكندي ، كتبوا بصفة رسائل في السياسة وتهذيب النفس وإصلاح الأخلاق ، علاوة على العديد من الفصول التي تحمل طابعا سياسيا والتي اجتوتها كثير من رسائلهم التي لا تحمل عناوينها مدلولات سياسية (٣) .

والتأريخي - أوائل القرن الرابع الهجري - كتب أكثر من عشرين رسالة ، منها أربع رسائل على الأمل في موضوعات السياسة والسعادة والأخلاق (٤) .

وابن سينا - أواخر القرن الرابع الهجري - له رسالة في السياسة ، علاوة على الفصول المتعددة ذات الطابع السياسي التي وردت في كتابه « الشفاء » ، والتي عالجتها إلى جانب المسائل السياسية مسائل الأخلاق والسعادة والمعاملات (٥) .

والملاحظ على هذه الكتابات وغيرها من الكتابات الإسلامية في نفس المجال أنها تخلط بين الأخلاق والسياسة دون تمييز كل منهما عن الآخر ، نظرا للطابع الديني السائد في السياسة والحكم ، فضلا عن أن تصانيم الدين الإسلامي تجعل من الأخلاق أساسا لقواعد المعاملات والسياسات .

(١) D. M. Dunlop, *Al-Farabi, Furu' al Madani*, Cambridge 1962, p. 5.

(٢) *Ibid*, p. 3.

الأب بكرى ، الصاعق للنسوبة لأن فيلسوف العرب ، طبعه ١٦٦٢ .

(٣) انظر الرسائل أرقام ٦ ، ٩ ، ١٦ ، ٥٠ من رسائل إخوان الصفاء على سبيل المثال . ربما شك فيه أن الإخوان سطروا - على سبيل التيقن - وضع عناوين لا تحمل مدلولات سياسية لبعض رسائلهم ذات الطابع السياسي .

(٤) حميد زايه ، التأريخي ، مرجع سابق ، ص ٢٢ .

(٥) ابن سينا ، الشفاء ، مرجع سابق ، الجزء الثاني ، ص ٦٥٢ وهو المصدر للمسيح ، حصل في الحقيقة والامام ورجوب طائفتها والاشارة إلى السياسات والمعاملات والأخلاق .

فإذا كان المراد من السياسة على وجه الإطلاق تلامي الحقل واصلاح ما فسد ، فالأحرى والأيكدر بالانسان اصلاح ما فسد فيه أو بسببه ، ومن ثم فليس بين سلوك الانسان في نفسه (أى الأخلاق) وبين سلوكه مع غيره (أى السياسة) خلاف . فالانسان الفرد والانسان السياسى . يسيران جنبا الى جنب ولا يمكن فصل أحدهما عن الآخر . ولذا أصبح الفكر السياسى الاسلامى لكرا أخلاقيا . ولا غرو أن فلاسفة اليونان الذين استمد منهم فلاسفة الإسلام بعض أفكارهم السياسية ، لم يفصلوا بين الأخلاق والسياسة (١) .

ولقد عبر أحد الفلاسفة المسلمين في القرن الرابع الهجرى عن حقيقة ارتباط السياسة بالأخلاق بقوله « من رضى لنفسه أن يكون في بعض شئيه حرا ، وفى بعضها عبدا ، فليس هو بذى نفس آبيه . ومن حاد عن الأفعال الجيدة لفرط الشغل تمجلا الى المراحة ، فليس هو بذى همة عليه . ورغبة الملوك فى الأدب تعبير الأدب ، وعند استقامة طرائقهم يقوى الذنب ، وعند ائتيائهم أهل الفضل تظهر التضيعة . ولن يفرح العاقل بالتحفة التى لا يستحقها ، والمنزلة التى ينالها باسم غيره ، والفالج الذى يكون من جور الحكم ، والنظر الذى يتفق مع ارتكاب الخطار . ولن يبلغ ألف رجل من اصلاح رجل واحد بعسن القول دون حسن العمل ، ما يبلغ رجل واحد فى اصلاح ألف رجل فى تصديق القول بالفعل . وكما أن الأعمى لا يمكنه أن يهتدى ، والفقر لا يمكنه أن يستغنى ، كذا أيضا لا يستصلح أحد غيره إلا بحد اصلاحه لنفسه » (٢) . ونفس الممتى أيضا نجده لدى جل الفلاسفة والكتابه المسلمين . ولقد عبر أحدهم - على سبيل الاستشهاد والمثال - ممن عاشوا فى القرن الحادى عشر الهجرى ، فى معرض حديثه عما تتضمنه الحكمة العملية بقوله « ذكر الأخلاق مقدم فيها ، ثم المعاملات ، ثم السياسات ، لأن الكلام فيها بالنظر الى السالك فى السير الى الله

D. M. Dunlop, Al-Farabi ... Op. Cit. p. 3.

(١)

ولقد فعل بعضهم لكل من الأخلاق وأرسلوا كتابا فى السياسة طاما فيها بتقسيم السياسة على أصناف مروج السياسة بالأخلاق مثل سياسة الرجل لسيده وسياسة لخدمة وسياسة لأبناءه وسياسة لنفسه . وقد أصبح هذا التقسيم هو التقسيم السائد عند فلاسفة الإسلام كما سننظر له فيما بعد . . . وفى تصورى أن قيام الدكتور عبد الرحمن بحدى بتحقيق رسائلى السياسة للأفلاطون وأرسطو ووضع عنوان لهذا التحقيق « الأصول اليونانية للنظريات السياسية للإسلام » له ما يبرره من هذا الجانب (انظر : ص ٥٠٠ ص ٥٠١ من دورى « الأصول اليونانية للنظريات السياسية للإسلام » مكتبة النهضة المصرية القاهرة ١٩٥٤) .

(٢) الضميرى ، (كتاب الإعلام يتطلب الإسلام) جريج ساجى . ص ١٥١ - ١٥٢ .

بموجب حاله . فالأنسب بحاله أن يهلب أخلاقه أولا ، ثم يعلم المعاملات في الجيلة لانيا ، فإذا صار كأعلا كان تاملا بالسياسات » (١) .

ويعتبر احوان الصفاء ممن بدأوا هذا النهج في علم الفصائل بين السياسة والأخلاق . حيث يرون أن الأخلاق ما هي الا سياسة للنفس . ومن استطاع أن يسوس نفسه استطاع أن يسوس غيره . فقد قالوا « أنه ينبغي لكل انسان أولا أن يتقدي، بإصلاح الخلاق نفسه وعاداته ، فإذا عدلها واستقرت ، فعند ذلك رام أن يصلح غيره » (٢) . وفي العصل الذي خصه الاخوان للبحث « في عرض السياسات » يجعل الاخوان الاخلاق لو سياسة النفس من الاساس لكل السياسة ، حيث يقولون « اعلم ان الجسد حسوس ، والنفس سانس ، فأى نفس ارتاضت في سياسة جسدها كما يجب ، أمكنها سياسة الاهل والخدم والظمان ، ومن سانس أهله بسيرة عادلة ، أمكنه أن يسوس قبيلة ، ومن سانس قبيلة كما يجب ، أمكنه أن يسوس أهل المدينة كلهم ، ومن سانس أهل المدينة كلهم أمكنه أن يسوس الناموس الاثني ، ومن سانس الناموس الاثني ، أمكنه الصعود الى عالم الافلاك ومعة السماوات عالم النوام ليجازي هناك بسا عمل من خير » (٣) .

وقد ظل الجمع بين السياسة والأخلاق وغلط السياسة بالدين لو اضعاف الطابع الديني الأخلاقي على الفكر السياسي ، هو المذهب السائد لدى فلاسفة المسلمين ومفكرهم السنة منهم والشيعة حتى القرن التاسع عشر . وعند ذلك التاريخ بدأت تظهر مناهج جديدة للمهوم السياسة تعتمد أساسا على كتابات الفقهاء حول نظرية الدولة وممارسة السلطة السياسية ومحاولة تنظيمها وتداولها أو تغييرها من خلال نظرية الإمامة ومزجها بالنظريات السياسية الحديثة في الحكم .

٢ - مفهوم السياسة في العصر الحديث :

إن أساتذة السياسة يميزون بين مفهومين للسياسة في العصر الحديث هما (١) :

(أ) السياسية في مفهومها العام ، حيث تشمل في كونها نشاطا

- (١) الجيلاني . موفيق التطبيق في البات أن الشيخ الرئيس من الإمامية الاثني عشرية . مرجع سابق ، ص ٦٦ - ٦٢ .
(٢) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٥٧٤ .
(٣) للرجع السابق ، ص ٤٨ .
(٤) د . عز الدين لؤده ، منظمة السياسة ، مرجع سابق ، ص ١٨ - ٢٠ .

الإنسانيا ومجموعة من الروابط الاجتماعية ، تستهدف انقظام الحياة الداخلية للجماعة وحماية أمنها الخارجي في خضم المصالح والمخاوف والأولويات والمعتقدات التي تعبر عن تضارب المصالح . أي أن السياسة نشاط يستهدف رعاية المصالح العام ، وتخليب مصلحة الجموع الذين تضمهم الجماعة السياسية ، أسوة بغيرها من سائر فروع النشاط الإنساني والتي ترتبط أو تتعاون معها في خدمة المجتمع الإنساني .

(ب) السياسة هي مفهومها الخاص ، حيث تتميز عن كافة أنواع الأنشطة بموقعها في وسطها كمركز استقطاب لتفاعلات النشاط الإنساني ككل . وبدورها هي الأحسك بغيوط سائر تلك الفروع والأنشطة ... بما تشمله من مختلف القوى وعوامل التأثير والسلوك والاحتمالات - وجمعها حولها . وتحديد علاقتها بكل منها ، وإبراز الجانب السياسي لها - فالجماعة السياسية المنظمة هي هيكل ضبط مجموعة الروابط الاجتماعية والأنشطة الإنسانية - العمارة منها والخاصة - التي تمارس حركتها في إطارها ، والتي تتوزع بصورة واضحة حول قطب الحياة السياسية (مركز النشاط السياسي لهذه الجماعة) ، وتخضع له بحكم ما له من سلطة أو حكم وسيطرة أو تأثير ونفوذ أو قوة ، وإن أثرت بغيرها في هيكل ممارسة هذا القطب لسلطانه السياسي وصياغته للقرارات في ضبط السلوك لهذه الجماعة وعلاقتها بالجماعات السياسية الأخرى (١) .

من ناحية ، تتصف تلك الروابط والأنشطة بكونها ذات طابع سياسي - فليس هناك من تضام اقتصادي أو مهني يرتفع عن مجرد المبادلات التلقائية ، ويستهدف نشاطا عاما لا مجرد علاقات فردية ، إلا وله جانبه السياسي . وليس هناك من حدث تلقائي أو اجتماعي لا يقوم على مجرد الاعتبارات الأخلاقية ، من مودة ورحمة ، وعداوة أو صداقة ، يتخطى إطار العلاقات الفردية إلى نطاق النظام العام لحياة الجماعة ، إلا وله منظوره السياسي . ومن قبيل ذلك ، نشاط الاتحادات المهنية والعمالية والشركات التجارية والصناعية والمنظمات الدينية والثقافية والجمعيات العلمية والفنية والؤسسات الجامعية . فهذه كلها من أنواع النشاط التي تمارسه الجماعة البشرية في ميادين تختلف - من الناحية النظرية - في طبيعتها ودوافعها وأهدافها عن ميدان النشاط السياسي ودوافعه في الاستيعاب على السلطة ، وطبيعة القوى التي تتفاعل وتتصارع في داخله من أجل السيطرة والقوة السياسية . ولكنها من الناحية التطبيقية تتناول موضوعات متصلة

(١) المرجع السابق . ص ١٨ .

بموضوع النشاط السياسي الذي يهتم بانتظام علاقات الأفراد والجماعات
وحضيتها ، كمسألة من مسائل الإدارة والسياسة والحكم والتأثير فيه (١) .

ولهذا يعنى الفارق من الناحية الصلية بين ميدان النشاط السياسي
البحث وغيره من ميادين النشاط الأخرى ، ألا ترى على سبيل المثال ، أنه
يصعب القول بأن الاضرابات العمالية من أجل المطالب اليومية وتحسين
الظروف الصحية ، أو غيرها من أعمال ومطالب المبادرات النقابية العمالية
والهئية ، هي نشاطات أو مطالب نقابية أو مهنية أحيانا ، كما يصعب إطلاق
صفة النشاط السياسي عليهم أحيانا أخرى ؟ وكذلك الحال بشأن أنواع
النشاط الأخرى التي يعتقده بكونها ميادين للحياة الثقافية أو
الاقتصادية ... الخ ؟ (٢) .

ومن ناحية أخرى ، هناك أنواع من النشاط الإنساني هي أبعد ما تكون
في طبيعتها ودوامها عن حواجز السلطة السياسية ، بحيث لا يمكن أن
تتصف بالطابع السياسي . فالواقع أنه لا توجد جماعة سياسية حاصنة ،
وانما هناك أنواع ومستويات متميزة من النشاط الإنساني هي داخل كل
جماعة بشرية . فالفلاس لا يمارسون علاقات السلطة السياسية بحسب ،
وانما يمارسون كذلك تقاليد ومعتقدات وآراء مشتركة من التعاون والمحبة
والخير أو الكراهية والشر ، مماطها حكم الضمير والأخلاق في الثواب
وارتكابه الأثام . ومن هذا القبيل نشاط الجمعيات الخيرية والطرق الصوفية
وجمعيات الصدقة وعلاقات الجوار وحياة الأرحام التي تمارس المحبة
والفضيلة والإحسان ، علاقات لا تضيف - إن لم تسحب من الفرد - قدر
من الإحساس بالرغبة في السيطرة أو القوة وحسب السلطان (٣) .

على أن غلبة القيم السياسية على حياة الناس وارتباطهم بإطار الحياة
السياسية المنظمة في ظل السلطة ، كثيرا ما يظهر في وصف أعمال تلك
الجماعات التي تمارس علاقاتها على أساس القيم الأخلاقية والإهتبارات
الإنسانية . إذ كثيرا ما توصف إدارة أو زعامة تلك الفرق والجمعيات
وعلاقات الأيوه والبنوة ، وغير ذلك من المؤسسات غير السياسية ، أوصافا
سياسية - فيعبر عن سلامة الرجل بأهل بيته ، بالسياسة ، ويعبر عن
طريقة إدارة الجمعية الخيرية أو الجوقة الموسيقية بالديمقراطية والديمقراطية
فيصير أسلوب إدارة هذه الجمعيات والمؤسسات متأثرا بالأوصاف

(١) المرجع السابق ، ص ١٨ - ١٩ .

(٢) المرجع السابق ، ص ١٩ .

(٣) المرجع السابق ، ص ١٩ - ٢٠ .

والمصطلحات السياسية ، على الرغم من قيام أو اختيار أحمد المرشحيين من هوى السلطة والرغبة في السلطان لرباستها أو ادارتها ، أما لرجاحه عقده وسنه او سمو قنه وقوة علمه (١) .

معنى السياسة عند اخوان الصفا :

ان اول ما يسترعى الانتباه في فلسفة الاخوان السياسية هو استخدامهم لكلمة السياسة - ففي معرض ذكرهم للعلوم المتطرفة ، ذكروا لفظ « بولوطيقا » بمعنى كيفية سياسة الامور ووزنها ووزننا صحيحا ، ولهذا المعنى عرفوا البولوطيقا باله « معرفة صناعة البرهان » (٢) .

ولو عرفنا في أي مرتبة من مراتب العلوم وضع الاخوان علم البرهان ، لو افننا على مرتبة علم السياسة او « بولوطيقا » عندهم - فهم يمتون بالبرهان « ميزان العقل » قياسا على ميزان الحواس مثل التكيل والوزن (٣) . ولا يضع الاخوان علم السياسة - البولوطيقا او صناعة البرهان - في مرتبة أعلى من مراتب المحسوسات فقط ، بل في أعلى مراتب العقول أيضا . لأن صناعة البرهان ووزن الامور في سياسة الناس ، تؤدي الى معرفة حقائق الاشياء ، باعتبار ان هذه الصناعة هي ميزان العقل (٤) ، ولانها ميزان الحكماء في التمييز بين الحق والباطل (٥) .

ومن ثم يمكن القول بأن علم السياسة او « بولوطيقا » من اشرف العلوم عند اخوان الصفا ، لا سيما وقد جعلوا الضاية من السياسة هي « صلاح الموجودات وبقاؤها على أفضل الحالات وأتم النيات » (٦) ، كما

(١) المرجع السابق ، ص ٢٠ . وقد اردت استاذنا الدكتور عز الدين فوهه بطن المصادر التي يمكن الرجوع اليها في علم معنى السياسة وظهرها هي :
 E. Peila, *Réthique Et Politique*, Editions Sirey 1968, pp. 105-106; Eric Rowe, *Modern Politics, Knowledge and Power* 1969, pp. 8-9; Robert A. Dahl, *Modern Political Analysis*, New Delhi 1953, p. 7.

(٢) الرسائل الجزء الأول ، ص ٢٦٨ .

(٣) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٩٠ .

(٤) المرجع السابق ، ص ٤٢٧ - ٤٢٨ . والعقل عند الاخوان هو العلم او السلطة السياسية كما منعرف فيما بعد .

(٥) الرسائل السياسية ، الجزء الأول ، ص ٢٢٨ . وقد تكرر نفس المعنى ص ٢٦٦ - ٢٦٨ من الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٤٤٥ ، ٤٤٧ - ٤٤٨ .

(٦) الرسائل ، الجزء الاول ، ص ٢٦٤ - ويلاحظ ان استخدام كلمة السياسة باعتبار ان هدفها هو بلوغ أفضل الحالات ، يميز الاخوان عن معظم الفلاسفة المسلمين الذين تناولوا السياسة من وجهة الاطلاق « تلالى الخلل ، واصلاح ما فسد » وهو ما يعنى الرغبة في بلوغ أفضل الحالات (١) بل لويس معلوف وغيليل فوه ولويس شويهر ، مقالات -

يروى أن أصلح الأعمال وأجل الأفعال هي « معرفة السياسات المدنية والتدبيرية » (١) ، وعلم المعرفة بالسياسات أو بصناعته «جرمان جعلها الاخوان من اختصاص أعلى مرتبة في جماعتهم التي تمثل مرتبة « الامام » ، التي له وحده حق التأويل وحق الاجتهاد » .

السياسة والرياسة عند اخوان الصفا :

ان تعريف اخوان الصفا للسياسة ووضعها في أعلى مراتب العلوم ، انما يتفق مع المفهوم السائد في ذلك العصر بأن السياسة هي « تاج العلوم » من حيث أنها العلم الذي يمثل ظاهرة الاستقطاب لفروع العلوم الاجتماعية الأخرى وعوامل تأثيرها في السوس من أجل بسط نفوذ الانسان وصراعه من أجل السيطرة والقوة والسلطة السياسية ، او من أجل كمال الرياسة وتماسك الولاية في تدبير امور الناس (٢) . ولذا يقول اخوان الصفا ان « السياسة لا تتم الا بعد وبيان الرياسة » (٣) .

وتجدر الإشارة الى أن رأي الامام فخر الدين الرازي (المتوفى ٦٠٦هـ) فيما يتعلق بعلم السياسة وعلم الرياسة (٤) ، يكاد يتفق تماما مع رأي

== فلسفية قديمة لبعض فلاسفة العرب مسلمين وصابري ، مجلة الشرق ، بيروت ١٩٦١ ، ص ٤٩ .

وكذا قل ابن منكل نفس للمفهوم للسياسة حيث يقول « ان الانسان العاقل مجبول في لسانه على الايمان بالسياسة ، فهو مجبول على دفع ما يضره قسرا ، وهو صيغته في استجابته ما ينقذه حسا - فلأجل ذلك قالوا المراد بالسياسة هو صلاح الموجودات وبثباتها على أفضل الحالات واتم النايك » (محمد بن منكل ، الاحكام الملوكية والحسروايط الناموسية ، مخطوط ، مرجع سابق ، ص ١٢٩) .

(١) الرياسة السياسة ، الجزء الثاني ، ص ٣٩٧ .

(٢) « عز الدين لوفه ومقدمة السياسة » ، مرجع سابق ، ص ١٦ - ١٧ .

(٣) الرسائل ، الجزء الاول ، ص ٣١١ .

(٤) يقول الامام فخر الدين الرازي في كتابه « نهاية العقول في نوايا الأصول » مخطوط ، بهار الكتب المصرية تحت رقم ٧١٨ توحيد « عن علمي السياسة والرياسة » انه تدبير امور الرعية والجنبي وتهيئة الاموال من أصعب الصناعات ولا يصبر الانسان حقا في الا يسه ان يملأ ويشتهد ويتعلم من غيره ، وعلوم انه لا يلاحظ الا وتستظهر بتأثير تدبير اموره في أقل من المئة التي يتعلم الانسيان فيها حذو الصناعة ، فورا يلحقه وفورا يفقد وفيه من ضرر غيره ، لأن الناس اذا استظروا بقدرة التدبير والظن من مهابتهم استعبر ظيهرهم بذلك لتصلح امور الناس بظنهم يظهري - ولو لم يستظروا في هذه المدة يتأخروا لتدبيرهم لما احتاجوا في تدبير في تلك المدة - وفي ذلك عدم قول الامامية انه لابد من تدبير مغير في كل دسكان - قلوا أو كثروا - ولو عرنا ملاحظة لا تستعبر بتأثير تدبير امورها في حذو يمكن ان يتعلم الاتصان فيها علم السياسة لما احتاج لذلك في ان يقول عليهم من يدبر امورهم ويأمرهم بعلم علم الرياسة ، (١٩٧٧) =

اخوان الصفاء في شأن هذين العليين ، الا مع فاروق واحد وهو ان الاخوان يعتبرون ، الرياسة ، شهوة نظرية في الجيلة (١) ، في حين يعتبرها الامام امرا يتكسب بالتعلم والممارسة . وفي هذا المعنى يقول الاخوان ، علو الهمة جعل في جبلة النفس لطلب الرياسة ، من أجل السياسة ، (٢) .

وهكذا ، نرى الاخوان متأثرين بأفلاطون على الأرجح في جعلهم حب الرياسة غريزة نظرية من غرائز النفس البشرية ، اذ يجعلون لكل قسم من أقسام النفس الشهوانية والغضبية والناطقة (٣) خصصا ومناقب متعددة بعضها فاضلة وبعضها شريفة (٤) ، او بعضها محمود وبعضها مضموم (٥) . ولكن ما يهمنا هنا هو ان عشق النفس الغضبية الحيوانية يكون ، نحو الكهر والتلبة وحب الرياسة ، وهي امور لا يليق بالنفس الشهوانية محبتها اذ انها تحصل ارقى من مرتبتها (٦) . اما النفس لماقلة فانها تتسم ، بلطف التعبير ، وسياسة التقدير ، (٧) لأن قيمتها ، محبة العلوم والحكم وجمع الكتب والصالحات وما يكون به الوصول الى السعادة الدائمة (٨) وهو الهدف الأسمى للسياسة عند الاخوان . ولذا يرى الاخوان ان النفس الماقلية تجذب النفس الغضبية الي ، تدبيرها وسياستها (٩) .

ونخلص من ذلك الى أنه لما كانت النفوس عند الاخوان مرتبة من قدرتي الى اعلى من النفس الشهوانية الى النفس الغضبية ثم النفس الماقلية .

- في هذه الايام ، بل كان ينبغي ان يامر من يريه ان يوليها بان يعلم السياسة ، ثم يوليها بعد التعلم امر تلك الطائفة ، (د . ع . الدين فوره ، مقفة السياسة ، مرجع سابق ، ص ١٦ - ١٧) .

(١) الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٣١٤ .

(٢) تجميع السابق ، ص ٣٥٣ .

(٣) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ١٦٥ ، ٢٧٢ ، الرسالة الجامعة ، الجزء الثاني ، ص ١٦٤ .

(٤) الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ٥٦٥ .

(٥) الرسالة الجامعة ، الجزء الثاني ، ص ١٧٥ - ١٨٢ .

(٦) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٤٧٢ ، ٢٧٣ ، ٢٧٩ .

(٧) الرسالة الجامعة ، الجزء الثاني ، ص ١٧٥ .

(٨) التجميع السابق ، ص ١٧٤ . ويلاحظ ان تعريف الاخوان لتقسيمه هو نفس تعريفهم للسياسة فيقولون بينما وبين على الفلسفة ، فيقول الاخوان ، في السعادة هي القلة على أفضل الاحوال ، والبقية على أفضل الاسوال هو التصبه بالاول بالاحكام والاشياء هو ان يهتم للفكر على أفضل الاسوال ، (الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ١٠) .

(٩) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٣٠٨ .

فإن النفس الشهوانية في رأى الاخوان لا تملك خصال ومناقب الرياسة أو السياسة ، أما النفس النخسية فتملك خصال ومناقب الرياسة ، والنفس العاقلة هي التي تملك خصال ومناقب السياسة ، ومن ثم فإن السياسة بهذا الاعتبار تحتل عند الاخوان مرتبة اشرف من الرياسة .

وتجدر الإشارة الى أن القارايي له أخذ بفكرة رياسة النفس باعتقده في النطاقه على سائر النفوس الأخرى في قوله ، وأما القوة الناطقه ، فلا مراضع ولا خدم لها من نوعها في سائر الأعضاء ، بل إنما رئاستها على سائر القوى ، (١) .

على أن الاستعداد الفطري للرياسة يختلف من انسان الى آخر نظرا لأن قوى النفس لا تؤثر في جميع الأشخاص على وتيرة واحدة ، بل في تأثيراتها واعتراجاتها متفاوتة من انسان الى آخر ، ويؤكد الاخوان هذه الفوارق والاستعدادات بين البشر استنادا الى اختلاف المنازل والمراتب بين الأفلاك والعقول الصادقة عن الواحد الأول أو الله ، إذ أنه لا كان الإنسان عالما صغيرا ، ولأن بديته وعجيب خلقه مجموع فيه ما في العالم الكبير . . . كان في جملة موجودا أيضا مثل ما في جملة العالم من الأفاضل والفضول والرئيس والرؤوس ، والسائس والسوس . ليكون موافقا بخلق الصغير لما في العالم الكبير ، (٢) .

ولا يقتضى الاخوان باتيات التفاضل بين البشر قياما على التفاضل بين الأفلاك والعقول أو الجواهر الروحانية ، بل يقيسون التفاضل بين المظهرات قياسا على التفاضل بين البشر ، فيرون أن في الحيوانات أيضا رؤساء وقادة (٣) ، ويبررون هذا التفاضل بأنه « أمر تقتضيه الحكمة الربانية ويوجبه العزل الألهي » (٤) .

ويجعل أثر فكرة ثنائية الكون وفكرة المنزلة الأفلاطونية على مفهوم السياسة عند اخوان الصفاء ، في مقابلتهم بين سياسة البشر والسياسة الربانية الالهية . إذ يرون أن أوامر الملوك لأولادهم وعبيدهم مائتة لأوامر الله سبحانه وتعالى لعبيده وأولياؤه (٥) ، وذلك لأن ملوك بني آدم

(١) القارايي ، كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة ، مرجع سابق ، ص ٢٢ .
 (٢) الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ٢١٠ - ٢٤٢ - ٢٤٣ ، ولما يفرق الاخوان في معرض حديثهم عن طبقات الناس ، ثم اعلم أن كل انسان من أهل هذه الطبقات لا يولد من كان ، لا يولد من أنه يكون فيها وليسوا سائسا لغيره ثم أن يكون رؤساء مسوسا فيها يتبعه ، ، الرسالة الجزء الثالث ، ص ٤٢٨ .
 (٣) الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ٢٩٢ .
 (٤) المرجع السابق ، ص ٣٦٤ - ٤٠٠ .
 (٥) الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٣٣٦ - ٣٣٧ .

خلفاء الله في أرضه ... ينصيرون به في تدبيرهم وسيامتهم * إذ كان
الله هو سائس الكل ومدبر الخلائق من أعلى عليين إلى أسفل سافلين * (١) .

هدف الاخوان من فكرة الاستعداد الفطري للرياسة :

لحل هدف الاخوان من فلسفتهم الخاصة بالاستعداد الفطري للرياسة
والتفاضل بين البشر ، وفلسفتهم حول رئاسة النفس الناطقة لنفس .
الغضبية مما يترتب عليه ضرورة كون السياسة مرتبة يرتقى اليها من
نزل الرئاسة . بمعنى ان السياسة أعلى مرتبة من الرئاسة ، وكذلك فلسفتهم
الخاصة بالمقابلة بين سياسة البشر وسياسة الكون او السياسة الالهية .
هو ألا يتصدى للرئاسة الا من كان لديه الاستعداد الفطري لها . ومن ثم
اعتبر الاخوان أن « حسب الرئاسة من غير استحقاق » هو من آفات العقل
الانساني (٢) . كما يرون أن في لزوم أهل كل طبقة صناعه اباؤهم
وأجدادهم وعدم تجاوزها ، صيانة للملك أن لا يرغب فيه من ليس من
أهله ، (٣) وأن في ذلك صلاح الدين والدنيا واستتاب الأمر . أما المنافسة
في الرئاسة والتنازع عليها من غير استحقاق ، فلا تؤدي الا إلى الخلاف
والشقاق في سبيل نيل الرئاسة (٤) ، لأنه اذا ماكثر الطالبون للرياسة
والمملك ، كثر التنازع بينهم ، واذا كثر التنازع ، كثر المشغب واضطربت
الأمر وفسد النظام ، وفساد النظام يتبعه البوار والبطلان ، (٥) .

وغاية الاخوان من وراء كل هذه الأفكار الفلسفية ، هي تأكيد حق
أنتهم من آل البيت في السياسة والرياسة العامة ، لما جعلوا عليه من
استعدادات فطرية موروثة تجعلهم في أعلى مراتب الفضل بين البشر ،
والاعتراض على الخلافة العاصبة للأمويين والعباسيين ، واعتبار أن التنازع
بين البشر واضطراب الأمور كان بسبب الخروج عن مبدأ الورثة الفطرية .

(١) الرسائل ، الجزء الثاني ، ص ٣٠٠ . وقد ذكر الاخوان السياسة الالهية و
التي هي مشتمل الامر في السياسة ، في مواضع كثيرة من رسائلهم (انظر هل سبيل
للحال : الرسائل ، الجزء الثاني ، ص ٣٣ ، ٦٠٠ ، ٦٧٩ - الرسائل ، الجزء الثالث ،
ص ٩٧) ويمكن الرجوع لمبادئ الاخوان بين نظام الخلافة ونظام الدولة في : الرسائل
الجزء الثاني ، ص ٣٢ .

(٢) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٤٥٧ - ٤٥٨ .

(٣) الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٢٩٠ - ٢٩٢ .

(٤) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ١٥٢ - ١٥٣ ، ١٦٥ .

(٥) الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٢٩٢ .

٣. ثالثاً - السهام السياسية عند اخوان الصفا :

والواقع أن الفكر الفلسفي السياسي الإسلامي في مجال السهام السياسية والهدف العام من السياسات ، يحمل طابع النظر الى السياسة المدنية باعتبارها قضية تدبير للرجعة تملئها الإرادة الإلهية والحكمة الخلقية التي تعرض منطلق تسخير الناس بعضهم لبعض .

وفي ضوء هذا الاعتبار ، يمكن القول بأن اخوان الصفا كانوا أول من وضع تسميات للسياسة ، لتمييز أنواعها بعضها عن بعض . ثم تبهم في ذلك كثير من فلاسفة الإسلام مثل الفارابي وابن سينا ، فوضعوا أيضاً رسائل في السياسة وأقسامها . وسوف نتعرض للمقارنة بين هضمون كل تقسيم للسياسة عند الفارابي وابن سينا خلال عرضنا لأقسام السياسة عند اخوان الصفا .

يرى اخوان الصفا أن السياسة خمسة أنواع هي (١) :

- ١ - السياسة التنبؤية .
- ٢ - السياسة التركيبية .
- ٣ - السياسة العامة .
- ٤ - السياسة الخاصة .
- ٥ - السياسة الملائمة .

وحيثما نرى على عرض مفهوم اخوان الصفا لكل نوع من هذه الأنواع .

(١) الرابع السابق ، ص ٢٧٢ . ومن للاضاح أن تسميات السياسة عند كل من الاخوان والفارابي وابن سينا لها أوجه اختلاف في المصطلحات والمفاهيم . وإن كان يجمعها كلها لفهوم العام للسياسة التي أشارنا اليه ويلدرك الفارابي في رسالته « في السياسة » المسلم السياسة وهي : ١ - سياسة المرء مع رؤسائه ٢ - سياسة المرء مع أهله ٣ - سياسة المرء مع من دونه ٤ - سياسة المرء لنفسه . أما ابن سينا فيذكر في رسالته التي تحمل نفس العنوان أن أقسام السياسة هي : ١ - في سياسة الرجل لنفسه ٢ - في سياسة أهله وخرجه ٣ - في سياسة الرجل مع أهله ٤ - في سياسة الرجل مع من دونه ٥ - في سياسة الرجل مع من دونه . الأبياء لرئيس منزله وخليله ولرئيس شيعته ، مقالات للفلسفة القديمة لبعض فلاسفة العرب مثل ابن سينا ، مرجع سابق ص ٢٠٠ . ولقد لاحظت أن محمد بن عثقل (القرن الثامن الهجري) قد ذكر في مؤلفه « الأقسام الفلوكية والفرواط التاموسية » نفس هذه الأقسام للسياسة بنفس عبارات الاختلاف تقريباً مع الاختصار ، انظر الباب الرابع والستين وصحة الصالح والقسرون من منظومه محمد بن عثقل ، مرجع سابق ص ١٤٤ - ١٤٦) .

١ - السياسة النبوية :

وهي التي تعنى بعرفة كيفية وضع التواهميس المرضية والسمن الزكية ، وكيفية سياسة النفوس الفريرة وشفائها بالرأى المسعيد. والمادلت الجميلة والأعمال الزكية والأخلاق المعردة ، لترجع الى سبيل النجاة وترغب في جزيل الثواب (١) .

والسياسة النبوية عنه الإخوان هي ترقى أنواع السياسة ، وتضع ذلك من قولهم وواعلم يا أختي أنه ليس من علم ولا عمل ولا صناعة ولا تدبير ولا سياسة مما يتعاطاه البشر هو أعلى منزلة ولا أسنى درجة . . . من وضع الشرائع الإلهية ، ويختص بها الأنبياء والرسل (٢) .

٢ - السياسة الملوكية :

وهي التي تعنى بالأمر التالية :

- (أ) حفظ الشريعة على الأمة .
- (ب) احياء السنة في اللغة ، بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .
- (ج) إقامة الحدود وإنفاذ الأحكام التي رسمها صاحب الشريعة .
- (د) رد المظالم وقمع الأعداء وكف الأشرار وقصره الأخيار .

ويرى الإخوان أن هذه السياسة ، يختص بها خلفاء الأنبياء ، مسلووات الله عليهم ، والأئمة المهديون الذين نفضوا بالحق ، وبه كانوا يعدلون (٣) . ولكنهم يفرقون بين رئاسة خلفاء الأنبياء والأئمة المهديين الذين يشتمون في عصر الإخوان بسلطة « الرياسة الروحانية » ، وبين ملوك الجور الذين لا يمكن أن يطلق عليهم « خلفاء الأنبياء » ولذا لمؤلاة الملوك يصلون - في عصر الإخوان ، أو دور السمر - « الرياسة الجسمانية » . ولهذا يقولون « ثم اعلم أيها الأخ أن الرياسة نوعان : جسماني وروحاني . فالرياسة الجسمانية مثل رياسة الملوك والجبارة الذين ليس لهم سلطان الا على الأجسام والأجساد بالقهر والغلبة والجور والظلم ، ويستعبدون الناس ويستخلصونهم قهرا في إصلاح أمور الدنيا وشهواتها والفرد بلذاتها وأمانتها . وأما الرياسة الروحانية فمثل رياسة أصحاب الشرائع

(١) الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٢٧٣ .

(٢) برسائل - الجزء الرابع ، ص ١٦٨ .

(٣) الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٢٧٣ - ٢٧٤ .

الذين يمتلكون النفوس والأرواح بالعدل والإحسان ، ويستغنونها في
المثل والشرائع لحفظ وإقامة السنن والنهج والإخلاص . . . (١) .

ولم يتطرق الفارابي للسياسة النبوية أو السياسة الملوكية في
تقسيمه للسياسة وقد كان من المناسب أن يتعرض لها حين بحثه ، إذ ينبغي
أن يستعمله المرء مع من دونه ، ولكنه قصر بحثه في هذا القسم على
ما ينبغي أن يستعمله المرء مع من دونه من ناحية المال والعلو (٢) .
وابن سينا أيضا لم يتعرض للسياسة النبوية ، وإن كان قد أشار إلى
السياسة الملكية دون أن يجعلها قسما من أقسام السياسة . وسوف
نتعرض لإشارته هذه عند بحثنا للنوع أو القسم الثالث من أقسام
السياسة عند اخوان الصفا وهو السياسة العامة ، ولعل علم تعرضهما
لهذين النوعين عن أنواع السياسة ، يعود إلى أنهما كانا مفكرين نظريين .
أما اخوان الصفا فقد كانت تجمعهم حركة فكرية وثورية معا ، ومن ثم
جعلوا السياسة النبوية والسياسة الملوكية من أقسام السياسة لأن ذلك
يخدم أهدافهم العملية ، وباعتبار أن انتمهم هم خلفاء النبي عليه السلام .
وهم أصحاب السياسة الملوكية الروحانية في دور السنن ، والروحانية
الجسمانية في دور الكشف حينما يتحقق هدفهم في إقامة المدينة
الفاضلة .

٣ - السياسة العامة :

وفي هذا النوع من السياسة يرى الاخوان أن تحقيق السياسة
العامة لا يتم إلا بالرياسة على الجماعات ، كرياسة الأمراء على البلدان
والحكّام ، ورياسة الدعاة على أهل القرى ، ورياسة قادة الجيوش على
المسافر وما شاكلها . . . والسياسة العامة تعني بمعرفة تطبيقات
الرواسين وترتيبهم مراتبهم واستخدامهم فيما يصلحون له من الأمور
اللائقة بكل منهم (٣) .

وإذا تعرض ابن سينا في كتابه « السياسة » في الفصل الذي
خصصه لبحث في « لزوم التدبير والسياسة لجميع الناس » للسياسة
الملكية والسياسة العامة دون أن يعطوها إنصافا مستقلة من أقسام
السياسة التي عرض لها في كتابه هذا ، فقد أوضح ابن سينا أن حجة

(١) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٢٤ .

(٢) الأبي لؤيس شيخو ، رسالة في السياسة لأبي نصر الفارابي ، طبع في القاهرة

قديمية ، ص ١٠٠ ، مروج سائر ، ص ٦٩ .

(٣) الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٢٧٤ .

الفرد من السوق إلى حسن السياسة في جميع أمور لا تقل أهمية عن حاجة الملوك إلى ذلك (٦) . إلا أنه لم يستطع الاستمرار في تأييد هذه المبادئ ، لأن طبيعة وظيفية وتوعبية السياسة التي يحتاج إليها الملوك تختلف عن تلك التي يحتاج إليها الرعايا حتى في أبسط أنواع السياسة وهي السياسة الشخصية .

ومن ثم نرى أن تقسيم اخوان الصفا للسياسة على أساس المراتب أكثر واقعية وتاملاً ومواءمة لظروف العصر وظروف الدعوة حيث أن الفرد المسئول عن نفسه فقط لا يحتاج لنفس السياسة التي يحتاج إليها رب الأسرة أو لنفس السياسة التي يحتاج إليها الأمير أو قائد الجيش ، أو لنفس السياسة التي يحتاج إليها الملوك والحلفاء ، أو لنفس السياسة التي يستخدما الأنبياء ، وقد فطن الفارابي لهذه الحقيقة حين جعل سياسته المرء لمن هو دولة ، تختلف عن سياسته لمن هو أعلى منه .

٤ - السياسة الخاصة :

يرى الاخوان أن السياسة الخاصة هي « معرفة كل إنسان كيفية تدبير منزله وأمر مدينته ، ومراعاة أمر نفسه ولحماله وأولاده ومساكينه وأقربائه ، وعشرته مع جيرانه ، وصحبته مع أخوانه ، وقضاء حقوقهم ، وتفقد أساليبهم ، والنظر في مصالحهم من أمور دنياهم وآخرتهم » (٧) .

وفي الرسالة التي خصصها الاخوان للبحث في « كيفية أنواع السياسات وكميتها » أو التي أطلقوا عليها رسالة « السياسة والرياسة » (٨) ، يميز الاخوان بين نوعين من السياسة الخاصة (٩) :

(أ) السياسة الخاصة الإنسانية ، وهي التي تتبع ازاء الأهل من الإخوة والزوجة والأولاد ومن يجري مجراهم في النسبة الإنسانية مثل الصبي والفلان والحاشية .

(ب) السياسة الخاصة النفسانية ، وهي التي تتبع ازاء الأصدقاء ، الذين هم أهل النسبة النفسانية الروحانية .

(٦) الأب لويس صلف . كتاب السياسة لابن سينا . مقالات فلسفية مقدمة . مرجع سابق . ص ٤ ، ٧ .

(٧) الرسائل . الجزء الأول . ص ٣٧٤ .

(٨) الرسائل . الجزء الرابع . ص ٢٥٠ - ٢٧٣ .

(٩) المرجع السابق ، ص ٢٥٨ - ٢٥٩ .

أهمية فكرة سياسة الأصحاب عند أخوان الصفا :

لقد خصص الاخوان فصلا في رسالة « السياسة والرياسة » لكيحية سياسة الأصحاب ، تضمن ضرورة دراسة الأصحاب دراسة دقيقة حتى يمكن سياسة كل واحد منهم السياسة التي تليق به « دنيا ودينا » . وفي هذا يقولون « واعلم أنك متى كنت جاهلا بمعرفتهم لم تتم لك سياستهم ولم تبلغ رضاهم ولم يكونوا لك اصحابا » (١) .

ولعل أهم ما ورد في هذا الفصل هو ما يتعلق بفكرة النسب الجسماني والنسب الروحاني ، هذه الفكرة التي ميزت فرقة الاسماعيلية عن باقي فرق الشيعة والتي بنت عليها هذه الفرقة فلسفتها حول ما عرف بالإمامة المستنيرة والإمامة المستودعة وهي فكرة تقوم على إمكان انتقال الإمامة الى غير ذنائه الاثني في ظروف خاصة من مراحل الدعوة استنادا الى فكرة البترة الروحانية حيث يسمى الامام في هذه الحالة بالامام المستودع . وقد أتينا على تفاصيل هذه الفكرة عند بحثنا لفلسفة النسب الروحاني عند جماعة اخوان الصفا (٢) .

وعلى هذا الأساس كان اعتماد الاخوان بكيفية سياسة الأصحاب باعتبارهم أصحاب النسب الروحاني ، والدعوة الى عدم تمييز اصحاب النسب الجسماني عنهم (٣) .

وتبدو أهمية فكرة سياسة الأصحاب عند الاخوان من تنامي أمر ، باعتبارها أحد مبادئ التنظيم السري للجماعة بهدف تنمية حجم القضية وجذب الأتباع والانباع مع ضرورة مراعاة المرحى في اختيار الأصدقاء والاتباع واختبارهم قبل إيقالهم على أسرار الجماعة حتى لا تتعرض لاكتشاف لمرها ، على النحو الذي نعرضنا له في الفصل الثاني من الباب الأول من هذا البحث .

ولعل ما ذهب اليه الاخوان فيما يتعلق بالسياسة الخاصة من أنها « معرفة كل انسان كيفية تدبير منزله وأمر دميسته » ، هو ما ذهب اليه الفارابي بتفصيل أكبر في الفصل الذي خصصه لبحث سياسة المرء لنفسه ، لو ما يجب أن يستعمله المرء في أمر معاشه (٤) .

(١) المرجع السابق ، ص ٣٦٠ .

(٢) انظر لفلسفة النسب الروحاني عند اخوان الصفا ، البحث السابق من الفصل الأول من الباب الثاني من هذا البحث .

(٣) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٣٦٠ - ٣٦١ .

(٤) الأب لؤيس شيخو ، رسالة في السياسة لأبي نصر الفارابي ، مقالات فلسفية قديمة ، - مرجع سابق ، ص ٢٩ - ٣٠ .

وما قصدته الفارابي من سياسة المرء لنفسه ، هو نفس مضمون القسم الذي خصصه ابن سينا للفتور في « سياسة الرجل دخله وخريجه » ، حيث عرض فيه لانواع الكسب وحسن الانفاق وضرورة الادخار ، والسياسة الناجحة التي يمكن للمرء سلوكها فيما يتعلق بهذه الامور الثلاثة (١) .

ومن الملاحظ ان الفارابي لم يتعرض لسياسة الاهل والاولاد والحرم والغلمان وما شابههم ، واذا كان اخوان الصفا قد تعرضوا لكيفية سياسة هؤلاء بصورة اجمالية الا ان ابن سينا قد بحث هذا الامر في ثلاثة اقسام هي (٢) :

(أ) في سياسة الرجل اهله ، وقصد بالاهل الزوجة .

(ب) في سياسة الرجل ولده ، بمعنى أسلوب سياسة الابناء منذ ولادتهم حتى تزويجهم .

(ج) في سياسة الرجل نفسه (٣) ، حيث تعرض في هذا القسم لكيفية اختيار الحزم وكيفية ترتيبهم واختيار كل منهم للامور التي يصلح لها ، وكيفية معاملتهم وتاديبهم .

اما سياسة الاصحاب التي اولها الاخوان أهمية خاصة نظرا لما يحتله الصاحب أو الصديق في فلسفتهم النظرية عموما وفلسفتهم العملية خصوصا ، فقد تعرض لها الفارابي في القسم الذي خصصه للبحث في سياسة المرء مع اكفائه ، حيث قسم الكفاء الى نوعين : اصديقاء واعلاء ، كما قسم الاصديقاء الى صنفين : الاصديقاء المخلصون ، والاصديقاء المتظاهرون بالصداقة ، وقسم الاعلاء الى صنفين : الاعلاء ذوي الاحقاد ، والاعلاء الحساد . وقد جعل لكل صنف من هؤلاء سياسة خاصة ، كما قسم سائر الناس الذين ليسوا اصديقاء ولا اعلاء الى أربع طبقات مع ذكر ما ينبغي للمرء ان يستعمله مع كل طائفة منها (٤) .

(١) الأب لويس صلوب ، كتاب السياسة لابن سينا ، مطبوعات فلسفية قديمة ، المرجع السابق ، ص ٩ - ٦٦ .

(٢) المرجع السابق ، ص ١١ - ٦٧ .

(٣) وقد شبه ابن سينا الحزم والقرام بالنسبة للانسان كالجوارح بالنسبة للجسد ، والى هذا يقول « لان من كملك التماثل يردك لقد نام مقامها ، ومن كملك التماثل يردك لقد نام مقامها » ، ومن ثم فلا غرابة فيما يجتبر اشرف العلماء العلم والغلمان والسيد والحاقية من اهل أو اصحاب النسبة الجنسية (الرسائل ، الجزء الاول ، ص ٢٥٨ - ٢٥٩) .

(٤) الأب لويس شيلو ، رسالة في السياسة لابن الفارابي ، مطبوعات فلسفية قديمة ، مرجع سابق ، ص ٤٦ - ٢٥ .

فما ابن سينا فلم يتعرض للسياسة الاصدقات ، لأن كتابه في السياسة - كما يعرف هو نفسه - كان قاصرا على دراسة ما يحق على الرجل فعله في تدبير نفسه وما يشمل عليه منزله ، (١) من الاهل ، الولد والحلم والسلخ والحرج أو الكسب والاتفاق .

٥ - السياسة الذاتية :

والنوع الخامس من انواع السياسة هو السياسة الذاتية التي تعنى معرفة كل انسان نفسه وأخلاقه ، وتفقد افعاله وأقاربه في حالة شبهة كونه وغضبه ورضاه ، والنظر في جميع اموره (٢) .

ولما كانت أمور الانسان الذاتية تنحصر جميعها في ناحيتين لا ثالث لهما وهما أمور الجسد وأمور النفس ، فقد عالج الاخوان هاتين الناحيتين في فصلين مستقلين الأول خاص بالسياسة الجسمانية ، والثاني خاص بالسياسة النفسانية . وهدف الاخوان من ذلك هو أن يكمل لك يا أخي معرفة مداواة الأنفس والأجسام ، فتكون قد أحكمت السياستين وعرفت المنزلتين (٣) .

وقد علق الاخوان أهمية كبيرة على السياسة الذاتية - وسبق لنا الإشارة الى قولهم بأن من استطاع أن يسوس نفسه أمكنه ان يسوس الأهل والقدام والقلبان ، الى ان ينتهي به الأمر الى إمكان سياسة الناموس الالهي (٤) .

ولقد تابعهم في هذه الفكرة ابن سينا حين عبر عن ذلك بقوله « ان أول ما ينبغي أن يبدأ به الانسان من اصناف السياسة سياسة نفسه ، إذ كانت نفسه أقرب الأشياء اليه وأكثرها عليه وأولها بمنائحه ، ولأنه متى أحسن سياسة نفسه لم يعب بما فوقها من سياسته لمصر (٥) .

ومن ثم كان مضمون رأى ابن سينا في سياسة المرء نفسه ، هو نفس مضمون رأى الاخوان حول السياسة النفسانية ، حيث يهدف كل

(١) الأب لويس معلوف ، كتاب السياسة لابن سينا ، مقالات فلسفية لعدة مرجع مسابق ، ص ٦٧ .

(٢) الرسائل - الجزء الأول - ص ٢٧٤ .

(٣) الرسائل - الجزء الرابع - ص ٢٥٤ - ٢٥٨ ، ٣٣١ .

(٤) الرسائل - الجزء الثالث - ص ٤٨ .

(٥) الأب لويس معلوف ، كتاب السياسة لابن سينا ، مقالات فلسفية لعدة

مرجع مسابق ، ص ٦ .

من الاخوان الصفا وابن سينا الى الحد على اكتساب الفضائل وتمييزها ، وفكر
الردائل وامانتها (١) .

اما الفارابي فزعم انه لم يخصص قسما في رسالته لبحث
السياسة الذاتية أو السياسة النفسانية بالمفهوم الذي قصده كل من
اخوان الصفا وابن سينا (اذ قصر بحثه فيما يتعلق بسياسة المرء نفسه
على سياسة الدخل والمخرج) الا انه أشار في مقدمة رسالته الى ضرورة
اهتمام المرء باكتساب الفضائل والابتعاد عن الردائل ، وان عليه ان
يتمسك بالأمر المحمود الذي يلقاه ، وان يتحرز ويتجنب الأمر
الممنوم (٢) .

(١) انظر رأى اخوان الصفا ورأى ابن سينا في هذا الصدد (المرجع السابق) ،
ص ٩ ، الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٢٥٨ .

(٢) الأب لويجي فينكو . رسالة في السياسة لأبي نصر الفارابي ، مقالات فلسفية
عربية ، ص ٢٠٠ ، مرجع سابق ، ص ٢٠ .

البحث السادس

المدينة الفاضلة غاية الاجتماع السياسي

من الضروري قبل التمرس لفكرة المدينة الفاضلة عند اخوان التصفاة ان نطف على بعض الأفكار التي تعتبر عناصر لهذا الموضوع ، وآنحصر هذه للنخل والمقتدمات في تصور الاخوان للحياة البدائية او حالة الفطرة الأولى ، وأنواع الاجتماعات الكاملة في رأيهم ، والفرس من الاجتماعات الفاضلة والأسباب التي تحول دونها في تصورهم .

أولاً - حياة الفطرة الأولى في نظر اخوان التصفاة :

يرى الاخوان ان الحياة الأولى او الحياة البدائية او حياة الفطرة ، حياة خير خالية من الشرور ، يعتمد فيها المرء على نفسه ، ولا يترك تصريف أموره لغيره ، بل يتصرف برأيه في مصالحه في الأوقات التي تدعو لها طباعه . فالإنسان يكون ، في غاية الاعتدال في حالة الفطرة ، (١) . وقد صور الاخوان حياة الفطرة علم على لسان الحيوانات - التي ترمز الى جماعة اخوان التصفاة كما سبق أن ذكرنا - بقولهم بأن كل طائفة من الحيوانات كانت تذهب وتجيء في بلاد الله في طلب معاشها ، وتتصرف في صلاح أمورها ، كل واحد حقل على شأنه في مكان موافق لما يريه من بركة او اجمة او جبل او ساحل او تلال او غياض أو دغال ، كل جنس هنا مؤلف لأبناء جنسه ، مشتغلين باتخاذ نتاجها وتربية الأولاد في طيب من العيش بما قدر الله لنا من الأكل والشارب والتمتع ، آمنين في لوطننا عافين في أبداننا . . . (٢) .

ويرى الاخوان أن الخروج من حالة الفطرة هذه ، تؤدي الى أن يصبح الإنسان - مرموزا اليه بالحيوان أيضاً - مستوعبا من التصرف برأيه في

(١) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٤٢٧ .

(٢) الرسائل ، الجزء الثاني ، ص ٢٠٨ .

مصاحبه وفي الأوقات التي تدعوه إليها طباعه المركوزة في جبلته (١) .
وهو ما اشرفنا إليه من قبل يفكرة العسر الإجتماعي (٢) .

ومفهوم الاخوان لحالة الفطرة الأولى ، وانها ثابت حاله خير وسلام
بين البشر ، ينصرف فيها كل واحد بطبيعته التغلبيه الخيرة بذل حرية وامن
وطمانينة ، قد نادى به كثير ممن سبقهم ولحقهم من مفكرى اليونان والرومان
وأوروبا في العصور الحديثة الذين أقاموا على فكرة تمنى العودة الى حالة
الفطرة الأولى صرح تفكيرهم السياسي . كما عارض بعض هؤلاء النلاسفة
التصور بأن حالة الفطرة كانت حالة خيره وقالوا بأن تلك الحالة كانت تمثل
صراعا دائما بين البشر ، وأن الاجتماع البشرى لم يتم الا بقصد الخروج
من هذه الحالة التي لم يكن الانسان فيها الا ذلما على لحيته الانسان (٣) .

ان طبيعة التكوين الفهمى البشرى التي تجعل من الماضى عصرا
ذهيبيا ، تعود الى رد الفعل الناتج عن الاحتجاج على الواقع ، فأسطورة
العصر الذهبى لزداد بريقا كلما أوغل الانسان في بؤس الواقع ، وهي
تأخذ أيضا بمنا جديدة ، انها تصيد صياغة الحاضر ، أو هي على الأصح تعيد
صياغة مضمونها لتصير عن احتجاج انسان أو جماعة ما على هذا الحاضر .
فهذه الأسطورة تعبر عن الحاضر في شكل نفي له ، وتجاوز ، وبمعنى
آخر تصبح ايدولوجية ، والواقع أن الاخوان في تصويرهم لحياة الفطرة
التي كان يحياها البشر ، على أنها حياة خير ، تشير الى أنهم كانوا يفكرون
فى المستقبل بمقلية الماضى ، كما تشير الى أن الواقع الذى يحياه الناس
على عصرهم لم يترك للناس حرية التصرف في أمورهم ، وبمعنى آخر
يشعرون بالنظام العالم « دولة أهل الشر » ويدعون الى العودة الى حالة
البساطة التي يمثلها الماضى ، والعودة الى الحالة البدائية للمجتمع البشرى
التي كان فيها كل انسان يتمتع بكامل حريته دون قيود ، كل واحد

(١) يرى الاخوان أن الخروج من حال الفطرة الأولى بدأ حين ظهور الحكام ، عند
تفوق آدم وجمعه سابقه من الأرفس ، (المرجع السابق ، ص ٢٠٨) ويستفاد مما ذكره
البيضاوى عن الترمطة أنهم قالوا ان الأبياء والحكام كانوا سبب استعباد الناس وشقاؤهم
حاديا (البيضاوى ، الفرق بين الفرق ، مرجع سابق ، ص ٢٨٦ - ٢٨٢ ، ٢٨٨) .
(٢) أنظر اثر المؤلف الاجتماعية على طبائع الأمم عند اخوان الفلاسفة ، الفصل الثالث
من الباب الرابع من هذا البحث .

(٣) أنظر : العقد الاجتماعى ، ترجمة عبد الكريم أسيد ، مرجع سابق ، ص ٨٢٧-٨٢٠ .
٩٠ - ٢٥٥ وما بعدها ، ومن الطريف أن البيضاوى يقول بين « عصر الجاهلية » قبل
الاسلام ، وبين « حالة الطبيعة » State of Nature عند هوبز - بل يرون أن هوبز
ربما تأثر في تصوره لحالة الفطرة الأولى ، بما قرأه في التاريخ الاسلامى من سيرة عمر
الجاهلية - انظر :

Ilyas Ahmed, The Social Contract and the Islamic State, Allahabad 1944 pp.
27-38.

مقبيل على شأنه في مكان موافق لمأربه ، والتي نأمت فيها نزل جماعة
 • تنحى وتجيء في بلاد الله في طلب معايشها ، وتنصرف في صلاح
 أمورها ، ، وكان فيها كل جنس مؤلف لأبناء جنسه ، مشتغلين باتخاذ
 نتاجنا وقريبة الأولاد في طيب من الميئس ، وهكذا يلبس حتى الأخوان إلى
 نوع من الوحدة هو أشبه ما يكون بوحدة القبيلة القديمة . حين فإن الأفراد
 جميعا يكونون أسرة واحدة ، بحيث يتصور كل فرد أن اليقين هم أبائهم
 وأمهاتهم وأخوتهم ، وتلك هي بعينها نظرية المجتمعات القبلية وعلاقتها
 القائمة على وحدة النسب في الملام الأول . وهذا الحنف يلازم عادة الفسائ
 المضطهدة ويحركها دوما في اتجاه إيجابي لمحاولة الوصول للمشاكل
 الاجتماعية كما أن ذلك الحنف يظل ينمو ويتمق إلى أن يستقر ويكمن في
 في ضمير هذه الفئات المضطهدة (كأيدولوجية) لها ، قوامها وقض الحاضر .
 ورسم المستقبل في ضوء العصر الذهبي .

ثانيا - أنواع الاجتماعات الكاملة عند اخوان الصفا :

تنحصر أنواع الاجتماعات الكاملة عند اخوان الصفا في ثلاثة
 أنواع هي :

- ١ - المدينة .
- ٢ - الأمانة .
- ٣ - الدولة العالمية .

ويرى الاخوان أن « المدينة » هي أصغر وحدة اجتماعية كاملة .
 ويشبهون المدينة وتركيبها ببنية « الجسد » وتركيب أجزائه وتكليف
 أعضائه ، (١) ، كما يشبهون أهل المدينة بالنفس الساكنة في الجسد .
 وأعمال أهل المدينة وتصرفاتهم فيها بأعمال النفس وتصرفاتها مع الجسد .
 ويشبهون المحال والمنازل والبيوت في المدينة بأعضاء الجسد ومفاصله
 بولوعيته (٢) -

وإذا كان الاخوان يرون أن « المدينة » تمثل مركز وحدة اجتماعية
 متكاملة ، متأثرين في ذلك بفلاسفة اليونان كإفلاطون وأرسطو ، إلا أنهم
 رأوا أن هناك وحدات اجتماعية أكبر من المدينة تتمثل في « الأمة »
 « والدولة العالمية » ، وهو شيء لم يخطر ببال فلاسفة اليونان الذين انحرفوا
 كثيرا عن فلسفاتهم ونظرياتهم على الأرجح . ولعل ذلك يرجع إلى تأثيرهم

(١) الرسائل ، الجزء الثاني ، ص ٣٨٠ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٣٨٤ .

بتماليم ذنين الاسلامي الذي يهدف الى اخضاع العالم كله لمكرمة واحدة هي حكومة الخليفة او الامام . لما فلاسفة اليونان علم تكن لديهم تلك الفكرة ، ومن ثم كانت الوحدة الاجتماعية للثالية التي فكروا فيها ووقعت عليها مساهمتهم هي « المدينة » .

والامة في رأي الاخوان هي تلك التي تختص بصفات وطبائع واخلاق وسجايا وموقع جغرافي ووحدة تاريخية ووحدة عادات وتقاليد ، بحيث تميزها عن الأمم الأخرى على البحر الذي فصلنا عند مرضنا مفهوم الامة عند اخوان الصفاء (١) . ومن ثم فالامة تمثل وحدة اجتماعية اكبر من المدينة .

ويتصور الاخوان ان هناك اجتماعا اكبر من اذنه يمكن تجميعه في شكل دولة عالمية يشملها دين واحد وشريعة واحدة . وفي هذا يقول الاخوان « فاما جملة العالم بأسره ، الى المناطق ، المشتملة عليه الصورة الانسانية ، فهذا أيضا اذا شمله دين واحد ، وعباداة واحدة ، كمثل جسم واحد ، وانسان واحد . وقد صار كله تحت أمر رسول واحد ، ودين واحد » (٢) . ويكرر نفس المعنى في قولهم « ان عالم الانسان يجعله ، اذا شمله دين واحد وشريعة واحدة ، كان كاتسان واحد » (٣) .

مقابلة بين أنواع الاجتماعات الكاملة عند اخوان الصفاء والفارابي :

وقد لهج الفارابي نفس نهج اخوان الصفاء حينما تكلم عن الاجتماعات الانسانية (٤) . وان كانت أفكار الفارابي في هذا الصدد أكثر وضوحا وأيسر حورداً . فهو يقسم المجتمعات الانسانية الى « كاملة وغير كاملة » . ويقصد بالمجتمع الكامل ما يتحقق فيه التعاون الاجتماعي بوجه كامل ، أما غير الكامل فهو ما لا يستطيع أن يكتفي نفسه بنفسه ، أو ما يتحقق فيه التعاون بصورة كاملة . ويقسم المجتمعات الكاملة الى ثلاثة مجتمعات هي :

- ١ - المجتمعات العظمى .
- ٢ - المجتمعات الوسطى .
- ٣ - المجتمعات الصغرى .

(١) انظر طبائع الأمم وسجاياها عند اخوان الصفاء . الفصل الثاني من الطبائع الثاني من هذا البحث .

(٢) الرسالة الجامعة ، الجزء الثاني ، ص ١١٦ .

(٣) المرجع السابق ، ص ١١٦ . وتكرر نفس المعنى في نفس الجزء ، ص ٢٢٢ .

(٤) الفارابي ، كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة ، مرجع سابق ، ص ٩٦ - ٩٧ .

والمجتمع الأعظم ، وهو أكثرهما كمالاً . يعنى انتظام العالم كله لى مجتمع واحد تحت سلطة حكومة واحدة ورئيس واحد .

والمجتمع الأوسط ، وهو ما يليه كمالاً ، يعنى اجتماع أمة فى جزء من العالم بحكومة مستقلة .

والمجتمع الأصغر ، وهو أدناها فى الكمال ، هو اجتماع أهل مدينة فى أمة ما بحكومة مستقلة كذلك .

أما المجتمعات غير الكاملة ، فهى الاجتماعات التى تقل عن المدينة مثل اجتماع القرية والحلقة والسكة والبنزل .

ويقرر الفارابى أن الخير الأعظم والكمال الأسمى إنما ينال لولا بالمدينة لا بالاجتماع الذى هو أنقص منها . (١) .

ومن الملاحظ أن الفارابى لم يتعرض بشئ من التفصيل لأنواع الاجتماعات الكاملة العظمى والوسطى ، بل قصر كلامه على اجتماع المدينة فقط (٢) ، فى حين أن اخوان الصفا قد توسعوا أكثر منه فى لقاء الضوء على فكرتى الأمة والدولة العالمية .

وعلى أية حال ، فقد فهم كل من اخوان الصفا والفارابى أن المجتمعات الانسانية يمكن ان يختلف واحدها عن الآخر . فليبدأ بتوحيد المجتمعات الكاملة ، توجد أيضاً المجتمعات غير الكاملة . وحتى المجتمعات الكاملة ، فإنها تنقسم الى مجتمعات او مدن فاضلة والى أخرى غير فاضلة .

(١) المرجع السابق ، ص ٩٧ . وللاخوين فكرة فاضلة قد تنمد على أن القرية لا تستطيع أن تعيش بدون المدينة ، ومن لم قد يشير ذلك الى أن الاجتماع الذى هو أقل من المدينة لا يكون اجتماعاً كاملاً . فقد لورد الإخوان صابرة بين أهل المدن وأهل دوير من الأعراب والبرابى حول مدى إمكان بيع الحيوانات وأخذ الصناعات ، حيث يرى أهل دوير أن ذلك يؤدى الى هلاكهم وفساد أهل المدن جميعاً . فيقول أهل دوير فيبقى من ذلك حطاً أهلياً يصود المظلم ، ويكون الموت خيراً لنا من الحياة . ويصيب أهل المدن مثل ما أصابنا . - (الرسائل الجزء الثانى ، ص ٣٣٦ - ٣٣٧) .

(٢) يرى البعض أن سبب قصر الفارابى كلامه على اجتماع المدينة يرجع الى امرين : اولهما أنه رأى أن اجتماع العالم على الصورة التى ذكرها هو اجتماع مثالي ولكنه سبب التحقير - والثانى أن المدينة هى الخلية الأولى للمجتمعات الكاملة ، فبصلاحها صلاح هذه للمجتمعات ، وبفسادها يفسد بها الجميع . - على يد الرواية والى : تصور من آراء أهل المدينة الفاضلة ، مرجع سابق ، ص ٢٤ - ٢٥) .

ثالثا - الغرض من الاجتماعات المتفاضلة والأسباب التي تحول ثوبها عند
إخوان الصفا :

يرى إخوان الصفا أن الاجتماع الفاضل بين البشر يؤدي في النهاية
إلى صلاح البلاد - لأن الاجتماع يؤدي إلى حدوث الصداقة ، والصداقة
هي أساس الأخوة بين الناس ، والأخوة هي أساس المحبة بينهم ، والمحبة
تؤدي إلى اصلاح الأمور التي فيه صلاح البلاد ، وصلاح البرد يؤدي إلى
حفظ العالم وبقائه وبقاء النسل (١) .

أما للأسباب التي تمنع الناس من الاجتماع الفاضل ، فهي تكمن في
رأى الإخوان في أسباب أربعة هي (٢) :

- ١ - سوء أعمال الناس .
- ٢ - فساد آرائهم .
- ٣ - رداءة أخلاقهم .
- ٤ - تراكم جهالاتهم .

ويخلص الإخوان من فكرة الغرض من الاجتماع الفاضل والأسباب
التي تحول دون حدوثه ، إلى أن اجتماع جماعتهم وتعاونهم هو الاجتماع
الفاضل والتعاون التالي ، لأن العلة التي تجتمع عندها متالية هي التعاون
لصلاح الحياة الدنيا والآخرة ، ولأن السبب الذي يحفظ لهم دوام
هذا الاجتماع الفاضل سبب مقالي هو « المحبة والرحمة والشفقة والرفق
من كل واحد منهم ، والمساواة فيما يريدون ويحبون ويغضون ويكرهون
لنفسه » (٣) .

(١) الرسائل ، الجزء الثاني ، ص ٣٢٨ ، ومن الملاحظ ، أن أبو الغلاء لم يرد - وقد
أدركنا أن علاقته بصاحبة إشراق الصفا ، في الفصل الأول من الباب الأول - يرى أيضا
أن صلاح البلاد يكمن في بقاء العالم وبقاء النسل ، ولكنه يعرض هذه الفكرة بأسلوب
مكسر ، إذ يجده يقسم الوضوح الرامن - في زمانه - إلى منتهى فساد ، على العمود
الفكرية التي ينبغي أن يكون عليها في غاية كماله قبالا للقرن السابع ، ولجده ، وقد
سأه هذه بالحكام ورجال الدين الذين يعتمد عليهم في قيام العدالة وانتشار الفسيلة حتى
لم يعد يراهم أصل بقيام اصلاح أو تحقيق منظمة ، فنادى لذلك بالانقراض من طريق
الاستماع من النسل وراى فيه الوسيلة السليمة الوحيدة للتفكير على الصفا (ص ١٢٤) . ومن
البايزير ، ويصالح الفكر العربي في العصر العوسيني ، بيروت ١٩٦٦ ، ص ١٢٤) . ومن
ثم نرى أن الإخوان يرون أن صلاح الصفا في بقاء النسل ، بينما يرى أبو الغلاء
أن محاولة لبقاء العالم في الاجتماع من النسل .

(٢) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٧٠ - ١٧١ .

(٣) المرجع السابق ، ص ١٧٠ .

المهوم المدينة الفاضلة عند اخوان الصفا :

لما كان الانتقال من حال الفطرة الاولي سميح شقاء البشر ، ولما كانت المدينة هي أصغر وحدة اجتماعية كاملة ، ولما كانت الاجتماعات الفاضلة تؤدي الى صلاح البلاد ، ولما كان هدف اخوان الصفا من الاجتماع هدف مثالي وهو التعاون من أجل تحقيق صلاح الدنيا والفوز في الآخرة بروح تسودها المحبة والشفقة والرفق ، فإنه لا يبقى أمام الاخوان سوى البدء في اتخاذ الإجراءات العملية لتحقيق أهدافهم من طريق بناء المدينة الفاضلة التي هي غايةهم من الاجتماع ، والتي فيها تتحقق سعادة الأفراد على الكمال وجه ، ولا يكون تحقيق ذلك الا اذا تعاون أهل المدينة الفاضلة على الأمور التي تؤدي الى نيل السعادة ، واختص كل منهم بالعمل التي يحسنه وبالوظيفة المهيأ لها بطبعه ، وقد عبر الفارابي فيما بعد عن نفس الفكرة بقوله « فالمدينة التي يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الأشياء التي نل بها السعادة هي الحقيقة هي المدينة الفاضلة ... والمدينة الفاضلة تشبه البذن الصحيح الذي تتعاون أعضاؤه كلها على تقويم حياة الحيوان وعلى حفظها عليه » (١) .

ويرى الاخوان ان البداية العملية هو ان « تجمع قوة اجسادنا ونجعلها قوة واحدة ، ونرتب تدبير نفوسنا تدبيراً واحداً ، ونبنى مدينة فاضلة روحانية » (٢) ويحث الاخوان على الاسراع في اتخاذ الإجراءات العملية بقولهم « فيجب الآن ان نأخذ في بناء المدينة التي تقسم شملنا وتجمع جملتنا ، وننضجها دارنا ، ونجعل فيها قرارنا ، ومن استجاب علينا » (٣) .

وقد قصد الاخوان بمدنيتهم الفاضلة وكونها مدينة «روحانية» إقامة تنظيم سرى ، لأن بعد بنائها سيتم في عهد أو دور السر (٤) ، حيث لا يكون للإمام على شيعته سوى سلطة روحانية ، أو بمعنى آخر يكون مالكاً لنفسه دون الأجساد ، وتظل مدينة اخوان الصفا مدينة «روحانية» الى ان يدور القران ويظهر السابغ أو المهوى المنتظر الذي سيحقق الوجود الماهى للمدينة الفاضلة الروحانية ، لأنه سيملك المسطرة الروحانية

(١) الفارابي ، آراء أهل المدينة الفاضلة ، مرجع سابق ، ص ١٠٦ .

(٢) المرجع السابق ، ص ١٧١ .

(٣) الرمزية الجملة ، الجزء الثاني ، ص ٣٧١ .

(٤) يرى حاكمية ان المدينة الروحانية لـ اخوان الصفا جماعة سرية بل اكثر من ذلك

«*Une Société Secrète ou plutôt un*»

«*Paris Fatale Claude*»

«*Fres Masquet, La Philosophie des Ikhwan Al-Safa, op. cit., p. 323.*»

يُعدُّ بطلنا هذا للوجود في فصل التنظيم السرى .

والسلطة الجسمانية على أهل المدينة ، فإذا جله السامع ملك النفوس .
والأجساد ، (١) .

ويرى الاخوان أنه لكي تكون مدينتهم الفاضلة الروحانية متميزة .
تماما عن باقي المدن التي اطلقوا عليها اسم « المدن الجائرة » ، يجب أن
تتوافر الشروط الآتية :

١ - يجب أن يكون أهل المدينة الفاضلة اختيارا حكماء فضلاء مستبشرين
بأمور النفس والجسد وكافة احوالهما ، وكل ما يؤدي الى البقاء على
الحالة الصالحة (٢) .

٢ - ينبغي أن يكون لأهل المدينة الفاضلة أسلوب في التعامل فيما بينهم ،
واسلوب آخر في معاملة أهل المدن الجائرة . فيكون لهم فيما بينهم
سنة كريمة (٣) .

٣ - يجب أن تكون مدينة الاخوان الفاضلة مدينة روحانية خالصة لكي
لا يصبها ما يصيب الأجساد وأهل المدن الجائرة من تغلبات واكدار ،
فيرون أنه لا ينبغي أن يكون بناء هذه المدينة في الأرض حيث تكون
انغلاق سائر المدن الجائرة ، ولا ينبغي أن تكون على وجه الماء ولا على
وجه البحر لئلا تصل اليها أمواجه وزفراته واضطرابه وتحويله ،
ولا ينبغي أن تكون في الهواء حتى لا يصعد اليها دخان المدن الجائرة .
تتكدح امريتها أو دخان أهل الأرض وما يتصاعد من أعمالهم القبيحة .
وانعالم الرديئة (٤) .

وبخلاصة رأى الاخوان في هذا الصدد هو ان تكون لمدينتهم
سياسات نفسانية في دور السمر ، تختلف كلية عن السياسات
الجسمانية التي تتم في المدن الجائرة أو المدن القائمة فعلا والتي يتحكم
سكانها ورؤساؤها في الأجساد . وهذا الصرط يهدف الى تحقيق
طمأنينة الانسان الخير وسلامته بمنأى عن الأضرار وتجنب الشرور
ما وسعت القدرة .

(١) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٧١ . الرسالة الجامعة . الجزء الثاني ، ص ٣٧٢ .
ويؤكد ماركيه نفس الفكرة

(٢) الرسالة الجامعة . الجزء الثاني ، ص ٣٧٢ . الرسائل ، الجزء الأول ، ص ١٧١ .

(٣) فترجع السابق ، ص ٣٧٢ . الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٧١ .

(٤) الرجوع السابق ، ص ١٧١ - ١٧٢ . الرسالة الجامعة ، الجزء الثاني ،

ص ٣٧٢ - ٣٧٣ .

٤ - ينبغي أن تكون المدينة الفاضلة مرتفعة عالية ، بحيث لا مناهي الأبحار ولتكون مشرفة على سائر المدن لكي يشاهد أهلها أحوال أهل سائر المدن والأحصار في كل الأوقات (١) .

٥ - يجب أن تترس هذه المدينة على تقوى الله لكي لا ينهار بناؤها ، وأن تقوم أركانها ويشيد بتيانها على الصلح والصفاء والوفاء والأمانة . لكي تدوم ويكون كمالها محققا للغاية التصوي التي هي الخلود في النعيم (٢) .

ومدينة أخوان الصفاء يهتد الأوصاف والشروط ، تصببه الجمهورية (٣) التي تصورها أفلاطون لتكون مؤثلا للفلاسفة ، وأنها مدينة فاضلة الهية سماوية ، تحقق - في تصوره - العدالة المطلقة ، ومن ثم فلا محل لها على هذه الأرض (٤) .

وفي تصوري أن الفرق الأماصي الذي يميز بين فلسفة المدينة الفاضلة عند أخوان الصفاء عن تصور أفلاطون ، هو أنها عند الأخوان كانت لا تمثل أملا سياسيا فحسب ، بل أملت شكلا تطبيقيا ، ولم تكن مدينتهم الروحانية سوى للرحلة الأولى في خطتهم العملية لإقامة دولة جديدة روحانية جسمانية . ومن ثم كانت المدينة الروحانية مدينة قائمة بالفعل داخل الدولة الجسمانية أو المدينة الجائرة .

ويمكن القول بأن مدينة أخوان الصفاء الفاضلة بقدر كونها واقعا أرضيا ، فهي مؤلفة من مادة وشكل . فالمادة هي جناس الحاجات التي تدفع الناس للتجمع ، لأنهم لا يستطيعون إرضاء هذه الحاجات وإن يكونوا سعداء ما ظنوا بمنزلين . أما عن الشكل ، فإنه لا شيء آخر سوى القانون الذي يصحح عليه ألا يكون من وضع البشر لكي يكون مثاليا . وعلى ذلك فإن المدينة الفاضلة تنتج من الاتحاد الحقيقي لتلك المادة بهذا الشكل . وما لم يتم هذا الاتحاد لا تكون المدينة فاضلة ، بل تكون مدينة جائرة . ولذا نرى الأخوان يقسمون أهل مدينتهم الفاضلة الروحانية إلى أربع مراتب ، ويتضح ذلك من قولهم « وينبغي أن يكون تعاون أهل المدينة

(١) المراجع السابق ، ص ٣٧٢ ، الرسالة ، الجزء الرابع ، ص ١٧٢ .

(٢) المراجع السابق ، ص ١٧٢ ، الرسالة الجامعة ، الجزء الثاني ، ص ٣٧٣ .

(٣) لجمهورية أفلاطون عنوان باليونانية بوليتيا أو *Politeia* أي سياسة للمدينة ، والرسالة كتاب يحيل للمتلون هو ما عرفه بكتاب السياسة ، وقد ترجم العرب « بوليتيا » أفلاطون يسمي « المدينة المثالية » . أما الترجمة الساعثة من العرب فهي « الجمهورية » (« أسد مؤيد الإصمالي » أفلاطون مرجع سابق ، ص ١٣٢) .

(٤) المرجع السابق ، ص ١٤٤ .

مرتبة أربع مراتب : أحدها مرتبة أرباب الأركان الأربعة ذوى الصنائع ،
والثانية مرتبة ذوى الرياضات ، والثالثة مرتبة الملوك ذوى الأمر والنهي ،
والرابعة مرتبة الأئمة ذوى المشيئة والارادة (١) .

الفرق بين المدينة الفاضلة والمدن الجائرة عند إخوان الصفاء :

إن مدينة إخوان الصفاء مدينة مثالية « مدينة روحانية فاضلة
شريفة » (٢) ولهذه المدينة شريعة عقلية وفلسفية خاصة (٣) . ومن ثم
فهي تختلف عن المدن العادية أو المدن التي أطلق عليها الإخوان « المدينة
الجائرة » ولعل أوجه الاختلاف بين المدينة الفاضلة والمدن الجائرة - هي
وأي الإخوان - تنحصر فيما يلي :

١ - للمدينة الفاضلة لا يتدخلها إلا من توافر فيه حسنا أدنى من العلم
« لا يمكن أحدا أن يشغل مدينتنا هذه متى لم يكن علمه مساويا
لعلمنا » (٤) أما المدن غير الفاضلة فلا يشترط أن يكون كل سكانها
علماء فضلاء ، بل تجمع الأخيار والأشرار والعلماء والجهال والمصلحين
والمفسدين والقواما مختلفى الطباع والأخلاق والآراء والأعمال
والمعادات (٥) .

٢ - المدينة الفاضلة تشبه جزيرة مخصصة كثيرة النعم يسود بين أهلها
المحبة والرحمة والشفقة . أما المدينة الجائرة فتشبه جزيرة وعرة
جبلية مليئة بالسباع الضارية ، ويتسم أهلها بالتناحر وسوء
الأخلاق ، ولا تربطهم أواصر المحيصة بل تشبث بينهم أعداوة
والبغضاء وتيران الحرب (٦) .

٣ - يشبه الإخوان المدينة الفاضلة بالدار الآخرة ولعيمها ، ويشبهون
المدينة الجائرة بالحياة الدنيا وجحيمها (٧) .

وتجدر الإشارة ، ونحن بصدد التفرقة بين المدينة الفاضلة والمدن

(١) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٧٢ - ١٧٤ . وقد شرحنا بالتفصيل مراتب
أهل المدينة الفاضلة في تليح الثاني من الفصل الثاني من الباب الأول .
(٢) الرسالة الجامعة ، الجزء الثاني ، ص ٣٧٢ .
(٣) الرسائل ، الجزء الثاني ، ص ٤٣ ، ٤٦ ، الرسائل ، الجزء الرابع ،
ص ١٨ ، ١٣٥ .

(٤) المرجع السابق ، ص ١٧٣ .

(٥) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٢١٧ .

(٦) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٣٧ - ٣٨ .

(٧) الرسالة الجامعة ، الجزء الثاني ، ص ٣٧٤ .

الجائزة عند اخوان الصفا ، الى فن القارابي حينما كتب مؤلفه « عن مبادئ آراء اهل المدينة الفاضلة » انما كان يعرض آراءه من سبغوه في هذا الصدد ، الذين تخیلوا مجتمعا صالحا من نوع المجتمعات التي فكر فيها طائفة من فلاسفة اليونان كالفلاطون في جمهوريته وجميرون في مدينة الشمس (١) ، وكما فكر فيها اخوان الصفا باعتبارهم اصحاب اول يوتوبيا في الفكر الاسلامي .

واذ يرى القارابي ان الاجتماع الفاضل يتحقق في المدينة الفاضلة التي تشبه في تركيبها وترتيب اعضائها تركيب الكون والافلاك او العقول المجردة وترتيبها . والتي تشبه ايضا الين التام الصحيح التي تتعاون اعضاؤه كلها على تنمية الحياة للكائن الحي وحفظها عليه ، نجده يذكر مضادات المدينة الفاضلة والتي تتمثل في المدينة الجاهلة ، والمدينة الفاسقة ، والمدينة المبدلة ، والمدينة الضالة .

وبالرغم من ان القارابي تعرض لمجموعة من المدن غير الفاضلة وجعل سمات خاصة لكل مدينة منها (٢) ، في حين ان اخوان الصفا لم يذكروا سوى مدينة واحدة مضادة للمدينة الفاضلة هي « المدينة الجائرة » ، الا ان سمات مدن القارابي المضادة وطباع أهلها لا تخرج عن تلك السمات والطباع التي وصف بها الاخوان المدينة الجائرة وأهلها .

نظام المدينة الفاضلة عند اخوان الصفا يقابل نظام الكون والافلاك :

ان تدبير مدينة اخوان الصفا الفاضلة - باعتبارها مدينة مثالية - يكون على اقلن ما تقتضيه السياسة الربانية والعناية الالهية . فيشبه الاخوان الصالح او « الانسان الكبير » ونظام تركيب افلاكه وترتيبها واجزائها وعضائها المختلفة ، بنظام المدينة وترتيب اعضائها وجزائها المختلفة . كما يشبهون النفس الكلية وسريان قواها المختلفة في عالم الافلاك ، بذلك للمدينة وقواها المختلفة السارية في اتباعه والخاصين لحكمه من أعلى المراتب حتى أدناها . « وان ذلك الملك يسوس تلك المدينة وأهلها على أحسنها من مراعاة أمورهم واجدا واجدا ، صغيرهم ، وكبيرهم ، أولهم ، وآخرهم ، لا يخل بواحد منها ... » (٣) .

(١) تفصيل عن مدن اليوتوبيا ومدينة الشمس انظر :

Jean Seznec, Histoire de Patopie, Gallimard 1967, pp. 62-74, 144-152.

(٢) خصص القارابي فصلا للبحث في طوائف المدينة الفاضلة ، وفصلا آخر في اهل هذه المدن . وفصلا ثالثا في آراء اهل كل من الجاهلة والضالة . وفصلا رابعا في المدن الجاهلة (النظر : الصفاي ، كتاب آراء اهل المدينة الفاضلة مرجع مسانيد) .

ص ١٠٩ - ١١٤ ، ١١٨ ، ١٢٩ - ١٣٦ ، ١٣٢ ، ١٤١ - ١٤٩ (٣) .

(٣) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٢١٥ - ٢١٦ .

ومن ثم يقابل الاخوان بين نظام المدينة ونظام الافلاك ونسبة بعضها الى بعض فالشمس في الفلك كالملك في المدينة ، وسائر الكواكب كالجوهر والاعوان والرعية في المدينة ، ونسبة المريع من الشمس كنسبة صاحب الجيش من الملك ، والمشترى كالقاضي وعطارد كالوزير ، والقمير كولي المهدي . . . الخ (١) .

وهكذا يدور المجتمع السياسي أو العولة وجودا وعمدا حول الملك أو الامام حيث هو كالشمس في الفلك ، فبدون الشمس لا يكون للعالم حياة ولا وجود ، وبدون الملك لا يكون للمدينة حياة ولا وجود . وهذه الفكرة قريبة التشبه بما ذكره افلاطون عن الشمس وأهميتها في العالم المحسوس ، حيث هي التي تمنح الاشياء عين وجودها ، وهي سبب تقوئها ونموها ، فون أن تقع الشمس نفسها تحت الضرورة والضرورة (٢) .

وأراء الاخوان في صدد المقابلة بين نظام الكون وترتيب الافلاك ، ونسبة بعضها الى بعض ، ونظام المدينة وترتيب أهلها وعلقاتها ونسبة بعضهم الى بعض ، تشير الى أنهم وضعوا نظريتهم في ترتيب المدينة على نسق السياسة الربانية في ترتيب الموجودات الطبيعية ، وذلك لكي تتحاكى مدينتهم وتفسر النظام الذي وضعه الله سبحانه وتعالى للكون . وهذا يتفق مع ما يردده الاخوان كثيرا في رسائلهم في شأن معنى الفاسفة ، التي هي « التشبيه بالاله بحسب الطاقة الانسانية » (٣) ، وهو نفس معنى الفلسفة التي ذهب اليه افلاطون من قبل (٤) . وهذا يجدرنا لتحدث عن نظرية النسل الأفلاطونية وأثرها في فلسفة المدينة الفاضلة عند اخوان الصفا .

ليالرحم من غموض نظرية الصور أو المثل مما اتى الى اثاره جدل لا نهاية له بين الباحثين حول طبيعة هذه الكيانات الفاضلة « المثل » ، وحول المعاني التي يقصدها افلاطون حين عرض هذه النظرية ، الا انها تمثل محور الفلسفة الأفلاطونية وما اشتهرت تعاليم افلاطون باسم « المثالية » الا لان افلاطون كان يرى أن « المثل » هو النموذج الأصلي لكل شئ ، ولكل

(١) الرسائل ، الجزء الثاني ، ص ٣٠٦ .

(٢) « بشأن امم » ، الروح الأفلاطوني ، دراسات فلسفية ، مرجع سابق ، ص ٢٥ .

(٣) انظر مل سبيل المثال : الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٣٩١ .

(٤) افلاطون ، الجمهورية ، مرجع مسبق ، ص ٦٧ وما بعدها ، وانظر كتابي الفتناء للفلسفة عند اليونان في : أولب بيجن ، المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية ، مرجع سابق ، ص ٧ - ٢٤ .

وضع ولكل تصور (١) ، فاقه عز مثل آخر عند أفلاطون ، وهذا كان في الفلسفة تطلب من صاحبها التقطع نحو الخير ، والصبر على بهانه توره الساطع ، واستعداد لحة من نور الخير تضيء نفسه ليُبصر الحقائق ، فلا غرابة أن تكون الفلسفة هي «التشبيه بالاله» بقدر الطلاقة الإنسانية (٢) ، كما يرى أفلاطون أن لكل شيء في عالم المحسوسات مثالا له في عالم العقول (٣) ، ولقد ظل إلى آخر حياته معتقدا نظريته المثل باعتبار أنها هي الحقائق ، وأن المحسوسات مظاهر لها ، وهو بذلك قد ميز بين عالم العقول وعالم المحسوسات ، حيث عالم المثل عالم خاص مقابل لعالمنا هنا ومستقل عنه وسابق عليه ، وعلى أساس المثل كان يفسر وجود الموجودات (٤) .

ويمكن أن ندرك صدى نظرية المثل عند اخوان الصفا في رسالة «الإنسان عالم صغير» ، حيث يصفون عن عالم المثل بفكرة «الروح المحفوظ» التي استقرها من مصطلحات الدين الإسلامي ، فخصصوا في هذه الرسالة فصلا أسماه «في أن الإنسان مختصر من الروح المحفوظ» ضمنه أفكارهم التي لا تختلف في جوهرها عن نظرية المثل الأفلاطونية (٥) .

ولا يعني من نظرية المثل وصلها عند الأخوان ، إلا ما يتعلق من هذه النظرية بفكرة المدينة الفاضلة ورئيس المدينة الفاضلة ، حيث يرى البعض أن نظرية المثل أو الصور تطبيق على الدولة بدورها ، بحيث توجد «صورة» للمدينة ، تصبح المدن الموجودة بالفعل تماذج غير كاملة لها (٦) ، كما تطبق على رئيس المدينة الفاضلة أو الفيلسوف الذي يتشبه بمثال الخير في تصرفاته وفي رئاسته للمدينة ، وإذا كان الفيلسوف هو الذي يتشبه بالاله بقدر طاقته الإنسانية ، فالمدينة الفاضلة هي التي

(١) «لؤك زكريا ، جمهورية أفلاطون ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧٥» ، ص ١٤٢ ، «د. عثمان أمين ، الروح الأفلاطونية ، دراسات فلسفية ، مرجع سابق ، ص ٢٤» .

(٢) أفلاطون ، الجمهورية ، مرجع سابق ، ص ٦٧ وما ينما ، «والقر والشرح الذي كتبه البشر للملا بين مثال الخير وحقبة المثل قر» :
W.D. Ross, *Plato's Theory of Ideas*, Oxford 1961, pp. 41-43;
Jan Stricker, *Histoire de l'Utopie*, Op. Cit., pp. 333-347.

(٣) أنظر : أفلاطون ، الجمهورية ، مرجع سابق ، ص ٢٠٥ ، ٢٢٢ ، ٢٢٤ .
(٤) أنظر : E. Hevelock, *preface to Plato*, London 1963, pp. 262-264;
Auguste Diez, *Autour de Platon*, Tome 2, Paris 1927, pp. 555-556 .
(٥) الرسائل ، الجزء الثاني ، ص ٤٥٦ - ٤٧٩ ، الجزء الثالث ، ص ٢٦٢ - ٢٦٤ .
(٦) T. A. Sinclair, *A History of Greek Political Thought*, London 1959, p. 245.

تحاكي عالم السماء . وإذا كان أفلاطون قد صرح في التواميس بأن الاحور
 والبشرية يجب ان تكون مرآة تنعكس عليها صورة المبدأ الخالد ، فان الدولة
 حين يحكمها العقل تكون كالمثال حين ينزل من السماء الى الأرض ويعيش
 بين الناس (١) . وقد كان لنظرية المثل هذه - التي تجعل من الدولة مثولا
 لنموذج او مثال خالد ، والتي تجعل من الحاكم الميلاسوف مثولا لمثال
 الخير او الله - قد ظهر صداها لدى الاخوان في فكرة الانسان الكلي لو
 الانسان الغاضل الذي يشمل طباق السموات من لعدن القلائد المحيط الى
 منتهى تلك نفس وهو « عالم وروحاني شريف لوراني قائم بفدائه مستخدم
 لإيادته » ، وهو النموذج او المثال للعالم الجسماني (٢) . وعلى نفس المنوال
 أيضا كانت النفس الكلية في عالم بلذروج مثالا للنفس الناطقة في عالم
 الأجسام ، وضمني آخر كانت نفس خليفة الله في الأرض او رئيس المدينة
 القاضية مثولا للعقل الكلي الفعّال (٣) . وقد انتقلت هذه الفكرة الى
 كتب فلاسفة ودعاة الحركة الاسماجيلية والدولة الفاطمية . فوجد أن
 للكلمة العليا والعقل الأول والنفس الكلية مثولا لنفسه « مظاهر » في
 هذا الكون لمظهر الكلمة العليا هو قائم القيامة ، ومظهر العقل الأول
 هو حجة الامام ، ومظهر النفس الكلية هو النبي . وقد عرفت نظرية المثل
 عند دعاة الدولة الفاطمية بنظرية « المثل والمثول » ، وقد ورد هذا المصطلح
 عدة مرات في كتاب « المجالس المستنصرية » على سبيل المثال (٤) . كما
 قال المؤيد في الدين « خلق الله امثالا ومثولات ، فجسم الانسان مثل
 ونفسه مثبول ، والدنيا مثل والآخرة مثبول ، وأن هذه الأعلام التي
 خلقها الله تعالى ، وجعل قوام الحياة بها عن الشمس والقمر النجوم لها
 ذوات قائمة يحل منها محيل المثل ، وأن قواها الباطنة التي تؤثر في
 المستوعات هي مثول تلك الأمثال » (٥) .

وإذا كان أفلاطون قد أوضح الصورة المثل والصورة للقبوحة
 للدولة ، ولأن الانسان الحكيم الذي يعرف كيف ينظم حياته وفقا للخير ،

(١) - عثمان أمين ، الروح الاقلاطوني ، دراسات فلسفية ، مرجع سابق ، ص ٦٧ - ٦٨ ، ٢٢ -

(٢) الرسالة الجميلة ، الجزء الاول ، ص ٦٦٣ .

(٣) الرجوع السابق ، ص ٥ - ٦ .

(٤) المجالس المستنصرية ، مرجع سابق ، ص ٥٧ ، ٦٨ ، ٨٩ ، ٩٦ ، ٩٨ - ٩٩ .

(٥) المؤيد في الدين ، المجالس المؤيدية ، مرجع سابق ، الجزء الثاني ، المجلس

٢٠٨ د وتلغزالي عبارة يستخلص منها آثاره بنظرية المثل ، حيث يقول « القلب مثل

المرآة ، والمثلج المثلج مثل المرآة أيضا ، لأن فيه صورة كل موجود » (١) (الجزء

كيميا السمات ، تحقيق د. محمد مصطفى أبو العلا ومحمد محمد جابر ، مكتبة الجليلي ،

القاهرة ١٩٧٢ ، ص ١٢٤)

هو الذي سيختار النموذج المثلّي . ويحاول ان يرسم دولته على اساس هذا النموذج القائم في السماء لمن شاء ان يطالعها (١) ، فان الامام وحده عند الاخوان هو الذي يتلقى الفيض والتأييد من العقل الخلقى بوجه روحاني ، ويوصله الى العالم بوجه جسماني ، وهو الذي يستطيع فقط ان يعيّم المدينة الفاضلة ، واذ لم يكن هذا الامام « الانسان الفاضل » هو رئيس المدينة ، فلا تكون المدينة مدينة فاضلة ، بل تكون مدينة جائرة .

وتجدر الاشارة الى ان هناك لوجه اتفاق ولوجه اختلاف بين آراء افلاطون وآراء الفلاسفة المسلمين في حدود المدينة الفاضلة ورئيس المدينة الفاضلة . ولئن دلت مواطن الاتفاق على مدى تأثر هؤلاء بالفلاطون ، فان مواطن الاختلاف تدل على مدى تأثير البيئة الاسلامية عليهم .

وتتمثل اهم مواطن الاتفاق في ان الاجتماع البشري هو اجتماع طبيعي وهو وئيد التعاون ، وان أعضاء المجتمع كأعضاء الجسد او كقوى النفس ، وان نظرية الجمهورية لـ المدينة الفاضلة تقوم على ثلاثة مبادئ :

١ - التخصص في الصل . حيث ينبغي ان يكون توزيع الصل حسب الكفاءة والاستعداد وتأكيد التفاوت الطبيعي بين البشر نعت شعار أداء كل لوظيفته الطبيعية .

٢ - التربية أو التنشئة السياسية . حيث ان افلاطون لا يقدم في جمهوريته نظرية شاملة في التربية ، بل يقدم منهاجاً لتربية فئة مختارة من المواطنين فحسب وهي الطبقة الحاكمة (الحراس والفلاسفة) (٢) ، وبالمثل نجد ان اهتمام الاخوان بالتنشئة السياسية كان منصباً على أعضاء جماعتهم بهدف خلق قادة أكفاء لمرتكبهم السياسية (٣) .

٣ - الحاكم الفيلسوف ، أي ان الحكم ينبغي ان يكون وفقاً للفلسفة ، وان حكم الملك الفيلسوف هو الذي سيضع حداً لضرور البشر ، وهو البداية الحقيقية للمصر الذهبي للانسان . وكذلك الامام الحكيم الملهم هو فقط الذي يستطيع ان يقود البشر في طريق الفضيلة والخير ، ويؤدي الى بلوغ السعادة . وهو ما يمكن تضمير نظرية

(١) د . عزاد زكريا ، جمهورية افلاطون ، مرجع سابق ، ص ٤٨ - ٤٩ - ٥٤٦ .

(٢) انظر : د . عزاد زكريا ، جمهورية افلاطون ، مرجع سابق ، ص ٦٥ - ٦٦ .
١١٩ - ١١٥ ، ١٢٧ وما بعدها .

(٣) انظر لمبحث الخامس ينظم المراتب عند الاخوان ، الفصل الثاني ، الساب الاول .

المدينة الفاضلة والرياسة الفاضلة عند الفلاسفة المسلمين عموماً ، وعند الاخوان والفارابي خصوصاً ، في ضوء موقفهم المتأثر بالفلسفة اليونانية من جانب ، وللتأثر بالعقيدة الاسلامية دون تدقيق في مسدب الامامة الشرعية وترويضها من جانب آخر . فصعدت وتيسر المدينة الفاضلة عند الاخوان والفارابي تطابق من ناحية صفات الحاكم الفيلسوف في المدينة الفاضلة ذات الطابع الاغلاطوني ، وتطابق من ناحية أخرى صفات الامام المهتم الذي يوحى اليه ، وهذه المطابقة انما هي مطابقة بين الارستقراطية الاغلاطونية والارستقراطية الشرعية في مستوى تركيبى سام . ولا يمكن اغفال اثر نظرية الفيض اللولوطينية واثرها في تصور فكرة التفاوت بين طبقات البشر ومراتبهم وتفاوت عقولهم وانطباع ادناها باعلاها ، عند المفكرين الذين اخذوا بنظرية الفيض وخصوصاً مفكرى الشيعة الذين اؤادوا لجنسهم أن يكون اوستقراطياً يرأسه أئمة حكماة ملهمون عصموني .

أما أبرز مواطن الاختلاف بين فلاسفة المدينة الفاضلة من المسلمين وبين اغلاطون ، فيمكن تلخيصها فيما يلي :

- ١ - اذا كان رتبي جمهورية اغلاطون فيلسوفاً مختبراً يشمل المثل ، فرتبي المدينة الفاضلة عند الفلاسفة المسلمين نبي أو امام حكيم يتلقى الفيض الالهي .
- ٢ - لم يتعرض الفلاسفة المسلمون لمسألة شيوعية الملك والأولاد والنساء في طبقة الحكام ، لأنها تتناقى كلية مع تعاليم الدين الاسلامي .
- ٣ - اذا كان اغلاطون قد اضطر الى العدول عن « الديمقراطية » الى مدينة « القسوانين » التي قال عنها أنها ليست الا المدينة السائية في الأفضلية (١) ، الا أن اخوان الصفا والفارابي لم يروا أن هناك

Black, Plato's Life and Thought, London 1949, P. 182 (١)

ويرى اغلاطون انه عند الجمهورية او مدينة القسوانين ، ان هناك أربعة أنواع من الحكومات لاصفورة هي : ١ - حكومة الكرامة البوقراسية أو التيملوكية أي المدينة التي يرتقي حاكمها بالكرامة أو العرف ، ثم ينقسم في الفصوات الخمسة ، وتستند منه الى الرثمة ، ويلتقط حكم هذه المدينة الى الصغارين ، به - حكومة المال التي يطلق عليها البوقراسية أو حكومة القلة الأوليغارسية ، ولها يظهر التقابل بين طبقتي هذا الملك الحاكم والكثرة للحكومة ، ومن تعدد القلة يكون صراع بين الطبقتين . ٣ - حكومة الديمقراطية أي حاكم القسب الذي يشب على الحكام الفاسدين ويلقى عليهم ويتنفس عبر الحرية المطلقة والسواقة لفرحومة ، وهذه هي الفرضي . ٤ - حكومة الاستعداد حين يلهي من بين الشعب وهو في حالة الفوضى وجل يمسك زمام الحكم ليرعى مصالح الدولة ومن الواضح أن أسوأ أنواع الحكومات عند اغلاطون هي الحكومة الديمقراطية ، إذ في =

مدينة تالية في الفضل للمدينة الفاضلة . بل ذكروا انه لن يكون هناك الا مدينة فاضلة او مدينة جائرة او مضادات للمدينة العاصمه . ومن ثم فهم لا يعترفون بترتيب افضليات المدن وحكوماتها (١) .

٤ - ينظم أفلاطون طبقات الجمهورية بحسب لوي النفس فقط ، اما الفلاسفة المسلمون فقد جعلوها بحسب اعضاء الجسد الى جانب قوى النفس ، علاوة على استخدامهم لنظرية الفيض الأفلوطينية مما ساعدهم على تصور طبقات ومراتب عديدة .

٥ - لم يتصور أفلاطون مجتمعا أكبر من المدينة أو الجمهورية . أما اخوان الصفا ، والفارابي فقد تصوروا مجتمعات أكبر من المدينة هي الأمة والوئلة العالية ولعل عند أفلاطون هي ذلك هو ان المدينة كانت تمثل في عهده ارقى اجتاع بشري ، بل كانت تشكل آنذاك أول مجتمع عدني ذو سلطة سياسية .

٦ - واذا ما طبقنا فكرة المثل على المدينة الفاضلة ، وجدنا ان أفلاطون يرى أن الخير الأسمى يمسك بلسان كل نظام وكل اجراء ، ولن هذا الخير يسطح سطوح الشمس على المدينة المبركة التي ستكون المثل الذي تحتديه مدننا الأرضية . والاساس المكين للعدالة التي تستمد منه قوانين وشرائع هذه المدن ، وكما ان الخالق نظر العالم المحسوس وعيناه مسطرتان على النموذج المثالي ، فكذلك السياسة ستضع يديها الملكي مستورا بهد لن تكون قد اخلت جوهريات الأمور بعين الاعتبار . وفي هذا الصدد نجد أن الأمر يختلف بالنسبة لاصوان الصفا ، ولن أخذ بفكرة المدينة الفاضلة معهم من الفلاسفة المسلمين وعمل الأخص الفارابي ، وذلك بسبب تنامي الأفلاطونية الجديدة المزوجة بالتأثيرات الأرسطوطاليسية التي قضت على ذلك المثل بين العالم المبرك والعالم المحسوس عند أفلاطون من جانب ، وبسبب

== الكديتراطية بسبب الشعب بعلا للمبهد . ويرى أن الكديتراطية من العنل اوتيسى للاستبداد + انظر في هذا الصدد :
Alexandre Koyre, Introduction à la Lecture de Platon, New York 1948,
pp. 169-182.

أفلاطون . الجمهورية . مرجع سابق . ص ٣٣٤ - ٣٤١ .
أولفد جيجن . المسكلات الكبرى في الفلسفة البرلالية . مرجع سابق .
ص ٢٦٢ - ٢٦٣ .

(٦) يعارك البعض أن يعرى مقابلة بين صور التعام السياسي للحكومات عند كل من الأفلاطون والفارابي لايات أن المدينة الفاضلة عند الفارابي لا تدر كوتها تلال عن الجمهورية . ومن لم يظنون بين الدولة الديمقراطية ومدينة التنس . وبين الدولة الأوليجارشية ومدينة الخالة . وبين الدولة الديمقراطية والمدينة الصامية (عيد للعيد مزيل . جود الخيال السياسي عند الفارابي . دراسات فلسفية . مرجع سابق .
ص ١٩٢ - ١٩٣) .

اختلاف « خير » ، « افلاطون » و « احمد » الفلوطين وعدم تطابقهما مع
 السبب الاول او الله عند الفلاسفة المسلمين من جانب اخر ، وعلى
 هذه فان مدينة الاخوان الفاضلة - وكذا مدينة الفارابي - لن تكون
 نسخة لشال تدركه الحواس كاملة مشروع فيلسوف (١) .
 ويبدو اثر فلسفة اخوان الصفاء واختارهم حول المدينة الفاضلة ،
 والتي اخذ بها الفارابي فيما بعد - في استلهامها لدى هؤلاء الذين حاولوا
 ان ينفذوا بمدريتهم الفاضلة وأن ينفذوها في مدينة الله في مدينة حجر
 القرمطية . كما تتضح ايضا في محاولة الحسن بن الصباح في تأسيس
 نظام سياسي يفهمه الخاص في العالم الاسلامي بإعلان نقطة انطلاقه حصنه
 في قلعة لوز - أما في المغرب ، فقد قامت الدعوة القاطمية على أساس
 فكرة المدينة الفاضلة التي يرأسها أحد آل البيت كما تصورهما رسائل
 اخوان الصفاء ، ثم تتجلى أيضا في مدرسة ابن العربي وتلميذه ابن قسي
 صاحب كتاب « تلخ النعنين » الذي أقام مجتمعاً عملياً أساسه فكرة المدينة
 الفاضلة كما تصورهما اخوان الصفاء والفارابي ، هو مجتمع للريدين في
 الأندلس . وتتل الأثر الأكبر لفكرة المدينة الفاضلة ، إنما كان في نطاق
 علم الاجتماع السياسي عند المسلمين ، سواء كان بالأخذ أو بالنقد والرفض ،
 إذ يتصور البعض أن علم الاجتماع السياسي عند الأشاعرة إنما يكون تحت
 تأثير مضاد لعلم الاجتماع السياسي عند أصحاب نظرية المدينة الفاضلة
 ومضاداتها من المدن غير الفاضلة (٢) .

وفي اعتقادنا ، أن القيمة الحقيقية لأراء الاخوان حول المدينة الفاضلة ،
 تكمن في حقيقتين أساسيتين هما :

١ - أن نظريتهم حول المدينة الفاضلة تقدم لنا وصفاً للأمر الواقع
 وحقيقة النظام السياسي القائم على عهدهم « المدينة الجائرة » وتحليل
 هذا النظام لإبراز الأسباب والمبررات التي تجعله غير شرعي وغير
 ملائم لمن يطبق عليهم .

٢ - أن نظريتهم تقدم أيضا دعوة لوجهة نظرهم المضادة للأمر الواقع في
 إطار وضع نظام مثالي لما ينبغي أن يكون ، وهذه الدعوة تفتح الباب
 من ثم لتغيير الأوضاع القائمة . وعلى ظل هذه النظرية وحدها ،
 يكون تغيير نظام الحكم في الدولة أمراً طبيعياً وشرعياً من وجهة النظر
 الفلسفية للاخوان .

(١) انظر : درجته أوتاليز ، ما وراء الطبيعة والسياسة في تفكير الفارابي ، ترجمة
 د. أسيد لامل ، المورد ، وزارة الاطعم والجمهورية العراقية ، المجلد الرابع ، العدد
 الثالث ١٩٧٥ ، ص ٦٥ - ٣٦ .

(٢) انظر : ٥٥ - علم سامي النشار ، نظرية جديدة في المنهج الشخصي لحيات الفارابي
 زكرة ، أدبي هرية ، العدد ١٢ ، أغسطس ١٩٧٦ ، ص ٢٢ .

الفصل الثالث

نظرية الإمامة عند إخوان الصفا

- المبحث الأول : الانتماء والتنسيع
- المبحث الثاني : مفهوم الإمامة وإطلاقه عند إخوان الصفا
- المبحث الثالث : الحاجة إلى الإمام في نظرية الإخوان
- المبحث الرابع : تمييز الإمام عند إخوان الصفا
- المبحث الخامس : بشروط النظرية للإمامة
- المبحث السادس : الدولة الدينية عند الإخوان

البحث الأول

الانتماء والتشيع

تعدت آراء المؤرخين والباحثين في تحديد تاريخ بداية التشيع . ويمكن أن نميز في هذا الصدد ستة اتجاهات رئيسية وهي :

١ - من الباحثين من يرجع بداية التشيع الى عصر النبي نفسه ، ويستدلون على ذلك بأحاديث نبوية عامدين اقتباس بعضها من مصادر سننية لإلزام أهل السنة بالتسليم بصحتها . ومن ثم يطلقون لفظ « شيعة » على من تابع علياً قبل موت النبي . مثل أبي ذر الغفاري والقناد بن عمرو وسلمان الفارسي وعمار بن ياسر (١) .

٢ - يذكر البعض أن التشيع ظهر عند حدوث الاختلاف في أمر الخلافة يوم وفاة النبي ، مما تركب عليه ظهور ثلاثة اتجاهات في شأن الخلافة : اتجاه للأخصار ، وثان للمهاجرين ، وثالث لبني هاشم (٢) .

(١) انظر في هذا الصدد : محمد الحنيفي آل كاشف الغطاء ، أصل التشيع وأسوأها مرجع سابق ، ص ٧٨ ، سعيد العمري لفظي ، تاريخ الشيعة ، الطبعة ١٩٥٤ ، ص ٩ - ١٠ محمد حسين الزين العامل ، الشيعة في التاريخ ، سيدنا ، ص ٢٥ - ٢٦ .

(٢) أنظر من سبيل المثال : محمد أمين العامل ، أعيان الشيعة ، مرجع سابق ص ٢٤ - ٢٥ ، ابن خلدون ، الألفية والسياسة ، مطبعة النيل ، القاهرة ١٩٢٣ ، ص ٨ - ١٠ ، جلال الدين سيدي ، الشيعة والشريعة في الإسلام ، مرجع سابق ، ص ١٨٩ ، أحمد أمين ، فقه الإسلام ، القاهرة ١٩٥٦ ، الجزء الثالث ص ٢٠٩ .

- ٢ - يعزل فريق آخر إلى أوجاع بداية التشيع إلى أواخر عهد عثمان أو إلى حركة عبد الله بن سبأ (١) .
- ٤ - واتجاه آخر يعزل أصحابه إلى أوجاع بداية ظهور التشيع إلى تاريخ الانتفاخ في صفوف المحاربين مع الإمام علي بن أبي طالب في موعدة (صغين) بسبب التحكيم وظهور فرقة الخوارج ، وما ترتب على ذلك من لجوء شيعته إلى صياغة النظريات التي تؤيد موقفهم (٢) .
- ٥ - ويتجه فريق آخر إلى القول بأن التشيع حتى أيام علي بن أبي طالب لم يخرج عن معناه اللغوي وهو كثرة الانصار والاتباع ، ومن ثم لم يظهر التشيع بمعناه المعروف لدى الفقهاء والمفكرين ومؤرخي العرف إلا بعد وفاته واجتماع الأمر لحاوية (٣) .
- ٦ - ويعتبر البعض استشهاد الحسين في كربلاء نقطة تحول حاسمة في تاريخ التشيع ، حيث أصبحت عقيدة لا مجرد رأي سياسي - ماثرونه بحق آل البيت ، صيغت مبادئ الشيعة بصيغة دينية (٤) .
- وعموماً يمكن القول بأن كل رأي من هذه الآراء إنما يصور عن مرحلة من مراحل التشيع لها طابعها وخصائصها المميزة ، وقد قام كل رأي منها على ضوء المنظار الذي ينظر من خلاله صاحب هذا الرأي أو ذلك إلى التشيع .

والواقع أن موت علي بن أبي طالب يمثل بداية انقسام الشيعة إلى فرق شيعية عديدة قوى القائدات متفجرة في بعض المسائل ومختلفة في البعض الآخر . ولد أونسح الشهرستاني في تعريفه للشيعة لوجه الالتحاق والاختلاف بين فرق الشيعة المختلفة (٥) .

وليس في خططنا التعرض لبحث عقائد الشيعة وفرقها المختلفة إلا

(١) انظر في هذا الشأن : أبو الحسن الطائري ، التنبيه بالرد على أهل الأثر والهدى ، مطبعة الدولة ، استنبول ، ١٩٣٦ ، ص ٢٥ ، محمد أبو زهرة ، المذاهب الإسلامية ، وزارة التربية ، إدارة المطبعة ، القاهرة ، ص ٤٦ ، عبد الله المسيني ، الصراع بين الإسلام والفكرية ، القاهرة ١٣٥٦ ، ص ٤٦ .

(٢) انظر في ذلك : ابن أبي الحديد ، شرح نهج البلاغة ، مرجع سابق ، ص ٤٦ ، ٢٠٢ ، ابن النديم ، الفهرست ، مرجع سابق ، ص ٢٤٩ ، ابن قتيبة ، الامعة والسنية ، مرجع سابق ، الجزء الأول ، ص ٦٠ .

(٣) د. طه حسين ، حل ويلو ، القاهرة ١٩٥٢ ، ص ٨٨ وما بعدها .

(٤) انظر في هذا الصدد :

Encyclopedia of Islam, Art: Shi'a, Vol. 3, pp. 335, 350.

ويل ديوانت ، قصة الصفوة ، ترجمة محمد بدوان ، اللجنة التنفيذية لبياسة الدول العربية ، للجلد الرابع ، الجزء الثاني ، ص ٢٢ ، ١٥ ، حل سلسلي الخربوطلي ، تاريخ العراق في ظل الحكم الأخرى ، القاهرة ١٩٥٩ ، ص ١٢٢ .

(٥) ينظر المدرستين = الشيعة هم الذين ساءبوا علياً رضي الله عنه على الخصوص ، وقالوا بأمامته وخلالته نساء ووصية ، لها جليله وأما علياً ، واعتقدوا أن =

بالمقدّم الذي يساعدنا في التعرف على مدى انتماء اخوان الصفاة للتسمية عموماً ، ولأى فرقة من فرقها خصوصاً - ولعل ما يدمنا الى ذلك محاولة حسب الخلاف بين الباحثين حول انتماء هذه الجماعة من جانب ، ونكفي يكون هذا التعرف بمثابة تمهيد لبحث منهلص الامامة والخلافة عند اخوان الصفاة من جانب آخر .

لقد تعرضنا في الباب الأول من هذا البحث لمواطن الاختلاف بين الباحثين والمؤرخين حول اسم جماعة اخوان الصفاة ، وتاريخ ظهورها ، ومكانها ، وأشخاصها ، وعدد رسائلها - وإذا كان من المتصور ان يكون هناك خلاف حول هذه المسائل ، الا ان الأمر الكثير للدهشة حقاً هو الاختلاف حول طبيعة ما حوته رسائل اخوان الصفاة من أفكار ومعتقدات وأراء كان من الممكن على ضوءها تحديد مذاهبهم بما لا يدع مجالاً للخلاف . ولعلنا قد ألمحنا من قبل الى ان قراءة رسائل الاخوان قراءة مسطحة أو متحيزة ، قد أدت الى تعدد أو عدم التمكن من الحكم الصحيح على مذهب الاخوان السياسي أو العقائدي (١) .

الأدلة على انتماء اخوان الصفاة للتشيعه :

يصرح اخوان الصفاة أحياناً ويلصقون أحياناً أخرى الى انتمائهم للتشيعه . وتعرض فيما يلي لطائفة من أقوال اخوان الصفاة ونصوص رسائلهم التي تؤيد هذا الانتماء :

« الامانة لا تخرج من اولاده . وان خرجت فليظلم يكون من يهوه أو يتقية من علمه . وقالوا : ليست الامانة قضية مصطنعة كمثل باختيار العامة وينصب الامام بعضهم ، بل هي قضية اصولية . وهي دكن الدين ، لا يجوز للمرسل عليهم الصلاه والسلام اقتطاعها واحداً . ولا يوهونه من العامة وارساله . بعضهم القول بوجوده المبين والتسميم ، وتكون عصمة الأئمة والائمة وجوبا عن الكبراء والصغار ، والقول بالكفر والمكبري قولاً وشكاً وطعناً ، الا في حال العلية ، ويتخالفتهم بعض الزيدية في ذلك ، ولهم في تسمية الامام كلام وخلاف كثير وعند كل تسمية والرقب طلالاً ومذهب وتبطل - وهم شمس غروي : كسافية ، زيدية ، امامية ، وفلاة ، ومسايلية . وبعضهم يعمل في الأصول الى الاعتزال ، وبعضهم الى السنة ، وبعضهم الى التشيعه و القهرستاني ، لائل والنحل ، مرجع سابق الجزء الأول ص ١٤٦ - ١٤٧ .

(١) ولقد ذهب فريق من الباحثين وفلذخين الى القول بان الرسائل من تصنيف بعض متكلمي المعتزلة ، وقال فريق آخر انها من وضع الرافضة ، ولعل البعض انها رسائل شيعة ، وقال آخرون انها رسائل اسماعيلية واعتبر البعض اخوان الصفاة من المعتزلة أو أتباع المعتزلة على يد وصف الامام الغزالي ، وسورهم بعض آخر بانهم ذوو نزعة ثلثية و انظر في هذا الصدد : جميل صليبا ، اخوان الصفاة مرجع سابق ، ص ٤٥٥ - ٤٥٦ ، الغزالي ، النطق من القيد ، مرجع سابق ، ص ٥٣ - ٥٥ ، د . أحمد محمود صبيح ، نظرية الامامة لدى الشيعة الاثنى عشرية ، مرجع سابق ، ص ٤٧٧ . [De Boer, Htrwan AL-Safa, Encyclopedie de L'Islam, op. cit, p. 488].

١ - مهاجمة أخوان الصفا - لكافة الفرق الإسلامية عدا الشيعة :

لقد أورد الإخوان المذاهب والفرق المختلفة على لسان زعيم الطيور ،
لذكروا اليهود والنصارى والصابئين والمصريين وعبدة الأصنام والنيرون
والشمس والقمر والنجوم والكواكب ، وذكروا أيضا فرق السامرية
والشيبانية والبالوتية والنسطورية واليعقوبية والملكانية والسنوية والمانوية
والحرمية والمزدكية والديصانية والبهيمية والشمسية والخوارج والنرافض
والتواصب والقفرية والجهمية والمستزلية والسنية والجبرية ، ثم قالوا بعد
ذلك « وما شاكل هذه المذاهب التي يكفر أهلها بعضهم بعضا ، ويلعن
بعضهم بعضا ، ويقتل بعضهم بعضا ، ونحن من عند كلبا براء ، متعبنا
واحد ، واعتقادنا واحد وكلنا موحدون مؤمنون مسلمون ، غير شركين ،
ولا منافقين ، ولا فاسقين ولا مرتابين ، ولا شاكين ولا متحيزين ، ولا ضالين
ولا مضلين » (١) .

وهكذا هاجم الإخوان - على لسان الحيوانات والطيور - كافة الفرق
الإسلامية ولم يذكروا فرقة الشيعة ضمن هذه الفرق التي هاجموا
معتقداتها (٢) . وان كانوا قد هاجموا فرقة الإمامية كما ستعرف
فيما بعد .

٢ - فكرة ولاية الأنمة من آل البيت :

نخصص الإخوان فصلا في رسائلهم جعلوا عنوانه « فصل في مخاطبة
المتشبهين » أشاروا فيه ضرورة حوالة على بن أبي طالب باعتباره وصي
النبي عليه السلام ، فقالوا « وما يجمعنا وإياك أيها الأخ البار الرحيم ،
محبة نبينا ، عليه السلام ، ولعل بيته الطاهرين ، وولاية أمير المؤمنين
على بن أبي طالب خير الرضيين ، صلوات الله عليهم أجمعين » (٣) .

(١) الرسائل - الجزء الثاني - ص ٣٦٧ -

(٢) يلاحظ أن الإخوان صدروا بنى الانسلاخ في تصديدهم مع الحيوانات ، هي
أساسا أن بنى الانسلاخ يشملهم في هذه الصورة اثنا عشر مبعوث رجلا ، مختلفي الأركان
والصفات ، الأذى واللباس ، « ولعل هذا يعني عند الفرق الإسلامية التي قيل أن عددها
ثلاثة وسبعون فرقة ، بعضها في النار ماعدا فرقة واحدة من الفرقة الطلجية - وربما
كان قصد الإخوان أن الفرقة الناجية من فرقهم أو يجمعهم التي يرمز إليها بالحيوانات
والتي تشكل من جور بنى الانسلاخ أو من الفرق الألى وسبق (الرسائل - الجزء الثاني ،
ص ٢٦٨) « زاعل هذه الفرق التي هاجمها الإخوان - يعتبرون صادقين لثقته بلبس أو
Les Amaliments des Animaux .

(٣) (Tous Marquet, La Philosophie des Ikhwan Al-Safa,

Op. Cit. pp. 574-584.

(٤) الرسائل - الجزء الرابع - ص ١١٥ -

ومما لا شك فيه أن الولاية لأئمة الشيعة تعتبر عندهم ركنا أساسيا من أركان الإسلام (١) ، بل يعتبره بعضهم أول ركن من هذه الأركان (٢) . وإذا بطلت من الدين ولاية الوصي بطلت باقي الأركان من طهارة وصلاة وزكاة وصوم وحج وجهاد ، ولذا يعتبرون الولاية هي « العمدة » من الدين (٣) . وهذا للمعنى للولاية لا يكاد يخلو منه كتاب عن كتب الشيعة ، لأنها هي عقيدتهم على اختلاف فرقهم (٤) .

٣ - وصية النبي عند غدیر خم وعقد الولاية على ابن أبي طالب :

يشير الاخوان الى وصية النبي عند غدیر خم عند انصرافه من حجة الوداع (٥) ويعتبرون هذا اليوم عيداً من أعيادهم يسمونه «عيد الخديرة» (٦) .

(١) يرى بعض الشيعة أن أركان الإسلام ستة هي الصلاة والزكاة والصوم والحج والجهاد والولاية ، بينما يضيف بعضهم الى هذه الأركان الطهارة ، ويستبدل البعض بالطهارة الشهداءين ويعتبرونها الركن السابع .

(٢) يذكر القاضي النعمان عن الإمام الباقر بن علي زين العابدين أنه قال « بلغني الإسلام على سبع نتائج ، الولاية هي أفضلها » (النعمان بن منصور القمي للفرس ، تأويل الدعائم ، تحقيق محمد حسن الأظمي ، طر المجلد بالاصرة ١١٦٦ ، الجزء الأول ، ص ٧ - ٨) .

Asaf Eyran, Qadi Al-Numan, Journal of the Royal Asiatic Society, (vol. 1034).

(٣) التزيد في الدين ، المجالس فلديية ، مرجع سابق ، الجزء الأول ، ص ٢٦ ، ١٥٦ ، ستم بن ابراهيم ، الخيام المجالس الزيدية ، التصانيف ١٩٢٥ ، ص ١١٣ ، ١٤٧ .

(٤) أبو الحسن الأشعري ، مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين ، تصحيح ص . وپتر ، حليمة العزلة ، استنبول ١٩٢٩ ، الجزء الأول ، ص ٤٩ .

(٥) يتلخص حديث الغدير - الذي لم يترك الاخوان حصه ، ولعل ذلك لعدم وجود اختلاف حوله في عصر الاخوان - في قول الرسول عليه السلام في نهاية خطبه الخامس في ذلك اليوم « يا أيها الناس ، ان الله مولاي ، وأنا ولي فلانين وأنا أول يوم من آتسبهم ، فمن كنت مولاه فعلي مولاه » اللهم والله من ولاءه ، وعاد من عاده ، وانصر من نصره ، وفنقل من خلقه وانتم سائلكم حين تردون على من التفتيح كيف تعلقتم لي بها - اللعل الأكبر كتاب الله .. وهدوني أهل بيته . فإنه قد تباين اللطيف النبي الهادي لأن يتقنيا حتى يردنا على السورى » . وقد ورد هذا الحديث بصيغ مختلفة فأتوجه بالطريق متولوا عن زيه بن أرقم (د' أحمد محمود مبيتي ، تطويع الامامة عند الشيعة الاثني عشرية ، مرجع سابق ، ص ٢١٠) ، وله اعتراف به ابن حجر العسقلاني (الصولفة للقرعة ، ص ٢٥) ، وأحمد بن حنبل (المستدرج الجزء الرابع ، ص ٣٧٤) وأتوجه بالحكم (المستدرج ، الجزء الثالث ص ١٠٩) .

(٦) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٣٦٨ - ٣٦٩ .

ومن المعروف أنه نظراً لأهمية يوم الغدير من الجانبين الزا-بانية والمقاليدية فقد اتخذ منه التسمية عيداً يحيونه بانصلاة وفتح العبيد وليس تجسيد وذبج الأختام . وقد ورد ذكر هذا اليوم في شعر كثير من شعراء الشيعة (١) .

وقد وصف اخوان الصفا عيـد الغدير بقولهم : وقرحه مزوج -
لانه خالط بذلك يتكث وتغمر ، اشارة منهم الى عدم تنقية الوصية بالعلم
عن موالاة علي (٢) .

أما عن عقد الراية لعلي بن أبي طالب كدليل على استخلاف النبي عليه السلام له ثم ثلاثه من بعده ، يقول الاخوان : واعلم أيها الأخ ، ايدي الله وايدنا بروح عنه أن اللواد الذي يصفه للنبي والامام ، صلوات الله عليهم ، يكون يعلم هو أعلى من هذا ولوضح ، وذلك أنه فقد يقصد التأييد و موافقة التسيدي ، ولا يقصد التيس أو الامام الا لمن يكون منه بالمنزلة التي يستحق بها ميراث ذلك العلم ، مثل عقد رسول الله ، صل الله عليه وسلم ، الراية - قال لأصحابه : لأعطين الراية هذا رجلاً يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله ، كراراً غير فرار لا يرجع حتى يكون الفتح على يديه . وكان ذلك كذلك . . . (٣) .

٤ - توارث الأئمة للعلم عن الإمام علي عنه اخوان الصفا :

يرى الاخوان أن علياً وحده هو مصدر العلم بعد النبي عليه السلام ، ويستشهدون على ذلك بقوله عليه السلام : أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله وأن محمداً رسول الله ، فإذا قالوها ، حققوا مني دعاهم وأموالهم الا بحقتها وحسابهم على الله فقبل : يا رسول الله ، من قال لا اله الا الله دخل الجنة ؟ فقال : نعم ، من قال مخلصاً ، قيل له : وما أتخلصها ؟ قال : صرفة حدودها وأداء حقوقها ، فقيل : يا رسول الله ما صرفة حدودها وأداء حقوقها ؟ فقال : أنا مدينة العلم وعلى بابها ، فمن

(١) أنظر في هذا الصدد : - الفلاسفة ، صبح الأعشى في صناعة الإنشا - مرجع سابق الجزء الثاني ، ص ٤٠٧ - أحمد أمين ، ضحى الاسلام ، مرجع سابق ، الجزء الثالث ، ص ٣٠٩ ، الفصل - اثبات الوصية للاسلام على - تحقيق محمد هادي الأبي ، النصف ، ص ٣٦ .

(٢) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٣٦٦ .

(٣) انظر : Fran. Miquet, La Philosophie des Ikhwân Al-Safâ op. cité p. 499.

والرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٢٨٢ .

أراد ماضي المدينة فليات الباب « . ويعلق الإخوان على هذا الحديث بقولهم
« فأرشدهم - أي النبي - إلى من يشرح لهم ذلك » (١) .

وتفسر كل فرق الشيعة في رواية هذا الحديث . وقد فسر بعض
دعاة الغاطيين هذا الحديث بقولهم « وصل الله من حكمته وأوصيائهم
إبراهيم ، فمن سارع إليهم التمس بتور هذه الكلمة ، وهكذا الأئمة بعد
الأوصياء من العلم وإبراهيم حججهم » (٢) - ومن ثم وصفوا علياً بن أبي
طالب بأنه « الباب » وقالوا إن النبي عليه السلام قال في علي « علي باب
الدين من دخله كان مؤمناً ، ومن خرج منه كان كافراً » . وهذه الصلة
مدح المؤيد علياً بن أبي طالب والأئمة من آل البيت (٣) .

ويشبهه أخوان الصفا العلم الذي لدى أئمة آل البيت بالشهب الذي
تبدو من الكواكب « المزهقة لباطل أعداء الله » ، ويستشبهون بقول علي بن
أبي طالب « بهر نوري نيرانهم » ويفسرون التور بأنه العلم « الذي أزهق به
باطل أهل الخلاف » (٤) .

(١) فراجع السابق ، ص ٤٦٠ . ويرى ماركه أن الإخوان ينظرون إلى مدينة
العلم « باله النفس النطق الكلية ، وفي « الباب » أو حل من أبي طالب باعتباره أول
العبود المدبوبة أو الجمالية ، وقد أطلق الاستعماريون هذا الاسم على رئيس الدعاة
أو ماضي المعاد ، وفي حل هو « الرمز » أيضاً الذي يوشى إليه النبي النباية بأمر الدعوة
وتحويل ما أوسى إليه . ويرى أيضاً أن معنى « من أراد حالي فليدنه » أنه « العلم
الاسميلي » .

(Yves Marquet, *Immanet*, Op. Cit., p. 60)

(٢) جعفر بن منصور بن حواسب . الفترات والقرائن ، مرجع سابق ، ص ٦٦١ .
(٣) المؤيد في الدين ، للجانس للمؤيدية ، مرجع سابق ، الجزء الأول ، ص ٢٧
وقد وصف المؤيد علياً بن أبي طالب مختلاً حديث الرسول بوقته :

وأحد بيت النبوة لا شك يابه
أبو حسن والبيت من يابه يؤتى
أنتظر : المؤيد في الدين ، ديوان المؤيد في الدين داهي النصاب ، مرجع سابق ،
القصيدة رقم ٤٦ ، البيت رقم ٣٧ . وتوجد أبيات مماثلة في القصائد أرقام ٢٧ ، ٥٧ .
(٤) الرسالة الجسدية - الجزء الثاني ، ص ٢٦٢ - ولعل قول علي بن أبي طالب
هذا قريب القية بما ذكره بعض القية من أن النبي قال « كنت أنا وعلي بن أبي طالب
توراً بين يدي الله قبل أن يخلق آدم بثلاثة عشر ألف عام فلما خلق الله آدم ، انفلق
التور في الأسلاب الطاهرة والأقسام الزكية حتى صار في عهد فلطرب ، ثم انقسم التور
تسنت : قسم في عهد الله وقسم في أبي طالب ، فكان في العيرة ولعل الوصية «
(ابن أبي الحديد - شرح نهج البلاغة ، مرجع سابق ، ص ٢٥٠) . ولهذا قال الغاطيين
أن محسن دلياً خلفاً من تور وحيد ، ودواً له علياً قال « أنا وحيد من تور واحد من
تور الله تعالى ، وأنه من أيضاً « لمن تور من تور الله وحيداً حقاً » (المؤيد في الدين ،
للجانس المؤيدية ، مرجع سابق ، الجزء الأول ، ص ٢٣) .

وكذا يتصحح الاخوان اتباعهم باللجوء الى اهل البيت لتلقي العلم باعتبارهم اهل العلم واهل الذكر ، فيقولون لأحد شيعتهم « عنديك بيتنا اذبح بأهل العلم ومواظبة الذين هم اهل الذكر من اهل بيت النبوة فلتصوبين لنبوة الخلق ، فله قليل : استمينوا في كل صنعة بأهلها » (١) .
 واهل البيت هم اصحاب هذه الصناعة عند الاخوان ، لان لهم « علوم يتميزون بها ويتفصلون عن العالم بمعرفتها ، وأعمال يعملونها لا يشاركون فيها غيرهم وأنهم لا يبدون عملا من الأعمال ولا يظهرون فعلا من الأفعال ، الا بجسيدة الهيئة وارادة ربانية وهم أطباء النفوس ومدادو الأرواح » (٢) -

٥ - الخلافة عند اخوان الصفا هي خلافة له وليست خلافة للنبي :

ولعل مما يؤكد انشاء الاخوان للشيعه هو أنهم يعتقدون ان الخلافة هي خلافة له ، وأن الخليفة ليس خليفة للنبي كما تعتقد باقي فرق المسلمين . وفي هذا المعنى يقول الاخوان بأن اهل البيت استحقوا الرياسة ووسموا بالولاية العظيمة والخلافة الكبيرة ، التي هي خلافة الله تعالى ، بعد النبي عليه السلام (٣) .

٦ - تشبيه الامام باليصوب عند اخوان الصفا :

أشار جولدتسيهر الى مبالغة الشيعة في نسبة علي بن أبي طالب ، حيث يطلقون عليه لقب « أمير النحل » (٤) . ولعل لهذا اللقب علاقة بالحديث الذي ينسبه الشيعة للنبي في قوله لعلي بن أبي طالب « أنت يصوب المؤمني » (٥) .

كما أشار جولدتسيهر أيضا الى ان من القاب علي بن أبي طالب « أمير النجوم » ، ولعل لهذا اللقب أيضا علاقة بالحديث الذي ينسبه الشيعة - وذكره اخوان الصفا أيضا - للنبي اذ قال في أصحابه « ان مثل أصحابي كالنجوم ، بأيهم اقتديتم اهتديتم » (٦) . وقد أشار جعفر بن منصور الى

(١) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ١٥٦ .

(٢) رسائل ، الجزء الرابع ، ص ٣٧٠ - ٣٧٦ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٣٧٥ .

Yves Marquet, La Philosophie des Ikhwan Al-Safa, Op. Cit., pp. 472-479.

(٤) جولدتسيهر ، الحقيقة والفريضة في الاسلام ، مرجع سابق ، ص ٢٤٨ .

(٥) « أحمد محمود صبحي ، نظرية الخلافة لدى الشيعة الاثني عشرية ، مرجع سابق ، ص ٢٤١ .

(٦) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٤٢٥ - ٤٢٦ - ٤٢٧ .

هذه المقيدة بقوله « فكما أن النجوم آمان لأهل السماء ، فكذلك الأئمة
آمان لأهل الأرض » (١) .

ولعل ما يهنا هنا بصفة خاصة هو تشبيه الإمام باليمسوب ، لأن
لاخوان الصفاء فصل « في بيان فضيلة النحل وعبائت أمره » (٢) .
وصفوا فيه اليمسوب أمير النحل بصفات تملل دلالة قاطعة على أنهم يتصدون
أمام العلويين بهذا الوصف ، كما أن الحوار الذي دار بينه أمير النحل وبنو
الانس وملك الجن يؤكد وجهة نظرنا (٣) ويؤيدنا في ذلك ما ركيه الذي
يرى أن اليمسوب رمز لإمام الاسماعيلية في رسالة الحيسوان لاخوان
الصفاء (٤) .

ومما جاء في هذا الفصل « قول اليمسوب « ما خصني الله به وأنتم
به على آياتي وأجدادي أن آتانا الملك والنسوة التي لم تكن بحدنا
لميوانات آخر ، وجعلها وراثه من آباتنا واجدادنا ، وذخيرة لأولادنا
وقدياننا ، ينوارتونها خلقا عن سلف الى يوم القيامة » (٥) .

وهذا النص يسبر عن وجهة نظر الاخوان - باعتبارهم من الشيعة
- في الخلافة الالهية التي هي حقهم وميراثنا لأئمتهم الى يوم القيامة .

ويفتخر الاخوان - على لسان اليمسوب أيضا - بأن لهم علما ولهما
ومعرفة وتمييزا وفكرا وروية وسياسة وتديرا ، أدق وأظف وأحكم مما
للغير ، وأن ذلك كان لهم « من غير تعليم من الاستاذين ولا تأديب من
العلمين ، ولا تلقين من الآباء والأمهات ، بل تعليمنا عن الله تعالى ، ووحيا
والمواها ، وانماها وتفضلا » (٦) . وهذه الأوصاف مما وصف بها الشيعة
أئمتهم .

(١) جعفر بن منصور ، المحررات والقرانات ، مرجع سابق ، ص ٦٦ .

(٢) الرسائل - الجزء الثاني - ص ٣٠٦ - ٣٠٦ .

(٣) وقد وصف حكيم من حكماء الجن اليمسوب بأنه زعيم المندرجات وخطيبها وملكها
ذئبها « لترجع السابق ، ص ٣٠٦ » .

(٤) ويرى ماركيز أن المقصود ببنو الانس في كلام اليمسوب هم المخطفاء اليماسيون
وان كنته ادى أن المقصود بذلك هم الامويون أيضا على اساس ان الاخوان يرون ان دولة
أهل السلاف لا أهل البشير انتظمت بعد الخلفاء الراشدين

(٥) الكفر : - (Kees Ad: qwer, Imamot Op. Cit. p. ٤٤)

(٦) الرسائل ، الجزء الثاني ، ص ٢٠٦ .

(٧) المرجع السابق ، ص ٣٦٠ .

٧ - مهاجمة الاخوان للحكمين يوم صفين :

هاجم اخوان الصفاء الحكمين يوم صفين ، ووصفوا بانها « لم يريها اصلاحا بل خدع كل واحد صاحبه ، ومكر وأفسد البيئة والفن . فلم يوفقا في الصلح الى طريق الرشاد ، فرجع امر المؤمن - الى علي - غير راض بذلك الحكم » (١) .

ورأى الاخوان في الحكمين لا يخرج عما قاله فيهما علي بن أبي طالب اذ قال : « فآخذنا عليهما ان يصبغا عند القرآن ولا يجاوزاه » . فتماما عنه ، وتركنا الحق وهم يبصرانه ، وكان الجور هواهما ، والاعوجاج رأيهما حينئذ سئل عن سبيل الحق ، وآتيا بما لا يعرف الناس من عكوس الحكم ، (٢) .

٨ - استشهاد اخوان الصفاء بالقول الامام الحسين والاشارة به :

وكما استشده الاخوان بالقول علي بن أبي طالب في مواطن كثيرة من رسائلهم (٣) استشدهوا أيضا بالقول الحسين بن علي ، بل بشارة باستشهاده في سبيل الحق هو ومن كان معه من أهل البيت يوم كربلاء الذين « لم يرضوا ان يتولوا علي حكم يزيد وزيد ، وصبروا على العطش والظمن والضرب ، حتى قارقت نفوسهم أجسادهم ، ورفعت ال ملكوت السماء ، ولقوا آباءهم الطاهرين محمدا وعليا والمهاجرين والأصهار » (٤) .

ويشير الاخوان الى أن القوس حينما لبسوا السوداء وهو شعار العباسيين وقادروا على الامويين ، انما كان مختلفا هو أخذ ثار الحسين . وفي هذه الاشارة تلميح الى ان العباسيين استأثروا بالخلافة وطمطروا حقوق العلويين الذين ما اشترك الفرس في القيام بها الا من أجلهم ، وقد ورد رأي الاخوان هذا في المناظرة التي جرت بين بني الاس والحيوانات ، حيث

(١) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٧ .

(٢) نهج البلاغة ، شرح الشيخ محمد عبده ، تحقيق وتعليق محمد أحمد عافرو ومحمد ابراهيم الينا ، القاهرة ، ص ٢٠٦ .

(٣) انظر على سبيل المثال : الرسائل ، الجزء الاول ، ص ٣٣٦ - ٣٧٨ ، الرسائل الجزء الثاني ، ص ٢٩ .

(٤) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٥٣٧ ، الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٢٢ .
٧٥٠ . ويشير الاخوان الى آيات القران التي قبلت في عقل الصبي وغيره من آل البيت في سرورهم للعباسيين ، حينئذ ان عقل هذه الآيات ما يطغ الاشد مثل قول القائل :

ولقد كروا صرح الحسين وزيد
(الرسائل ، الجزء الاول ، ص ١٨١) .

يقول القارسي ، ونحن لبسنا السواد وطلبنا يثار الحسين . وفردنا البيضاء
من بني مروان . . . (٦) .

ويعتبر الاخوان ما حدث في كربلاء هو قمة المأساة التي حلت
بال البيت ، من حتك حرمة الثبوة ، وقتل آل بيت الرسالة . . . وما كان
من الفتنة التي شملت أهل الشريعة المحمدية والعصبة الهاشمية من قتل
بعضهم بعضا ، (٢) . ويرون أيضا أن يوم كربلاء كان قمة مصائب أهل
البيت حيث . . . قتل من قتل من الشهداء ما اقتضح به الاسلام ، (٣) .

٩ - الثناء على آل البيت في رسائل اخوان الصفا :

لقد أشاد الاخوان في مواضع عديدة من رسائلهم بأل البيت . فهم
يصفونهم بأنهم « الأئمة الطاهرون » (٤) وأنهم « المعترى الطاهرة » من أبناء
النبي (٥) ، « وبنيسه وعترته آباء الأئمة المهتمدين وأمرأ المؤمنين
الموحدين » (٦) وأنهم « الذين أذهب عنهم - الله - رجس الخبيثة » ،
وظهروا من ذنوب المعصية أهل بيت العصمة الذين جعلهم الله على الأثرار
يتوسلوا ، فلم يعدلوا عما جعل فيهم من آذابه وحكمه الى ما لم يجدل
فيهم ، ولديهم لتهديب نفوس خلقه » (٧) ، وهم أوصياء الرسول ، وأئمة
دينه الهداة العالمون العارفين » (٨) ، ولأنهم أصحاب المعارف خلفا ، قيل
لهم أصحاب الأعراف . . . فطوبى لمن عرفهم بجلالة المنزلة وعرفوه بحسن
الاطاعة » (٩) ، وهم الذين يمسون أسرار الكتب النبوية (١٠) ، والذين
جعلهم الله ضياء ونورا لأهل زمانهم (١١) ، وهم أصحاب الشفاعة لمن
أساء من شيعتهم (١٢) .

- (١) الرسائل ، الجزء الثاني ، ص ٣٩٠ .
(٢) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ١٦٥ .
(٣) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٢٦٦ .
(٤) الرسائل ، الجزء الثاني ، ص ١٢٩ .
(٥) لدرج السابق ، ص ٤١٦ .
(٦) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٢١٦ .
(٧) الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ٣٢٥ .
(٨) لدرج السابق ، ص ٧٣ .
(٩) الرسالة الجامعة ، الجزء الثاني ، ص ٥٢ .
(١٠) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٦٧ .
(١١) الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ٦٥٣ .
(١٢) الرسالة الجامعة ، الجزء الثاني ، ص ٥٤ .

١٠ - أهل البيت هم أصحاب التأويل للشريعة الكهيدية عند سولون الصفا :

لعل أهم ما وصف به الاخوان أهل البيت هو اعتبارهم أصحاب التأويل بالنسبة لشريعة محمد عليه السلام (١) ، وأن لديهم علم يعلو عند الشريعة ، وفي هذا المعنى يقول الاخوان « وقع الاختلاف في الأمة بعد ذهاب صاحب الشريعة ، وذلك أنه أقام فرائض شريعته ، وأحكام دعوته ، ظاهرة مكشوفة ، وجعل تحت ظواهر أواخرها أموراً خفية باطنة مستورة لطيفة ، لا يسعها الا المطهرون من السيوب والذنوب ، كما قال عز وجل « وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا » (٢) ، فهذا قول العلماء الربانيين من أهل بيت النبوة ومعدن الرسالة ، وهم أصحاب الحكمة الحقيقية المعينة للظاهرة المطهرة ، وهم المطهرون من أدناس الجاهلية » (٣) ، وهم « شزان علم الله ووارثو علم النبوات » (٤) .

ومن الجدير بالذكر أن الفاطميين أخذوا بهذا المفهوم الخاص بالتأويل ، فذهب المؤيد مثلاً إلى أنه إذا كان النبي يعلم تأويل القرآن ، فإن من قام مقامه في كل عصر من آل بيته يعلم هذا التأويل أيضاً (٥) .

١١ - اعتراكي اخوان الصفا بانتهاكهم للشريعة :

يشير الاخوان إلى تشيعهم صراحة بقولهم « ومن الأساس طائفة ينسبون إلينا بأجسادهم ، وهم يراد بتفوسهم منا ، ويسمون أنفسهم العلوية ، وما هم من العلويين ، ولكنهم من أسفل مفاقي لا يعرفون من أمرنا الا نصية الأجساد » (٦) .

(١) انظر فلسفة التأويل عند جماعة سولون الصفا ، الفصل الاول من دليل الطالب من هذا البحث .

(٢) قرآن كريم ، سورة آل عمران ، الآية رقم ٧ .

(٣) الرسالة العباسية ، الجزء الثاني ، ص ٢٧٢ - ٢٧٤ .

(٤) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٨٦ .

(٥) فلاهيد في الدين ، المجالس للأبدية ، مرجع سابق ، الجزء الثاني ، ص ٥١ - ٥٢ .

(٦) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٤٧ . ويرى سوكية أن اخوان الصفا ربما يصيدون من المنتسبين بأجسادهم الذين يسمون أنفسهم العلوية بالاشارة إلى المبشرين اللارب النبي بالأجساد ولكنهم الخداه الخلفاء ، ومن لم يرى أن هذا النص من بين النصوص التي تؤكد انشاء الاخوان للشريعة ، بل ذكر صراحة تخري للاخوان واستخلص منها أنهم ينتمون الى الاسطخيلية (Tves Mawqaf, Imamet, Op. Cit., p. 62).

وفي موضع آخر يقول الاخوان بأنهم القوا رسائلهم لكي يقرها
ويسمها « أهل شيعتنا » ، حتى إذا ما فهموا معانيها « عرفوا حقيقة ما هم
مقرون به من تفضيل أهل بيت النبي » (١) .

ولعل هذه العبارات وأمثالها هي التي دفعت البعض الى تصور أن
الرسائل من تأليف أحد أئمة آل البيت (٢) .

الأدلة على أن اخوان الصفا ينتهون إلى الشيعة الاسماعيلية :

وإذا كان الاخوان يشيرون إلى اختلاف الشيعة في الأئمة الذين هم
خلفاء الأنبياء (٣) . وإذا استثنينا من فرق الشيعة الخمس الرئيسية
فرقتي الكيسانية والفلانة لأن الأولى تنتمي إلى كيسان تلميذ محمد
ابن الحنفية ، ولأن الثانية هي التي صرفت بالحرمية والمزدكية وقد هاجم
الاخوان هذه الفرقة (٤) ، ومن ثم لا يبقى من فرق الشيعة التي تستحق
الدراسة لتحديد انتماء اخوان الصفا إلى أي منها سوى ثلاث فرق هي
الاثنا عشرية والزيدية والاسماعيلية .

ونبينا إلى عرض لبعض الأدلة التي تؤكد عدم انتماء اخوان الصفا
لكل من فرقتي الاثني عشرية والزيدية ، والتي تؤكد عن تم انتمائهم
للاسماعيلية :

١ - التليل على أن الاخوان لا ينتهون للشيعة الاثني عشرية :

ولعل أهم ما يؤكد عدم انتماء الاخوان للشيعة الاثني عشرية هو
مهاجمتهم لفكرة الإمام المنفي من خوف المخالفين والأعداء (٥) ، وهذه
الفكرة هي لب عقيدة الاثني عشرية (٦) .

(١) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٨٦ .

(٢) أظن الباحثين الرابع والخامس من الفصل الأول من الباب الأول من هذا البحث

(٣) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ١٨٨ .

(٤) أظن من فرقة الكيسانية وفرقة الفلانة ، الشهرستاني ، خلال العمل ، مرجع سابق ، الجزء الأول ، ص ١٤٧ ، ١٧٢ ، ١٧٤ .

(٥) عارف تاجر ، سلطنة اخوان الصفا وخلال الزمان ، مرجع سابق ، ص ٢٤ .

وأظن أيضا فلسفة القمى فلنظف عند جماعة اخوان الصفا ، وليست الفلسفة من الفصل

الأول من الباب الثاني من هذا البحث .

(٦) أظن حقيقة الاثني عشرية في شأن الإمام المنفي ، الشهرستاني ، خلال العمل ، مرجع سابق ، الجزء الأول ، ص ١٦٩ - ١٧٣ .

وقد وصف الإخوان هذه الفرقة من الشيعة بقولهم « ومن الناس طائفة جعلت التشيع مكسبا لها ، مثل النائحة والتصاوي ، لا يعرفون من التشيع الا التبري والتمتم والطعن واللعنة والبكاء مع النائحة ، وحب المتدينين بالتشيع ، وترك طلب العلم وتعلم القرآن والتفقه في الدين(١) » .
وجعلوا شعارهم لزوم للشاهد وزيارة القبور كالنساء التواكل ويكون على فقدان أجسادنا ، وهم بالبكاء على نفوسهم أولى » (٢) .

وهكذا يعيب الإخوان على الالائي عشرة موقفهم السلبي تجاه مختصبي حقوق آل البيت واكتفاهم بالحزن والبكاء على أجساد شهدائهم ، معتظرين ظهور امامهم المهدي للمختفى (٣) . ولذا فهم في نظر الإخوان من أدنى درجات الناس معرفة بالله وتقربا إليه ، لأنهم قصر فهمهم ومعرفةهم بالله لا يجدون طريقا إليه الا الذهاب ال الأئمة وأوصيائهم في مساجدهم ومشائخهم ، والدعاء والصلوة والصيام والاستغفار وطلب القرآن والرحمة عند قبورهم ، وعند التماثيل المصورة على أشكالهم » (٤) .

كما أورد الإخوان في رسائلهم حجوما على بعض الشيعة الذين ينتمون إلى مذهبهم ، وفي ذلك يقولون « واعلم يا أخي بأن في الناس طائفة من أهل علمنا حقوق بفضلتنا وفضل بيتنا ، ولكنهم جاهلون بعلومنا ، غافلون عن أمرنا وجنكتنا ، فمن ذلك أنهم يجهلون وجودنا » .

(١) مؤدى ذلك أنه ليس للشيعة الاثني عشرية مقام يعرفونه ليعلم احكام الدين ، لأن العلم حكر ، والاعلم عند كافة فرق الشيعة هو المسلم والمؤمن .

(٢) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٤٧ - ١٤٨ .

(٣) يحتفل الشيعة الاثني عشرية حتى اليوم بالذكرى السنوية لأساتذ كربلاء ، حيث يقضون ليلة عظيمة يتكلمون فيها ويتلون القرآن ويظهرون الضلع على آل البيت ، ولكن فخرا الصلاة لم يكونوا لفرقة عمدة على حد صحيح فكري وقد وصف احد الشعراء ذموم الاثني عشرية شاملا بها للكل عن رقة الصمغ بقوله :

أول من حصة شمسية يسكن على بن أبي طالب .

انظر في حنة الصمد : - تليغالي ، صحن الأئمة ، طبعة برلن ، القاهره الجزء الأول ، ص ١٢٩ ، الخولوزمي ، الرسائل ، اكتوبر ١٢٩٧ هـ - رسائله للجماعة الشيعية بنيسابور ، ص ١٢٠ وما بعدها .
Yves Marquet, *Imamat Op. Cit.* p. 66.

(٤) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٤٨٢ . ويبدو أن ماركيز لم يستطع فهم معنى الاخوان من هذا النص ، فذكره كعليل على تشيع لاخوان ، حيث يقرر بأن الاخوان قد اتوا بجدت مرات على زيارة مساجد ومقابر الصلوة (انظر :
Yves Marquet, *Imamat Op. Cit.* p. 99).

الا ان الاخوان يريدون أن يزاروا مساجد الصلوة لا تصلح الا للطلبة الذين ليسوا من أهل المعروف ، ومن لم كان معهم على الشيعة الذين يزودون هذه المساجد ولا يتزودون بها قبل أيجابير في سبيل إعانة الحق الى آل البيت .

وينكرون بفاننا ، ومع هذا فانهم يردون بتسليطنا الحريين بوجودنا ،
المنتظرين ظهور امرنا ، ومهاتدون لهم ، متعصبون عليهم ، عينسون
لهم ، (١) -

ويذهب ماركيه الى أن الاخوان هاجبوا الشيعة الاثني عشرية ،
مستخلصا ذلك مما ورد في رسالة الحيوانات من اقتضار الخراساني - الذي
يعتبره رمزا للشيعة الاثني عشرية - بأنهم لبسوا السموات وطالبوا بشأ
الحسين ، وأنهم يرجون ظهور المهدي المنتظر من بلادهم ، وأن رئيس
الفلسفة حاجم لؤل الخراساني هذا قائلا صدق فيما ذكر ، لولا أن فيهم
بغاة الطبع ، وفحش اللسان ، وتكاح الخلمان ، وتزويج الأمهات ، وعبادة
البيوت ، ويسجدون للشمس من دون الرحمن ، (٢) - وهكذا فإن الاخوان
كما يرى ماركيه - لم يخفوا انتهاكاتهم الموجهة ضد الاثني
عشرية (٣) -

وإذا كان الشيعة الاثني عشرية يؤمنون بفكرة الامام المخفضي ، فإن
اخوان الصفاء يقولون بأن امامهم ظاهر بين ظهرانيهم ، يعرف أعداءه ، وهم
له منكرون ، ويعرفه أهل شيعته وأتباعه ، ومن أراد أن يصل اليه عنهم
تقدر على ذلك (٤) -

ومن ثم يمكن القول بأن اخوان الصفاء لا ينتمون الى الشيعة اثني
عشرية -

٢ - التكميل على أن اخوان الصفاء لا ينتمون للشيعة الزيدية :

بالرغم من أوجه الشبه العديدة بين اخوان الصفاء والشيعة الزيدية في
بعض الأصول الاعتقادية لكل منهم ، إلا أن هناك من أوجه التباين ما يجعل
القول بالثناء الاخوان للزيدية أمرا بعيد الاحتمال -

ولعل أوجه الشبه بين الاخوان والشيعة الزيدية هي التي أدت الى
عدم بروز حدة الخلاف بينهم ، وبالتالي الى عدم مهاجمة الاخوان للزيدية
بنفس الشدة التي هاجبوا بها الاثني عشرية في رسالتهم - وربما كان
ذلك هو السبب في أن ماركيه تصور أن الاخوان ربما كانوا يقصدون

(١) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٤٧ -

(٢) الرسائل ، الجزء الثاني ، ص ٢٨٩ - ٢٩٠ -

(٣) Yves Marquet, *Imamat, Op. Cit.*, p. 58. ٣٦

(٤) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٤٨ - وانظر أيضا نسخة التذي المنظر عند

جماعة اخوان الصفاء ، البحث الخامس من الفصل الأول من الباب الثاني من هذا البحث -

الزيدية (١) يقولهم «وظائفة أخرى موقنون يبقائنا ، لكنهم غافلون عن امرنا ، نغير عارفين بأمرنا ، وكلهم منتكرون لشهور امرنا . فمستعجلون لحجرت أباقتنا (٢) ، هشتون نصره امرنا » (٣) .

ولمهما على عرض لأوجه الشبه والاختلاف بين اخوان الصفا ، والزيدية :

(أ) أوجه الشبه بين اخوان الصفا والزيدية :

لعل أوجه الشبه والتقارب بين اخوان الصفا والشيعة الزيدية تنحصر في أهم المسائل الآتية :

١ - الاتفاق في بعض الأصول مثل فكرة العدل :

بالرغم من أن الزيدية في تفصيلات مذهبها فوفق صلة بتعاليم المعتزلة بدرجة أعظم من الفرقة الإمامية (٤) لدرجة أنه قيل في أصحاب زيد « وصارت أصحابه كلهم معتزلة » ، (٥) ، إلا أن اخوان الصفا لا يقولون عنهم في الأخذ بأصول الاعتزال ، وخصوصاً في المسائل التي لا تتأثر بالإجابة عليها بنظرية الإمامة مباشرة (٦) ، مثل مسألة الصفات الإلهية ، وفكرة الطهارة الإرشادية والتوجيهية للإمام عند الاخوان والتي تقابل فكرة اللطف الإلهي عند المعتزلة ، وفكرة العدل والتوحيد (٧) ، وليس

(١) From *Ma'arifat Imamiat Op. Cit.* p. 61.

(٢) استخدم ماركيه كلمة « دوكتنا » في ترجمة كلمة « أبائنا » .

(٣) *Ibid.*, p. 62.

(٤) الرسائل - الجزء الرابع ، ص ١٤٦ .

(٥) حوله تمبير ، لطيفة والتربية في الإسلام ، مرجع سابق ، ص ٤٢٢ .

(٦) الفهرستاني ، العدل والعدل ، مرجع سابق ، الجزء الأول ، ص ١٥٥ .

ويذكر الشهرستاني عن الزيدية في عصره « أما في الأصول - تدين وكل المعتزلة حتى الفقه بالصداء - ويخاطبون كلمة الاعتزال أكثر من تعليمهم كلمة أهل البيت (المرجع السابق ، ص ١٦٢) . وانظر الفقيه العامة للزيدية وهي القول بإمامة زيد بن علي ، والقول بإمامة الفضل مع وجود الفضل والسيف والعرض على آفة الجور ، والتوحيد ، وسفقت الله ، والعدل ، والوحد والوحد ، والفرقة بين فتنائين ، ويقولهم من كل ضد الفقيه ، ص : ناصح حسن - ثورة زيد بن علي ، مكتبة النهضة ، بستان ١٩٦٦ ، ص ١٦٨ - ١٨٤ .

(٧) وإن كان مسلم الزيدية يحدون الخلافة والإمامة بيد النبي ثم علي وأولاده

من قاطنة من بعده (المرجع السابق ، ص ١٦٨ - ١٧٠) .

(٨) ولكن الاخوان منحسوا للمعتزلة واعتبروهم طائفة مجادلة (انظر : الرسائل

الجزء الثاني ، ص ١٣٠) .

أول على ذلك من تسمية الإخوان أنفسهم « أهل العدل » ، والعدل أصل
من أصول الاعتزال ، ولذا سمي المعتزلة « أهل العدل والتوحيد » (١) .

٢ - عدم إيمان كل من الإخوان الصفاء والزيدية في عقيدة الإمام المختفى :

كما يشترك كل من الإخوان والزيدية في عدم الإيمان بعقيدة الإمام
المختفى إذ أن نظرية كل منهم المتلى هي الإمامة النشيطة العاملة ، وإن
اختلفوا في مفهوم هذه الإمامة النشيطة (٢) .

٣ - موافق كل من الإخوان الصفاء والزيدية في التحكم على الخلفاء
الراشدين :

يتفق كل من الزيدية وإخوان الصفاء في التسامح في الحكم على
الخلفاء الراشدين ، فقد كان زيد يفضل علياً بن أبي طالب على مسائر
الصحابة ، ويترى أبا بكر وعمر ، بل أنكّر على بعض أصحابه الذين يأمره
ما سمع منهم من ظن على أبي بكر وعمر (٣) .
وإخوان الصفاء أيضاً ، لم يظنوا في الخلافة الرشيدة صراحة (٤) .

(١) ربما قول في هذا الصدد أن الشيعة اللطيف المستمر لعل أن ديوانته من العدل
والتوحيد (ابن الكليني ، دليل تاريخ دمشق ، مطبعة الآباء اليسوعيين ، بيروت ١٩٠٨ ،
ص ٩٥) ؛ وقد تعرضنا في الفصل الأول من الباب الأول من هذا البحث لمصدر فكرة
العدل في اسم جماعة الإخوان الصفاء في البحث الأول .
(٢) انظر مواقف الزيدية من عقيدة الإمام المختفى في : تاجي حسن ، لورة زيد
ابن علي ، مرجع سابق ، ص ١٧٢ - ١٧٣ ، ١٩٦ .

(٣) وإذا كانت الزيدية بعد ذلك قد حالت عن القول بإمامة لفظيهم وعقدت في
الصحابة ظن الاطمية ، فإن الامامية - لئلا بعد عصر إخوان الصفاء - لم يألوا من
صالحهم مع الخلفاء الراشدين وطعنوا عليهم ، بل بلغ الأمر حد التكفيرهم ، وهكذا يتفق
ورقة إخوان الصفاء مع ورقة الزيدية الأراغلي (انظر في كتاب من الزيدية والامامية في
الخلافة الرشيدة : الجمهورياتي الملل والنحل ، مرجع سابق ، الجزء الأول ، ص ١٥٧ .
وانظر صوم الزيد في الدين على أبي بكر وعمر ، حيث يصف الأول بأنه « جبل الأول »
ويصف الثاني بأنه « أدلم » في : ديوان الزيد في الدين ، مرجع سابق ، الصبيحة
الرابعة والأربعون ، ص ٢٩٠ . ويحذر الإشارة إلى أن عدم استجابة زيد لبعض أصحابه
في ظن أبي بكر وعمر ، فرتب عليه تكفيرهم عند ، لئلا لهم زيد : ولختموني ، ومن هنا
كانت تسميتهم بالرافضة ، الأخرى ، مقالات الإسلاميين واختلاف المصنفين ، مرجع سابق ،
الجزء الأول ، ص ١٢٦ - ١٣٠) .

(٤) أشرنا عند بحثنا لفلسفة الرموز عند الإخوان الصفاء إلى القصة الرمزية التي
وجدت في رسائلهم عن الغرباء الذين ولوا عليهم البلدي ، والتي تدل على حيازة الإخوان
نظام الخلافة بعد وفاة النبي حيث قامت على أساس الاجتهاد وأعمال الرأى ، مما أدى
- إلى اطلاع القدر بإمامة بسبب تركها وصية لبيها - ويمكن فرجاء هذا التناقض في
فلسفة الإخوان أما إلى فعل الناسخ في ما بعد عصر الإخوان ، وإنما إلى العهد الإخوان

بل يجمعون بين الخلفاء الراشدين وأهل البيت في مقام واحد (١) ، ويدعون أن النبي عليه السلام بشر بأمامة عثمان بن عفان بعد عمر بن الخطاب ، ويستشهدون على ذلك بقول النبي لأبى « افتتح له - أى لعثمان - الباب ، فإنه أولى هذه الأمة بعد عمر » (٢) . ويرفرر الإخوان انتقال خصال النبي وعتابه وراثته في أصحابه وانتصائه الفضلاء ، وإن لا يخلو أحد منهم من شيء منها . كما أشرنا من قبل إلى حديث الرسول عليه السلام الذى شبه فيه أصحابه بالنجوم (٣) .

ولعل رأى الإخوان المعلن فى الخلفاء الراشدين ، والذى يتضح منه تقديرهم لهؤلاء الخلفاء ، هو قولهم « ثم من بعد نبية صاحب الشريعة ، صلى الله عليه وسلم ، قتل من بعده من أجيال أصحابه المساهدين له فى إقامة الناموس معه ، مثل صديقه وفاروقه وبنى التورين (٤) وما توافر على أهله وأقاربه من الخصائص ، فصار ذلك سبباً لاختفاء إخوان الصفاء ، وانقطاع دولة خلافة الوفاء » (٥) .

(ب) توجه التباين بين إخوان الصفاء والشيعة الزيدية :

إذا كان إخوان الصفاء يتفقون مع الشيعة الزيدية فى بعض الأمور إلا أنهم يباينونهم فى أمور أخرى من الأهمية بحيث لا يكون هناك شك فى عدم انتماء الإخوان لهذه الفرقة من فرق الشيعة .

الباطنى الذى يمسد لى ذكر بعض الأمور بطريقة لا تبدو عليهم عامة المسلمين ، ويعينهم عليهم الفلاس وعديدتهم فى شأن هذه الأمور غير سموة دعوية ، ومن ثم تطامروا بالثناء على الخلفاء الراشدين ولكنهم جابروهم بأسلوب رمزى .

- (١) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٤٠-٤١ .
 (٢) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٤٨٩ ، الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٧٥ .
 (٣) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٤٨٦ - ٤٩٠ .

(٤) يذكر ماركس أن « سديله وفاروقه وبنى التورين » نفس الأسماء على .
 Son and de Farouq, l'histoire des deux Hunicres (Ahl)
 (The Message, Message, Op. Cit. p. 73 :

ويأثرهم من أن الفديحة يسميون لى أنه قال لى « دانت القديس الأكبر وأنت الفخوق وأنت يسوب المونجى » (د - أحد مطبوع مسيحي ، نظرية الأملية لى الشيعة الاثني عشرية ، مرسع سابق ، ص ٢٤١) إلا أن كتب « بنى التورين » لم يظلل إلا على عثمان بن عفان (انظر : إخوان الصفاء ، الجزء الحث ، مرجع سابق ، ص ٢٧٠) ومن ثم فافقه ترى أن الإخوان عموا بهله المسارة أبى بكر الصديق وهو بن الخطاب وعثمان بن عفان ، ولم يكونوا يملكون بذلك هلياً من أى طالب كما تصور حلوكيه .

(٥) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٣٦٩ .

ويمكن عرض هذه الأمور فيما يلي :

١ - لوجهه الثانيين فيما يتعلق بالإمامة عند كل من اخوان الصفا ،
والزيدية :

تقر الفرفة الزيدية امامة أي غاطبي له من الاستعداد الروحي
للمناسة الدينية ما يعينه على اظهار مواهبه في فضاله من أجل الفاية
المقدمة (١) . ومن ثم جوزوا خروج امامين في قطرين يستجبان هذه
للصالح ، ويكون كل منهما واجب الطاعة (٢) .

أما اخوان الصفاء فلا يرون امكان وجود امامين في وقت واحد ،
لأن ظهور الأئمة يكونون بالتتابع « الواحد بعد الواحد في زمان بعد
الزمان » (٣) ، ومن ثم فإن كل عصر يوجد فيه امام واحد فقط .

٢ - علم اتفاق الزيدية مع اخوان الصفاء في شأن دور الستر والأئمة :

إذا كانت نظرية اخوان الصفاء والزيدية للمثل تكمن في الإمامة
النشيطة العاملة ، إلا أن الزيدية لا يرون إلا الصورة الواقعية للإمام الذي
يعمل في الحياة في فضال مكشوف . أما اخوان الصفاء فيؤمنون بأدوار
الستر وأدوار الكشف للأئمة ، وفي كلا الدورين تكون الإمامة نشيطة
وفعالة ، ولكن في دور الستر تكون سلطة الامام على شيعته روحانية ،
حيث يعملون في الخفاء ، أما في دور الكشف فتكون سلطته على شيعته
روحانية وجسمانية ، حيث تكون الدعوة قد نضجت وتمكنت من الظهور
في شكل نظام سياسي يرأسه الامام .

٣ - إيمان الاخوان بالعلم الباطني المتوارث أشد من إيمان الزيدية :

إن إيمان الاخوان بالعلم الباطني المتوارث للأئمة ، وبفكرة الظاهر
والباطن وبفكرة التأويل ، وقصر حق التأويل على الامام ، والتماهي في
التأويلات المجازية ، تحتل في فلسفة الاخوان درجة أشد وأقوى مما لدى
الشيعة الزيدية في نفس الصدد . هذا بالإضافة إلى أن الزيدية لا تأخذ
بفكرة الظاهر والباطن والمثل والمثول وفلسفة المهدي المنتظر - كما
لا يرون عصمة الأئمة (٤) ، وهم بذلك يختلفون عن الشيعة الإمامية
وأخوان الصفاء .

(١) جولدسيهر ، الطبيعة والتربية في الإسلام ، مرجع سابق ، ص ٢٢٧ .

(٢) الكهرستاني ، للمثل والمثول ، مرجع سابق ، الجزء الأول ، ص ١٥٤ - ١٥٥ .

(٣) الرسالة الجامعة ، الجزء الثاني ، ص ٢٦٣ - ٢٦٤ .

(٤) أبي حسن ، ثورة زيد بن علي ، مرجع سابق ، ص ١٦٧ - ١٦٨ .

ومن ثم يمكن القول أنه لم يبق من طرف النسخة الرئيسية سوى
فرقة الإسماعيلية التي ترى أن عقائدها ونظرياتها الفلسفية ، خصوصا
تلك المتعلقة بالأمامة ، لا تمثل سوى امتداد طبيعي لفلسفة اخوان الصفا .

ورغم أن عقائد الإسماعيلية لم تكن بأي حال من الأحوال عقائد
ناجئة لفرقة موحدة . بل هي عقائد تطورت حسب الميكان والازمنة .
بحيث أصبح لكل بيئة عقائد خاصة بها ، ثم تطورت العقائد في كل بيئة
بمرور الزمن ، فاختلقت العقائد وتضخمت الآراء ، بحيث أصبح من غير
الميسور أن نلم بأطراف العقائد الإسماعيلية (١) ، تقول رغم هذا إلا أن
لفلسفة اخوان الصفا تمثل المنبع الرئيسي الذي أخذت عنه كل حرفة
الفلسفات التي قد تبدو متباينة عنه مصباتها في بيئاتها المختلفة المتباينة .

ولعل استشهاد دعاة الإسماعيلية باليمن بأقوال اخوان الصفا ،
واهتمام زعماء الحشاشيين في قلعة ألموت برسائل اخوان الصفا والكياهم
على قراءتها بحيث كان كثير من مبادئهم وعقائدهم وأساليبهم في العمل
متشابهة تماما مع ما ورد في هذه الرسائل ، ولعل ما قيل من أن رسائل
الاخوان تحوي فلسفة القرامطة ، ولعل المماثلة بين كثير من عقائد دعاة
الدولة الفاطمية ، وعقائد الدروز التي تماثل عقائد اخوان الصفا ، تقول
لعل كل ذلك - رغم ما بين جميع هؤلاء من تباعد في الأمكنة والأزمنة -
يؤكد صحة ما ذهبنا إليه .

كل هذا بالإضافة إلى المحاولات الكثيرة التي بذلت من جانب المفكرين
والباحثين القدامى والحديثين ، للربط ما بين اخوان الصفا والحركة
الإسماعيلية وغيرها من الحركات الباطنية . ولعل أبلغ ما قيل في صدد
العلاقة بين اخوان الصفا والإسماعيلية هو قول البعض « لا إراني
إلا مصيبا في القول بأن فلسفة الإسماعيلية جميعها مبنية في رسائل
اخوان الصفا » (٢) . ولكن لا يتسع المقام هنا لذكر كل الاستشهادات
التي وردت في هذه الدراسات للتعليل على هذه الصلة (٣) ، مكتفين
بما أوردناه في تقاي البحث من مقابلات ومقارنات بين فلسفة اخوان الصفا
وفلسفة الحركة الإسماعيلية تؤكد هذه العلاقة .

(١) الجولدي . سيرة الأستاذ جواد . مرجع سابق ، ص ١٢ .
(٢) عبد الفتاح الظهيري ، جماعة اخوان الصفا ، مرجع سابق ، ص ١٥ .
(٣) يمكن الرجوع في هذا الموضوع إلى المراجع التالية :
عزلة عامر ، حياطة اخوان الصفا ، وخلال الزمان ، مرجع سابق ، ص ١٠ - ٥٠ .
د- جبريل عبد النور ، اخوان الصفا ، مرجع سابق ، ص ١٨ . عمر السمرقني ، اخوان
الصفا ، مرجع سابق ، ص ١١٠ - ١١٢ ، ١١٩ - ١٢٠ ، ١٢٢ - ١٢٣ ، ١٥٠ . حنا القلاوي
وشليل الخير ، تاريخ الفلسفة العربية ، مرجع سابق ، ص ٢٠٩ - ٢٠٥ ، ٢٢٠ - ٢٢٢ =

ومن يدرس الرسائل دراسة عميقة ، خصوصا النصوص المتلفة بأدوار الكشف والظهور للأئمة ولدولة أهل الخبر ، والتي تسيطر دورات سباعية ، لتؤكد له انتماء الإخوان للشمسية الامبعاعيلية الذين قسموا تاريخ البشرية عند نزول آدم الى حلقات سباعية تنتمي بالقائم الذي يمثل في نفس الوقت صاحب الدور الجديد والذي تجتمع فيه قوى الأئمة الذين سبقوه (١) *

ص ٢٢٩ - ٢٢٦ - ٢٢٥ ، ٢٠٥ جويل صليبا ، اخوان الصفاء ، مرجع سابق ، ص ١٥٤-١٥٦ : ٢٦٠ ، د. عبد العزيز العوي ، دراسات في الصور المياسية للتأخرة ، مرجع سابق ، ص ١٢٤ ، ١٢٦ ، ١٢٧ ، د. محمد خليل حسين ، ديوان الطائفة ، مرجع سابق ص ٩١-٩٢ ، ١٠٥ - ١٢٢ - ١٢٧ ، جولد تسيهر ، الحقيقة والفريضة في الاسلام ، مرجع سابق ، ص ٢٢٨ ، وانظر أيضا :
 Macdonald, Development of Muslim Theology, Op. Cit., pp. 169-170, 197.
 Yves Marquet, Inconnu, Op. Cit., pp. 49-150.

(١) انظر على سبيل المثال الكلمة الرمزية التي ذكرها الاخوان عن الملك العظيم الذي انجب سبعة ابناء من ستة ايام ، ويستفاد مما أورده الاخوان في سبعة هؤلاء الأبناء أنهم على الترتيب آدم ونوح وإبراهيم وموسى وهنري ومحمد ، ويستفاد منها أيضا أن السادس اكتملت فيه قوى من سبقوه من الأبناء ، وتنتهي القصة ببيت كل هؤلاء الأئمة ، ويهتم في اليوم السابع ، وهذا ينطبق الاخوان الى أن هذه الأبناء الذين يمثلوا كانوا سبعة والسابع هذا هو العالم (انظر ، الرسائل ، الجزء الثالث ص ٣١٥ - ٣١٩) وقد استندنا تاريخيا الى طه القصة الرمزية لاثبات ادوار الكشف وأدوار الظهور للأئمة وحلقات الامامة السباعية

السباعية
 (Les Heptades D'Inconnu)
 Yves Marquet, La Philosophie des Mâ'Wân Al- Sa'â, Op. Cit.,
 pp. 419-424.

وقد أشار تاريخيا الى تاريخ الاخوان في هذا الصدد بالفرنسية والبريطانية
 (Mâ'Wân, pp. 422-423)

المبحث الثاني

مفهوم الإمامة والخلافة عند اخوان الصفا

الإمام لغة هو ما انتم به من رئيس أو غيره ، وهو نيم الأمر المصلح له . ويطلق على النبي عليه السلام ، وعلى الخليفة ، وعلى قائد الجند ، وعلى الدليل والحاوي-والخليفة لغة هو السلطان الأعظم وجمعه خلفاء وشلفاء . والاستخلاف يعني التيسام بالأمر عن المستخلف ، أما معه ، أو بصله ، والخلافة هي التباينة عن الغير ، أما لقبية المنوب عنه ، وأما لورته ، وأما لجزءه . وأما لتشريف المستخلف (١) .

والإمامة والخلافة في الاصطلاح عبارة عن رئاسة عامة تتضمن حفظ مصالح العباد في الدارين . ويقولون ابن حزم أن اسم الإمامة يطلق على الفقيه العالم وعلى متولى الصلاة بالإضافة ، وبالإطلاق على من يتوسط الرئاسة العامة لأهمل المسلمين (٢) . ويشير الملامة التفتازاني إلى أن البعض يعتبر الإمامة أعم ، وأن من التسمية ما يزعم أن الخليفة أهم (٣) . ومن معنى الإمامة والخلافة يقول ابن خلدون : « واذ قد بينا حقيقة هذا المنصب ، وأنه

(١) انظر : تزيين منظور ، لسان العرب ، مرجع سابق . للمجلد الثاني عشر . مادة «إمام» . « الإماموس لقبه ، ملحقه ، لم ، و ، و ، شلقه » . الراسي الأسبغاني . للفرجات في تاريخ القرآن . مرجع سابق ، ملحقه ، أم ، و ، خلفه ، أبو الجلاء الحسيني القرظي . كتابات ابن القيم ، طبعة برزاق ، القاهرة ١٤٥٢ ملحقه ، امام ، و ، خلاف » .
(٢) ابن حزم . الفصل في الملل والأهواء والنحل . مرجع سابق . ص ٦٠ . وانظر قوله ليس كل من يستحق الإمامة في الصلاة يستحق الرئاسة في الخلافة . لا يستحق الإمامة في الصلاة أكثر القوم وإن كان أجسدا أو عرييا ، ولا يستحق الخلافة إلا قرظي . فكيف والقياس كله باطل (للرجع السابق . ص ١٠٩) .
(٣) التفتازاني ، شرح الطائفة السنية ، طبعة القهريية بدمر . القاهرة ١٣٦٩ ص ١٤٢ .

تيسابة عن صاحب الشريعة في حفظ الدين وسياسة الدنيا ، به سمي
 خلافة وامامة ، والقائم به خليفة واماما ، وصماء المتأخرون سلطانا حين
 فضا التصدي فيه ، واضطروا بالتباعد وفتنات شروط التنصب الى عقد البيعة
 لكل متقلب ، فاما تسميته اماما فتشبيها بامام الصلاة في اتباعه والافتقار
 به ، ولهذا يقال الامامة الكبرى ، واما تسميته خليفة ، فلكونه يخلف النبي
 صلوات الله عليه في أمته ، فيقال خليفة باطلاق ، وخليفة رسول الله ،
 واختلف في تسميته خليفة الله ، فأجازوه بعضهم اقتباسا من الخلافة العامة
 التي للآدميين في قوله تعالى « انى جعل فى الأرض خليفة » (١) ، ونوله
 تعالى « جعلكم خلائف الأرض » (٢) ، وصنع الجمهور منه لأن معنى الآية
 ليس عليه ، وقد نهى أبو بكر عنه لا دعى به فقال : لست خليفة الله ولكنى
 خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، لأن الاستخلاف إنما هو في حق
 النائب ، أما الحاكم فلا ، (٣) .

معنى الامامة والخلافة عند اخوان الصفا :

ان آراء اخوان الصفاء في مسألة الامامة او الخلافة على وجه خاص لم
 تعرض بأسلوب صريح ومحدد (٤) ولكننا سنحاول ان نقف على آرائهم
 في هذا الصدد من خلال عرض النصوص المتعلقة بحله المسألة في
 رسائلهم .

فالأخوان لا يفرقون بين مصطلحي الامامة والخلافة ، بل يرون أنهما
 مترادفان حيث يقولون « ان الامامة إنما هي خلافة » (٥) ، وإذا كانت
 الامامة هي الرياسة العامة فالرياسة عند الاخوان نوعان (٦) :

(أ) الرياسة الجسدية : مثل رياسة الملوك والجيابرة الذين ليس
 لهم سلطان الا على الأجسام والأجساد بالقهر والظلمة والجور والظلم ،
 ويستعبدون الناس ويستخضعونهم قهرا في اصلاح أمور الدنيا وشهواتها
 والفرور بملذاتها ولذاتها .

(ب) الرياسة الروحانية : مثل رياسة اصحاب القرائع الذين
 يملكون النفوس والأرواح بالعدل والاحسان ، ويستخضعونها في الملل

(١) قرآن كريم ، سورة البقرة ، من الآية ٣٠ .

(٢) قرآن كريم ، سورة الانعام ، من الآية ١٦٥ .

(٣) ابن شقرون ، الكلمة ، مرجع سابق ، ص ١٧١ .

(٤) Yves Marquet, *Imamat*, op. cit., p. 40.

(٥) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ١٦٤ .

(٦) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٢٨ .

والشرائع لحفظها ، واقامة السنن والتصدي بالانحلاص ، والتنازه برقة القلوب .
واليقين بنيل الثواب والفوز والنجاة والسعادة في العباد .

ولم يكن اخوان الصفا اول من فرق بين الرياسة الجسدية
والرياسة الروحية بل ترجع هذه التفرقة الى جعفر الصادق الذي يعتبر
اول من وضع اساس هذه التفرقة حيث رأى أنه ليس من الضروري على
الامام أن يتفقد السلطة الدنيوية والدينية معا ، أو حتى أن يدعى الحق بها
إذا كانت الظروف غير مواتية لذلك - وبهذا برز الصادق امامته الدينية
والروحانية على الها امامة مسائلة بعيدة عن الادعائات والفعاليات
السياسية (١) .

وإذا كان الاخوان يرون أن أعلى رتبة يمكن أن يبلغها الجسد هي
رتبة الملك والسيطان ، وأن أعلى رتبة يمكن أن تبلغها النفس هي رتبة
النبوة . وإذا كان الانسان النما هو جملة من جسد جسائي ونفس
روحانية (٢) ، فإنه ليس هناك ما يمنع من أن تمتص لانسان واحد النبوة
والملك . وهذا غاية مراتب الرياسة الروحية والرياسة الجسدية
« نبي تمتص له الملك والنبوة » . فيكون هو الغاية والنهاية وأوسع أهل زمانه
طاقة ، وأعظمهم استطاعة ، فيكون كالملك المحيط بما دونه ، ويكون ملكا
نبيا حكيما (٣) . وضرب الاخوان أمثلة بهذه الحالة ، الأنبياء مثل داود
وصليمان ويوسف وعهد عليهم السلام ، حيث ملك كل منهم أمر النبوة
والملك معا (٤) . ويطلق الاخوان على هذه الحالات مصطلح «خلافة الله» (٥)
تمييزا لها عن «خلافة ابليس» . وفيما يلي عرض لمفهوم الاخوان لكل نوع
من نوعي الخلافة .

والملاحظة الجديرة بالاهتمام في هذا الصدد أنه لا كان المليون
عموما من اصدار التجديد باعتبارهم خصوصا للسلطان القائم والخلافة
الواقعة ، ولما كانت الفلسفة بفروعها المختلفة قد امتزجت بالسياسة
واشتبكت بصفة خاصة بمسألة الخلافة والملك والامامة ، فقد أصبح
لا محيص عن التمييز بحجج فلسفية دينية بين الامام الحق والسيطان
الفاصم ، أو بمعنى آخر بين « خليفة الله » و « خليفة ابليس » .

(١) « المروي عن » العباسيون الاوائل ، مرجع سابق ، ص ٢٢٢ .

(٢) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٨٢ - ٨٤ .

(٣) رسالة الجامعة ، الجزء الاول ، ص ٦٧٠ - ٦٧٢ .

(٤) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٤٩٦ .

(٥) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٦٧٥ .

خلافة الأنبياء والأئمة هي خلافة الله :

يرى الاخوان ان اول خليفة استخلفه الله تعالى في ارضه هو آدم عليه السلام واستشهدوا على ذلك بقوله عز وجل « اني جعل في الارض خليفة » (١) . وخليفة الله في رأى الاخوان هو « من استخلفه الله تعالى بأمره وأيمه بملائكته . وكان حسو المنبر له بالتدبير الذى يجمع له به السمادات الفلكية كلها ، واليه تصرف روحانياتها » ، ويطلق الاخوان على هذه الخلافة صفة « الولاية العظيمة والخلافة الكبيرة » (٢) .

وقد جعل الله هذه الخلافة الكبيرة التى استخلف بها آدم بعد التوبة كلمة باقية في عبقة ، أى « خلافة النبوة ومملكة الرسالة والامامة » (٣) ، ومن ثم كانت هذه الخلافة للأنبياء وللائمة من بعدهم ، فإذا كان النبي هو وجه الله ولسمانه وترجمانه ، فكذلك يكون « من يتلوه من اهله ويخلفه عن رؤسائه شريعته » (٤) . ويرى الاخوان أيضا أن خلافة الله لأنبيائه تعتبر بمثابة « عقد » ، وأن نفس العقد يسرى بالنسبة لمن « استخلفه النبي » عليه السلام . من بعده ، اذا مضى الى ربه » (٥) .

والذى يقوم مقام النبي بعد ذهابه ، قد يكون خليفة له في امر الشريعة والامور الروحانية ، ويطلق الاخوان على هذه الخلافة « خلافة النسوة » ، وقد يكون خليفة له في الامور الجسمانية ، ويطلق عليها الاخوان « خلافة الملك » (٦) .

ويندرج تحت خلافة النبوة الأئمة والخلفاء والعلماء والحكام والنسك ورؤساء الدين والفقهاء وغيرهم من طبقات الناس الذين يمثلون « النوع البشرى » ، خلافة النبي بهدف تكميل الدعوة واشاعة الشريعة (٧) .

(١) لوكاد كريم ، سورة البقرة ، من الآية رقم ٣٠ . ويمكن الرجوع لفكرة خلافة آدم في الفصل الخامس بعهد فلسفة الانسان المطلق عن جماعة اخوان المسلمين للبحث الرابع من الباب الثاني .

(٢) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٣٧٤ - ٣٧٥ .

(٣) للمربع السابق ، ص ٣٧٧ .

(٤) الرسالة الجامعة ، الجزء الاول ، ص ٦٣٣ .

(٥) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٣٧٥ .

(٦) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٤٩٤ .

(٧) الرابع السابق ، ص ٣٨٤ ، ٤٨٨ ، ٤٨٩ ، الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٨٤

٤٤٨ ، ٤٤٦ ، رسالة الجامعة ، الجزء الاول ، ص ٣٣٨ ، ٤١٣ ، الرسالة الجامعة ،

الجزء الثاني ، ص ١١٦ - ١١٩ ، ٢٠٤ ، ٢٧٢ - ٢٧٣ .

لما خلافة الله في الملك ، فلا تطلق الا على الملوك المستطيق العادلين
 لان اسم الملك مشتق من الملائكة (١) ، وقد ملكهم الله على عباده وبلاده
 ليحكموا بينهم بالعدل والانصاف ويصلوا الضعفاء ، ويرحموا اهل
 البلاد ، ويقمعوا اهل الظلم ، ويجبروا الخلق على احكام التريمة ، ويحكموا
 بينهم بالحق ، (٢) .

وينتجج نحت خلافة الملك ، الامراء والقواد والقضاة والولاة وغيرهم
 حين له علاقة بالرياسة الجسمانية .

خلافة الله بعد النبي محمد عليه السلام لا تكون الا للائمة عن آل البيت :

يرى الاخوان - ككل فرق الشيعة - وهم يختلفون في ذلك مع معظم
 الفرق الاسلامية ان خلافة الله تعالى هي د امر خارج عن تدابير النسيان
 البشرية ان يعرفوه ، وعلم خلق علوم ان يطوره ، ومن لم لا يعلم سر
 اخلافة وعلم النبوة الا الائمة والتابعون لهم من اهل البيت والى وسوا
 اهلهم بالسحر العظيم في الجاهلية والاسلام ، لا يظهر منهم من الآيات
 ويعلمونه من المعجزات ، ولان علم اخلافة علم الهى لا يقضى الا على من
 اصطفاه - آى الله - من خلقه وارتضاه بخلافة في أرضه ، (٣) واهل بيت
 الرسالة هم الذين انتصوا بالولاية والخلافة لان أعمالهم وانعالمهم لا تكون
 الا بمشيئة الهية وازادة ربانية ، ولذا امتسحوا الرياسة ووسوا
 بالخلافة ، (٤) .

والمقصود بالآل البيت المخصوصين لهذه الولاية او الخلافة - في نظر
 الاخوان - علي بن أبي طالب وذريته من فاطمة بنت رسول الله عليه
 السلام (٥) .

(١) الرسائل ، الجزء الثاني ، ص ١٧٨ ، ٢٢٢ . وبالرغم من ان الاخوان يرون
 ان كلمة ملك مشتقة من كلمة ملك *Angos* بما يعنى مع فكرة خلافة الله في ملكه ، الا ان
 استخدمهم الشائع لها في الرسائل هو التبعير عن انشاء الخليفة *Amalikhia* او علماء
 اهلبيس *Les Suppôts de Saam* (انظر *Le Nivisosphie des* *Yves Margot* *Le*
Khérou Al-Sabb *Op. Cit.* *p. 559*)

(٢) الرسائل ، الجزء الثاني ، ص ٢٢٥ . ويستخدم الاخوان أيضا على ان الملوك
 والسلطان خائفاء الله في أرضه يعرفون ان الله جلت لغوته يقول في بعض الكتب تاريخية :
 أيها السلطان انما جعلتك خليفة في أرضي ، وأكتبه عليك اسما من اسمائي ، وملكك
 وقاب ميثاقى . ويستخدم يدريك في بعض النسخ لفظهم من الظالم (الرسائل ، الجزء
 الثالث ، ص ١٧٢) .

(٣) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٢٧٨ .

(٤) فريج السابق ، ص ٢٧٥ - ٢٧٦ .

(٥) يطبع ذلك من قول الاخوان : ودعلم ان الله لم يخلق للمسلمين من وصيته
 (ان محمد عليه السلام) ان يكون له من عقبه ولد ذكر لسلبه . يرد ذلك وينوب :-

ومن ثم فإن خلافة الله - سواء كانت في امر النبوة او في امر الملك - لا تكون الا للامة من آل البيت الذين هم في رأى الاخوان « الخلفاء بالحقيقة في العورين جميعا » ، أى في دور الكشف وفي دور السمر ، ففي دور الكشف يكون الامة « ظاهرين بالعيان موجودين في المكان » ، وتكون رئاستهم ، ويظهر سلطانهم وملكهم « في الأجسام والارواح » ، وفي دور السمر يجرى أمر الامة « في الأنفس والحقول » ، أى تكون استنطهم سلطة روحانية ، وتكون أنوارهم مضيئة في نفوس العارفين بهم ، ويعرفهم اتباعهم وأولياؤهم ، ويعرفون أماكنهم ، ويرجعون اليهم ويأتسرون بأوامرهم دون أن يختشوا أو يفتروا بقسوة « ملوك الدنيا وخطافا الشياطين » (١) .

وهكذا يؤكد الاخوان ان خلافة الله حتى في الأمور الجسمانية بمعنى الملك ، لابد ان يقوم بها « خليفة الله بالحقيقة » ، والا فهي ليست خلافة لله ، وانما خلافة لابليس .

خلافة ائمة الانبياء والائمة هي خلافة ابليس :

يرى الاخوان ان آدم حينما خالف أمر الله ووصيته ، وأطاع ابليس وأكل من الشجرة التي نهاه الله عنها ، خرج من أمر الله تعالى وصار في أمر ابليس . ولكن آدم عاد وتاب ولم يستكبر كما استكبر ابليس الذي خرج من أمر الله ، وصار في أمر نفسه ، حينما رفض ان يسجد لآدم ، وسوأت له نفسه أنه خير منه (٢) .

ومن ثم ، وعلى هذا الأساس ، فإن كل نبي أو رسول بعث أو نطق بالحكمة ، فلابد له من ابليس يظهر له النصيحة ويضمر له العداوة ،

في الامة من بعده عنابه ، ولم يكن له ولد يخلفه من بعده ، وعانت اولاده في حياته = تسلطوا عن مرتبته ، والفرق الى امره بالموت الطبيعي . وكانت للذلة مفعلة ان كثر ما قلد شمال له من اولاده من الذين التاجر بجزو اول المسارح الى دعوته (يتسعدون عاليا من ابي طالب . ولولهم ، اولاده في الدين الظاهر ، بيده اشد لهم بلفهم الابوت) (تفسافية وهي فكرة تمرتسا لها عند بحثنا للفلسفة التي الروحاني عنده اخوان الصفا للبحث المسلسل من الفصل الأول من هذا الباب) وكانت له ابنة بلقيته من بعده لمسا جاد الخبر اربعين يوما (يترى لامة بنت مسد عليه السلام) ثم انتقلت الى ما أمده الله تعالى لها من الكرامة والذلة ولطقت بابيها عليه السلام . (الرسالة الجامعة ، الجزء الثاني ، ص ٣٦٧) .

(١) الرسائل الجزء الرابع ، ص ٣٧٦ - ٣٨١ .

(٢) لمروج الذهب ، ص ٣٧٦ - ٣٧٧ .

ويؤكِّب عليه الأمة (٦) ، فالتشر أو الإبالة والشياطين ، موجودون في كل زمان مع كل من إقامة الله تعالى من انبيائه ورسله واتمته وشافاته ، (٦) .

وقد اتخذ الاخوان من هذه الفكرة أساسا للطرفة بين خلافة الله وخلافة ابيس او التي يطلقون عليها أحيانا لفظ « خلافة الخلق » ، ويرون ان كل من طلب ان يكون خليفة لله تعالى ليدير خلقه بسعيه وحرصه دون ان يكون مؤيدا بانتائيه الرباني - الذي يختص به خليفة الله في الحقيقة - فانه لا يتم له ، وان تم له ذلك ولقد عليه « فانما هو خليفة ابليس ، لان حيلة ومكيدة ، ولانه وصل الى الخلافة بالمقدمة والتمدى والغضب والظلم والعقوبات والعصيان ، وهذا هو حال الملوك والسلاطين والمنتخبين في الدنيا (٣) .

ويشبه الاخوان الملوك والسلاطين الجبارة او خلفاء ابليس بالسباع والوحوش وبأنهم اصحاب الملكة الأرضية والخلافة الجسمانية ، ولا يكون لهم سلطان الا على الأجسام دون الأتفس ، والملوك حساروا مشاهيل بما يشغل به البهائم ، من تحصيل المنافع التي تم البلى فقط (٤) .

والسلطان الجائل في نظر الاخوان قصير العمر ، لأن الله قاصم كل جبار عنيد وهدلك كل عازد وممتد ، وهو منصف المظلوم من الظالم ، (٥) .

والذين يأخذون ما ليس لهم بحق (٦) - ولعل الاخوان يقتصدون من استولوا على حق آل البيت في الخلافة - فهم من النوع الانساني المقوم ، لأنهم يفسدون في القرائع ، ويسعون بالفساد في الأرض ، وهم « اصحاب الدعوى الكاذبة ، والمخارق الباطلة حزب ابليس وفرية الشياطين » ، ويعتبر من حزبه ابليس أيضا كل من يتبع أو يؤيد « رؤساء الغفلة وأئمة الجهالة » (٧) .

ويصف الاخوان خلفاء ابليس أيضا بأهلهم لصحاب الفتن وقتلة الانبياء والمرسلين والأئمة المهديين ، وأنهم الأشرار من الأمم الطاغية والأحزاب الباغية (٨) ، هؤلاء هم الأئمة الذين يدعون الى النار ، وهم

(١) الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ٢٥٠ .

(٢) المرجع السابق ، ص ١٢٠ .

(٣) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٢٧٧ .

(٤) المرجع السابق ، ص ٢٧٩ - ٢٨٠ .

(٥) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ١٧٢ .

(٦) الرسالة الجامعة ، الجزء الثاني ، ص ٢٤١ - ٢٤٢ .

(٧) الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ٢٨٦ - ٢٨٥ .

(٨) الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ٢٦٢ .

أعداء أمة الحق بعد نبينهم ، وهم بقايا شباطين الجاهلية الذين يريدون إطفاء نور الله . « ولهذا الملة إذا غلب أهل الباطن على أهل الحق ، استتر أهل الحق » (١) .

ويبرز تحت خلفاء إبليس الجياورة من أصداد الأنبياء مثل فرعون وهامان وقارون وجالوت ونمرود ، ويلحق بهم أصداد الأئمة « المنعطين على الملك والرياسة طلبا وعنوا بفتح حق ، الجالسين مجالس لم يستجوبوها » ومن أتعابهم على ذلك من طالبى حطام الدنيا (٢) .

وهؤلاء جميعا ، يستفلون أنبياء الله ، وأبناء الرسالة ، وذرية النبوة ، ويطنون في الرسالة ، ويتسمون بأسماء ليست لهم بحق ، وهم المستكملون للمصيبة في الصورة الانسانية ، « يكذبون الأنبياء ، ويقتلون الأوصياء » (٣) . ومن ثم فكل عدو لأولياء الله هو لمى نظر الإخوان بمنزلة إبليس (٤) . ومن كبائر الذنوب تنكح الإخوان ، التكبر على الرسول في وقته والحقيقة من بعده ، وأولى الأمر في كل زمان ، (٥) .

وقد هاجم الإخوان على لسان الحيوانات خلفاء بني الانس الذين يقتلون أولياء الله ولولاد الأنبياء ويفصبونهم حقوقهم (٦) . قال عيسى من أجل تهامة - والذي يرى ماركيه أنه يرمز للأمويين (٧) - يصفه الإخوان بأنه من الذين ارتدوا عن الدين بعد وفاة النبي ، وقومه شاكين منافقين ، قتلوا الأئمة الخاضعين طلبا للدنيا (٨) . وقصة اليازى والغربان التي أشرنا إليها من قبل ، تعبر عن مهاجمة الإخوان لفكرة الاجتهاد والقياس

(١) الرسالة الجامعة ، الجزء الثاني ، ص ٢٧٥ .

(٢) الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ٦٨٣ - ٦٨٤ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٦٨٤ .

(٤) المرجع السابق ، ص ٣٦٦ .

(٥) الرسالة الجامعة ، الجزء الثاني ، ص ١٧٩ .

(٦) يقول زعيم الجوارح لبني الانس « وأما خلفائكم الذين زعمون أنهم ورثة الأنبياء عليهم السلام ، فكفى لي وسفهم ما قال الله تعالى ، وقال رسول الله ، صلى الله عليه وسلم : ما من نبوة الا ونسختها الجبروتية . ويمسسون باسم الخلافة ويمسرون بسيرة الجياورة . ويلقبون أولياء الله ولولاد الأنبياء ، عليهم السلام ، وهمسبونهم ويفصبونهم على حقولهم . وذلك انه اذا دق أحد حنجره ، ابتداء اوليا بالقبض على من قدمت له حرمة لأبائه وأسلافه ، وأزال لبثه وربما قتل أصحابه وأخوانه وأبناء عمه وأثرهاله . وربما كملهم أو حبسهم وتغلبهم أو تبرأ منهم (الرسائل ، الجزء الثاني ، ص ٣٦٦) .

Yves Marquet, *Imamat*, Op. Cit., pp. 55-56.

(٧)

(٨) الرسائل ، الجزء الثاني ، ص ٢٨٥ - ٢٨٦ .

في اختيار الخليفة بعد النبي ، وتهاجم ما اتبع في شأن استخلاف أبي بكر وعمر (١) . ويتو الانس في رسالة الحيوانات يرمزون الى « الطواغيت والأبالسة والشياطين ، أسماء الأنبياء ، وأشداد الأئمة » الذين استقلوا ذرية النبوة وأهل بيت الرسالة ، واضطروهم الى التسليم بطاعتهم والاقرار بولايتهم (٢) .

خلاصة القول ، أن الخلافة الحقيقية لم تنظر اخوان الصفاء هي الخلافة عن الله ، سواء كان المستخلف فيها نبيا أو وصيا أو اماما ، لأن جميع ما يجوزونه على النبي المرسل ، لقد يجوزون مثله على الوصي وعلى الامام ، وما الفرق بين النبي والوصي والامام الا فرق في المرتبة والمعرفة ، إذ كان النبي لشرفهم وأعلامهم رتبة (٣) . ولا يفرق الاخوان بين خلافة الله وخلافة النبي (٤) .

صدي فكرة أشداد الأئمة عند الفاطميين :

إذا كان استخدام الاخوان لمصطلح « أشداد الأئمة » بما يفيد ان الضد يعني للخالف ، فإن الفاطميين استخدموا مصطلح « ضد » بنفس المعنى ، وصار مصطلحا خاصا من مصطلحاتهم . فقد قال الفاطميين بأن الله تعالى أرسل أنبياءه الى الناس جميعا ، منهم من صدق وآمن ، ومنهم من كذب وخالف . فالذين خالفوا الأنبياء هم في تأويل الفاطميين قوم لم يتصلوا بحلوة المعونة ، ولم تنجح فيهم آثار الحكمة ، وليس لديهم من الانسانية الا الصورة والشكل . كما قسموا الكفار الى قسمين : احدهما من سحب ذيله على الحق الذي امتنانه واستوضحه طلبا لرياسة باخل . وحدها لصاحب الحق على حقه ، كأشداد الأوصياء والأئمة في كل عصر والمتوطين على مكائنتهم في الوصاية والامامة . والقسم الآخر من اتبع الأشداد على رأيهم واقتضى بهم في باطلهم (٥) .

ولما كان الضد عند الفاطميين هو كل من اغتصب الوصاية او الامامة

(١) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ١٦٧ - ١٦٨ .

(٢) الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ٢٤٣ - ٢٤٤ .

(٣) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٢٨٦ . ويلاحظ أن الفاطميين ذهبوا الى ان الامامة هي المرتبة دون الوصاية ، (المزيد من الدين ، المجالس الزيدية - مرجع سابق ، الجزء الأول ، ص ٩١) .

(٤) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٣٧٦ .

(٥) المزيد من الدين ، المجالس الزيدية ، مرجع سابق ، الجزء الأول ،

ص ٨٥ - ٨٦ .

في كل عصر وفي كل دور ، فقد قالوا إن لكل زمن إبليس وأدم (١) - كما أوردته بعض الكتب الفاطمية أحاديث طويلة من أصدقاء الأنبياء وأسمائهم (٢) . فقصه آدم هو إبليس ، وقصه إبراهيم هو النمرود ؛ ابن كنعان ، وقصه موسى فرعون وهامان ، وقصه عيسى يختصر . كما أول الفاطميون الآيات القرآنية التي وردت في الدين خالفوا المرسل بأن الله تعالى قصه بهم أيضا هؤلاء الذين خالفوا النبي والرسي والأئمة بل وجميع الفرق الإسلامية التي رفضت المنحول في الدعوة الفاطمية (٣) .

ومن ثم يتضح لنا مدى التوافق بين فلسفة كل من أخوان الصفا والفاطميين فيما يتعلق بمفهوم أصدقاء الخلفاء والأئمة ، ولكن يلاحظ أن الفاطميين غلوا في هذه المسألة حتى كان مجموعهم على الخلفاء الراشدين هجوما صريحا وعنيفا ، وهو أمر لم نلاحظه عند أخوان الصفا كما سبقت الإشارة (٤) .

(١) المرجع السابق ، الجزء الثاني ، ص ١٣١ .

(٢) أنظر هل سبيل الخصال : جفر بن منصور بن حوشب ، الفترات والفترات مرجع سابق ص ١٤ وما بعدها .

(٣) أنظر أمثلة لتأويلات الفاطميين في : للزيه في العين ، المجالس المؤيدية مرجع سابق ، الجزء الثاني ، ص ٨٦ ، ٨٨ ، ١٣٦ ، ولان صله الأئمة مع أمثلة مشابهة لتأويلات أخوان الصفا في : الرسالة الصامخة ، الجزء الأول ، ص ٢٩١ - ٢٩٦ .

(٤) أنظر الحديث السابق عن الاعتناء والتشجيع .

للبحث الثالث

الحاجة الى الامام في نظرية الاخوان

ان القول بوجود الامامة وضرورة نصب الامام ، والاستدلال على ذلك بدالة عقلية وتقليدية ، ومحاولة التدليل على ان نصب الامام امر تقتضيه مصلحة الجماعة الاسلامية ، هو قول جميع الفرق الاسلامية ، باستثناء بعض الخوارج وبعض المعتزلة وبعض المرجئة (١) ، فالرأي العائني في الفكر الاسلامي يذهب الى انه لا بد للناس عند اجتماعهم من امام ، او رأس ، أو ذراع ، أو عقل ، ويستند هذا الرأي ضمن ما يستند على قوله عليه السلام ، اذا خرج ثلاثة في سفر فليؤمروا عليهم أحدهم ، أو قوله عليه السلام ، لا يحل لثلاثة يكونون بفلاة من الأرض الا أمروا عليهم أحدهم ، - وبذلك اوجب الرسول تأمير الواحد في الاجتماع القليل العارض في السفر تتيها بذلك على صائر أنواع الاجتماع (٢) . ويستند بعض اصحاب هذا الرأي أيضا على قول عمر بن الخطاب ، لا بد للناس من زعة ، وقول علي بن ابي طالب ، لا بد للناس من أمير : ير أو خاير ، (٣) . ودوى الروزي عن الامام أحمد قوله ، لا بد للمسلمين من حاكم . أتذهب حقوق الناس ؟ (٤) . وقد عبر ابن تيمية في آخر فصل من فصول

(١) انظر : الشهرستاني ، نهاية الاقدام في علم الكلام ، تصحيح الفرد هيوم ، مكتبة المتنبي ، بغداد ، ص ٥٥٩ وما بعدها .

(٢) محمد المبارك ، النبوة ونظام الحسبة عند ابن تيمية ، مرجع سابق ، ص ٢٢ .

(٣) ولد القيس ابن الحسن محمد بن يوسف الصاعق القزويني ٢٨٦ هـ ، مسلم الماثورات في القول بأنه ، من الواجب ان تعلم أيضا ان الناس لا لم يكن لهم بد من الزعة ، وكان ما يزع المسلمون اكثر مما يزع القرين ، (الحاوي كتاب الامام يملأ الاسلام ، تحقيق د. أحمد عبد الحميد فراب ، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٦٧ ، ص ١٤٨ .

(٤) حميد لجاوي ، النبوة ونظام الحسبة عند ابن تيمية ، مرجع سابق ، ص ٢٩ .

« السياسة الشرعية » عن وجوب الامام بقوله « يجب أن يعرف أن ولاية الناس من أعظم واجبات الدين ، بل لا قيام للدين الا بها . فان بني آدم لا تتم مصلحتهم الا بالاجتماع لحاجة بعضهم الى بعض ، ولا بد لهم عند الاجتماع من رأس ... ولأن الله تعالى أوجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، ولا يتم ذلك الا بقوة وإمارة ، وكذلك سائر ما أوجبه من الجهاد والعدل وإقامة الحج والجمع والأعياد ونصر المظلوم وإقامة الحدود ، ولا يتم الا بالقوة والإمارة . ولهذا روي أن السلطان ظل الله في الأرض ، ويقال ستون سنة من امام جابر أصلح من ليلة جلا سلطان ، والتجربة تبين ذلك ... فالواجب اتخاذ الإمارة ديناً وقربة يتقرب بها الى الله » (١) . ويكرر نفس المعنى في كتابه « الحسبية » بقوله « فجميع بني آدم لابد لهم من طاعة أمر ونهْي ، فمن لم يكن من أهل الكتب الالهية ، ولا من أصل دين ، فانهم يطيعون ملوكهم فيما يرون أنه يعود لمصالح دنياهم ... » (٢) .

وبالنسبة لأراء اخوان الصفا حول الحاجة الى الامام فسوف نبحثها من خلال نقطتين رئيسيتين هما : الضرورات والحاجات التي تدعو الى نصب الامام في رأى الاخوان ، ثم موقف الاخوان فيما يتعلق بفكرة علم الحاجة الى نصب الامام .

١ - الضرورات والحاجات التي تدعو الى نصب الامام في نظر اخوان الصفا :

تنحصر الضرورات والحاجات التي تدعو الى نصب الامام او الحاكم في نظر اخوان الصفا في اهم الاسباب والدوافع الآتية :

(١) ضرورة السلطان أو الامام لمنع العدوان بين البشر بسبب التنافس :

كان عامل التنافس ومازال المحور الاساسي لكل النظريات السياسية الخاصة بنظم الحكم . فلم تكن « جمهورية » أفلاطون سوى مدينة مثالية يحكمها الفلاسفة من أجل منع العدى بين البشر ، ولم تكن « قوانين » أفلاطون سوى محاولة للتوفيق بين فكرة مدينة المثال التي يصعب تحقيقها عملياً وبين مدينة الواقع التي تميزت بالتنافس والعدوان (٣) .

(١) ابن تيمية ، السياسة الشرعية ، ص ١٠ ، مرجع سابق ، ص ٧٧ .

(٢) ابن تيمية ، الحسبية في الاسلام ، مرجع سابق ، ص ٢ ، ٣ ، ٤ .

(٣) انظر بحث المدينة (المقابلة عند اخوان الصفا ، البحث السادس من الفصل الثاني من الباب الثاني) .

وعامل التنازع هذا وضرورة وجود حاكم يملك الأضراس الناشئة عنه .
هو للمحور الأساسي الذي بنى عليه ابن خلدون نظريته في الاجتماع ومنشأ
الحكم ، وهي الفكرة التي عرفت عنده بفكرة « الوازع » ، وهو ما عبر عنه
بقوله « ثم إن هذا الاجتماع إذا حصل للبشر ١٠٠ فلابد من وازع يندفع
بعضهم عن بعض ، لما في طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم » (١) ،
وهو نفس المعنى الذي قصده أيضا بقوله « والعمران دون الدولة والملك
متعذر ، لما في طباع البشر من العدوان المداعي إلى الوازع » (٢) .

ولفسر الفكرة أيضا عبر عنها الإمام الغزالي بقوله حينما قال « ويقام
الدنيا لا يحصل إلا بأعاص مطاع » ، وقوله أيضا « وعمل الجيلة لا يتأخر
الماتل في أن الخلق على اختلاف طبقاتهم وما هم عليه من تلمتت الأحوال
وتباين الآراء - لو تركوا وشأنهم - ولم يكن لهم رأي مطاع يصبح شتاتهم
لهلكوا من عند آخرهم » وهذا داء لا علاج له إلا بسلطان قاهر مطاع يجمع
شتات الآراء ، فبان أن السلطان ضروري في نظام الدنيا » (٣) .

كما نجد أيضا أن ظاهرة عدوان الإنسان على الإنسان ، والتنازع
الدائم بين بني البشر كانت محور تفكير الفيلسوف هويز في تقديره لأثر
العدوان والتنازع في الحياة الاجتماعية ، وما ترتب عليها من تسريع
لضرورة الحكم المستبد العادل . بل ترى كارول ماركس في القرن التاسع
عشر لا يرى تاريخ البشرية ومنشأ الحكم إلا من خلال منظار الصراع والتنازع
بين طبقات البشر .

ولا شك أن التنازع بين البشر في نظر اخوان الصفا ، يمثل المدخل
الطبيعي لتبرير وجود الحاكم وضرورته لمنع العدوان بين البشر بعضهم
وبعض . ولا يقتضي الاخوان تأكيد وجود التنازع والخللاف بين البشر في
كل الأمور سواه في الصلوم أو الأعمال أو التجارات فحسب (٤) ، بل
يؤكدون أيضا أن العدوان بين البشر مسألة قديمة قدم الوجود البشري
ذاته (٥) .

(١) ابن خلدون ، المقدمة ، مرجع سابق ، ص ٤٠ - وقد تكررت نفس الفكرة في

مواضع أخرى من مقدمة ابن خلدون ، الوازع ، في الجزء ، ص ٢٥٦ - ٢٥٧ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٣٧٨ .

(٣) الغزالي ، الاعتقاد في الاعتقاد ، القاهرة - ١٣٢٠ ، ص ٦٠٦ ، ١٠٦-١٠٧ .

(٤) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٢٥ .

(٥) وقد سبق التأكيد بذكر الاخوان « ان بني آدم يصلون بعضهم بعضا منذ عهد
نابيل وساميل ، واول يومنا هذا ، ترى كل يوم من القتل والجرح والسرقة في العروب
والقتال ١٠ وعلم نيرا ان يوما هذا نرى في كل سنة وشهر ويوم قصة من بني آدم
بعضهم على بعض ومع بعض » (الرسائل ، الجزء الثاني ، ص ٣٢٥) .

ويرجع الاخوان بسبب التنازع والعدوان الى الطبيعة البشرية وما هو مقرر فيها من غريزة حب اليقاف وكراهية الفتنة (١) ، بحيث أصبح الشغل العناغل للانسان هو « طلب الخيلة لجر المنفعة ، أو لدفع المضرة » (٢) ، بل يرون ان كل ما أعطاه الله للمخلوقات من أعضاء إنما كان من أجل تمكينه من تحقيق هذا الهدف (٣) ، وهذا الصراع - الذي قد يتخذ صورة القتال والقهر أحيانا ، أو الخيلة والفرار والتحصن أحيانا أخرى (٤) - يؤدي الى الاي فكر كل انسان الا في نفسه ولا يهتم الا بمراعاة مصالحه الخاصة (٥) .

ولما كانت هذه الصورة من الصراع والتنازع ، تؤدي الى هلاك الطيور وتؤدي الى خراب البلاد (٦) ، ولما كان البشر من أجل تحقيق « لذة العيش وسلاح المعاش ، محتاجين بل مضطرين الى التعاون والتعاقد واجتماع الكثرة وترك الخلاف فكان لابد لهم من سلطان يسلطهم ويرأسهم ويحكم بينهم فيما يختلفون فيه ، ويتنازعون ، ويمسح الظالم القوى من التمدي على الضعيف المظلوم ، ويأمن لفرقة السبل ، ويأخذ الناس بلزوم سنة الناموس ونادية موجبات فرائضه التي في اقامتها وحفظها صلاح للجميع (٧) .

(ب) الحاجات الشرعية التي تدعو لوجود الامام عند اخوان الصفاء :

ويرى الاخوان ان احد الأسباب التي تدعو الى الحاجة الى الامام هي أن يقوم هذا الامام بحفظ التريعة على الامة ، واحياء السنة في الله ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وتكون الامة تصدر عن رايه ، واليه يرجع فقهاء المسلمين وعلمائهم في كل أمور الدين ، وفي كافة مسائل الخلاف ، فيحكم هو بينهم فيما هم مختلفون فيه من أمور الفقه والأحكام والمحدود والقصاص والصلوات والجمعات والأعياد والحج والعمرة وتولية القضاء والعدل والافتاء ، فيلتزمون جميعهم بما يصدر عن رايه وتدييره وأمره ونهيه (٨) .

(١) الرسائل - الجزء الثالث ، ص ٥٦ ، ٥٥ ، ٥٤ ، ٥٣ ، ٥٢ ، ٥١ ، ٥٠ ، ٤٩ ، ٤٨ ، ٤٧ ، ٤٦ ، ٤٥ ، ٤٤ ، ٤٣ ، ٤٢ ، ٤١ ، ٤٠ ، ٣٩ ، ٣٨ ، ٣٧ ، ٣٦ ، ٣٥ ، ٣٤ ، ٣٣ ، ٣٢ ، ٣١ ، ٣٠ ، ٢٩ ، ٢٨ ، ٢٧ ، ٢٦ ، ٢٥ ، ٢٤ ، ٢٣ ، ٢٢ ، ٢١ ، ٢٠ ، ١٩ ، ١٨ ، ١٧ ، ١٦ ، ١٥ ، ١٤ ، ١٣ ، ١٢ ، ١١ ، ١٠ ، ٩ ، ٨ ، ٧ ، ٦ ، ٥ ، ٤ ، ٣ ، ٢ ، ١ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٣٠٧ .

(٣) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٢٧٩ .

(٤) الرسائل - الجزء الثاني ، ص ٤٧٤ ، الرسائل - الجزء الثالث ، ص ٦٠ .

(٥) الرسائل - الجزء الرابع ، ص ١٨٥ .

(٦) الرسائل ، الجزء الثاني ، ص ٣٠٥ .

(٧) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ١٧٦ ، ٣٠٩ .

(٨) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٤٩٣ - ٤٩٤ .

(ج) الحاجات الدنيوية التي تلزم لوجود الإمام عند اخوان الصفا :

أما الحاجات الدنيوية التي تحتاج الى وجود الامام ، فان الامام يباشرها من طريق نواب له في سائر البلدان للقيام بكافة الشؤون الدنيوية مثل جباية الخراج وأخذ الاعشار والمزينة وتطريقها على الجند والحاشية الذين يحبون تنور المسلمين وتمسك بهم البيضاء ، ويقهرون الأعداء ، ويحفظون الطرقات من اللصوص وقطاع الطرق ويمنعون الظلم ، ويردعون الفتوى عن الضميف ، وما شاكل هذه الحصال التي لابد للمسلمين من تميم بها في ظاهر أمور دنياهم (١) .

(د) الضرورة العقلية لوجود الإمام عند اخوان الصفا :

وما يذكره الاخوان لتأكيد ضرورة الرئيس أو الامام ، فياسمهم المجتمع البشري بالكائنات المعدنية والنباتية والمجموعات الحيوانية ، حيث يقولون : في الدائرة المعدنية جواهر فاضلة شريفة ، وكذلك في النباتات والأشجار وما يبعث عنها ، وكذلك في الحيوان ملوكاً ورؤساء ، فإذا كان كذلك في المعادن والحيوان والنبات فكيف لا يكون منه في عالم الإنسان الذي هذا كله له ومن أجله (٢) .

وهكذا يؤكد الاخوان ضرورة الرياسة وضرورة طلبها من أجل سياسة البشر ، وذلك لأن الناس محتاجون لى تصارين أمورهم الى رئيس يسوسهم على شرائط معلومة (٣) ولعل هذه الضرورة هي التي دفعت الاخوان الى تبرير طاعة السلطان المسلط الجائر الذي قد ملك رقاب الناس بالقهر والغلبة ، فإذا خرجنا من سلطانه ، فلا عيش لنا في الوجود في هذه الدنيا إلا عيشاً فكداً ، ويرون أنه بسبب الحاجة الى السلطان وضرورته ، لا يمكننا الخروج من الملكة ولا الفرار من سلطانه (٤) .

وهكذا يرى الاخوان ضرورة الاجتماع وضرورة الدولة وضرورة السلطان حتى ولو كانت دولة أهل الشر وسلطان الجور لتحقيق المطالب

(١) طرح السابق ، ص ٤٩٢ ، والجيلاني مستدللاً في ضرورة نصب الامام لا يخرج عما قاله به اخوان الصفا ، ويرى ضرورتاً بسببه من أجل الأمر الدنيوية ، بالأمور الدنيوية ، الصغرى ، ومن أجل بسببه من الأمر الدينية بالأمور الدنيوية ، الكبرى ، (الجيلاني ، فريقتي التطبيق في اليقظة ان المسيح الرئيس من الاممية الاثني عشرية ، مرجع سابق ، ص ٢٤) .

(٢) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٢٧٨ - ٢٧٩ .

(٣) الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٢٥٢ .

(٤) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٣٠٨ .

الضرورية للحياة الدنيا أو قوام الأبدان من المأكول والمشروب والملبوس والتعاون على تحقيقها ، ولو أدى ذلك إلى الاستكانة والخنوع من أجل ما يصبون إليه . وهذه الفكرة هي نفس الفكرة التي عبر عنها الفارابي بمصطلح « مدينة الضرورة » (١) .

الحاجة إلى المعلم تعنى الحاجة إلى الإمام عند اخوان الصفا :

من المعروف لدى الاسماعيلية - واخوان الصفا مدرستهم الفسفية - أنهم متعلون على أنه لا يبد من إمام مصوم في كل عصر يرجع إليه ليهدي الناس إلى سواء السبيل (٢) . بل إن التسيمة جميعهم يعتبرون إمام العصر هو الرئيس السياسي والشرعي للجماعة الاسلامية ، ويمدونه السلطة الوحيدة القادرة على النظر في كل المسائل التي لم تفصل فيها الشريعة . ليؤخذ بأحكامه فيها ، كما أنه السلطة الوحيدة القادرة على تفسير الاحكام الشرعية وتطبيقها ، وقد خول له ووكل إليه تعليم الجماعة الاسلامية وتوجيهها في كافة شؤونها ، وأن لدى الإمام علم بالثاني يتوارثه الخلف عن السلف يشمل حقائق الدين وكافة حوادث العالم (٣) .

ولا تكون مبالغين اذا قلنا ان البحث في الحاجة إلى المعلم في فلسفة اخوان الصفا ما هو الا استكمال للبحث في الحاجة إلى الإمام عندهم . لأن المسلمين عندهم هم الأنبياء ثم الأئمة من بعدهم الذين يقعون مقامهم . وكل ما يؤكد هذا هو قول الاخوان في تفسيرهم لقوله تعالى « يوم ندعو كل أناس بإمامهم » (٤) بأن الإمام هو « مؤديهم ومعلمهم علوما نفسانية وحكما عقلية » (٥) . كما يذكرون أيضا أن المعلم للناس هو « النبي في زمانه والحكيم في وقته » ، وقولهم أيضا « واعلم أن الإنسان المعروف لهم ، أعنى الناس ، بما يحتاجون إليه هو سليلته الله سبحانه فيهم وأعيننا عليهم » (٦) .

ونظرا لجهل الناس وعماهم وقلة معرفتهم بالمنافع والمضار ، كانوا

(١) من ١٥ مرقرياس ، المظرفات الفلسفية والاجتماعية - السياسية للفارابي مجلة لورد ، مرجع سابق ، ص ٥٤ .

(٢) الفيلسفي ، بيان طهيب الباطنية ، مرجع سابق ، ص ٦ .

(٣) جوله تسيير ، الحقيقة والشرية في الاسلام - مرجع سابق ، ص ١١٧ . ٢١٦ . ٢١٤ .

(٤) قرآن كريم ، سورة الاسراء ، آية رقم ٧٦ -

(٥) الرسالة الجامعة ، الجزء الثاني ، ص ٢٢٥ .

(٦) الرسائل - الجزء الرابع ، ص ٢٠٨ .

لذلك محتاجين - في نظر الاخوان - للمعلمين والمدرسين والواعظين (١) ، وذلك لكي يسلفوا الى التمام والكمال (٢) ، والمعلم الأستاذ هو الأب النفساني والروحاني لنفس الابن المتعلم ، والآبوة النفسانية ارفع وأبقى من الآبوة الجسدية (٣) ، ولذا فإنه عن اسمه السموات ان يتفق للانسان معلم وشيخ عالم باحكام الدين ، يصور بأهوار الآخرة ، خبير بأحوال المعاد ، عارف بحقائق الأشياء والأمور (٤) .

ولعل الدلالة السياسية التي يمكن أن نستخلصها من فكرة الحاجة الى المعلم « الامام » عند اخوان الصفا ، هي تأكيدهم على أهمية المعرفة والعلم في تدبير شئون الحكم والرعية وتبعاً لذلك يكون المقصود من هذه الفكرة هو ان حكم الدولة لن يتصلح ما دام مبتنياً على أسس أخرى غير العلم مثل الثروة أو القوة مثلاً ، وأن أصلح أنواع الحكم هو ذلك الذي يرتكز على العقل وعلى المعرفة ، ولا شك أنه اذا كان هذا هو هدف الاخوان ، فإنهم يكونون بذلك قد أشاروا الى حقيقة عامة من الحقائق التي ما زالت لازمة حتى عصرنا هذا لكل حكم صالح يعتمد على العلم والمعرفة والحكمة .

الفرق بين التعليم البشري والتعليم الالهي هو الذي يميز الأنبياء عن باقي البشر عند اخوان الصفا :

يرى الاخوان أنه لا بد للبشر في كافة علومهم ومناشطهم من استئاذ يتعلم منه كل منهم صبيته أو علمه ، وذلك لأستاذ من أستاذ له قبل ، وهكذا حتى ينتهي الى واحد ليس علمه من أحد من البشر (٥) ، فكافة النفوس الجزئية في حاجة الى من يكشف لها معاني الأشياء ويدلها على مراميها ، أما النفس الكلية - للنبي أو الامام - فلا تحتاج الى ذلك (٦) .

ويتضح من ذلك الفرق بين التعليم البشري والتعليم الالهي .

(١) الرسائل ، الجزء الثاني ، ص ٣٦٧ ، ٣٦٧ -

(٢) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٣٧٧ ، ٤٨٠ -

(٣) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٥٠ - ٥٤ - وانظر لفظة النبي الروسي عند اخوان الصفا ، لديكث السادس من الفصل الأول من الباب الثاني .

(٤) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٤٩ - ٥٠ ، ويرى الجيلاني أن الطريقة بطلاني الأمور لا تتم الا لصاحب المعجزات مثل النبي أو الوصي أو صاحب النفس الطمعية الذي هو خليفة الله في أرضه (الجيلاني ، توفيق التظليل ، ص ١٠٠ ، مرجع سابق ص ٩٤)

(٥) الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٢٩٤ .

(٦) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ١١٧ .

فالتعليم البشري لا يعمو كونه « تعليماً أرضياً وعلماً جزئياً » (١) يقوم به
 الأساتذة لول الآباء والأمهات (٢) . أما العلم الإلهي فهو علم كلي وفيض
 صح له به أن يكون معلماً لمن دونه « (٣) » فهو المهام من الله تعالى (٤) .

استمالة اخوان الصفا بنظرية الفيض لتبوير التعليم الإلهي للأمة :

إذا كان كل معلم من البشر أخذ علمه من معلم له ، وهذا من آخر
 قبله إلى أن ينتهي الأمر إلى معلم ليس له علمه من أحد من البشر . فيكون
 عند ذلك - كما يقول الاخوان - أحد امرين: إما أن يكون المعلم قد استخرج
 العلم بقوة نفسه وفكره ورويته واجتهاده كما يزعم المتفلسفون ، وإما أن
 يكون المعلم قد أخضع عن موقف له ليس من البشر ، كما يقول الأنبياء عليهم
 السلام (٥) .

والسؤال الذي يتبادر في الذهن هو كيفية وصول العلم إلى الأنبياء
 والفلاسفة ؟ خصوصاً وأن الاخوان يقولون بأنه « ليس من البشر أحد
 يحيط بعلم من العلوم ، لا الأنبياء ولا الفلاسفة ولا غيرهم ، إلا بما شاء
 الذي وسع كرميه السموات والأرض » (٦) .

للإجابة على هذا التساؤل يلجأ الاخوان إلى نظرية الفيض ، فيرون
 أن الفلاسفة تعلموا من الطبيعة ، وعلمهم من النفس الكلية ، وحسنه من
 العقل الكلي الذي هو أول الموجودات من الباري سبحانه ، والباري هو
 المؤيد لكل (٧) . أما الأنبياء فيشتقون علومهم من الملائكة المقربين الذين

(١) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٣٣٠ .

(٢) الرسائل الجزء الثاني ، ص ٢٤٦ .

(٣) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٢٠٨ - ٢٣٠ .

(٤) الرسائل ، الجزء الثاني ، ص ٢٤٦ - ويلاحظ أن الكندي - وهو معاصر

لاخوان الصفا - يرى ان لغة لوعان مسكن من العلم : العلم الإلهي الذي يهبه الله على
 الأنبياء ، والعلم الإنساني الذي تعتبر الفلسفة أعلى أشكاله والأول أسما من الثاني ،
 لأنه يستطيع أن يدرك حقائق لا يستطيع العلم الإنساني أن يدركها من تلقاء نفسه
 (سيد حميد نصر ، ثلاثة حكماء مسلمين ، مرجع سابق ، ص ٢٦) .

(٥) الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٢٩٤ .

(٦) المرجع السابق ، ص ٢٩٤ .

(٧) المرجع السابق ، ص ٢٩٤ . وقول الاخوان بالتسلم من الطبيعة يشبه قول
 اللاويذ بأن « أهل بيت رسول الله هم الذين يستعطفون السن عالم الطبيعة بأصوات
 الشريعة » ويخرجون أمثلة هذه من هذا وأمثله هذا من هذه . فيدلون به هل كون حدود
 الدين من حيث صدر عنه خلق السموات والأرض مثلاً يمثل « ويستشهدون بالآيات التي
 تنال في الأرض آيات للمؤمنين وفي الفسح آيات لغيرهم » (قرآن كريم ، سورة =

يتصلون بمن اصطفاه الله من عباده الجسائين ثم يبعث الأنبياء، العلوم فيس
دوهم من العالم (١) ، ويتلقى الملائكة علومهم من النفس الكلية . وهذه من
المقل الكلي ، وهذا من الله تعالى المؤيد لكل (٢) .

وليس الأنبياء فقط هم الذين يتلقون علومهم عن الملائكة انهم تنزل
بالعلوم الإلهية والتأييدات الربانية ، ولكن تلقى هذه العلوم على الأئمة
أيضا باعتبارهم من الأشخاص العاهلة المتلقية للتأييدات العقلية بواسطة
النفس الكهسية ، وهذه التأييدات التي تلقى على كل من اصطفاه الله
من خلقه وارتضاءه بخلافته في أرضه ، (٣) سواء كان نبيا أم اماما ، حيث
أن هيولى الحكمة تجعل من المصطفين من الأشخاص الإنسانية ودائع الخيرات
وعطايح البركات (٤) .

ولاية الأئمة تعتمد على العلم الإلهي الخاص بهم عند اخوان الصفا :

يرى اخوان الصفا ان العلم الإلهي هو علم خاص بالأنبياء وخلطانهم
من الأئمة واصحابهم والتابعين لهم حسب درجات كل منهم في العلم (٥) .
لان هؤلاء الأئمة هم تلامة الأنبياء وورثة علومهم (٦) . وهم فقط الذين
يستطيعون كشف حقائق جميع الأشياء لأن معرفة علل الأشياء ومعلولاتها
علم غامض صعب لا يكاد يصل اليه ، ولا يطلع عليه ، الا المرتاضون
بالعلوم الإلهية ، والحكم الربانية ، المأخوذة عن تلامة الحكماء الإلهيين
وخلفاء الأنبياء والمرسلين ، تقليدا وإيمانا وتسليما (٧) . وقد جاء
على لسان ملك النحل ، الذي يرمز الى الاحام في رسائل الاخوان ، قوله
بان علم الأئمة كان « تطيبا من الله تعالى ، ووحيا والهاما وانعاما وتكرما
وتفضلا علينا » (٨) .

٥٥ الدارجات ، الايجان ٢٠ ، ٢١) آخر : لتزيد في الدين ، للجالي للؤبدية ، مرجع
سابق ، الجزء الأول ، ص ٨٧ .

(١) الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ٦٦٨ .

(٢) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٤٨٠ .

(٣) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٢٧٨ ، الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ،

ص ٣٣٧ - ٣٣٨ ، الرسالة الجامعة ، الجزء الثاني ، ص ٦٣ .

(٤) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٨٥ .

(٥) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٦٤ - ٦٦ .

(٦) الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٢٧٥ ، الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٢٤٧ ،

الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٦٢ .

(٧) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٢٩ ، الرسالة الجامعة ، الجزء الثاني ،

ص ٢٨٢ .

(٨) الرسائل ، الجزء الثاني ، ص ٣١١ .

ومن ثم كانت فكرة التعليم الالهي الذي اختص به الأنبياء والأئمة من بعدهم هي أساس عقيدة ولاية البشر للأئمة ، لأن هؤلاء الأئمة هم الذين يحتاج إليهم البشر ، في جميع أحوالهم من مشاكلهم ومشاورتهم . إذ كانوا أصحاب الصنائع الجليلة والنفائض الجملة ، (١) ، وأن الطريق الصحيح للمعرفة الحقيقية والمعلوم اليقينية لا يكون الا باللجوء الى الأئمة الذين هم أهل العلم ، والذين لهم الحق في توضيح ما خفى من الأمور ، ويستشهد الاخوان بقوله تعالى : « فاسألوا أهل الذكر ان كنتم لا تعلمون » لئلا يضلوا عن أن الأئمة هم أهل الذكر المقصودون في هذه الآية (٢) .

ولعل لهذا السبب رأى الاخوان ضرورة لزوم أهل كل صناعة لهذه الصناعة وعدم تجاوزها لعدم معرفتهم بأصول غيرها من الصنائع (٣) . ولعلمهم يشيرون بذلك الى أن الأئمة هم أهل صناعة معرفة حقائق الأشياء وضرورة اللجوء الى هؤلاء الأئمة ويستشهدون على ذلك بما ينسبونه للنبي من أنه قال : « استعيتوا على كل صناعة بأهلها » (٤) ، فالأئمة في نظر اخوان الصفا هم الاخوان ، الكرام الفضلاء ، الذين يرجع إليهم في كل مسألة من المسائل الخاصة بالدين (٥) ، وهم الذين يعلمون الناس مصالح الدنيا

(١) الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ٤٣٠ .

(٢) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٣٣٦ .

(٣) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٤٣٨ .

(٤) رسائل ، الجزء الرابع ، ص ٣٣٦ - ويشرح الاخوان فكرتهم حله يقولون : « فالطبيب الماهر العالم بالدهاء والدواء هو الذي يعلم من أين دخل السقم على الجسد من الزيادة أو النقصان ، ويعلم الدواء الذي يعالج به » (الرسائل الجزء الأول ، ص ٣٠٠ - ٣٠٦) ومن ثم فهم يستحسنون العلماء الزاهدين في الدنيا وعلمهم استكمال العلوم ، اطباء الفروس ومعاديرها ، ويشبهون العالم الزاهد في الدنيا بعلمه استكمال شهوراتها ياته ، مثل الطبيب المعطى غيره وهو مريض لا يرجى سلاجه ، فكيف يشفي المريض بصلاحه ، (المرجع السابق ، ص ٣٤٨ - ٣٤٩) ، وينتهي الجملاني في القول بنفس الفكرة ، فيقول : « ان من لم يصف بالحكمة ولم يكن صاحب النفس القسبية ، لم يسلم من السجب والكبر والحسد والامراض النفسانية المنجية المهلكة بالكلية ، فلا يستحق أن يكون حاكماً وحريراً من ربه لغیره . سيما لكل الناس بخصوصه وجموعه ، والانسان يجب أن يسلم أولاً ثم يصفه تالياً ، والمريض يعالج مرضه أولاً ثم يعالج غيره تالياً ، والمريض مع مرضه كيف يعالج غيره (الجليلاني ، توفيق الصديق ، ص ١٠٠ ، مرجع سابق ص ٩٥) ولذا يصح الاخوان من يرون النظر في العلوم الشرعية واليهود من الأسرار الحقيقية ان يفحص أهل العلوم الشرعية ويمسألهم عنها ، كما يفحص في كل الصنائع الى أهلها (الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٢٠٢ - ٢٠٣) .

(٥) المرجع السابق ، ص ٣٩ .

أيضاً - ولذا يحفز الاخوان النساس من مخالفة هؤلاء الائمة ، بل ويتصحبونهم بالانضمام اليهم وموازرتهم (١) -

ضرورة وجود امام في كل عصر في نظر اخوان الصفاء :

نرى فرقة الاسماعيلية أن الأرض لن تخلو قط من امام حتى ماتم .
اما ظاهر مكتسوف واما باطن مستور (٢) ، ولو خلت للأرض من امام
الساعة ماتت باطلها (٣) . وكذلك اتفق الاسماعيلية على القول بأن العقل
الكلّي يتجسد بين حين وآخر في شكل نبي ناطق ، وكل نبي يختلفه سبعة
ائمة (٤) .

وقد أشرنا من قبل - عندما بحثنا فلسفة الانسان للطلق عند اخوان
الصفاء - الى فكرة استمرار خلافة الله في الأرض عند الاخوان ، والى ضرورة
وجود شخص فاضل في كل زمان وفي كل قران . كما أشرنا الى أن هدف
الاخوان من وراء هذه الفكرة الفلسفية هو التنبيل على أن الأرض لا تخلو
من امام حتى في كل زمان يكون حجة الله على خلقه ، وأن حجة الله
لا تنقطع .

وقد ذكر الاخوان هنا المعنى في بيتين من قصيدة شعرية جاء
فيها (٥) :

في كل عصر منهم ذو دعوة يجو من سفن البحار ما عبر
لا يقفون عند شخص واحد تمضي دهور وهو وعك ينتظر

فالائمة من خلفاء الانبياء وتدرتهم هم ، الخليل الموعود مع الكتاب الذي
لا انفراد لهم - اي للعباد - عنه الى الخوض ، كما أشير النبي (٦) . وهذا
التشبيه اشارة الى قول الرسول عليه السلام يوم الغدير : فانه قد نبأني
اللطف الخبير انيما - اي كتاب الله وأهل البيت - لمن يتقبلياً حتى يراد
على الخوض (٧) .

(١) المرجع السابق ، ص ٢٤٧ .

(٢) الفهرست ، للتل والصحفي ، مرجع سابق ، الجزء الأول ، ص ١١٢ .

(٣) سنا القاجوري وغيليل البحر ، تاريخ الفلسفة العربية ، مرجع سابق ، ص ٤٦٢ .

(٤) انظر في هذا الصدد : - (الروشنق ، قول القبيصة ، مرجع سابق ، ص ٧٤ .

الغريزي ، المراسل والاعتبار يذكر النطق والآثار ، مرجع سابق ، الجزء الثاني ، ص ٣٢٠ - ٣٣١ ، وانظر ايضاً : -

Source: A Literary History of Persia, Vol. 2, Op. Cit., pp. 409-410.

(٥) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٤٦ .

(٦) المرجع السابق ، ص ٢٦١ .

(٧) انظر الى هنا الحديث عند سحنه للمراء الطوسي عند اخوان الصفاء لبيت

الأول من هذا الفصل .

ويشير الاخوان الى ان من اعظم نعم الله على خلقه هو ارسال النبيين والمرسلين ومن استخلفوهم من بعدهم للقيام باحكام شرائعهم ، اي الائمة الذين يقومون في الامة مقام الانبياء والمرسل من بعدهم ، وهؤلاء جميعا في نظر الاخوان هم الوسطاء بين الله وعباده ، في كل دور وزمان وعصر وقران ، (١) - ويصبر الاخوان ان ذلك ، لطف من الله سبحانه ويحفظه ، ليكون المؤمنون مهيبين للقبول ما ياتيهم من امر الله عز وجل ، ولتقوم احبة له على الكافرين ، (٢) -

ولا يقر الاخوان امكان وجود امامين في وقت واحد ، خلافا لما قال به الزيدية من جواز خروج امامين في قطرين ويكون كل واحد منهما واجب الطاعة (٣) - بل ان ظهور الائمة في نظر الاخوان يكون بالتتابع ، الواحد بعد الواحد ، في زمان بعد زمان ، (٤) -

ويؤيد الاخوان بعض آيات القران الكريم للتدليل على عقيدتهم الخاصة بنوحي الائمة وتوارث الامامة الخلف عن السلف ، وانها حجة الله في الارض ، حيث يؤولون قوله تعالى ، بيوت اذن الله ان ترفع ويذكر فيها اسمه ، (٥) ، بان البيوت هي توابع الحكمة او الانبياء والمرسل والائمة القادون والخلفاء الراشدون ، الذين هم قوام الامة المستحفظون للوحدانية النبوية ، ومعهم تابوت السكينة الذي تحمله الملائكة الموكلون بحفظه حتى يقوم مستحقه (٦) ، يتوارثه الخلف عن السلف ، آية الله في الارض وعلمه المحض ، (٧) -

وامام العصر عند اخوان الصفا هو الامام الاسماعيلي الذي يختلف عن امام الاثني عشرية ، ويختلف ايضا عن امام الشيعة الزيدية ، في انه يكون ظاهرا في دور الكشف ومختفيا في دور المستر ، ففي دور الكشف يكون مالكاً لكافة الامور الدينية والدنيوية ، لها في دور المستر فيكون سلطانا على الامور الدينية فقط .

(١) الرسالة الجامعة ، الجزء الثاني ، ص ٢٧١ - ٢٧٢ .

(٢) تكون الطيف الالهي قال بها للمعتزلة ، وقد اهرقوا من قبل ان قالوا الفسيفة بالمعتزلة ، ووصف القهرستاني بعض الشيعة بانهم يسيلون في الاسواق الى الاعتزال .

(٣) القهرستاني ، الظل والنيل ، ج ١ ص ١٥٥ .

(٤) الرسالة الجامعة ، الجزء الثاني ، ص ٢٦٢ - ٢٦٤ .

(٥) قرآن كريم - سورة النور ، من الآية رقم ٣٦ .

(٦) حتى يقوم مستحقه فساروا الى القائم او للهوى ينتظر او السابح المنتظر ، انظر فلسفة فقهى المنتظر عند اتوفى الصفاء ، للبحث الخامس من المسجل الاول من الباب الثاني -

(٧) الرسالة الجامعة ، الجزء الاول ، ص ٢٥٣ .

ويستغل الاخوان فكرة دور الكشف ودور السر للتدليل على وجود الامام في كل زمان ، وذلك بقولهم « ولو كان غير ذلك كان منه شئ الزمان من الامام الذي هو حجة الله على خلقه ، وهو تعالى لا يرفع حجه ولا يقطع الخليل المفسود بينه وبين عبادته ، فهم ارناد الأرض ، وهم الخلق والمخلقة في الدوريز جميعاً » (١) .

الاتمة وكن من أركان الدين عند اخوان الصفا :

يرى اخوان الصفا أن معرفة الأئمة ومولاتهم والاحتفاء بهم من أركان الدين لأن هؤلاء الأئمة بعد الأنبياء ، هم اطباء النفوس ، ومداور الأرواح والطالبون بها النجاة من الشيطان ، والمخلص من عظيم الهوان (٢) . أي إن الناس لا تنجو من الشيطان إلا إذا التمسوا وطلبوا النجاة عن طريق الأئمة وبواسطتهم ، لأن من عرفهم ، وانبع سبيلهم ، واعتلى بهمهم . فقد اخلص العبادة ، وتجا من الأبالسة (٣) . ورأس المستنات عند الاخوان هي معرفة الأئمة وطاعتهم ، ورأس المناص في نظرهم هو « جسد متدارل أولياته ، والتكبر عليهم ، والخروج عن طاعتهم » ، بل إن من عرفهم فلا معصية تضره بعد ذلك ، ومن عصيهم فلا حسنة تنفعه بعد ذلك (٤) . إذ أن الخروج عن طاعة الامام هو «المسوق عن أمر الرئيس» ، وترك الاقبياد والاذعان لطاعة المروضة هو الشر والمصيبة والمنكر (٥) . أما الواقفون على الصراط المستقيم ، فهم الذين اتبعوا الأنبياء وتعلقوا بمن خلفهم بعدهم من أهلهم وأصحابهم ، وهم الأئمة (٦) .

عسدى فلسفة اخوان الصفا في ضرورة وجود امام في كل عصر عند الفاطميين :

قال الفاطميون - وهم ورثة فلسفة اخوان الصفا - بأن الله اختار الأئمة وأقامهم وجعل كل امام منهم حجة على أهل عصره وقالما بينهم

(١) الرسائل - الجزء الرابع - ص ٣٧٩ .

(٢) الرسالة الجامعة - الجزء الثاني - ص ٣٥١ .

(٣) الرسالة الجامعة - الجزء الأول - ص ٢٥٤ .

(٤) الرسالة الجامعة - الجزء الثاني - ص ٢٦٠ .

(٥) الرسائل - الجزء الأول - ص ٢٥٤ .

(٦) الرسالة الجامعة - الجزء الأول - ص ٦٤٢ - وقد اشرفنا من قبل ان الله معرفة

الأئمة ومولاتهم وكن من أركان الدين عند الشيعة ، أما عند قومهم لم يثبت أصلاً من أصول الاعتقاد (انظر : فتاوى مشايخنا ، لمائة الأئمة في علم الكلام ، مرجع سابق)

ص ٤٧٨ ، ٤٧٩ .

بإمره . وأقاموا الأدلة على اضطراب العالم إلى حجة . وإن الأرض لا تخلو من هذه الحجة . وأورد بعض فلاسفتهم ودعاتهم أقوالاً مأثورة من بعض الأئمة من آل البيت في اثبات هذه العقيدة . كقول علي زين العابدين . ولم تخل الأرض منذ خلق الله آدم من حجة الله فيها ظاهر مشهور أو قاتب مستور . . . ولولا ذلك لم يعبد الله . (١) . ويرون أن الله لا يرفع حجة وبه ثبت الحجة على الخلق (٢) . وقد قال المؤيد في هذا المعنى (٣) :

الإمام المستمر الظاهر موقوف هو لئله حجة في العباد
جسده المنسلب يفتي بعث الله على الخلق عصمة للرشاد
ولإبائه . عنى الله إذ كان تعالى لكل قوم هاد .

٢ - موقف اخوان الصفا من القول بعدم الحاجة إلى الإمام :

نسير في هذا المقام إلى الفاتلين بعدم الحاجة إلى نصب الإمام ، ثم إلى موقف اخوان الصفا من هذا الموضوع سيما وقد تصور البعض أن اخوان الصفا قالوا بعدم الحاجة إلى الإمام .

(١) القائلون بعدم الحاجة إلى الإمام :

ذكرنا أن القول بضرورة نصب الإمام . والاستدلال على ذلك يدلة عقلية وغلبية ومحاولة التعليل على أن نصب الإمام أمر تقتضيه مصلحة الجماعة الإسلامية ، هو قول جميع الفرق الإسلامية باستثناء بعض الخوارج وبعض المعتزلة وبعض المرجئة .

فقد أجمعت المحكمة الأولى والتجديدات من الخوارج على جواز ألا يكون في العالم إمام أصلاً . وعلى أنه لا حاجة للناس إلى إمام قط . وإنما عليهم أن يتناصفوا فيما بينهم ، فإن هم رأوا أن ذلك لا يتم إلا بإمام يحملهم عليه جاز إقامته (٤) .

وقالت المشوية وبعض المرجئة بأن الإمامة ليست لازمة ولا واجبة . ولكن إن أمكن الناس أن ينصبوا إماماً عادلاً من غير إرادة دعاء ولا حرب . تحسن . وإن لم يفعلوا ذلك وقام كل رجل منهم بأمر منزله . ومن يقتل

(١) للجللي . مدار الأنوار . تبريز . الجزء السابع . ص ١٠٤ .

(٢) جعفر بن منصور . الفترات والقرارات . مرجع سابق . ص ٤٨ .

(٣) المؤيد بن العدين . ديوان المؤيد . مرجع سابق . التخصيص ٣٦ ، الأبيان ٤ - ٦ .

ص ٢٧٧ -

(٤) أشهر سفار . الملل والنحل . مرجع سابق . الجزء الأول . ص ١٦٦ - ١٢٤ .

عليه من ذوى قرابة ورحم وجار ، فقام فيهم الحدود والأحكام على كتاب
الله وسنة نبيه ، جاز ذلك ، ولم يكن بهم حاجة الى امام ، ولا يجوز اقامته
بالسيف والحرب (١) .

ويرى الهشامية أتباع هشام بن عمرو القومى المعتزلى (٢) . ان
الامامة لا تنفقه في أيام الفتنة واختلاف الناس ، فانما تجرت الأمة وعصت
اعلمها لم تقتله ، فلا تنفد الامامة لاحد ، وانما يجوز عقنسا في حال الاتفاق
والسلامة . والى هذا الرأى أيضا ذهب أبو بكر الأصب (٣) . وقد حاجم
المبايظ في كتابه « الميرون » مثل علمه الآراء الشاذة واصحابها ، الذين
زعموا ان ترك الناس سدى بلا قيم أرد عليهم ، وهما بلا راح أربع لهم
واجتر أن يجعل لهم بين سلامة الحاجل وغثيمة الأجل ، وإن تركهم نشر
لا نظام لهم أبعد من القاسد وأجمع لهم على المرشد (٤) .

كما أشار ابن خلدون الى القائلين بعدم الحاجة الى الامام باعتباره
شأنوا عن القاعدة العامة ، بقوله « وقد عند بعض الناس فقال بعدم وجوب
هذا التنصب ، أى لصدب الامام - رأسا - لا بالعقل ولا بالشرخ » ثم يقدم
ابن خلدون البرهان على عدم صحة دعوى هؤلاء منتقيا الى أن حلة التنصب
واجب باجماع (٥) . وهذا هو ما انتهى اليه ابنون الصفا ، من قبله
ببضعة قرون من قولهم بأن « الأمة كلها تقول انه لا بد من امام » (٦) .

(١) عنوان الحميرى ، الحرر النجى ، مرجع سابق ، ص ٦٥٠ . وقد اتفرد نشوان
بذكر العشوية وبعض المريضة .

(٢) الفهرستاني ، الملل والنحل ، مرجع سابق ، الجزء الأول ، ص ٧٢ . ابن حزم ،
المجمل في الملل والأحوال والنحل ، مرجع سابق ، ص ٦٤٩ - ٦٥٠ .

(٣) وقد عرض الشهرستاني مذهب النجاشى من التواريخ ومذهب بعض القوية او
المشركة مثل ابن بكر الأصب وهشام القومى الذين يقولون « ان الامامة هي واجبة في
الشرع وجوبا لو تمكنت الأمة من ذلك استحقوا اليوم والتعصب ، بل هي مبنية على
معاملات الناس ، فإن تعادوا وتعادوا وتكلموا وتكلموا على الخير والتقى ، واشتغل كل واحد من
المكثفين برأيه وتكليفه ، استغنوا عن العلم وتدابيره ، فان كل واحد على حاله في
الدين والإسلام والعلم والاجتهاد والناس كاملين للشك . . . لمن أين يلزم وجوب
الطاعة لمن هو مثله . . . » (الشهرستاني ، نهاية الانعام في علم الكلام ، مرجع سابق
ص ٤٨٦ - ٤٨٤) .

(٤) انظر : الحاشية ، الميرون ، مرجع سابق ، الجزء العاشر - ص ١٢ .

(٥) ابن خلدون ، المقدمة ، مرجع سابق ، ص ٦٧٢ .

(٦) الرسائل - الجزء الثالث ، ص ٤٦٤ .

(ب) هل قال اخوان الصفا بعدم الحاجة الى رئيس ؟

لقد تصور البعض من أحد النصوص التي أوردتها الاخوان في رسائلهم ، أن الاخوان يؤمنون بعدم الحاجة الى رئيس اذا ما وجد الانسان العاقل الخبير . ومن ثم رأوا أن الموقف من العقل الذي اتخذه اخوان الصفا قد يؤدى الى اعتبارهم من أتباع المعتزلة الذين آفروا بسطان العقل (١) .

وقد كان النقص الذي دفع هؤلاء البعض الى هذا التصور ، هو قول الاخوان : « واعلم انه ما من جماعة تجتمع على امر من أمور الدين والدنيا ، وتريد أن يجرى أمرها على السداد ، وتكون سيرتها على الرشاد ، الا ولا بد لها من رئيس يرأسها ليجمع شملها ويحفظ نظام أمرها ، ويراعى تصرف أحوالها ويرم على الانتشار جماعتها ، ويمنع من الفساد صلاحها ... » ونحن قد رخصنا بالرئيس على جماعة اخواننا ، والحكم بيننا ، العقل الذي جعله الله تعالى رئيسا على الفضلاء من خلقه الذين هم تحت الأمر والنبى . ورضينا بموجبات قضاياء على الشرائط التي ذكرناها في رسائلنا وأوصينا بها اخواننا . فمن لم يرض بشرائط العقل وموجبات قضاياء ، ولم يقبل تلك الشرائط التي أوصينا بها اخواننا أو خرج عنها بعد السخول فيها ، فعقوبته في ذلك أن نخرج من صداقته وتبيرا من ولايته ، ولا نستعين به في أمورنا ، ولا نعاشره في مماثلتنا ، ولا نكلمه في علواننا ، ونطوى دونه أسرارنا ، ونوصى بمجالسته اخواننا » (٢) .

وفي تصوري أن الأمر على خلاف ما تصور أولئك البعض من هذا النص . حيث نرى أن ما يقصده الاخوان بالعقل هنا هو أنه رمز الى « الإمام » في دور السمر . ومما يؤكد ذلك قول الاخوان في إحدى رسائلهم : « والعقل خليفة الله الباطن ، فمن سلب على خليفة الله عدوه دمره الله وذهب قلبه يستول عموه عليه ، فاذا ذهب العقل فلا دين ولا علم ولا مروءة ولا حياة ولا مراقبة . ومن علم هذه الحصال كان موته صلاحا عاما » (٣) .

وحده الصفات التي يصف بها اخوان الصفا « العقل » هي نفس الصفات التي يوصف بها الامام عند الشيعة عموما ، الذين يرون أن من مات ولم يعرف امام زمانه ، مات ميتة جاهلية ، وأن الدين والعلم لا يكونان الا بالامام .

(١) انظر نسوي تادر ، من رسائل اخوان الصفا ، ص ١٠ مرجع سابق ، ص ٢٨

عمر فروخ ، اخوان الصفا ، مرجع سابق ، فصل العروة السيمية الفلسفية .

(٢) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٢٧ - ١٢٨ .

(٣) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ١٢٤ .

ويؤكد تصورنا هذا - ما يذكره الاخوان ايضا في موضع آخر من رسائلهم بقولهم « واعلم أن العقلاء الإختيار اذا انضاف الى عقولهم النور بواضع الشريعة ، فلا يحتاجون الى رئيس يرأسهم ويأمرهم وينهاهم ويؤجرهم ويحكم عليهم ، لأن العقل والقدرة لواضع الناموس يقومان مقام الرئيس الامام . فإعلم بنا أيها الاخ فن نقصد بسبب الشريعة ونجعلها اماما لنا فيما عزمنا عليه ، (١) » كما يقولون في موضع ثالث « والرئيس الواحد هو العقل ، (٢) »

وفي شأن لعل الذكر الذين هم أهل بيت النبوة المصويرون لنبوة الخلق ، يقول الاخوان « أهل الذكر في بعض الوجوه هو العقل الذي يدبر النفس ما غاب عنها من أمر عالمها الروحاني ومحلها النوراني . ويحرصها على المتاجر الربحية ، ويحثها على الأعمال الصالحة . وأن النفس حتى عدلت عنه وخالفته وتركته وصية ربها ، وما أمر به حولاها ، واقبلت على طبيعه ومالت الى استجسانها ، وطلب الرياسة والعلو ، والتعصب والتشميت . احباها مثل ما احباب القصد والأعمى اللذين خالفا وصية صاحب البستان ، (٣) » فاجعل الخليفة على نفسك عقلك واقبل منه اوامره ونواهيته ، (٤) »

ويقابل الاخوان بين أفعال القوة الناطقة اذا لم يرأسها ويلزمها العقل وبين أفعال البشر اذا تنازعوا وتنازعوا وصاروا ذوي مذهب كثيرة ، اذا لم يرأسهم ويلزمهم امام عادل من خلفاء الانبياء عليهم السلام ، (٥) .

وهكذا تبين هذه النصوص عن ان الاخوان يقصدون بالعقل الرمز الى الامام وأنهم لم يقصدوا بفكرتهم حول العقل القول بعدم الحاجة الى رئيس كما تصور البعض .

والحقيقة السياسية الهامة التي يمكن استخلاصها من آراء الاخوان حول الحاجة الى الامام ، هي أن الحاكم في نظر اخوان الصفا هو وصي علي الحكومين ، بل هو رابع لهم ، والحكم حسب فلسفتهم هذه - حكم مطلق ، والحاكم يوجه الحكومين ويحميهم من الانظار الخارجية والداخلية ، بل هو يحميهم من انفسهم ، في دينهم ودنياهم ، لانهم لو تركوا لانفسهم لما عرفوا ما يقبضهم وما يضرهم ، ولأوردوا انفسهم موارد التهلكة - فوظيفة الحاكم

(١) الرسائل - الجزء الرابع - ص ١٣٧ .

(٢) الرسائل - الجزء الثاني - ص ٢٨٢ .

(٣) الرسائل - الجزء الثالث - ص ١٥٦ .

(٤) الرسائل - الجزء الرابع - ص ٢٨٠ .

(٥) الرسائل - الجزء الثاني - ص ٢٨٦ .

اذن توجيهه وإرشاده مستمر ، حتى في أدق تفاصيل حياة المحكومين . لما
المحكومون ، فما عليهم سوى الطاعة ، إذ أنهم لا يعلمون من أمرهم شيئا .
وهم في حاجة دائمة لمن يأخذ بيدهم ويرشدهم إلى ما فيه خيرهم وسعادتهم .
ومن ثم فالعلاقة بين الحاكم والمحكومين ليست علاقة مشاركة أو تبادل
والما هي علاقة توجيه من جانب ، وطاعة وانصياع من جانب آخر .

وهكذا يدعى الاخوان إلى أرسنقراطية العقل والحكمة والتمكر ،
يفقدون الثقة في الانسان المادى ، ويرون أنه لو ترك وشأنه اضل
الطريق ، وأنه في حاجة دائمة إلى توجيه من حاكم مطلق اعقل منه وأحكم .
وهذا الاعتقاد بضرورة فرض وصاية على الانسان المادى تشير إلى وجود
نزعة ليوقراطية تعكسية ، بالرغم من أن هذه الوصاية هي وصاية الأئمة
المقلاء الحكماء الصوميين .

المبحث الرابع

تعيين الإمام عند اخوان الصفا.

أشار اخوان الصفا الى الاختلاف الذي وقع بين الأمة بسبب سدة الامامة في عدة مواضع من رسائلهم . منها قولهم « واختلّفوا في خليفه الرسول . عليه الصلاة والسلام . وكان ذلك من أكبر أسباب الخلاف في الأمة الى حيث انتهينا » (١) . وفي الفصل الذي خصصوه للمبحث في بيان سبب اختلاف العلماء في الامامة ، قالوا « اعلم ان مسألة الامامة أيضا من إحدى أهمّات مسائل الخلاف بين العلماء ، قد تاه فيها المخاضون في حجج شتى ، وأكثروا فيها القيل والقال . وبحث بين المتأخرين فيها المدلّوة والبطضاء ، وجرت بين طالبها الحروب والقتال ، وأصبحت بسببها الاموال والعناء ، وهي بالية الى يومنا هذا لم تنفصل ، بل كل يوم يزداد المخاضون للاختلاف فيها خلافا على خلاف ، وتتشعب فيها ومنها آراء ومذاهب ، حتى لا يكاد يحصى عددها الا الله » (٢) .

وقد أشار الاخوان الى الاختلاف الاساسي في مسألة الخلافة بين القائلين بالاختيار وبين القائلين بالنص ، وفي هذا يقول الاخوان « ولما ما ينبغي ان يكون الإمام ومن هو ، فهم مختلفون على رأيين ومنهجين ، فمنهم من يرى ويمتدّ أنه لا ينبغي ان يكون افضلهم كلهم بعد تبيينه ، والقرينهم اليه نسبة ، ويكون له نص عليه ، ومنهم من يرى بخلاف ذلك ، ولهم في هذين الرأيين منازعات وخصومات ، يطول شرحها مذكورة في كتبهم » (٣) .

(١) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ١٥٢ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٤٩٣ . ولما يقول الشهرستاني ، ما سئل سيف في الاسلام على خلافة دجاجة فقال ما سئل على الامامة في كل زمان ، الشهرستاني ، للتلخيص والتميز

مرجع سابق ، الجزء الاول ، ص ٢٤ .

(٣) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٤٩٤ .

الشروط الواجب توافرها في الامام عند اخوان الصفاة :

إذا كان الاخوان قد حاولوا الظهور بظهور الشجر في ذنوبهم ما ينبغي ان يكون عليه الامام . الا أن قولهم اشتمل الشروط الأساسية الواجب توافرها في الامام وهي ثلاث ، اولها أن يكون أفضل البشر كلهم بعد النبي ، وثانيها أن يكون اقربهم نسبة إلى النبي . وثالثها ان يكون قد نسى عليه . وثيما على عرض لأراء اخوان الصفاة في صياغة هذه الشروط :

١ - ان يكون الامام أفضل البشر بعد النبي :

يرى الاخوان أن الحاجة دائما تكون إلى الأفضل ، ويستدلون على ذلك بحاجة النفس إلى قوة أخرى لا فادتها من العلم ما به صلاح امرها . وليست هذه القوة سوى العقل . وإذا كان العقل عند الاخوان بمثابة النبي أو « الرئيس » ، فإن « من يخلقه من أهله وأصحابه ، ومن قبل منه ما ألما إليه . كمثل الأعضاء الفاضلة » (١) .

وفيه صالح الاخوان فكرة التفاضل بين البشر . واتسياب الفضائل من الملائكة إلى الانبياء ثم من هؤلاء إلى القرابين منهم بالنسبة . وذلك بقولهم « لم لا يزال التفاضل يقع فيما بينهم - أي بين البشر - حتى تصل تلك الفضائل كلها بوجه ذلك الزمان ورئيسه ، المثلي من الملائكة وحيا والهاما . . . وأن ذلك الشخص الكريم إنما يتلقى ذلك الفيض الشريف والعالم اللطيف ، بقرب نسبة نفسه الفاضلة ، وأدواته الكاملة منهم . ثم كذلك كان قبول أهل زمانه منه ، وأخذهم عنه ، بالنسبة القريبة بينه وبينهم . وأن كل واحد أخذ من ذلك حظه ونائل قسطه » (٢) .

وبالرغم من أن الاخوان يرون أن الامامة من حق علي بن أبي طالب . إلا أنهم لم يتأدوا في فكرة امامة الأفضل للتدليل على أنه كان أفضل الصحابة . ولعل مرجع ذلك هو أن التشيع حتى عصر الاخوان لم يكن قد خرج عن طوره المعتدل ، وفي هذا الطور لم يكن هناك أحد من الشيعة يطعن في الخلفاء الراشدين وفي خلافتهم ، أو يدعي أنهم فسقوا لاختصاصهم بخلافة . كما حدث فيما بعد على أيدي دعاة وفلاسفة الحركة الاسماعيلية في عهد الدولة الفاطمية . حيث اشتدت حملة الطعن فيهم إلى حد تكفيرهم . هذا وإن كان للاخوان قصص رمزية في تفضيل علي بن أبي طالب على باقي الصحابة .

(١) الرسالة الخامسة . الجزء الأول ، ص ٦٦٤ - ٦٦٥ ، ٦٦٦ - ٦٦٧ .

(٢) المرجع السابق . ص ٦٦٠ - ٦٦١ .

٢ - أن يكون الأمام العربي أبقشر نسبة إلى النبي -

اشرفنا من قبل في المبحث الخاص بالتنسيق إلى قول الأخوان بأن الله قدر أن يرك مقام السادس من رسله ، أول المسارعين إلى دعوته من أولاده في الدين الظاهر . وذهبنا إلى القول بأن لفصود بذلك هو علي بن أبي طالب .

في هذا المقام لا تشير الرسائل إلى قرابه الدم أو نسبة الدم بين النبي عليه السلام وبين ابن عمه علي بن أبي طالب ، وإنما تشير إلى نسبة الولاء أو النسب الروحاني باعتبار أن علياً بن أبي طالب كان من أولاد النبي عليه السلام في الدين أو الفتوة (١) . ولا شك أن من كان يده الصفة من القرابة للرسول ، كان أهلاً لموضع حكمته ، ومن ثم يرى الأخوان أنه « لا شك ، يرك مقامه من بعده ، ويتقلده أعانته وعهده ، في تبليغ موعظته ، وإقامة دعوته ، وتكميل شريعته ، بمجاهدة أعدائها ، وإظهار تأويلها ، والقيام بما تحتاج إليه الأمة فيها ، مما تكون به حياتها ونجاتها ومصلحتها » (٢) .

ولعل الفترة التالية من رسائل الأخوان تدل على أنهم يسبحون إلى أن علياً بن أبي طالب هو المستحق للإمامة بعد النبي عليه السلام ، إذ يقول الأخوان : « واعلم يا أخي أيك الله وإيانا بروح منه ، أنه تلميذ الحكيم الذي رافقه في حياته ، وخدعه في طول مدته ، وتعلم منه علمه ، وأودعه حكمته ، هو الذي يجيب عما يسأل عنه من سوالات الحكمة ، كما كان معلمه يجيب في وقته من يسأل من مثل ما قلنا ذكره ، كذلك المستحق للمنزلة بعد النبي ، هو الذي يحسن الجواب في وقته عما يسأل عنه من مشكلات أمور الشريعة ، ومعضلات الأحكام ، ومن كان بالفسد من ذلك ، فلا يستحق اسم الحكمة بعد الفيلسوف ، كذا لا يستحق اسم الإمامة بعد النبي من كان لا يحسن القيام بما تحتاج إليه الأمة ، إلا كما قال الله عز وجل : « أئمة يدعون إلى النار » (٣) بالجهل ، كما كانوا قبل قيام الشريعة في جاهليتهم أئمة في الضلال » (٤) .

ويمكننا أن نستخلص من هذا النص أن الفصود بتلميذ الحكيم الذي رافق الفيلسوف طوال حياته وتعلم منه الحكمة ، هو علي بن أبي طالب الذي

(١) انظر فكرة التسبب الروحاني عند اخوان الصلوة ، في بحث السادس من الفصل الأول من الجيب الثاني .
(٢) الرسالة الجلية ، الجزء الثاني ، ص ٢٨٢ - ٢٨٤ .
(٣) عمران كريم ، سورة القصص ، الآية رقم ٤١ .
(٤) الرسالة الجلية ، الجزء الثاني ، ص ٢٨٠ - ٢٨٦ .

رافق النبي وتعلم منه العلم . وقد سبق أن تعرضنا لاستشهاد الاخوان يقول النبي « انا مدينة العلم وعلى بابها » . ويؤكد ذلك ما أشار اليه الاخوان في نهاية الفقرة السابقة من ان الذي يستحق الامامة بعد النبي هو الذي لم يكن له باع في الجاهلية قبل نزول الدعوة . ولا شك ان عليا ابن ابي طالب كان صبيبا عند نزول الوحي (١) .

٣ - ان يكون الامام قد نص عليه :

لما كان الاخوان يرون ان الخليفة بعد النبي يجب ان يكون افضل من صحبه وخلفه من اهل بيته ، وان يكون ههنا الخليفة اقر بهم نسبة الى النبي عانهم يرون ان هذا الخليفة لا بد ان يكون قد نال خلافه بالنص او بالوصية ، وان تسير الخلافة فيما بعد على هذا الاساس .

ويسير الاخوان عن فكرة الوصية بقصة رمزية شديدة الشبه بقصة هدير خم في اشخاصها ومضمونها ، للتأكيد على ان وصية النبي لمن يخلفه هي وصية واجبة عليه وانه بموجب الحكمة لم يكن له ان يترك الامة بدون وصية على خليفته ، وان واجب الامة بحسم الخروج عن الوصية بموجب الطاعة التي فرضها الله على المؤمنين لرسوله (٢) .

(١) ولعل المقصود يقول الاخوان : كما كانوا قبل قيام اقتديهم هي جامعتهم ذاته في الضلال ، هو الاشارة الى من تولوا الامامة بعد النبي عليه السلام . اي ابو بكر وعمر وعثمان ، الذين غنموا فترة طويلة من حياتهم في الجاهلية ، ولما سح هذا القصد فربما كان صف الاخوان هو وصف السلطان الغلاة بالجهل ، ولكنهم لم يطعنوا بهم بأسلوب سريع وعياد ولم يصلوا الى حد تكفيرهم كما جعلت فيما بعد عن ابي دجا والاسرة النبيلة اللطيفة .

(٢) يختص قصة الاخوان في قرهم ، وقد حكم ان يعطى بلوك الذهب لما دنت وفاته وكان مملعا ، قد احمر ولده له قد كان اعلا لملكه همة ، ولم يكن له ولد سواء ، وقد صلح حينها من العكسة وهرقه شيئا من سياسة الملك ، ثم يذكر الاخوان وصايا الملك لولده بما يجب ان يتولى به من الاتصال التي تفتح في الدنيا والاخرة والله اعلم يصلح بها ملكه وينتج بها سلطانه . وبعد ذلك يقول الاخوان : ويلعل آله - اي الملك - لما خرج من دسية ولده الذي اهدته للملك بعد ، يبيع علماء اهل مملكته وأول الفضل والشرع لوجه من اهل الثاقل والرب الذين هم اصحابه واسيايه ، فبال : ايها العلماء الذين كانوا ولائهم انرى واهل سرى وبطانتى ، قد كتبت لى تصحاء وبطمين ٠٠ فكونوا ليلقا بالخلافة مثل ما كتبت لى ٠٠ وقد علمتم القى ماحدثوني عليه . وما وصيتكم به لى امر جدا اللام الذي يبلى وبهتكم . فاباكم والتحج عليه والله الهد له ليس للكونت عليه بالموافق حال من الثالث ، لعلكم بالسيح والطاعة ، وأولوا له يوف الله لكم . وقواله ين الله لكم وتصوروا له فيه ما يدانم . ريت الله لكم افضل اموركم . وبخسن حالكم على يديه ، لهذا هو حالكم . واتخذ حشده وبعث له واشهد بضمهم على بشرى ، وأكسبه لله تعالى ليرهم . ولقدته منكرة الموت واعتقل لسانه وفسد ببنانه وعرق ببيده واعتقه .

مهاجمة الاخوان للاجتهاد والقياس في اختيار الخلفاء :

يستخلص من القصة الرمزية التي جرت بين الفريقين والبايزي - والتي اشترتا اليها من قبل - ان الأمة تهلك اذا ما خالفت وصية نبيها فيما يتعلق بمن يخلفه كما يستخلص ايضا ان الاخوان يهاجمون من تولوا امر الخلافة بعد النبي عليه السلام دون ان يكون لديهم الاستعداد للقيام بامرهما على ما يجب ، وان هؤلاء الخلفاء حينما التمسوا الخلافة اليه التمسوها من أجل تحقيق اغراضهم الدنيوية (١) .

وبالرغم من ان هذه القصة لا تشير صراحة الى الخلفاء الراشدين ، الا انه من المتصور ان البايزي يرمز الى امير بكر الصديق ، ويستخلص ذلك من اشارة الاخوان الى قيام البايزي (أبو بكر) بتولية بعض أبناء جنسه (عمر بن الخطاب) لمر الفريقين (الأمة الإسلامية) .

ولعل اهم ما جاء في هذه القصة هو مهاجمة الاخوان لفكرة اختيار الامام بسرعة البشر ، ومهاجمتهم لفكرة الاجتهاد في الرأي الوارد في القصة على لسبب الفريقين بقولهم بعضهم لبعض ، تعالوا حتى نتجسد في الرأي واجمع العلماء وأهل الفضل فينا ، ونعقد مجلسا للمشاورة فيمن يصبح لهذا الامر ، وفيمن يليق ان يكون ملكا علينا .

وقد عبر الاخوان عن الخلافة التي تقوم على الاجتهاد بأنها « خلافة الخلق » ، وأنها على طرفي النقيض لما يسمونه « خلافة الله » ، واعتراضوا على الثقاتين بأن اختيار الخليفة بالاجتهاد لا يكون الا بأمر الله ومشيئته وتقديره ليسبق لهذا الاختيار (٢) . يقولون : « فان قال قائل ذلك لا يكون الا بأمر

كقولهم ، وفأنته يومه وحزن عليه أهل ملكته ، ثم قضى لله لبيح بعد ما فيه وصوت يوم الأحوال » (الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٧٣ - ١٧٧) . ويسبق الاخوان على هذه القصة بقولهم ، فقال ايها الأخ ، هذه الوسيلة ، وتبرها واتخذ خليفة لها ذلك على ولده لئلا يرضى له ما كان يرضى لنفسه ، فكيف يجب على الحكيم ان يرضى لخلافته وخل النبي ان يرضى بقتله ومن يغلفه فيهم فإنه يتولد من بعد » (للرجح السابق) من ١٧٥ .

(١) انظر تفصيل القصة في الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ١٦٧ - ١٦٨ ، ولإعدادنا في ذلك ملحقه : (٢) انظر

Yves Marquet, La Philosophie des Éléments d'Al-Farabi, Op. Cit., pp. 572-574.

(٣) ذهب الامام الغزالي ايضا بعد ان اتفق على صحة الطريقة التي اتفق عليها اصحابه على ان يتركب واختيار من كان قبله وكثيرا الناس . وقد عارضوا بهذا الفرض ما اشبهه بهم الفسحة من تدهيس الامامة ، ووجدوا الخصال . هذا النوع من الاختيار بقره ، ان الحكماء بعضهم واحد يربح ، وكما ياضاه الامامة عند بيعة ، لا يفرضه على البيعة ، ولكن كون الفطوس محمولة على معاينة ومهاجمة من الذين هم لظلمة ، وكان في معاينة قيام لومة الامام وشوكته ، واضرار قلب الخلاق الى قتلهم زجده او ضلوعه او ظلاله عن مخالفتيه .

الله سبحانه ، فقد صدق اذا اتبع فيه المستخلف الامر الذي يرضى الله عن اسمه ، وهو الذي عن أطاعه فقد أطاع الله كما قال تعالى « من يطع الرسول فقد أطاع الله » (١) ، وأن عدل عنه الى ضده - يقصد الاخوان هنا مخالفة وصية الرسول بثمان خليفته - فتمد حرج من امر الله تعالى وارثكم نبيه » (٢) -

وعلى هذا الأساس كان هجوم الاخوان على فكرة الاجتهاد والقياس - وقالوا ان الاجتهاد والقياس كانا من اسباب اختلاف العلماء والقضاء نظرا لاختلاف طرق كل منهم في الاجتهاد والقياس مما سنع لكل منهم « شئ » خلاف ما صنع لصاحبه ، فتعلقوا واجتهدوا واحتجوا على صحتها » (٣) -

ويرى الاخوان ان الاجتهاد والقياس لا يؤدي الى معرفة الحقيقة ، ويشبهون ذلك بقياس ابلوس حينما رفض السجود لادم وقياس نفسه به وقال ان آدم خلق من طين بينما هو خلق من نار لياسا على ان عنصر النار اشرف من عنصر الطين « فكان من تكبره وظنه وقياسه ما قد ذكره ، وما

الحل في كل عصر - ليس امرا اختياريًا يتوصل اليه بالحكمة البشرية - بل هو ورتد الصي يؤتبه الله من يشاء - فكان في الظاهر وعدا لبيان الامامة الى اختيار شخص واحد ، وفي الحقيقة دعواتا الى اختيار الله تعالى ونصبه ، الا انه قد يظهر اختيار الله سبحانه وتعالى شخص واحد أو اشخاص ، واقام للصح لشد الامامة انصرف قلوب الخلق لطاعته والافتقار له في امره ووليته ، وهذه سببة وحيدة من فقد قال : لئلا افاضنا سيد من ميلاد ، وسرف الى محبته وجوه أكثر خلقه ، كان ذلك من الله تعالى فلقا في اختياره لخلقه ، وتبينه لاختصاصه بأمره في تقفه عيانه ، وذلك امر لا يقدر كل البشر على الاحتفال شخصيته - فليحظر الناظر الى حركة التريفة منسبت الباطنية انفسها الى ان نصب امام عندهم من الله تعالى ، وعند خصومهم من المباد - ثم لم يفتروا على بيانه وجبة لسبب ذلك الى الله تعالى الا بتعوي الانجراف على رسوله في النص على عمل ، ودعوا بقاء ذلك في ذمته بقاء كل خلف لكل واحد ، وتعوي شخصه على احد لولاه به مودة في شروب عن الفعوى الباطلة ، ولا تسبوا الى انما نصب الامام بشيخوتنا وفخيلونا وهدموا ذلك منا ، كلفنا لهم بالاشرف انا لسنا نهم الا من قسده الله فان الامامة عندنا كمنطق بالشوكا ، والشوكا تقوم بالباطية ، والباطية لا تحصل الا بعرف الله تعالى القلوب لهما في الطاعة والولاء ، وهذا لا يسفر عليه اليقر ويدلك عليه انه لو أصبح خلق كثير لا يحصى عندهم على ان يصرقوا ويوجه الخلق وعظائم من اللواتي للامامة الباطية صوحا ، ومن التسمية للقول للشيخية آيدعا الله بالوهم خصوصا ، للبلد اعلمهم في الحيل والرسائل فكيف الامسباب والوسائل ، ولم يحصلوا بالاشرة الا على الغيبة والبرهان - فهذه طريق إقامة البرهان على ان الامام الحق المستظهر عالم ، حرس الله عليه

في هذا النص (للزالي ، المستظري ص ٦٥ - ٦٦) -

(١) لوقد كريب ، سورة النساء ، الآية رقم ٨٠ -

(٢) الرسائل - الجزء الرابع - ص ٣٧٦ -

(٣) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٤٨٩ -

تبادى عليه من غيه واستكباره وتقائه واصرارها وما أضمره من الصداوة
لآدم وولده ، (٦) .

ولهذا يذكر الاخوان في رسالة الحيوان أن يبنى آدم المتسلطون على
اليهازم الطاهرة ، هم أصحاب الرأي والقياس ، والسمي والالتباس ، أنبغ
الطواعيت والابالسة والشياطين ، أعداء الأنبياء ، واضداد الأئمة ، (٦) .

يرى الاخوان أن هدف اهل القياس والاجتهاد هو انوصون الى
الرياسة من وراء ذلك ، فيقولون ، ان اصحاب الجفن ولقائلات ، ومن
يطلب المنافسة في الرياسة ، اخترعوا من انفسهم في الديانات والشرائع
اشياء كثيرة لم يأت بها الرسول عليه السلام ، وما امر بها ، وابتدعوا
وقالوا للمؤمن من الناس : هذه سنة الرسول عليه السلام وسيرته ،
وأحدثوا في الأحكام والقضايا اشياء كثيرة بأرائهم وقياساتهم ، وعدلوا
بذلك عن كتاب ربهم وسنة نبيهم عليه السلام ، واستكبروا عن من
الذكر الذي بينهم ، وقد أمروا أن يسألوهم عما اشكل عليهم (٣) ، وطردوا
سبأفة عقولهم أن الله قد ترك أمر الشريعة وفرائض الديانة ناقصة ، حتى
يحتاج هؤلاء الى أن يبينوا بأرائهم الفاسدة وقياساتهم الكاذبة ، واجتهادهم
الباطل ، ، وإنما فعلوا ذلك طلبا للرياسة كما بينا آنفا ، وأوقصوا
المخلاف والمنازعة في الأمة ، فلا يزال ذلك دأبهم والرؤساء الجاهل فيهم
يتزايدون في كل يوم ، واختلافهم يزيد ، واحتجاجاتهم ومناظراتهم تكثر ،
ويعملهم يفتش (٤) ، حتى يفسدوا أحكام الشريعة ، ويفيروا كتاب الله
بتفسيرهم له خلاف ما هو به ، وقلبوا المعاني ، وتكلموا بما غل
ما يريدون مما يقوى رياستهم ، (٥) .

(٦) :رسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ٦٥٦ .

(٥) المرجع السابق ، ص ٣٤٤ - ٣٤٤ .

(٣) يرى ماركيز انه عند الاستعجاب لا توجد أي اختلافات في وجهات النظر .
في توجد حقيقة واحدة له يكون لها عدة وجوه ، ومن ثم فإن الرأي والاجتهاد والقياس
- بللمس المتعل لهك الكلمات - ستكون عليها بلوت عندما - رجل المكس من ذلك
يلعب التهورى دورا أساسيا ، ويربط بفضيلة ورفعة الأمام الذي يتمتع بصفات غريبة
والذي أهدى الله بقوى خاصة ، وعجز يكون عليه الهيا - ويعرف الاتباع الأسماء بطرق
والأوليات مختلفة حسب القرية التي يحتلها للممر أو طور الجملة . وبهذه عليه كان
مررة مقال، الأمور أصبحت لفترة على الإمام للظ .

(Tava Madaniyat, Iranist, Op. Cit., p. 70.

(٤) البتر :

(٤) يرى ماركيز أن التصورين جله لئلي حيا العالمة لقرون والعلية للقرن دون

ان يقدم تفسيرها بقول ذلك ، Inqilab, p. 57.

(٥) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ١٥٣ - ١٥٤ ، ويلسب التالي عبد الجبار

للى عند الأرة للرأي الانامية والرافضة وعلق عليها بقره ، وعنه الانامية وطبقت =

صلى مهاجرة الإخوان للاجتهد والقياس عند الفاطميين :

وإذا اطلنا على كتب دعاء وملازمة المرولة الفاطمية ، نجد أنهم لم يحدوا بالرأي والقياس في التفسير والفقه ، بل كانوا ينكرون حجة الاجماع والقياس ، وطعنوا في فتاوى الصحابة وجميع أهل الرأي والحديث (١) - وذهبوا إلى أن الفقهاء من أهل المذهب الأبي حرّحوا القرآن الكريم عن معانيه التي هي غرضه ومقصد (٢) ، واعتقدوا أن الناس لو اختلفوا بما في القرآن الكريم من قوله تعالى : « فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول » (٣) لما اضطروا أحد إلى العمل بالرأي والقياس بعد عهد الرسول ولأن الرسول غير باق ليحكم فيما بين الناس من خلاف ونزاع ، فإن القصد بهذه الآية الكريمة النص على إمام بعد إمام من ذرية الرسول يقوم بفصل الخطاب (٤) . وقد ذكروا أن أهل الرأي والقياس يتبرون أقرانهم من يوم إلى يوم ، وروى علماء المذهب الفاطمي قصة طريفة جرت بين جعفر الصادق وأبي حنيفة الثعالب استتموا عليها في انكار العمل بالقياس ، حيث قال الصادق للثعالب : إن أول من قاس إبليس حين رأى أن عنصر النار أشرف من عنصر الطين . . . فأتى الله يا نعمان ولا تقس علينا نكف عدا بين يدي الله تعالى فيسألنا عن قولنا ، ويسألكم عن قولكم . لتقول نحن قلنا ما قال الله تعالى ورسوله ، وتقول أنت وأصحابك رأينا وقسنا ، فيقول الله بنا وبكم ما يشاء (٥) .

= الرافضة أن أبا بكر وعمر وعثمان والعباسيين والهاشميين والعلويين والزيدية وأماهم على دواعي الأثر حتى ابتدأوا الأمام وغلّبوا طوك القوس والروم والكوفة وغيرهم من أمم العرب ، كانوا كفارا مشركين طلاب دنيا لا طلاب دين ، وآلهم غيروا القرآن ، وعلّوا القوس ، وعلّوا القوس من الطهارة والأمان والصلاة والمواظبة والصوم والعبادة والذكاء والخلق ، وعلّوا ما كان ووضوا ما لم يكن . وشهادة الله لهم بخلاف قول هؤلاء فيهم . . . وهم يقولون ما ظهر بعد (من سنتي لولا عمالي) فيظهر على الدين كله ، وإنما يتم ظهوره بقيام صاحب الزمان . وجواب هذا : المسكوت عنه والصحبة عنه فإنه ليس مع الكفاية مساهرة ، (عبد الجبار بن أحمد الجوهري) . تنبئت دلائل النبوة ، مرجع سابق ، الجزء الثاني ، ص ٣٥٤ - ٣٥٥ .

(١) البهلولي ، الفرق بين الفرق ، مرجع سابق ، ص ١١٤ .

(٢) للزيد في الدين ، للثعالب للزيدية . مرجع سابق ، الجزء الأول ، ص ١٧ . والقر أيضا للزيد ، رقم ٢٨ ، ٢٩ من التفسيرية الأولى من ديوان للزيد في الدين ، مرجع سابق ، ص ١٦٢ .

(٣) قرآن كريم ، سورة النساء ، الآية ٥٩ .

(٤) للزيد في الدين ، أسيرة للزيد ، مرجع سابق ، ص ٢٤ .

(٥) الزيد في الدين ، أسيرة للزيد ، مرجع سابق ، ص ٢٤ - ٢٥ . وقد وردت هذه القصة أيضا في الثعالب للزيدية في مواضع مختلفة . والطريف أننا نجد أهل السنة يقولون هذه القصة كما هي . لقد ذكرنا مثلا : أبو الحسن المظنن - التلبية والورد على أهل الأئمة والشيخ ، مرجع سابق ، ص ٦٩ .

وهكذا انكر الفاطميون الرأي والقياس ، ورتلوا أنهما سبب الاختلاف في الآراء والمذاهب ، واعتقلوا أن المسلمين لو أخذوا تأويل القرآن عن الرضى والأئمة من بعده لما وجد هذا الاختلاف ، إذ أن المدن وما يتفرع منه من علوم وأسرار وقص على الأئمة من آل البيت احتضوا بها دون غيرهم من البشر - وهي الفكرة التي عبر عنها اخوان الصفا بأنها « الولاية المخصوصة » - وليس لأحد غير الأئمة أن يدعى علما ، وهذا الاعتقاد نفسه هو الذي دأب به الشيعة ، حيث تنفي جميع فرق الشيعة اجتهاد الرأي في الاستكام وتتنكر القياس ، باستثناء بعض الزيدية الذين رأوا الأئمة بالرأي (١) -

خلاصة رأي الاخوان في شأن تعيين الامام :

يستند رأي الاخوان في شأن تعيين الامام الى عقيدتين اساسيتين هما :

١ - عقد الولاية للنبي والامام لا يكون بمعرفة البشر :

حيث يرى الاخوان أن البشر لا يمكنهم الوصول الى كيفية عقد الولاية حتى لو استخدموا في ذلك ارقى وسائل العلم مثل علم الفلك وعلم النجوم ، إذ أن عقد اللواء للنبي والامام يكون ، يعلم هو أعلى من هذا وأوضح ، وذلك انه عقد بقصد التأيد وموافقة التسليمة (٢) ، ويقصدون بذلك العلم الالهي والتأييد الرباني .

٢ - أن الامام بعد النبي هو علي بن أبي طالب بالنص :

ويرى الاخوان أيضا أن اللواء الذي يعقد للنبي والامام ، لا يعقد بعدهم الا لمن كان من النبي أو الامام ، بالمنزلة التي يستحق بها ميراث ذلك العلم ، ويستشهدون على ذلك بحديث الراية التي عقدتها رسول الله عليه السلام لعلي بن أبي طالب في قوله « لأعطين الراية لهذا رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله » كرار غير لمرار لا يرجع حتى يكون المفتح على يديه ، « وكان ذلك كذلك » (٣) ، ومن ثم يرى الاخوان ان من علمت

(١) الأشعري ، مقالات الاسلاميين ، اختلاف الصفتين ، مرجع سابق ، الجزء الاول ص ٥٢ ، ٥٤ . ويلاحظ أيضا انه يوجد من بين منوعة الحديث من انكر الاخذ بالرأي .
(٢) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٢٨٢ .
(٣) لرجع السابق ، ص ٢٨٢ .

له الراية هو الذي يستحق بموجب هذا العقد ان يوث مقام النبي عليه السلام (١) .

وقد تصور مازكيه أن الاخوان يظلمون لفظ النبي على محمد عليه السلام ، وعلى من يستخلفه من الأئمة ، واستدل على ذلك من قول الاخوان ، والخلافة الكبيرة ، التي هي خلافة الله تعالى ، والمستخلف بها هو النبي ، صلى الله عليه وسلم ، في زمانه ، وبهذا العقد يكون من استخلفه النبي ، عليه السلام ، من بعده ، اذا مضى الى ربه عن اسمه (٢) . حيث رأى

١٦١ حديث الراية يوم خيبر من الأحاديث الثابتة من سنن علي عند كل من الشيعة والسنن ، وقد عكس الثروة لعل يهد أن تعطيت الراية لغيره من كبار الصحابة كأي بكر دعمر ولم يفتح الصحن على أيديهما . وقد أورد هذا الحديث كل من : البخاري في صحيحه الجزء الثاني ، باب (ظلال علي) ، ص ١٩٧ . ومسلم في صحيحه ، الجزء الثاني ، ص ٢٢٦ ، والمستدرج في شرح صحيح البخاري ، الجزء السابع ص ٢٢٤ ، والترمذي في صحيحه ، الجزء الثاني ، ص ٢١٤ ، والحاكم في المستدرج ، الجزء الثالث ، ص ١٠٩ ، ويهدد أنه لا يوجد حديث للشيخ أبي جعفر الميسمون على صفته اجتماعهم على هذا الحديث فقد اعترف بصحته حتى أشد أهل السنة كطرحا لابن حزم وابن تيمية ، أما وجه الاستدلال على الإحقة بالإمامة ، وأن هذه الصفات التي وردت في الحديث خاصة بل دعوى رسول الله وحده الله ورسوله كزار غير فرار ، فلماذا يملك على الأفضلية ، وبالتالي الإحقة في الإمامة من حيث أن الإمامة للأفضل ، ووجه اختصاصه على إمامته هو علم نورهما في غيره من حيث أن أحدهما غيره لم يفتح الله على يديه الحسن ، ولم يحصل بقول ورسوله الله ، كزار غير فرار ، ، وقد يفتح مع النبي أقصى غاية المعج والتعظيم وتشريف على محبوبه الله ورسوله ، ولا شك كما يرى الشيعة أن الأصل هو أن بالإمامة ، وقد بالغ الشيعة في وصف الصحار (عل) إذ كثيروا أن باب الصحن لم يكن يقوى على حركته بدون دجلة وحيد على رسوله على سيخه ، ثم اخذوا يدعوا عليه المسعود وقال في ذلك « ما لمحة بقوة جسدية وأنا بقوة إلهية » ، وبذلك يعتبر الشيعة فتح باب خيبر إحدى معجزات علي ومن واجب الأمام أن يدل الناس على معجزاته لايات أمده . كما أهل السنة فتح تسليمهم التام مع الشيعة بعض الحديث ، دون أدنى تغيير أو إضافة فهم لا يسمون باستدلال الشيعة على امامة علي ، ويقولون في ذلك بأنه لا ملازمة بين كون علي سببا لله ورسوله وسبوبة منها وبين كونه اماما . كما لا يأنز من اثباتها له لغيرها من غيره فانه قال لعل في حق أبي بكر « يا أيها الذين آمنوا من يوتاه منكم من دينه مصروف يات الله يقوم بهم ويحبونه » . كما قال في حق أهل بدر « أن الله يحب الذين يقاتلون في سبيله صفا كأنهم بنيان حرسوس » ، فلام محمد ، مختصر النسخة التي مشرفة ، ترجمة حنكري الألبوسي ، بيروت ، ص ١١٧) ، ويذهب الرازي فل نفس الرازي يقول ان حديث الراية لا يدل على انتهاء صفة الخلية من الله ورسوله من أبي بكر وعمر (الرازي ، نهاية القول في دواية الأصول ، مرجع سابق ، الجزء الثاني ص ٢٧٥) ومنه امر تسمية الله فتح خيبر يملك على الغلبة وليس على الأفضلية (الذهبي ، لفظي من منهاج الاعتدال ، مرجع سابق ، ص ٤٧٤) .

(٢) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٣٧٥ .

ماركيه ان لفظ « النبي » الأول يشير الى محمد عليه السلام ، وان لفظ « النبي » الثاني يشير الى من يخلفه من الأئمة (١) . ولكن النص لا يبيح ما ذهب اليه ، حيث ان ضمير الغائب في عبارة « استخلفه النبي » تعود على الامام وليس على النبي . وعليه ، فالاخوان لا يستخلصون لفظ « النبي » للدلالة على الامام .

وعموما ، فان اخوان الصفا يعتقدون ان ولاية المؤمنين ، والامامة بعد النبي ، لا تكون الا لمن اوصى اليه ونص عليه وهو علي بن ابي طالب ، الذي يقررون اليه بانه « خير الوصيين » (٢) ، ويجهلون حده الولاية من اركان الدين ، حيث يربطون بين تصديق الرسل وبين ولاية اولي الامر من بعدهم (٣) .

واذا كان الاخوان قد ساءموا ، مع باقي فرق الشيعة ، في فقد مبدأ الاختيار ، واثبات وجوب النص على الامام ، مستخدمين في ذلك الادلة العقلية والادلة التقليدية ، فقد كان لاهل السنة موقفا مضادا ركزوا فيه هجومهم على نقض دعوى نصب الامام بتعيين من الله ونص من لبيته ، وانكار وجود هذا النص .

فموقف الاخوان هذا - للمبر عن موقف الشيعة عموما - في صدد النص يخالف موقف اهل السنة الذين يرون ان تعيين الامام يكون باختيار الرعية وادارتها ، وهو اختيار متوط باهل الحل والعقد أو اهل الشوكة ، مع اختلاف عدد من تعتقد ببيعتهم الامامة عند عباة وفتحاه اهل السنة . بل ان بعضهم لم يتعرض لتحديد اسم تحديدا واضحا كابن تيمية الذي اهتم فقط في كتابه « منهاج السنة في الرد على منهاج الكرامة » بالرد على موقن الاختلاف بين الفائلين بالنص والفائلين بالاختيار لا بمن هم اهل للاختيار ، وما قاله في تبرير الاختيار البشري « وذهب اهل السنة ان الامامة نعتد عندهم بموافقة اهل الشوكة ... الذين يحصل بهم مقصود الامامة ، وهو القسرة والتمكن » (٤) . وقال أيضا : فلا يشترط في صحة الخلافة الا اتفاق اهل الشوكة والجمهور - لال عليه السلام : عليكم بالجماعة لان يد الله على الجماعة . وقال : عليكم بالسواد الأعظم ومن شذ عن عمل في النار . وقال « لا ريب أن الاجماع المعتبر في الامامة لا يضر ليه تخلف الواحد والاثنين ، ولو اعتبر ذلك لم تنمق امامة » وقال ولا يقدح في اتفاق اهل الحل والعقد

(١) Yves Marquet, La Philosophie des Ikhwan Al-Safa, Op. Cit. (١) p. 444.

(٢) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٩٥ .

(٣) الرسالة العامة ، الجزء الثاني ، ص ٢٤٤ .

(٤) المعين ، انظر من منهاج الاتصال ، مرجع سابق ، ص ٤٨ .

شذوذ من خالفه (١) حتى أن خلافة أبي بكر في رأيه لم تثبت بنص خلاف ل رأي ابن حزم وفريق من أهل السنة ممن قالوا أن خلافته كانت بنص جلي أو خطي على اختلاف بينهم ، وأما حصار إماما بمبايعة الناس ورضاهم به ، فالصديق مستحق الإمامة لأجتماعهم عليه وإعانتهم مما رضى الله بها ورسوله ، ثم حصار إماما بمبايعة أهل القنطرة ، ونسبت الخلافة باختيار أهل الشوكة أيضا لعمر بن الخطاب ، وأما عهده - أي الصديق - إلى عمر فتم بمبايعة المسلمين له بعد موت أبي بكر ، فصار إماما (٢) ، وأوضح من كلام ابن تيمية - المعبر عن وجهة نظر جمهور السنة - أن مصدر سلطة الإمام بمبايعة الجمهور له ورضاهم به ، وإن حب الشعب له ورضوخهم لطاعته دليل صلاحه ، ويبلى على ذلك أن إمامة هي المحافظة للشرع وليس هو الإمام راندا في ذلك على الملئ - وغيره من الشيعة - الذين يرون أنه لابد من إمام معصوم بعد انقطاع الوصي ليحفظ الشرع ، وقد أوجب ابن تيمية على أولى الأمر عامة المشورة ، كما أوجب على العريضة مناصحتهم (٣) ، والإمام في نظر أهل السنة منفذ وليس بشرع (٤) .

ومن الملاحظ أن موقف أهل السنة إزاء الدفاع عن مبدأ الاختيار لم يكن موقفا موحدا متناسكا ، بل اختلفوا فيما بينهم في كيفية الاختيار ، هل يكون بإجماع الأمة أم بأجباخ أهل الحل والعقد ، وما هو العهد الذي تصفه به الإمامة ، وما هي الشروط الواجب توافرها في الإمام ، وهل يجب انضويته أم يكفي بفضله ، وهل تصح ولاية العهد ، وكيف يعزل إذا جاز . ولا نجد لدى متكلمي أهل السنة موقفا موحدا مجمعا عليه إزاء كل مسألة من هذه المسائل ، الأمر الذي سهّل على الشيعة نقد فكرة الاختيار علاوة على عدم جدواها في الواقع - باستثناء اختيار أبي بكر - مما جعل الشيعة يركزون هجومهم على أسلوب اختيار الخلفاء ، إذ لم تتشابه طريقة اختيار كل من الخلفاء الراشدين ، أما من بعدهم فقد كالت عهدا صرفا ووراثة لا محل فيها للاختيار ، فقد جاء معاوية بمبدأ جديد في نظرية الخلافة ، ألا وهو مبدأ الوراثية ، وهو مبدأ لم يعرفه العرب قبله .

(١) المرجع السابق ، ص ٥٤٧ ، ٥٤٩ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٥٧ - ٥٨ - ٦٦٦ .

(٣) ابن تيمية ، السياسة الشرعية ، مرجع سابق ، ص ٧٥ - ٧٧ .

(٤) التمهيد ، للتفرغ من ملهاج الاستدلال ، مرجع سابق ، ص ٥٤٠ ، وانظر أيضا :

مسند المبارك ، الدولة وخطام العبة عند ابن تيمية ، مرجع سابق ص ٢٥ وما بعدها .

البحث الخامس

الشروط الفطرية للإمامة

إن تحقيق الكلام في الإمامة يقوم على مجموعة من المسائل الواجب بحثها ، مثل تعريف الإمامة ، ومدى وجوب نصب الإمام بعد زمان النبوة ، ومدى كون هذا الوجوب على الله أم على الخلق ، عقلا أو سمعا ، ومقتضيات وجود الإمام بين الخلائق ، والصفات التي يجب أن يكون الإمام متصفا بها ، والبحث في تعيين الإمام في زمان النبي ومدى ضرورة وجود الإمام في كل وقت ، وعدد الأئمة (١) .

وقد عرضنا في الأربع نقاط السابقة لبحث معظم هذه المسائل ، ولم يبق أمامنا لاستيفاء الدراسة في مذهب اخوان الصفا قر الإمامة ، سوى البحث في الصفات أو الخصال الواجب توافرها في الأئمة ، ومن الطبيعي أن البحث في مسألة تومئنا الإمام سوف يجزئنا إلى بحث مسألة عصبة الإمام وهي من غير شك دعامة قوية من دعائم مذهب الشيعة .

الخصال التي يتصف بها الإمام :

لقد عرضنا من قبل لقومى الإمامة والخلافة ومعنى كل منهما عند اخوان الصفا وتبين لنا أنهما مترادفان لغتى واحد هو « خلافة الله » ، ومن ثم فإنه من البديهي أن تكون هناك صفات وخصال مشتركة بين النبي والأئمة من بعده ، باعتبار أن خلافة كل منهم هي خلافة الله ، وفي هذا الصدد ، يرى الاخوان أن الإمام يتصف بكل الخصال التي

(١) الجليلي ، تولى الطبق ، ص ١٠٠ ، مرجع سابق ، ص ١٢ - ١٤ .

كان يتصنّف بها النبي فيما عدا الوحي (١) ، وبذلك يكون الائمة « قواما مقامهم - أي مقام الأنبياء - على الامة من بينهم ، ويجب على الامة الطاعة لهم والالتقياد اليهم » (٢) .

وقد أفاض الأخوان في ذكر خصال صاحب الشريعة أو صاحب التاموس أو النبي ، كما أفاضوا في ذكر خصال الملك الذي يختير خليفة أيضا فله ، ويعتبر أن خصال النبوة وخصال الملك لا تنقسم على أي منهما عن الآخر ، وبهما يكون صلاح الدنيا وصلاح الدين .

ويرى الأخوان أن مجموع الخصال الواجب توافرها في صاحب التاموس أو الشريعة هي ست وأربعون خصلة ، وأن الحد الأدنى الواجب توافرها فيه هي أربعون خصلة (٣) .

ويرى الأخوان أن الخصلة التي تحتل المرتبة الأولى من بين الخصال الواجب توافرها في الإمام هي الرؤيا الصادقة ، وينسبون إلى النبي عليه

(١) الرسالة الجامعة ، الجزء الثاني ، ص ٢٧٦ - ٢٨٦ . ويقول الأخوان في هذا الشأن : « كذلك الحال مع النبي مبلغه واللام في الامة مقامه من يمد . يجب أن يكون هاربا بجواب ما يسأل عنه من أمور الدين ومعالج مرموزاته ومراسي أسرارته وخليات سقيه وباطن ظاهره ، والآويلات تنزيله . وما يجب على من تسلي حدود الله من الواجبات من آداب الله والامة احكامه في خلقه . وارتداد الامة ، وهجوم أعباج وشوج واصلاح الفاسد ولم الفسح . فمن وجدت فيه هذه الخصال مضافة إلى التي يفتق به من الاطلاق الموجود فيه كوجودها في النبي صلى الله عليه وسلم ، والرسول في وقته . وما كان ينبغي به من هذه الخلال . ما خلا الخصال التي كان يفتق بها الرسي . قالها لا توجد كقصة الامة من بعده ، لأنه ينقطع الوحي عما كان ، بذهاب الانبياء اصحاب الشرائع ، ولما يفتق ليس يفتقونهم من بعدهم ما أودعهم آياه وأسروه اليهم ، وهذا فيه اليهم » .

(٢) الترتيب السابق ، ص ٢٨٦ .

(٣) يقول الأخوان : « واعلم أيضا الأح أن النبوة هي أعلى درجة وأرفع مرتبة يظهر لها حال البصر بما على رتبة الملائكة . وأن لها في ست وأربعين خصلة من فضائل البشرية » (الرسائل - الجزء الرابع ، ص ١٧٥) ويقولون في موضع آخر : « وخاصة أمر التاموس ، فكل ما يحتاج إليه ال اربعين خصلة تجتمع في واحد من الأستخس ، أو في أربعين شخصا مؤتلفي القلوب » (الترتيب السابق ص ٦٠ - ١٧٧) . وقد ذكر الأخوان هذه الخصال في بيت من الشعر (الترتيب السابق ص ١٤٢) يقول :

وكيف اجزاء التي مسكة والمر بدون وعصر أمر ذو خطر

كما ذكر الأخوان في موضع آخر أن عدم صلته المتصلا « تها وأربعون » (الرسائل الجزء الثالث ، ص ٤٨٩) وقد سمود ملكه أن الأخوان أودعوا بذلك القول بأن عهده « اسمه وأربعون » فحقا بذلك إلى أن هناك لها لها في عدد المتصلا التي يفتقها الأخوان .

(Yves Khomeini, *Imamat*, Op. Cit., p: 50)

السلام ، قوله ، الرؤيا الصادقة جزء من ستة وأربعين جزءاً من اجزاء النبوة ، (١) ، وأنه قال أيضاً ، قد ترتفع الوصي ويزينت الرؤيا الصادقة ، (٢) . وهكذا أضفى الاخوان قداسة على الامام الذي ولد لم يعد يثلل الرعي مثل النبي ، الا أنه لا زال على اتصال بالتأسيسات الالهية عن طريق الرؤيا الصادقة - ولاشك أن فكرة الرؤيا الصادقة للائمة تلمس دورا كبيرا في مسألة عصمة الامام .

الحصول الفطرية لتواضع الشريعة والانعام :

يحدد الاخوان هذه الحصول في اثنتي عشرة خصلة هي (٣) :

- ١ - أن يكون تام الأعضاء . قوية قوائمه على الأعمال التي من شأنها أن تكون بها ومنها ، ومتى هم أن يقضى عملا أنى عليه بسهولة .
- ٢ - أن يكون جيد الفهم سريع التصور لكل ما يقال له ويلتزم لفومه على ما يقصد القائل به على حسب الأمر في نفسه .
- ٣ - أن يكون جيسه المنطق لما يفهمه ولما يسمعه ولما يذكره . روي الجملة لا يكاد يتسنى شيئا عنها .
- ٤ - أن يكون فطنا ذكيا ذا رأي يكفيه لتبين أدنى دليل ، حتى اذا رأى على شيء أدنى الدليل قطن له على الجهة التي يدل عليها الدليل .
- ٥ - أن يكون حسن العبارة يواتية لسانه على ما في قلبه وشيخه بأرجح الألفاظ .

(١) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٢٥ . وذكر الاخوان في بيت عن الشيرازي الرؤيا الصحيحة جزءاً من اجزاء النبوة الستة والأربعين (المرجع السابق ، ص ١٢٢) بحولهم :

ثم جعل الرؤيا الصحيح واسطاً من جملة الأجزاء فيه ، فاشترك

(٢) ومما يلاحظ على ملين الحديثين بحولهم ، هو علم من يزعم أن اللغات لا حقيقة لها ، أن أكثر الأتباع عليهم السلام ، كانوا يكتفون بالوصي في تمام هذه ترك النفس استعمال المعنى ، ما قاله هذا القول ، (المرجع السابق ص ٨٩) .

(٣) المرجع السابق ، ص ٦٢٦ . وقد ناقش الاخوان في شرح آثار التبريزي واهتماماتها على الحصول الفطرية للملوك الجائزين أصحاب الملك الأرضي ، وللولاة العاديين الذين هم خلف الأتباع وأصحاب الملك السياسي (انظر : الرسائل الجزء الثاني ، ص ٤٣٣ - ٤٤٢ ، الجزء الثالث ، ص ٣٦٥ - ٣٦٩ ، الجزء الرابع ، ص ٣٦٦ - ٣٨٤) . وقد انتهى ماركيز هذه الفقرات لتبديل عن لامرات الكواكب عن أبحاث الأئمة

Le Conditionnement Astral chez Corps des Imams

Yves Marquet, La Philosophie :

des Imams Al-Safis, Op. Cit., pp. 414-428.

انظر :

- ٦ - أن يكون محبا للعلم والاستفادة عنقادا له سهل العبور ، لا يؤلمه
تعبه العلم ولا يؤذيه الكد الذي يلحقه .
- ٧ - أن يكون محبا للمصنف وحسن المعاملة مقربا لأهله .
- ٨ - أن يكون غير شره في الأكل والشرب والنكاح ، متجنبيا لعيب (١) ،
الذات الكاذبة عن هذه .
- ٩ - أن يكون كبير النفس عالي الهمة محبا للكرامة ، تكبر نفسه
بالطبع (٢) عن كل ما يشين من الأمور ويشفع ، وتسمو همة نفسه
إلى أرفع الأمور وتبته وأعلما درجة .
- ١٠ - أن يكون المعرهم والدينار وسائر أمراض الدنيا حينئذ عنه زاهدا
فيها .
- ١١ - أن يكون محبا للعدل وأهله ، مبغضا للجرور والظلم وأهله ، يعطى
النصفة لأهلها ، ويرثي لمن حل به الجور ، ويكون موافقا لكل ما
يرى حسنا جميلا عدلا ، غير صعب القياد ولا سهو ، وإن دنى
إلى الجور والتبجح لا يجيب .
- ١٢ - أن يكون قوى المزمنة على الشيء الذى يرى أنه ينبغي أن يفعل .
يسورا مقداما ، غير خائف ولا ضعيف النفس .

مقابلة بين الحصال الفطرية للامام ولوائفه عند اخوان الصفاة والفارابى :

وقس الحصال التى يذكرها الاخوان على أنها الحصال الفطرية اوضح
الشمعية يذكرها الفارابى أيضا باعتبارها حصال رئيس المدينة
الفاضلة (٣) .

ومن الملاحظ أنه لا يوجد بين نص كل من الاخوان والفارابى أى
اختلاف فى شكل ومضمون الحصاص عند كل منهم ، اللهم الا الخاصية
السابعة عند الاخوان كانت الثامنة عند الفارابى ، والخاصية الثامنة عند
الاخوان كان ترتيبها السابعة عند الفارابى كما أن هناك تطابقا فى الشكل
والصيافة بين النصين فى كافة الحصاص تقريبا . وفى هذا المقام فانه

(١) وردت فى الأصل « متجنبيا لعيب » .

(٢) وردت فى الأصل « تكبر نفسه الطبع » .

(٣) الفارابى ، آراء أهل المدينة الفاضلة ، مرجع سابق ، ص ١٠٥ - ١٠٦ .

يمكن بمقابلة النصين ، تصحيح بعض الكلمات غير المفهومة أو التي صعب
تفسيرها في كل منهما (١) .

وقد أشرنا من قبل إلى أنه من المرجح أن الفارابي استقى فلسفته
حول المدينة الفاضلة ورئيس المدينة العاصمة من فلسفه أخوس الصفاء في
منا الصدق ، فكل من الإخوان والفقراء يشبه المدينة ورئيسها بجسد
الإنسان وكونه هنا ليسه خاضعا لرئيس واحد هو العقل عند الإخوان
والقلب عند الفارابي . بل يتفق الفارابي مع الإخوان في أن رئيس المدينة
الفاضلة هو الإنسان الذي تحققت فيه الإنسانية بأكملها ، وأصبح صعبا
بالعمل يقبل ما يشرقه عليه العقل الكلي الفعال ، ورئيس المدينة الفاضلة
عند الإخوان هو الذي « يديرها ويرم حلها ، ويضع أهلها كل واحد منهم
في موضعه ويعطيه ما لا غنى عنه مما يستحقه » (٢) ، هو نفس رئيس
المدينة الفاضلة عند الفارابي الذي ينبغي عليه أن يدير أمر كل جزء من
أجزاء المدينة ، ويماجه ويفهم الخير حتى تنتفع المدينة بأسرها وكل واحد
من أجزائها ، بحسب مرتبته من نعمة للمدينة ، (٣) وإذا كان الفارابي
يشير بذلك إلى حسن التدبير والسياسة الواجبة عن مدير المدينة أو رئيس
المدينة الفاضلة ، فإن الإخوان رأوا قبله أن المراد من الخلو هو « حسن
السياسة والعمل في الحكومة ، ومراعاة أمر الرعية ، وتقدير أهوال الجنود
والأخوان وترتيب مراتبهم ، والاستمالة بهم في الأمور المشاكفة لهم » (٤) .
وعموما فإن رئيس المدينة الفاضلة عند كل من أخوان الصفاء والفارابي
هو الذي يعمل على تحقيق تعاون أهل المدينة على طوغ الكمال الأخير الذي
هو السعادة القصوى ، فالملك بالحيلة عند الفارابي « هو الذي غرضه
ومقصوده من صناعته التي يدير بها المدن أن يفيد نفسه وسائر أهل
المدينة السعادة الحقيقية ، وهذه هي الغاية والغرض من الهيئة الملكية » (٥) ،
وهو نفس المعنى الذي يتصله الإخوان عن الغرض من الملك الذي يمكن في
« حفظ الناموس على أهله أن لا يتدنس » وأن الغرض من حفظ الناموس
هو طلب صلاح الدين والدنيا جميعا ، وحتى ترك القيام بواجبات الناموس

(١) أشرنا في الموضعين السابقين إلى تصحيح كلمة « لبيب » و « الطبع » في
نص الإخوان على سواه ما ورد في نص الفارابي كما أن نص الفارابي قدس في النصف
العادية مشددة عبارة « ويؤتى من حل به الجور » ، ويمكن تصحيحها على ضوء نص
الإخوان فتدريج « ويؤتى لمن حل به الجور » .

(٢) الرسالة العجاسة ، الجزء الأول ، ص ٢١٢ .

(٣) الفارابي ، أصول الفخر ، مرجع سابق ، ص ١١٨ - ١١٩ .

(٤) الرسالة ، الجزء الثاني ، ص ٣٦٩ ، ونفس نفس أيضا في : الرسالة

الجزء الرابع ، ص ١٣٢ .

(٥) الفارابي ، أصول الفخر ، مرجع سابق ، ص ١٢٢ .

انفسدا حسيما وبطلت الحكمة (١) ، كما ان غرض واضع الشريعة في نظرهم هو اصلاح امر نفسه واصلاح امر اتباعه ومن يجزيهم بمعهم من التابعين (٢) .

حصال النبوة وحصال الملك عند اخوان الصفا :

لما كانت الصورة المثلى للنبوة أو الإمامة عند اخوان الصفا هي الجمع بين حصال النبوة وحصال الملك أو الإمامة والملك أو السلطة الدينية والسلطة الزمنية ، ولما كان الاخوان يرون أن الإمام في دور الصغر لا تكون له سلطة الا على النفوس فقط أي سلطة روحانية أو دينية . فقد كان لا بد لهم من أن يفصلوا بين حصال كل من النبوة والملك .

وقد عبر الاخوان عن هذه الفكرة بقولهم و لم اعلم أنه ربما تجتمع هذه الحصال - أي حصال النبوة والملك - في شخص واحد من البشر في وقت من الزمان فيكون هو النبي المبعوث وهو الملك ، وربما تكون في شخصين اثنين : أحدهما النبي المبعوث إلى تلك الأمة ، والآخر المستطع عليهم . (٣) .

وتبينا في عرض حصال كل من النبوة والملك كما يراها اخوان الصفا :

(١) حصال النبوة :

يرى الاخوان أن حصال النبوة هي (٤) :

- ١ - الوحي والانباء عن الملائكة (٥) .
- ٢ - اظهار الدعوة في الأمة .
- ٣ - تدوين الكتب المنزلة بالالفاظ الوجيهة .
- ٤ - تبين كيفية قراءة الكتاب بصراحة .
- ٥ - ايضاح تفسير معاني الكتاب وبلوغ تأويله .

(١) الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٣٩٢ .

(٢) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٣٥ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٤٩٤ .

(٤) المرجع السابق ، ص ٤٩٤ - ٤٩٥ .

(٥) رجعت في الأصل و الوحي والانباء عن الملائكة ، وقد تم تصحيحها في عدة

أدلة الاخوان في شأن الملائكة حيث كانوا بهم فتح المراسلة والوحي والآيات .

المرجع السابق ، ص ١٧٦ .

- ٦ - وضع السنن المركبة .
- ٧ - معاداة النملوس الریضة من المناصب الفاسدة وأزراء السخيفة والعادات الرديئة والأعمال السيئة والأعمال القبيحة .
- ٨ - نقل تلك النملوس من هذه العادات والآراء . وجموعها عن شعارها بذكر هيوبها ومعادواتها من أمقام تلك العادات بأسمية لها من العود إليها ، واضفائها بالرأى الرصين والعادات الجميلة والأعمال الزكية والأخلاق الحميدة ، بالمندح والترغيب في جزيل الثواب من الآخرة .
- ٩ - معرفة كيفية سياسة النملوس التشريعية عن قصد مبييل الرشد ، ورددها عن تماديها في ملوك البغي الوعر .
- ١٠ - معرفة كيفية سياسة النملوس الساهية والأرواح اللامية من طول الرفاد وكسبانها ذكر المعاد ، بالتفكار لها بيوم المعاد .
- ١١ - اجراء السنة في الشريعة (١) .
- ١٢ - ايضاح للمحتاج في الملة .
- ١٣ - توضيح وتبيين الحلال والحرام .
- ١٤ - تفصيل الحدود والأحكام في أمور الدنيا جميعا .
- ١٥ - الحث على الزهد في الدنيا ، ودم الراغبين فيها .
- ١٦ - تفصيل أحكام الخاص والعام ، وما بينهما من صائر طبقات الناس .
- وله عرض الإخوان هذه الحصال مجتمعة في موضع آخر من رسائلهم ، ولكنهم أضاقوا ثلاث حصال أخرى هي (٢) :

(١) قسم ماركيز هذه النسخة الى فصلين متصلين . حيث قول بين فرسده السنة في الشريعة الالهية . ربي فرسده السنة في الشريعة الميثاقية (From Marquis' *Imamat*, Op. Cit., p. 51)

ووجه استند ماركيز في هذا الى ما سبق أن عرضنا له من أن الإخوان يفرقون بين السيادة الشرعية والقيادة الفلسفية . ولكن الاشراف في مقدم هذه الحصال ذكروا الشريعة فقط بما يقيد معنى الشريعة الالهية دون الشريعة الفلسفية . وربما قصد الاشراف عدم ذكر الشرعية والقيادة الفلسفية . ولكن الإخوان في صدر هذه الحصال ذكروا الشريعة فقط في الملل التي خصصوه للمبحث في بيان سبب الخلاف والملاء في الامامة والتي سموا لها الظهور بظهر النبوة ومطلوفا عدم وضع أي كلمة أو عبارة قد تشير الى منحهم في هبات الامامة فضلا خاصة . ومن ثم يمكن اعتبار ذلك « كلمة » من جانب الاشراف .

(٢) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٢٥ .

١ - تبليغ الرسالة وأداء الأمانة .

٢ - تصحيح الأمة .

٣ - تأليف شمل الأمة (١) .

وقد أشار الاخوان في مواضع اخرى الى بعض خصال اخرى رأوا ضرورة توافرها في صاحب الشريعة ، ولكن يمكن ادماجها في أحد أو بعض الخصال التي ذكرناها آنفا . وعلى سبيل المثال الخصلة التي خصص الاخوان لها فصلا مستقلا في رسائلهم وهي ضرورة معرفة صاحب الشريعة لأخبار كل واحد من أهل دعوته من الصغير والكبير والعالم والجاهل والغني والفقير . . . الفخ (٢) ، لا تخرج عما ورد في الخصلة السادسة عشرة وهي تعديل أحكام الخاص والعام وما بينهما من سائر طبقات الناس .

(ب) خصال الملك :

أما خصال الملك ، فقد رأى الاخوان أنها تتكون من (٣) :

١ - أخذ البيعة على الأتباع والمستجيبين .

٢ - ترتيب الخاص والعام مراتبهم .

(١) ذكر حاركي الخصلة الأولى والثانية ، ولم يذكر الثالثة رغم اسميتها عند الاخوان (Yves Marquet, *Le statut, Op. Cit.*, p. 52).

والمنى الباطني لهذه التسمية يمكن استخلاصه بسهولة ، حيث أن فكرة تبليغ الرسالة وأداء الأمانة بالمفهوم الباطني كما سبق أن أشرنا إليه عند الاخوان والملاحقين تعني الاشارة الى نفس الرسول على من يخلفه وهذا النص ما هو الا تبليغ للرسالة وأداء الأمانة ، كما ان تصحح الأمة وتأليف شملها يمكن فهمه على أن المقصود به هو تصحح التبري للأمة بالبيع وبعينه فيهم بشأن من يخلفه وهم متاخلة عنه الرسمية حتى يتألف شمل الأمة ولا يفرق بعد تبليغها اذا ما خالفت وبعينه . ومن يطلق على رأى الاخوان في مصالحة نازب الأمة لا ينكر ما ذهبنا إليه (انظر : الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٢٤) .

(٢) فراجع السابق ، ص ١٢٣ . وانظر أنشطة اخرى لذلك من ١٣٠ - ١٣٦ .

(٣) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٤٩٤ . وتزيف ابن خلدون للملك لا يخرج عن ترتيب الاخوان له . حيث يقول ابن خلدون في معنى الملك : الملك من يستعبده الرسمية ، ويحرم الأموال ، ويبيح البيوت ويحرم النكاح ، ولا يكون فوق يده قوة كالمرة ، (انظر : « البيع عمري للبر » من مقدمة ابن خلدون ص ١١٤ ص ٣٩) . وكما ميز الاخوان بين الملك الحقيقي الذي يسعى خلافة الله والملك الذي يسرم بالقهر والاضطراب والتي يسعى خلافة الميوس ، لقد ميز ابن خلدون أيضا بين الملك الذي يكون بالقهر والفتنة وبين الأمانة والخلافة التي تعني خلق الدين وسياسة الدنيا (انظر في مفهوم الملك عند ابن خلدون

Ed. M. Rabie, *The Political Theory of Ibn Khaldun*, Op. Cit., pp. 137-158).

- ٢ - جباية الخراج والعشور والجزية من الملوك .
- ٣ - تفريق الأرزاق على الجند والحاشية .
- ٤ - حفظ الثغور .
- ٥ - تحصين أو حيازة البيضة .
- ٦ - قبول الصلح والمهادنة من الملوك والرؤساء من الأمور المستحبة .
- ٧ - تفرير وقبول الهدايا لتأليف القلوب .

ويذكر الاخوان في مكان آخر من رسائلهم ثلاثين خصلة في شكل وصية من أحد الملوك لابنته الذي سيخلفه في الملك ، موزعة على ثلاث مجموعات على النحو التالي (١) :

١ - خصال ينتفع بها في الآخرة ، وهي عشر خصال : الاقرار بتوحيد الله والابتهاال اليه بالدعاء والتضرع ، والاقرار برسله وخصه بطهم والقبول منهم ، والتصديق بالكتب المنزلة من عنده اليهم ، وحفظ الناحوس وسياسة الناس ، والتواضع لله وترك الظلم والجور لأن من ظلم عباد الله كان الله تعالى خصمه ، وترك مخالطة النساء والإصغاء الى قولهن ، وترك شرب المسكر فإنه عدو للمعقل والكرم والمخاء ومساحة النفس والتفضل على سائر الناس ، وصديق القوم واداء الأمانة للبر والفاجر .

٢ - خصال ينتفع بها في الدنيا ، وهي عشر خصال : حسن الخلق ، وحسن الألب ، وصديق الوعد والوفاء بالمعهد ، والعفو عند القدرة ، واصطناع الرجال وترك المسند ، والمرعى على عدم التعادي والتخاصم ، وترك التفریط في ودية الله وفعل ما يقرب الى الله ، وأن تغلب المروعة على الشهوة ، وعدم ايتار الدنيا على الآخرة ، وترك النظر عما لا يعنى وعدم الانشغال الا بالله تعالى .

٣ - خصال ينتفع بها في اصلاح الملك وتثبيت السلطان ، وهي عشر خصال : تفقد أهل المملكة حتى لا يضيع شيء من أمور صغيرهم وكبيرهم ، ومقابلة كل واحد من الرعية على قدر عمله ، وأن يكون العمل شاملا للجميع ، وعدم الجور عليهم وعدم المساواة في العطفية والمنزلة بين العلماء والجهال ، وقولية الأخيار والأحرار وعدم نولية العبيد والسوقة وأولاد الزنا لأن أعمال الولاية منسوبة الى السلطان

(١) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ١٧٣ - ١٧٤ .

فهم ان عدلوا قبيل عدل السلطان وان جاروا قبيل جار السلطان وعدم استعمال اصحاب الراى والمشورة من المخالفين في الدين ، وأن يكون الوزير لرفع اهل زمانه درجة في الدين والدنيا ويكون من الاختيار ، وانصاف المظلوم من الظالم ومنع القوى من التعدي على الضعيف . ورد الحق الى امله والانتصار لهم .

ويرى الاخوان انه اذا اكتملت هذه الخصال لاحد ، كان في ذلك كمال الامور في الدين والدنيا والملك والسلطان ، ومن ثم يجب على النبي ، أن يتصح عنه ومن يختلف فيهم لقامه وخلافته من بعده ، بمراجعة هذه الخصال (١) .

وعلى أية حال ، اذا كان اخوان الصفا قد ذكروا ان خصال النبوة او اجزاء النبوة ستة وأربعون جزءا ، أولها الرؤيا الصادقة ، ثم ذكروا ، ونحن قد فصلنا الخمس وأربعين خصلة الباقية وشرحناها في رسالة لنا بعد هذه تجلها ان شاء الله (٢) ، الا اننا لم نقف على الرسالة التي يقصدها الاخوان ، ومن ثم لم نقف على وجه التحديد على الخصال الخمس وأربعين التي أشاروا اليها . وفي تصورنا ان جميع هذه الخصال لا تخرج عن كونها وظائف ومهام ومناقب وخصال وفضائل أخلاقية من الضروري أن يقوم بها أو يتحمل بها النبي ومن يقوم مقامه من امام أو ملك باستثناء بعض الخصال المتعلقة بالوحي والتي استعوض عنها بفكرتي التأويل والرؤيا الصادقة عند اخوان الصفا (٣) .

تأثير الكواكب في خصال الامام عند اخوان الصفا :

يرى الاخوان ان جميع الخصال التي ذكروها ما هي الا جيلة طبيعية مصدرها فعل الكواكب وتأثيراتها في مواليدهم ، فيمزون الى كواكب المشتري خصال العقل في الانسان والفهم والتمييز والعلم والروية والفقه والدين والورع والتقوى والعدل والانصاف والحقة والزهد وما شاكل هذه الخصال المحمودة في الدين والتي يحتاج اليها صاحب الناموس في وضع الشريعة واجراء السنة في الأمة ، وما يحتاج اليه اتباعه وانصاره من الخائفين والائمة والعلماء والفقهاء والفضلاء والعباد والزهاد وكل من يتقدم في

(١) فريج الصديق ، ص ١٧٥ .

(٢) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٢٥ .

(٣) كتب المانبي فضلا عن ، القول في سبب الصلوات ، تناول فيه كيفية سقوط الامانيات ، والرؤيات الصادقة ، وجيل مرتبة هذه الامانيات والرؤيات الصادقة على مرتبة الوحي (الغرابي) ، كتاب في آراء أهل المدينة العاصفة ، فريج سابق ، ص ١٢٥-١٢٦ .

التأخرس ويعاون فيه من ولاة الأمور وحكام الدين والشريعة (١) . يصعد
 إلى كوكب الشمس خصال الملك والرياسة في الإنسان وكل الحصول التي
 يحتاج إليها الملوك والرؤساء وأتباعهم في تدبيرهم وسياستهم مثل كبر
 النفس وعلو الهمة والعز والسفطان والمظنة والجلال والثورة والندسة
 والتدبير والسياسة . ويمزجون في كوكب زحل رباطة الجأش وشدة العزيمه
 والصبر في الأعمال وثبات الرأي وجودة الحفظ والحزم في الأمور . ويرى
 الاخوان فن الكواكب اذا أخذت شكلا معينتا ساعة ولادة انسان ما . كان
 ذلك المولود نبي (النور أو امام الزمان (٢) .

ولعل هدف الاخوان من تصديدهم لهذا النظام الطبيعي للكون والبشر
 وعلاقة النجوم بالحاصل والمواقف لدى البشر ، هو التأكيد بان « الإمام »
 جزء من هذا النظام الطبيعي ، وأنه ليس في قدرة البشر أن يولوا
 الأئمة باختيارهم ، وليس لهم الاجتهاد بالرأي أو التماس في هذا الأمر
 الالهي الطبيعي . ولذا أوجبوا على أهل كل طبقة أن يلزموا صناعة آباؤهم
 واجدادهم . لأن هذه الصناعة هي التي اهلتهم لها الطبيعة ودلت عليها
 مواليدهم . ويجعل الاخوان الهدف من لزوم أهل كل طبقة لهذه الطبقة
 هو « صيانة للملك إلا يرغب فيسه من ليس من أهله . لأنه اذا كثر
 الطالبون للملك ، كثر التنازح بينهم ، واذا كثر التنازح ، كثر انضب
 واضطربت الأمور وانفسد النظام ، وفساد النظام يشبه البوار
 والبطلان » (٣) . ولذا يجب على كل انسان أن يقوم بما يجب عليه . وأن
 يلزم كل واحد منزلته وصناعته وما يصلح له من الأعمال حسب
 امتهاداته الطبيعية الفطرية ، حتى يكون في ذلك صلاح للجميع (٤) .

(١) الرسائل . الجزء الثاني ، ص ٤٤٤ - ٤٣٩ .

(٢) فترجع السابق ، ص ٤٤٧ . وانظر حول تأخيرات النجوم والكواكب منحلقة
 في شبان الأئمة : الرسائل ، الجزء الثاني ، ص ٤٣٤ - ٤٤٢ ، الجزء الثالث
 ص ٣١٥ - ٣١٩ . الجزء الرابع ، ص ٢٨١ - ٢٨٢ . واعتلم الاخوان بتأخيرات النجوم
 على حساب الأئمة يكشف عن تأثير الفلسفة الهرمسية أو الصرايفية على فلسفة الاخوان .
 انظر :

Yves Marquet, La Philosophie des Ikhwan Al-Safa, Op. Cit., pp. 414-418.

(٣) الرسائل . الجزء الاول ، ص ٢٩٢ . وقد أشارنا الى هذه الفكرة عند حديثنا
 للطبقات الاجتماعية عند الاخوان . انظر : البحث الثاني من الفصل الثاني من الجزء
 الثاني .

(٤) الرسائل ، الجزء الثاني ، ص ٢٤٠ . حيث ورد ذلك في الجواز لدى بدر بن
 اللبؤ والاسد حول واجبات كل من الملك والرعية .

الحمد الأدنى من الاتصال الواجب توأمره في الإمام عند كل من أخوان الصفاة والفسارابي :

يرى اخوان الصفاة أن الإمام هو ذلك الذي تجتمع فيه خصائص واضح الشريعة ، فإذا اجتمعت عند الحاصل في واحد من البقر ، في دور من أدوار القراءات في وقت من الزمان ، فإن ذلك الشخص هو المبعوث وصاحب الزمان والإمام للناس مادام حياً ، وبعد وفاته تبقى عند الحاصل في أمته وراثته منه ، فإن اجتمعت في واحد من أمته أو معصوماً ، فهو الذي يصلح أن يكون خليفة في أمته بعد وفاته ، وإن لم يتفق أن تجتمع تلك الخصائص في واحد ، لكن تكون متفرقة في جماعتهم ، واجتمعت تلك الجماعة على رأي واحد ، وانتظفت قلوبهم على محبة بعضهم بعضاً ، وقامت على نصرة الدين وحفظ الشريعة ، وإقامة السنة ، وحمل الأمة على منهاج الدين ، فمن ثم تقوم لهم الدولة في دنياهم وتجب لهم العقوبة في آخرتهم (١) . أما إذا تفرقت تلك الأمة بعد وفاة نبيها واختلقت في منهاج الدين ، تشتتت شملهم ، وانهارت ألفتهم ، ونسوا عليهم أمر آخرتهم ، وزالت دولتهم (٢) .

وهكذا لا يرى الاخوان إلا رئيساً واحداً للمدينة الفاضلة وأماماً واحداً للدولة ولا يقرون إمكان اجتماع الحاصل لدى أكثر من واحد يتشكلون فيما بينهم الرؤساء الأفاضل كما رأى الفارابي فيما بعد .

فقد ذهب الفارابي في شأن الحاصل الفطرية لرئيس المدينة الفاضلة إلى القول بأنه إذا اجتمعت في إنسان ما بالطبع الحاصل الاثنى عشرة الفطرية ، فهذا هو الرئيس الذي لا رأسه إلا آخر أصلاً ، وهو الإمام ، وهو الرئيس للمدينة الفاضلة وهو رئيس الأمة الفاضلة ، ورئيس الصورة من الأرض كلها ، ويرى الفارابي أن « اجتماع حسنة كلها - أي الحاصل - في إنسان واحد عسر ، فلذلك لا يوجد من فطر على هذه الفطرة إلا الواحد بعد الواحد ، والأقل من الناس ، فإن وجد هذا في المدينة الفاضلة ثم حصلت فيه ، بعد أن يكبر ، تلك الشروط الست

(١) يرى الاخوان إمكانية اجتماع الجماعة بدون رئيس وذلك لقولهم بحرونة الإمام حيث يقولون في هذا الصدد « واهتم الله ما من جماعة لبتت على أمر من أمور الدين والتدبير ، ولربما أن يجري أمرها على السبيل ، وتكون سيرتها على الرشاد ، إلا ولا بد لها من رئيس يرأسها » (الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٢٧) ، وانظر أيضاً فكرة العاجية إلى الإمام عند اخوان الصفاة في البحث التالي من هذا الفصل .
(٢) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٢٥ . وقد سبقته الإشارة إلى أن الطريق عند الاخوان يمتد ترك وصية النبي التي أوصى بها بشأن الخلافة ، ويؤيدنا في ذلك حاشية

(Von Marquet, Imam, Op. Cit, p. 35)

المذكورة قبل أو الخمس منها دون الانداز من جهة القوة المتخيلة (١) ، كان هو الرئيسي .

وإن اتفق ألا يوجد مثله في وقت من الأوقات ، انحنت الشرائع والسنن التي شرعها هذا الرئيس ولمثاله إن كانوا توالوا في المدينة ، فأثبتت ، ويكون الرئيس الثاني الذي يتخلف الأول من اجتمعت فيه من مولد وصباه تلك الشرائع - أي الحصول الاثني عشرة - ويكون بعد كره فيه ستة شرائع هي :

١ - أن يكون حكيما -

٢ - أن يكون عالما حافظا للشرائع والسنن والسير التي دبرها الأولون للمدينة ، محتذيا بأعماله كلها حتى تلك بتماها .

٣ - أن يكون له جودة استنباط فيما لا يحفظ عن السلف فيه شريعة ، ويكون فيما يستنبطه من ذلك محتذيا حتى الأئمة الأولين .

٤ - أن يكون له جودة روية وقوة استنباط لما سبيله أن يعرف في وقت من الأوقات الحاضرة من الأمور والحوادث التي تحلت مما ليس سبيلها أن يسير فيه الأولون ويكون متحررا بما يستنبطه من ذلك صلاح المدينة -

(١) يفرق الفارابي بين الضميمة التي تكون قطرية منذ الولادة ومر الضميمة اثني عشرة التي ذكرها والتي ذكرها الاخوان أيضا . ويحق الضميمة التي تظهر في الانسان مفعلا يكثر وهي التي يعبر وأنها منذ خصال والتي جعل أهمها ذكورة فتنبيهه . وفي هذا الضميمة قال الفارابي ، وليس للمدينة الفلسفة ليس يمكن أن يكون أي الفاسق الحق ، لأن الرئاسة إنما تكون بشيئين : أحدهما أن يكون بالظفر والطبع حسدا لها . والثاني بالهيئة والملكة الارضية ، والفارابي آراء أهل المدينة الفاضلة ، مرجع سابق ، ص ١٠٦ . أما الشرائع الستة التي تظهر في الانسان بعد أن يتكبر فريضا كانت هي التي أشار اليها الفارابي بقوله وهذا الانسان هو في أكمل مراتب الانسانية وهي أهل درجات السعادة وتكون نسبة كاملة متعينة بالعمل الصالح على الوجه الذي قلنا . وهذا الانسان هو الذي يقف على كل فعل يمكن أن يبلغ به السعادة . لهذا أوله شرائع الرئيس : لم أن يكون له مع ذلك القدرة بتسبانه على جودة التحليل والتفكير لا يعلمه ، ولقدرة على جودة الارشاد الى السعادة ، وعلى الأعمال التي بها تقع السعادة ، وإن يكون له مع ذلك جودة توفيقه ببطله مباشرة أعمال الجزئيات (للرجع السابق ، ص ١٠٤) . وقد ذكر الفارابي في موضع آخر هذه الشرائع الست الواجب توافرها عند الرئيس الأول أو الثاني بالتحفة ماتها الحكمة والتفصيل التام وجودة الانتاج وجودة العمل والتعبية على الجهود بالبدن وأن لا يكون في بدنه شيء يخرقه عن منزلة الانبياء الجهادية = (الفارابي تصور المدني ، مرجع سابق ص ١٢٢) ويلاحظ أن هذه الضميمة التي يذكر الفارابي أنها ستة شرائع ، هي خمسة شرائع فقط في كلا المعاني .

٥ - أن يكون له جودة ارشاد بالقول الى شرائع الاولين والى التي استنبط
بصدهم مما احتفى فيه حطوهم .

٦ - أن يكون له جودة نبات ببدنة في مباشرة اعمال الحرب ، وذلك أن
يكون معه الصناعة الحربية الحادعة والرئيسية .

ويقول الفارابي ، فاذا لم يوجد انسان واحد اجتمعت فيه هذه
الشرايط ولكن وجد اثنان ، احدهما حكيم ، والثاني فيه الشرايط الباقية .
كأنا هما رئيسين في هذه المدينة . فاذا تفرقت هذه جماعة وكانت الحكمة
في واحد والثاني في واحد والثالث في واحد والرابع في واحد والخامس
في واحد ، وكانوا مثلثين ، كانوا الرؤساء الافاضل (١) . فبقي اتفاق
في وقت ما ان لم تكن الحكمة جزء الرياسة ، وكانت فيها سائر الشرايط .
بقيت المدينة الفاضلة بلا ملك ، وكان الرئيس القائم بأمر هذه المدينة ليس
بملك (٢) ، وكانت المدينة تعرض للهلاك . فان لم ينفق أن يوجد حكيم
تضاف الحكمة اليه ، لم تثبت المدينة بعد مدة أن تهلك (٣) .

وهكذا يتضح لنا أن فلسفة كل من اخوان الصفا والغرابي الخاصة
بأوصاف النبي والامام ورئيس المدينة الفاضلة قد قامت على أسس
مستوحاة من منبع فكري واحد الا أن الفارابي اختلف عن الاخوان في
بعض المسائل الفرعية والتي مرجعها اختلاف العصر والأهداف .

عصمة الأئمة عند اخوان الصفا :

المحدث عن صفات وحصال الامام يجر بالضرورة الى الحديث عن
مسألة عصمة الامام (٤) . ذلك ان مذهب عصمة الأئمة وبراءتهم من

(١) يرى الفارابي ان طه الجماعة باجماع تقوم مقام الملك ويطلق عليهم الرؤساء
الأنبياء وكبرى الفضائل ، وراثتهم تسمى رئاسة الافاضل (الفارابي ، أصول الدين ،
مراجع سابق ، ص ١٦٧) .

(٢) يطلق الفارابي على الملك الذي يتوافر له كافة الشروط دون شرط الحكمة
« ملك السنة » ورئاسته تسمى ملكا متعيا « كما يطلق على الجماعة التي تفتقر لهما
الشروط دون شرط الحكمة « رئاسة السنة » وائمتهم جماعيا « يعجزون مقام ملك السنة »
(المرجع السابق ، ص ١٦٨) .

(٣) الفارابي ، آراء أهل المدينة الفاضلة ، مرجع سابق ، ص ١٠٦ - ١٠٨ .

(٤) العصمة في كلام العرب بمعنى الكبح . يقال عصمه بضمه بضمه بضمه أي منعه ووقاه .
وفي التنزيل « سآوى الى جبل يصعد من الماء » في يمتنهم ، ولا غاصم اليوم من أمر
الله الا من رسم . أي لا مانع الا من رسمه الله واعتصم لأن بالله فلا يمنع به ، فالعصمة
حتى عهد العقب ، واعتصمت بالله أي امتنعت بطلقه عن العصية ولى لوكه شمالي في وصف
يومئذ حين راودته امرأت العزيز عن نفسها « فاستصم » أي تأين عقبتا ولم يجبهها الى
ما طلبت وبفعل أن أصل العصمة العجل وكل ما أسبك شيئا فقد عصمه وبمعنا قوله تعالى =

المحبوب والغنوب ، أصبح عقيدة راسخة ثابتة وعبداً أساسياً وأصلا من أصول الإيمان في الإسلام الشيعي .

وإذا كان الإسلام السني يعلق أهمية كبيرة على مسألة عصمة الأنبياء ، ويرون أنها عقيدة يستحتم على كل مسلم أن يؤمن بها دون ريب (١) ، وإذا كانوا يكتفون الرعاية والتبجيل للأنبياء والعلماء من آل البيت أو لأئمة الشيعة ، إلا أنهم لا يقرون لهم بصفات شخصية أخرى تزيد على ما لفبرهم من علماء المسلمين وأتقيائهم .

ولكن الصورة تختلف لدى الشيعة الذين رفعوا أمتهم إلى مستوى أعلى بكثير من حدود الطبيعة البشرية ، فهم عندهم مطهرون من الغنوب ، مبرأون من المحبوب خلقت نفوسهم من دوافع الشر . فلا تستهويهم للمعصي ولا الأثام ، لأن لمادة الإلهية النورانية التي يحملونها ، أو بقوسهم الروحية الشريفة النورانية على حد تسمير الأخوان (٢) ، لا تنفق مطلقا مع الميول الشريرة ، بل تمتنعهم أيضا أعلى مراتب العلم اليقيني الثابت والتأييد الرباني ، وهو ما يكفل حتما العصمة الثابتة من الوقوع في الخطأ أو الزلل (٣) .

وبالرغم من أن الأخوان لم يضعوا تعريفا للعصمة ، إلا أن الأوصاف والمحصلات التي اختص بها النبي عندهم والتي تنتقل إلى من يخلفه بعده تقيت معنى العصمة بداهة ، ومن ثم يمكن تقرير عصمة الإمام قايما على عصمة النبي أو صاحب الشريعة ، لأن جميع ما يجوزونه على النبي المرسل ، ذلك يجوزون مثله على الوصي وعلى الإمام (٤) والحصول الوحيدة التي

- واعصوا بحبل الله ، أي تسكوا بعهد الله (ابن منظور - لسان العرب طبعة بولاق ، القاهرة ١٣٠٠هـ - ١٣٠٤هـ الجزء الخامس عشر ، ص ٣٦٦) - زيارته منا دار حوك العصمة من قبل حبه لتكتسب من اللذائب المختلفة إلا أنها لم تتخرج لم مناهة عن الكلام الذي يشير إليه مناهة الفتوى .

(١) ولكن أهل السنة اختلفوا لم جواز صدور الخطأ عن الأنبياء في أمر الرسالة على سهول المسود والتمسك ، فم أن فعالية الفرق الإسلامية لا يجوز عقابهم التعريف في العناية ، ابن مزم ، الفصل في الملل والأهواء والنحل ، مرجع سابق ص ٢٠٢ .
(٢) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٢٨١ . وقد ورد هنا القوم لم أماكن متفرقة من الرسائل .

(٣) بل يذكر الجاسك دعم العصمة بأن الآية أرفع منها من الأنبياء ، وأن النبي عند العصمة لا يحس ولا يخطئ ، والأبام لا يحس ولا يخطئ - (الجاسك ، رسائل الجاسك ، مرجع سابق ، ص ١٦٩) .

(٤) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٣٨٦ . ولعل علم تخرجه اخوان الصفاء لمسألة العصمة يدل على أن جماعةهم ظهرت قبل أن تثار هذه المسألة على يد الجاسك ، حيث أن ذكر العصمة لم يرد عند أهل السنة إلا في القرن الثالث للهجرة بعد أن كان الكلبسي

لا تنتقل إلى الأئمة هي التي كان يخلق بها النبي الوحي والتي استمضت عنها بالرؤيا الصادقة كما سبق أن ذكرنا .

ولعل تعريف الجيلاني للعصمة - الذي يتجه فيه إلى التأثر بالفلسفة الألوطينية - قد يقرب إلى المصنوع مفهوم العصمة عند الإخوان فالجيلاني يعرف العصمة بقوله : العصمة قوة روحانية وموهبة فطرية منحصة بالنفوس الفلسفية لاستعدادها الذاتي لتتوصل بها حقائق مشاهدتها عقلية. يفتقر طاقتها على ما كان عليها ، ولا يحصل معها الحسيان والسمو والنسيان ، وإن كان ممكنا لها لذاتها (١) .

لما استعداد نفس المصنوع لتتوصل الحقائق فيفسره الجيلاني - متأثرا أيضا بالفلسفة الفيضانية - حين يذكر مراتب الوجودات من جمادات ونبات وحيوان وانسان واتصال هذه المراتب بعضها ببعض حتى يصل إلى أن أعلى مراتب الانسان من أفراده العالية متصلة باللائكة والروحانيات بالعلوم اليقينية الشهودية ، وارتباطهم بعالم الريانية يصلحية الذاتية للإلهامات الإلهية ، وعن تم جرى أن نتيجة ذلك بالضرورة هو « العصمة » حيث يقول : فوجب أن تكون الأفراد العالية من الانسان مصنوعة ، والا لم يكن بينها وبين غيرها الفرق بين أفرادها فرقا بينا حلقيا - وبهذا الاتصال ظهرت ثغرة بيان التفاوت بالكمال والنقص بحسب الفطرة بين أفراد الوجودات من المركبات الكائنة من الجمادات إلى الانسان .

١٥ المشرق سنة ١٣٢٨ هـ ، له مستند كتابه « الكافي » في أصول الدين وأسبابه في بحث موضوع العصمة (دولابن ، غيلنة النجفة ، الترجمة العربية ، القاهرة ١٩٤٦ ، ص ٣٢ أحمد أمين ، حاشي الإسلام ، مرجع سابق ، الجزء الثالث ، ص ٢١٣ - ٢١٤) .

ومن أمثلة ما ذكره الإخوان سوق العصمة قولهم « أكثر أهل الآراء والمذاهب تشبه في هذه الأمور للشككة التي ذكر فيها المصنف ، وطبقوا عليها ، فلما لم تبلغ أفعالهم كيفية سرعتها فتركت بهم الآراء والمذاهب عند ذلك ، إلا من عصمه الله وحده قلبه وعقله » (رسائل الجزء الثالث ، ص ٥٠٦) وقولهم « وذهب الرباعين والأخبار الذين استغلوا في كتاب الله من الإصرار للكثرة التي لا يسعها إلا الظهور وهم أهل الهيئة الذين أذهب عنهم الرجز وظهورهم غلظوا » (الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٧٩) ، وتوجه بطرف الخصوص والخصص الربوية التي تؤكد أن الإخوان لا ينتمون إلى القول بعصمة الأئمة . قصة الرزية التي سألها الإخوان في الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٩٠ - ٩٨ ، وله الملائكة - بل يقولون الخطأ على الأئمة قبل توليهم الإمامة (انظر هل سبيل المصالح لا يقولون بصحة العصمة قبل الإمامة) الظن .

Yves Marquet, *Le Philosopher des Ikhwan Al-Safa*, Op. Cit., pp. 498-502.

(١) الجيلاني، تولى التطبيق ، مرجع سابق ، ص ١٦ . وقد أورد الجيلاني تعريف العصمة عند كل من الحكماء والمعتزلة والأشاعرة وعند بعض علماء الشيعة مثل النجاشي والغزالي .

وكون الأبرار العالية من الإنسان مصنوعة ولز نجده لسنة اتم
تبديلا = (١) -

وإذا علمنا أن الأبرار التي اتخذها الجيلاني عمادا لتمريض العصبة ،
هي جوهر فلسفة اخوان الصفا ، لعلمنا موقف الاخوان من هذه المسألة .
ولا شك ان ما قال به الجيلاني في شأن الاستعدادات القطرية للنفوس
القدسية لتلقي المعارف ، وما قاله في شأن مراتب الموجودات واتصالها
بعضها ببعض ، هو نفس ما قال به اخوان الصفا قبله بما لا يقل عن
ثمانية قرون .

ولعل أهم ما يكشف عنه تحليل الباحثين لفكرة العصبة وظروف
ظهورها (٢) ، أن هذه الفكرة - التي قد تبعو من مسميم أبحاث الدين
- ذات صلة وثيقة بالسياسة ان لم يكن منشؤها ميماسيا ، بل كل الفرق
الإسلامية التي بحثت في مسألة الإمامة ربطت موضوع المتعة بظهور
النبوذة ، ومن المعروف أن مسألة الإمامة في مضمونها هي قضية سياسية
قبل أن تكون قضية دينية .

وبالرغم مما يراه البعض من أن فكرة العصبة اسلامية المنشأة ، ومن ان
القضية هم أول من خاض في العصبة (٣) ، إلا أننا نرى مدى لهذه الفكرة
عند افلاطون حيثما يصف الحاكم الفيلسوف بأنه يعلم الخير ويريد اعادة
صداقة ، وإن هذا الحاكم قد زالت من نفسه شوائب الحس والشهوة وأنه
قد عكف على تأمل المقولات الصرفة والخير المطلق فانتفى منه صدور الظلم
أو الإثرة (٤) . والحاكم الفيلسوف هذا الوصف لا يخرج عما وصف به
الإمام عند الشيعة .

ولعل الفارابي - مثله في ذلك مثل اخوان الصفا - متتبعا عبادي،
أفلاطون حاول الجمع بين شخصية الملك الفيلسوف الأفلاطونية وبين
شخصية النبي أشمارع في الأديان الإبراهيمية (٥) . وهي نفس الصورة
التي سبق أن رسمها أشوان الصفا لصاحب الشريعة ، ومحاولتهم الجمع
بين الشريعة الدينية والشريعة الفلسفية على النحو الذي تعرضنا له عند
بحثنا للفلسفة التوفيق بين الدين والفلسفة عند الاخوان (٦) .

(١) المرجع السابق ، ص ١٨ - ١٩ .

(٢) دولالمسن ، طبقة الشيعة ، مرجع سابق ، ص ٢٦٧ - ٢٦٨ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٢٦٨ .

(٤) يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة اليونانية ، لجنة التأليف والترجمة والنشر

القاهرة ، ص ٦٠٤ .

(٥) سيد سبيل نصر ، ثلاثة حكايا مسلمون ، مرجع سابق ، ص ٢٩ .

(٦) انظر طبقت الثالث من الفصل الأول من هذا الباب .

ولا شك أن وصف الإخوان - والفارابي من بعدهم - لرئيس المدينة الفاضلة أو الامام ، بأنه يتلقى التأييد من الله عن طريق اتصاله بالعقل الفعال الذي يفرض عليه التأييدات الالهية والمعارف المكتبة والمعنوم اليقينية ، لا يخرج عن مدلولات فكرة العصمة ، لذا جعلت طاعة الامام واجبة على الرعية (١) .

ويمكن القول بأن فكرة العصمة هذه كان لها صدها في جميع الأنظمة السياسية على اختلاف أشكالها ، حيث التسليم بضرورة وجود سلطة عليا في المجتمع ذات سيادة + وما السيادة في جميع هذه الأنظمة إلا تعبيرا عن القداسة أو العصمة التي تضافى على هذه السلطة فردا كان أو شعبا + ومن ثم لم تخل أى نظرية سياسية من صفة العصمة رغم ما يبدو من اختلاف المسميات والمصطلحات +

(١) سبق أن ذكرنا أن من معاني القدين هذه الاخوة الطاعة . وقد ذكر الاخوان فكرة وجوب الطاعة في أملاك عديدة من رسائلهم . خلال ذلك ما جاء على لسان النور في حديث للأستاذ ، وأما التي يجب على الرعية والجلود والأمران ، فالسمع والطاعة للسلط والمعية له . ويقصد الاخوان بذلك ذلك في الحقيقة الذي تجب عليه كالة الشروط التي ذكرها الاخوان في الرسائل الجزء الثاني . ص ١٢٤٠ .

الدولة الدينية عند الأخوان

بالرغم من أن ابن خلدون حينما أبدى رأيه في علاقة المجتمع بالشرائع الدينية اعترض بشدة على الذين يزعمون بأنه « لا بد للبشر من الحكم الوازع »^{١٠٠} وذلك الحكم يكون بشرع ملروض من عند الله يأتي به واحد من البشر « (١) » إلا أنه يعترف ويفر بالمر الدين في الحياة الاجتماعية ، ويأنق أن الدين لا يقل أهمية عن أثر العصبية في هذا الصدد ، لأن الديانة تؤلف القلوب وتوجهها إلى وجهة واحدة وتذهب الشائقس وتزيل الخلاف ، وتحمل على التعاون والتعاقد ، كما أن « الدعوة الدينية تزيد الدولة في أصلها قوة على قوة العصبية » ، وأن الاجتماع الديني يقضاهف قوة

(١) لعل ابن خلدون يقصد الشبهة حيث يذكر أن المسائلين يربط الحكم بشرع ملروض من عند الله يأتي به واحد من البشر ، يرون أن هذا الوعد « لا بد أن يكون معيذاً عنهم بما يودع لله فيه من غرضه هاديه ، ليضع التسليم له ، والقبول منه ، حتى يتم الحكم فيهم وعليهم من غير الكفر ولا زيف » ، ويحاول ابن خلدون تفديد هذه المزاعم خالفاً بأن « هذه النصية للحكام غير برحالية » - « إذ الوجود وحيات البشر قد كرم من دون ذلك بما يفرقه الحاكم لنفسه ، أو بالعصبية التي يقدر بها حل فخرهم وجعلهم على جادة » ، ثم يبرهن ابن خلدون ذلك بحوله بأن « أهل الكتاب وفلسوف الأبياء قليلون بالنسبة إلى المجوس الذين ليس لهم كتاب ، فالهم أكثر أهل العالم ، ومع ذلك فقد كانت لهم الفوق والآثار ، فضلاً عن العيلة » (ابن خلدون ، المقدمة مرجع سابق ، ص ٢٥) ثم يعود مرة أخرى إلى الإعتراض على من يقولون بأن الوازع إنما يكون بشرع من الله كسليم له الكفاية لتسليم إيمان وفضائل ، بلوله « وهو غير مسلم » لأن الرفزع قد يكون بسطوة الملك وهو أهل الترتك ولو لم يكن شرع ، كما في أهم المجوس وغيرهم ممن ليس لهم كتاب أو لم تبلغه الدعوة « ر لمرجع السابق ، ص ١٦١ » ، والنظر فكرة الدولة الدينية عند ابن خلدون في : عابد لغري ، دراسات في الفكر الإسلامي ، دار الفكر ، بيروت ، ١٩٧٠ ص ٢٥١ - ٢٥٢ .

العصية . وإذا حصل هذا الاجتماع الديني في قوم من الأقوام ، ضمن لهم التغلب على من هم أوفر عدداً وأقوى عصبية منهم ، وإذا ما فقد القوم هذا الاجتماع الديني ، زال التغلب الذي كان قد حصل بفضل ذلك الاجتماع ، ويتأثر تلك العصبة ، وعندئذ ينقص الأمر فيصير التغلب على نسبة العصبة وحدها ، (١) .

ونستخلص من آراء ابن خلدون في شأن العلاقة بين الدين والدولة حقيقتين هما : -

١ - أن الاجتماع بين البشر والوازع يمكن أن يتم دون شرع أو دين .
٢ - أن الشرع أو الدين يزيد قوة العصبية عن طريق ما أسماه بالاجتماع الديني الذي يؤلف القلوب .

وهاتان الحقيقتان لا تخرجان عما سبق لآخوان الصفاة أن قرروه - ليل ابن خلدون بمدة قرون - بشأن العلاقة بين الدين والملك ، وأثر الدين في المجتمع أو الدولة -

فآخوان الصفاة يفرقون بين خصال النبوة وخصال الملك . ويرون أن خصال هذه تختلف عن خصال تلك ، بل أن خصال كل منهما على النقيض من خصال الأخرى (٢) .

وبما أن خصال الدين مضادة لخصال الملك ، فإنه من الممكن - في رأي الآخوان - أن تجتمع خصال النبوة في واحد من البشر فيكون هو النبي المبعوث لهم ، وأن تجتمع خصال الملك في شخص آخر فيكون هو المسقط عليهم (٣) .

وبالرغم من أن آراء الآخوان في هذا الصدد تشير إلى أنهم يقررون

(١) ابن خلدون ، المقدمة ، مرجع سابق ، ص ١٤٢ - ١٤٣ .

(٢) يقول الآخوان « الملك أمر دنيوي ، والنبوة أمر أخروي ، والدنيا والآخرة فاصلا جفاناً ، وأكثر اللذات يكونون واقعين في الدنيا ، حريصين عليها ، تاركين للذكر الآخرة لعين لها ، والآنبياء ملوثة طهيم السلام من خصالهم التزهد في الدنيا والتعريب في الآخرة ، يقررون بها ويحلون عليها ، لعل هيئة الدرجة يكون حال الملوك عطفاً لحال النبوة ، الرسائل الجزء الرابع ، ص ٤٩٢ ، ويرى الآخوان في موضع آخر أنه الدليل على أن خصال الدين مضادة لخصال الملك هو أن طالب الدين يقتل نفسه من أجل الدين أما طالب الملك فإنه يقتل غيره من أجل الملك (الرسائل ، الجزء الثاني ، ص ٣٦٨-٣٦٩) .
(٣) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٤٩٥ . وقد تعرضنا لخصال كل من تلك والنبوة بالتفصيل عند بحثنا للفروق الواجب تفرعها في الإمام عند آخوان الصفاة . انظر لمبحث السابق .

امكان قيام دولة دون شرح وهي ما اطلقوا عليها « دولة اهل الشر » (١) ،
 الا ان الصورة المثلى للدولة عندهم هي التي تقوم على اساس من الدين ،
 والصورة المثلى للحاكم أو الامام عندهم هو ذلك الذي تجتمع فيه خصال
 النبوة وخصال الملك ومن ثم يكون رئيسا للمدينة الفاضلة ، دولة اهل
 الخير .

اهمية الدين بالنسبة للملك في نظرية الدولة عند اخوان الصفا :

وقد اورد الاخوان في مواضع مختلفة من رسائلهم نصوصا تؤكد
 منهجهم في شأن العلاقة بين الدين والملك ، وضرورة كل منهما لقيام
 الدولة ، وجعل الدين هو الاصل في هذه العلاقة . فيقول الاخوان في أحد
 المواضع « الدين والملك أمنان توأمين لا يفترقان ، ولا قوام لأحدهما إلا
 بأخيه . غير أن الدين هو الأخ المقدم والملك هو الأخ المؤخر المنعقب له .
 فلا بد للملك من دين يدين به الناس ، ولا بد للدين من ملك يامر الناس
 بإقامة سنته طوعا أو كرها » (٢) . ويقولون في مواضع أخرى « الملك الذي
 هو أخو النبوة » (٣) ، وأنه « إذا كان الملك حارس الدين » (٤) ، فإنه
 لابد « للملك من دين وحكم وشريعة يحفظ بها الرعية في الأمة ، ويسوسهم
 ويدير أمورهم على الحكمة والحسنة » (٥) .

ويركز الاخوان على أن الدين هو الاصل في صلاح الدنيا والآخرة ،
 وأنه متى ترك القيام بواجباته انفسد الدين والدنيا جميعا ، وبطلت
 الحكمة « (٦) » كما يرون أن الله تعالى لما اضاف الملك إلى نبوة الأنبياء ،
 لم يكن ذلك للرغبة في الدنيا واغراض عليها ، ولكن كان « القصد الأول »
 من الجمع بين الدين والملك هو الدين أما الملك فهو شيء مارض ، وتتلخص
 مبررات الجمع بين الدين والملك في نظر الاخوان قريبا على : -

- ١ - أن الملك لو كان شخصا آخر غير شخص النبي « لم يكن يؤمن أن
 يردهم عن دينهم أو يسوسهم بسوء العذاب من كان مسلطا عليهم
 - أي الملك - مثل ما كان يفعل فرعون بيني اسرائيل » (٧) .

(١) يعني هذا أن الاخوان يشترطون شرعية قيام الدولة ، كما فعلوا صفة النبي
 في الشر فهو خاصي بصفها .

(٢) الرسائل ، الجزء الثاني ، ص ٣٦٨ .

(٣) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٢٦ .

(٤) الرسائل ، الجزء الثاني ، ص ٣٣٥ .

(٥) فارجع السابق ، ص ٣٦٩ .

(٦) الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٢٩٢ ، الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٤٩٦ .

(٧) فارجع السابق ، ص ٤٩٦ .

٢ - أن الناس بطبيعتهم لا يرغبون إلا في دين الملوك - ولا يرغبون إلا
 منهم (١) - ولهذا كان الغرض من الملك ، هو حفظ الساموس على
 أهله إلا يندرس بتركهم القيام بموجباته ، لأن أكثر أهل الشرائع
 النبوية والفلسفية لولا خوف السلطان ، لتكروا الدخول تحت أحكام
 التاموس وخطوده، وناذية فرائضه واتباع مننه، واجتتاب محارمه ،
 واتباع أوامره وتواحيه (٢) .

وهكذا يرى الاخوان أن الملك عارض ، وأنه وسيطه لفظ الدين الذي
 هو الأصل أو « الأخ المقدم » (٣) ، وأن الصورة المثلى للدولة هي تلك التي
 يجتمع فيها الملك والدين لشخص واحد أو رئيس واحد (٤) .

وإذا كان الاخوان قد استشهدوا في تأكيد علاقة الدين بالملك بما
 قاله ملك القروس ايرتشير في وصيته من ، أن الملك والدين اخوان توأمان
 لا توام لأحدهما إلا بالأخر ، وذلك أن الدين أس الملك والملك حارسه ،
 فما لا أس له مهتموم ، وما لا حافظ له ضائع ، ولا يد للملك من أس ،
 ولا يد للدين من حارس (٥) ، إلا أن المطلق الأساسي لهم كان قائما على

(١) للرجع السابق ، ص ١٩٦ .

(٢) الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٢٩٣ . ويرى الاخوان أن هذا الظهور لا يقتصر
 على العلة من الناس ، بل « أن أكثر من ينظر في العلوم الحكيمية ، من المجتمعات كلها
 والمدارس من بينهم ، يتناولون بأمر التاموس وأحكام الشريعة ويرون بأهله ، ويأخرون
 من العقول تحت أحكامه ، لا خوفا وكرها من قوة الملك » (الرسائل ، الجزء الثالث ،
 ص ٢٩) .

(٣) وفي إطار هذه الفكرة يمكن أن نفهم فلسفة اخوان الصفاء الخاصة بتدبيرهم
 الفاصلة البروجانية التي تصرف على مسار الملوك الباطن ، وأن أصحاب السياسة الدينية
 هم المرجعون لأصحاب السياسة الدنيوية - ويمكن أن نفهم كيف يكون « لفظ أمر الملوك
 الذين هم بمنزلة أصحاب التأييد فبين يلوهم من ملوك الدنيا أصحاب السلطان »
 الرسالة الجامعة ، الجزء الثاني ، ص ٣٧٦ ، ويمكن أن تحرك أيضا حيزي حول
 الاخوان أن تنقسم التي تطلق في صورة الشريعة - تملأ مرتبتها على مسار القوس التي
 هي أبناء جنسها - وترفع درجة وتشرط هي على القوس لتجسد المستعملة لفظ
 الشريعة ، وتكون الشريعة لها معية روحانية (الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٣٥) .
 (٤) بدعوى يحيى البساطين في القول بأن الفكرة القائلة بأن الدين ملك يتخل
 سلطانا على الأرض ، قد انتقلت من اليهودية الى الإسلام « النظر : يوليوس لفلورن ،
 التواريخ والكهنة ، مرجع سابق ، ص ٣٤٥ » .

(٥) يرجع البعض ارتباط الدين بالدولة عند القروس الى عهد زرادشت (القرن
 السابع قبل الميلاد) الذي جله بتعاليم تدعو الى حب السلم والتفاني والانحلال والهدوء
 في الأعمال وتجنب الأفعال الزراعية وتبني الفلسفة هليسا ، كما تدعو الى الرضا
 والابتناع بالأدب الإلهي خدمة للدين والأخلاق وقد أصبحت الديانة الزرادشتية فيما
 بعد الدين الرسمي للدولة الساسانية وقالت عطف والتأييد الملوك الساسانيين والإستراتيجية .

أساس تعاليم الدين الإسلامي وحسنه على الزهد في الدنيا وتفضيله الحياة الآخرة على الحياة الدنيا ، حيث استشهد الأخوان في هذا المقام بأقوال الأنبياء والرسل وأفعالهم ، وبآيات من القرآن الكريم (١) قوله تعالى « تريدون عرض الدنيا والآخرة والله يريد الآخرة » (٢) وقوله تعالى « بل تؤثرون الحياة الدنيا والآخرة خير وأبقى » (٣) ، وقوله تعالى « والآخرة خير لك من الأولى » (٤) .

ونظرية تآخي الدين والملك من النظريات التي انتشرت في الفكر الإسلامي فتجد على سبيل المثال والاستشهاد أبا الحسن العامري (الحنفي ٢٨١ هـ) يقول : « فمن الواجب أن تصرف السعي إلى ما هو غرضنا من الثول ، فنقول : إن أهم المعاني الضرورية التي تتم بها الرياسة ، شيان : أحدهما النبوة الصادقة ، والآخر الملك الخفي ٠٠٠٠ وإذا عرف هذا ، ثم تحلقنا أيضا إلى محل الدين من الملك محل الأسر من البنيان ، ومحل الملك

بالبيرانية ، وأصبح لفريسي الدين الأبي الكنانة اسميا في النبوة ، وبامر ملك أردشير مؤسس الدولة الساسانية . ثم جمع الكتاب الفيني للعفس « الإستعارة » وأصبح الكتاب الذي يمتدح به الناس في ثمة الملائكة الثلاثة والطبقة الأرستقراطية ، وكذلك تشا خلف مقدس بين رجال الدين والطبقة الحاكمة وهو ما يفسر إليه ياق الدين والملك ترمذان (أنظر : حسن قاسم العزيز ، البالية ، مروج سابق ، ص ١٩٠ - ١٩١ ، كريمستس ايرى في عهد الساسانيين ، ترجمة ، يحيى الخليل ، القاهرة ١٩٥٧ ، الفصل الثالث عن الزرادشتية ودين الدولة ، ص ١٢٠ وما بعدها) ويلعب آل أردشير ملك الفرس وسكندر قوله « إن الدين وملك اخوان ترمذان » لا يتم أحدهما الا بالآخر ، فالدين أمر الملك حارس ، وكل مالا أمر له خدمهم ، وكل مالا حوس له فشاخ » (أنظر : مسكوية ، تهذيب الأختلاف ، القاهرة ١٩٥٩ ، ص ١٢٦) وقد ورد قول أردشير بصيغ مختلفة ، منها ما ذكره محمد كرد علي « الدين أساس الملك ، والملك حارس الدين » فلا يقوم أحدهما الا بالآخر ، أي كما أن للباطن بين يطلب الرئاسة يظهر الزهد والغضب للدين ، فما أصبح الناس على وليس في الدين ، لا النزاع ما لم يد تلك من ملكه فلان الناس إلى رئيس الدين أميل » (محمد كرم علي رسائل البلقاء ، الطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٤٦ ، ص ٢٨٢) وقد نقل المقرئ قول آخر معروفه « وإن توأم تلك إنسا هو بالدين ، فلا يفضيه الدين خلف الملك » (السامري ، السمان والاسماء ، نشر : مجيب بياوي ، بيروت ١٩٥٦ - ١٩٥٨ ، ص ٧-٢) .

- (١) الرسائل ، الجزء الثاني ، ص ٤٩٧ - ٤٩٨ .
- (٢) فرقان كريم ، سورة الأنفال ، آية ٦٧ .
- (٣) طه كرم ، سورة الأعراف ، آية ١٦ .
- (٤) قرآن كريم ، سورة الفجر ، آية ٣ .

عن الدين محل المتعهد الأركان ٠٠٠٠ (١) ، ونجد نفس المعنى عند كل
بن البيروني والغزالي ومسكويه وغيرهم. (٢)

وقد أشار البعض إلى أن آراء أحرار الصفاء في سبب العلاقة بين
الدين والملك ، يتجلى فيها الأثر الفارسي (٣) ، وأن المثل الأعلى للحكومة
الفارسية من تأخي الدين والدولة ، كان هو المنهج الواضح في العكس
الإسلامي منذ عهد الدولة العباسية (٤) . ويقال بأن هذه النظرية انتقلت
إلى الشيعة الإسلامية من خلال كتابات ابن المقفع التي احتوت على معظم
الفكر الفارسي مثل «كلیلة ودمنة» و«الأدب الكبير» و«الأدب الصغير» (٥) .
وفي اعتقادنا ، أن الدين والدولة بالنسبة للروح العربية - بمعناها الأعم
- لا يتفصلان ، والإسلام ، باعتباره الحبر الأعظم عن الروح العربية الحقيقية ،
لا يستطيع تصور التفرقة بين الدين والدولة ، فرسالته لا بد إذا شأحت أن

(١) الفارسي ، كتاب الإعلام بسبب الإسلام ، مرجع سابق ، ص ١٥٢ - ١٥٤ .

(٢) يقول البيروني « ثم إن استعد ذلك الملك إلى جانب من جوانب ملة ، فقد حرم
فيه التواضع ، وكلل الأمر باجتماع الملك والدين ، وليس وراء القفال حاجة للفساد ،
(البيروني ، تحقيق ما لفتنه من قوله ، مقبولة في العقل أو مرشولة ، جلد ١ ، ص ١٣٧٧ ، ص
١٧٥) . وهذه النزاع برهان عقل على ربه الدين بالملك حين يعرض التنازع بين البشر
على أمور الدنيا ، ما يترب عليه الخصومات بينهم ، فيقول « قصمت الخلية إلى سلطان
بموسمهم ولسناج السلطان إلى قانون بموسمهم به ، فالله هو العالم بقانون السياسة
وطريق التوسط بين الخلق إذا تنازعوا بحكم الخصومات ، فكان الله به حليم السلطان
ومرشده إلى طريق سياسة الخلق ومسطهم ، لينتظم باستقامتهم أمورهم في الدنيا ،
وليسرى إلى خصلق أيضا بالدين ، ولكن لا يفسد بل بواسطة الدنيا ، لأن الدنيا مزودة
الأخرة ، ولا يتم الدين إلا بالدنيا ، والله والدين توأمين ، فالدين أصل والسلطان
خارجي ، ومالا أصل له ليهيئهم . ومالا خارجي له تصانع . ولا يتم الملك والسياسة إلا
بالسلطان ، وطريق الصبغ في فصل الحكومات بالملك » (الغزالي ، احيا علوم الدين ،
مرجع سابق الجزء الأول ، ص ٣٠) . ويقول مسكويه « والأول لا يسبون بالملك
إلا من حرس الدين ولم يسلط مراتبه وأولمه ووزاجره » . وأما من أعرض عن ذلك
فيسمره مطلقا ، ولا يؤملونه باسم الملك ، وذلك أن الدين هو وضع الهي يسوق
العلماء باختيارهم إلى المساعدة القصوى ، والملك هو سارس حيا الوضع (الأمم حافظ على
الناس ما أطوا به - زمسكويه ، تهذيب الأخلاق - مرجع سابق ص ١٤١ - ١٤٦ ،

Yves Montagne, *Imâmât, Op. Cité* p. 59.

(٣)

ويرى البعض أن كتابات ومؤلفات بعض الفلاسفة المسلمين أمثال الفارابي احتوت على
تفاهيم التي تصربت من خلالها الأفكار الفارسية العاسنة بالحكومة ولتنتج إلى صيغ
النظر الإسلامي (انظر السيد صبيح نصر ، ثلاثة حكماء مسلمون - مرجع سابق ، ص ٢٢٢ ،

(٤) جولفنديور ، العيلة والشريعة في الإسلام - مرجع سابق ، ص ٥٧ - ٥٨ .

(٥) الأب فتوال ، مادة « أخلاق » ، دائرة المعارف الإسلامية ، الطبعة العربية ،

الجلد الثاني ، ص ٤٤٢ - ٤٤٤ .

تكون كاملة ، أن تجمع بين كلا الجانبين ، ولذا اشتملت على جانبين ، جانب سياسي وجانب روحي ، بمعنى أنها رسالة سياسية وروحية تتحقق فيها خاصية التوحيد بين الدين والدولة تطبيقا كاملا . وعن ثم قال الأخوان واصفاء ، وغيرهم عن مفكرى الإسلام وفلاسفته - حينما يرون أن الدين والدولة أخوان توأمان ، وأن الدين هو الأخ المقسم ، وأن الملك هو الأخ الآخر أو المعارض ، لو أن الدين هو الأس وأن الملك حارس الدين ، فليس معنى ذلك أنهم كانوا مجرد نقلة عن الفلسفة الفارسية (١) ، بقدر ما يدل على أنهم تألموا بالروح العربية كما صير عنها الدين الإسلامى ، وأهم اقتبسوا النظرية الفارسية في هذا الصدد للاستشهاد والاستدلال ، كما استشبهوا في مواطن أخرى كثيرة بأقوال فلاسفة اليونان والهند ومفكرى وفلاسفة الديانات والمذاهب المختلفة لتأكيد مفهومهم لأمر معينة .

وأخيرا يمكن القول بصدد نظرية الأخوان في الإمامة ، وشروط الإمام وأوصافه ووسط الدين بالدولة حول شخص الإمام ، لأن الأخوان يؤمنون بأن صلاح المجتمع وفساده ومن يملكه الذى يحكمه ، إذا كان هذا الحاكم صالحا ، صلح المجتمع وصلحت أمور الدولة التى يرأسها ، وصلحت أمور المواطنين المتاضمين له ، وإذا ما كان الحاكم قاسدا ، فسدت أمور المواطنين واضطرب جبل الأمن وعم الظلم والاضطهاد في المجتمع ، لهذا لم يتوقف الأخوان عند حد رفض الواقع القائم ، بل تجاوزوه إلى حد العمل على إيجاد بديل لهذا الواقع الأليم الذى يعيشه المجتمع بسبب تسلط الطغاة ومبغيتهم بأمور المجتمع وتكالبهم على السلطة والرياسة ، ومن ثم حاولوا الايمان بحاكم تتوفر فيه الشروط الحقة للزعامة ، رئيس تتوفر فيه الحكمة والحفكة والقدرة على تحقيق العمل والصدق لأنه يتصف بكل الصفات التى تكفل له تحقيق ذلك فى نفسه أولا ، ثم فى مجتمعه تانيا . ولذا نرى الأخوان يعتبرون الرئيس هو السلطة العليا ، هو كالشمس بالنسبة للكواكب ، وكالقلب بالنسبة للبدن ، فهو مصدر حياة المدينة وقوام نظامها ، ومنه تستمد كل السلطات الأخرى فى مراتب الرياسة الأدنى - كما يتطرح من الشروط التى وضعها الأخوان لرئيس المدينة الفاضلة ، أن مهمته ليست ميسابية فحسب ، بل هى مهمة خلقية أيضا ، فهو من الناحية الخلقية يمثل النموذج الذى يحتديه أهل المدينة ، وما لا شك فيه أن نظرية الأخوان هذه وإن تكن نظرة تيوقراطية غير

(١) مما يؤكد ذلك فإن ملك الفرس يرى أن الناس كل رئيس الدين أهل ، أما الأخوان فيرون أن الناس كل طباعهم رجلهم ، ٢ يرتبون الا فى دين الدولة والرسائل والجزء الثالث ، ص ١٤٦ .

ديمقراطية الا أنها تتفق مع روح العصر . حيث اطار المؤسسات السياسية
قد تحدد بالدين والعرف تحديدا لا يمكن التفكير في الخروج عليه او
تطويره عن طريق العمل الدائب المستمر من جانب المشرع ، بل لا يصح
الخروج عليه لأن كل تغيير قد يؤدي الى اضعاف الجماعة ، من جهة ، ومن
جهة اخرى فالسلطة السياسية بمعنى الكلمة ، لا وجود لها في غير
اطار الملكية التشريعية ، أي الحكم المطلق واستغلال السكان بواسطة الملك
ورجاله ، وفيما عند ذلك ، قد يمكن أحداث تغييرات في الأشخاص ، في
الملوك ، وفي الأسر والعائلات المالكة ، ولكن تبقى الأشكال السياسية كما
هي (١) .

(١) وهل أساس هذه الفكرة . يرى البعض أن ابن خلدون لم يكن مجرد ولا رائد
حيث لم يكن يتخيل عدة أشكال للنظام السياسي ولا إمكان تصحيح المؤسسات السياسية
« انظر د . جومسبون بولون ، ابن خلدون - فلسفته الاجتماعية » مرجع سابق ،
ص ٧٠ - ٧٨ » .

قائمة المراجع

أولاً : المراجع الأخرنجبة

ثانياً : المراجع العربية

قائمة المراجع

أولا : المراجع الأخرنجية :

- 1 — Adel Awa, L'Esprit Critique des «Frères de la Pureté». Beyrouth 1948.
- 2 — Alexandre Koyre, Introduction à la lecture de Platon. New York 1945.
- 3 — Alexis de Tocqueville, Democracy in America, Vol. 1. New York 1945
- 4 — A. L. Tibawi, Ikhwan Al-Safa and their Rasail. Islamic Quarterly 2, 1965.
- 5 — Arnold Brecht, Political Theory, New Jersey 1968.
- 6 — Asaf Fyssa Qadi An-Nu'man, Journal of Royal Asiatic Society 1934.
- 7 — A. Taylor, Plato — The man and his work, New York 1956
- 8 — Auguste Diez, Autour de Platon, Tome 2. Paris 1927.
- 9 — Bernard Lewis, The Origins of Ismailism. Cambridge 1940.
- 10 — Block, Plato's life and thought, London 1949.
- 11 — Bodin, Les Six livres de la République 1579.
- 12 — Brehier, Etudes de Philosophie antique, Paris 1953.
- 13 — Brown, A Literary History of Persia, Vol 1. Cambridge 1929.
- 14 — C. A. O. Nieuwenhuijze, the Ummah — an analytic approach, Studia Islamica. X, Avril 1959.

- 15 — Carl Joachim Friedrich, *Man and his government — an empirical theory of politics*, New York 1968.
- 16 — Carra De Vaux, *Les Penseurs de L'Islam*. Tome 4, Paris 1928.
- 17 — Casanova, *Une date astronomique dans les Epîtres des Ikhwan Al-Safa*. *Journal Asiatic* 1915.
- 18 — C. Field, *Mystics and saluts of Islam*, London 1910.
- 19 — Charles Taylor, *Neutrality in political Science*, in Peter Laslett, W. G. Runciman, eds., *Politics, Philosophy and Society*, Oxford 1967.
- 20 — Croiset, *Histoire de la Litterature Grecque*. Tome 5. Paris.
- 21 — Darmesteter, *Le Mahdi*, Paris 1885.
- 22 — Dassaud, *Histoire et Religion des Noairis*, Paris 1900.
- 23 — De Boer Ikhwan Al-Safa, *Encyclopédie de L'Islam*. Tome 2.
- 23 — De Boer, Ikhwan Al Safa, *Encyclopédie de L'Islam*.
- 24 — De Boer Kindi, *Encyclopédie de l'Islam*.
- 25 — Dennis Kavanagh, *Political Culture*, London 1972.
- 26 — De Sacy, *Expose de la religion des Druzes*, Paris 1938.
- 27 — Dunlop, *Al-Farabi, Fusal al-Madani*. Cambridge 1931.
- 28 — E. Havelock, *Preface to Plato*. London 1963.
- 29 — Emile Brehier, *La Philosophie du Moyen — Age*, Paris 1987.
- 30 — Emile Brehier, *Les idées Philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Paris 1909.
- 31 — Eric Rowe, *Modern Politics*, Routledge & Kegan 1969.
- 32 — Ernest Barker *political theory — Plato and his predecessors*, London 1951.
- 33 — Hart, *Are there any natural rights Political Philosophy*, edited by Anthony Quinton Oxford University Press 1965.

- 34 — H. Barnes, *Sociology before Comte*, in ; *American Journal of sociology*, XXII, 1971.
- 35 — H. Becker, *Harry Barnes, Social thought from ions to science*, New York 1961.
- 36 — E. Cortin, *Histoire de la Philosophie Islamique*, Vol. I, Paris 1964.
- 37 — Henri Mandras, *Éléments de sociologie*, Paris 1967.
- 38 — H. Hanafi, *Théologie ou Anthropologie*, in : *Rennaissance du monde arabe*, Gembloux 1972.
- 39 — H. R. Greaves, *The foundations of Political theory*, Seconded., London 1966.
- 40 — Hys Ahmad, *The Social Contract and The Islamic State*, Allah-Abad 1944.
- 41 — Ivanow, *A Guide to Ismaili literature*, Tehran 1963.
- 42 — Ivanow, *An Ismailitic work by Nasiru'd-Din Tusi*, *Journal of the Royal Asiatic Society* 1931.
- 43 — Ivanow, *The rise of The Fatimids*, Calcutta 1942.
- 44 — J. A. Abraham, *Origins and growth of Sociology*, Penguin Books 1973.
- 45 — Jean Servier, *Histoire de l'Utopie*, Gallimard 1967.
- 46 — J. Mettern, *Concepts of State — Sovereignty and International Law*, London 1966.
- 47 — John Platts, *Ikhwanu-S-Safa « Brothers of Purity*, London 1969.
- 48 — Macdonald, *Development of Muslim Theology Jurisprudence and Constitutional Theory*, London 1908.
- 49 — Martin, *Philon*, Paris 1902.
- 50 — Massignon, *La Fusion d'Al-Halladj*, Vol. 1, Paris 1923.
- 51 — Massignon, *Salman Pak et les premières spirituelles de l'Islam Iranien*, Paris 1934.
- 52 — Massignon, *Sur la date de la composition des «Rasail Ikhwan As-Safa»*, *Der Islam*, IV, 1913.

- 53 — M. M. Rabi. *The Political Theory of Ibn Khaldun*. Leiden 1967.
- 54 — Mohaghegh, *Filsuf — I — Rayy*, Tehran 1970.
- 55 — Montgomery Watt, *Islam and the integration of Society*. London 1961.
- 56 — Montgomery Watt, *Islamic Surveys 1, Islamic Philosophy and theology*, Edinburgh 1962.
- 57 — Montgomery Watt, *What is Islam, Arab Background Series*, London and Beirut 1968.
- 58 — Nicholson, *A literary history of Arabs*, Cambridge 1983.
- 59 — Nittleship. *The theory of education in Plato's Republic*. Oxford U. P., 1961.
- 60 — P. H. Partridge, *Politics, Philosophy, Ideology*, in *Political Philosophy*, Edited by : Anthony Quinton. London 1967
- 61 — Polin, *Ethique et Politique*, Editions Sirey 1968.
- 62 — Quadry, *La Philosophie Arabe*, Paris 1947.
- 63 — R. A. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism*. Cambridge 1921.
- 64 — R. A. Nicholson, *The Mystic of Islam*. London 1914.
- 65 — Richard H; Dawson. Kenneth Prewitt. *Political Socialisation*. Boston 1969.
- 66 — Robert A. Dahl. *Modern Political analysis*, New Delhi 1955.
- 67 — Roger Gerard Schwartzberg, *Sociologie [Politique]*. Paris 1971.
- 68 — R. Strothmann, *Takyya*. *The Shorter Encyclopaedia of Islam*, Leiden 1958.
- 69 — R. Walzer, *Al-Farabi Encyclopaedia of Islam*, Leiden-London 1965, Vol. II.

- 70 — Saghir H. Masumi, *Ikhwan Al-Safa. Islamic Literature.* Lahore 1960.
- 71 — Stern S. M., *New information about the authors of the Epistles of the Sincere Brethren, Islamic Studies, Tome 3, 1964.*
- 72 — T. A. Sinclair, *A history of Greek Political thought.* London 1959.
- 73 — T. Fahd, *Djafr, The Encyclopaedia of Islam.* 2nd ed. Leiden and London 1965, Vol. II.
- 74 — Theodore Noldke *Sketches from Eastern history.* translated by J. S. Black, London 1892.
- 75 — Tibawy, *Ikhwan Al-Safa and their Rasail, The Islamic Quarterly, 2, 1965.*
- 77 — Tritton, *Muslim theology,* London 1947.
- 78 — Van Vloten. *Ar-Nahita, L'occasion du XIe Congrès des orientalistes, Paris 1899, pp. 111-115.*
- 79 — Vernon Van Dyke, *Political Science -- a Philosophical analysis.* London 1960.
- 80 — Walter A. Rosenbaum, *Political Culture,* London 1975.
- 81 — W. A. Ross, *Plato's theory of Ideas.* Oxford 1961.
- 82 — Werner Jaeger, *Paideia - The ideals of Greek Culture.* 2nd edition translated by : Gilbert High, Vol. 2. Oxford 1947.
- 83 — gidmann, Migriti, *Encyclopedie de l'Islam.*
- 84 — Xavier De Planhol, *Les fondements géographiques de L'histoire de l'Islam.* Paris 1966.
- 85 — Yves Marquet, *Coran et Création, Commentaire de deux extraits des Ikhwan Al-Safa.* Arabica, Tome 9, 1964
- 86 — Yves Marquet *Imamat, resurrection et hierarchie Selon les Ikhwan Al-Safa.* *Revue des Etudes Islamiques,* Tome 30, 1963.
- 87 — Yves Marquet *La Philosophie des Ikhwan Al-Safa.* Alger 1975.

- 88 — Yves Marquet, La place du travail dans la hiérarchie
Ismailienne d'après l'Encyclopédie des frères de la
pureté Arabica, Tome 8, 1961.
- 89 — Yves Marquet, Revelation et vision veridique chez les
Ikhwan Al-Safa. Revue des Etudes Islamiques, Tome
32, 1964.
- 90 — Yves Marquet, Sabsons et Ikhwan Al-Safa, Studia Is-
lamica. Tome 24, 1966 et Tome 25, 1966.

ثانياً .. المراجع العربية :

(أ) المراجع التواليسية :

- ١ - ابن أبي الحديد ، شرح نهج البلاغة ، دار الشعب ، القاهرة .
- ٢ - ابن الأثير ، الكامل في التاريخ ، المطبعة الحليية ، القاهرة ١٣٠٣ هـ .
- ٣ - ابن الأثير البغدادي ، حكاية الاحمدين ، يولاق ١٢٩٨ هـ .
- ٤ - ابن الجوزي ، المنتظم في تاريخ الملوك والامم ، مطبعة دائرة المعارف العثمانية ، حيدر آباد الدكن ١٣٥٧ - ١٢٥٩ هـ .
- ٥ - ابن الجوزي ، تلبيس ، ابلبيس ، مطبعة النهضة ، القاهرة ١٩٢٨
- ٦ - ابن القلانسي ، ذيل تاريخ دمشق ، مطبعة الآباء اليسوعيين ، بيروت ١٩٠٨ -
- ٧ - ابن المرتضى ، الشية والامل في شرح كتاب الملل والنحل ، تصحيح توما ارتونلد ، مطبعة دائرة المعارف ، حيدر آباد الدكن ١٩٠٢ .
- ٨ - ابن التميمي ، الفهرست ، مكتبة خياط ، بيروت .
- ٩ - ابن بشكوال ، الصلة ، الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٦٦ -
- ١٠ - ابن تيمية ، الحسبية في الاسلام ، تقديم محمد المبارك ، دمشق .
- ١١ - ابن تيمية ، السياسة الشرعية في اصلاح الراعي والرعية ، تقديم محمد المبارك ، دمشق .
- ١٢ - ابن تيمية ، المنتقى في منهاج الاعتدال ، تلخيص اللحبي .
- ١٣ - ابن تيمية ، بيان موافقة مريح المشغول لصحيح المنقول ، القاهرة ١٣٣١ هـ .

- ١٤ - ابن تيمية ، منهاج السنة في الرد على منهاج الكرامة ، القاهرة ١٣٣١ هـ .
- ١٥ - ابن حجر العسقلاني ، لسان الميزان ، مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية ، حيدر آباد ١٣٣١ هـ .
- ١٦ - ابن حزم ، الفصل في الملل والأعواء والنحل ، المطبعة الادبية ، القاهرة ١٣١٢ هـ .
- ١٧ - ابن حوقل ، صورة الأرض ، دار مكتبة الحياة ، بيروت .
- ١٨ - ابن خلدون ، المقدمة ، القاهرة ١٩٧٣ .
- ١٩ - ابن خلكان ، وفيات الأعيان ، تصحيح محمد عبد الرحيم قطنة ونصر الهوريني ، مطبعة بولاق ، القاهرة ١٢٧٥ هـ .
- ٢٠ - ابن رشد ، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ، مطبعة الآداب ، القاهرة ١٣٣٧ هـ .
- ٢١ - ابن رشد ، منهاج الأدلة في عقائد الملة ، تحقيق د. محمود قاسم ، القاهرة ١٩٥٥ .
- ٢٢ - ابن زهرة ، رسالة الأصول والأحكام ، تحقيق عارف تامر ، خمس رسائل اسماعيلية ، بيروت .
- ٢٣ - ابن سعد ، الطبقات الكبرى ، دار صادر ، بيروت ١٩٦٠ .
- ٢٤ - ابن سينا ، الاشارات ، القاهرة ١٣٢٥ هـ .
- ٢٥ - ابن سينا ، الشفاء ، تحقيق جورج قنواني وآخرين ، الادارة العامة للثقافة ، وزارة المعارف ، القاهرة ١٩٥٢ - ١٩٥٨ .
- ٢٦ - ابن سينا ، الطبيعيات والمعادن والنبات ، تحقيق عبد الحليم منتصر ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٦٤ .
- ٢٧ - ابن سينا ، النجاة ، مطبعة السعادة ، القاهرة ١٣٣١ هـ .
- ٢٨ - ابن سينا ، نسخ رسائل في الحكمة والطبيعيات ، مطبعة الجوانب ، القسطنطينية ، ١٣٩٨ هـ .
- ٢٩ - ابن سينا ، حى بن يقطان ، ابن سينا وابن طفيل والسهورودي ، تحقيق أحمد أمين ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٥٢ .

- ٣٠ - ابن طباطبا ، الفخرى فى الأدب السلطانية والنول الاسلاميه .
 مطبعة للموسوعات ، القاهرة ١٣١٧ هـ .
- ٣١ - ابن عبد البر ، الانتلاء فى فضائل الثلاثة ائمة الغلهاء - ماكان
 والشافعى وابن حنيفة ، مكتبة القديسى ، القاهرة ١٣٥٠ هـ .
- ٣٢ - ابن قتيبة الدينورى ، الامامة والسياسة ، مطبعة النيل ، القاهرة :
 ١٣٢٢ هـ .
- ٣٣ - ابن قتيبة الدينورى ، تاويل مختلف الحديث ، تصحيح محمد
 النجار ، مكتبة الكليات الأزهرية ، القاهرة ١٩٦٦ .
- ٣٤ - ابن قيم الجوزية ، اجتماع الجيوش الاسلامية على غزو المظنة
 والجهمية ، مطبعة القرآن والسنة ، الهند ١٣٦٤ هـ .
- ٣٥ - ابن منظور ، لسان العرب ، تاريخ صانار - دار بيروت ، بيروت
 ١٩٥٦ .
- ٣٦ - ابن نباتة المصرى ، شرح العميون فى شرح رسالة ابن زيدون ، على
 هامش الشيت المسجم فى شرح لامية العجم ، المطبعة الأزهرية ،
 القاهرة ١٣٠٥ هـ .
- ٣٧ - أبو البلاء الحسينى الكفوى ، كليات أبو البقاء ، مطبعة بولاق ،
 القاهرة ١٢٥٢ هـ .
- ٣٨ - أبو الحسن الأشمري ، مقالات الاسلاميين واختلاف لعلمين ،
 تصحيح هـ . ريتز ، مطبعة الدولة ، استانبول ١٩٢٩ .
- ٣٩ - أبو الحسن المظفى ، التنبية والرد على أهل الأهواء والبدع ، مطبعة
 الدولة ، استانبول ١٩٢٦ .
- ٤٠ - أبو الفضل التمشقى ، الاشارة الى محاسن التجارة ، القاهرة
 ١٣١٨ هـ .
- ٤١ - أبو المعالى محمد الحسينى العلوى ، بيان الأديان ، ترجمة يعنى
 الشباب ، مطبعة جامعة القاهرة ١٩٥٩ .
- ٤٢ - أبو حيان التوحيدى ، الامتاع والمؤانسة ، تصحيح احمد امين ،
 وأحمد الزين ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٤٢ .
- ٤٣ - أبو حيان التوحيدى ، للتقايسات ، نشر السنلوبى ، القاهرة
 ١٩٢٩ .
- ٤٤ - أبو حيان التوحيدى ، رسالة الصداقة والصديق ، تحقيق وتعليق
 ابراهيم الكيلانى ، دار الفكر ، دمشق ١٩٦٤ .

- ٤٥ - أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الله بن إدريس الحموي المسني .
 ترجمة المشتاق في احتراق الأفاق ، نشر
 Instituto Universitario orientale Di Napoli.
- ٤٦ - أبو معشر البلخي ، أبو معشر الفلكي ، مطبعة عيسى البياي الحلبي .
 القاهرة .
- ٤٧ - أبو يعقوب السجستاني ، الينابيع ، تحقيق د . مصطفى غالب
 بيروت ١٩٦٥ .
- ٤٨ - أنبار العباسي وولده ، تحقيق د . عبد العزيز الدوري وعبد الجبار
 الحلبي ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت ١٩٧١ .
- ٤٩ - أرمطوطاليس ، السياسة ، ترجمة أحمد لطفى السيد ، مطبعة
 دار الكتب المصرية ، القاهرة ١٩٤٧ .
- ٥٠ - أفلاطون ، الجمهورية ، ترجمة حنا خياز ، دار الكتاب العربي ،
 بيروت ١٩٦٩ .
- ٥١ - أفلاطون ، المقاربة ، ترجمة وليم المري ، بيروت .
- ٥٢ - الأصفهاني ، يقاتل الطالبين ، شرح وتحقيق السيد أحمد سقر ،
 دار احياء الكتب العربية ، القاهرة ١٩٤٩ .
- ٥٣ - البخاري ، صحيح البخاري ، مطبعة مصطفى البياي الحلبي ، القاهرة
 ١٣٤٥ هـ .
- ٥٤ - البغدادي ، الفرق بين الفرق ، طبع وتعليق محمد بدر ، مطبعة
 المعارف ، مصر ١٩١٠ .
- ٥٥ - البغدادي ، تاريخ بغداد ، مكتبة الخانجي ، القاهرة ١٩٣٢ -
 ١٩٣٣ .
- ٥٦ - البيروني ، تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مردولة .
 حيدر آباد ١٣٧٧ هـ .
- ٥٧ - البيهقي ، تاريخ حكماء الاسلام ، نسخة فونوغرافية بمكتبة جامعة
 القاهرة تحت رقم ٢٦١١٩ تاريخ .
- ٥٨ - الترمذي ، صحيح الترمذي ، مطبعة الصاوي ، القاهرة ١٩٣٤ .
- ٥٩ - التفتازاني ، شرح المقاليد النسفية ، المطبعة الخيرية بمصر ، القاهرة
 ١٣١٩ هـ .
- ٦٠ - الشونخي ، الفرج بعد القعدة ، تحقيق محمد الزهري النمرادي ،
 مطبعة الهلال ، القاهرة ١٩٠٤ .

- ٦١ - الجاحظ ، البخلاء ، المجمع العلمي العربي دمشق ، مطبعة
ابن زيدون ، مكتب النشر العربي ، دمشق ١٩٣٨ .
- ٦٢ - الجاحظ ، الحيوان ، مطبعة التتقم ، القاهرة ١٩٠٧ .
- ٦٣ - الجرجاني ، التعريفات ، مكتبة مصطفى الباي الحلبي ، القاهرة
١٩٣٨ .
- ٦٤ - الجوزدي ، سيرة الأستاذ جوذر ، تحقيق د. محمد كامل حسين ،
د. محمد عبد الهادي شعيرة ، دار الفكر العربي ، القاهرة .
- ٦٥ - الجليلي ، توفيق التطبيق في النبات أن الشيخ الرئيس من الإمامية
الاثني عشرية ، تحقيق د. محمد مصطفى حلي ، دار احياء الكتب
العربية عيسى الباي الحلبي ، القاهرة ١٩٥٤ .
- ٦٦ - الحل ، اثبات الوحشية للامام علي ، تحقيق محمد عادي الأهيني ،
المطبعة الحيدرية ، النجف .
- ٦٧ - الحيوان والانسان - خاتمة وزبدة رسائل اخوان الصفا ، مطبعة
التتقم ، مكتبة المعارف ، القاهرة ١٩١٣ .
- ٦٨ - الحوازمي ، الرسائل ، استانبول ١٢٩٧ هـ .
- ٦٩ - الحوازمي ، صورة الأرض من المدن والجبال والبحار والجزائر
والأنهار ، تصحيح هانز فون عزلك ، فيينا ١٩٢٦ .
- ٧٠ - الدميري ، حياة الحيوان الكبرى ، دار التحرير للطبع والنشر ،
القاهرة ١٩٦٦ .
- ٧١ - الديلمي ، بيان مذهب الباطنية ، استانبول ١٩٢٨ .
- ٧٢ - الراغب الأصفهاني ، المفردات في غريب القرآن ، القاهرة ١٣٦٤ هـ .
- ٧٣ - الرسالة الجامعة ، تحقيق جميل صليبا ، دمشق ١٩٤٨ .
- ٧٤ - الرمضيري ، الاكتشاف عن صفات خواص التنزيل وعبون الآثار
في وجوه التأويل ، مطبعة بولاق ، القاهرة ١٢٨١ هـ .
- ٧٥ - السبكي ، طبقات الصائفة الكبرى ، المطبعة الحسينية ، القاهرة
١٣٣٤ هـ .
- ٧٦ - الشريف المرتضى ، أمالي السيد المرتضى في التفسير والحديث
والآداب ، مطبعة السعادة ، القاهرة ١٩٠٧ .
- ٧٧ - الشهورزوري ، نزعة الأرواح ، نسخة فوتوغرافية بمكتبة جامعة
القاهرة تحت رقم ٢٤٠٢٧ تاريخ والفلسفة .

- ٧٨ - الشهرستاني ، الملل والنحل ، تحقيق محمد سيد كيلالي ، القاهرة ١٩٦٧ .
- ٧٩ - الشهرستاني ، نهاية الإقدام في علم الكلام ، تصحيح ألفرد جيوم ، مكتبة لنتي ، بغداد .
- ٨٠ - العامري ، السعادة والاسعاد ، نشر : مجتبي مينو ، فيز يادن ١٩٥٧ - ١٩٥٨ .
- ٨١ - العامري ، كتاب الاعلام بمنالبي الامسلام ، تحقيق د. احمد عبد الحميد غراب ، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٦٧ .
- ٨٢ - الغزالي ، احياء علوم الدين ، دار الشعب ، القاهرة ١٩٦٩ .
- ٨٣ - الغزالي ، الاقتصاد في الاعتقاد ، القاهرة ١٣٢٠ هـ .
- ٨٤ - الغزالي ، الميام العوام عن علم الكلام ، القاهرة ١٣٥١ هـ .
- ٨٥ - الغزالي ، المنقذ من الضلال ، مكتبة الجندي ، القاهرة ١٩٧٣ .
- ٨٦ - الغزالي ، فائحة العلوم ، المطبعة الحسينية المصرية ، القاهرة ١٣٢٢ هـ .
- ٨٧ - الغزالي ، قانون التأويل ، القاهرة ١٩٤٠ .
- ٨٨ - الغزالي ، كيمياء السمادة ، تحقيق محمد مصطفى أبو العلا ، مكتبة الجندي ، القاهرة ١٩٧٣ .
- ٨٩ - الطبري ، التفسير ، بولاق ١٣٢٣ هـ .
- ٩٠ - الطبري ، تاريخ الأمم والملوك ، مطبعة الاستقامة ، القاهرة ١٩٣٩ .
- ٩١ - الفارابي ، احصاء العلوم ، تحقيق د. عثمان أمين ، مطبعة الاعتماد القاهرة ١٩٤٩ .
- ٩٢ - الفارابي ، الجمع بين رأي الحكيمين ، مطبعة السعادة ، القاهرة ١٩٠٧ .
- ٩٣ - الفارابي ، كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة ، تحقيق د. البير نصري نادر ، بيروت ١٩٥٩ .
- ٩٤ - الفخر الرازي ، الأربعين في أصول الدين ، تعليق محمد جابر ، مكتبة لنتي ، القاهرة ١٣٨٣ هـ .

- ٩٥ - الفخر الرازي ، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكام والتفككين ، المطبعة المسيحية ، القاهرة ١٣٢٣ هـ .
- ٩٦ - الفخر الرازي ، نهاية القول في دراية الأصول ، مخطوط يدار الكتب المصرية تحت رقم ٧٤٨ نوحيد .
- ٩٧ - الفيروزيادى ، القاموس المحيط ، مكتبة و مطبعة مصطفى البابي الحلبي ، القاهرة ١٩٥٢ .
- ٩٨ - القاضي النعمان بن حيوان التميمي المغربي ، الرسالة المنهية ، تحقيق عارف تامر ، دار الأنصاف ، بيروت ١٩٥٦ .
- ٩٩ - القاضي النعمان بن منصور التميمي المغربي ، تأويل المعالم ، تحقيق محمد حسن الأعظمي ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٦٩ .
- ١٠٠ - القاضي عبد الجبار ، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ومباينتهم لسائر المخالفين ، تحقيق فؤاد سعيد ، المطر التونسية للنشر ، تونس ١٩٧٤ .
- ١٠١ - القشيري ، الرسالة القشيرية في علم التصوف ، شرح شميخ الإسلام زكريا الأنصاري ، مكتبة و مطبعة محمد علي صبيح ، القاهرة ١٣٨٦ هـ .
- ١٠٢ - النطفي ، أخبار الأطباء بأخبار الحكماء ، تصحيح محمد أمين الخانجي ، مطبعة السعادة ، القاهرة ١٣٢٩ هـ .
- ١٠٣ - اللطفتندي ، صبح الأعشى في صناعة الإنشاء ، وزارة الثقافة والارشاد القومي ، القاهرة ١٩٦٨ .
- ١٠٤ - الكرمانلي ، راحة العاقل ، تحقيق د. محمد مصطفى حلمي ، دار الفكر العربي ، القاهرة ١٩٥٢ .
- ١٠٥ - الكندي ، رسالة كنية كتب ارسطوطاليس ، تحقيق د. محمد عبد الهادي أبو ريدة ، رسائل الكندي الفلسفية ، دار الفكر العربي ، القاهرة ١٩٥٠ - ١٩٥٤ .
- ١٠٦ - الكندي ، رسالة في الفلسفة الأولى ، تحقيق د. محمد عبد الهادي أبو ريدة ، دار الفكر العربي ، القاهرة ١٩٥٠ .
- ١٠٧ - الكندي والحكمة ، كلفة تحية ألقاما مثل جامعة الحكمة في بغداد بمناسبة الاحتفالات القائمة لإحياء ذكرى تأسيس مدينة بغداد ووفاء فيلسوف العرب جامعة الحكمة ، بغداد ١٩٦٢ .

- ١٠٨ - المجلس ، بحار الأنوار الجامع لعدور اخبار الآلثة الأطهار ، تبريز ، إيران .
- ١٠٩ - للمحبي ، خلاصة الأثر ، تحقيق مصطفى وهبي ، الطبعة الوحيدة القاهرة ١٣٦٧ هـ .
- ١١٠ - المسعودي ، مروج الذهب ، القاهرة ١٢٨٣ هـ .
- ١١١ - المقدسي ، احسن التقاسيم في معرفة الأقاليم ، مطبعة بوزل ، لبنان ١٩٠٦ .
- ١١٢ - المقرئزي ، الواظف الختفا باخبار الآلثة الفاطميين الخلفاء ، تحقيق د. جمال الدين العميال ، المجلس الأعلى للثثتون الاسلامية ، القاهرة ١٣٨٧ هـ .
- ١١٣ - المقرئزي ، الواظف والاعتبار بذكر الخلط والآثار ، مطبعة النيل ، القاهرة ١٣٢٤ هـ .
- ١١٤ - المؤيد في الدين داعي الدعاة ، المجالس المؤيدية ، القاهرة .
- ١١٥ - المؤيد في الدين ، ديوان المؤيد في الدين داعي الدعاة ، تحقيق د. محمد كامل حسيني ، دار الفكر العربي ، القاهرة ١٩٤٩ .
- ١١٦ - المؤيد في الدين ، سيرة المؤيد في الدين داعي الدعاة ، ترجمة حياته بقلمه ، تحقيق د. محمد كامل حسيني ، دار الفكر العربي ، القاهرة ١٩٤٩ .
- ١١٧ - الميداني ، مجمع الأمثال ، مطبعة بولاق ، القاهرة .
- ١١٨ - التويتجي ، فرق الشيعة ، تصحيح محمد صادق آل بحر العلوم ، المطبعة الخيدوية ، النصف ١٩٣٦ .
- ١١٩ - ثقة الامام علم الاسلام ، المجالس المستنصرية ، تحقيق د. محمد كامل حسيني ، دار الفكر العربي ، القاهرة .
- ١٢٠ - حاتم بن ابراهيم ، تلخيص المجالس المؤيدية للمؤيد في الدين الشيرازي ، تحقيق د. محمد عبد القادر عبد الناصر ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٧٥ .
- ١٢١ - حاجي خليفة ، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون ، تصحيح محمد شرف الدين يالغايا ورفعت بليكة الكليس ، وكالة المعارف الخيلية ، القاهرة ١٩٤١ ، ١٩٤٣ .

- ١٢٢ - دعبل الخراسي ، ديوان دعبل الخراسي ، تحقيق محمد يوسف نجم ، دار الثقافة ، بيروت ١٩٦٢ .
- ١٢٣ - رسائل اخوان الصفا ، القاهرة ١٩٢٨ .
- ١٢٤ - رسائل اخوان الصفاء ، بيروت ١٩٥٧ .
- ١٢٥ - رسائل اخوان الصفاء وخلان الوفاء ، نسخة خطية يدار اكتبها المصرية ، تحت رقم ٤٩ حكمة .
- ١٢٦ - رسائل البلغاء ، اختيار وصنيف محمد كرد علي ، القاهرة ١٩٤٦ .
- ١٢٧ - رسائل الجاسط ، نشر السنديون ، القاهرة ١٣٢٤ هـ .
- ١٢٨ - رسائل الكندي الفلسفية ، نشر د. محمد عبد الهادي أبو ريدة ، القاهرة ١٩٥٠ - ١٩٥٤ .
- ١٢٩ - رسالة جامعة الجامعة ، تحقيق عارف تاجر ، بيروت ١٩٥٩ .
- ١٣٠ - سبيل ابن الجوزي ، تذكرة الخراسي ، النجف ١٩٦٤ .
- ١٣١ - شرح التنوير على منهل الزند ، المكتبة التجارية الكبرى ، القاهرة ١٣٥٨ هـ .
- ١٣٢ - صاعد الأندلسي ، التعريف بطبقات الأمم ، القاهرة .
- ١٣٣ - طاش كبرى زادة ، ملتحاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم ، تحقيق كامل اليكزي وعبد الوهاب أبو النور ، دار الكتب الحديثة ، القاهرة .
- ١٣٤ - عبد الجبار أحمد الهزاني ، تنبيات دلالات النبوة ، تحقيق د. عبد الكريم عثمان ، دار العربية للطباعة والنشر ، بيروت ١٩٥٦ .
- ١٣٥ - علي بن محمد بن أحمد المغربي المعروف بأبن الصباغ ، المصول المهمة في معرفة أحوال الأئمة ، النجف ١٩٦٢ .
- ١٣٦ - كلية ودمية ، ترجمة عبد الله بن القفج ، دار المصنف ، القاهرة .
- ١٣٧ - الامام مسلم ، صحيح مسلم ، شرح الامام محيي الدين أبي زكريا ، المطبعة المصرية ، القاهرة ١٩٢٦ .
- ١٣٨ - محمد الزرقاني ، شرح الزرقاني على موطأ الامام مالك ، القاهرة .

- ١٣٩ - محيي الدين بن عربي ، الاصطلاحات الصوفية الواردة في الفتوحات الكفية ، مطبوع مع التعريفات للجرجاني ، مطبعها الحلبي ، القاهرة ١٩٢٨ .
- ١٤٠ - محيي الدين بن عربي ، الفتوحات الكفية ، تحقيق د- عثمان يحيى ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧٢ .
- ١٤١ - مسكويه ، الفوز الأصغر ، بيروت ١٣١٩ هـ .
- ١٤٢ - مسكويه ، تهذيب الأخلاق ، القاهرة ١٦٥٩ .
- ١٤٣ - نفلان الشيبلي ، الحور العين ، تحقيق كمال مصطفى ، القاهرة ، ١٩٤٨ .
- ١٤٤ - نهج البلاغة ، شرح الشيخ محمد عبده ، تحقيق محمد أحمد عاشور ومحمد إبراهيم البنا ، القاهرة .
- ١٤٥ - ياقوت الحموي ، معجم البلدان ، ليبزج ١٨٧٠ .

(ب) المراجع الحديثة :

- ١ - د. إبراهيم الكبلاني ، أبو حيان التوحيدى ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٥٧ .
- ٢ - أبو الوفا الغنيمي الطتازانى ، علم الكلام وبعض مشكلاته ، القاهرة ١٩٦٦ .
- ٣ - أبو بكر ذكرى ، تاريخ النظريات الأخلاقية وتطبيقاتها العملية ، دار الفكر العربى ، القاهرة ١٩٦٥ .
- ٤ - اجناس جولدتسيهر ، العقيدة والشريعة فى الإسلام ، ترجمة د. محمد يوسف موسى وآخرين ، دار الكتب الحديثة ، القاهرة ١٩٥٩ .
- ٥ - أحمد أمين ، ضمى الإسلام ، القاهرة ١٩٥٦ .
- ٦ - أحمد أمين ، مبادئ الفلسفة ، تعريب ، القاهرة .
- ٧ - أحمد حسن الزيات ، تاريخ الأدب العربى ، القاهرة ١٩٦٥ .
- ٨ - أحمد زكى صفوت ، جمهرة مسائل العرب فى حدود العربية الزاهرة ، مطبعة الحلبي ، القاهرة ١٩٣٧ .
- ٩ - د. أحمد فريد رفاعة ، الغزالي ، القاهرة ١٩٣٦ .
- ١٠ - د. أحمد فؤاد الأهوانى ، أفلاطون ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٧١ .
- ١١ - د. أحمد فؤاد الأهوانى ، الكندي ، الدار القومية للطباعة والنشر ، القاهرة .
- ١٢ - د. أحمد كمال زكى ، ابن المعتز المباسمى ، مطبعة مصر ، القاهرة ١٩٦٤ .

- ١٢ - د. أحمد محمود صبحي ، الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي
دار المعارف ، القاهرة ١٩٦٦ .
- ١٤ - د. أحمد محمود صبحي ، نظرية الإمامة لدى الشيعة الاثني عشرية
القاهرة ١٩٦٩ .
- ١٥ - اغناطيوس يوليانوفتش كراشكوفسكي ، تاريخ الأدب الجغرافي
العربي ترجمة صلاح الدين عثمان هاشم ، لجنة التأليف والترجمة
والنشر ، جامعة الدول العربية ، القاهرة .
- ١٦ - آغا يزبك الطهراني ، الذريعة إلى تصانيف الشيعة ، النجف
١٣٦٣ هـ / ١٩٤٤ م .
- ١٧ - الأب فنواي ، مادة « أخلاق » ، دائرة المعارف الإسلامية ، المطبعة
العربية ، الجزء الثاني .
- ١٨ - د. ألبير نصري نادر ، من رسائل اخوان الصفاة وخلان الوفاء ،
المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ١٩٦٤ .
- ١٩ - د. ألبير نصري نادر ، من مقدمة ابن خلدون ، دار الشرق ، بيروت
١٩٦٧ .
- ٢٠ - د. امام عبد الفتاح لعام ، منهل إلى الفلسفة ، دار الثقافة للطباعة
والنشر ، القاهرة ١٩٧٤ .
- ٢١ - أندريه كرسون ، المشكلة الأخلاقية والفلاسفة ، ترجمة
د. عبد الحليم محمود وأبو بكر ذكرى ، القاهرة ١٩٤٦ .
- ٢٢ - أنطون سعادة ، نشوء الأمم ، الطبعة الثانية ، دمشق ١٩٥١ .
- ٢٣ - أنطونيو غرامشي ، الأمير الحديث ، ترجمة زهبي وقيس الشامي
دار الطليعة ، بيروت ١٩٥٠ .
- ٢٤ - ايطانوف ، مفكرات في حركة المهدي الفاطمي أو استتار الامام ،
مشتورات المعهد العلمي الفرنسي ، القاهرة ١٩٣٦ .
- ٢٥ - برنارد لويس ، أصول الإسماعيلية ، ترجمة خليل أحمد جابر
وجاسم محمد الرجب ، دار الكتاب العربي ، مصر ، مكتبة الثاني ،
بغداد ١٩٤٧ .
- ٢٦ - بتل جوزي ، من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام ، بيروت .
- ٢٧ - ترات الانسانية ، وزارة الثقافة والإرشاد القومي ، القاهرة
١٩٦٣ .

- ٢٨ - توفيق بن عامر ، النزعة الاجتماعية في أدب التوحيدى ، مجلة الفكر ، تونس العدد العاشر ١٩٧٦ .
- ٢٩ - د . توفيق الطويل ، أسس الفلسفة ، دار النهضة العربية ، القاهرة - ١٩٧٠ .
- ٣٠ - د . جبور عبد النور ، أخوان الصفاء ، دار المعارف ، القاهرة - ١٩٧٠ .
- ٣١ - د . جميل جبر ، المياخذ ومجتمع مصر ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ١٩٥٨ .
- ٣٢ - جميل صليبا ، أخوان الصفاء ، دائرة المعارف اللبنانية ، بيروت ١٩٦٧ .
- ٣٣ - جميل صليبا ، عن أفلاطون إل أين سيناء ، دمشق ١٩٣٧ .
- ٣٤ - جورج جورفيتش ، دراسات في الطبقات الاجتماعية ، ترجمة أحمد رضا محمد رضا ، مراجعة د . عز الدين فودة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧٢ .
- ٣٥ - جورجى زيدان ، تاريخ آداب اللغة العربية ، دار الهلال ، القاهرة - ١٩٦٢ .
- ٣٦ - جورجى زيدان ، تاريخ التمدن الإسلامى ، القاهرة ١٩٠٢ - ١٩٠٥ .
- ٣٧ - جوستون بوتول ، أين خلعون - فلسفته الاجتماعية - ترجمة غنيم عبدهون ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٦٤ .
- ٣٨ - د . حامد ربيع ، المعايير وتقاليد الحركة الصهيونية ، سلسلة النقالة الفلسطينية ، دمشق ١٩٧٣ .
- ٣٩ - د . حامد ربيع ، النظرية السياسية ، محاضرات لكلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، جامعة القاهرة ١٩٧٠ .
- ٤٠ - د . حسن إبراهيم حسن ، القاطنيون في مصر ، القاهرة ١٩٣٢ .
- ٤١ - د . حسن إبراهيم حسن وطه أحمد شرف ، عبيد لله المهتمى ، القاهرة ١٩٤٦ .
- ٤٢ - د . حسن حنفي ، قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر ، دار الفكر العربى ، القاهرة ١٩٧٦ .

- ٤٢ - د. حسن صعب ، تحديث العقل العربي ، دار العلم للملايين ، بيروت ١٩٦٩ .
- ٤٤ - حسين قاسم العزيم ، الباطنية ، مكتبة النهضة ، بغداد ١٩٦٦ .
- ٤٥ - د. حسنة غرابية ، أبو الحسن الأشعري ، الهيئة العامة لعنون المطابع الأنغزية ، القاهرة ١٩٧٣ .
- ٤٦ - حما الفانورى ، وحيد الجير ، تاريخ الفلسفة العربية ، بيروت ١٩٥٧ .
- ٤٧ - دائرة المعارف ، قاموس عام لكل فن ومطلب ، إزاد إفرام البستاني ، بيروت ١٩٦٧ .
- ٤٨ - دائرة المعارف الإسلامية ، النص العربي ، الطبعان الأولى والثانية ، القاهرة .
- ٤٩ - دراسات فلسفية ، مهداة للمذكتور إبراهيم مذكور ، تصدير د. عثمان أمين ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧٤ .
- ٥٠ - دوغلاس هايد ، الكلاخ المسلح ، ترجمة سامى كركى ، دار الآتاب ، بيروت ١٩٦٨ .
- ٥١ - جونالسن ، عقيدة الشيعة ، الترجمة العربية ، مطبعة السعادة ، القاهرة ١٩٤٦ .
- ٥٢ - دى بور ، تاريخ الفلسفة فى الإسلام ، ترجمة محمد عبد الهادى أبو زيد ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٤٨ .
- ٥٣ - روجيه أرنالغز ، ما وراء الطبيعة والسياسة فى تفكير الفارابى ، ترجمة د. أحمد فاضل ، المررد ، وزارة الإعلام بالجمهورية العراقية ، المجلد الرابع ، العدد الثالث ١٩٧٥ .
- ٥٤ - د. زكريا إبراهيم ، أبو حيان التوحيدى أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدياء العار المصرية للتأليف والنشر ، القاهرة ١٩٦٥ .
- ٥٥ - د. زكى نجيب محمود ، تحديث الفكر العربى ، بيروت .
- ٥٦ - زهدى حسن جبار الله ، المتزلة ، مطبعة مصر ، القاهرة ١٩٤٧ .
- ٥٧ - ساطع الحصرى ، دراسات عن مقامة ابن خلدون ، مطبعة الكشاف ، بيروت ١٩٤٣ .

- ٥٨ - سعيد زايد ، الفارابي ، القاهرة ١٩٧٠ .
- ٥٩ - سلامة موسى ، حرية الفكر وأبطالها في التاريخ ، دار الصلح للملايين ، بيروت ١٩٦٦ .
- ٦٠ - الشيخ سليمان بن إبراهيم الحنفي القفلقزي ، يناير المودة ، النصف ١٩٦٥ .
- ٦١ - س . ن . فرحوربان ، النظرات الفلسفية الاجتماعية السياسية للفارابي الموردي ، وزارة الاعلام بالجمهورية العراقية ، المجلد الرابع ، العدد الثالث ، ١٩٧٥ .
- ٦٢ - سيد حسين نصر ، ثلاثة حكماء مسلمون ، ترجمة صلاح الصاوي ، بيروت ١٩٧١ .
- ٦٣ - شتروتمان ، أربعة كتب اسماعيلية (تحقيق) ، جوتنجر ١٩٤٢ .
- ٦٤ - صالح عبيد العزيز ، تطور النظرية التبروية - دراسات في التبرية ، دار المعارف ، مصر ١٩٦٤ .
- ٦٥ - د . طه حسين ، ذكرى أبي العلاء المعري ، القاهرة ١٩٢٥ .
- ٦٦ - د . طه حسين ، علي وينود ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٥٢ .
- ٦٧ - د . عائشة عبيد الرحمن ، أبو العلاء المعري ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر ، القاهرة .
- ٦٨ - عارف تامر ، الامامة في الاسلام ، دار الكتاب العربي ، بيروت .
- ٦٩ - عارف تامر ، القرائنة ، دار الكتاب العربي ، بيروت .
- ٧٠ - عارف تامر ، حقيقة اخوان الصفا وخلق الوفاء ، بيروت ١٩٥٧ .
- ٧١ - عارف تامر ، خمس رسائل اسماعيلية ، دار الاضواء ، بيروت .
- ٧٢ - عباس محمد العقاد ، لاطمة الزهراء والفاطميون ، القاهرة .
- ٧٣ - عبد الجسيم بن شرف الدين العاقل ، المجالس الفخرية في حاتم المعرة الطاهرة ، مطبعة العرفان ، صيدا .
- ٧٤ - عبد الرزاق الحسني ، تعريف الشيعة ، مطبعة العرفان ، صيدا ١٩٣٣ .
- ٧٥ - عبد الرحمن بدوي ، الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الاسلام ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٥٤ .

- ٧٦ - عبد الرحمن بدوي ، الانسانية والوجودية في الفكر العربي ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٤٧ .
- ٧٧ - د . عبد الدايم الاضاري ، اهداف الفلسفة الاسلامية - نشأتها وتطورها القاهرة ١٩٤٨ .
- ٧٨ - د . عبد العزيز النوري ، تاريخ المراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري ، مطبعة المعارف ، بغداد ١٩٤٨ .
- ٧٩ - د . عبد العزيز النوري ، دراسات في المصور المياسية المتأخرة مطبعة السريان ، بغداد ١٩٤٥ .
- ٨٠ - د . عبد العزيز النوري ، مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت ١٩٦٩ .
- ٨١ - د . عبد العزيز عزت ، تطور المجتمع البشري عند ابن خلدون ، مهرجان ابن خلدون ، القاهرة ١٩٦٢ .
- ٨٢ - د . عبد الغنى عبود ، العقيدة الاسلامية والايديولوجيات المعاصرة الاسلام وتحديات العصر ، دار الفكر العربي ، القاهرة ١٩٧٦ .
- ٨٣ - عبد الكريم الخطيب ، الخلافة والامامة - ديانة ومياسة ، دار الفكر العربي القاهرة ١٩٦٣ .
- ٨٤ - عبد الكريم المراق ، الالهيات عند الفارابي ، مهرجان الفارابي ، بغداد ١٩٧٥ .
- ٨٥ - عبد اللطيف الطيباري ، التصوف الاسلامي العربي ، القاهرة .
- ٨٦ - عبد اللطيف الطيباري ، جماعة اخوان الصفا ، مجلة الادب ، السنة السابعة عشر ، بيروت ١٩٣٦ .
- ٨٧ - عيد الله القسيمي ، الصراع بين الاسلام والوثنية ، المطبعة السنافية ، القاهرة ١٩٥٦ .
- ٨٨ - عيد الله النجار ، منهب الفروز والتوحيد ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ١٩٦٥ .
- ٨٩ - عيد فراج ، معالم الفكر الفلسفي في العصور الوسطى ، مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة ١٩٦٩ .
- ٩٠ - د . عز الدين فودة ، السيادة والسياسة في الدولة الاسلامية ، معهد البحوث والدراسات العربية ، القاهرة ١٩٧٥ .

- ٩١ - د. عز الدين فودة ، مقدمة السياسة ، مجموعة محاضرات لطلبة كلية الاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة القاهرة للعام الجامعي ١٩٧٤/٧٣ .
- ٩٢ - د. عزت قرني ، الحكمة الأفلاطونية ، دار النهضة العربية ، القاهرة ، ١٩٧٤ .
- ٩٣ - علي ادبم ، الجمعيات السرية ، دار المعارف ، مصر ، ١٩٥٤ .
- ٩٤ - علي بن صالح ، عيون المعارف ورياض لكل متبصر عارف ، بومباي ، ١٢٦٧ هـ .
- ٩٥ - د. علي حسني الخريوطي ، المهدي العياشي ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر ، القاهرة .
- ٩٦ - د. علي حسني الخريوطي ، تاريخ العراق في ظل الحكم الأجنبي ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٥٩ .
- ٩٧ - د. علي سامي النشار ، مناهج البحث عند مفكرى الإسلام ، القاهرة ، ١٩٦٧ .
- ٩٨ - د. علي سامي النشار ، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٦٩ .
- ٩٩ - د. علي سامي النشار ، نظرية جديدة في المنهج الشخصي لحياة الفلماوي وفكره ، آفاق عربية ، العدد ١٢ ، أغسطس ١٩٧٦ .
- ١٠٠ - د. علي سامي النشار و د. محمد علي أبو ريان ، دراسات في الفلسفة ، الدار القومية للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٧ .
- ١٠١ - د. علي عبد الواحد والفي ، فصول من آراء أهل المدينة المنورة ، لجنة البيان العربي ، القاهرة ، ١٩٦١ .
- ١٠٢ - د. علي إمام خصيم ، النزعة العقلية في تفكير المعتزلة ، طرابلس - ليبيا ، ١٩٦٧ .
- ١٠٣ - د. علي عبد الرزاق ، الإسلام وأصول الحكم ، القاهرة ، ١٣٤٤ هـ .
- ١٠٤ - د. عمر أبو النصر ، لعدة الموت ، بيروت ، ١٩٧٠ .
- ١٠٥ - د. عمر السنوسي ، اخوان الصفا ، دار نهضة مصر للطبع والنشر ، القاهرة ، ١٩٧٣ .
- ١٠٦ - د. صبر المالكي ، الفلسفة عند العرب ، الجزائر ، ١٩٧١ .

- ١٠٧ - د. عمر فروخ ، ابن باجة والفلسفة المغربية ، بيروت ١٩٥٢
- ١٠٨ - د. عمر فروخ ، اخوان الصفا - دراسة تحليلية مع نقد احكامها لرسائل اخوان الصفا وخلان الرقا ، بيروت ١٩٤٥ .
- ١٠٩ - د. عمر فروخ ، تاريخ الفكر العربي الى ايام ابن خلدون ، بيروت ١٩٦٢ .
- ١١٠ - غلام محمد ، مختصر التحفة الاثني عشرية ، ترجمة شكري الاكوسي ، بيروت .
- ١١١ - د. فاروق عمر ، الخلافة العباسية في عصر الفوضى العسكرية ، بغداد ١٩٧٤ .
- ١١٢ - د. فاروق عمر ، العباسيون الاوائل ، بيروت ١٩٧٠ .
- ١١٣ - د. فاروق عمر ، طبيعة الدعوة العباسية ، دار الشجاع ، بيروت ١٩٧٠ .
- ١١٤ - فرانز روزنتال ، مناهج العلماء المسلمين في البحث العلمي ، ترجمة د. آيس لريشة ، دار الثقافة ، بيروت ١٩٦٦ .
- ١١٥ - د. نؤاد زكريا ، جمهورية افلاطون ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧٤ .
- ١١٦ - قطران عبيد الستار الهندي ، حركات الخوارج في خراسان ، مجلة كلية الآداب ، جامعة البصرة ، العدد السادس .
- ١١٧ - د. كامل الشيبلي ، التقية - اصولها وتطورها ، مجلة الايمان النضج ، السنة الثانية ١٩٦٥ اعداد ٣ - ٦ ، والسنة الثالثة ١٩٦٦ اعداد ١ - ٢ .
- ١١٨ - كريستنسن ، ايران في عهد الساسانيين ، ترجمة د. يحيى الخشاب ، القاهرة ١٩٥٧ .
- ١١٩ - كلود كاهن ، تاريخ العرب والضعوب الاملاية ، ترجمة د. بدر الدين قاسم ، دار الحقيقة للطباعة والنشر ، بيروت ١٩٧٢ .
- ١٢٠ - د. كمال اليازجي ، معالم الفكر العربي في العصر الوسيط ، بيروت ١٩٦٦ .
- ١٢١ - كمال اليازجي وانطون غطاس كرم ، اعلام الفلسفة العربية ، بيروت ١٩٥٧ .

- ١٢٢ - لوك - هيوم - روسو ، العقد الاجتماعي ، ترجمة عبد الكريم أحمد ، دار سمند - مصر للطباعة والنشر ، القاهرة .
- ١٢٣ - لويس جارديه ، التوفيق بين الدين والفلسفة عند الفارابي . ترجمة د- ابراهيم السامرائي ، الجمهورية العراقية ، وزارة الاعلام ، مهرجان الفارابي ، بغداد ١٩٧٥ .
- ١٢٤ - الأيالة لويس معلوف وخلييل انه ولويس شينو ، مقالات فلسفية قديمة لبعض فلاسفة العرب مسلمين وتصاريف ، مجلة المشرق ، بيروت ١٩١١ .
- ١٢٥ - ماجيد فخري ، دراسات في الفكر الاسلامي ، دار النهار ، بيروت ١٩٧٠ .
- ١٢٦ - محسن الامين العاملي ، اعيان الشيعة ، مطبعة ابن زياد ، دمشق ١٩٣٥ .
- ١٢٧ - محمد أبو زهرة ، المذهب الاسلامي ، اطراف الثقافة بوزاره العربية ، القاهرة .
- ١٢٨ - محمد الأطر ، نظرية الجماعة في علم الاجتماع ، تونس .
- ١٢٩ - د - محمد البهي ، الجانب الالهي من التفكير الاسلامي ، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٦٧ .
- ١٣٠ - محمد الحسين آل كاشف الغطاء ، اصول الشيعة وأصولها ، مطبعة الرقاز ، صيدا ١٢٣٠ هـ .
- ١٣١ - محمد الحسين الخفري ، تاريخ الشيعة ، مطبعة الزهراء ، النجف ١٣٥٢ هـ .
- ١٣٢ - محمد الصادق عفيفي ، المدارس الأدبية - مدرسة ابن المقفع - مدرسة الجاسق ، دار الفكر ، بيروت ١٩٧١ .
- ١٣٣ - محمد المبارك ، النبوة ونظام الحساب عند ابن تيمية ، دار الفكر ، دمشق ١٩٦٧ .
- ١٣٤ - محمد بن كلويت الطنجي ، التعرف بابن خلدون في رحلته غربا وشربلا ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٥١ .
- ١٣٥ - محمد علي الحكيم ، الأصول العامة في اللغة الفسائل بيروت ١٩٦٣ .
- ١٣٦ - محمد جواد مثنية ، مع الشيعة الإمامية ، بيروت ١٩٥٥ .

- ١٣٧ - محمد حسن الأعظمي ، بحرية الفاطميين - انشراء على الفكر والتاريخ الفاطميين ، دار مكتبة الحياة ، بيروت ، ١٩٧٠ .
- ١٣٨ - محمد حسين الأسدي ، الاجتهاد والتقليد ، النجف ، ١٩٥٧ .
- ١٣٩ - محمد حسين الزين العاصي ، الشيعة في التاريخ ، مطبعة العرفان ، صيدا ، ١٩٢٨ .
- ١٤٠ - محمد زاهد الكوثري ، من غير الاسلام ، نشر السيد عزت الطائر الحسيني ، القاهرة ، ١٩٤٧ .
- ١٤١ - د . محمد شفيق الدين المرسي ، النظريات السياسية الاسلامية ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٦٩ .
- ١٤٢ - د . محمد عبد الهادي شميرة ، محاضرات في تاريخ العصر العباسي ، كلية الآداب جامعة عين شمس ، ١٩٦٩ .
- ١٤٣ - د . محمد غلاب ، اخوان الصفا ، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر ، القاهرة .
- ١٤٤ - محمد كرد علي ، خطط الشام ، دمشق ، ١٩٢٥ .
- ١٤٥ - محمد لطفي جيمة ، تاريخ للائمة الاسلام في المشرق والمغرب ، القاهرة ، ١٩٢٧ .
- ١٤٦ - د . محمد محمود ربيع ، مدخل ومناهج البحث في العلوم السياسية ، تحت الطبع .
- ١٤٧ - محمد يوسف موسى ، الناحية الاجتماعية والسياسية في فلسفة ابن سينا ، القاهرة ، ١٩٥٢ .
- ١٤٨ - محمد يوسف موسى ، بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة مصر الوسيط ، القاهرة ، ١٩٦٨ .
- ١٤٩ - محمد يوسف موسى ، تاريخ الاخلاق ، القاهرة ، ١٩٤٠ .
- ١٥٠ - د . محمود اسماعيل ، الحركات السرية في الاسلام ، القاهرة ، ١٩٧٣ .
- ١٥١ - محمد شكوي الأتوسي ، مختصر النحلة الاثني عشرية ، بغداد ، ١٣٠١ هـ .
- ١٥٢ - د . محمود لاسم دراسات في الفلسفة الاسلامية ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٧٠ .

- ١٥٣ - محيي الدين عزيد ، التطور الذهني بالتحريم ودراسة قصة سي
ابن يقطان ، الشركة التونسية للتوزيع ، تونس ١٩٦٦ .
- ١٥٤ - مرتضى العسكري ، عبد الله بن سينا وأساطير أخرى ، الجزء
الأول ، الطبعة الثالثة ، بيروت ١٩٦٨ .
- ١٥٥ - مرتضى العسكري ، عبد الله بن سينا وأساطير أخرى ، الجزء الثاني
الطبعة الأولى ، طهران ١٩٧٢ .
- ١٥٦ - د . مصطفى سوييف ، مقنعة أعلام النفس الاجسامي ، مكتبة
الأندلس المصرية ، القاهرة ١٩٦٦ .
- ١٥٧ - مصطفى عبد الرازق ، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، مطبعة
لجنة التأليف والترجمة والنشر ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة
١٩٦٦ .
- ١٥٨ - مصطفى عبد الرازق ، فيلسوف العرب والعالم الثاني ، القاهرة
١٩٤٥ .
- ١٥٩ - مصطفى غالب ، الحركات الباطنية في الاسلام ، دار الثقافة
العربية ، بيروت ١٩٦٦ .
- ١٦٠ - مصطفى غالب ، تاريخ الدعوة الاسماعيلية منذ اقدم العصور حتى
عصرنا الحاضر ، دار الينظة العربية ، سوريا ١٩٥٣ .
- ١٦١ - مجمع ألقاب القرآن الكريم ، المجمع النضوي بالقاهرة ، الهيئة
العامّة لتأليف والنشر ، القاهرة ١٩٧٠ .
- ١٦٢ - الأب مكاري ، التصانيف المنسوبة الى فيلسوف العرب ، بغداد
١٩٦٢ .
- ١٦٣ - منير شفيق ، الماركسية اللينينية ونظرية الحزب الثوري ، دار
الطبعة ، بيروت ١٩٧١ .
- ١٦٤ - د . مهدي محقق ، فيلسوف ربي - محمد بن زكريا الرازي ،
طهران ١٣٤٩ هـ .
- ١٦٥ - الأب ميخائيل الجميل ، المجرى ونظرية في الطبيعيات ، آفاق
عربية ، بيروت ١٩٧٦ .
- ١٦٦ - ميرزا علي البروي العبدي ، الاجتهاد والتقليد من التلخيص في
شرح العمدة الوثقى ، الطبعة ١٩٦٦ .

- ١٦٧ - ميشيل لباد ، الاسماعيليون والدولة في مصياف . مطبعة
الاتحاد ، سوريا ١٩٦٢ .
- ١٦٨ - ناجي حسن ، ثورة زيد بن علي ، مكتبة النهضة ، بغداد
١٩٦٦ .
- ١٦٩ - وائل جبرائيل ، قصة الحضارة ، ترجمة محمد عمران ، اللجنة
الثقافية ، جامعة الدول العربية .
- ١٧٠ - ياكوب جاريون ، ماضي الأيديولوجية ، تحرير د . أسعد رزوق ،
الدار العلمية ، بيروت ١٩٧١ .
- ١٧١ - د . يحيى هويدي ، دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية ،
دار النهضة العربية ، القاهرة ١٩٧٢ .
- ١٧٢ - الأب يوحنا الفاشوري البرلسي ، أخوان الصفاة - درس تاملين
لفلسفتهم مذيّل بمنتجات من رسائلهم ، مطبعة القديس بولس ،
حريصا ، لبنان ١٩٤٧ .
- ١٧٣ - يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة اليونانية ، لجنة التأليف والترجمة
والنشر ، القاهرة .
- ١٧٤ - بوليس فلورون ، المتولج والسبعة ، مكتبة النهضة المصرية ،
القاهرة ١٩٥٨ .

المفهرس

| | |
|--|-----|
| تقديم ودراسة للأستاذ الدكتور عز الدين فودة | ٥ |
| الباب الأول الحياة السياسية لـ اخوان الصفا | ١٩ |
| الفصل الأول البيئة السياسية لـ اخوان الصفا | ٢١ |
| المبحث الأول اسم اخوان الصفاء | ٢٢ |
| المبحث الثاني عصر اخوان الصفاء | ٢٣ |
| المبحث الثالث البيئة الجغرافية لـ اخوان الصفاء | ٥٥ |
| المبحث الرابع اشخاص اخوان الصفاء | ٦٣ |
| المبحث الخامس رسائل اخوان الصفاء | ٨٠ |
| الفصل الثاني التنظيم السياسي لـ اخوان الصفاء | ١٧ |
| المبحث الأول سرية الدعوة « التفية » | ٦٨ |
| المبحث الثاني نظام المراتب | ١١٥ |
| المبحث الثالث نظام الدعوة | ١٤٢ |
| المبحث الرابع نظام المحالس السرية (الخلايا) | ١٦٩ |
| الباب الثاني الفلسفة السياسية عند اخوان الصفا | ١٨٧ |
| الفصل الأول الأسس الفلسفية للفكر الاخوان السياسي | ١٨٩ |
| المبحث الأول فلسفة الفيض عند اخوان الصفا | ١٩٠ |
| المبحث الثاني علم الأعداد والرموز في فلسفة الاخوان | ١٩٧ |
| المبحث الثالث التوفيق بين الدين والفلسفة عند الاخوان | ٢١١ |
| المبحث الرابع الإنسان المطلق في فلسفة الاخوان | ٢٣٢ |

| | | |
|-----|-----------|---|
| ٢٤٢ | • • • | البحث الخامس نظرية المهدي المنتظر عند الاخوان |
| ٢٦٢ | • • | البحث السادس فكرة النسب الروحاني عند الاخوان |
| ٢٧٠ | • • • | الفصل الثاني الاجتماع السياسي عند اخوان الصفا |
| ٢٧١ | • • • • • | البحث الأول طبيعة الاجتماع الانساني |
| ٢٨٢ | • • • | البحث الثاني طبقات البشر وتصنيف الصناعات |
| ٣٠٦ | • • • • • | البحث الثالث طبائع الأمم وسجاياها |
| ٣٢٥ | • | البحث الرابع اعمار الدول ودوارها في فلسفة الاخوان |
| ٣٣٥ | • • • • | البحث الخامس مفهوم السياسة عند الاخوان |
| ٣٥٧ | • | البحث السادس المدينة الفاضلة غاية الاجتماع السياسي |
| ٣٧٥ | • • • • | الفصل الثالث نظرية الامامة عند اخوان الصفا |
| ٣٧٦ | • • • • • | البحث الأول الاثناء والتتبع |
| ٣٩٧ | • • | البحث الثاني مفهوم الامامة والخلافة عند اخوان الصفا |
| ٤٠٧ | • • • | البحث الثالث الحاجة الى الامام في نظرية الاخوان |
| ٤٢٥ | • • • • | البحث الرابع تعيين الامام عند اخوان الصفا |
| ٤٣٧ | • • • • • | البحث الخامس الشروط الفطرية للامامة |
| ٤٥٥ | • • • • • | البحث السادس المودة الدينية عند الاخوان |
| ٤٦٣ | • • • • • | قائمة المراجع |
| ٤٦٥ | • • • • • | أولاً - المراجع الأخرنجية |
| ٤٧١ | • • • • • | ثانياً - المراجع العربية |

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

رقم الإيداع بدار الكتب ٢٨٤٢ / ١٩٨٢

ISBN ٩٧٧ ١ ١٧

● با این روند ادامه دهی، هرگز به این سطح نرسیدی. این خصوصیتها به انسانها می‌دهد و دردی
ندارد. این را همیشه به یاد داشته باش. هرگز به این سطح نرسیدی. این خصوصیتها به انسانها
می‌دهد و دردی ندارد.