

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي و البحث العلمي

كلية أصول الدين و الشريعة
والحضارة الإسلامية
قسم العقيدة و مقارنة الأديان

جامعة الأمير عبد القادر
للعلوم الإسلامية
قسنطينة

رقم الترتيب... / 2001
رقم تسجيل الطالبة...

الأراء العقديّة في فلسفة
اخوان الصفا - الألوهية و النبوة -

بحث مقدم لنيل درجة الماجستير في العقيدة
إعداد الطالبة:
لحج الزهرة

<u>الجامعة الأصلية</u>	<u>الرتبة:</u>	<u>اللجنة المناقشة:</u>
منتوري	أستاذ محاضر	د. إسماعيل زروخي - مقرر -
الأمير عبد القادر	أستاذ محاضر	د. عمر لعويرة - رئيسا -
الأمير عبد القادر	أ. م مكلف بالدروس	د. بشير بو جنانة - عضوا -
الأمير عبد القادر	أ. م مكلف بالدروس	د. عفيف منصور - عضوا -
الأمير عبد القادر	أ. م مكلف بالدروس	أ. صالح بو سعيد - عضوا -

نوقشت يوم الاثنين 14 ماي 2001

السنة الجامعية 1420 - 1421 هـ / 1999 - 2000 م

شكر وتقدير

أتقدم بخالص الشكر والتقدير لأستاذي ومشرقي الدكتور إسماعيل زروخي وهذا عرفانا بجميل خلقه وفضل عنايته اللذين كفل بهما هذا البحث، كما أتقدم بشكري الخالص للدكتور إبراهيم التهامي والأستاذ الشريف ربيعي على إعاتهم ومساندتهم لي خلال خطوات هذا البحث.



الإهداء

أمي الفاضلة فاطمة.

أبوي الكريمين: أبي صالح وحمي محمد وكل عائلة.

أخواني وأخوتي وأزواجهم وأبنائهم.

زوجي محمد وكل أفراد عائلة الكريمة.

كل الصديقات.

السيدات موني ونظيرة.

كل من تكافأ برفق غمغ هذا البحث بدرجوة خالصة.



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خاتم النبيين، وإمام المرسلين وعلى آله وصحبه والتابعين.

أما بعد :

فإنه ما عن آلت الخلافة الإسلامية إلى العباسيين، حتى اهتزت أركان عديدة من الرقعة الإسلامية؛ كانت ترى في الخلافة، أمرا مدخورا لها، وحقا مغتصبا منها؛ وهذا ما أوجب فتيل الغضب، في نفوس الناقلين منهم على رموز السلطة العباسية، ودفع بهم إلى تصعيد أشكال المقاومة.

فالأمويون لازالوا يمتنون أنفسهم، باسترداد الخلافة، وإرساء مقاليدها بأيديهم؛ ولذا فقد عمدوا إلى مزج المآرب السياسية، بالتنبؤات، والأساطير الدينية، ممثلة في شخص السفياي المنتظر، الذي طالما تحركت باسمه، ثورات تعقبت خلفاء بني العباس، وكالت لهم ضربات قاصمة.

ومن أشكال الاستياء السياسي أيضا، ما قامت به المعارضة الفارسية، التي كان يحز فيها، تولى السلطة القائمة عنها، من بعد ما اتخذها سلما لأمجادها، وانتصارها، إذ إنها كانت تأمل في خطوة رفيعة، وتبجيل سياسي، يكافئ ما قدمته من خدمات، لاستتباب أمر الخلافة العباسية؛ إلا أن الفارسيين فوجئوا بقتل رؤسائهم، وسجن بني جنسهم، وتعقب كل من له صلة بهم؛ ولهذا فقد آلوا على أنفسهم، تفويض أركان تلك الخلافة، وتسريع العجز إلى أنظمتها، عن طريق المقاومة المسلحة أولا، ثم العمل على الإساءة إلى المعتقدات الإسلامية، التي تتخذها السلطة العباسية رمزا لانتصارها؛ ولهذا فقد تبنوا أسلوب التكتلات السرية، التي تندس وسط الجماهير، لتثبيت دعايات الزندقة، وأباطيل العبادة المجوسية؛ حتى تتمكن أصولهم العقديّة من الامتراج بالعقيدة الإسلامية، فتوهن بذلك قوة الاعتقاد فيها، فلا يعود الدين الإسلامي بعدها، أحد مقومات السلطة السياسية العباسية؛ لسزوال سلطانه عن النفوس.

وقد استطاعت تيارات المعارضة هذه، أن تجد لتصعيدها السياسي بؤر نشاط كثيرة، داخل الخلافة العباسية، وخارجها؛ ولا سيما أن البعض منها، قد نحا صوب أخطر مناوى سياسي، للخلافة العباسية، وهم الشيعة العلويون، الذين نجحوا في احتواء العنصر الفارسي، وتوجيه نغمته، لصالح الحلم

المقدمة

العلوي في تحصيل الخلافة، التي استأثر بها الفرع الشيعي العباسي، بعد أن كانوا جميعا يدا واحدة، على خصمهم الأموي.

ولخبرة العباسيين بخلفاء الأمس، أبناء عموماتهم العلويين، فقد تعقبوا أئمتهم، ونكلوا بهم، مرة بالقتل وأخرى بالتعذيب داخل غياهب السجون. وأمام هذا الضغط العباسي، كان على الشيعة العلوية، أن تحقق المطامح السياسية المرجوة منها، وإلا انتقت الحاجة إليها، في حيازة الخلافة الإسلامية، إلا أن الأمر لم يكن بالهين، أمام تزايد أشكال القمع العباسي أولا، ومظاهر التلاشي التي بدأت تدب في أوساط الشيعة ثانيا، حيث استكان الفرع الإثنا عشري إلى المسالمة، بينما كانت بقية فروع الشيعة في دورها الأخير.

وهنا برزت الفرقة الإسماعيلية، مستفيدا من معطيات الوضعين السياسي، والثقافي، الكائن في النصف الثاني من القرن الثاني، وبداية القرن الثالث الهجريين، أين اعتمد أئمة هذه الفرقة، أسلوب التصعيد السياسي السري، القائم على دعامة الفلسفة الباطنية، الغنوصية، بحيث شكل خلالها نظام التقية، أخطر مظاهر هذا التصعيد السياسي.

وقد أسفر هذا التناغم السياسي، والفلسفي في العمل الإسماعيلي، عن ظهور جماعات سرية، يناط بها إسقاط النظام العباسي القائم، عن طريق قلب النظام العقلي المرتبط برموز الخلافة العباسية، ولذا كان على تلك الجماعات، إيجاد نظام معرفي، عقلي، باطني، كفيل بزراعة الثقة في النظام السياسي العباسي، وهذا ما سعت إليه جماعة إخوان الصفا، التي تعد من الشخصيات القلقة، في الفلسفة الإسلامية، لما أحاطت به نفسها من صور السرية، والكتمان؛ ولهذا عد الحديث عنها، ومحاولة دراسة أفكارها، ضربا من الأساطير الدينية، والألغاز البشرية، التي تتوارى فيها الحقيقة خلف ألفاظ مغلقة المعاني، وعبارات زئبقية الطبيعة، تكاد باطنيتها تذهب بصير الباحث على فك رموز كلامهم.

وقد كانت هذه الصبغة الباطنية المغلقة، لفكر إخوان الصفا، أحد دوافع تناولي هذا الفكر، الذي كانت بداية بحثي فيه، تتوجه إلى دراسة جميع آرائهم العقدية، إلا أنه وبعد التعامل مع المادة العلمية، كان الرأي بالاختصار على مبحثي : الألوهية والنبوة؛ وهذا لأن دراسة الموضوع بصورته الأولى ستكون متشعبة المسالك، غزيرة المباحث من شأنها أن تحيل سير الدراسة إلى سرد وصفي، وإشارات عابرة لمادة فلسفية هامة؛ بحكم أنها تمثل في مجملها أول نموذج للعقائد الباطنية الإسماعيلية، هذا فضلا عن التزام الجماعة بأسلوب الرمز، والإشارة، الذي لا يمكن الكشف عن معاني رموزاته،

المقدمة

إلا بإدراج البحث فيه ضمن محاولات إسماعيلية باطنية أخرى، وكل هذا يتطلب الكثير من الدقة والروية، الذين سيضيع الالتزام بهما، أمام ضرورة التقيد بالمدة الوجيزة المحددة لإنهاء البحث. ولهذا فقد تم تعديل عنوان الحث ليتحول من « الآراء العقديّة في فلسفة إخوان الصفا » إلى « الآراء العقديّة في فلسفة إخوان الصفا - الألوهية والنبوة - »؛ وسبب الاقتصار على هذين المبحثين بالذات يعود لما يلي :

1- تشكل الآراء العقديّة لإخوان الصفا في الألوهية، نموذج منهجهم الباطني في دراسة مباحث العقيدة، مما يبرز قيمة هذا المبحث في تحديد معالم منهجهم العقدي .
2- الترابط المعرفي الموجود عندهم، بين مبحثي الألوهية، والنبوة، ذلك أن تصورهم لطبيعة الوحي، وطرق تلقيه هو فرع عن فلسفة الفعل الإلهي، الذي يتم بأسلوب الفيض، فكل ما سواه - تعالى - هو من محض الفيض الإلهي، بما فيها المعرفة المتأتية بطريق الوحي، الذي هو فيض عقلي، وتأييد روعي.

3- تكتسي النبوة في فكر إخوان الصفا بعدا أساسيا هاما؛ بحكم ارتباطها بالإمامة، التي يعتبرونها الامتداد الطبيعي، والحتمي للنبوة، وبموجب هذا الامتداد يصبح الأئمة هم أصحاب الرياسة الدينية والسياسية في الأمة، ولذا فإن تناول آرائهم العقديّة المتعلقة بالنبوة يستكشف في الوقت نفسه عن هذا البعد السياسي الذي تنطوي عليه النبوة في فكر الجماعة، كما ستوضح أسلوبهم في ترسيخ مبادئهم السياسية بالاعتماد على التفسير المذهبي لمباحث العقيدة الإسلامية.

ومن هنا قويت رغبتني، في دراسة هذين المبحثين العقديين، في فلسفة إخوان الصفا؛ للإجابة عن جملة من التساؤلات هي :

من هم إخوان الصفا(؟)، وما هو انتماؤهم المذهبي(؟)، وما هي الخصائص الفكرية، والسياسية لعصرهم(؟)، وما هي علاقتهم بالرسائل المنسوبة إليهم(؟)، وما هي طبيعة منهجهم في عرض مسائل العقيدة، والدفاع عنها(؟) وما هي آرائهم في مبحثي الألوهية والنبوة(؟)، وهل كانوا خلالها متسقين مع منهجهم، الذي آلوا على أنفسهم التقيد به في جميع أنواع المعارف(؟)، وهل كانت آراؤهم تلك متسقة مع موقف الشرع تجاه تلك المباحث العقديّة(؟)، وهل كانوا خلال عرضهم لتلك الآراء العقديّة على جانب من الوضوح والضبظ(؟)، أما أن الأمر لم يزد عن التلويحات والإشارات(؟)، وهل أضافوا بتلك الآراء شيئا جديدا، خدموا به الفلسفة الإسلامية، في تعاملها مع مسائل العقيدة(؟)، أم أنهم استخدموا تلك الفلسفة في طمس معالم العقيدة، وتحريف أسسها(؟).

وتكمن أهمية هذا البحث، في كونه يقدم لنا صورة جلية، عن تعامل العقل السياسي الباطني، مع منطوق النص الديني، على النحو الذي تصاغ فيه معاني النصوص الدينية، وفق معايير الحقيقة السياسية، الباطنية التأويلية، وهذا لحيازة مواضع النفوذ والرياسة، وهو الأمر الذي لازالت صورته وأشكاله، ممتدة إلى يومنا هذا، متمثلة أساسا في إشكالية العقل والنص، على اختلاف طبائع هذا العقل، وما من شك أن المحاولة المبكرة لإخوان الصفا، في هذا المجال شكلت إحدى الخلفيات التراثية، التي يمكن الاستعانة بها في تحليل تلك الإشكالية.

أما عن أسباب اختياري لموضوع هذه الدراسة فهي تتمثل فيما يلي :

- 1- ميلي إلى دراسة المواضيع التراثية، وبالأخص الفلسفية والكلامية منها، بما دفعني للبحث في هذا التراث خاصة ما تعلق منه بالدراسات الباطنية الإسماعيلية .
- 2- لقد عرف البحث في تراث إخوان الصفا، جدلا كبيرا حول أعضاء الجماعة، وموطنهم، وخصائص عصرهم، كما عرف اختلافا كبيرا فيما يتعلق بطبيعة مذهبهم، وهذا لمبالغتهم في التستر والتخفي، وكل هذا كان سببا قويا لاختيار موضوع هذه الدراسة.

وقد حاولت من خلال هذا البحث، الوصول إلى جملة من الأهداف أهمها :

- 1- تحديد الخلفيات الفكرية التي يقوم عليها منهج إخوان الصفا في عرض العقيدة الإسلامية والدفاع عنها.
- 2- الوقوف على طبيعة الفهم الإسماعيلي للنصوص الشرعية .
- 3- إبراز أوجه تلاقي وافتراق آراء الجماعة مع غيرهم من الفرق .

أما عن الدراسات السابقة لموضوع الرسالة، فإنه يمكننا القول بأن البحث في إخوان الصفا قد اتسم بغزارة مادته وتنوع مباحثها، إلى درجة أن شكلت لي مادته واحدة من صعوبات البحث، إلا أنه وعلى الرغم من غزارة المادة وتنوع مباحثها فإن البعض منها قد ورد خاليا من التحليل والدقة في تحديد طبيعة آرائهم، كما أن البعض منها أيضا كان لا يهدف إلا إلى تصنيف آراء الجماعة، ضمن قوالب مذهبية جاهزة، وهذا اعتمادا على أسلوب الانتقاء لنصوص معينة من الرسائل، تدعم ذلك التصنيف، ومن أمثلة هذه الدراسات التي أعوزتها الدقة والموضوعية في عرض آراء الجماعة، كتاب في رحاب إخوان الصفا لمصطفى غالب، وكتاب إخوان الصفا لجبور عبد النور، وكذا كتاب علي بلحاج قاسم، إخوان الصفا في الميزان.

المقدمة

غير أن ما ذكر لا ينفي وجود دراسات جادة، ومركزة؛ مثل كتاب الفلسفة السياسية عند إخوان الصفا لفريد حجاب، وكتاب النظام الداخلي لحركة إخوان الصفا لخير الله سعيد، بالإضافة إلى كتاب عادل العوا حقيقة إخوان الصفا وكتابي أساس التأويل وتأويل الدعائم لصاحبها النعمان بن حيون.

أما عن مصادر مادة هذا البحث، فقد كانت كثيرة ومتنوعة، بتنوع النواحي المعرفية التي حوتها رسائل الجماعة، هذه الأخيرة التي كانت أول مصدر وأهمه في هذا البحث، بالإضافة إلى كتب الفلسفة، والعقيدة، وعلم الكلام، وكذا كتب التفسير، والحديث، والتاريخ، والتراجم، والمعاجم اللغوية، والموسوعات والدوريات، وكل هذه الكتب سيأتي ذكرها جميعاً، في فهرس المصادر والمراجع.

وقد قسمت هذا البحث إلى مقدمة، وأربعة فصول وخاتمة.

الفصل الأول: "إخوان الصفا وعصرهم" وقد اعتنيت فيه بالترجيح، بين الآراء المختلفة

حول تسمية الجماعة، وهوية أعضائها، ومؤلفي رسائلها، كما تعرضت أيضاً إلى تحديد فترة ظهور الجماعة ومكانها، مع شرح نظامهم الداخلي، وذكر آثارهم الموجود منها والمفقود.

وقد توزعت مادة هذا الفصل على المباحث التالية :

- المبحث الأول : تسمية الجماعة.
- المبحث الثاني : أعضاء الجماعة.
- المبحث الثالث : عصر الجماعة ومكان نشأتها.
- المبحث الرابع : النظام الداخلي للجماعة وآثارها.

الفصل الثاني : "منهج إخوان الصفا في عرض العقيدة" وقد عملت فيه، على تحديد معالم

منهجهم ، في عرض مسائل العقيدة، من خلال توضيح فكرة الظاهر والباطن، وعلاقتها بتقسيم النص الديني، إلى ظاهر وأصحابه هم العامة، وباطن وأصحابه هم الخاصة، من إخوان الصفا، كما عرضت إلى إبراز نزعتهم التوفيقية، التي حرصوا من خلالها على تبني، جميع العلوم والمذاهب والأديان، وقد تطرقت أيضاً إلى مسألة التوفيق بين الحكمة، والشريعة، أو بين الباطن والظاهر باستخدام أسلوب التأويل.

وقد قسمت هذا الفصل إلى ثلاثة مباحث :

- المبحث الأول : الظاهر والباطن.

• المبحث الثاني : النزعة التوفيقية.

• المبحث الثالث : التوفيق بين الحكمة والشريعة.

الفصل الثالث : "الألوهية" وقد كان لتفصيل آراء الجماعة في طبيعة المعرفة به تعلل،

وأدلة وجوده، كما كان أيضا لتوضيح موقفهم من الصفات الإلهية، وبيان المسلك الفلسفي البلطني، في إثبات تلك الصفات، مع محاولة تحديد النمط الفلسفي، الذي فسروا به علاقة الذات الإلهية بالموجودات، من خلال توضيح خصائص الفعل الإلهي، الذي يقوم أساساً على فلسفة الفيض الأفلوطينية.

وقد قسمت هذا الفصل إلى ثلاثة مباحث هي :

• المبحث الأول : الوجود الإلهي.

• المبحث الثاني : الصفات الإلهية.

• المبحث الثالث : الفعل الإلهي.

الفصل الرابع : "النبوة" وفي هذا الفصل تم توضيح آراء الجماعة في حكم النبوة،

وطبيعة الوحي، وطرق حصوله، كما تعرضت أيضا إلى تحديد طبيعة النبوة في فلسفتهم، من حيث الهبة والاكتساب، مركزة خلالها على مناقشة عقيدة الإنسان الكامل، المتمثل في الأنبياء والأئمة، وفي الأخير تعرضت إلى خصال النبوة، وهي في مجملها تعبر عن مجموع الصفات الجسمية، والنفسية والوظيفية، التي يحوزها واضع الشريعة في فلسفتهم.

وقد توزعت مادة الفصل على ثلاثة مباحث :

• المبحث الأول : تفسير النبوة والوحي.

• المبحث الثاني : طبيعة النبوة بين الهبة والاكتساب.

• المبحث الثالث : خصال النبوة.

وفي الختام سجلت جملة من النتائج التي توصلت إليها من خلال الدراسة، مع الإشارة أيضا

إلى بعض الجوانب الفكرية، في فلسفة إخوان الصفا، التي لا تزال تحتاج العناية والبحث.

ولضمان المعالجة السليمة لهذه المباحث، فقد استخدمت المنهج التحليلي النقدي، نظرا لطبيعة

الموضوع، التي توجب التعامل المباشر مع نصوص الرسائل، بتحليل الآراء الواردة فيها، وبيان قيمتها،

« إخوان الصفا وعصرهم »

. المبحث الأول :

تسمية الجماعة.

. المبحث الثاني :

أعضاء الجماعة.

. المبحث الثالث :

عصر الجماعة ومكان نشأتها.

. المبحث الرابع :

النظام الداخلي للجماعة وآثارها.

الأول

الأول



تمهيد:

قد تكون الدراسة التاريخية، لنشأة الشخصية المراد دراسة أفكارها؛ من جملة الخطوات التقليدية في سير البحث، إلا أن الأمر يختلف تماماً مع إخوان الصفا؛ إذ تكتسي مثل هذه الدراسة التاريخية أهمية كبيرة، تخول لها أن تكون التوطئة اللازمة لفك رموز رسائلهم، وتحديد وجهة فكرهم؛ بحكم أنهم جماعة سرية، غالت في إحاطة نفسها بكل أشكال التكتّم، والتواري عن الأعين؛ حتى غدا الفصل في هوية أعضائها وموطن نشأتها، ضرباً من التخمين، والحدس، ناهيك عن التضارب الذي تعرفه رسائلهم، بدءاً بتحديد مؤلفيها، وضبط عددها، وانتهاءً بصحة نسبتها إليهم.

لأجل هذا لم يكن محمود إسماعيل متخطياً الصواب؛ حين وسم تاريخ إخوان الصفا، بأنه يدخل في "إطار المسكوت عنه"¹، فإذا ما استطاع الباحث أن يلج هذه المنطقة، المسكوت عنها ويضع يده على طبيعة البيئة، التي احتضنت أفكارهم، فهو حتماً سيصل إلى تفسير الكثير من آرائهم المبهمة، لفعالية العامل التاريخي في تعليل الظاهرة الفكرية.

ولفعالية الدراسة التاريخية، في إجلاء الوجهة الفكرية، فإن مادة هذا الفصل ستعتني بتحديد هوية أعضاء الجماعة وعصر نشأتها بالإضافة إلى دراسة نظامها الداخلي، وآثارها.

¹ محمود إسماعيل عبد الرازق، إخوان الصفا رواد التنوير في الفكر العربي، [دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة - مصر، د.ط، 1998م]، ص7.

المبحث الأول : نسبة الجماعة

تعد التسميات التي يراعى فيها عنصر التشويق، محفزا كبيرا، لاستقطاب الاهتمام بها، وبالتالي توليد الرغبة في استكناه مدلولها؛ مثل ما هو الحال في تسمية جماعة إخوان الصفا، التي أرادوا بألفاظها المنمقة، ومعانيها السامية دعوة ضمنية للالتحاق بجماعتهم. إلا أن تسميتهم وإن كانت منمقة الألفاظ، سامية المعاني فهي لم تخل من الالتباس، والغموض، كما سيتضح خلال هذا المبحث.

المطلب الأول : ألفاظ التسمية

أوضح إخوان الصفا في خاتمة فهرست الرسائل التسمية الكاملة التي ارتضوها لجماعتهم قائلين :
"تمت فهرست رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا، وأهل العدل، وأبناء الحمد، وأرباب الحقائق،
وأصحاب المعاني"¹.

فكلها ألفاظ مرصوفة، يشد بعضها بعضا، لتشكل وحدة دلالية تخدمها كثرة من الألفاظ تصب
معانيها في مجرى واحد، وليبان هذه الوحدة الدلالية. يصبح من الضرورة بمكان استجلاء ألفاظ التسمية؛
بغية الوقوف على أبعادها.

. أولا : إخوان الصفا.

①- إخوان :

يطلق لفظ الأخ على : "المشارك الآخر في الولادة من الأبوين أو من أحدهما، ويطلق على
المشارك في الرضاع، كما يطلق على كل مشارك في القبيلة أو في الدين، أو في صنعة أو معاملة أو في
مودة وما شابه ذلك"²، فلفظ الأخ يطلق على الذي تربطه بغيره علاقة دم، كما يطلق على المشارك

¹ رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا، [موفم للنشر، الجزائر، د.ط، 1992م]، ج1، ص61.

² مجمع اللغة العربية، معجم ألفاظ القرآن الكريم، [الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، مصر، ط.2، 1390هـ -
1970م]، ج1، ص30، مادة : "أخ".

غيره في الدين أو الصنعة، أو المودة، وهذا الإطلاق الأخير هو المقصود من أخوتهم؛ فهم جماعة تربطهم أخوة الدين، والمودة، لتبرز بذلك متانة الرابطة التي تجمع شملهم.

②- الصفا :

جاء في لسان العرب أن: "الصَّفُّ والصَّفَاءُ: مَمْدُودٌ: نَقِيضُ الكَدْرِ، صِفَا الشَّيْءِ والشَّرَابُ يَصْفُو صِفَاءً وَصَفْوًا، وَصَفْوُهُ وَصَفْوَتُهُ وَصِفْوَتُهُ وَصِفْوَتُهُ: مَا صَفَا مِنْهُ... وَصَفِيَّ الْإِنْسَانِ: أَخُوهُ الَّذِي يُصَافِيهِ الْإِحَاءَ، وَالصَّفِيُّ: الْمُصَافِي وَأَصْفِيَّتُهُ الْوُدُّ: أَخْلَصْتَهُ وَصَافَيْتُهُ..."¹، فمن التعريف تبدو معاني الصفاء لا تحيد عن مدار الخلوص من الشوائب المادية، والمعنوية، إذ الصفاء هو النقاء والخلوص من كل شوب يعكس صفو الشيء، وهذا ما يسمح بتفسير تركيب (إخوان الصفا) على النحو الذي يمكن معه القول: أنهم لما كانوا أهل صفاء، صارت سريرتهم لذلك خالصة من كل ما يعكس صفو الأخوة، التي تجمعهم وغدوا لأجل هذا أصفياء في الإخاء؛ الذي يؤلف بينهم، دون أن يחדش ذلك التصافي مآرب دنيوية، أو غايات نفعية.

• ثانيا : حُخْلَانُ الْوَفَاءِ.

①- الحُلَّةُ :

هي الصداقة التي لا يعترئها خلل، والخليل هو الذي أصفى المودة، والجمع إخلاءٌ وُخْلَانٌ²، ومنه فتوظيف إخوان الصفا للفظ الخلان في تسميتهم يدل على صفاء المودة بينهم؛ بحكم أن الواحد منهم خليل لصاحبه.

②- الوفاء :

ذكر ابن منظور في معاني الوفاء أنه: "ضَدُّ الْغَدْرِ، يُقَالُ: وَفَى، بَعْدَهُ... وَالْوَفِيُّ: الَّذِي يُعْطَى الْحَقَّ وَيَأْخُذُ الْحَقَّ وَرَجُلٌ وَفِيٌّ وَمِيفَاءٌ: ذُو وَفَاءٍ وَقَدْ وَفَى بِنَدْرِهِ وَأَوْفَى بِهِ... وَكُلُّ شَيْءٍ بَلَغَ تَمَامَ الْكَمَالِ

¹ ابن منظور، لسان العرب، تحقيق: عبد الله علي الكبير، ومحمد أحمد حسب الله، وهاشم محمد الشاذلي، [دار المعارف، مصر، د.ط، د.ت]، ج4، ص2468، مادة: "صفا".

² المرجع نفسه، ج2، ص1252، مادة: "خلل".

فَقَدَّ وَفَى وَتَمَّ"¹، هذا يعني أن الوفاء خلق ينم عن كمال النفس، وجمال طباعها المستنكفة عن أخذ حق الغير، والحريصة على الوفاء في العشرة مع غيرها، مما يقود إلى توضيح معنى التركيب (خلان الوفاء) الوارد في تسميتهم، والذي أرادوا به الإشارة إلى عظيم الخلق المتسم به، كل عضو من جماعتهم؛ باعتبار أنهم خلان في الوفاء لا غدر، ولا غش بينهم؛ بل هو الإخلاص والوفاء في المودة والعشرة، والملاحظ على التركيب (خلان الوفاء) أنه يقترب في معناه من سابقه (إخوان الصفا) من حيث تمام خلق العشرة القائمة على صفاء السريرة، وسلامة الطوية.

• ثالثا : أهل العدل وأبناء الحمد.

①- العَدْلُ :

جاء في لسان العرب، أن العدل هو : "مَا قَامَ فِي النَّفْسِ أَنَّهُ مُسْتَقِيمٌ وَهُوَ ضِدُّ الْجَوْرِ ... وَالْعَدْلُ مِنَ النَّاسِ : الْمَرْضِيُّ قَوْلُهُ وَحُكْمُهُ"² والمناسبة بين معنى العدل ودلالته في تسمية إخوان الصفا، تكمن في سعيهم لإبراز كل عضو من جماعتهم؛ على أنه مرضي القول، فلا يجانب قوله الصواب، وكذلك مرضي الحكم فلا يتخطى حكمه العدل.

②- الحمد :

الحَمْدُ نَقِيضُ الدَّمِّ، ومنه يُقَالُ حَمَدْتَهُ عَلَى فِعْلِهِ إِذَا ارْتَضَيْتَ مَا فَعَلَهُ، فَأَحْمَدُ الرَّجُلَ إِذَا رَضِيَّ فِعْلَهُ؛ وبيان معنى الحمد يمكن الوقوف على الصلة القائمة بين التركيب (أهل العدل وأبناء الحمد) وبين التركيبين السابقين؛ بالقول أن إخوان الصفا لم يكونوا أهل عدل وأبناء حمد إلا لوفاء خلقهم، وتمامه الصادر عن نفوس صافية من شوائب الجور، وغيره من أنواع الكدر، ولذلك فقد استحقوا الحمد لارتضاء سيرتهم وخلقهم مع الخالق والمخلوق.

• رابعا : أرباب الحقائق وأصحاب المعاني.

يعد هذا التركيب الأخير أهم مكونات التسمية؛ لأنه يشير إلى امتلاك إخوان الصفا للمعاني الباطنة والحقيقة؛ التي تستتر خلف قشور الظاهر فهم وحدهم القادرون على فك رموز النصوص

¹ ابن منظور، لسان العرب، ج6، ص ص 4884،4885 ، مادة : "وفى".

² المرجع نفسه، ج4، ص2838، مادة : "عدل".

الشرعية، والعبور إلى حقائقها ومعانيها الباطنة¹، مما يستلزم كونهم أصحاب الحقائق الصحيحة والفهوم السوية لمنطوقات الشريعة، وبالتالي ستغدو صحبتهم طوق النجاة لكل من يطلب صحة ما يعتقد، وهذه هي الغاية المنشودة من كل ألفاظ التسمية؛ إذ التلويح من طرف خفي بوجود معان باطنة لأمر الشريعة - ينأى فهمها، والاطلاع عليها على من سواهم - له شأن كبير في التلاعب بالمشاعر الدينية، التي يحرّكها السؤال عما تجهل من أمور الدين، وهذا في حد ذاته مكسب لجماعة إخوان الصفا، لأنه سيوصل إلى معرفة آرائهم، وانتشارها فضلاً عما سيحدثه من اتساع دائرة أتباعهم، فلا أقل إذا من كل تلك الأوصاف - الواردة في التسمية - لاستمالة القلوب قبل العقول.

غير أنه وعلى ما تحوزه كل ألفاظ التسمية من معان تأخذ كل مسمع، إلا أن الشائع والدارج على الألسن من كل ألفاظ التسمية هو التركيب (إخوان الصفا)؛ هذا الأخير الذي يشكل موضوع خلاف كبير؛ فيما يتعلق بالمصدر الذي يمكن أن يكون إخوان الصفا، قد اقتبسوا منه هذا التركيب الشائع؛ كما سيتوضح فيما يلي :

المطلب الثاني: مصدر التسمية.

لقد تباينت الآراء تبايناً شديداً حول المصدر الذي يمكن أن يكون إخوان الصفا، قد اقتبسوا تسميتهم منه، وأشهر هذه الآراء :

• أولاً : كتاب كليلة ودمنة² لابن المقفع³.

ويذهب أصحاب هذا الرأي إلى أن إخوان الصفا قد أخذوا تسميتهم من خرافة الحمامة المطوقف، الواردة في كتاب كليلة ودمنة، ومستند وجهة الباحثين في هذا الرأي قرينتين هما :

1 سيتم تفصيل مسألة الظاهر والباطن عند الجماعة في الفصل الثاني

² ذكره ابن النديم ضمن أسماء كتب الهند في الخرافات، والأسمار والأحاديث، فقال : كتاب كليلة ودمنة سبعة عشر باباً، أو ثمانية عشر باباً، وقد فسره عبد الله بن المقفع وغيره، ابن النديم، الفهرست، تعليق : إبراهيم رمضان، [دار المعرفة، بيروت- لبنان، ط.1، 1415 هـ - 1994م]، ص370.

³ عبد الله بن المقفع فارسي النسب، أول من اعتنى بترجمة الكتب المنطقية لأبي جعفر المنصور، له تأليف كثيرة منها : رسالته في الأدب والسياسة، ورسالة اليتيمة في طاعة السلطان، علي بن يوسف القفطي، إخبار العلماء بأخبار الحكماء، تصحيح : محمد أمين الخانجي، [مطبعة السعادة، مصر، د.ط، 1326هـ]، ص148.

①- ورود لفظ إخوان الصفا في كتاب كليلة ودمنة :

ورد اللفظ صريحا في هذا الكتاب حين قال : "الملك للفيلسوف : قد فهمت مَثَل المتحائنين يقطع بينهما الكذوب الخائن النَّمام، وما يصير إليه أمره فأخبرني عن إخوان الصفا كيف يبدأ تواصلهم ..."¹ فالتركيب (إخوان الصفا) قد ورد صراحة في هذا النص، مما جعل بعض الباحثين يرى أن تسمية إخوان الصفا؛ هي محاكاة لما ورد في باب الحمامة المطوقة، خاصة وأن الاسم يعبر عن الواقع، الذي أَلَف بين قلوبهم من الصفاء والطهر.²

②- التماثل على مستوى الفكرة والأداة :

علاوة على الوجود اللفظي للتركيب (إخوان الصفا)، فإن التناغم المتعلق بالفكرة والأداة الموصلة لها، يشكل عاملا ذو وزن في هذا الاقتباس، ذلك أنه باستنطاق نص الحمامة المطوقة³ ، نجد يحمل معاني التضحية وبذل النفس في سبيل الحفاظ على حياة الأصحاب، والأصدقاء، وكل هذه المعاني اشترطها إخوان الصفا في صداقتهم⁴، التي لا يخفى على كل متصفح للرسائل، فضلا عن كل متعمق دارس عظيم أمر الصحبة والصداقة عندهم، لذلك فقد أوصوا اتباعهم قائلين : "فينبغي لك، إذا أردت أن تتخذ صديقا أو أخوا، أن تنتقده كما تنتقد الدراهم والدنانير .. فإذا أسعدك الله يا أخي بمن هذه صفته، فابذل له نفسك ومالك، وق عرضه بعرضك"⁵.

فمن الواضح أنها نفس الأفكار والقيم، يتقاسمها كلا النصين، مما يدعم هذا المصدر ويقرره عند أصحاب هذه الوجهة.

وكما شكل التماثل على مستوى الفكرة، مسوغا كبيرا في تثبيت هذا المصدر، فإن دور الأداة التعبيرية لم يقل عنه في هذا الأمر؛ لما يلحظ من اشتراك كتاب كليلة ودمنة، ورسائل إخوان الصفا في أسلوب الرمز، والاستدارات القصصية، التي يجري الحوار فيها على ألسنة الحيوانات، بوصفها الطريقة المحبذة عند

¹ عبد الله بن المقفع، كليلة ودمنة، تحقيق وتقديم : عبد الوهاب عزام، [الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، د.ط، 1973م]، ص127.

² حسين مروءة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، [دار الفارابي، بيروت-لبنان، ط.2، آيار، 1979م]، ج2، ص375 ، وأنظر كذلك علي بلحاج قاسم، إخوان الصفا في الميزان، [مؤسسة سعيدان للطباعة والنشر، سوسة - تونس، ط.1، نوفمبر 1985م]، ص ص15،16.

³ ابن المقفع، المرجع السابق، ص125-153.

⁴ حسين مروءة، المرجع السابق، نفس الصفحة.

⁵ الرسائل، ج4، ص ص425،426.

إخوان الصفا لتبليغ الموعظة وهذا لقولهم : "لأن الحكماء إذا أرادوا تبليغ الموعظة جعلوها بضرب من الأمثال على **السنة** الحيوانات وما لا نطق له، ليكون أعجب وأغرب وأبلغ في الأوهام"¹. ولأجل هذا فقد أفردوا رسالة كاملة² لسرد الحوار الذي دار بين الإنس والحيوان؛ أثناء احتكامهم إلى ملك الجن في سياق رمزي تم خلاله إنطاق الحيوانات؛ بما لا يمكن لإخوان الصفا التعبير عنه صراحة، حرصا على أمنهم مما قد يلحقهم من جراء التصريح بأرائهم.

وقد أفاد بعض الباحثين من مقارنة رسالة تداعي الحيوانات على الإنسان بكتاب كليلة ودمنة التشابه الواضح بينهما على مستوى البناء الفني المتعلق باشتراك النصين في صورة الأبواب، من حيث ابتداءها بجلسات تستفتح بسؤال تعقبه حكاية رئيسية، تشتمل على حكايات فرعية، يكون الغرض منها الاستشهاد وضرب الأمثال³، مما يعد دليلاً على إمكانية اقتباس إخوان الصفا لتسميتهم من هذا الكتاب. وبالنظر إلى هذا الرأي المرتكز على كتاب كليلة ودمنة في إثباته كمصدر لتسمية إخوان الصفا، يمكن القول إن أدلة اقتباس تسميتهم من كتاب كليلة ودمنة لا تقوم كدلالة قطعية على حتمية هذه المرجعية، لأنه وكما ورد التركيب إخوان الصفا في هذا الكتاب، فقد ورد أيضا في بيت من الشعر الجاهلي :

وودع إخوان الصفا بقرزل يمر كمرخ الوليد المقزع⁴

فعلى هذا يمكن رد مصدر تسمية إخوان الصفا لهذا البيت، دون وجود مرجح لمصدر عن غيره، وبالتالي فالرأي في هذه الوجهة، التي تنسب تسمية إخوان الصفا لكتاب كليلة ودمنة؛ هو أنه وإن كان هذا المصدر وارد الاحتمال فهو غير قطعي الدلالة؛ لانتفاء ما يشير إلى هذا الاقتباس ضمن نصوص إخوان الصفا، من غير أن يقدح هذا في كون الكتاب قد شكل أثرا ثقافيا بارزا في فكر إخوان الصفا بصريح قولهم: "لأن الحكماء إذا أرادوا تبليغ الموعظة جعلوها بضرب من الأمثال... مثل ما هو موجود في كتاب كليلة ودمنة"⁵، هذا بالإضافة إلى استشهادهم بأقوال شخصيات كتاب كليلة ودمنة، كما هو عليه الأمر في النص التالي : "كما ذكر برزويه الطبيب في كتاب كليلة ودمنة أن الزراع لم يزرع طلبا للعشب بل للحب،

¹ الرسائل، ج 4، ص 518

² هي الرسالة الثامنة من الجسمانيات الطبيعيات، ج 2، ص 352-574.

³ فاروق سعد، "تداعي الحيوانات على الإنسان وكليلة ودمنة"، ص 25، من تقديمه لكتاب إخوان الصفا، رسالة تداعي الحيوانات على الإنسان، [دار الآفاق الجديدة، بيروت-لبنان، ط. 2، 1400هـ - 1980م].

⁴ البيت لأوس بن حجر أنظر عمر الدسوقي، إخوان الصفاء، [دار إحياء الكتب العربية وعيسى البابي الحلبي وشركاه، د.م، د.ط، د.ت.]، ص 41.

⁵ الرسائل، ج 4، ص 113.

ولابد للعشب أن ينبت إن شاء الزراع أو لم يشأ¹ ، وفي هذا ما يؤكد اطلاع إخوان الصفا على الكتاب واعتماده في رسائلهم.

• ثانيا : كلمة الصفاء.

يستند هذا الاتجاه في مرجعية الاسم إلى مدلول كلمة الصفاء بكل ما تحمله من معاني الإخلاص في المودة، وخلوص حبل العشرة من كدر الشوب² . بمعنى أن تسمية إخوان الصفا تعود إلى الحالة النفسية التي هم عليها وما يتخللها من إخلاص في المودة، ونقاوة السريرة تجاه بعضهم البعض.

والراجح أنه الرأي الأقرب للصواب في مصدر تسميتهم، خاصة وأنهم يصرحون في رسائلهم بما يقارب هذا التعليل مؤكدين على أن صفاء النفس، إنما يحصل إذا ما وصل المرء إلى حد الطمأنينة في الدين، والدنيا بطريق معرفة المولى ﷻ - بتوحيده، والتزام عبادته مع الحرص على تحصيل العلوم؛ التي تغني عن الحاجة إلى الغير، وإلا لم يكن الفرد من أهل الصفاء، إذ لو كان من أهل الصفاء لكان له بصفاته تلك عمن دونه الغنى. وفي هذا ما يعكس مزاجتهم بين الدين والدنيا تعبيراً عن الدور الذي ارتضاه إخوان الصفا لأنفسهم، والرامي لكفاية أنفسهم أولاً، وكفاية غيرهم ثانياً؛ بتسكين شواغلهم التي تنازعهم في طلب الدنيا، فيتحقق عندهم ترك الدنيا. وهم ما لكون لها، وهذا أليق بهم من الزهد فيها، وبينها وبينهم حائل، وحينها تستحيل غوايتهم عن الأدوار المنوطة بهم لأي عارض دنيوي، ومن ثم فقد استحقوا تسمية إخوان الصفا.³

إن كل مل تقدم ذكره عن معنى الصفاء في مفهوم إخوان الصفا، وتعلقه بكونهم هم الذين حذقوا علم الدين والدنيا، والاستغناء به عن الغير⁴ ، لا يخرج معنى الصفاء عن مضمون الإخلاص في المودة، والوفاء في العشرة؛ لأن حرصهم الحثيث على امتلاك الدنيا وطيباتها؛ إنما هو لقطع حاجس الحاجة إلى الغير، الذي من شأنه تعكير صفو النفس، وطمأنينتها فيلجئها ذلك إلى مفارقة الأصحاب والأصدقاء، بحثاها تسد به باب الحاجة عند غيرهم، من أصحاب المال والجاه، فيفقد بذلك إخوان الصفا أحد أعضائهم، الذين لا يعرف لهم اسم أو كنية، وكل ما ذكر حول أسمائهم لا يزيد عن كونه ضرباً من التخمين لا غير، وهذا مل سوف يتم الحديث عنه في المبحث الموالي.

¹ الرسائل، ج 2 ، ص 246.

² محمد فريد حجاب، الفلسفة السياسية عند إخوان الصفا، تقدم: عز الدين فودة، [الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، د.ط، 1982م]، ص 28.

³ الرسائل، ج 5 ، ص 360-364

⁴ أديب عباسي، "من هم إخوان الصفا؟"، مجلة الرسالة، [مصر: العدد الرابع والثلاثون، ذي القعدة سنة 1352هـ - فبراير 1932م]، ص 330.

المقدمة

ومدى اتساقها مع مبادئ العقيدة الإسلامية، وقد اقتضت طبيعة البحث أيضا، الاستعانة بالمنهج التحليلي المقارن؛ لإبراز أوجه اتفاقهم، أو اختلافهم مع غيرهم من الشيعة، والفلاسفة، والمتصوفة. هذا وقد واجهت خلال هذه الدراسة صعوبات كثيرة، كانت أولها وأصعبها على الإطلاق قلة الدراسات الباطنية الإسماعيلية وباطنية أسلوب الرسائل، مما حول فقراتها إلى عبارات مغلقة المعاني، تكثر فيها الرموز، والألغاز الإسماعيلية، وهذا ما صعب علي فهم مرادهم، إلا أن القراءة الموسعة والمتأنية مع الحرص على تحصيل القدر الممكن من تلك الدراسات الإسماعيلية مكنتني من تدليل كل هذه الصعاب التي لا تخرج عن صميم البحث العلمي، ولذا فقد كانت من أكبر الحوافز التي شجعتني على المضي قدما في هذه الدراسة.

عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الثاني: أعضاء الجماعة

لقد عرف البحث في أعضاء الجماعة اختلافا كبيرا، تباينت خلاله أسماء المشكلين لجماعة إخوان الصفا، من باحث لآخر تبعا للتوقيت الذي يراه مناسباً لظهورهم، وعليه فقد أمكن حصر أهم الآراء، في تحديد أشخاص الجماعة، ضمن ثلاثة اتجاهات هي:

المطلب الأول: زيد بن رفاعه¹ ولجأته.

يرتكز أصحاب هذا الاتجاه أساسا على رواية التوحيدي²، التي يعتبرونها أصح ما يمكن الاعتماد عليه، في تحديد أعضاء جماعة إخوان الصفا، ومفاد الرواية يتعلق ببيان أمر زيد بن رفاعه حيث يقول التوحيدي: "... هناك ذكاء غالب، وذهن وقاد، ويقظة حاضرة ... وقد أقام بالبصرة³ زمانا طويلا،

¹ ترجم له الخطيب البغدادي، فقال: زيد بن رفاعه، أبو الخير، كان يحدث ببلاد الجبال، وخراسان، عن أبي بكر محمد بن الحسن بن دريد وغيره، وكان كذابا، يذهب مذهب الفلاسفة، أحمد بن علي الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، [دار الكتاب العربي، بيروت-لبنان، د.ط، د.ت]، ج8، ص ص450،451. وكذلك ذكره ابن حجر العسقلاني، في ترجمة محمد بن علي بن ودعان القاضي أبو نصر الموصلي فقال: "صاحب تلك الأربعين الودعانية الموضوعة ... وكتابه في الأربعين سرقة من عمه أبي الفتح وقيل سرقة من زيد بن رفاعه ... ويقال زيد بن عبد الله بن مسعود بن رفاعه الهاشمي وهو الذي وضع رسائل أحوال الضعفاء .. [ثم ذكر ترجمة زيد وقال] زيد بن رفاعه الهاشمي أبو الخير معروف بوضع الحديث على فلسفة فيه"، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، لسان الميزان، [مؤسسة الأعلی للمطبوعات، بيروت-لبنان، د.ط، 1390هـ — 1971م]، ج5، ص ص305،306.

² هو علي بن محمد بن العباس أبو حيان التوحيدي، شيرازي الأصل وقيل نيسابوري، ينعت بفيلسوف الأدباء وأديب الفلاسفة، تفتن في جميع العلوم من النحو واللغة والشعر والأدب والفقه والكلام على مذهب المعتزلة، ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي، معجم الأدباء أو إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، [دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط1، 1411هـ — 1991م]، ج4، ص ص287،288.

³ البصرة ميناء العراق الرئيسي، تقع في الجزء الجنوبي من البلاد، على الضفة الغربية من شط العرب، أسسها الخليفة الثاني عمر ابن الخطاب عام (638 م.)، منير البعلبكي، موسوعة المورد العربية، [دار العلم للملايين، بيروت-لبنان، ط1، 1990م]، ج1، ص229، مادة: "البصرة".

وصادف بها جماعة جامعة لأصناف العلم وأنواع الصناعة؛ منهم أبو سليمان محمد بن معشر البيهقي¹، ويعرف بالمقدسي، وأبو الحسن علي بن هارون الزنجاني²، وأبو أحمد المهرجاني³ والعوفي⁴ وغيرهم، فصحبهم وخدمهم؛ وكانت هذه العصابة قد تألفت بالعبادة... صنفاً خمسين رسالة في جميع أجزاء الفلسفة⁵: علميها وعمليها، وأفردوا لها فهرستا وسموها رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء...⁶. هذه هي الأسماء التي يقدمها التوحيدي، على أنها الأعضاء المشكلة لجماعة إخوان الصفا والمؤلفة في الآن نفسه للرسائل، وعلى ما يبدو من أسطر الرواية، فإن جميع الأعضاء يستوطنون

¹ هو: "أبو سليمان محمد بن محمد بن إبراهيم بن الخطاب الخطابي البستي؛ كان فقيهاً أديباً محدثاً، له التصانيف البديعة منها "غريب الحديث"... وكانت وفاته في شهر ربيع الأول سنة ثمان وثمانين وثلاثمائة بمدينة بستان..."، أحمد بن خلكان: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: إحسان عباس، [دار صادر، بيروت-لبنان، د.ط.، د.ت.]، مج2، ص ص214، 215.

² ذكره القاضي عبد الجبار فقال: "الزنجاني القاضي وهو رئيس من رؤسائهم وله أتباع، وكتاب ورؤساء... وإنما أشرنا إلى هذا الزنجاني القاضي لأنه كبير فيهم، ومن أتباعه زيد بن رفاعة الكاتب، وأبو أحمد النهرجوري، والعوفي، وأبو محمد بن أبي البغل الكاتب المنجم"، عبد الجبار بن أحمد الهمداني، تبييت دلائل النبوة، تحقيق وتقديم: عبد الكريم عثمان، [دار العربية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت-لبنان، د.ط.، د.ت.]، ج2، ص ص610، 611.

³ أحمد النهرجوري، هكذا ذكره ياقوت الحموي، وقال: هو أبو أحمد الشاعر العروضي، من أهل البصرة، فسوي الطبقة في الفلسفة، وكان سني المذهب، متظاهراً بالإحاد، غير مكاتم له، وكانت وفاته قبيل سنة ثلاث وأربعمائة، بعلة أصابت جلده، ياقوت الحموي، معجم الأدباء، مج2، ص ص40، 41.

⁴ ذكره صاحب كشف الظنون في قوله: "رسالة في أقسام الموجودات وتفسيرها لأبي الحسن العوفي وهو من أصحاب إخوان الصفا وهي رسالة لطيفة ذكرها الشهرزوري في تاريخ الحكماء"، مصطفى بن عبد الله حاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، تصحيح وتعليق: محمد شرف الدين بالتقايا، ورفعت بيلكه الكليسي، [د.د.، د.م.، د.ط.، 1941م-1360هـ]، ج1، ص847. وورد اسمه في فهرست ابن الندم، بالقاف لا الفاء، ضمن أخبار الفلاسفة الطبيعيين والمنطقيين، إلا أنه ترك محله شبه خالي إلا بما يلي: "العوفي: من أهل البصرة في زماننا هذا، واسمه... وله من الكتب..."، ابن الندم، الفهرست، ص325.

⁵ لفظ الفلسفة مشتق من اليونانية، وأصله (فيلا - صوفيا) الذي يعني محبة الحكمة، ويطلق على العلم بحقائق الأشياء، والعمل بها هو أصلح وهي قسمان: نظري، وعملي، جميل صليبا: المعجم الفلسفي، [الشركة العالمية للكتاب، بيروت-لبنان، د.ط.، 1994م - 1414هـ]، ج2، ص160، مادة: "فلسفة"، وقال الجرجاني أنها: "التشبه بالإله بحسب الطاقة البشرية لتحصيل السعادة الأبدية...". علي بن محمد السيد الشريف الجرجاني، التعريفات، تحقيق: عبد المنعم الحفني، [دار الرشد، القاهرة-مصر، د.ط.، د.ت.]، ص191، مادة: "الفلسفة".

⁶ أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، تصحيح، وضبط، وشرح: أحمد أمين، وأحمد الزين، [دار مكتبة الحياة، بيروت-لبنان، د.ط.، د.ت.]، ج1، ص ص4، 5.

البصرة، ماعدا زيد؛ فإنه وفد عليهم، وأقام بينهم كعضو ظاهر الأمر، عالي الكعب في العلم والفهم، مما يسمح بالقول أنه يمكن أن يكون رئيس الجماعة وسيدها.

وبالاستناد لرواية التوحيدي أيضا؛ فقد ذكر القاضي عبد الجبار¹ جملة من الأسماء، لا تبتعد كثيرا عن أسماء التوحيدي، دون التصريح بأنهم أعضاء في الجماعة، فضلا عن كونهم أقلام للرسائل، وهذا نص قوله: وإنما أشرنا إلى هذا الزنجاني القاضي لأنه كبير فيهم، ومن أتباعه زيد بن رفاعة الكاتب، وأبو أحمد النهرجوري، والعوقي وأبو محمد بن أبي البغل الكاتب المنجم²، وهؤلاء بالبصرة أحياء وغيرهم في غير البصرة.³ والملاحظ هنا في نص القاضي أنه أقصى من رواية التوحيدي اسم أبو سليمان محمد بن معشر البيستي، وأضاف شخصية أخرى يسوغ ارتباطها بعلم النجوم⁴، عضويتها بالجماعة، على اعتبار اقتطاع هذا العلم مساحة كبيرة من صفحات الرسائل، وهي شخصية محمد بن أبي البغل، أما بالنسبة لباقي الشخصيات المذكورة في رواية التوحيدي؛ فقد طرأت عليها بعض التعديلات؛ بحيث أصبح العوقي بدلا عن العوفي كما هو وارد عند التوحيدي، كما تغير اسم المهرجاني - الوارد في رواية التوحيدي - ليصبح النهرجوري، وعلى غير ما ذكر آفا من اعتبار زيد رئيس للجماعة؛ فالقاضي هنا أحل محله في رئاسة الجماعة القاضي الزنجاني.

إلا أن هذه التغييرات لا تؤثر بشكل كبير، على المعطيات التي أفادها التوحيدي، حول أعضاء جماعة إخوان الصفا، ولذلك لا يستبعد إيف ماركيه (Yves MARQUET) أن تكون تلك الشخصيات المذكورة من طرف التوحيدي، والقاضي عبد الجبار؛ هي النواة الوحيدة المشككة للرسائل⁵، دون أن يفصل في نسبة الألفاظ، والأفكار الموجودة في الرسائل، الأمر الذي لم يعوز غيره من الباحثين ممن ذهبوا

¹ هو عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار بن أحمد بن الخليلي القاضي، أبو الحسن الحمداني، شيخ الاعتزال، وكان شافعي المذهب، له مصنفات جليلة **هنا** كتاب: تثبيت دلائل النبوة. مات في ذي القعدة سنة خمس عشرة وأربعمائة، عبد الحي ابن العماد الخبلي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تحقيق: لجنة إحياء التراث العربي، [دار الآفاق، بيروت-لبنان، د.ط، د.ت]، ج3، ص 202، 203.

² هو: "محمد بن يحيى بن أبي البغل، ويكنى أبا الحسن، استدعى من أصفهان، وكان يلي الوزارة في أيام المقتدر، وكان بليغا مترسلا فصيحاً من أهل المرؤات، وكان شاعرا أيضا مجودا مطبوعا، فله ديوان رسائل كتاب رسائله في فتح البصرة"، ابن النديم، الفهرست، ص 169.

³ القاضي عبد الجبار، تثبيت ...، ج2، ص 611.

⁴ هو علم: "يعرف به الاستدلال إلى حوادث عالم الكون والفساد بالتشكلات الفلكية وهي أوضاع الأفلاك والكواكب كالمقارنة، والمقابلة، والتثليث ..."، حاجي خليفة، كشف الظنون ...، ج2، ص 1930.

⁵ Yves Marquet, La philosophie des ihwan al-safa [société nationale d'édition et de diffusion, Alger] P.8

إلى تفصيلات وتغريقات، غير ذات سند، تعتمد للقول بأن كتابات زيد بن رفاعه هي نواة الرسائل بمساعدة الأربعة الذين ذكرهم التوحيدى، والذين أسهموا في التأليف وإنضاج الرأي¹، في حين يذهب البعض الآخر إلى أن ألفاظ الرسائل كلها للمقدسى أو محمد بن معشر البيهقي².
ومما تقدم بشأن هذه الوجهة التي تقصر عضوية الجماعة، وأقلام الرسائل على الأسماء الواردة في رواية التوحيدى، يلحظ أنها حملت صورة مضطربة ومشوهة عن أعضاء جماعة إخوان الصفا، أو كما يقول محمود إسماعيل إنها "تشي بالتحامل على الجماعة"³، حيث ذكرت أن منهم الواضع في الحديث الكذوب كزيد بن رفاعه، والسيء المذهب، المتظاهر بالإلحاد كالمهرجاني، وفي هذا ما يدعو إلى التحفظ في الأخذ عن هذه الرواية، خاصة وأن عداً صاحبها واضح لتلك الجماعة⁴، فلا أقل من أن يتخير لعضويتها كل من يشين أمرها، لذا ينبغي البحث عن وجهة أخرى في أمر أعضاء جماعة إخوان الصفا، وفيما يلي ثاني التوجهات.

المطلب الثاني: التلويح⁵.

ومعتمد هذا الرأي في نسبة الرسائل إلى المخرطي، كلام له يقول فيه: "وقد قدمنا من التأليف في العلوم الرياضية⁶ والأسرار الفلسفية رسائل استوعبناها فيها استيعاباً لم يتقدمنا فيها أحد من أهل عصرنا ألبتة،

¹ أديب عباسي، من هم إخوان الصفا، مجلة الرسالة، ص 332.

² عبد اللطيف العبد، محاضرات في تاريخ العرب والإسلام، [دار الأندلس للطباعة والنشر، بيروت-لبنان، ط3، 1402هـ]—
1982م]، ص 236.

³ إسماعيل عبد الرازق، إخوان الصفا...، ص 47، 48.

⁴ من شواهد هذا العداً قوله عن رسائل إخوان الصفا إنها: "مبثوثة من كل فن تنفا بلا إشباع ولا كفاية، وفيها خرافات وكنائيات وتلفيقات وتلزيقات، وقد غرق الصواب فيها لغبلة الخطأ عليها."، التوحيدى، الإمتاع والمؤانسة، ج1، ص 5، 6.
⁵ هو أبو القاسم مسلمة بن أحمد المعروف بالمرحيط، إمام الرياضين بالأندلس، وأعلم من سبقه بعلم الأفلاك، وحركات النجوم، تتلمذ على يديه أشهر من أنجبهم العالم الإسلامي، ومنهم الكرماني، وابن خلدون، والزهرراوي، كانت وفاته سنة ثمان وتسعين وثلاث مائة، صاعد الأندلسي، طبقات الأمم، تحقيق: حياة بوعنوان، [دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1، فبراير 1985م]، ص 169، 168.

⁶ العلم الرياضي هو علم بأحوال ما يفتقر في الوجود الخارجي دون التعقل إلى المادة، ومثاله كالتربيع، والتثليث، والتدوير، والكروية، والمنحروبية، والعدد وخواصه، ويسمى بالعلم التعليمي، وبالعلم الأوسط أيضاً، وأصوله أربعة: علم العدد، وعلم

وقد شاعت هذه الرسائل فيهم، وظهرت إليهم، فتنافسوا في النظر إليها، وحضوا أهل زمانهم عليها. ولا يعلم من ألف ولا أين ألف غير الخذاق، منهم لما دأبوا على مطالعتها لاستحسانهم إياها... علموا أنها من تأليف زمانهم وعصرهم الذي هم فيه، ولا يعلمون من ألفها. وكل ذلك من تلك التأليف مبسوط المرسوم".¹ من كلام المجرطي يفهم، أنه ألف رسائل في العلوم الرياضية، والفلسفية لم يسبقه غيره إليها من أهل زمانه؛ لما هي عليه من البسط والإيضاح؛ حتى تاه فيها الخلق وتجادلوا في نسبتها، ومكان تأليفها، وقد اشتبه أمر هذه الرسائل برسائل إخوان الصفا فنسبت إليه، كما أحرى بذلك البهائي² حال جوابه عن صاحب كتاب إخوان الصفا، فذكر أنه غير متحقق من أمرها إلا أنه رآها منسوبة للمجرطي، وقد زاد يقينه بهذه النسبة حينما وقعت بيده فتوى ابن حجر³ - المتعلقة برسائل إخوان الصفا -، فقطع بكونها من تأليف مسلمة بن أحمد بن قاسم بن عبد الله المجرطي أو المرحيطي⁴. إلا أن هذا الرأي ومعتمده يقومان على سيق الظن، فليس في كلام المجرطي ما يشير صراحة إلى هذا الزعم، علاوة على أن وسم المجرطي لتلك التأليف بأنها مبسطة المرسوم؛ أي على جانب من التفصيل، يناقض تماما ما وصفت به رسائل إخوان الصفا؛ بكونها مقدمات مقتضبة على حد قولهم: "من أجل هذا عملنا هذه الرسائل، وأوجزنا القول فيها شبه المدخل والمقدمات، لكيما يقرب على المتعلمين فهمها، ويسهل على المبتدئين النظر فيها".⁵

وعلم الهندسة، وعلم الهيئة، وعلم التأليف ويسمى بالموسيقى، محمد علي الفاروقي التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، تحقيق: لظفي عبد البديع، [مكتبة النهضة المصرية، القاهرة-مصر، د.ط، د.ت.، مج1-2/ج1، ص59،56.

¹ المجرطي، رتبة الحكيم، نقلا عن أحمد زكي "رسائل إخوان الصفاء"، ج1، ص39، من تقديمه لرسائل إخوان الصفاء، [المنبعة العربية، مصر، د.ط، 1347هـ - 1928م].

² هو: "محمد بن عبد العزيز بن محمد بن حسن خان الشهير بالبهائي مفتي الديار الرومية... وكانت ولادته سنة عشرة وألف وتوفي في ثالث عشر صفر سنة أربع وستين وألف"، اغيلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر، [دار الكتاب الإسلامي، القاهرة-مصر، د.ط، د.ت.، ج4، ص2،8،9.

³ هو شهاب الدين أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن محمد بن علي بن أحمد الشهير بابن حجر العسقلاني، ولد في الثاني عشر من شعبان سنة ثلاث وسبعين وسبعمائة بمصر، برع في العربية والفقه، وانتهت إليه معرفة الرجال، ومعرفة العالي والنازل، وعلل الحديث. من مصنفاته "تعليق التعليق" و "فتح الباري"، توفي ابن حجر في الثامن عشر من ذي الحجة، عام اثنين وخمسين وثمان مائة، ابن العماد، شذرات الذهب، مج7-8/ج7، ص270،271،273.

⁴ المحي، خلاصة الأثر...، ص6،8.

⁵ الرسائل ج1، ص109.

فكيف يمكن أن تكون الرسائل التي ألفها المجريطي على ما هي عليه من بسط القول، وتفصيل البيان من تأليف إخوان الصفا، مع ما عرفوا به من أسلوب الاقتضاب، والإيجاز في تقديم آرائهم، وأفكارهم، أضف إلى هذا فإن قول المجريطي، بأن تأليفه شاع بين أهل عصره بالأندلس يناقض ما تحمله كتب التراجم حول تاريخ دخول رسائل إخوان الصفا الأندلس، إذ توضح بعض المصادر الإسلامية أن الكرماني¹ تلميذ المجريطي هو أول من أدخل رسائل إخوان الصفا الأندلس. فقد ذكر القفطي²، أن الكرماني هو أول من أدخل رسائل إخوان الصفا إلى الأندلس بعد رحلته إلى ديار المشرق، ورجوعه بعدها إلى ديار الأندلس؛ حاملاً معه الرسائل المعروفة برسائل إخوان الصفا، وهو نفس رأي صاحب طبقات الأمم.³

فما هي حقيقة هذه الرسائل المذكورة في نص المجريطي، إذا لم تكن ذاتها رسائل إخوان الصفا (؟) إن التحقيق التاريخي يؤكد نسبة الرسائل لإخوان الصفا، دون أن ينفي وجود رسائل أخرى للمجريطي، من ذلك ما أورده صاحب كشف الظنون، حيث ذكر نوعين من الرسائل الأولى نسبها لأشخاص التوحيدي، والثانية نسبها للمجريطي قائلاً: "رسائل إخوان الصفا - للحكيم المجريطي (القرطبي المتوفى سنة 395 خمس وتسعين وثلاثمائة) أولها الحمد لله الذي خلق فسوى وهي نسخة مغليرة على نمط إخوان الصفا"⁴. فالنص واضح في إثبات رسائل مغليرة لرسائل إخوان الصفا، ونسبتها للمجريطي، إلا أنها وإن كانت مغليرة لها، فهي على نمطها إذ تحد وحدوها في تقسيم أجزاء العلوم التي حوتها إلى: أربعة أقسام، ليس هذا فحسب بل إن الأمر ليتعدى إلى المماثلة الواقعة بين رسائل المجريطي، ورسائل إخوان الصفا على مستوى الفكرة، والمعلومة، وأحياناً يصل الأمر إلى اشتراكهما في نصوص كاملة، وهذا ما دفع أحد الباحثين إلى ترجيح كون المجريطي، قد رحل إلى ديار المشرق خلال القرن الرابع الهجري؛ أين اتصل بجماعة إخوان الصفا، وحضر معهم مجالسهم التي يشرح فيها ما غمض من

¹ هو: "أبو الحكم عمرو بن عبد الرحمان بن أحمد بن علي الكرماني من أهل قرطبة، أحد الراسخين في علم العدد والهندسة ... رحل إلى ديار المشرق وانتهى منها إلى حران من بلاد الجزيرة وعني هنالك بطلب الهندسة والطب ثم رجع إلى الأندلس واستوطن مدينة سرقسطة من ثغرها وحلب معه الرسائل المعروفة برسائل إخوان الصفا. ولا نعلم أحداً أدخلها الأندلس قبله ..."، صاعد الأندلسي، طبقات الأمم، ص 171، 172.

² ذكره ياقوت الحموي فقال: أنه علي بن يوسف بن إبراهيم ... أبو الحسن القفطي، ويعرف بالقاضي الأكرم، ولد في أحد ربيع سنة ثمان وستين وخمسائة بمدينة قفط، يعد من الكتاب المبرزين في النظم والنثر، ياقوت الحموي، معجم الأدباء ...، ج4، ص 381، 383.

³ أنظر علي التوابي القفطي، إخبار العلماء ...، ص 162، وصاعد الأندلسي، طبقات الأمم، ص 171، 172.

⁴ حاجي خليفة، كشف الظنون ...، ج1، ص 902.

الرسائل؛ كعضو في جماعتهم إذ لا يسمح بحضور مجالسهم إلا لمن هو منهم، وعليه فمن الممكن أن يكون المجريطي قد رجع إلى المشرق حاملاً معه الرسائل الأصلية لإخوان الصفا، ثم قام بتأليف رسائله، المتشكلة مادتها من شروح وتعليقات المجريطي على تلك الرسائل الأصلية.¹

غير أن هذا الاحتمال يقبل في شق منه؛ وهو المتعلق بكون رسائل المجريطي عبارة عن تعليق وتفسير لرسائل إخوان الصفا، أما ما يذكره الباحث من أن المجريطي أول من أدخل رسائل إخوان الصفا إلى ديار الأندلس، فهذا ما لم تقل به المصادر التاريخية السابقة الذكر²؛ إلا أن هذا الاعتراض لا يصل إلى درجة نفي وجود رسائل المجريطي على غرار ما يذهب إليه أحمد زكي، معتبراً أن الرسائل المتداولة الآن ليست للمجريطي، ولا يصح بحال أن ينسب إليه كتاباً بهذا الاسم، وأما ما يذاع حول تأليفه لرسائل على نمط رسائل إخوان الصفا فإنه من قبيل الوضع في الأخبار لا غير، مستندا في هذا إلى صاحب طبقات الأمم، الذي على الرغم من الأهمية التي حازتها الرسائل، إلا أنه لم ينسب للمجريطي حال ترجمته رسائل على نمط رسائل إخوان الصفا، خاصة وأنه أعقب ترجمته بترجمة الكرماني الذي يعد أول من أدخل رسائل إخوان الصفا إلى الأندلس.³

والغالب من الرأي بشأن موقف أحمد زكي؛ أنه يرجع لعدم اطلاعه على رسائل المجريطي التي اعتمدها عمر الدسوقي في الموازنة السالفة الذكر بين رسائل المجريطي، ورسائل إخوان الصفا، وبهذا يتوصل إلى تهافت الرأي القائل بكون المجريطي هو المؤلف الوحيد لرسائل إخوان الصفا، دون أن تنتفى عنه رسائل على نمط رسائل الإخوان، الأمر الذي يقود للبحث في أشخاص الجماعة ضمن وجهة أخرى، يتلمس فيها الوقوف على أعضاء الجماعة الفعلين وهي الوجهة التالية الذكر.

¹ عمر الدسوقي، إخوان الصفاء، ص 55، 56.

² أنظر: صاعد الأندلس، طبقات الأمم، ص 171، 172، والقفطي، إخبار العلماء...، ص 162.

³ أحمد زكي، رسائل إخوان الصفاء، ج 1، ص 43، من تقديمه لرسائل إخوان الصفاء.

المطلب الثالث: أئمة الشيعة الإسماعيلية¹:

يذهب أصحاب هذه الواجهة إلى القول بأن أعضاء جماعة إخوان الصفا، من أئمة الشيعة الإسماعيلية، على اختلاف بينهم في تحديد الإمام الواضع للرسائل، مما جعل الفصل في نسبتها لإمام دون آخر ضربا من التخمين². ومستند هذا الرأي، القائم على اعتبار الرسائل من عمل الأئمة الإسماعيليين، هو بعض المخطوطات الإسماعيلية، التي يمتلكها كبار الدعوة الإسماعيلية، أو الأسر الإسماعيلية، العريقة النسب، ومنها تلك التي تنسب تأليف الرسائل للإمام عبد الله بن محمد بن إسماعيل³ وهذا نصها: "أما الإمام [عبد الله بن محمد] فقد ظهرت في عهده أحكام الشريعة والحقيقة.. ولما علم بما آلت إليه الشريعة في عهد العباسيين من الإنحاط والضعف شرع بتأليف كتاب "رسائل إخوان الصفا وخلان

¹ الشيعة هم الذين شايعوا عليا عليه السلام، وقالوا بإمامته نصا ووصية، وأن الإمامة لا تخرج من أولاده لأنها قضية غير مصلحة تناط باختيار العامة، بل هي ركن من أركان الدين، وقد اختلف كتاب المقالات في فرق الشيعة: فالبغدادي يجعلها أربعاً هي: الزيدية، والإمامية، والكيسانية، والغلاة، أما الشهرستاني فإنه يجعلها خمساً هي: الكيسانية، الزيدية، والإمامية، والغلاة، والإسماعيلية؛ هذه الأخيرة التي يعدها كل من البغدادي والأشعري من فرق الإمامية، فيما يجعلها الشهرستاني صنفاً خامساً من فرق الشيعة؛ وإنما اقتصت بهذا الاسم لتمييزها عن الموسوية، والإثنا عشرية، بإثبات الإمامة لإسماعيل بن جعفر، وقد اختلفوا فرقتين، إحداهما تنتظر إسماعيل بن جعفر وهي الإسماعيلية الخالصة المنكرة لموت إسماعيل في حياة أبيه جعفر بن محمد الصادق، والأخرى تقول بإمامة محمد بن إسماعيل من بعد جعفر الصادق؛ لموت إسماعيل في حياة أبيه وإلى هذا القول مالت الإسماعيلية الباطنية، علي بن إسماعيل الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، [المكتبة العصرية، بيروت-لبنان، د.ط، د.ت.]، ج1، ص ص65، 66، 105، والحسن بن موسى النوبختي، فرق الشيعة، تعليقي: محمد صادق آلنجر العلوم، [المطبعة الحيدرية، د.م، د.ط، 1379هـ - 1959م] وعبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي: الفرق بين الفرق، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، [المكتبة العصرية، بيروت-لبنان، د.ط، د.ت.]، ص ص21، 62، 63، ومحمد بن عبد الكريم الشهرستاني، تصحيح وتعليق: أحمد فهمي محمد، [دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط2، 1413هـ - 1992م]، مج1-2-3/ج1، ص ص144، 145، 199.

² القفطي، إخبار العلماء...، ص58.

³ نظراً لكون هذا الإمام شخصية إسماعيلية مستورة؛ فقد تعذر العثور على ترجمتها في كتب التراجم، ولم يمكن الوقوف على بعض جوانب حياتها، إلا من خلال جهل متفرقة في بعض الكتب، والتي جاء بها لهذا الإمام هو عبد الله بن محمد بن إسماعيل بن جعفر بن محمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب، وهو أكبر أولاد محمد بن إسماعيل، ولد في نيسابور، وتولى الإمامة الإسماعيلية سنة (169 هـ). وقد شاع لقبه بالرضي أما الإسماعيلية النزارية فلا يعرفونه إلا بالإمام أحمد الوفي؛ كانت وفاته سنة (212 هـ). ببلدة مصياف، مصطفى غالب، "الدعوة التوحيدية الإسماعيلية"، ص25، من تقديمه لكتاب أحمد حميد الدين، الكرمانى | راحة العقل، تقديم وتحقيق: مصطفى غالب، [دار الأندلس، بيروت-لبنان، ط1، 1967م]، وعلي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، [دار المعارف، القاهرة-مصر، ط4، 1969م]، ج2، ص ص390، 392.

الوفاء" وهو كتاب وضعه لتأييد الشريعة والحقيقة¹ معا وقد أمر حدوده الأربعة "الحرم"² وكان مقرهم في "سلمية"³ وهم أقرب الحدود إليه أن يكتبوا ما ينصه عليهم ويصل منه إليهم⁴، فكما هو واضح من النص، فإن الإمام عبد الله بن محمد هو المؤلف لرسائل إخوان الصفا، بدافع الذود عن الشريعة، والحقيقة اللذين نالهما الضعف على عهد خلفاء بني العباس، بمعنى أن الإمام عبد الله بن محمد قصد بتأليفه تلك الرسائل إلى إبراز التوافق بين ظاهر الشريعة، والمعنى الباطني لمنطوقات الشريعة، وهذا هو عماد الفكر الإسماعيلي الباطني، الذي يتبنى ثنائية الظاهر والباطن في جميع الموجودات، فكل شيء خلقه المولى إلا ويتحقق فيه نظام الإثنيانية: كالجسم، والروح مثلا، فالجسم هو الظاهر، والروح هي الباطن، ومثله الأمر في الشريعة؛ فالألفاظ المنطوقة هي الظاهر، ومعانيها الباطنة هي الباطن⁵، وهذا ما عمل على إثباته الإمام عبد الله بن محمد في رسائل إخوان الصفا، إلا أن الأمر لم يكن باليسير عليه، أمام تريبص بني العباس، الذين كانوا يدركون خطر الدعوة الإسماعيلية على خلافتهم، لذلك فما فتؤوا يترصدون لأئمتهم، ويقتلون أسرهم وأتباعهم؛ مثلما فعل الخليفة المأمون⁶ مع الإمام عبد الله الذي ظل طوال حياته يتنقل من بلدة إلى أخرى، بيت دعائه من مركز دعوته سلمية إلى جميع أنحاء البلاد⁷، طلبا لانتشار أفكار الدعوة، وكسب أنصار جدد.

¹ المقصود بالحقيقة؛ الفلسفة وسيوضح خلال الفصل الثاني كيف حاول إخوان الصفا تأييد الشريعة والحقيقة.

² الخد في المصطلح الإسماعيلي، هو صاحب مرتبة دينية، وسياسية في مراتب الدعوة الإسماعيلية، وهذه المراتب على التوالي هي: الناطق - الأساس - الإمام - الباب - الحجة - داعي البلاغ - الداعي المطلق - الداعي المحدود - المأذون المطلق - المأذون المحدود أو المكاسر، أما الحرم فهم الدعاة الأربعة المرافقون للإمام، وهم أمناء أسرار الدعوة الإسماعيلية، ويسمون الأبدال، وأفضل الحدود الأربعة هو الباب، الكرمان، راحة العقل، ص 256، وعارف ثامر، حقيقة إخوان الصفا وخلان الوفاء، [المطبعة الكاثوليكية، بيروت-لبنان، د.ط، دت]، ص 13.

³ سلمية بفتح أوله وثانيه وسكون الميم، بلدة بالشام تقع في سوريا على مقربة من مدينة حمص، ياقوت الحموي، معجم البلدان، تحقيق: فريد عبد العزيز الجندي، [دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط1، 1410 هـ - 1990م]، ج3، ص 272.

⁴ نور الدين أحمد، فصول وأخبار، نقلا عن عارف ثامر، المرجع السابق، ص 13.

⁵ سيشتمل الفصل الثاني على تفصيل فلسفة الظاهر والباطن، وللمزيد من التوسع أنظر الفصل الثاني، المبحث الأول.

⁶ هو عبد الله المأمون بن هارون الرشيد العباسي القرشي، كان مولده في ربيع الأول سنة سبعين ومائة، أما وفاته فقد كانت بـطـرطوس يوم الخميس من سنة ثمان عشر ومائتين، بعد أن استمرت خلافته عشرين سنة، وخمسة أشهر، ابن كثير، البداية والنهاية، [مكتبة المعارف، بيروت-لبنان، د.ط، دت]، مج 10، ص 274، 275، 280.

⁷ النشار: نشأة الفكر...، ص 391، 392، وأحمد بن علي المقرئ، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، [مؤسسة الحلبي وشركاه للنشر والتوزيع، القاهرة-مصر، د.ط، دت]، ج1، ص 349.

ولا يخفى ما لهؤلاء الدعاة من الفضل الجلل، الذي أسدوه للدعوة الإسماعيلية، إذ لطالما قتلوا ظنا فيهم أنهم الأئمة¹؛ لتسميهم بأسماء أئمتهم؛ حفاظا على حياة الأئمة والدعوة، ومن بين أولئك الدعاة بذكر النص السابق² أربعة منهم ساهموا في إنجاز رسائل إخوان الصفا، وعن أسماء أولئك الدعاة يذكر عبد الأمير شمس الدين³ أن الأربعة المتولون تدوين، ما يصل إليهم من الإمام عبد الله بن محمد هم: عبد الله بن ميمون⁴، وعبد الله بن سعيد بن الحسين⁵، وعبد الله بن المبارك⁶، وعبد الله بن حمدان⁷، ولعله الأمر الذي أوقع المهتمين بالتاريخ الإسماعيلي في خلط كبير، صعب معه التمييز بين الأئمة ودعاهم مثلما هو حاصل في التباس أمر عبد الله بن ميمون بالإمام عبد الله بن محمد؛ نظرا للمكانة العالية التي كان يحضى بها عبد الله بن ميمون، كأهم واحد من الحرم وأقربهم من الإمام عبد الله بن محمد، ولذلك فقد اختلط اسمه باسم إمامه واختلط اسمه كذلك باسم الإمام محمد بن إسماعيل⁸ والد الإمام عبد الله⁹، الذي

¹ مصطفى غالب، "الإمام المستور أحمد بن عبد الله"، ص8، من تقديمه لكتاب إخوان الصفا، الرسالة الجامعة، تحقيق: مصطفى غالب، [دار الأندلس، بيروت-لبنان، ط2، 1404 هـ - 1984 م].

² راجع ص 18 هامش (4)

³ عبد الأمير ز.م شمس الدين، الفلسفة التربوية عند إخوان الصفا، [الشركة العالمية للكتاب، بيروت-لبنان، ط1، 1988 م]، ص12.

⁴ ترجم له ابن النديم وقال أنه يعرف: "بالقداح، وكان من أهل قوزح العباس بقرب مدينة الأهواز، وأبوه ميمون الذي ينسب إليه الفرقة المعروفة بالميمونية التي أظهرت اتباع أبي الخطاب محمد بن أبي زينب... وكان ميمون وابنه ديسانين، وادعى عبد الله أنه نبي مدة طويلة"، ابن النديم، الفهرست، ص232.

⁵ ذكره الشهرستاني عند الحديث عن الصفاتية بوصفه أحد السلف الذين لم يتأولوا ولم يشهروا. الشهرستاني؛ الملل والنحل، مج1-2-3/ج1، ص81.

⁶ هو: "أبو عبد الرحمن عبد الله بن المبارك بن واضح المروزي، مولى بني حنظلة؛ كان قد جمع بين العلم والزهد، تفقه على سفيان الثوري ومالك ابن أنس رضي الله عنهما... وكان عبد الله قد غزا، فلما انصرف من الغزو وصل إلى هيت فتوفى بها في رمضان سنة إحدى، وقيل اثنتين وثمانين ومائة، ومولده بمرور سنة ثمانين وعشرة ومائة"، ابن خلكان، وفيات الأعيان...، مج3، ص32،34، والراجح من أمر عبد الله بن المبارك وعبد بن سعيد بن الحسين أن الروايات الإسماعيلية قد أقحمت اسميهما ضمن أسماء الحرم، كنوع من الترويج لدعوتهما خاصة وأن الرجلين لم تعرف لهما علاقة بالإسماعيلية.

⁷ ذكره القاضي عبد الجبار، حال الحديث عن أبي طاهر القرمطي، بما يفيد أنه كان مستعملا على الشرطة، القاضي عبد الجبار، تقيت...، ج2، ص381،382.

⁸ هو الإمام محمد بن إسماعيل بن جعفر بن محمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب، يعتبر أول الأئمة المستورين، توفي قبيل عام (169 هـ.)، وهو مدفون ببلدة تدمر السورية، يعرف ضريحه بمقام محمد بن علي، مصطفى غالب، "الدعوة التوحيدية الإسماعيلية"، ص23، من تقديمه لكتاب الكرمان، راحة العقل، وعارف ثامر، حقيقة...، ص11.

⁹ النشار، نشأة الفكر...، ج2، ص399.

لا تجمع المصادر الإسماعيلية على كونه المؤلف لرسائل الإخوان بل إن البعض منها يرجع هذا العمل للإسماعيلي، إلى نجله، الإمام أحمد بن عبد الله¹ مثلما هو الأمر في هذا النص :

" وقام الإمام التقي "أحمد بن عبد الله" بن محمد بن إسماعيل بعد أبيه بأمر الإمامة وبث دعائه في الآفاق من "سلمية" واتصل به الدعاة ودعوا إليه وهم مخفون لمقامه كاتمون لاسمه ... فحين ظن المأمون العباسي ذلك الظن ووهم ذلك الوهم [الوهم الذي توهمه المأمون هو انقطاع أمر الأئمة] سعى في تبديل شريعة "محمد" ﷺ وتغييرها وأن يرد الناس إلى الفلسفة وعلم اليونانيين ... وخشي الإمام أن يميل الناس إلى ما زخرف المأمون عن شريعة جده فألف رسائل إخوان الصفاء.²

بعد وفاة الإمام عبد الله بن محمد، استلم ابنه الإمام أحمد بن عبد الله المنعوت بمحمد التقي - شؤون الإمامة من بعده، وقد كان أخذ البيعة له في حياته بسلمية، مركز دعوة ابنه أحمد من بعده، الذي اقتفى أثر أبيه في كثرة التنقل بين البلدان، لنشر دعوته وطلب النجاة من العيون، التي كان المأمون العباسي ييئسها؛ لترقب حركات الأئمة. وفي عهد الإمام أحمد بن عبد الله؛ كان العالم الإسلامي يعرف حركة عقلية زاهرة بفعل ترجمة علوم اليونان، بإيعاز من الخليفة المأمون، وهذا ما جعل الإمام أحمد، يؤلف رسائل إخوان الصفا، ليرد بها على نية المأمون في تحريف الدين، وحمل الناس على الفلسفة اليونانية، وضلالها، كما أحرى بذلك النص أعلاه، إلا أن مجرد القراءة السطحية لصفحات الرسائل، المثقلة بمذاهب الفلسفة اليونانية، توحي بأن دافع الإمام أحمد في تأليف الرسائل لا يزيد عن كونه دعامة عبثية أريد من خلالها تضليل الغير عن السبب الحقيقي، الذي يقف وراء إقدام المأمون على نقل علوم اليونان، والمتمثل في سعيه لمحاربة الفلسفة الباطنية، التي تحملها الرسائل، وما تحويه من تأكيد على اختصاص الأئمة بعلوم باطنة لا يعرفها سواهم³، مما من شأنه أن

¹ أحمد بن عبد الله بن محمد بن إسماعيل بن جعفر الصادق، المعروف عند الإسماعيلية بالإمام التقي، اختلفت أقوال المؤرخين حول تاريخ ومكان ولادته؛ لأن إمامته كانت وقت ستروثقية، لذلك فقد ذهب البعض إلى أن ولادته كانت في بلدة محمودآباد سنة (179 هـ.)، في حين يذهب البعض إلى أنها كانت في عسكرمكرم سنة (169 هـ.)، إلا أن المصادر الإسماعيلية تذكر أن ولادته كانت سنة (179 هـ.) بعسكرمكرم وتوفي سنة (229 هـ.) باستانبول، خير الدين الزركلي، الأعلام، [دار العلم للملايين، بيروت-لبنان، 5 ط، أيار - مايو 1980م]، مج1، ص155، ومصطفى غالب، "الإمام المستور أحمد بن عبد الله"، ص7، من تقديمه لكتاب إخوان الصفا، الرسالة الجامعة، ونور الدين أحمد، فصول وأخبار نقلا عن عارف ثامر: حقيقة...، ص11.

² حاتم بن عمران بن زهرة، رسالة الأصول والأحكام، نقلا عن عرف ثامر، المرجع نفسه، ص15.

³ عادل العوا، حقيقة إخوان الصفاء، [الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق-سوريا، 1 ط، أوت 1993م]، ص79، والنشر، نشأة الفكر، مج2، ص392-395.

ينقل السلطة السياسية، إلى أيدي أولئك الأئمة؛ بحكم ما يدعونه من المعرفة الحقيقية بأمر الدين، وهذا أخوف ما يخافه المأمون العباسي.

وكما مر سابقا مع الرأي، الذي ينسب تأليف الرسائل للإمام عبد الله بن محمد، بمعية الحرم الأربعة، وهم جماعة إخوان الصفا، فإن الوضع لا يختلف مع الإمام أحمد بن عبد الله إذ يذهب مصطفى غالب إلى أن الذين اشتركوا بتأليف رسائل إخوان الصفا، هم نفس الحرم الذين كانوا بمعية الإمام عبد الله بن محمد، حيث التفوا حول الإمام أحمد بن عبد الله، فوضح لهم الأنظمة الخاصة بترتيبات الدعوة، وأمرهم بتأليف رسائل إخوان الصفا وخلال الوفا.¹

وهذا ما يقود للتساؤل حول ما إذا كان الأئمة هم الواضعون للرسائل أم الحرم (؟).

إن المصادر والمراجع المتعلقة ببيان أمر إخوان الصفا، لا تعطي جوابا شافيا، يسهم في إجلاء هذا الأمر؛ ففي مخطوطات فصول وأخبار، يتوضح أن الإمام عبد الله بن محمد هو المؤلف للرسائل، في حين اقتصر دور حرمه الأربعة على كتابة وتدوين مادة الرسائل، أما رسالة الأصول والأحكام، فإنها تنسب تلك الرسائل إلى الإمام أحمد بن عبد الله²، الذي يعتبره بعض متأخري الإسماعيلية الموجه والمشرف على كتابة الرسائل³، وأمام هذا اللبس اتجه النشار إلى اعتبار أن وضع الرسائل هو عمل إسماعيلي بحث، أريد له أن يكون أداة لنشر الدعوة الإسماعيلية، سواء وضعها الإمام أحمد بنفسه، أم كانت بتوجيه وإشرافه⁴ خاصة والرسائل نفسها، تسمح بالقول بمشاركة فعالة للأئمة، الذين إن لم يكونوا ساهموا في التحرير الفعلي للرسائل، فعلى الأقل قد أشرفوا عليها؛ بحكم أن أسلوبها يشير قطعاً إلى كون أقلامها من الصفوف العليا لجماعة إخوان الصفا، وليست تلك الصفوف العليا سوى الأئمة، الذين حرصوا على أن يقدموا من خلال تلك الرسائل، أول عرض لمحمّل العقيدة الإسماعيلية⁵.

وأمام هذا التباين في نسبة الرسائل لإمامين مختلفين، بمعية الحرم، فإن الراجح من أمر هذا الاختلاف هو ما قال به عارف ثامر، والمتمثل في كون الإمام عبد الله بن محمد قد شرع في وضع رسائل إخوان الصفا، بمشاركة حرمه الأربعة، إلا أن الأجل لم يمهله فآتم وضعها ابنه الإمام أحمد بن عبد الله⁶، وهذا ما يفسر اختلاف المصادر الإسماعيلية، في نسبة الرسائل بين الإمام عبد الله ونجله أحمد، ولعل ما يقوي هذا

¹ مصطفى غالب، "الإمام المستور أحمد بن عبد الله"، ص 8، 9، من تقديمه لكتاب إخوان الصفا، الرسالة الجامعة.

² انظر ص 80.

³ مصطفى غالب، "الإمام المستور أحمد بن عبد الله"، ص 8، 9، من تقديمه لكتاب إخوان الصفا، الرسالة الجامعة.

⁴ النشار، نشأة الفكر...، ج 2، ص 394.

⁵ MARQUET : La philosophie ..., PP.7.8

⁶ عارف ثامر، حقيقة...، ص 18.

الرأي قول صاحب فصول وأخباره أن الإمام عبد الله بن محمد شرع بتأليف رسائل إخوان الصفاء ولم يقل ألف أو كتب¹. فكلمة شرع تسمح باحتمال عدم إتمامه للعمل، وإكمال ابنه أحمد بمشاركة الحرم تأليف الرسائل؛ بوصفهم جميعاً النواة الأولى لجماعة إخوان الصفا، وهذا هو الرأي الراجح في أعضاء جماعة إخوان الصفا، والرامي لتقرير أن الرسائل عمل إسماعيلي بحث، عمل على إنشائه شخصيات إسماعيلية؛ كسلاح فلسفي باطني، يناهضون به خلفاء بني العباس²، المعتصمين لحقهم في الخلافة.

وإلى هذا الرأي يميل كل من جولد تسيهر (GOLDZIH) ³ والنشار ضمن صيغة تقطع بإسماعيلية الجماعة قائلاً: "أود أن أنتهي من هذا إلا أن الدلائل قاطعة بأن رسائل إخوان الصفا عمل إسماعيلي بحث، وكان يتخذ أداة لنشر الدعوة الإسماعيلية"⁴. وإذا كان الحديث عن القطع بإسماعيلية الجماعة، فلا ينبغي إغفال رأي هنري كوربان (Henri CORBIN) في دفعه لأي شك في إسماعيلية الجماعة، بالاعتماد على نصوص الرسائل، ومقارنتها بالمعارف الباطنية الإسماعيلية.⁵

إلا أن هذا القطع بإسماعيلية الجماعة، لا ينفي من الاعتبار، أن تكون تركيبة الأئمة، والحرم هي النواة الأولى، التي تشكلت منها جماعة إخوان الصفا، في نهاية القرن الثاني، وبداية القرن الثالث الهجريين، ومن ثم استمر أعضاء الجماعة في التوسع والازدياد بانتشار الدعوة، وعمل الدعاة على التبشير بها، خاصة والرسائل نفسها تشير إلى كثرة أعضاء الجماعة، وتوفرهم في كل أنحاء البلاد لقولهم: "أعلم أيها الأخ، أيدك الله وإيانا بروح منه، أن لنا إخواناً وأصدقاء من كرام الناس وفضلائهم متفرقين في البلاد: فمنهم طائفة من أولاد الملوك والأمراء والوزراء والكتاب..."⁶.

1 أنظر ص 17، من هذا الفصل

² النشار، نشأة الفكر...، ج2، ص398.

³ من شواهد قوله بإسماعيلية الجماعة النص التالي: "وقد بدأ الإسماعيلية بنظرية الفيض الأفلاطونية، تلك التي بنت عليها جماعة إخوان الصفا البصرية فلسفتها الدينية في موسوعتها المصنفة". فالنص يوضح أخذ إخوان الصفا بنظرية الفيض الأفلاطونية بوصفهم من الإسماعيلية. أجناس جولد تسيهر: العقيدة والشريعة في الإسلام، ترجمة وتعليق: محمد يوسف موسى، وعبد العزيز عبد الحق، وعلي حسن عبد القادر، [دار الرائد العربي، بيروت-لبنان، ط2، فبراير 1946م]، ص213.

⁴ النشار، نشأة الفكر...، ج2، ص397.

⁵ هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة: نصير مروة، وحسن قبيسي، [منشورات عويدات، بيروت-لبنان، ط3، 1983م]، ص212، 213.

⁶ الرسائل، ج5، ص58.

وهذا ما يسمح بقبول عضوية جماعة زيد، وشخصية المحريطي ضمن جماعة إخوان الصفا، دون أن تكون لهم أية فعالية على مستوى التأليف، بل إن أدوارهم اقتصرت كما يقول محمد أحمد الخطيب: على كونهم مجرد وسيلة انطلقت من خلالها أفكار الإسماعيلية، وعقائدها¹ المبثوثة في الرسائل، التي وكملا عرفت جدلا كبيرا، حول مؤلفيتها، فقد عرفت كذلك جدلا أكبر؛ تعلق بزمن وضعها، كما سيوضح خلال المبحث الموالي.

الجامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

¹ محمد أحمد الخطيب، الحركات الباطنية في العالم الإسلامي، عقائدها وحكم الإسلام فيها، [دار عالم الكتاب، الرياض - السعودية، ط2، 1406هـ - 1986م]، ص173.

المبحث الثالث: عصر الجماعة ومكان نشأتها

ما من شك في أن عملية الكشف، عن سمات العصر، والبيئة التي احتضنت الشخصية المراد دراسة أفكارها وآرائها؛ تعد على جانب كبير من الأهمية في هذه الدراسة؛ لأن المفكر ابن بيته؛ وعليه فلا تكاد آراؤه تنفك عن التأثير بواقعه، وما يتخلله من أحداث، ولعل مما يزيد هذه الدراسة أهمية، هو تعلقها بشخصية غامضة كما هو أمر إخوان الصفا، الذين ضربوا حول أنفسهم جدارا من الغموض، والتكتم، صنعوه من الإيجاز في العبارة، وأسلوب الرمز، والتلاعب بالألفاظ مما جعل فهم أفكارهم، والوقوف على مرادهم يستعصي على الباحثين، ويلجئهم إلى الارتكاز على المعطيات التاريخية لعصرهم، وبيئتهم لحل لغز آرائهم، إلا أن الأمر ليس بالهين، إذا ما علم التضارب الواقع في تحديد عصرهم، ومكان نشأتهم، والذي أمكن تحديد أهم توجهاته كما يلي :

المطلب الأول: اتجاهات البحث في عصر الجماعة ومكان نشأتها.

• أولا : اتجاهات البحث في عصر الجماعة.

افترق الباحثون بشأن تحديد عصر الجماعة إلى : فئتين أساسيتين؛ أولاهما ترى في القرن الرابع الهجري التوقيت المناسب لظهور جماعة إخوان الصفا، وثانيهما ترى في نهاية القرن الثاني وبداية القرن الثالث الهجريين أنسب توقيت لظهور مثل هذه الجماعة، وكل له مستنداته التي يقوم عليها رأيه كما سيتضح:

①- القرن الرابع الهجري :

وهو التاريخ الذي يلقي قبولا واسعا لدى أغلب الباحثين، والعلماء ومنهم ابن تيمية¹، الذي يقطع

¹ هو أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم الحراني ولد بجران في العاشر من ربيع الأول سنة إحدى وستين وستمائة وتوفي سنة ثمان وعشرين وستمائة ومحمد بن شاکر الکتبی، فوات الوفيات ، تحقيق: إحسان عباس، [دار الثقافة، بيروت-لبنان، د.ط، 1973م]، مج1، ص74.

بظهورهم بعد المائة الثالثة¹، ودي بور (T.J. De Boer)² وجرجي زيدان³، وغيرهم كثير ومن سترد أقوالهم في هذا المبحث ومستندهم في هذا القبول الاعتبارات التالية :

(أ) - رواية التوحيدي :

ومنها يستفاد أن التوحيدي قد أورد ذكر جماعة إخوان الصفا، ورسائلهم في الربع الأخير من القرن الرابع الهجري، وأنه قد حمل عدة من تلك الرسائل إلى شيخه أبي سليمان السجستاني⁴، وهذا ما يدل على أن الجماعة قد استكملت تنظيمها، وألفت رسائلها خلال القرن الرابع الهجري⁵.

(ب) - الواقع السياسي :

عرفت الساحة العربية السياسية خلال القرن الرابع الهجري تفككا سياسيا، خلاصة خارطته العباسية دويلات، يعتلي إمرتها عناصر أعجمية، أفقدت الخلافة هيبتها، وأردتها اسما لغير مسمى، لزوال السلطان الحقيقي من أيدي الخلفاء، حتى طمع فيهم أمراء الدويلات فسعوا للتوسع، والاقطاع من أرض الخلافة⁶، وأصبح معيار عزل وتولية الولاة يقوم على مقدار الرشوة، التي تقدم للخليفة، أو المقربين إليه، وهو بعد توليته لا يحرص إلا على جمع كفايته من الأموال، وتثبيت مقاليد حكمه في تلك الدويلات المتناحرة⁷، والرامية لإضعاف خصيماتها بطرق متفنتة، تتباين بين بث الدعاة، وإذكاء نار الثورات في أقطار الخلافة، مما هيا فرصة النيل من أمر الخلافة العباسية؛ إذ الظرف مناسب لكل حركة وتنظيم، ذي أغراض سياسية ليعمل على تحقيق مآربه، ومثاله جماعة إخوان الصفا، التي سعت إلى استغلال ذلك الانحطاط السياسي، بتوجيه

¹ أحمد بن تيمية، مجموع الفتاوى، جمع وترتيب : عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، وابنه محمد، [مكتبة المعارف، الرياض-المغرب، د.ط، د.ت]، ج35، ص134.

² ت.ج دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة وتعليق : محمد عبد الهادي أبو ريذة، [مكتبة النهضة المصرية، القاهرة-مصر، ط5، د.ت]، ص158.

³ جرجي زيدان، تاريخ التمدن الإسلامي، [دار مكتبة الحياة، بيروت-لبنان، د.ط، 1967م]، ج2، ص197.

⁴ هو محمد بن ظاهر بن هرام أبو سليمان السجستاني المنطقي، أخذ عن متى بن يونس أنواع العلوم، كما أخذ عن غيره، حتى لمع نجمه، وقصده الناس من كل الأنحاء، له من الكتب مصنفات كثيرة منها: رسالة في مراتب قوى الإنسان، القفطي، إخبار العلماء...، ص285.

⁵ عمر الدسوقي، إخوان الصفاء، ص68.

⁶ مزقت الدولة العباسية دويلات متناحرة اقتطعت لها من أرض الخلافة أماكن نفوذ عدة؛ فالأندلس كانت بيد الأمويين، وحلب والثغور بيد سيف الدولة الحمداني، ومصر بيد الإخشيديين، والعراق للدليم، وعمان والبحرين واليمامة وبادية البصرة للقرامطة، وفارس والأهواز لعلی بن بويه، وبلاد إفريقية للعبيديين، المرجع نفسه، ص14.

⁷ المرجع نفسه، ص12-14.

مجرى الحكم، والسلطة لصالحهم متوسلين إلى ذلك بقلب النظام العقلي التابع للخلافة القائمة، وإبداله بمنظومة عقلية تخدم غاياتها¹، وهذا ما يفسر اشتغال رسائلهم على تلك الفلسفة الباطنية الممهدة للغاية السياسية المنشودة عن طريق إثبات حق الأئمة في خلافة الأنبياء - عليهم السلام -؛ بحكم أنهم خزان العلم الباطن.

(ج) - انتشار الفلسفة اليونانية :

شهد القرن الرابع الهجري نزوح حركة عقلية، غدتها منابع الفلسفة اليونانية بكل مذاهبها، فكان من فعالية العقل المسلم إزاء هذه الثقافة الأجنبية، أنه سعى للمواءمة بينها وبين ما يمتلك من عقيدة، وثقافة ليكون به مزيجا فكريا مؤتلفا وهذا ما قامت به جماعة إخوان الصفا، مستعينة بثمرات الفلسفة اليونانية، في الجمع بين الشريعة الإسلامية، والحقيقة اليونانية²، وقد كان من مقتضيات هذه النزعة التوفيقية هو الحرص على تحقيق الوحدة على مستوى الواقع الذي يعيشونه، وما يسمه من تباين مذهبي وقومي ساهم في تشكيل نسيج اجتماعي، شمل التركي، والفارسي، والعربي، ونشيج ديني احتوى النصراني³، واليهودي⁴، والمسلم، بالإضافة إلى كثرة الفرق الإسلامية، التي عرف العالم الإسلامي من خلالها مجالات كلامية شكلت المعتزلة⁵، والخوارج⁶،

¹ طه حسين، ج1، ص ص7،8، من تقديمه لرسائل إخوان الصفاء.

² المرجع نفسه، ص8، ، ومحمد حجاب، الفلسفة السياسية ...، ص34.

³ : "النصارى أمة المسيح عيسى ابن مريم عليه السلام، وهو المبعوث حقا بعد موسى عليه السلام، المشر به في الثورة، وكانت له آيات ظاهرة، وبيات زاهرة مثل إحياء الموتى، وإبراء الأكمه والأبرص ... ثم افترقت النصارى اثنتين وسبعين فرقة، وكبار فرقهم ثلاثة : الملكائية، والنسطورية، واليعقوبية". الشهرستاني، الملل والنحل، مج1-2-3/ج2، ص244،247.

⁴ : " .. إنما لزمهم هذا الاسم لقول موسى عليه السلام ﴿ إنا هدنا إليك ﴾ [الأعراف : 156] أي رجعنا وتضرعنا. وهم أمة موسى، وكتابهم الثورة، وهو أول كتاب نزل من السماء"، المرجع نفسه، ص ص231،230.

⁵ ذكر البغدادي أن أصل تسميتهم تعود للخلاف الذي وقع بين الحسن البصري، وواصل بن عطاء بشأن القدر والمنزلة بين المنزلتين، فطرده لذلك الحسن من حلقتة، فاعتزلا هو وتابعه عمرو بن عبيد مجلس الحسن ومنه تسميتهم (المعتزلة)، وقد اشتهرت هذه الفرقة بالقول بالعدل والتوحيد، وأن المعارف كلها عقلية حصولا ووجوبا قبل الشرع، وبعده وأكثرهم على أن الإمامة بالاختيار، وهم عشرون فرقة. البغدادي، الفرق ...، ص ص20،21، والمقريري، المواعظ والاعتبار ...، ج2، ص345.

⁶ الخوارج عشرون فرقة تتفق جميعها على أمرين، الأول منهما قولهم أن عليا، وعثمان، وأصحاب الجمل، والحكمين، وكل من رضي بالحكمين هم كفارا، أما الثاني فهو زعمهم جميعا أن كل من أذنب ذنبا من المسلمين هو كافر مخلد في النار، ماعدا السنجدات منهم. أبو المظفر الاسفرايني : التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق المالكين، تحقيق : محمود محمد الخضري، [مكتب نشر الثقافة الإسلامية، د.م، ط1، 1359 هـ - 1940 م]، ص26.

والمرجئة¹ أهم أقطابه؛ لذلك فقد جهد إخوان الصفا أنفسهم في إعادة الوحدة إلى المجتمع الإسلامي الذي لم تعوزه تلك الوحدة مثلما أعوزته في القرن الرابع الهجري²، وعليه وحسب هذه المعطيات الثقافية، والدينية، والمذهبية، يصبح القرن الرابع الهجري أنسب توقيت لظهور جماعة إخوان الصفا.

(د) - تسامح الدولة البويهية³ :

لقد مثل استيلاء آل بويه على بغداد⁴ عام (334 هـ) انتصارا كبيرا للعلويين⁵ الذين تشجعوا من خلاله على الظهور، والعمل على نشر دعوتهم؛ للتساهل والعطف اللذين أبداهما آل بويه عليهم؛ بحكم أن البويهيين كانوا من الشيعة الزيدية⁶، ولا أدل على هذا الموقف اللين مع العلويين، من عزم أحد خلفاء آل بويه على خلع الخلافة من يد العباسيين، وتوليها لعلوي، وفي هذا ما يوضح حال خلفاء بني العباس في ظل الحكم البويهي، من الهوان والتلاشي السياسي، ويقرر في الآن ذاته ظهور جماعة إخوان الصفا ابتداءً من سنة (334 هـ).⁷

(هـ) - تفسير نصوص الرسائل :

¹ : "الإرجاء على معنى أحدهما : التأخير، قالوا : أرجه وأخاه أي أمهله وأخره، والثاني : إعطاء الرجاء، أما إطلاق اسم المرجئة على الجماعة بالمعنى الأول فصحيح لأنهم كانوا يؤخرون العمل عن النية والعقد، وأما بالمعنى الثاني فظاهر، لأنهم كانوا يقولون لا يضر مع الإيمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة..."، الشهرستاني، الملل والنحل، مج1-2-3/ج1، ص138.

² جبور عبد النور، إخوان الصفاء، [دار المعارف، مصر، د.ط، 1961م]، ص17.

³ البويهيون هم : "أسرة شيعية فارسية حاكمة (932 - 1055م)، سيطرت على الجزء الغربي من إيران وعلى العراق، تنسب إلى أبي شجاع بويه ولكن مؤسسها الحقيقيين هم أبناؤه الثلاثة علي (الملقب بعماد الدولة) والحسن (الملقب بركن الدولة) وأحمد (الملقب بمعز الدولة)، منير البعلبكي، موسوعة المورد...، ج1، ص2/1، مادة : "البويهيون".

⁴ أسسها الخليفة العباسي أبو جعفر المنصور سنة (762هـ)، وهي الآن عاصمة الجمهورية العراقية، تقع في أواسط البلاد على ضفتي نهر دجلة، المرجع نفسه، ص235، مادة : "بغداد".

⁵ : "العلويون اسم جامع يطلق على المتحدرين من سلالة الإمام علي بن أبي طالب كرم الله وجهه لعبوا دورا بارزا في التاريخ الإسلامي وثاروا على السلطة الحاكمة مرات عديدة أنشأوا عدة دول أهمها الدولة الفاطمية ويطلق اسم العلويين أيضا على طائفة من المسلمين يقيم أبناؤها في المناطق الساحلية من سوريا"، المرجع نفسه، ج2، ص776، مادة : "العلويون".

⁶ الزيدية إحدى فرق الشيعة، وهي ثلاثة فرق : الجارودية، السليمانية، والأبترية، وإنما يسمون زيدية لقولهم بإمامة زيد بن علي بن الحسين بن علي في وقته، وإمامة ابنه يحيى بن زيد في وقته، الاسفراييني، التبصير في الدين...، ص16، 17.

⁷ عمر الدسوقي، إخوان الصفاء، ص12، 13، و جولد تسيهر، العقيدة والشريعة...، ص203.

أوضح إخوان الصفا في أحد نصوص الرسائل، أن قرانات الكواكب¹ أنواع وهذا حسب مدتها، وما تختص بالدلالة عليه، ومن تلك القرانات ما تكون في كل مائتين وأربعين سنة مرة واحدة، ويستدل منها على تنقل المملكة والسلطات من أمة إلى أمة، ومن بيت إلى بيت آخر². ومعتمد هذه الحجّة عند من يرى في القرن الرابع الهجري فترة ظهور إخوان الصفا، يقوم على النظر في ابتداء حكم بني العباس الذي كان عام (132 هـ.)، وإضافته إلى المدة التي يقتضيها حدوث القرآن المستوجب لتبديل الحكم من أسرة إلى أسرة فيكون لدينا $132\text{هـ} + 240 = 372\text{هـ}$. وهو تاريخ يتناسب مع الزمن الذي تبناه الفئة الأولى من اتجاهات البحث، في عصر الجماعة؛ أي القرن الرابع الهجري³.

②- نهاية القرن الثاني وبداية القرن الثالث الهجريين :

إن أصحاب هذه الوجهة يعتمدون في تقرير التوقيت أعلاه، على ما تفيدته المخطوطات الإسماعيلية، وأقوال بعض المؤرخين، ودعاة الإسماعيلية في إثبات العلاقة بين جماعة إخوان الصفا، والحركة الإسماعيلية، وقد مر خلال البحث السالف تلك المخطوطات الإسماعيلية، التي تؤكد على أن وضع الرسائل كان زمن المأمون، الذي ترصد للإمامين عبد الله بن محمد، وابنه أحمد بن عبد الله⁴، علاوة على هذا فإن بعض الباحثين أمثال عبد اللطيف محمد العبد، يرى في جماعة إخوان الصفاء المتشكلة في القرن الثاني الهجري، مثال الإسماعيلية غي طورها المبكر حيث يقول عنهم: "... وترجع نشأهم إلى القرن الثاني الهجري، حيث يمثلون الإسماعيلية في طورها المبكر أيام فترة السترهم المتقدمون زمنياً وواضعوا الرسائل. وقد وجد بعدهم إخوان الصفاء المتأخرون، بعد فترة الستر، أي في دور الظهور"⁵، وهذا يعني أنه يرى بأن تأليف الرسائل إنما هو عمل إسماعيلي قام به الأئمة المثلثون لدور الستر⁶، أما عضويتها فقد امتدت إلى ما بعد عهد الستر، أي إلى دور الظهور مما يؤكد الترجيح الذي

¹ حينما تسير الكواكب السيارة في بروجها الاثني عشر، ربما يجتمع منها اثنان في برج واحد أو ثلاثة في برج واحد ... وعندها يقال أن تلك الكواكب قد اقترنت الرسائل، ج1، ص180.

² المصدر نفسه، ج3، ص 499-501.

³ جبور عبد النور، إخوان الصفاء، ص ص22، 23.

⁴ راجع الصفحات من 17 إلى 32

⁵ عبد اللطيف العبد، ص6، من تقديمه لكتاب الفاكهي وإخوان الصفاء وابن سينا، الحدود في ثلاث رسائل، تقديم وتحقيق: عبد اللطيف محمد العبد، [المكتبة العصرية، صيدا-بيروت، د.ط، 1399هـ - 1979م].

⁶ دور الستر هي فترة الاختفاء التي دخل فيها أئمة الإسماعيلية خوفاً من الأعداء، وتنتهي عند إخوان الصفاء بقدوم السابع المنتظر.

خلص إليه المبحث السالف بشأن احتمال امتداد عضوية الجماعة إلى ما بعد القرن الثاني الهجري لتشمل بذلك جماعة زيد، وشخصية الجريطي.

ومن بين المؤيدين لتوقيت القرن الثاني الهجري أيضا، بعض دعاة الإسماعيلية المتأخرين أمثال: عارف ثامر الذي عمل في كتابه حقيقة إخوان الصفاء، على إجلال الانتماء الإسماعيلي لجماعة إخوان الصفا مع الحرص على نسبة الرسائل للإمامين عبد الله ابن محمد، وابنه أحمد زمن الخليفة المأمون، هذا فضلا عن آراء العلماء التي أوردها بكتابه والمقررة لعلاقة إخوان الصفا بالإسماعيلية، ليخلص بذلك إلى الجزم بأن إخوان الصفا هم أول من وضع أسس الفلسفة الإسماعيلية¹، ومن دعاة الإسماعيلية المتأخرين أيضا مصطفى غالب، الذي يجزم بتأليف الإمام أحمد بن عبد الله للرسائل زمن المأمون، بمعينة الحرم الأربعة، وهو نفس رأي النشار².

• ثانيا : اتجاهات البحث في مكان نشأة الجماعة.

مازال الخلاف في أمر الجماعة ينتقل من قضية إلى أخرى ومستقر أمره هنا قضية مكان نشأتهم التي عرف اختلاف الباحثين فيها الآراء التالية الذكر :

①- البصرة :

يرى أصحاب هذا الرأي، بأن جماعة إخوان الصفا قد تألفت في البصرة، كمرکز رئيس لها بينما ضمت بغداد فروع جماعتها، ولأجل ذلك لحقتها تسمية جماعة إخوان الصفا البصرية، التي أطلقها عليها جولد تسيهر³، وأهم دعائم هذا الرأي لدى أصحابه :

(أ) - رواية التوحيدي :

وفي هذه الرواية ذكر التوحيدي أن زيد بن رفاعة أقام بالبصرة، وهناك صادف جماعة إخوان الصفا، مما يفيد أن البصرة كانت المركز الأول الذي تشكلت به الجماعة، ولأجل الأهمية التي يكتسبها

¹ عارف ثامر، حقيقة ...، ص7، والصفحات التي تليها.

² مصطفى غالب، "الإمام المستور أحمد بن عبد الله"، ص7، من تقديمه لكتاب إخوان الصفا، الرسالة الجامعة، والنشار، نشأة الفكر ...، ج2، ص395.

³ جولد تسيهر، العقيدة والشريعة ...، ص213.

كلام التوحيدي، فقد اعتمد عليه غالبية كبيرة من العلماء، في التدليل على هذه الوجهة بوصفه المرجع الأساسي في نقل الخبر عنهم¹.

(ب) - مكانة البصرة :

إضافة إلى كلام التوحيدي السابق الذكر، والذي اعتمده الباحثون في تبني الرأي القائل بكون البصرة مركز نشأة إخوان الصفا، فإن مكانة البصرة بين حواضر العالم الإسلامي، تدعم هذا التبني، وتقويه؛ لما اكتسبته البصرة منذ عهود تأسيسها من مكانة فكرية عظيمة، رقت بها إلى مصاف حواضر العلم، والعلماء من رجال الفرق على اختلاف مذاهبهم، ففيها نشأ الحسن البصري² ممثلاً لتيار الزهد³، وفيها نشأ قطب الاعتزال واصل بن عطاء⁴ مساهماً في إذكاء الحركة العقلية، وغيرهم كثير ممن صنعوا للبصرة مكانتها الفكرية، كل هذا جعل من البصرة بؤرة إشعاع فكري، وجدل مذهبي غذته حلقات العلم، والأدب الدائعة الصيت بها، ليس هذا فحسب فالبصرة بحكم موقعها على باب الصحراء، قد مثلت صمام أمان أمام كل لائد بالفرار من سلطان الخلافة العباسية، ولأجل هذا كانت محط نحل شتى شكلت معتقداتهم مادة كلامية لجدل قوي بينهم وبين علماء الكلام من المسلمين، خاصة منهم المعتزلة⁵ وبحكم هذه الفعالية الدينية والفكرية، كان الرأي بأنها البيئة الأكثر ملاءمة، لمثل هذه الجماعات الفلسفية السرية.

¹ حسين مروة، الشرعات ... ص 362، 363، وخير الله سعيد، النظام الداخلي لحركة إخوان الصفا، [مؤسسة

عبيال، نيقوسيا-قبرص، ط1، 1992م]، ص40، وعلي قاسم، إخوان الصفا في الميزان، ص15.

² : "أبو سعيد الحسن بن أبي الحسن يسار البصري، كان من سادات التابعين ... ومولد الحسن لسنتين بقيتا من خلافة عمر بن الخطاب رضي الله عنه بالمدينة ويقال أنه ولد على الرق، وتوفي بالبصرة مستهل رجب سنة عشر ومائة هـ."، ابن خلكان، وفيات الأعيان ...، مج2، ص69، 72.

³ الزهد لغة هو ترك الميل إلى الشيء، أما في اصطلاح المتصوفة فهو بغض الدنيا والإعراض عنها، الجرجاني، التعريفات، ص130، مادة: "الزهد".

⁴ هو أبو حذيفة واصل بن عطاء المعتزلي، أحد أئمة البلاغة والكلام كانت ولادته بمدينة رسول الله صلى الله عليه وسلم، وتوفي سعة إحدى وثمانين ومائة هـ، ابن خلكان، المرجع السابق، مج6، ص7، 11.

⁵ محمد جمال الدين سرور، تاريخ الحضارة الإسلامية في الشرق من عهد نفوذ الأتراك إلى منتصف القرن الخامس الهجري، [دار الفكر العربي، القاهرة-مصر، د.ط، د.ت]، ص209، وعمر الدسوقي : إخوان الصفا، ص72-74.

②- بغداد :

وهو الرأي الأكثر احتشاماً من بين وجهات البحث؛ لافتقاده للشواهد التاريخية القاطعة ما خلا التباسات حول علاقة بعض الأشخاص بالجماعة، وممن يذهب إلى هذه الوجهة جرجي زيدان، الذي يرى بأن الجماعة تألفت ببغداد في أواسط القرن الرابع الهجري¹، ولعله استند في هذا إلى ما ذكره طه حسين بشأن اتصال أبي العلاء² المعري بمجمع فلسفي، يترأسه السجستاني ببغداد، حيث كان المعري، قد ارتحل إلى بغداد في أواخر القرن الرابع الهجري، وحضر اجتماعات هذا الفرع يوم الجمعة من كل أسبوع³. وأنشد أبياتاً في وداده لأشخاص هذا المجمع السري الذي أسماه إخوان الصفاء بقول فيها:

تهيج أشواقي عروبة أنها	❖❖❖	إليك ذوتني عن حضور بمجمع
كم بلدة فلرقتها ومعاشر	❖❖❖	يذرون من أسف على دموع
وإذا أضاعتي الخطوب فلن أرى	❖❖❖	لوداد إخوان الصفا مضيعاً ⁴

من الواضح أن المعري يعني بأبياته هذه، ذلك المجمع الفلسفي الذي أسماه إخوان الصفاء، وهذا ما زاد من يقين أصحاب هذا الرأي، في كون بغداد موطن نشأة الجماعة.

③- سلمية :

و معتمد هذه الوجهة التي ترى في سلمية مركز دعوة إخوان الصفا، ومكان نشأتهم، هي المخطوطات التي سبق ذكرها، بصدد إثبات النسبة الإسماعيلية لأعضاء الجماعة، هذه الأخيرة التي يستند إليها كل من النشار، ومصطفى غالب، في إثبات أن سلمية هي أول موطن نشأت به جماعة إخوان الصفا، المتكونة من تشكيلة الأئمة والحرم⁵، وعلى نفس الرأي أيضاً استقر عارف ثامر، ساعياً بذلك إلى

¹ جرجي زيدان، تاريخ التمدن ...، ج2، ص197.

² "أبو العلاء أحمد بن عبد الله بن سليمان .. ولد بمعرة النعمان سنة ثلاث وستين وثلاثمائة واعتل بالجدري التي ذهب فيها بصره سنة سبع وستين وثلاثمائة .. مات يوم الجمعة الثاني من شهر ربيع الأول، سنة تسع وأربعين وأربعمائة"، ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ج1، ص ص396، 397.

³ طه حسين، ج1، ص ص9، 10، من تقديمه لرسائل إخوان الصفاء.

⁴ طه حسين، المجموعة الكاملة، [دار الكتاب اللبناني، بيروت-لبنان، 2ط، 1983م]، مج10، ص154.

⁵ النشار، نشأة الفكر ...، ج2، ص392، ومصطفى غالب، "الرسالة الجامعة"، ص10، من تقديمه لكتاب إخوان الصفا، الرسالة الجامعة.

إبراز القيمة التاريخية لمدينة سلمية كمركز سياسي، للدعوة الإسماعيلية التي تبث الدعوة الدعاة منها إلى كافة الأقطار بوصفها القاعدة الأساسية، التي شهدت انكفاء الأئمة، والحرم على إنجاز الموسوعة الفلسفية، المعروفة برسائل إخوان الصفا¹.

كانت هذه أهم الآراء التي تناولت البحث في تحديد زمن الجماعة، ومكان نشأتها، فأياً قد أصاب الحقيقة، وكشف عن عصر الجماعة ومكان نشأتها(؟)، وللإجابة عن هذا التساؤل ينبغي الترجيح بين تلك الآراء المتقدمة على النحو الموالي :

المطلب الثاني: عصر الجماعة ومكان نشأتها.

. أولاً : عصر الجماعة.

إن الرأي الراجح من الرأيين المتقدمين بشأن تحديد عصر الجماعة، هو الذي يرى في نهاية القرن الثاني وبداية القرن الثالث الهجريين، التوقيت المناسب لظهور إخوان الصفا، أما بخصوص الحجج التي قدمها أصحاب الرأي المتبني للقرن الرابع الهجري، كزمن ظهور إخوان الصفا ونشأتهم، فإنه بالإمكان دحضها، والتشكيك في صدقها للاعتبارات التالية :

①- إن ما ذكر بشأن رواية التوحيد، لا يفيد تشكل الجماعة في القرن الرابع الهجري؛ لما يتطلبه تأليف الرسائل كعمل شيعي سري من فترة طويلة، يتم فيها التفكير في إنشاء الجماعة، وتأليف الرسائل، وإذا ما علم أن تلك الرسائل قد وصلت إلى أيدي خصومهم كالتوحيدي، والسجستاني، فإنه يصبح من الضرورة تطلب وقت أطول لتخرج تلك الرسائل من حيز السرية، والكتمان، اللذين تحييط بهما مثل هذه التشكيلات السرية أعمالها². وبهذا يصبح القرن الرابع الهجري غير مستوف للمدة اللازمة لنشأة الجماعة وتدوين الرسائل، ومن ثم انتشارها حتى تصل إلى أعدائهم، ولذلك فقد وسم عارف ثلعر رواية التوحيد بأنها لا تشفي غليلاً، ولا يصح أن تكون مصدراً يعتمد عليه في تحديد أعضاء جماعة إخوان الصفا³، إلا أن قوله هذا وإن صح فيما يتعلق بعدم جدوى الرواية، في تقديمها جماعة زيد على

¹ عارف ثامر، حقيقة...، ص11-17.

² محمد حجاب، الفلسفة السياسية...، ص11، ومحمود عبد الرازق، إخوان الصفا...، ص53.

³ عارف ثامر، حقيقة...، ص9.

أما المؤلف للرسائل، فإن لها قيمة تاريخية لا تبخس بشأن ما تفيد من انتشار دعوى إخوان الصفا، وتزايد أعضاؤهم إلى ما بعد عهد الأئمة.

②- أما الحجة القائمة على تردي الوضع السياسي، لتقرير القرن الرابع كزمن ظهور الجماعة، فإن ما يقدح فيها، هو أن الدولة العباسية لم تنتظر مجيء القرن الربع الهجري لتضيع أراضيها، وتنقسم وحدتها السياسية، بل إن الأمر ابتداءً منذ سنواتها الأولى¹؛ أين عرفت ساحتها السياسية معارضة قوية مثلتها العناصر التالية:

أ- التيار الأموي:

في الوقت الذي كانت فيه الفتنة على أشدها بين الأمين²، والمأمون ببغداد كانت أسطورة السفياي، علي بن عبد الله بن خالد بن يزيد بن معاوية، تضرب كيان الخلافة العباسية بقوة؛ لتعلقه بحلم بني أمية في استعادة الخلافة، ولذلك فقد استطاع أن يخرج داعياً لنفسه، ويجمع حوله الأنصار من بني أمية عام خمس وتسعين ومائة هجرية، ليستولي بعدها على عاصمة الخلافة الأموية سابقاً دمشق³، ولم يتمكن العباسيون من القضاء على تورته إلا عام (294 هـ).⁴

ب- التيار العلوي:

¹ بدأ انقسام الدولة العباسية حين انفصلت الأندلس، وتجددت بها الدولة مروانية في قرطبة، على يد عبد الرحمن بن معاوية بن عبد الملك سنة (138 هـ)، كما شهدت تلك السنوات، مساهمة إدريس بن عبد الله بن الحسن بن الحسن بن علي، وابنه إدريس الأصغر في هذا الانقسام؛ بتأسيس الأول للدولة الإدريسية بالمغرب الأقصى عام (172 هـ)، وبناء الثاني مدينة فاس عاصمة دولته، بالإضافة إلى قيام الدولية الأغلبية عام (174 هـ)، عمر فروخ، تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، [دار العلم للملايين، بيروت-لبنان، ط4، نيسان (أبريل)، 1983م]، ص273.

² هو محمد الأمين بن هارون الرشيد، وأمه زبيدة بنت جعفر بن أبي جعفر المنصور، ولد الأمين بالرصافة سنة سبعين ومائة، وتولى الخلافة عام ثلاث وتسعين ومائة، وقتل سنة ثمان وتسعين ومائة، ابن كثير، البداية والنهاية، مج9-10/ج10، ص241.

³ عاصمة الخلافة الأموية سابقاً، وهي الآن عاصمة الجمهورية السورية تقع على نهر بردى، في الجزء الجنوبي الغربي من البلاد، أشهر آثارها الجامع الأموي، منير البعلبكي، موسوعة المورد...، ج1، ص498، مادة: "دمشق".

⁴ محمد بن عبد الواحد الشيباني، ابن الأثير، الكامل في التاريخ، [دار الكتاب العربي، بيروت-لبنان، ط5، 1405هـ] - 1985م]، ج5، ص147، وأحمد شلبي، موسوعة التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية، [مكتبة النهضة المصرية، القاهرة-مصر، ط8، د.ت.]، ج3، ص168.

ما إن استتب أمر الخلافة العباسية، حتى احتدم الصراع بينها، وبين العلويين أين أدرك بنو العباس ثقل المعارضة العلوية، حليفتهم السابقة في الإطاحة بحكم الأمويين، فكان من مقتضيات ذلك التحالف أنهم خبروهم، وعرفوهم جيدا، إلا أن خبرة بني العباس بخصوصهم لم تمنع العلويين من الخروج عليهم، والمطالبة بحقهم في الخلافة، فقد شهدت سنة خمس وأربعين ومائة خروج محمد بن عبد الله بن الحسن¹ على الخليفة أبي جعفر المنصور²، الذي أخرج إليه جيشا قوامه أربعة آلاف فارس، قاتلوا محمدا بالمدينة، التي شهدت مصرعه ومصرع أبنائه وأخوته من بعده.³

وأمام هذا التصعيد السياسي الثوري من طرف العلويين، عمدت الدولة العباسية إلى التضيق على جميع فروع الشيعة، فلم يكن من الإسماعيلية إلا أن دخلت في دور الستر عن أعين العباسيين، وكانت بدايته مع الإمام محمد بن إسماعيل، والد الإمام عبد الله، وجد الإمام أحمد بن عبد الله، المنسوب إليهما وضع الرسائل، وقد تزامن دور الستر هذا، مع تفشي حركة عقلية زاهرة في منتصف القرن الثاني الهجري، مما مكن أئمة الإسماعيلية من الاستعانة بثمار الفلسفة اليونانية، في تطوير نمط دعايتها وبناء فلسفتها.⁴ إضافة إلى التيارين السابقين، فإن الساحة السياسية العباسية لم تعد من مناوئين آخرين، شككوا بعقائدهم وحركاتهم الثورية، المناخ المناسب لنشاط الجمعيات السرية، وأهم تلك الحركات الثورية :

• الراوندية :

الراوندية قوم من أهل خراسان⁵، كانوا يقولون بمعتقدات تخالف الدين الإسلامي كعقيدة التناسخ⁶، كما كانوا يعتقدون في أبي جعفر المنصور صفات الربوبية، فقد خرجوا أيام المنصور يطوفون بقصره، وهم ينادون بأنه قصر ربه، الذي يطعمهم ويسقيهم، إلا أنه حبس من رؤسائهم مائتين، الأمر الذي أثار

¹ ذكر ابن كثير أنه كان ذا شجاعة وهمة، قتل بالمدينة في نصف رمضان عام خمس وأربعين ومائة في خلافة المنصور، ابن كثير، البداية والنهاية، مج9-10/ج10، ص95.

² هو عبد الله بن محمد بن علي بن عبد الله بن عباس بن عبد المطلب بن هاشم، أبو جعفر المنصور، ولد في سنة خمس وتسعين، وتولى الخلافة سنة ست وثلاثين ومائة، وكانت وفاته سنة ثمان وخمسين ومائة، المرجع نفسه، ص121، 128.

³ علي بن الحسين بن علي المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق: محمد محي الدين عبيد الحميد، [دار المعرفة، بيروت-لبنان، د.ط، د.ت.]، ج3، ص306، 308.

⁴ علي النشار، نشأة الفكر...، ج2، ص387، وجولد تسيهر، العقيدة والشريعة...، ص213.

⁵ هي مقاطعة في الجزء الشمالي الشرقي من إيران، عاصمتها مشهد، دخلها العرب في القرن السابع الميلادي، منير البعلبكي، موسوعة المورد...، ج1، ص461، مادة: "خرسان".

⁶ التناسخ هو: "انتقال النفس الناطقة من بدن إلى بدن آخر من غير تخلل زمان، بين تعلقها بالأول، وتعلقها بالثاني، للتعشق الذي بين الروح والجسد، والتناسخ عقيدة شاعت بين الهنود وغيرهم من الأمم القديمة مؤداها أن روح الميت تنتقل إلى موجود أعلى أو أدنى لتنعم أو تعذب جزاء على سلوك صاحبها الذي مات"، جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، ص346، مادة: "التناسخ".

غائلتهم، فدخلوا السجون وأخرجوا أصحابهم، وقصدوا المنصور في ستمائة رجل فنودي للناس فقاتلوهم¹، وقد كان المنصور ينظر إليهم كخصوم سياسيين؛ لأنهم كانوا يرغبون في تحويل الخلافة إلى ملك كسروي.²

• المقنعية

وهم أتباع المقنع الخراساني³، خرجوا أيام المهدي⁴ سنة إحدى وستين ومائة بخراسان يناوؤن الخلافة العباسية، ويطالبون باسترداد أراضيهم، وانفصلهم عن الخلافة العباسية، وقد قوي أمرهم وشكلوا خطراً كبيراً على أمن الخلافة⁵؛ لنشاطهم السياسي، ومعتقداتهم التي سعوا لبثها في المجتمع المسلم آنذاك، كالقول بالتناسخ بغية إفساد دين الخلق، وتحقيق الحلم الفارسي، في انتقال مقاليد الحكم إلى أيديهم. مما تقدم بسطه حول الواقع السياسي للخلافة العباسية، إبان القرن الثاني والثالث الهجريين، يتضح أنها الفترة المناسبة لنشأة الجمعيات السرية أمثال إخوان الصفا، التي وجدت في تردي أوضاع الخلافة، وانقسام أراضيها بفعل الحركات الثورية العربية، والأجنبية مرتعا خصبا لتنظيم صفوفها، وتكوين آرائها، مستفيدة من كل ما صاحب ذلك الترددي السياسي، من أفكار فلسفية، ونزعات مذهبية تقيم على أساسها بنائها الفكري، إذ لا شك في أن التناسخ، وغيره من الآراء الوافدة على المجتمع المسلم، لها دور كبير في إثارة الفضول الفكري، وتقوية الرغبة الفلسفية في مناقشة تلك الآراء، ولا يخلو الأمر حينها من التأثير بها وإقحامها في المباحث العقدية لديها.

③- وإذا ما التفت إلى الحجة المتعلقة بانتشار الفلسفة اليونانية، وإدماجها في المباحث العقدية الإسلامية، خلال القرن الرابع الهجري، كمسوغ لظهور جماعة إخوان الصفا خلاله، فإنه بالإمكان القول أن الفلسفة اليونانية عرفت طريقها إلى المجتمع الإسلامي، وتفاعل معها العقل المسلم، قبل مجيء القرن الرابع الهجري، إذ تذكر المراجع أن اهتمام العرب بالعلوم اليونانية، بدأ منذ العصر الأموي، حين

¹ محمد بن جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك، [دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط3، 1411هـ-1991م]، مج4، ص395.

² حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي، [دار الجيل، بيروت-لبنان، ط13، 1411هـ-1991م]، ج2، ص89.

³ اسمه عطاء وقيل حكيم، والأول أشهر، وهو من أهل مرو كان يعرف بعضاً من السحر والبرجيات، وقد ذكر الطبري أنه ادعى الربوبية من طريق التناسخ؛ بمعنى أن روح الإله قد حلت فيه، الطبري، المرجع السابق، ص560.

⁴ ذكره ابن كثير ولم يفصل في سنة مولده فقال: إنه ولد بالحيمية من أرض البلقاء، سنة ست أو سبع وعشرين ومائة، أو في سنة إحدى وعشرين ومائة، تولى الخلافة سنة ثمان وخمسين ومائة وتوفي سنة تسع وستين ومائة، ابن كثير، البداية والنهاية، مج9-10/10، ص152.

⁵ الطبري، المرجع السابق، مج4، ص560.

قام الأموي خالد بن يزيد بن معاوية (ت 85 هـ). بنقل كتب الكيمياء، والطب من اليونانية إلى العربية، غير أن النقل لم يعرف صورته الجادة إلا بدءاً من العصر الأول للترجمة والممتد من سنة (136 هـ.) إلى سنة (198 هـ.) حيث تم نقل الكتب العلمية في مجال الهندسة، والطب، والفلك، إضافة إلى كتب المنطق¹، إذانا بحركة عقلية تستغرق العالم الإسلامي² ونفسح المجال أمام الجماعات، والفرق لتستقل وتكون مبادئها على دعائم هذه الحركة العقلية.

ومن نماذج فعالية العقل المسلم إزاء الفلسفة اليونانية، خلال هذه الفترة ما قام به بعض رجال المعتزلة، وهو قطب الاعتزال أبو الهذيل العلاف³، الذي يعد أول من مزج علم الكلام، بمباحث الفلسفة اليونانية⁴، ولم تقف الشيعة بمعزل عن هذا المعترك العقلي، إذ كان لزاماً عليها تمثيل شريحة كبيرة، من الحاقدين على النظام السياسي القائم، وإلا انتفت الحاجة إليها بمستوياتها الروحية، والمكانية، لذلك أخذت الشيعة تتبلور إزاء السلطة القائمة، في اتجاهات متعددة أهمها الجناح الإسماعيلي، الذي كان له فعالية كبيرة، في تصعيد العمل السياسي، والارتقاء به إلى التنظيم السري، مستفيدين خلالها من توهج الحركة العقلية السائدة في العالم الإسلامي، في منتصف القرن الثاني للهجرة⁵، فكانت نتيجة ذلك التصعيد السري للإسماعيلية؛ ما يعرفه التاريخ الإسلامي بجماعة إخوان الصفا، ورسائلهم الغنية بمذاهب الفلسفة اليونانية، التي لم تنتظر قدوم القرن الرابع الهجري، لتتخذ لها موقعا ضمن الإنتاج الفكري الفلسفي الإسلامي، أو لتوظف ثمارها في الحركة الكلامية.

④- أما بشأن ما قيل أن تسامح الدولة البويهية مع الشيعة، يدعم ظهور إخوان الصفا في القرن الرابع الهجري، فإنها حجة مردودة بحكم منطق السلطة، والنفوذ اللذان يفرضان على البويهيين، معاداة

¹ ذكر ابن خلدون أن علم المنطق هو: "قوانين يعرف بها الصحيح من الفاسد في الحدود المعرفة للماهيات والحجج المفيدة للتصديقات"، عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، [دار الفكر، د.م، د.ط، د.ت]، ص489. وقال الجرجاني أنه: "آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ في الفكر، فهو علم عملي آلي، كما أن الحكمة علم نظري غير آلي..." الجرجاني، التعريفات، ص262، مادة: "المنطق".

² محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، [دار النهضة العربية، بيروت-لبنان، ط2، د.ت]، ص93،96،97، وعمر فروح، تاريخ الفكر العربي...، ص271.

³ هو محمد بن الهذيل بن عبيد الله بن مكحول، أبو الهذيل العلاف مولى عبد القيس شيخ المعتزلة، وهو من أهل البصرة، ولد في سنة خمس وثلاثين ومائة، وتوفي في سنة خمس وثلاثين ومائتين، الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج3، ص370،366.

⁴ عمر فروح، المرجع السابق، ص291.

⁵ خير الله سعيد، النظام الداخلي...، ص23.

كل من يهدد استقرار الحكم بأيديهم، حتى ولو كانوا شيعة مثلهم¹، هذا فضلا عن كون هذه الحجة ذاتها تدعم ظهور إخوان الصفا قبل مجيء البويهيين، وبالتالي قبل القرن الرابع الهجري؛ إذ القول بأن الوجود البويهي، سمح للأفكار الشيعية عند إخوان الصفا بالظهور والكشف عن اتجاهها، يدل على أن الجماعة تشكلت قبل هذا القرن بكثير²؛ لما يتطلبه أمر تشكلها، وتأليف رسائلها من حيز زمني شاسع، مراعاة للطبيعة السرية للجماعة، المستوجبة للحيطة، والحذر من تربص الخصوم؛ كإستراتيجية سياسية، من الصعب أن تستوعبها فترة القرن الرابع الهجري فحسب.

⑥- لم يبق من الحجج المؤيدة لنشأة إخوان الصفا خلال القرن الرابع الهجري، إلا تلك الحسابات الفلكية المفترضة انتظار إخوان الصفا للقران، الذي يحدث كل مائتين وأربعين سنة. والملاحظ على هذا التخريج الفلكي، أنه مجرد تكهن في غير ما استناد إلى دليل واقعي، خاصة والنص المستدل به لديهم، لا يفيد انتظار الجماعة لهذا القران بالذات، هذا فضلا عن اعتقاد إخوان الصفا بانقضاء دولة الخير وهي دولة إخوان الصفا، مباشرة بعد عهد الخلفاء لقولهم: " .. ثم من بعد غيبة صاحب الشريعة صلى الله عليه وسلم، قتل من بعده من أجلة أصحابه المساعدين له ... مثل صديقه وفاروقه وذوي النورين وما تواتر على أهله وأقاربه من المصائب، فصار ذلك سببا لاختفاء إخوان الصفا، وانقطاع دولة خلان الوفاء"³، وعلى هذا فبانقطاع دولة الخير تلك، تكون دولة الشر قد حلت محلها، والمقصود بها الدولة الأموية التي قامت عام (40هـ). فإذا ما اتبعنا مسلك ذلك التخريج الفلكي، فإنه يصبح بالإمكان إضافة مدة حصول القران الموجب لتبدل السلطان؛ وهي مائتين وأربعين سنة إلى سنة قيام الدولة الأموية فتحصل على سنة أي القرن الثالث الهجري وهو الأقرب قبولاً بالنسبة لظهورهم $280 = 40 + 240$ هـ. الأول أي نهاية القرن الثاني الهجري⁴، وهكذا يبدو أن هذا التخريج يفتقد لمرجح قوي، يجعله يجزم بكون أمر الخلافة العباسية، هو المقصود من دلالة القران الحاصل، كل مائتين وأربعين سنة واحدة، مما يفقد هذه الحجة مصداقيتها ودالاتها.

¹ ألبير نصري نادر، من رسائل إخوان الصفاء وعلان الوفاء، [المطبعة الكاثوليكية، بيروت-لبنان، ط1، 1964م]، ص10.

² محمد حجاب، الفلسفة السياسية ...، ص40.

³ الرسائل، ج5، ص169.

⁴ محمد حجاب، المرجع السابق...، ص44.

• ثانيا : مكان نشأة الجماعة.

إن الراجح من الآراء التي دارت حول مكان نشأة إخوان الصفا، هو الرأي الذي يذهب إلى كون سلمية، هي مكان نشأة جماعة إخوان الصفا ومركز دعوتهم، التي ابتدأت عضويتها بالأئمة الإسماعيليين، والحرم الأربعة، وهذا نظرا لطبيعة الشام التي تعد بؤرة الشعور الناقم على العباسيين، والذي انعكس في الانتفاضات العلوية، والحركات الأموية المتوالية، كما سبق ومر في الواقع السياسي، إبان القرنين الثاني والثالث الهجريين¹، إلا أن ما قيل بشأن هذا الترجيح لا يمنع من كون جماعة إخوان الصفا، قد عرفت لها فروعاً في البصرة، أو بغداد، أو غيرهما، إذ الرسائل ذاتها تشهد بتوسع دعوة الجماعة كقولهم : "وفقك الله، أيها الأخ، للسداد، وهداك للرشاد وإيانا وجميع إخواننا حيث كانوا في البلاد".²

أما الاستدلال بحديث التوحيد، أو بطبيعة البصرة كشاهدان يقومان على تأكيد نشأة الجماعة بالبصرة، فالرأي في هذا أن البصرة ضمت كما وسبق وأن قيل، في عصر الجماعة أعضاء في مراحل متأخرة من أدوارها³، وبالنسبة لطبيعة البصرة ومكانتها الفكرية؛ فالقول هو أن الحركات السرية في تكوينها تحرص أشد الحرص على عامل الأمن، أكثر من عامل الانتعاش الفكري، في البيئة المختارة؛ لذا فمن المنطقي أن تكون بلاد الشام، هي المكان المناسب لحركة إخوان الصفا، لبعدها عن عاصمة الخلافة العباسية بغداد، ولتضافر العناصر الحاقدة على النظام العباسي، من علويين، وأمويين هناك.

وبخصوص الرأي الذي يعتبر بغداد موطن نشأة الجماعة، فإن ضعفه يستوضح إذا ما تبين أن ورود كلمة إخوان الصفا في شعر المعري، لا تدل قطعاً على اجتماعه بإخوان الصفا، في موطن نشأتهم بغداد، لورود التركيب إخوان الصفا في الشعر الجاهلي كما مر سابقاً⁴، ولأن صاحب معجم الأدباء قد أورد المناسبة التي قال فيها المعري الأبيات المتضمنة التركيب إخوان الصفا حيث قال : "أنشدنا أبو الوليد الدر بندي، قال : أنشدني أبو العلاء التنوخي في داره عند وداعي إياه .."⁵ ثم ذكر البيتين، وفي هذا ما يوضح فيمن قيلت تلك الأبيات التي لم يقصد بها غير أحد أجبائه، ممن لم تذكر له صلة بجماعة إخوان الصفا،

1 أنظر ص 33، 34، من هذا الفصل

2 الرسائل، ج 4، ص 30.

3 أنظر ص 21، 22، 23، من هذا الفصل

4 أنظر ص 8 من هذا الفصل

5 ياقوت الحموي، معجم الأدباء ...، ج 4، ص 412.

الفصل الأول: إخوان الصفا وعصرهم

علاوة على هذا فإن رئاسة السجستاني لهذا المجتمع المؤتلف في بغداد، تبعد احتمال كونه مجمع إخوان الصفا؛ لأن التوحيدي حين أورد خبر حمله الرسائل إلى شيخه السجستاني، ليعرضها عليه ويعرف رأيه فيها، نظر فيها أياما واختبرها طويلا، مما يدل على أنه ليست له سابقة عهد بهذه الرسائل، ولا مؤلفيها¹، فكيف يكون عضوا بجماعة لا يعلم عنها شيئا (؟).

¹ التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ج1، ص6.

المبحث الرابع: النظام الداخلي للجماعة وأثارها

تحرص جماعة إخوان الصفا على أن يكون لها نظام داخلي، يحكم علاقة الأعضاء بعضهم ببعض، ويضمن فعالية العمل الجماعي، وتوافقه المنهجي، من خلال تراتبية تنزل كل صنف من إخوان الصفا، مرتبته المناسبة لمؤهلاته، وقد أسهم هذا النظام في تصعيد حركتهم، تجاه السلطة ليس على المستوى السياسي التنظيمي فحسب، بل إنه امتد إلى إنتاج فلسفي موسوعي، استعصى على الباحثين الحصول عليه كاملاً، فضلاً عما يعترى ما وصل منه إلى الباحثين، من غموض والتباس، ولا يمكن التدليل على ما ذكر، إلا إذا تم الاطلاع على خصائص نظامهم، وأثارهم، كما سيلي :

المطلب الأول: النظام الداخلي للجماعة.

• أولاً: مراتب الجماعة.

لم يكن التنظيم السري لجماعة إخوان الصفا، بدعا في التاريخ؛ ذلك أن التنظيمات السرية، والجماعات الأخلاقية، تعود بداياتها إلى محاولة فيثاغورث (Pythagoras)¹ بإيطاليا، أين أنشأ نادياً للتعليم، اشترط لدخوله امتلاك الفرد للطاعة المطلقة، ومكارم الأخلاق، وطول الصمت، ومحاسبة النفس، وقد أخذ أعضاء ذلك النادي أنفسهم بالتقشف، والزهد في متاع الدنيا، والتضحية في سبيل الأخوة الفيثاغورية، ومما يذكر حول هذه الأخوة الفيثاغورية، أنها كانت تروم قلب النظام السياسي القائم، بتغيير النظام العقلي، وتحصيل نسق فلسفي جديد، من شأنه تكوين الحياة العقلية، والعملية التي تتناسب مع النمط السياسي المراد طرحه.²

¹ فيثاغورث الساموسي فيلسوف يوناني عاش في القرن الخامس (ق.م)، أخذ الحكمة عن أصحاب سليمان بن داود عليهما السلام. بمصر، وقبلها كان قد أخذ الهندسة عن المصريين، برع في العلوم الرياضية، وخاصة الهندسة والحساب، وأنشأ نادياً للتعليم، فتبعه كثير من شيعته واستوطنوا إيطاليا، صاعد الأندلسي، طبقات الأمم، ص74، ودافيد سانتلانا، المذاهب اليونانية الفلسفية في العالم الإسلامي، تحقيق وتقديم وتعليق: محمد جلال شرف، [دار النهضة العربية، بيروت-لبنان، د.ط، 1981م]، ص47.

² عمر فروخ، تاريخ الفكر العربي...، ص67، وطه حسين، ج1، ص8، من تقديمه لرسائل إخوان الصفاء.

والسبب في لجوء الحركات، والتنظيمات إلى السرية؛ يرجع لكونها وسيلة وقائية تحمل في طياتها مبادئ الاستراتيجية، التي يفرضها وعي تلك التنظيمات، بعدم كفاءة إمكانياتها في مواجهة الخصم علناً¹، وعليه يصبح العمل السري ضرورة تنظيمه، تختمها طبيعة الظرف والهدف، هذا الأخير الذي أفصحوا عنه بأنه يكمن لديهم، في إقامة مدينة تضم الأخيار من الناس، الذين هم إخوان الصفا ذوا المراتب الأربع، وهي على التوالي :

1- المرتبة الأولى : وتسمى مرتبة الأركان الأربعة²، أصحابها ينعتون بالإخوان الأبرار الرحماء، ويشترط فيهم ألا تتعدى أعمارهم الفترة الممتدة ما بين سن الخامسة عشر، والثلاثين نظراً لطبيعة المهام المنوطة بهم، والمستوجبة استجماعهم لعنصري الشباب وقوة البنية، فهم أرباب الصنائع أو طبقة الحرفيين والصناع، وقد استفادوا مرتبتهم هذه من قوله تعالى : ﴿ وَإِذَا بَلَغَ الْأَطْفَالُ مِنْكُمُ الْحُلُمَ ... ﴾³؛ أي أنها فترة الحلم والبلوغ التي تحدث عنها الآية، ومما يبرز أهمية هذه المجموعة الوظيفية؛ قولهم عنها أنها تسري في مدينة إخوان الصفا؛ كما يسري الضوء في الهواء، وكما تسري القوة النامية⁴ في الأركان الأربعة؛ دلالة على انتشارها الواسع في المدينة، كانتشار الضوء في الهواء، وعلاوة على ما يحمله النص من قيمة دور هذه المجموعة، في تحقيق الاكتفاء الغذائي للجماعة، تماماً مثلما تفعله القوة النامية في الجسم من التعدية والنمو، وزيادة في بيان فضل أصحاب هذه المرتبة، فإن إخوان الصفا يعدون هذه المرتبة بمثابة القوة العاقلة⁵، أو الجزء المفكر في الإنسان، وفي هذا ما يفسر حرص إخوان الصفا على إستمالة شريحة الشباب، والاعتناء بتكوينهم وتعليمهم، بحكم ما هم عليه من صفاء الدهن، وجودة القبول، وسرعة التصور، ولهذا لم يحدث أن بعث الله نبياً إلا وهو شاب، ولا أعطى الحكمة لعبد إلا وهو من الشباب، وعلى اعتبار توجيه الخطاب إلى الأخ البار الرحيم في الرسائل⁶ فالظاهر أن الرسائل ألفت لهم⁷ لتكوينهم وتعليمهم مبادئ الجماعة، وأفكارها التي تلقن لهم ممن يفوقونهم رتبة وعلماً.

¹ محمد حجاب، الفلسفة السياسية ...، ص113.

² الأركان الأربعة عند إخوان الصفا هي : النار، والهواء، والماء، والأرض، الرسائل، ج3، ص5.

³ النور، الآية : 59.

⁴ القوة النامية إحدى قوى النفس التي تفاعل في الجسم الغذاء والنمو، الرسائل، ج3، ص12.

⁵ القوة العاقلة أو المفكرة، مسكنها مؤخر الدماغ، تقوم بتناول رسوم المحسوسات وتمييزها، وتفصيل بعضها من بعض، المصدر نفسه، ص17.

⁶ أنظر مثلاً، المصدر نفسه، ج2، ص321.

⁷ عمر الدسوقي، إخوان الصفاء، ص75.

2- المرتبة الثانية : وتسمى مرتبة الرؤساء ذوي السياسة، الذين يقع معدل عمرهم، في الفترة الممتدة ما بين الثلاثين والأربعين، بوصفهم الإخوان الأخيار الفضلاء، المتبوؤون لمرتبة : "الرؤساء ذوي السياسة وهي مراعاة الإخوان وسخاء النفس وإعطاء الفيض بالشفقة والرحمة والتحنن على الإخوان وهي القوة الحكيمة¹ الواردة على القوة العاقلة بعد ثلاثين سنة من مولد الجسد"². ومن النص يفهم أن أصحاب هذه المرتبة، يجمعون بين السلطة السياسية - بوصفهم القيادة العملية المشرفة على نشاط الجماعة³ - والسلطة الفكرية الروحية؛ إذ أنهم الحكماء والعلماء الراسخون في العلم، ولهذا الكمال الروحي والتمام العقلي، كانت مهمتهم أيضا هي مراعاة الإخوان، ببدل الشفقة والرحمة عليهم، لكبير حلمهم وسعة صدورهم، وقد استفاد أصحاب هذه المرتبة وضعهم من قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَاسْتَوَىٰ آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا﴾⁴ دليل على أنهم بلغوا من السن، مرحلة النضج والاستواء، المخولة لهم الاعتراف من الحكمة والعلم، ولهذا جعلوا سريانهم في مدينة الجماعة، كسريان "الألوان في الضياء، أو كسريان القوة الحيوانية⁵ في القوة النامية"⁶، وفي هذا التشبيه تكمن المزاوجة بين خاصيتين يحوزهما أصحاب هذه المرتبة، فكونهم كالألوان في الضياء، تشير إلى تزينهم بالحكمة، كما يتزين الضياء بالألوان، ولأجلها فاضت نفوسهم بالرحمة، والتحنن على الإخوان، أما الخاصية الثانية، فتستشف من تشبيههم بسريان القوة الحيوانية في القوة النامية الذي يدل على القوة والحزم السياسي اللذين يكفلاهما لمدينة الإخوان، تماما مثلما سضمن القوة الحيوانية للجسد القوة، والحركة، والنقلة.

3- المرتبة الثالثة : يطلقون عليها اسم مرتبة الملوك ذوي الأمر والنهي، ويتحدد شرطها الزمني؛ بالأفراد الذين تتراوح أعمارهم ما بين الأربعين والخمسين، وهم الإخوان الفضلاء الكرام الذين يمثلون: "مرتبة الملوك ذوي السلطان والأمر والنهي والنصر والقيام بدفع العناد والخلاف، عند ظهور المعاند المخالف لهذا الأمر، بالرفق واللطف والمداراة في إصلاحه .."⁷، وهذا أشبه ما يكون بالجهاز القضائي

¹ القوة الحكيمة هي القوة التي يصير بها الفرد حكيما فيلسوفا. الرسائل، ج1، ص424.

² المصدر نفسه، ج5، ص39.

³ محمد حجاب، الفلسفة السياسية ...، ص128.

⁴ القصص، الآية : 14.

⁵ القوة الحيوانية هي قوة من قوى النفس، مسكنها القلب، تفعل في الجسم الحس والحركة والنقلة، الرسائل، ج3، ص12.

⁶ المصدر نفسه، ج5، ص37.

⁷ الرسائل، ج5، ص39.

المسؤول عن استقامة أمر النظام، أو القيادة المسؤولة على وضع أسس المذهب، العقائدية، والسياسية التنظيمية؛¹ لأن المتبوء لهذه المرتبة يكون قد وصل إلى درجة التأيد بالوحي من الله -عز وجل-؛ بحكم نوع القوة الواردة عليه في تلك السن وهي: " القوة الناموسية² الواردة على النفس بعد مولد الجسد بأربعين سنة، وإليها أشار تعالى بقوله: ﴿حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَبَلَغَ أَرْبَعِينَ سَنَةً قَالَ رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَىٰ وَالِدَيَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَالِحًا تَرْضَاهُ...﴾³413.

إن النص يولي هذه المرتبة قدرا كبيرا من الأهمية؛ لاختصاصها بأفراد يوحى إليهم، وهم في المذهب الإسماعيلي عامة، وفكر إخوان الصفا خاصة؛ يمثلون الأنبياء والأئمة على السواء، في تلقي التأيد الإلهي، لأنه إذا كانت النبوة قد انقطعت، فإنه لم يبق من مؤهلين لهذه المرتبة إلا الأئمة الراسخون في العلم⁵، ومنه يقال أن هذه المرتبة هي مرتبة الأئمة كما هي مرتبة الأنبياء - عليهم السلام -.

4- المرتبة الرابعة: ينعتونها بمرتبة الإلهيين⁶ ذوي المشيئة، البالغين من العمر الخمسين سنة فما فوق، وهي أعلى المراتب على الإطلاق؛ وإليها يدعون جميع الإخوان؛ ليرتقوا في مراتب المدينة قائلين: "والرابعة فوق هذه وهي التي ندعو إليها إخواننا كلهم في أي مرتبة كانوا وهي التسليم وقبول التأيد ومشاهدة الحق عيانا."⁷، وتفسير هذا الكلام أنها مرتبة، تعبر عن الحالة النفسية للفرد المعرض عن الدنيا والمستغرق في الوصول إلى الملكوت الأعلى، تفكرا وإحساسا بنعيمه، لما هو عليه من تلقي التأيد، وخلالها تنزل عليه القوة الملكية⁸ فيصبح - لحالة الصفاء التي يعيشها - ملكا بالقوة⁹ تتراءى أمامه

¹ خير الله سعيد، النظام الداخلي...، ص62، ومحمد فريد حجاب، الفلسفة السياسية...، ص127.

² القوة الناموسية هي القوة المختصة بالأنبياء، والمنقول بها وحي الله عز وجل، الرسائل، ج1، ص424.

³ الأحقاف، الآية: 15.

⁴ الرسائل، ج5، ص39.

⁵ سير عرض البحث بالتفصيل لقضية تأيد كل من النبي والإمام بالوحي في فلسفة إخوان الصفا وهذا في الفصل الرابع.

⁶ المقصود بالإلهيين في مفهوم إخوان الصفا، هم الفلاسفة الحكماء.

⁷ الرسائل، ج5، ص39.

⁸ القوة الملكية تصدر عن النفس الملكية، وهي أعلى مرتبة من المراتب التي تعلو مرتبة النفس الإنسانية، ويمثلها جنس الملائكة الذين ذكرهم الله تعالى في محكم قوله ﴿كِرَامًا كَلِيلِينَ﴾ سورة الإنفطار - الآية 11، المصدر نفسه، ج، ص430،424.

⁹ الوجود بالقوة هو الذي وجوده في حيز الإمكان، أما إذا خرج من حيز الإمكان إلى حيز الفعل فإنه يصبح وجودا بالفعل، وتمييز الوجود بالقوة عن الوجود بالفعل مبدأ أرسطي، أرسطو، في النفس، مجموعة من النصوص راجعها على أصولها اليونانية وشرحها وحققها وقدم لها: عبد الرحمن بدوي، [وكالة المطبوعات، الكويت ودار القلم، بيروت، د.ط، د.ت]، ص215.

حقائق الغيب عيانا، ولذا صار في مرتبة النبوة، والإمامة، لأنه على وشك الانسلاخ بالكلية من حالة البشرية، والصعود إلى مجاورة الرحمن، ذو الجلال والإكرام كملك من الملائكة¹، وإلى هذه المرتبة أشار إبراهيم عليه السلام قائلا²: ﴿وَأَجْعَلْنِي مِنْ وَرَثَةِ جَنَّةِ النَّعِيمِ﴾³.

هذه هي المراتب التي أرادها إخوان الصفا، كنظام يحكم الجماعة، ويضمن فعالية دورها تجاه الأهداف المرجو تحقيقها، وإن كانت محاولتهم هذه تعكس محاكاة لنظام جمهورية أفلاطون (Platon)⁴، وطبقاتها حيث جعل المراتب فيها ثلاث: أولها وأعلاها طبقة الفلاسفة المتولية زمام الحكم؛ كأكمل أفراد يتحلون بكل صفات الكمال، من حب المعرفة، وعفة النفس، وشجاعة القلب، و ثلثي طبقات دولة أفلاطون هي طبقة رجال الجيش، المسؤولة عن حماية الدولة، والحرص على أمن أفرادها، وفي آخر ترتيب الدولة، تأتي طبقة الزراع، والصناع والتجار والأجيريون...⁵.

غير أنه وعلى الرغم من وجود ذلك الشبه، على مستوى فكرة المراتب بين محاولة أفلاطون، وإخوان الصفا، إلا أن البون يبقى شاسعا بين اتجاهي الفكرتين، إذ بالنظر إلى طبقة الحرفيين، والتجار وذوي الأعمال اليدوية العامة، نجد لها هينة القدر في الفلسفة الأفلاطونية، لإغراقها في التجريد⁶، ولذلك منع أفلاطون باقي الطبقات الأخرى، من ممارسة تلك الأعمال اليدوية؛ لعدم ملاءمتها مع قدراتهم العقلية، في حين أن مدينة إخوان الصفا، تولى مرتبة أرباب الصنائع أهمية بالغة، وتنتعهم بأنهم كالضوء في الهواء، لتطويعهم مواد الصنائع التي هي الأركان الأربعة المسؤولة عن الإنماء، وتحصيل الاكتفاء الغذائي،

¹ الرسائل، ج5، ص ص 39، 40.

² المصدر نفسه، ص 40.

³ الشعراء، الآية: 85.

⁴ فيلسوف يوناني كبير ولد سنة (428 ق.م) من أسرة أثينية عريقة، أبوه يدعى (A RISTON) وأمه تدعى (PERICTIONE) والمشهور أن الاسم الأصلي لأفلاطون هو ارستوقلس (ARISTOCLES)، ثم أطلق عليه أفلاطون (PLATON) لسعة جبهته، توفي أفلاطون عام (348 أو 347 ق.م) من مؤلفاته محاوره "بروثا غوراس" ومحاوره "الدفاع عن سقراط" ... ابن النديم، الفهرست، ص ص 304، 305، وعبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، [المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت-لبنان، ط1، 1984م]، ج1، ص 153-158، مادة: "أفلاطون".

⁵ أفلاطون، الجمهورية، تقدم: جيلالي اليابس، [موقف للنشر، الجزائر، د.ط، 1990م]، الكتاب الثاني، ص 67-81، والكتاب السادس، ص 261-263.

⁶ المجرد أو (Abstrah)، هو اسم مفعول من التجريد، وهو المعنى الذي يعزله الذهن عن اللواحق، والعلائق الحسية، جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، ص ص 347، 348، مادة: "المجرد".

والصناعي للمدينة، ولا أدل على قيمة هذه المرتبة في فلسفة إخوان الصفا، من حرصهم على الاستغناء عن الغير باستجماع أطراف الفضائل العلمية، والصنائع العملية، كما مر بشأن تسميتهم.¹

علاوة على هذا الفرق الذي يميز مراتب جمهورية أفلاطون، عن مراتب مدينة إخوان الصفا، فإن مسألة الشيوع في الملكية، التي يتبناها أفلاطون²، وترفضها الجماعة، تقف مميزا فاصلا بين طبيعة المدينتين، وتبرز في الوقت نفسه؛ انتفاء البعد الديني في جمهورية أفلاطون، ولذلك فقد سعى للقضاء على النزاع داخل جمهوريته؛ بإحلال الشيوع في الأموال، والنساء، فلا مجال للملكية الخاصة، ولا غرابة في انتفاء هذا البعد الديني عند أفلاطون طالما أن، أقصى مراتب جمهوريته هم الفلاسفة فحسب، أما إخوان الصفا فارتكازهم على السلطة الدينية، المسندة للأئمة الفلاسفة، فقد انتفى القول عندهم بأي نوع من الشيوع، خاصة وهم يسعون لتوسيع قاعدة مدينتهم، ودعوة الناس إليها، فكيف يسيئون لدعوتهم في مجتمع مسلم، يمثل ذلك القول المتعارض مع قواعد الشرع (!).

. ثانيا : مجالس الجماعة.

يحرص إخوان الصفا على وجود مجالس خاصة بهم، يتداولون فيها شؤون الدعوة ومسار التنظيم لقولهم : "اعلم أيها الأخ، أيدك الله وإيانا بروح منه، أنه ينبغي لإخواننا، أيدهم الله، حيث كانوا من البلاد، أن يكون لهم مجلس خاص يجتمعون فيه في أوقات معلومة، لا يداخلهم فيه غيرهم يتذاكرون فيه علومهم، ويتحاورون فيه أسرارهم."³، وفي هذا القول دلالة واضحة على أبعاد المجالس في فكر إخوان الصفا، المتخذة كنظام يحكم العمل السري، من خلال الحرص على توسيع مناطق وجودهم، ومراقبة فعالية هذه المجالس من طرف رؤسائها⁴، وبالنظر إلى كل هذه الأبعاد الإستراتيجية للمجالس، يصبح من الضرورة بمكان وضع قواعد تنظيمية تخدم مصلحة الجماعة، وتضمن السير الحسن لمثل هذه الاجتماعات، والتي يمكن عرضها كما يلي :

①- تجري هذه المجالس وفق توقيت دوري معلوم، وحرص كبير على أمن الجماعة وسلامة أعضائها لقولهم : " اعلم يا أخي أيدك الله وإيانا بروح منه، أن الذي يجب علينا أن نوصيك به، ونلقيه

1 أنظر المبحث الأول من هذا الفصل

2 أفلاطون، الجمهورية، الكتاب الخامس، ص 217-227.

3 الرسائل، ج 4، ص 421.

4 خير الله سعيد، النظام الداخلي...، ص ص 76، 77.

إليك، ونبغك إياه، ونعتمد فيه عليك ... أن تجعل لهم مجلسا تجمع فيه جماعاتهم، في كل اثني عشر يوما يوما واحدا يجتمعون فيه حيث ما اتفق لهم من مواضعهم وأمكنتهم، بحيث يأمنون فيه على أنفسهم...¹، والغالب من أمر هذا التوقيت الدوري، الكائن كل اثني عشر يوما؛ أنه يسعى لمراعاة انشغالات أعضاء الجماعة، خاصة وأن فيهم أصحاب المهن والحرف، فتكون الاجتماعات اليومية عائقا كبيرا أمام مباشرة أعمالهم، فضلا عما تثيره المجالس التوالية من ريبة حول أعضاء الجماعة، وبالتالي ستسهم في تهديد أمنهم الذي يعد أهم قاعدة يجب أن تراعى في تلك المجالس عن طريق اختيار الزمان، والمكان المناسب لمثل تلك المجالس.

②- ينبغي أن يراعى في تلك المجالس، المظهر الحسن للأعضاء، وانضباط حضورهم، ولذلك فقد اشترطوا على الحاضرين أن يتطهروا، ويأخذوا زينتهم بأحسن ما يقدرون عليه، في حرص شديد على بلوغ مكان المجلس، وألا يتخلفوا عنه إلا لعذر مانع من ذلك، حتى إذا ما وصلوا جلسوا مترقبين رئيس المجلس، ومعلمهم ليخرج إليهم في أهى حلة، وأحسن زينة وأجل هيئة.²

③- يقوم خلال هذه المجالس رئيس المجلس، بتعريفهم أصلح الأعمال وانفعها، وهي تفقد الإخوان، وما يجب عليهم من أداء الأمانة، ومحبة بعضهم البعض، وصيانة العشرة بينهم؛ بأن يتهدوا ويتصافوا حتى يغدوا كقلب رجل واحد، مع التأكيد في كل مجلس عند انضمام مستجيب جديد. أن يقرأوا عليه الخطبة المتعلقة، باقتراب انفراج الكرب بقرب دولة الخير، وتناهي دولة الشر.³

④- يتم خلال هذه المجالس تلاوة الرسائل، من طرف رئيس المجلس، وشرح معانيها مع مذاكرة جميع أنواع العلوم، وخاصة ما تعلق منها بأسرار التنزيلات الإلهية ومعانيها الباطنة، وأثناء ذلك يكون رئيس المجلس، قد استخلص طائفة منهم لنفسه، رضي منهم سلوكهم، وإخلاصهم في خدمة الجماعة وصيانة الأسرار، بعد أن أوقع بهم الحن في أمور دنياهم، وأمانى مطلوباتهم، فثبتوا وأبلوا بلاء حسنا، عندها يصبحون أهلا، لأن يكونوا لسان الدعوة في الأقطار البعيدة، لتبليغ مبادئ الجماعة، ونشر آرائها، بحكم أنهم أفضل من يقوم بتلك المهمة، كمجموعات ووظائفية متقدمة الفضل في الجماعة⁴، يعول عليها في بلوغ حلم مدينة إخوان الصفا، المرسوم معالمها في متون رسائلهم، التي لم يصل منها إلى الباحثين إلا القلة القليلة جدا كما سيتضح من العنصر الموالي :

¹ الجامعة، ص 538.

² المصدر نفسه، نفس الصفحة.

³ الرسائل، ج 5، ص 56.

⁴ الجامعة، ص 38، 39، و MARQUET : La Philosophie ..., P.513

المطلب الثاني : آثاء للجماعة.

على الرغم مما ورد في الرسالة الجامعة، من ذكر لمجموعة من الكتب، تمثل في مجملها مؤلفات الجماعة - وهي : المدارس الأربعة، والكتب السبعة، والجفران¹، والرسائل الخمس والعشرون، والرسائل الاثنتان والخمسون، والرسالة الجامعة² - إلا أنه لا يوجد مما ذكر إلا ثلاثة منها، اثنان ورد ذكرهما في النص، وهما الرسائل الاثنتان والخمسون، والرسالة الجامعة، والثالث لا ذكر له في النص وإن كان الشائع، نسبتبه إليهم، وهي رسالة جامعة الجماعة، وثلاثتها دار حولها اختلافا كبيرا هذه مظاهره:

أولا : الرسائل

حرص إخوان الصفا على أن لا تطولهم يد خصومهم، ففتتك بدعوتهم، وتقضي على جماعتهم، غير أن هذا الحرص لم يمنعهم من اعتماد الرسائل كوسيلة دعائية، من خلال بثها بين الناس، والاطلاع على مضامينها جلبا للأتباع، ولهذا حينما ذكرهم التوحيدي قال : "وكتموا أسماءهم، وبثوها في الوراقين .."³ تعبيرا عن أسلوب دعائي غاية في الفطنة، والحيلة، إذ التركيز على عنصري الغموض، والتورية في تقديم الفكرة، من شأنه أن يحرك في النفوس ولعها بكل ما هو غامض ومبهم، وهذا في حد ذاته مكسب للجماعة؛ لأنه سيؤدي إلى انتشار دعوتهم أكثر مما لو عرفوا واتصل بهم الناس، بفعل الرغبة الإنسانية في استكناه كل ما هو مجهول، ولو كان غير ذي قيمة، ولوعى إخوان الصفا بجدوى أسلوبهم هذا، فقد جهدوا أنفسهم في العناية بتبسيط محتوياتهم، وفق لغة فلسفية، تدنو من فهم العامة من الناس، إذ لم تكن تعنيهم الفلسفة في حد ذاتها، بقدر ما كانت تعنيهم كوسيلة سهلة المأخذ، تجلب المؤيدين والأتباع، ولأجل ذلك فقد أودعوا تلك الرسائل القاصي، والداني من العلوم، حتى غدت كما وصفها بعضهم أشبه ما تكون بدائرة معارف⁴ قسمت محتوياتها إلى أربعة أقسام :

¹ الجماعة، ص 539.

² الجفر بفتح الجيم، وسكون الفاء، هو علم يبحث فيه عن دلالة الحروف، ويسمى كذلك بعلم الحروف، ويعلم التكسير، ويستفاد منه الاطلاع على فهم الخطاب المحمدي، وهو نوعان جفر أبيض وجفر أحمر، أما الأبيض فهو زابور داوود وتورا موسى، وإنجيل عيسى، وصحف إبراهيم، والأحمر هو سلاح القائم المنتظر، التهانوي، كشاف اصطلاحات...، مج 1-2/ ج 1، ص 287، وأحمد محمود صبحي : نظرية الإمامة لدى الشيعة الاثني عشرية، [دار المعارف، القاهرة-مصر، د.ط، د.ت]، ص 153.

³ التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ج 4، ص 5.

⁴ دي بور، تاريخ الفلسفة...، ص 159.

1. الرسائل الرياضية التعليمية وعددها أربع عشرة رسالة.
 2. الرسائل الجسمانية الطبيعية وعددها سبع عشرة رسالة.
 3. الرسائل النفسانية العقلية وبها عشر رسائل.
 4. الرسائل الناموسية الإلهية والشرعية الدينية، وهي تشمل على إحدى عشرة رسالة.¹
- ومنه فعدد الرسائل جميعا هو اثنتان وخمسون رسالة، وإن كان هذا العدد يعتريه الاضطراب، والاختلاف في صفحات الرسائل، فضلا عما هو كائن من اختلاف بين الباحثين حول حقيقة عدد الرسائل. فبالنظر إلى صفحات الرسائل، يقع الباحث على تباين واضح، في تحديد عددها من موضع إلى آخر، حيث أنهم ذكروا أن عدد الرسائل هو اثنتان وخمسون رسالة، في ثلاث مواضع من الفهرست هي :
- ①- قولهم : "هذه فهرست رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا وأهل العدل وأبناء الحمد، بجملة معانيها وماهية أغراضهم فيها وهي اثنتان وخمسون رسالة".²
 - ②- وقولهم : "...ولا ينكشف مستور غامضها إلا لمن تهذب بهذه الرسائل الاثنتين والخمسين ...".³
 - ③- قولهم في موضع آخر من الفهرست : "هذه فهرست رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا وأهل العدل وأبناء الحمد، وهي اثنتان وخمسون رسالة، ورسالة في تهذيب النفوس وإصلاح الأخلاق".⁴، والمقصود من قولهم ورسالة أي الرسالة الجامعة، فيكون عدد الرسائل مع الرسالة الجامعة هو ثلاثة وخمسون رسالة.
- هذا عن المواضع التي تم فيها تحديد عدد الرسائل باثنتين وخمسين رسالة، أما صفحات الرسائل المفيدة لكون عدد الرسائل، إحدى عشرة وخمسون رسالة فتظهر في المواضع التالية :
- ①- قولهم : "...احتجنا أن نتكلم فيما دعت الضرورة إلى عمل هذه الرسائل التي هي إحدى عشرة وخمسون رسالة".⁵
 - ②- قولهم : "... وشرحنا طريقتهم وأخلاقهم وآراءهم وعلومهم وأعمالهم في إحدى وخمسين رسالة".⁶
 - ③- قولهم : "فأما الإلهيون فيرون خلاف ذلك، وقد ذكرنا أفاويلهم في خلال رسائلنا الإحدى والخمسين ...".⁷

¹ الرسائل، ج1، ص27-61.

² المصدر نفسه، ص27.

³ المصدر نفسه، ص55،56.

⁴ المصدر نفسه، ص56.

⁵ المصدر نفسه، ج3، ص173.

⁶ المصدر نفسه، ص237.

⁷ المصدر نفسه، ج4، ص188.

- 4- قولهم : "وقد عملنا في هذه العلوم والآداب إحدى وخمسين رسالة ...".¹
- 5- قولهم : "وقد بينا كل ما يحتاج إخواننا، أيدهم الله، إليه من هذا العلم في إحدى وخمسين رسالة".²
- 6- قولهم : "وأعلم يا أخي أنا قد عملنا إحدى وخمسين رسالة في فنون الآداب، وغرائب العلوم ...".³
- 7- قولهم : "... والأجود عندنا أن لا تقرأ الرسالة الجامعة إلا بعد قراءة رسائلنا الإحدى والخمسين".⁴
- 8- قولهم : "وقد بينا طريق الأنبياء، صلوات الله عليهم ... في إحدى وخمسين رسالة عملناها في غرائب العلوم".⁵
- 9- قولهم : "وهذه الرسالة هي آخر الرسائل من القسم الرابع وهي الحادية والخمسون".⁶

كلها إذا مواضع تبين أن عدد الرسائل، هو إحدى وخمسون رسالة، دون حساب الرسالة الجامعة معهم، وبذلك يتبين الاضطراب الذي تعرفه الرسائل في تحديد عددها، وقد نقل هذا الاضطراب بدوره إلى الباحثين قديماً، وحديثاً حيث ذهب التوحيدي إلى أنها خمسون رسالة⁷، وبهذا أيضاً قال القفطي⁸ من المتقدمين، أما عن الاختلاف في عددها بين المتأخرين، من الباحثين، فقد ذهب محمود إسماعيل مذهب التوحيدي، والقفطي، وذكر أن عدد الرسائل هو خمسون رسالة⁹، في حين يرى عارف ثامر أنها إحدى وخمسين رسالة¹⁰، وإلى جانب هذا وجد من الباحثين، من يقطع بكونها اثنتين وخمسين رسالة، ومنهم يوحنا الفاخوري¹¹، ومحمد فريد حجاب¹²، وأحمد الحذيري¹³.

¹ الرسائل، ج4، ص368.

² المصدر نفسه، ج.5، ص38.

³ المصدر نفسه، ص55.

⁴ المصدر نفسه، ص143.

⁵ المصدر نفسه، ص187.

⁶ المصدر نفسه، ص190.

⁷ التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ج1، ص5.

⁸ القفطي، إخبار العلماء، ص58.

⁹ محمود عبد الرزاق، إخوان الصفا...، ص49.

¹⁰ عارف ثامر، حقيقة ...، ص15.

¹¹ يوحنا الفاخوري البولسي، إخوان الصفا، [مطبعة القديس بولس، حريصا-لبنان، د.ط، 1947م]، ص7.

¹² محمد حجاب، الفلسفة السياسية ...، ص81.

¹³ أحمد الحذيري، إخوان الصفاء وأزمة عصر، [دارالتقدم، تونس، د.ط، د.ت]، ص12.

فكل هذه الآراء تعكس مدى الاختلاف، الذي عرفته مسألة تحديد عدد الرسائل بين الباحثين، على النحو الذي تصبح معه عملية الترجيح بينها، تستوجب دعائم عدة، ولذلك فإن الراجح من كل تلك الآراء؛ هو الرأي القائل بأن عدد الرسائل لوحدها دون الرسالة الجامعة، ورسالة جامعة الجامعة إحدى وخمسون رسالة للاعتبارات التالية :

①- إن عدد المواضع الواردة في الرسائل، والمؤكد على أن عدد الرسائل هو إحدى وخمسون رسالة، يفوق بكثير تلك التي تشير إلى أن عددها هو اثنتان وخمسون رسالة.

②- من الممكن جدا أن يكون ما ورد في الفهرست، والرسالة الجامعة بأن عدد الرسائل هو اثنتان وخمسون رسالة، تحريفا أصاب نصوص الرسائل¹، خاصة وأن آثار إخوان الصفا، ظلت لفترة طويلة وقفا على أسر إسماعيلية، تتداولها وراثتها فيما بينها جيلا بعد جيل، في ظروف من السرية والكتمان، فقد ذكر مصطفى غالب أنه حال قيامه بتحقيق الرسالة الجامعة، عثر على نسخة خطية منها عند أحد مشايخ الإسماعيلية بسوريا، ورثها عن أبيه عن جده، وقد رفض بيعها أو إعارتها، وكذلك الحال مع النسخة الخطية الثانية التي وجدها أيضا عند أحد مشايخ الإسماعيلية²، ولعل في هذا التداول، الإسماعيلي للرسائل، وتنوع مخطوطاتها، ما يقوي احتمال تنوع طبعات الرسائل، بتنوع المخطوطات.³

③- أورد إخوان الصفا في الرسالة الحادية عشرة من العلوم الناموسية الشرعية القول التالي: " .. ولا سيما إذا كانت تأملت ما قد تقدم لنا من الكلام في خمسين رسالة عملناها قبل هذه، فهي مقدمات لها ومعينة في إحاطة علمك. فلهذا نريد الآن أن نقطع الكلام ههنا لبلوغنا غرضنا لتمام هذه الرسالة الأخيرة التي هي آخر الرسائل".⁴ إن هذا القول يعكس تناقضهم واضطرابهم في ضبط عدد الرسائل لأنهم ذكروا أن الرسالة الحادية عشر من العلوم الناموسية الشرعية هي الرسالة الثانية والخمسون، والأخيرة من الرسائل، في حين أنهم في هذا النص يجعلونها الرسالة الحادية والخمسون؛ لتقدم رسالة قبلها، فكيف تكون هي الرسالة الثانية والخمسين والأخيرة، وقد تقدمتها خمسون رسالة (!)

¹ عادل العوا، حقيقة...، ص288.

² مصطفى غالب، ص ص أ، ب، من تقديمه لكتاب إخوان الصفا، الرسالة الجامعة.

³ من بين طبعات الرسائل، توجد طبعة لبيزج عام (1883م)، وفيها يذكر أن عدد الرسائل هو خمسون رسالة، بالإضافة إلى طبعات بومباي عام(1886م)، والقاهرة عام (1928م)، وبيروت عام (1957م)، وكلها تشير إلى أن عدد الرسائل هو اثنتان وخمسون رسالة، يوحنا الفاخوري، إخوان الصفا، ص7، ومحمد حجاب، الفلسفة السياسية...، ص81.

⁴ الرسائل، ج5، ص228.

من المحتمل جدا أن تكون الرسالة العاشرة، من قسم العلوم الناموسية الشرعية، الموسومة بـ "كيفية نضد العالم بأسره" في غير مكائها المناسب، إذ المفروض أن تكون في القسم الثاني، وهو "الجسمانيات الطبيعيات"¹ أولا : لعنوانها المختلف عن مضمون القسم الرابع، وثانيا : لأن محتوى عدد من صفحات هذه الرسالة يتطابق حرفيا مع محتوى عدد من صفحات الرسالة السابعة من الجسمانيات الطبيعيات²، وبانتقال الرسالة العاشرة من العلوم الناموسية الشرعية إلى مكائها الأصلي، وهو قسم الجسمانيات الطبيعيات، تصبح الرسالة الحادية عشرة من العلوم الناموسية، هي الرسالة الحادية والخمسون والأخيرة، مما يؤكد أن عدد الرسائل هو إحدى وخمسون رسالة.

• ثانيا : الرسالة الجامعة

تعتبر الرسالة الجامعة تاج رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا، وهذا لأنها الرسالة التي شرحوا فيها ما رمزوا إليه في الرسائل، والكاشفة لكل الأسرار، والموضحة لكل الحقائق، لذا فقد نصحوا أعضاء جماعتهم بعدم قراءة الرسالة الجامعة، إلا بعد أن تتهدب نفوسهم بقراءة الرسائل الإحدى والخمسين، إذ هي كالمقدمات لها، هذا بالإضافة إلى أن الرسالة الجامعة، هي النابتة عن باقي الرسائل، إذ قلما تجتمع الرسائل جميعها عند رجل واحد، فتكون لهذا وسيلة ميسرة، لوصول أفكار الجماعة وآرائها كاملة غير منقوصة، حتى في أخرج فترات الضغط عليهم.³

وفيما يخص مؤلف هذه الرسالة فإنها لم تعرف وجهة واحدة، إذ نشرها المجلس العلمي بدمشق عام (1948م) منسوبة للمجريطي، اعتمادا على تحقيق جميل صليبا للرسالة الجامعة⁴، وهي نسبة خاطئة، والغالب أنها تعتمد على ما أورده المجرطي في آخر رسائله، التي ألفها على منوال رسائل إخوان الصفا قائلا : "ولما انتهى بنا القول إلى هذا المكان، من شرح الرسائل الإحدى والخمسين رسالة في هذه الرسالة الجامعة ذات الفوائد النافعة .."⁵، فاعتبر كلامه هذا دليلا على تأليفه للرسالة الجامعة، في حين

¹ Yves Marquet : La Philosophie ..., pp.7,8

² قارن صفحات الرسائل، ج2، ص283-317 ب، ج5، ص175-187.

³ المصدر نفسه، ج5، ص143، 228 ومصطفى غالب، "الرسالة الجامعة"، ص11 من تقديمه لكتاب إخوان الصفا، الرسالة الجامعة.

⁴ عارف ثامر، "رسالة جامعة الجامعة"، ص60 من تقديمه لكتاب إخوان الصفا، رسالة جامعة الجامعة، تحقيق وتقديم : عارف ثامر، [مكتبة الحياة، بيروت-لبنان، ط.2، د.ت].

⁵ المجرطي، الرسالة الجامعة ذات الفوائد النافعة، نقلا عن عمر الدسوقي، إخوان الصفا، ص56.

أن الجريطي ليست له أي علاقة بتأليف رسائل إخوان الصفا، وما صحت نسبته إليه هو رسائل كتبها على منوال رسائل إخوان الصفا، أما بشأن قوله السابق فإن عمر الدسوقي يقدم احتمالا وجيها يفسر به ورود ذكر الرسالة الجامعة في كلام الجريطي، وهو إمكانية وقوف الجريطي على سر الرسالة الجامعة، فأملها على تلاميذه في ذيل الرسائل التي ألفها¹، ومما يقوي هذا الاحتمال، هو أنه لا وجود لما يعترض أو يبطل عضوية الجريطي في جماعة إخوان الصفا، خاصة وأن الجماعة عرفت امتدادا تاريخيا ومكانيا دائعا الصيت، والرأي في مؤلف هذه الرسالة الجامعة أنها تنسب للإمام أحمد بن عبد الله الذي قام بتلخيص رسائل إخوان الصفا في رسالة واحدة، أسماها الرسالة الجامعة معتبرا إياها تاج رسائل إخوان الصفا.²

ومما يدعم هذه النسبة الإسماعيلية، ذلك التوافق الذي يجده الباحث في ترتيب عدد الرسائل، وأسمائها بين الرسالة الجامعة، والرسائل الإحدى والخمسون، هذا فضلا عن الأسلوب الموحد والتناول الإسماعيلي المشترك بينهما، في تناول قضايا العقيدة، مما لا يترك مجالاً للشك في نسبة الرسالة الجامعة لإخوان الصفا.

• ثالثا : رسالة جامعة الجامعة

شغلت جامعة الجامعة حيزا كبيرا من اهتمام الباحثين، لكونها مثار جدل كبير، تعلق بصله الجماعة بهذه الرسالة، إذ الشائع بين المتداولين لمؤلفات إخوان الصفا، أنها إحدى رسائلهم، وزبدة ما ألفوه من رسائل، وهذا ما اتجه إليه عارف ثامر معتبرا أن الرسالة الجامعة، هي إحدى رسائل الجماعة، الغنية بالمعارف الإسماعيلية الباطنية، والتي تقوم كشاهد مثلها مثل الرسائل، والرسالة الجامعة على علاقة إخوان الصفا بالإسماعيلية، باعتبارهم المؤسسين لهذه الدعوة الفلسفية.³

ليس في كلام عارف ثامر ما يجانب الصواب، بصدد علاقة الجماعة بالإسماعيلية، غير أن جزمه بتأليف إخوان الصفا لرسالة جامعة الجامعة يفتقر إلى دليل إثباته، ويعوزه الكثير من التحري التاريخي، خاصة وأن إخوان الصفا قد ذكروا في آخر رسالتهم الجامعة، مصادرهم التي كتبوها وأخفوها عن

¹ عمر الدسوقي، إخوان الصفا، ص56.

² عارف ثامر، حقيقة...، ص18، ومصطفى غالب، "الإمام المستور أحمد بن عبد الله"، ص9 من تقديمه

لكتاب إخوان الصفا، الرسالة الجامعة.

³ عارف ثامر، المرجع نفسه، ص50.

غيرهم، ولم يرد بها أي ذكر لما يسمى بجامعة الجامعة¹، بل إن صفحات الرسائل جميعا وكذا الرسالة الجامعة، تخلو من أي ذكر لهذه الرسالة، مما يترجح معه رأي مصطفى غالب، بكون رسالة جامعة الجامعة مجرد ملخص لما ورد في رسائل إخوان الصفا، قام بوضعه أحد مشايخ الإسماعيلية²، هذا فضلا عن أن فصول رسالة جامعة الجامعة لا تشير في نصوصها إلى أنها من آثار الجماعة؛ إذ لا تزيد عن الإخبار بكونها زبدة الرسائل كما جاء في صدر الرسالة: "... فهذه رسالة "جامعة الجامعة أو زبدة رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء"³، وعليه فالراجح من أمر هذه الرسالة، أنها ليست من تأليف جماعة إخوان الصفا؛ لعدم قيام المصادر التاريخية على إثبات نسبتها إليهم وإن كانت لا تعمد من النفع؛ بحكم ما تعكسه من رواج آثار الجماعة، وديوع صيتها، لدرجة تباين نسبتها بين أصحابها الفعلين وهم إخوان الصفاء وغيرهم من المهتمين بفكرهم، والمنتسبين لمذهبهم.

وفي نهاية هذا الفصل نستطيع القول أن جماعة إخوان الصفا قد أحاطت نفسها بالسرية والغموض بدءا بهوية أعضائها وعصر نشأتها وانتهاء بآثارها وكلها قضايا اقترب البحث فيها بين المهتمين بفكرهم من التخمين والاستنتاج البعيدين عن القرائن، والشواهد التاريخية الواضحة، والصحيحة؛ لا لشيء سوى أن إخوان الصفا قد أرادوا لفكرهم أن يعبر إلى الغير، عبر صمام سياسي فكري، هو أسلوب التكتّم والسرية، حرصا على أمنهم، وضمانا لرواج آثارهم، التي حوت بناء عقديا، تضافرت على إنشائه مؤثرات متباينة المنهج، والدين، والمذهب؛ وهذا لأنهم ألوا على أنفسهم، الأخذ من جميع العلوم، والمذاهب؛ دون تعصب لرأي على غيره؛ كمنهج متميز في عرض العقيدة والدفاع عنها، وقد ساهم في تميز هذا المنهج جملة من الخصائص، سيلي بيانها في الفصل الموالي.

¹ الجامعة، ص 539.

² مصطفى غالب، إخوان الصفا وخلان الوفاء، [دار مكتبة الهلال، بيروت-لبنان، د.ط، 1982م]، ص 30، 31.

³ جامعة الجامعة، ص 62.

« منهج إخوان الصفا

في عرض العقيدة »

. المبحث الأول :

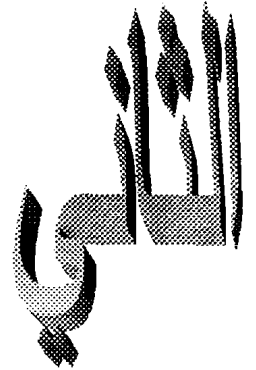
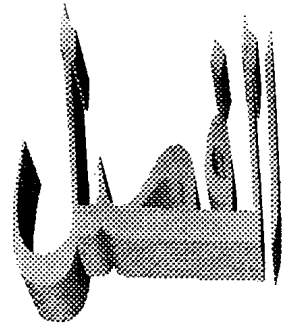
الظاهر والباطن.

. المبحث الثاني :

النزعة التوفيقية.

. المبحث الثالث :

التوفيق بين الحكمة والشريعة.



تمهيد

يسهم ضبط المنهج الفكري، في إجلاء النسق الذي ينتظم بداخله النشاط العقلي، مما يتضح معه أن مسألة المنهج، إنما تدور بين قطبين رئيسين هما: (النشاط العقلي، وجملة الأفكار والنصوص)، بحيث يتحقق ذلك التفاعل المنتج للقانون، الذي يفسر وجهة الأفكار، وطبيعتها، هذا القانون الذي هو أحوج ما يكون إليه الباحث، في تعامله مع فكر إخوان الصفا؛ بغية لم شتت تلك الآراء المتناثرة في الرسائل، والوصول إلى الوحدة المنهجية، التي تقود نشاطهم الاستدلالي على مسائل العقيدة، خاصة وأنهم لا يدخرون وسعا في استجماع كل المذاهب، والآراء، والأديان؛ ولهذا فقد ضمت رسائلهم الدين السماوي، مع المذهب الوضعي، مع غيرها من المؤثرات اليونانية، والهندية، والفارسية...، لتسهم جميعها في تحديد معالم منهجهم في التعامل مع مسائل العقيدة.

فما هي مصادر منهجهم هذا (؟)، وما هي طبيعته (؟)، وهل كان منهجا موقفا في عرض مسائل العقيدة والدفاع عنها (؟). كل هذه التساؤلات ستكون محور دراسة هذا الفصل.

المبحث الأول: الظاهر والباطن

تعتبر الغاية العملية، ضرورة ملحة داخل مذهب ذو أغراض سياسية، تتطلب منه تكيف علومه ومباحثه الفكرية، وفق النمط الموصل لتلك الأهداف، حتى وإن اقتضى ذلك التكيف، إعادة صياغة مبادئ الدين، وأصوله؛ لتتسق والغاية المنشودة، وبدافع المذهبية ذاتها شعر إخوان الصفا بضرورة تكيف المعتقدات، وفق برامج سياسية باطنية، ساقطهم لإرساء دعامة (الظاهر والباطن)، كفلسفة باطنية تفسر الدين وتضمنه أبعاداً تستتر خلف ظواهر الألفاظ، مع حرص كبير على إثبات المستند الشرعي والفلسفي لذلك الزوج من الظاهر والباطن؛ كخطوة ممهدة لإسقاط ذلك الزوج على مستويات هامة، وعلى قدر كبير من الحيوية السياسية والمذهبية.

فما هي طبيعة هذه المستويات (؟)، وما قيمة المستندات الشرعية، والفلسفية لفلسفة الظاهر والباطن في فكر إخوان الصفا (؟)، هذه التساؤلات هي التي ستشكل محور البحث في فلسفة الظاهر والباطن عند إخوان الصفا.

المطلب الأول: مفهوم الظاهر والباطن، ومستوياته تطبيقية.

يقوم البناء العقدي عند إخوان الصفا؛ على فلسفة الظاهر والباطن، التي توجب اشتغال جميع الموجودات على ظاهر هو القشر، وباطن يمثل اللب. والقول بأن لكل موجود باطن، ظاهر وباطن، هو مذهب جميع الفرق الباطنية، حيث يقول الشهرستاني (548 هـ).¹ : "وإنما لزمهم هذا اللقب لحكمهم بأن لكل ظاهراً باطناً".²

ولأن إخوان الصفا يعتبرون فلسفة الظاهر والباطن، أهم ركيزة في بنائهم العقدي، فقد سعوا إلى تقرير تلك الفلسفة على المستوى الفلسفي، والشرعي، مستعينين بدعامة فلسفية إسماعيلية، تتمثل في نظرية (المثل والمثول)، التي ترجع بأول صورها إلى إيران في القرن الخامس (ق.م)، كنمط من التفسير

¹ ابن العماد، شذرات الذهب...، مج3-4 / 4 ج 4، ص149.

² الشهرستاني، الملل والنحل، مج1-2-3 / 3 ج1، ص201، وأنظر كذلك محمد بن الحسين الديلمي، بيان مذهب الباطنية وبطالانه، تصحيح: ر. شروطمان، [مطبعة الدولة، استانبول-تركيا، د.ط، 1938م]، ص39.

الشامل للعالم، يعتمد مبدأ التناظر، بين الكون الأكبر والأصغر؛ أي بين الكون المشاهد والإنسان ذاته؛ على النحو الذي يتوصل به إلى اعتبار العالم إنسان كبير، والإنسان عالم صغير؛ للمقاربة الشديدة بين الكون والإنسان، الذي هو أتم جزء من أجزاء الكون.¹

وهذه النظرية علاوة على كونها نظرية ذات أهمية كبيرة، في مجال الدراسات الكونية؛ بما تقدمه من تفسيرات قيمة، فيما يتعلق بإظهار وحدة الطبيعة، وتوضيح العلاقات الداخلية بين الإنسان والطبيعة، فهي أيضا تقدم نظرية ذات طابع معرفي؛ لأنها تتجاوز الجوانب المادية للطبيعة، إلى أبعاد عقلانية مفهومية²، وقد اعتنت الأنظمة الباطنية بهذه النظرية، ووجهتها لخدمة موقفها الديني، والسياسي، ضمن ما يسمى بنظرية (المثل والمثول) القائمة أساسا على سلسلة من الموازنات، والمقابلات بين أمثال ومثولات تجري بين عالم الإبداع والخلق³، وبين عالم الدين.

وفي هذا يقول الكرمانى (ت 411هـ).⁴ أحد كبار الدعوة الإسماعيلية :

"ولما كان لأهل كل مطلوب ومرغوب فيه قوانين يرجعون إليها في معرفته وهي

تجري منهم مجرى الميزان الذي به يعرف صحته في كونه مناسبا لنظام الحق .. كان لأهل الديانة والعبادة التابعين للذرية الطيبة موالينا أهل البيت صلوات الله عليهم ميزان يعلمون ما يتعلق بأمر أديانهم حقيقة، ومن جهته يعرفون صحة ما جاءت به أنبياء الله.. وما أنزله من كتابه وأحكامه المؤسس أمرها على مثال ما سبق عليها في الوجود من العوالم، الذي دل عليها بقوله تعالى : ﴿ سَتْرِيهِمْ أَئِلسْنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ ۗ ﴾⁵. وبيان هذا الميزان في مفهوم الإسماعيلية بصفة عامة، وإخوان الصفا بصفة خاصة؛ أنه يقابل بين عالم المثولات (الباطن) وما يحويه من الموجودات الفاضلة المبدعة،

¹ عبد اللطيف العبد، دراسات في الفلسفة الإسلامية، [مكتبة النهضة المصرية، القاهرة-مصر، د.ط، 1399هـ — 1979م]، ص223.

² سيد حسين نصر، مقدمة العقائد الكونية، ترجمة سيف الدين القصير، [دار الحوار، د.م، د.ط، د.ت]، ص53.

³ يفرق إخوان الصفا بين الإبداع والخلق، لأن الإبداع - في مفهومهم - هو الاختراع الذي يعني إيجاد شيء من لا شيء، أما الخلق فهو تقدير شيء من شيء آخر : الرسائل ، ج4 ، ص277.

⁴ مصطفى غالب، "أحمد حميد الدين الكرمانى"، ص47، من تقديمه لكتاب الكرمانى، راحة العقل.

⁵ فصلت، الآية : 53.

⁶ الكرمانى، المرجع السابق، ص ص236،237.

كالعقل الأول¹، والنفس الكلية²... والموجودات المخلوقة من أفلاك³ وكواكب، وبين عالم الدين الذي يتشكل من الناطق⁴ والإمام، وغيرهما من أشخاص عالم الدين، لتبرر وتؤكد تلك المقابلة والموازنة فضل الأشخاص المتقابلة؛ لأن كل معاني الدين السليم، قد ركزت وأوضحت في عالم الخلق والإبداع؛ فما وافق خلق الله من أمور الدين أخذوا به، وما نافاه طرحوه لسقمه وبطلانه.

وهذا يصل إخوان الصفا إلى تأسيس ميزان عقلي باطني، فلسفي يسمح بتقسيم الموجودات إلى ظاهر وباطن؛ كخطوة معرفية موصلة للاستدلال على الباطن بالظاهر، لأنها سنة الله في خلقه، أن جعل حال الحلقة يجري على نظام الثنائية إذ: "ما من شيء في حال الحلقة الكلية والأشخاص الطبيعية من الموجودات بأسرها، إلا وكلها ينقسم قسمين ويكونون زوجين اثنين"⁵. وقولهم هذا يسمح بتلمس المرجعية اليونانية الأفلاطونية في تقسيم مماثل، يعهد إلى تمييز نوعين من عالم الموجودات: الأول منهما يمثل الوجود الحقيقي، أو عالم المثل الإلهية، أما الثاني فهو عالم الأشباح، أو الموجودات الحسية، التي لكل نوع منها مثالا في عالم المثل، بحيث يكون هو النموذج الحقيقي، الذي لا تلحقه الكثرة، ولا الفساد؛ لأنه في عالم الإله⁶.

¹ العقل الأول هو أول إبداع الباري سبحانه وتعالى، وهو جوهر بسيط نوراني، فيه صورة كل شيء، وهم تارة يطلقون عليه العقل الأول، وتارة العقل الفعال، وتارة أخرى السابق، الرسائل، ج4، ص157، والجامعة، ص133، 483، وجامعة الجامعة، ص197.

² النفس الكلية (Ame Du Monde)، هي مبدأ وحدة العالم، وحركته، وهي تدبر العالم وتديره كما تدبر نفوسنا أجسامنا، هكذا اعتبرها الفلاسفة، وهي عند البعض بمنزلة الآلهة، وعند بعضهم الآخر في مرتبة وسطى بين الإله، وسائر الكائنات، وهذا هو الاعتبار الأخير، الذي يختاره إخوان الصفا، معرفين إياها بأنها جوهرية بسيطة روحانية، حية، علامة، فعالة، وصورة من صور العقل الفعال، الرسائل، ج4، ص158، وجامعة الجامعة، ص209، وأنظر جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، ص488، مادة: "النفس الكلية".

³ ذكر الخوارزمي أن الأفلاك هي السماوات، وهذا هو المعنى الذي نجده عند إخوان الصفا، إذ تأخذ الأفلاك في مفهومهم؛ معنى الأجسام الكروية الشفافة المخوفة، وهي عبارة عن تسعة أفلاك أو سماوات، محمد بن يوسف الخوارزمي، مفاتيح العلوم، تحقيق وتقديم: إبراهيم الأبياري، [دار الكتاب العربي، بيروت-لبنان، ط1، 1414هـ - 1984م]، ص240، والرسائل، ج1، ص392، 154، على التوالي.

⁴ الناطق في المفهوم الإسماعيلي، كما هو عند إخوان الصفا، يطلق على كل رسول جاء برسالة، ونطق بشرية، وعدد النطقاء عند الإسماعيلية سبعة هم: آدم، نوح، إبراهيم، موسى، عيسى، محمد - عليهم السلام -، والقائم المنتظر، النعمان بن حيون، أساس التأويل، تحقيق وتقديم: عارف ثامر، [دار الثقافة، بيروت-لبنان، د.ط، د.ت]، ص40.

⁵ الجامعة، ص210.

⁶ أفلاطون، الجمهورية، الكتاب السابع، ص311-355.

وتبعا لنظام الزوجية، الساري في خلق الله، يصل إخوان الصفا لإسقاط الزوج (الظاهر والباطن)، على مستوى الوجود المادي الحسي، وعلى مستوى الوجود العقلي الروحي، فبالنظر للمستوى الأول، نجد كل مخلوقات الله - عَزَّوَجَلَّ - تحقق ثنائية طرفاها ظاهر حلي، وآخر باطن خفي، ينأى عن مدر كلت الحواس، فمن الموجودات الظاهرة الجلية: جواهر الأجسام وأعراضها¹، وأمور الدنيا وتصاريقها، ومن الموجودات الباطنة المستجنة: جواهر النفوس وأحوال الآخرة.²

أما عن إسقاط الزوج (الظاهر والباطن) على المستوى العقلي الروحي، فيتضح عند إخوان الصفا من خلال تعاملهم مع ألفاظ القرآن الكريم، حيث ينطلقون في تعاملهم مع التنزيل الإلهي؛ من خلفية تقوم أساسا على التمييز بين ظاهر اللفظ وباطنه؛ لأن للكتب: "الإلهية تنزيلات ظاهرة وهي الألفاظ المقروءة المسموعة، ولها تأويلات خفية باطنة وهي المعاني المفهومة المعقولة..."³، بمعنى أنهم - واعتمادا على فلسفة الظاهر والباطن - اعتبروا أن ألفاظ القرآن - الكريم - رموز وإشارات لمعان أخرى باطنة، تمثل المعنى الحقيقي المقصود؛ لأن تلك الرموز والألفاظ ليست مرادة في ذاتها، وإنما جاءت لغرض الإشارة إلى المراد من النص القرآني، على نحو يتوصلون به إلى التمييز - داخل النص القرآني - بين مستويين: الأول مستوى الدلالة اللغوية، التي طابقوا بينها وبين (الظاهر)، والثاني مستوى الدلالة الإشارية أو الرمزية، التي طابقوا بينها وبين (الباطن) ليحر كل ذلك في الأخير، إلى مطابقة ثانية بين المحكم والباطن من جهة، وبين المتشابه⁴ والظاهر من جهة أخرى⁵، بدليل التأويل الذي أوردوه لقوله تعالى: ﴿ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَدًا رَابِيًا وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي النَّارِ ابْتِغَاءَ حُلِيَّةٍ أَوْ مُتَعِ زَبَدًا مِثْلَهُ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ

¹ يطلق الجوهر عند الفلاسفة، على عدة معان، منها أنه الوجود القائم بنفسه، سواء كان حادثا أو قديما، كما يطلق على الموجود الغني عن محل يحل فيه...، أما العرض فهو ضد الجوهر، لأنه لا يقوم بذاته بل يفتقر إلى غيره ليقوم به: فالجسم مثلا جوهر لأنه يقوم بذاته، أما اللون فهو عرض؛ إذ لا قيام له إلا بالجسم، الخوارزمي، مفاتيح العلوم، ص 69، وأنظر كذلك جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج 1، ص 424 مادة: "الجوهر".

² الرسائل، ج 1، ص 188.

³ المصدر نفسه، ج 4، ص 552.

⁴ قال الرازي: "إن اللفظ إذا كان احتملا لمعنيين وكان بالنسبة إلى أحدهما راجحا، وبالنسبة إلى الآخر مرجوحا، فإن حملناه على الراجح ولم نحمله على المرجوح فهذا هو المحكم وأما إن حملناه على المرجوح ولم نحمله على الراجح، فهذا هو المتشابه"، الفخر الرازي، التفسير الكبير، [دار إحياء التراث العربي، بيروت-لبنان، د.ط، د.ت.]، مج 7-8 / ج 7، ص 169.

⁵ محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، [مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت-لبنان، ط 2، نوفمبر 1987م]، ص

فَيَمَكَّتْ فِي الْأَرْضِ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ¹. حيث أولوا الماء النازل من السماء على أنه القرآن، الذي يسيل على القلوب فتحفظه، على اختلاف بينها في القلة والكثرة؛ إذ تحوي قلوب المنافقين، والشاكرين من أهل الظاهر، ما تحمله ألفاظ القرآن الكريم من المعاني المتشابهة، التي هي كاللزبد، أما قلوب المؤمنين المصدقين، فيكون نصيبها من التنزيل؛ معانيه الباطنة المحكمة، التي تثمرها تلك الألفاظ الظاهرة²، وهكذا يتحول النص القرآني، إلى مجرد ألفاظ يحمل ظاهرها معاني متشابهة، عدها إخوان الصفا مثالا لمثول خفي هو باطن التنزيل، مما يعكس أسلوبهم الباطني في فهم القرآن وتأويله، والذي يلتقون به مع الفهم الصوفي لألفاظ القرآن الكريم، ولا غرابة في أن يتفق النظام الشيعي، مع بعض التوجهات الصوفية العقدية، خاصة وأن التصوف؛ هو أكثر المذاهب اقترابا من عقائد الشيعة³، لذلك نجد ابن عربي (ت 638 هـ)⁴ يستند في تثبيت الزوج (الظاهر والباطن) داخل النص القرآني، إلى اعتماد نظام الزوجية في كل مخلوقات الله - عَزَّ وَجَلَّ - ولهذا فهي قسمان : الأول الظاهر المحسوس، والثاني الباطن المعقول، بما فيها كلام المولى - عَزَّ وَجَلَّ -؛ لأنه الماء النازل من السماء، الذي تروى بباطنه القلوب، التي احتملت منه بقدر استعدادها، وتعلقت منه بما يناسبها، فالمحجوبون عن الحق من أهل الظاهر، يتبعون الظاهر منه؛ أي المتشابه، أما المتصوفة من أهل الباطن، فيتبعون المحكم من الأسرار المنكشفة لأهل التصوف⁵.

والراجح من أمر فكرة التعبير بطريق الرمز والإشارة، عن الحقيقة - المختفية وراء كثيف من الألفاظ المجازية -⁶ أنها فكرة ضاربة في القدم إذ ترجع أصولها إلى اليونانيين، أين استعملت هذه الفكرة في شرح القصص الشعبية والأساطير اليونانية، كما أخذ بها اليهود في اعتبار ألفاظ

¹ الرعد، الآية : 17.

² الرسائل، ج4، ص42.

³ أحمد صبحي، نظرية الإمامة ...، ص461.

⁴ ابن العماد، شذرات الذهب ...، مج5-6 / ج5، ص190.

⁵ ابن عربي، تفسير القرآن العظيم، تحقيق وتقديم : مصطفى غالب، [دار الأندلس، بيروت-لبنان، د.ط، د.ت]، ج1،

ص167، وأنظر كذلك لنفس المؤلف الفتوحات المكية، [دار الفكر، د.م، د.ط، د.ت]، ج1، ص93.

⁶ إذا استعمل اللفظ في المعنى الذي وضع له، في اصطلاح المتخاطبين، فهو حقيقة كاستعمال الصلاة في الأقوال والأفعال المعروفة، أما إذا استعمل اللفظ، في غير ما وضع له في اصطلاح المتخاطبين لعلاقة وقرينة، فهو مجاز كاستعمال الصلاة في الدعاء، علي حسب الله، أصول التشريع الإسلامي، [دار الفكر العربي، بيروت-لبنان، ط6، 1402هـ - 1982م]، ص291.

الثورة، حجبا ورموزا لستر الحقائق، لأنها لا تزيد عن كونها أشكال حرفية للمعنى المقصود¹، وهذا على غير ما ينقله التوحيدي من إرجاع نسبة القول بالحقيقة المخفية وراء ستار الألفاظ إلى الشيعة الباطنية.² وإذا كان الفكر الشيعي الباطني يدين بفكرة الظاهر والباطن للمرجعية اليونانية التي كان لها السبق، في إرساء قواعد (الظاهر والباطن) على المستوى الفلسفي، فإن الفكر الشيعي الباطني كان له السبق أيضا في توظيف الزوج الظاهر والباطن على الصعيدين العقدي المذهبي، والسياسي التنظيمي³، ويتضح هذان الصعيدين من خلال بيان أبعاد فلسفة الظاهر والباطن على مستوى التنزيل الإلهي في فكر إخوان الصفا، الذي تجاوز في تعامله مع الزوج السابق، المجال الكوني، أي محاولتهم إسقاطه على مستوى الوجود المادي إلى مرحلة لاحقة، وظف خلالها ذلك الزوج داخل البناء العقدي ذاته، حيث أصبح التنزيل الإلهي، ظاهرا وباطنا، يحتاج في توضيحه إلى شخصية تقرب الباطن الخفي وتجليه، وهذه الشخصية يمثلها الإمام، الذي يمتلك سلطة مزدوجة تجمع ما بين الصورة السياسية والدينية، فهي سياسية بوصفها أعلى درجات الهيكل التنظيمي المذهبي، المسؤولة عن تنظيم الدعوة، والعمل على ترسيخ الشرعية السياسية لها، وهي دينية لأنهم الأئمة الراسخون في العلم، القائمون على كشف أسرار التنزيل، بفضل العلم الباطن المتصل بهم تأييدا من السماء بواسطة الإلهام⁴، الذي أهلهم لأن يكونوا ورثة الأنبياء، وخلفاء الرسل في الأرض.⁵

وعلى نفس المنوال أخذ المتأخرون من الإسماعيلية - ممن تأثروا بإخوان الصفا - مسلك الإلهام في توصيل العلم الباطن للأئمة، فالكرماني يرى أن الأئمة هم أشخاص، ذوو درجة لا تنكر، ومنزلة لا تجحد، تكاد تضاهي مرتبة الأنبياء أو تفوقها ولم يصرح بتلك المضاهاة، ولا ذلك التفوق، بحكم التأييد الذي يتوالى عليهم من السماء؛ ليحفظوا أمر الدعوة والدين.⁶

¹ محمد السيد الجليند، الإمام ابن تيمية وقضية التأويل، [شركة مكاتب عكاظ، جدة-الرياض، والدمام-المملكة العربية السعودية، ط3، 1403هـ - 1983م]، ص ص176، 177.

² التوحيدي، الامتاع والمؤانسة، ج2، ص16.

³ الجابري، بنية العقل...، ص ص281، 282.

⁴ الإلهام هو: "ما يلقي في الروح بطريق الفيض، وقيل الإلهام ما وقع في القلب من علم، وهو يدعو إلى العمل عن غير استدلال بآية، ولا نظر في حجة، وهو ليس بحجة عند العلماء إلا عند الصوفيين..."، الجرجاني، التعريفات، ص44، مادة: "إلهام".

⁵ الرسائل، ج1، ص514، 440.

⁶ الكرماني، راحة العقل، ص ص574، 575، وأنظر كذلك ابن حيون، تأويل الدعائم، تحقيق: محمد حسن الأعظمي، [دار المعارف، القاهرة-مصر، د.ط، د.ت]، ص154.

ولا يختلف الحال مع غير الشيعة الإسماعيلية، من الاثني عشرية، في اعتبارها أن العلم الحق، هو ما يجوزهُ الإمام كشخص، بلغ أقصى درجات الكمال، بحيث أمكن أن تواتيه قوة الإلهام، بكل المعلومات دونما احتياج إلى معلم بشري، تماما مثل الأنبياء، لذا صار علمهم لا يعتره خطأ، ولا نسيان ولا سهو.¹ وكما اتصل العلم الباطن بالأئمة إلهاما، فإنهم سيتلقونه أيضا عبر الميراث النبوي الذي: "يقيى فيمن يخلفونهم من بعدهم ما أودعوههم إياه وأسروه إليهم وعهدوا إليهم فيه، وبذلك يكونون أعلم الأمة من بعدهم .."². وعلى الرغم من عدم إفصاح إخوان الصفا، عن حقيقة هذا العلم، فإن الروايات الشيعة تعرف فيه، إغراقا كبيرا، وعلى مستوى من القداسة والأسطورية، جاعلة منه كنوزا روحانية، تخضع أهلية الوقوف عليها، لمعايير نفسية تثورات في أصلاب الأئمة من صفاء النفس الفطري، وتلقي التأييد من المولى -عَلَيْهِ السَّلَامُ- لأنه العلم الجامع لما كان، ولما سيكون من الحوادث المستقبلية، فضلا عن احتوائه على حقائق الدين، وأسرار مرموزاته، كإرث نبوي أعطاه النبي ﷺ لوصيه³ علي بن أبي طالب أولا ثم توارثته الأئمة من آل البيت، حيا بعد جيل ضمن مؤلفات خفية، أطلق عليها اسم الجفر⁴، وهي مؤلفات موعلة في الغموض، ولا يجمعها سوى القول باحتوائها على أسرار التنزيل، وحوادث الغيب، ويذكر ابن خلدون (ت 449هـ).⁵ أن الجفر من وضع الإمام جعفر الصادق، وهو عبارة عن رقعة من جلد ثور صغير، ورد به خبر الحوادث المستقبلية، التي ستقع لآل البيت، كما وردت به المعاني الباطنة للقرآن - الكريم - .

والراجح من أمر الجفر، أنه تلفيقات مكذوبة، من نسج الدعوة الباطنية⁶؛ لأن ما ورد به من أمور الغيب والإخبار عن حوادث مستقبلية، لا تليق بشخص إمام جليل، حافظ لكتاب الله، القائل على لسان نبيه محمد ﷺ: ﴿ قُلْ لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ وَلَوْ كُنْتُ أَعْلَمُ الْغَيْبَ

¹ أحمد صبحي، نظرية الإمامة ...، ص 145، 146 وأنظر كذلك محمد رضا المظفر، عقائد الإمامية، تقدم: حامد حنفي داود، [دار النعمان، د.م، د.ط، د.ت]، ص 67-69.

² الجامعة، ص 477، 478.

³ الوصي في الاصطلاح الإسماعيلي، هو أول شخص يخلف النبي ﷺ، ويسمى أيضا بالسوس والأساس؛ لأنه أساس الأئمة من بعده، أبو حامد الغزالي، فضائح الباطنية، تحقيق وتقديم: عبد الرحمن بدوي، [الدار القومية، القاهرة-مصر، د.ط، 1383هـ - 1964م]، ص 43، 44، وأنظر كذلك الشهرستاني، الملل والنحل، مج 1-2-3 / ج 1، ص 199، 200.

⁴ جولد تسيهر، العقيدة والشريعة ...، ص 189، 334.

⁵ صاعد الأندلس، طبقات الأمم، ص 173.

⁶ ابن تيمية، الفتاوى، ج 4، ص 78، 79.

لَأَسْتَكْتَرْتُمْ مِنَ الْخَيْرِ وَمَا مَسَّنِيَ السُّوءَ إِنْ أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ¹، فلما كان النبي ﷺ الذي هو أفضل خلق الله، لا يملك لنفسه شيئاً من أمر الغيب، إلا ما أطلع الله عليه، فكيف يكون لمن هم دونه، ذلك العلم المطلق للغيب، حتى يكتب ويتوارثه آل البيت منهم؟، علاوة على هذا فكتاب الجعفر المنسوب للإمام جعفر الصادق، لم تطله يد، ولم تقع عليه عين، وكل ما ظهر منه لا يربو عن شواذ من الكلمات، مخير المتصلة الرواية، الأمر الذي يدعو للتشكيك في وجوده أصلاً، والقول أنه لم يكن سوى حجة موضوعة، لتبرير العلم الباطن، وإكساب الأئمة سلطة روحية، يستعوضون بها عن فقد السلطة الزمنية السياسية، لذلك كانت تلك العقائد المسرفة في الغيب، متنفساً خصباً لتحقيق حلمهم في حكومة الباطن²، التي يسوسها أئمة يقول عنهم إخوان الصفا أنهم يمتلكون علومها: "يتميزون بها ويفصلون عن العالم بمعرفتها، وأعمال يعملونها لا يشركون فيها غيرهم. ولذلك استحقوا الرياسة ووسموا بالخلافة..."³.

وهذه العلوم هي أسرارهم المكنونة، التي لا يمسه إلا المطهرون من أئمتهم، وأهل دعوتهم، والمستودعة في كتب كثيرة لم يصل منها إلى الباحثين، سوى رسائلهم المعروفة، والرسالة الجامعة، ورسالة جامعة الجامعة، ولم يتفق حول صحة نسبة هذه الأخيرة إليهم، وكل هذه الرسائل تملؤها أسرار الباطن، التي تزخر بها المعارف الإسماعيلية، لهذا فإنهم يدخروا وسعا في التأكيد على ضرورة كتم الأسرار وصيانتها لقولهم: "فهكذا ينبغي لمن حصلت عنده هذه الرسائل والرسالة، لا يضيعها بوضعها في غير أهلها، وبذلها لمن لم يرغب فيها.. وليتحرز في حفظها وإسرارها وإعلانها وإظهارها كل التحرز، ويحرسها غاية الحراسة، ويصنها أحسن الصيانة..."⁴، فكل هذه المبالغة في التحرز على هذه الأسرار الباطنة، والتوصية بكتمتها عن غير مستحقيها، توضح بجلاء مبدأ التقية⁵، الذي تدعو إليه الرسائل كمبدأ من مبادئ الشيعة الأساسية، والذي يعني الحيلة والحذر، والمبالغة في كتم الأسرار عن الخصم، الذي يخافون منه على حياتهم، فكل فرد ينبغي له إذا أحس بالخطر على نفسه، أو ماله من جراء نشر معتقده استعمال

¹ الأعراف، الآية : 188.

² ابن خلدون، المقدمة، ص334، وكذلك أحمد صبحي، نظرية الإمامة...، ص155.

³ الرسائل، ج5، ص ص313،314.

⁴ المرجع نفسه، ج1، ص ص57،58.

⁵ وقاه وقياً ووقاية، أي صانه وحماه، وتأخذ التقيّة معنى، إظهار ما هو خلاف الباطن، كمن يتقون بعضهم بعضاً، ويظهرون الصلح والاتفاق، وباطنهم بخلاف ذلك، ابن منظور، لسان العرب، ج6، ص4901-4903، مادة: "وقى".

التقية بترك مظاهره الخضم، وستر اعتقاداته، ومكاتمة مخالفه، لما قد يعقب ذلك من ضرر في الدين والدنيا.¹

وقد أوجب إخوان الصفا مبدأ التقية على أتباعهم؛ لما كانوا عليه من وعي بطبيعة البيئة السياسية التي يعيشون بها، وما تقتضيه من إلزام لمثل هذا المبدأ، فقد كانوا يعانون من كبت فكري، ومحاصرة سياسية يستحيل معهما، التصريح بأفكارهم مخافة إهلاكهم ووآد مبادئهم، من طرف الحكام الذين نعتوهم بالسباع والوحوش؛ لأنهم أهل جهل وتخير يخافهم المخاورون لهم ويكابدون في حكمهم مدلة الخوف على الحياة، ونصب المؤونة لسد الرمق ولهذا: "صارت العلماء لا يظهرون علومهم للملوك بأسرها ويكتُمونها عنهم، ولا يرغبون فيما يرغبون فيه من أمور الدنيا وأحوالها"²، وقولهم هذا يعكس رؤية، سبرت أغوار الحكام، وسجايهم القبيحة، التي أوردوها بطريق الرمز، والتلويح في رسالة تداعي الحيوانات على الإنسان، وما تحمله من سرد رمزي لتلك المحاكمة التي دارت بين الحيوان والإنسان، وخلالها سألت تلك الحيوانات ملك الجن أن يفك أسرهم، ويضع عنها أغلال أوامر الإنسان ونواهيها، فكان أن أمر ملك الجن ببقائها تحت تصرف الإنسان، حتى يأذن الله بفرج قريب³، والتفسير الباطني لهذه المحاكمة، يبين أن تلك المدّة، التي فرض فيها على الحيوانات أن تبقى تحت سلطة الإنسان؛ هي المدّة التي يجب فيها على إخوان الصفا الأخذ بالتقية، والحذر من الجبايرة المستكبرين، الذين أدلوا أهل بيت النبوة، حتى يأتي الفرّج على يد القائم السابع⁴، فيقضي على أئمة الضلال، ويمكنهم من الجهر بحقائق الدين وأسراره؛ لأنهم هم المقصودون بالإنس المتسلطين.

ولم يكن إخوان الصفا ليصرحوا بحقائق هذه الرموز، إلا في الرسالة الجامعة الكاشفة لكل ما ستر والمفصلة لكل مجمل، ولذلك فقد ضمنوا هذه الرسالة، تأويل ظاهر تلك المحاكمة قائلين:

"وأعلم يا أخي أن تأويل هذه الآيات سر دقيق، وعلمه بحر عميق، والقول في ذلك بالتصريح صعب جدا.. وأما بنو آدم المتسلطون على البهائم الطائفة ذوات الأخلاق الجميلة... أتباع الطواغيت والأبالسة، والشياطين، أعداء الأنبياء، الذين يتغون الفساد في الأرض أي في شرائع الأنبياء، الذين يريدون أن يقيموا لأنفسهم المنازل الرفيعة الدنيوية ويتسمون بأسماء ما أنزل الله بها من سلطان وهم جنود إبليس وخيله، ورجله، ولا يزال ذلك دأهم يستدلون ذرية النبوة، ومن اتبعهم من المؤمنين الذين هم

¹ المظفر، عقائد الإمامية، ص 84، 85.

² الرسائل، ج5، ص316.

³ المصدر نفسه، ج2، ص352-574.

⁴ القائم السابع هو الإمام المنتظر في فلسفة إخوان الصفا، ويكون جامعا للنبوة والإمامة، وهذا في أوانه الموافق لاقتراب القيامق وسوف يتطرق البحث بتوسع لمسألة القائم السابع في الفصل الرابع.

أمثال البهائم السليمة القليلة الأذية.. فهي تشكو إلى باريها، العالم بسررائرها... وهو ولي إجابتها، ومعونتها ونصرتها إذا قام قام قائمها... ويفك البهائم الأسيرة، والأشخاص الذليلة، من أسر العبودية، وقيد الملكة، ورق الذل، ويجعل الذين أهانوهم في مثل ذلك، جزاء بما كانوا يعملون، ويحق الله الحق بكلماته، ويظهر دعوة إخوان الصفا.¹ ومن النص يتضح أن إخوان الصفا قد وضعوا أيديهم على طبيعة يبتهم، وخبروا المخاطر التي كانت تحيق بهم، إن هم صرحوا بعلمهم الباطن، لذا فقد لجأوا إلى أسلوب التقية. وكما كان العلم الباطن، موجبا لمبدأ التقية في فكر إخوان الصفا، فإنه قد كان أيضا مستلزما لتقسيم معرفي، ميز نوعين من الفئات هما: الخاصة والعامة، فما هي الضوابط التي أرسوها، كمعايير للتمييز بين الفئتين؟ وهذا ما سوف يتضح خلال المطلب الموالي.

المطلب الثاني: الخاصة والعامة.

يقوم التمييز بين فئتي الخاصة والعامة، في فلسفة إخوان الصفا، على تقسيم مستويات الخطاب الديني، حسب تفاوت العقول، في قدرتها على فهم المقصود من الخطاب الديني لقولهم: "وأعلم يا أخي أن الأنبياء يستعملون في خطابهم الناس ألفاظا مشتركة المعاني، لكي يفهم كل إنسان بحسب ما يحتمل عقله، لأن المستمعين لألفاظهم وقراء تنزيلات كتبهم متفاوتون في درجات عقولهم: فمنهم خاص، ومنهم عام ومنهم بين ذلك. فالعامة يفهمون من تلك الألفاظ معاني، والخاصة يفهمون معاني أخرى أدق وألطف، وفي ذلك صلاح للجميع"²، هذا يعني أنهم يعتمدون في تقسيم مستويات الخطاب الديني على التفاوت الحاصل في درجات عقول المخاطبين، إذ لما كانت ألفاظ التنزيل مشتركة المعاني، أمكن من خلالها لكل صنف من المخاطبين الفهم المناسب لقوة إدراكه، لأن القصد من الخطاب الديني هو تحصيل النفع منه بتعليم جميع الناس، إلا أن تعليم الناس بطريق واحد متعذر، فاحتاج إخوان الصفا بذلك إلى تمييز فئتين متباينتين هما:

• أولا: الخاصة

وهم الأئمة الفلاسفة، ومن اقتدى بهم من جماعة إخوان الصفا، الذين لا يصدقون إلا بالمعاني الباطنة، وعلى سبيل التصريح بالحقائق، المعرة من كل رمز وتكتم، كما أنهم لا يتصورون ما يذكر لهم

¹ الجامعة، ص 196-203.

² الرسائل، ج 4، ص ص 529، 530.

إلا تصورا تاما على حقيقته؛ كأنهم يرونه مشاهدة، فيقع لذلك من أنفسهم موقع اليقين، بحكم إطلاعهم على كل المعاني الباطنة لظواهر أخبار الشريعة.¹

• ثانيا: العامة

يمثل فئة العامة صنفان من الناس هما: المتوسطون من العاملين بظاهر الشريعة من أهل الجدل²، والعامة، أما الصنف الثاني: فهم عامة العامة أي النساء والصبيان، ومن لحق بهم في العقول من الرجال، وقد كن إخوان الصفا للصنف الأول ألوان البغض والعداء؛ لأنهم يتكلمون في الآراء والمذاهب، بغير معرفة بحقائقها الباطنة، ولا يصدقون إلا بالأقاويل الجدلية، والمناظرات التي تكون بغرض غلبة الخصم، بحجة أو شبهة، وهم يقولون عنهم: "ثم أعلم أنه ليس من صناعة ولا علم ولا أدب يعرض لأهله فيها، من الحيرة والدهشة والشكوك والظنون والخطأ والعدوان والبغضاء بينهم، ما يعرض لأهل صناعة الجدل فيها يعتقدون فيها ويجادلون عنها".³ لذا كانت عقولهم ناقصة وآرائهم مضللة، ينمقونها بجودة العبارة، وفصاحة الكلام، وهم مع كل هذا قلوبهم جاهلة عن حقائق الأشياء، والمعارف الباطنة، وإنما ضلوا عن تلك الحقائق لأن منهجهم في طلب العلوم يشوبه الفساد؛ إذا الغرض منه غلبة الخصم بالإصرار على الرأي، لا على سبيل الورع والتدين، بل لأجل العصبية والحمية، التي تقود لتأليب عامة العامة على أهل العلم الباطن، من جماعة إخوان الصفا، وهي الفئة (أي عامة العامة)، التي يستخفها الخطاب الحماسي ويوجه مواقفها، لما درجوا عليه من التصديق بالأقاويل الخطابية⁴ المحركة للمشاعر والعواطف. والعامة جميعها في فلسفة إخوان الصفا سواء كانوا من المتوسطين أم عامة العامة، لا تتصور ما يخبر به الأنبياء - عليهم السلام - إلا على سبيل التشبيه والتمثيل، لعجزها عن تصور الحقائق على وجه التمام والحقيقة.⁵

¹ الرسائل، ج4، ص544، والجامعة، ص510.

² "الجدل عند المنطقيين دفع المرء خصمه عن إفساد قوله بحجة أو شبهة، أو يقصد به تصحيح كلامه، وهو الخصومة في الحقيقة؛ والجدل هو القياس المؤلف من المشهورات والمسلمات، والغرض منه إلزام الخصم، وإفهام من هو قاصر عن إدراك مقدمات البرهان"، الجرجاني، التعريفات، ص85، مادة: "جدل".

³ الرسائل، ج4، صص231، 232.

⁴ "الخطابة (عند المنطقيين) (هي) قياس مركب من مقدمات مقبولة أو مظنونة، من شخص معتقد فيه، والغرض منه ترغيب الناس، فيما ينفعهم من أمور معاشهم ومعادهم، كما يفعله الخطباء والعواظ"، الجرجاني، التعريفات، ص111، مادة: "خطابة".

⁵ الرسائل، ج4، ص544، وأنظر أيضا الجامعة، ص510.

وقد كان هذا التفاوت في مستويات الإدراك، سببا في التراوح الذي عرفه وصف محاسن الجنة، في القرآن - الكريم -، فتارة يصفها بأوصاف جسمانية مناسبة لفهم القوم المراد خطابهم كقوله: ﴿ عَلَى سُرٍّ مَوْضُونَةٍ ﴿ مُتَكِينِينَ عَلَيْهَا مُتَقَبِّلِينَ ﴿ يَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ مُّخَلَّدُونَ ﴿ يَأْكُوبُوا وَأَبْأَرِيQ... ﴾¹، وتارة يصفها بأوصاف روحانية، على حسب فهم المتوسطين كقوله: ﴿ فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِيكٍ مُّقْتَدِرٍ ﴾²، وتارة أخرى يصفها بأوصاف، هي بين الروحانية والجسمانية، مثل قوله تعالى: ﴿ مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعِدَ الْمُتَّقُونَ فِيهَا أَنْهَارٌ مِنْ مَّاءٍ غَيْرِ آسِنٍ وَأَنْهَارٌ مِنْ لَبَنٍ لَمْ يَتَغَيَّرَ طَعْمُهُ وَأَنْهَارٌ مِنْ خَمْرٍ لَذَّةٍ لِلشَّارِبِينَ وَأَنْهَارٌ مِنْ عَسَلٍ مُصَفًّى وَلَهُمْ فِيهَا مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ .. ﴾³. وبهذا التفلوت في مستوى الخطاب الديني، يكون القرآن - الكريم - في فكر إخوان الصفا قد راعى حصول النفع العام من آياته لأن دعوته عموم للنخاص والعام، فلا تعدم لذلك فئة من التصديق بمحاور العقيدة، وإن كانت متباينة فيما بينها في حقيقة تصورها، وتصديقها لما أخبرت به الأنبياء - عليهم السلام -.

غير أن ما أخبرت به الأنبياء - عليهم السلام - لم يلزم منه ما لزم من قولهم هذا، إذ غاية تقسيمهم الأخير، هو جحد الهدى، والبيان الذي وصفت به أي القرآن الكريم لقوله ﴿ عَلَى ﴾: ﴿ أَلَمْ ﴿ ذَلِكِ الْكِتَابِ لَأَرْبَبَ فِيهِ هُدًى لِلْمُتَّقِينَ ﴾⁴، وهذا بما تقدمه من أسباب الهداية الواضحة لجميع الناس، ثم إن الأنبياء لم يشهدوا شهادة الزور على المولى ﴿ عَلَى ﴾ -؛ بتضمين مراد خطابه، معان وحقائق لا تنكشف إلا لأهل الباطن من الأئمة، كما أنهم لم يستكروها ألفاظ الكتاب الكريم بصرفها إلى معان مرادة سلفا⁵، لتخدم غايات مذهبية، ترسخ بها الشرعية السياسية، لأئمة يحلمون بحكومة الباطن، ولا ضير في سبيل ذلك، إن فصل الخطاب الديني على مقياس مطامحهم، من خلال التفاوت الذي أحدثوه في الخطاب الديني.

غير أن هذا التفاوت يسلم به إذا أريد به مسائل التشريع، والأعمال المتعلقة بها للاختلاف الواقع بين أحوال الناس، فليس ما يؤمر به المريض والفقير، هو عين ما يتوجب على الغني، إذ يرخص لهذا ما لا

¹ الواقعة، الآيات : 15، 16، 17، 18.

² القمر، الآية : 55.

³ محمد، الآية : 15.

⁴ البقرة، الآية : 2.

⁵ محمد خليل هراس، شرح القصيدة النونية، المسماة الكافية الشافية في الانتصار للفرقة الناجية، للإمام ابن القيم الجوزية،

[دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط2، 1415هـ - 1995م]، ج1، ص298.

يرخص لذلك¹، أما إذا كان التفاوت لضرورة تقتضيها طبيعة التنزيلات الإلهية، الحاوية لمعان باطنية لا تنكشف إلا للأئمة ومن تبعهم، فهذا هو الكذب بعينه على الله ﷻ - ورسله - عليهم السلام - ، مع القدح في الحكمة الإلهية؛ لأن القول بباطن الخطاب الشارع يستلزم توضيحه الرجوع للإمام، لا يجوز في الحكمة؛ إذ لا يخلو مراد الله ﷻ - من ذلك الخطاب أن يريد من المكلفين معرفة مراده أو لا يريد، ففي الحالة الأولى؛ التي يريد فيها من الخلق، أن يعرفوا مراده من الخطاب، فلا بد أن يجيئهم بخطاب آخر، ليبين لهم به مراده؛ طالما أن ظاهر الخطاب الأول لا يفيد مراده، فإذا صح مراده بظاهر هذا الخطاب الثاني، بطلت دعوى القول بأن لظاهر الخطاب باطناً لا تمكن معرفته، وأصبح الخطاب الأول عبثاً؛ لأنه قد أمكن فهم مراد الله بظاهر الخطاب الثاني، وأما إذا لم يتبين لهم مراده بخطاب آخر، كان هذا من باب التكليف بما لا يطاق، من حيث أنه لم يجعل لهم سبيلاً إلى معرفته، وهو غير جائز في الحكمة، أما الحالة الثانية التي لا يريد فيها المولى ﷻ - منهم معرفة مراد الخطاب، يكون خطابه بذلك عبثاً، والعبث قبح لا يجوز على الحكيم، ومن ثم يصبح القول بخطاب من الشارع يتضمن معنا باطنياً يكشفه الإمام ولا يفيد ظاهره بحال أمر باطل.²

ولا يخفى مما تقدم أننا استعانة إخوان الصفا، على ترسيخ مبدأ تفاوت مستويات الخطاب الديني، بطريق مباحث أرسطو (Aristo)³ المنطقية، التي قسمها الشراح إلى مبحثين أساسين هما: التصور، والتصديق، اللذان يشكلان ركني العلم عند أرسطو، حيث يعد التصور الكيان العقلي، المقابل للإدراكات الحسية، التي يقوم التصور بفهمها، والتعبير عنها من خلال إطار لغوي معين، وطريق الوصول إلى التصور هو التعريف بمختلف أنواعه⁴، أما التصديق فطريقه

¹ ابن تيمية، التفسير الكبير، تحقيق وتعليق: عبد الرحمن عميرة، [دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، د.ط، د.ت]، ج2، ص63.

² الديلمي، بيان مذهب الباطنية...، ص ص63، 64.

³ هو أرسطو طاليس بن نيقوماخس الفيثاغوري (384-322 ق.م)، ولد في ستاحير في تراقية، وهو فيلسوف يوناني، وعالم موسوعي كبير. تتلمذ على يد أفلاطون في مدرسته بأثينا، وهو مؤسس علم المنطق، وعدد من الفروع المعرفية الأخرى، وقد توفي أرسطو في أول ملك بطليموس لاغوس، القفطي، إخبار العلماء...، ص 21، 22، 25، لجنة من العلماء والأكاديميين السوفياتين، الموسوعة الفلسفية المختصرة، ترجمة: سمير كرم، [دار الطليعة، بيروت-لبنان، ط6، 1987م]، ص19، مادة: "أرسطو".

⁴ للتعريف أنواع هي:

أ- التعريف بالإشارة: كأن تشير إلى الشيء الذي تريد تعريفه.

ب- التعريف باستخدام المرادف: أي التعريف بمرادف في المعنى.

القياس¹ وهو أنواع: أولها القياس البرهاني وهو النظر في القياس المنتج لليقين، والقياس الجدلي، وهو قياس يفيد إفحام الخصم وقطع المشاغب، وهناك أيضا القياس السفسطائي الذي يفيد خلاف الحق، بمغالطة المناظر صاحبة، وكذلك يوجد القياس الخطابي الذي يحرص فيه على ترغيب الجمهور، وحملهم على مراد المستعمل لذلك القياس، هذا بالإضافة إلى القياس التمثيلي الذي يكون لغرض الإقبال على الشيء، أو التنفير منه²، وقد أفاد إخوان الصفا من هذين المبحثين؛ (أي التصور والتصديق)، باختيار النوع المناسب منهما للصنف المناسب، بغية تحصيل النفع العام من الخطاب الديني.

إلا أن الحقيقة الخفية من وراء التقسيم، الذي أحدثوه في أصناف المتلقين للخطاب، يتعدى أمر النفع العام إلى سبب آخر، يكمن في محاولتهم إيجاد سند منطقي لمبدأ الثقة، ومداواة الخصوم؛ لما يشكلونه من خطر على وجودهم، بما يفرضون من نفوذ على العوام، الذين كانوا يشكلون هاجسا كبيرا، ينتاب إخوان الصفا، وهم يرون أن رؤساء الضلال، وحكام السوء إذا لم يقبلوا نصيحة العلماء، عدلوا إلى العوام يغروهم بهم ويلفقون لهم أقوالا، لم تأت بها الشريعة، ولما لم يكن في مقدور العلماء كشف الحقائق للعوام؛ لضعف قدرتهم على فهم تلك الحقائق، واستيلاء العصبية عليهم، لذا فقد ابتعدوا عنهم واكتفوا بخطابهم بما يليق بفهمهم.³

وإذا كان إخوان الصفا يستندون في إثبات تفاوت الخطاب الديني، إلى تباين القدرات العقلية للمخاطبين، فإن ابن رشد (ت 595 هـ).⁴ يدعم ذلك الاستناد بمرجعية قرآنية، يرى من خلالها أن

ت- التعريف بذكر المثال: وهو أن تعرف الشيء بنظائره، وأشباهه لتقرب للذهن مدلولاته، وهو من نصيب العامة، الذين صنفهم إخوان الصفا في أدنى درجات التصور.

ث- التعريف بذكر الحد الحقيقي للشيء: وهو يفيد تصور أمر غير حاصل بحيث يتحقق وجوده أو مفعولاه في الخارج، ويختص به الفلاسفة.

ج- التعريف بذكر الرسم: ويفيد تصوير أمر غير حاصل، دون العلم بوجود تلك الصورة في الخارج، ولا العلم بعلة وجودها. ماهر عبد القادر: المنطق ومناهج البحث، [دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية-مصر، د.ط، د.ت]، ص21، 31، 32، 33، 69، 9 والنشر، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، [دار المعارف، القاهرة-مصر، ط4، 1978م]، ص36-54.

¹: "القياس قول مؤلف من قضايا (متى) سلمت لزم عنها لذاها قول آخر كقولنا العالم متغير، وكل متغير حادث، فإنه قول مركب من قضيتين، إذا سلمتا لزم عنهما لذاهما العالم حادث"، الجرجاني، التعريفات، ص205، مادة: "القياس".

² ابن خلدون، المقدمة، ص490.

³ الرسائل، ج3، ص345.

⁴ ابن العماد، شذرات الذهب...، مج3-4 / ج4، ص320.

السبب في ورود الشرع، حاويا للظاهر وأهله العامة، والباطن وأهله الخاصة؛ إنما يرجع إلى تباين فطرهم، واختلاف قرائحهم في التصديق فمنهم: "من يصدق بالبرهان¹، ومنهم من يصدق بالأقاويل الجدلية تصديق صاحب البرهان بالبرهان، إذ ليس في طباعه أكثر من ذلك، ومنهم من يصدق بالأقاويل الخطائية كتصديق صاحب البرهان بالأقاويل البرهانية... وذلك صريح في قوله تعالى: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَدِّلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ...﴾²، وعليه يصبح النص الشرعي مسوغا شرعيا، لورود الظاهر والباطن في الشرع، وبالتالي اختلاف الفطر والعقول في فهم وإدراك ما قرره الشريعة، طالما أنها دعت الناس من هذه الطرق الثلاث، حيث يختص سبيل الحكمة بالفلاسفة البرهانيين بطبعهم، وهم وحدهم الخاصة من الناس، الذين يقفون على باطن الشرع، ويتصورون ما يذكر لهم بحقيقته لا بمثاله، أما سبيل الموعظة، فيختص بأصحاب الأقاويل الخطائية، وهم الجمهور الغالب، الذين يصدقون بالمواعظ، والخطب المتوجهة للمشاعر، والأحاسيس، ويختص سبيل المجادلة بأهل الجدل، من رجال الكلام، الذين ارتفعوا عن الخطابين؛ بحكم أن الأقاويل الخطائية أعم من الجدلية⁴، إلا أنهم يضلون دوما في مرتبة دون الخاصة من أصحاب البرهان؛ لأن طريق تصورهم للأشياء يقع على وجه التشبيه؛ لتقريب الحقيقة منهم.

وعلى الرغم من اتفاق ابن رشد مع إخوان الصفا، حول تفاوت المخاطبين في الشرع، وتباينهم في العقول، وتأثير ذلك على طرقهم في التصور والتصديق، إلا أنهما يختلفان في طبيعة فئة الخاصة، في تصور كل منهما، فهم عند ابن رشد الراسخون في العلم من الفلاسفة، العارفون بأنواع البراهين، وشروطها، وبصفة عامة هم الذين سبروا أغوار المنطق الأرسطي⁵ في حين أنهم في تصور إخوان الصفا، يمثلون الراسخون في العلم من الأئمة الفلاسفة، الذين تجاوزوا مرحلة التبحر في المنطق، وفنونه إلى مرحلة تالية، يتلقون فيها التأيد من الله -عز وجل-؛ بوصفهم الأئمة المهديون الوارثون: "أسرار النبوات والمتخرجون

¹ البرهان عند المنطقيين هو: "القياس المؤلف من اليقينيات، سواء كانت ابتداء وهي الضروريات، أو بواسطة وهي النظريلت.

والحد الأوسط فيه لا بد أن يكون علة لنسبة الأكبر إلى الأصغر"، الجرجاني، التعريفات، ص ص53،54، مادة: "البرهان".

² النحل، الآية: 125.

³ محمد بن أحمد بن رشد، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، تقديم وتعليق: ألبير نصري نادر،

[المطبعة الكاثوليكية، بيروت-لبنان، ط1، 1961م]، ص ص34،35.

⁴ المرجع نفسه، ص51.

⁵ المرجع نفسه، ص29-36.

بالرياضات الفلسفية، وهم ورثة الأنبياء وصناعتهم الدعاء إلى الله ..¹، ولأنهم أخذوا أنفسهم، وهذبوها بالعلوم الفلسفية²، فقد أولوا البرهان قيمة كبيرة، في إصابة الحق، لأنه صنعة الحكماء، وميزان العقلاء، في طلب الحقائق وتصحيح العقائد، وحفظها من التناقض، وعلى الرغم من هذه القيمة التي يأخذها البرهان في فلسفتهم؛ إلا أن قيمته المعرفية تبقى دون المعرفة، التي يتلقاها الأئمة ويؤيدون بها من السماء؛ لأنهم وحدهم الذين يلجأ إليهم إذا أريد النظر في باطن الشريعة، حتى إذا ما فقد الأئمة، وتعدر الاتصال بهم لتخفيفهم، أو صوا ذلك الناظر في أسرار الشريعة، بأن يستعوض عنهم بطريق البرهان، وإعمال العقل قائلين: "وإن لم يتفق لك يا أخي لقاء أحد من أهل هذه الصناعة، بحيث أن تسأله عن حقيقة هذا السر، ويعرفك ما تطلب وتريد أن تعلم أنت باجتهادك وعقلك وبصيرتك³ وتميزك، فاسلك في هذا البحث والنظر طريقة الحكماء النجباء، واستعمل القياس البرهاني الذي هو ميزان العقول"⁴، وفي هذا ما يوضح تأخر مرتبة الفلاسفة أصحاب البرهان، عن مرتبة الأئمة أصحاب البرهان، والتأييد، ويوضح في الآن نفسه طبيعة الاختلاف الذي بينهم وبين ابن رشد، في طبيعة فئة الخاصة، التي أضفوا عليها نزعهم الباطنية.

وإذا ما أريد معرفة علة النزعة الباطنية، التي أضفوها على فئة الخاصة، أمكن القول أنها كانت لغرض تقسيم الدين، إلى شريعة أهلها أصحاب الظاهر، وحقيقة أهلها أصحاب الباطن من الأئمة ومن تبعهم وأخذوا بمهديهم، فالشريعة تمثل المنطوقات الظاهرة للنص الديني من أوامر ونواهي، وغيرها من التكاليف التعبدية...، أما الحقيقة فهي خفيات أسرار تلك الظواهر، التي نطقت بها الشريعة، لأنه لما كلن الإنسان: "هو جملة مركبة من جسد جسماني ظاهر جلي، ومن نفس روحانية باطنة خفية، صارت أحكام الدين والإسلام وحدود الشريعة على وجهين، ظاهر وباطن. والظاهر هو أعمال الجوارح، والباطن هو اعتقادات الأسرار في الضمائر، وهو الأصل"⁵، ومن الواضح أنهم أقاموا هذا التمييز الفاسد في الدين، على أساس فلسفتهم في الظاهر والباطن، إذ لما كان الإنسان يتركب من ظاهر هو الجسم، وباطن هو النفس،

¹ الرسائل، ج1، ص4، ص511، 514 على التوالي، وأنظر كذلك الجامعة، ص392.

² العلوم الفلسفية أربعة أنواع هي: الرياضية والمنطقية، والطبيعية، والإلهية، وكذلك هي عند إخوان الصفاء صديق بن حسن القنوجي، أجمد العلوم الوشي المرقوم في بيان أحوال العلوم، [دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، د.ط، د.ت]، ج2، ص414، والرسائل، ج1، ص66.

³ : "البصيرة (عند الصوفية) قوة للقلب المنور بنور القدس، (ترى) بها حقائق الأشياء وبواطنها، بمثابة البصر للنفس، ترى به صور الأشياء وظواهرها، وهي التي يسميها الحكماء العاقلة النظرية والقوة القدسية"، الجرجاني، التعريفات، ص55، مادة: "البصيرة".

⁴ الرسائل، ج4، ص47.

⁵ المصدر نفسه، ص296.

الفصل الثاني: منهج إخوان الصفا في عرض العقيدة

توجب انصراف الظاهر من الدين، إلى ما يقع على الجسم من تكاليف تعبدية، وتوجب كذلك قيام النفس بباطن الدين، وهو تهذيبها بالعلم الباطن، والقيام بالعبادة الباطنة وما تحويه، من أسرار ظواهر التكليف، فيتحقق تبعاً لهذا التقسيم؛ عبادة شرعية، أهلها أصحاب الظاهر الدين يقومون بكل ما نطقت به الشريعة، من مأمورات ومنهيات، وأخرى عبادة فلسفية تعتمد على الباطن من تلك التكاليف، ومن صور العبادة الفلسفية ذلك المعنى الباطني الذي أعطوه لفريضة الصلاة، فهي في الباطن عبارة عن الدعوة إلى المذهب الحق، أما الحج فهو القصد إلى الإمام¹، ووفق هذه المعاني الباطنة لشرع الله، يصبح بالإمكان الاكتفاء في التعامل مع التكاليف، عند الحد اللغوي فحسب²، في حين أن الأسماء الشرعية تستعمل بمعانيها الاصطلاحية، بالإضافة إلى معانيها اللغوية، دون أن يكون المعنى اللغوي فيها هو المراد فقط، بل لا بد معها من معنى شرعي غير مدرك إلا ببيان من الشارع، فالصلاة في اللغة هي الدعاء، والحج هو القصد والصوم هو الإمساك، لكن الشرع شرط في إجراء هذه الأمور، وجوب اقتراها بمعان اصطلاحية أخرى، فشرط في الدعاء الواجب انضمام الركوع والسجود إليه، وفي قصد البيت، وجوب الوقوف والطواف...³.

ولم تكن المعاني الاصطلاحية للأسماء الشرعية لتغيب عن أذهان إخوان الصفا، وإنما هي ذريعة يرمون بها لإسقاط التكاليف الشرعية، بحجة الاستعدادات العقلية للخاصة وما يناسبها من الحقيقة، والعامية وما يناسبها من الشريعة، كأسلوب في التصنيف لدين الله يشتركون فيه مع بعض المتصوفة، أمثال رويم بن أحمد (ت 303 هـ).⁴، الذي يقول في هذا الأمر: "كل الخلق قعدوا على الرسوم، وقعدت هذه الطائفة على الحقائق، لقد طالب الخلق كلهم أنفسهم بظواهر الشرع، وطالب هؤلاء أنفسهم بحقيقة الورع ومداومة الصدق، فمن قعد معهم وخالفهم في شيء مما يتحققون به نزع الله نور الإيمان من قلبه"⁵، فالرسوم التي قعد عليها الخلق، هي العبادات المقررة من فرائض وسنن، أما الحقائق

¹ الرسائل، ج2، ص270، 508، 509.

² الصلاة في اللغة هي الدعاء، والصلاة من الله تعالى هي الرحمة أما الحج فهو القصد، نقول رجل محجوج أي مقصود، إسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، [دار العلم للملايين، بيروت-لبنان، ط1، 1376هـ - 1956م]، ج1، ص6، ص303، 2402، على التوالي، مادتا: "الصلاة" و"الحج".

³ الغزالي، المستصفى من علم الأصول، [دار الفكر العربي، بيروت-لبنان، د.ط، د.ت]، ج1، ص329، 330.

⁴ أبو عبد الرحمن السلمي، طبقات الصوفية، تحقيق: نور الدين شريعة، [مكتبة الخانجي، القاهرة، ط3، 1406هـ - 1986م]، ص180.

⁵ عبد الكريم القشيري، الرسالة القشيرية، تحقيق وإعداد: معروف زريق وعلي عبد الحميد بلطجي، [دار الجليل، بيروت-لبنان، ط2، د.ت]، ص390، 391.

فهي العلم الباطن، أو علم الأسرار الذي ينفثه روح القدس في روع المتصوف، فتحصل له بذلك تلك العلوم الإلهامية الباطنية، المنقحة في القلب من عالم الملكوت¹، ومطالعة اللوح المحفوظ²، بالزهد في الدنيا وتطبيق متاعها، مع استدامة التفكير في المولى - ﷺ -.

غير أن اشتراك كل من إخوان الصفا والمتصوفة، في القول بهذا العلم الباطن، لا يلغي من الاعتبار التباين الحاصل بينهم، على مستوى طبيعة العلم الباطن، ففي الوقت الذي يعتبره المتصوف جملة من الإدراكات الذوقية، والتجارب الذاتية الفردية، التي يسعى إليها بالرياضات والمجاهدات النفسية، نجد عند إخوان الصفا يعبر عن حصيلة معرفية متعدد المصادر، كما سيتبين في المبحث الموالي.

¹ ذكر الجرجاني أن الألواح أربعة : لوح القضاء وهو لوح العقل الأول، ولوح القدر أي لوح النفس الناطقة الكلية، المسمى باللوح المحفوظ وفيه يتم تفصيل كليات اللوح الأول، واللوح الثالث وهو لوح النفس الجزئية السماوية، أو ما يسمى بالسماء الدنيا، وآخر الألواح هو لوح الحيولى القابل للصور في عالم الشهادة، الجرجاني، التعريفات، ص221، مادة : "اللوح".

² الملكوت هو عالم الغيب المختص بالأرواح والأنفس، المرجع نفسه، ص259، مادة : "الملكوت".

المبحث الثاني: النزعة التوفيقية

اعتمد إخوان الصفا على فلسفة الظاهر والباطن، وجعلوها مدار أحكامهم العقديّة، وآرائهم الفلسفية، بكل ما تتسم به هذه الأخيرة من غزارة مادتها، واقتضاب عرضها، فهل كانت تلك المادة وليدة مصادر محددة، تم الاقتصار عليها دون غيرها، وفق معايير تخدم الاستدلال الصحيح، على مسائل العقيدة؟ أم أن غزارة المادة الفلسفية هو أمر فرضته نزعتهم الرامية للاعتراف من كل ألوان المذاهب، والعلوم دون تعصب لواحد منها على حساب الآخر (؟)، وهل أعوزتهم العقلية النقدية، خلال تلك النزعة أم أن الأمر قد جرى على ضوء التمهيد، لكل ما يخالف النص الشرعي (؟)، ولا يمكن الإجابة عن هذه التساؤلات، إلا إذا تم الكشف عن طبيعة هذه النزعة التوفيقية، ومصادرها.

المطلب الأول: طبيعة التوفيقية.

ارتكز إخوان الصفا على نزعة التوفيق، في منظومتهم الفلسفية ليتم لهم من خلالها، تجميع أكبر قدر ممكن من المعارف، لذا فقد أخذوا من كل مذهب ورأي ودين، دون تعصب لرأي على آخر؛ لأهم في مجملها تعبر عن الحقيقة المطلقة¹، أو الوحدة الفلسفية²، التي تقتسمها مختلف المذاهب والآراء؛ لتشكّل منها الحقيقة المكتملة الأجزاء، فهم يقولون: "وبالجملة ينبغ لإخواننا، أيدهم الله تعالى، أن لا يعادوا علما من العلوم، أو يهجروا كتابا من الكتب، ولا يتعصبوا على مذهب من المذاهب، لأن رأينا ومذهبنا يستغرق المذاهب كلها، ويجمع العلوم جميعها ذلك أنه هو النظر في جميع الموجودات... بعين الحقيقة من حيث هي كلها من مبدأ واحد..."³، ومنه فلا مجال في فكر إخوان الصفا لإقصاء مذهب دون

¹ الحقيقة عند الفلاسفة تطلق على عدة معان: منها مطابقة التصور أو الحكم للواقع، كما هي أيضا مطابقة الشيء لصورة نوعه، أو لمثاله الذي أريد له، وتطلق كذلك على مطابقة الحكم للمبادئ العقلية... جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، ص485، 486، مادة: "الحقيقة".

² حنا الفاخوري، خليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، [دار الجيل، بيروت-لبنان، ط2، 1982م]، ج1، ص236.

³ الرسائل، ج4، ص422.

الفصل الثاني: منهج إخوان الصفا في عرض العقيدة

غيره، أو الاقتصار على رأي دون آخر؛ لأن منهجهم يحتم الاطلاع على كل المذاهب، والأخذ بكل المعارف الموصلة للحقيقة، التي تنشأ بالنظر في جميع الموجودات ظاهرا وباطنا؛ طالما أن العلوم كالأغذية للنفوس، وبها تحيا الحياة الفاضلة¹، المتأتية بسبيل النزعة التوفيقية.

وقد حرص إخوان الصفا على استثمار تلك العلوم المختلفة، بالشكل الذي يحققون معه أحلامهم السياسية المكتوبة، والتي يتزايد اليقين بتحقيقها أمام الاضطهاد، وتضييق الخناق للذين تفرضهما السلطة العباسية، على خصومها الطامعين في الخلافة من العلويين، الأمر الذي حول الفلسفة عندهم إلى أحلام سياسية²، يوظف في سبيل تحقيقها، كل ما يمكن أن يتأتى لنفسية مقهورة طامعة في استرداد حق مهتصب، لذا فقد كان لزاما عليهم أن يستغلوا الشتات القومي، والديني الذي كان يحويه المجتمع العربي الإسلامي حينها، لتدبيه في نسيج واحد، مأخوذ من كل المذاهب والأديان، استعدادا لخلافة علوية، يتم التمهيد لها بتوسيع القاعدة الجماهيرية لجماعتهم، عن طريق كسب منتمين جدد، تتم تنشئتهم وفق مبادئ الجماعة، وأفكارها، وهذا ما يوضح عدول إخوان الصفا عن الثورة، والجهاد العلني إلى مسلك طويل النفس، يعتمد على تكوين أفراد يعتقدون آراؤهم، ويعملون على تحقيقها، ودعوة الناس إليها، في إطار العمل السري الذي تفرضه ضرورة ضمان وجود الجماعة، ودوام استمرارها³، ولأجل هذه الضرورة فقد وجه إخوان الصفا الدعوة التالية: "إننا نحن جماعة أخوان الصفاء، أصفياء وأصدقاء كرام، كنا نياما في كهف أنبياء آدم مدة من الزمان تتقلب بنا تصاريف الزمان ونوائب الحدثان، حتى جاء وقت الميعاد بعد تفرق في البلاد... فهل لك يا أخي، أيدك الله وإيانا بروح منه، أن تبادر وتركب معنا في سفينة النجاة التي بناها أبونا نوح عليه السلام، فتنجو من طوفان الطبيعة أو هل لك يا أخي أن تنظر معنا حتى ترى ملكوت السموات التي رآها أبونا إبراهيم لما جن عليه الليل حتى تكون من الموقنين؟ أو هل يسأ أخوي أن تتم الميعاد، وتجيء... حيث قيل يا موسى؛ فيقضي إليك الأمر، فتكون من الشاهدين؟ أو هل لك يا أخي أن تصنع ما عمل فيه القوم كي ينفخ فيك الروح فيذهب اللوم، حتى ترى الأيسوع عن ميمنة عرش الرب قد قرب مثواه كما يقرب ابن الأب.. أو هل لك أن تخرج من ظلمة

¹ الجماعة، ص541.

² دي بور، تاريخ الفلسفة...، ص156.

³ عمر الدسوقي، إخوان الصفا، ص205.

أهرمن حتى ترى اليزدان¹ قد أشرق منه النور في فسحة أفريجون؟ أو هل لك أن تدخل إلى هيكل عاديمون²، حتى ترى الأفلاك التي يحيكها أفلاطون، وإنما هي أفلاك روحانية... أو هل لك أن لا ترقد من أول ليلة القدر، حتى المعراج في حين طلوع الفجر، حيث احمد المبعوث...³، فالنص يحمل دعوة جامعة لكل الديانات، السماوية منها والوضعية، تنتظم جميعا مع المذاهب الفلسفية؛ لتشكّل أداة الجماعة في بناء مدينتها التي آن أواها وميعادها في مملكة الإمام السابع، المعبر عنه بسفينة النجاة، التي بناها نوح عليه السلام، والعاصمة مستقليها من أمواج علوم الظاهر الزائفة؛ حتى يروا ما رأى إبراهيم عليه السلام من عجائب ملكوت السموات، فتحيا نفوسهم بعلم الباطن، الذي ينفخ فيهم الحياة؛ فيكونون لأجل ذلك من حوارى المسيح، ويرونه جالسا عن يمين الرب، ليس هذا فحسب، بل إن المستجيب لسفينة الجماعة، سينال حظا من إشراقات إله النور اليزدان، وينجو من ظلمات إله الشر أهرمن، كما أنه سيرى أفلاك أفلاطون ومعراج نبينا محمد عليه السلام.

إن كل هذه التلفيقات القائمة على أسلوب الرمز والإشارة، تومئ من طرف خفي، إلى إنكار الوجه الشرعي لمعجزات الأنبياء - عليهم السلام -، بتأويلها وفق نمط باطني مداره العم الباطن⁴، هذا علاوة على ما يحمله النص من نظرة فاسدة ترى في آدم، ونوح، وإبراهيم، وموسى، وعيسى، ومحمد - عليهم السلام - مع آلهة الجوس وفلاسفة اليونان، كلهم رفيقاً واحداً متجانساً، تتعلق بهم هداية الناس⁵ طالما أنهم يؤمنون، بأن المذاهب الفلسفية على اختلافها، والأديان على تباينها، هي مذهب واحد يوافق جوهر الأديان، المتمثل في الطاعة، فلا ضرر بعدها لاختلاف الشرائع، إذا كان الدين واحداً، لأن الدين هو: "طاعة وانقياد للرئيس الأمر فيما يأمر وينهى المرؤوسين..."⁶. والغرض من هذا القول هو

¹ أثبت الجوس أصلين مديريين يقتسمان الخير والشر، والصلاح والفساد في العالم، حيث يختص إله النور بالخير، ويسمى بالفارسية يزدان، ويختص إله الظلمة بالشر، ويسمى بالفارسية أهرمن، وكل مسائل الجوس تدور حول قاعدتين أساسيتين: أولاهما بيان سبب امتزاج النور بالظلمة، وثانيهما سبب خلاص النور من الظلمة، الشهرستاني، الملل والنحل، مج 1-2-3 / ج 2، ص 260، 261.

² عاديمون هو: "شيت بن آدم عليهما السلام ومعنى شيت عطية الله وهبة الله، ويسميه الفرس منشاء وتسميه الصابئة اغناديمون وهو أستاذ إدريس عليه السلام"، الشهرستاني، الملل والنحل، مج 1-2-3 / ج 2، ص 298، الهامش رقم 1.

³ الرسائل، ج 4، ص 389-391.

⁴ أول إخوان الصفا معجزات الأنبياء - عليهم السلام - على النحو الذي أصبحت به معجزتهم الوحيدة، هي العلم الباطن، وسوف يأتي بيان هذا الأمر بالتفصيل في الفصل الرابع، المبحث الثالث.

⁵ زكي نجيب محمود، المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري، [دار الشروق، بيروت، والقاهرة، ط 3، 1401هـ - 1981م]،

ص 181.

⁶ الرسائل، ج 4، ص 297.

الفصل الثاني: منهج إخوان الصفا في عرض العقيدة

التوطئة الفكرية، والسياسية للنظام السياسي المنشود عندهم، والقائم على الاعتقاد في الإمام الولي، مع السمع والطاعة له، تعبيرا عن أول ركن من أركان الدين لديهم وهو الولاية؛¹ أي ولاية الأئمة القلائم بأمر الدين والدنيا، وبهذا ينتهي إخوان الصفا إلى اعتبار الدين طاعة رجل² حتى إذا ما استطاعوا اقتياد إرادة المستحيين، إلى طاعة القيادة العليا في الجماعة، لم يكن ليهمهم بعدها، على أي وجه كان اعتقادهم، إذ المعول في دينهم ومذهبهم، على شريعة باطنة تشكل مادتها من كل ما يتوهم وجود الحق فيه إذ: "الحق في كل دين موجود، وعلى كل لسان جار"³. ولتحصيل هذا الحق الجاري على كل لسان، فقد سعوا للانفتاح على جميع الأديان، والمذاهب ليتسنى لهم في الأخير، تحديد نموذج الشخص الفاضل، الذي يحق له الانتماء لجماعتهم، والمساهمة في تحقيق أهدافهم، بكل ما يستجمعه من صفات تليفقية، فهو: "العالم الخبير، الفاضل الذكي، المستبصر الفارسي النسبة، العربي الدين، الحنفي المذهب، العراقي الآداب، العبراني المخبر، المسيحي المنهج، الشامي النسك، اليوناني العلوم، الهندي البصيرة، الصوفي السيرة، الملكي الأخلاق، الرباني الرأي، الإلهي المعارف، الصمدياني"⁴، فالكلام من أوله إلى آخره، يعكس نزعة تليفقية، بين تركيبات دينية، ومذهبية غير متجانسة، دون أن تابه باصل خاتمية شريعة الإسلام، والنبوة المحمدية التي تفرض أن يكون الدين الإسلامي، عقيدة وشريعة السبيل الأوحى طاعة الله وعبادته، مصداقا لقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَتَّبِعْ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾⁵، ومنه فمن غير الجائز بحال، أن ينتظم الجوسي، والهندي، والمسيحي، واليوناني، بكل ما يمثلونه من مبادئ وضعية وثنية، وتعاليم دينية محرفة، ليستبدلون بها عبادة الخالق بعبادة المخلوق، على اختلاف أشكال تلك العبادة، سواء كانت نارا أم نورا أو وثنية، غير أن إخوان الصفا لم يكن يهتمهم، فيما إذا كانت كل هذه الأباطيل، ستشكل شتاتا عقديا، يستبدل فيها الدين الإسلامي، بغيره من اشكال الإنحراف بقدر ما كان يسيطر عليهم، حلم الوصول إلى مقاليد الحكم، والتمكين لمذهبهم بمزيج معرفي دو مصادر متباينة، تم التصريح به في الرسائل كما يلي.

¹ : "الولي: القرب والدنو. يقال: تباعد بعد ربي.. والولي: ضد العدو. يقال منه تولاه... والولي: الصهر. وكل من ولي أمر واحد فهو وليه.. والولاية بالكسر: السلطان والولاية: النصرة. يقال هم على ولية، أي مجتمعون في النصرة"، الجوهري، الصحاح، ج6، ص2528-2530، مادة: "ولي".

² أحمد صحي، نظرية الإمامة...، ص465،466.

³ الرسائل، ج4، ص317.

⁴ المصدر نفسه، ج2، ص572.

⁵ آل عمران، الآية: 85.

المطلب الثاني: مصادر علومهم.

أفاد إخوان الصفا علومهم، من جملة مصادر صرحوا بها في رسائلهم ضمن أربع مجموعات:

• أولا / كتب الحكماء والفلاسفة:

أشار إخوان الصفا إلى هذا المصدر بقولهم: "وقد ذكرنا في الرسالة الثانية أن علومنا مأخوذة من أربعة كتب: أحدها الكتب المصنفة على ألسنة الحكماء والفلاسفة..."¹، وقد أخذوا بمحتوياتها الفلسفية، واستخدموها في استدلالهم على مسائل العقيدة، ومن صور هذا المحتوى الفلسفي، احتفائهم بعلم العدد² فهم يعدونه مفتاح العلوم، ومبدأ كل المعارف، وهو بمنزلة الحاكم الأعظم الذي يتحكم إليه الفقهاء في المسائل³، مما يعكس المرجعية الفيثاغورية لديهم، والتي ترى في العدد الصفة الوحيدة، الكاملة والشاملة في الأشياء، بحيث تنطبق على كل الموجودات المادية منها ومهمير مادية، ذلك أن الأشياء في الكون لا تدرك إلا بصفتها، وغالبية تلك الصفات غير كلية في مداها، فمثلا إن ورقة الشجرة خضراء، ولكن ليست كل الأوراق خضراء، وبعضها ليس له لون مطلقا، وعليه بالإمكان القول أنه بالوسع تصور كوكب لا وجود فيه للون، أو الذوق، أو الرائحة، لكن يستحيل تخيل كون لا وجود فيه للعدد، لأن العدد هو الصفة الشاملة والكلية في الكون.⁴

وبتصفح الرسائل، يمكن العثور على مواقع هذه المتابعة الفيثاغورية، مع إحلال وتقدير كبيرين لفيثاغورس كقولهم: "اعلم يا أخي، أيدك الله وإيانا بروح منه، أن فيثاغورس كان رجلا حكيما موحدا من أهل حران⁵. وكان شديد العناية بالنظر في علم العدد وكيفية نشوئه، كثير البحث عنه وعن خواصه ومراتبه ونظامه، وكان يقول: إن في معرفة العدد وكيفية نشوئه من الواحد الذي قبل الاثنين، معرفة

¹ الرسائل، ج4، ص422.

² علم العدد أو الأرقاماطيقي، وموضوعه الأعداد من جهة لوازمها وخصائصها، ويقوم هذا العلم ببيان أنواع العدد وكيفية تولد بعضه عن بعض، محمد بن إبراهيم بن الألكفاني، إرشاد القاصد إلى أسنى المقاصد في أنواع العلوم، تحقيق وتعليق: عبد المنعم محمد عمر، [دار الفكر العربي، القاهرة-مصر، د.ط، د.ت.]، ص210.

³ الرسائل، ج1، ص ص28، 29، والجامعة، ص ص28، 29.

⁴ وولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، [المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت-لبنان، ط1، 1407هـ - 1987م]، ص34.

⁵ حران بلدة صغيرة في الجزء الجنوبي الشرقي من تركيا، يعود تاريخها إلى مطلع الألف الثاني (ق.م)، فتحها العرب عام (639م)، منير البعلبكي، موسوعة المورد، ج1، ص423، مادة: "حران".

وحدانية الله - ﷻ - ...¹، لأجل هذا عمل إخوان الصفا على استغلال خصائص العدد، وبالدرجة الأولى الواحد في ترسيخ وإثبات وحدانية الله - ﷻ - بالشكل الذي توصلوا معه إلى القول، بأنه على الرغم من كون الواحد مصدر العدد، وتركيبه فهو لم يتغير عما كان عليه، ولم يتجزأ، فكذلك المولى - ﷻ - وإن كان هو الذي أوجد كل الموجودات، فإنه لم يتغير عما كان عليه من الوحدانية، لأن نسبة الله - ﷻ - من الموجودات كنسبة الواحد من العدد.²

وكما اعتمد إخوان الصفا على نشأة الأعداد من الواحد، وتكررها في إثبات الوجود الإلهي ووحدانيته، فكذلك قد بحثوا في العدد من حيث دلالاته، ومراتبه ليعلّلوا به الأشياء، بما يتفق مع نظام الأعداد، المقضي إلى معرفة نظام الله - ﷻ - في الموجودات إذ في: "معرفة خواص الأعداد، وكيفية ترتيبها ونظامها، معرفة موجودات الباري تعالى، وعلم مخترعاته وكيفية نظامها وترتيبها"³. ووفق هذه المماثلة التي قرروها بين نظام الأعداد وترتيبها، وبين الموجودات وترتيبها، سعوا إلى إجراء المطابقة بين الواحد والمولى - ﷻ -، وبين الاثنين والعقل الأول، وبين الثلاثة والنفس الكلية⁴، استناداً إلى المبدأ الذي اعتمده فيثاغورث في تفسير الاختلاف بين الأشياء تفسيراً عددياً، إذ الموجودات في فلسفة فيثاغورس تتباين فيما بينها بأشكالها، وليست تلك الأشكال إلا أعداداً، فالعدد واحد عبارة عن نقطة (.)، والاثنان تمثل خطاً (-) ...، وهكذا لما كانت الأعداد عبارة عن أشكال هندسية، أمكن الربط بين أشكال الطبيعة والمنجزات الهندسية، هذه الأخيرة التي ليست شيئاً آخر غير الأرقام الحسابية⁵، وبعد هذه المطابقة بين مراتب الموجودات والأعداد، يمضي إخوان الصفا ودائماً مع موضوع العدد؛ لربطه بعلم الموسيقى⁶، ومن ثم توظيفه في الاستدلال على مسائل العقيدة، باعتبار أن الألحان الموسيقية، التي تكون على النسب الفاضلة تؤثر في النفوس، كما تؤثر الأدوية والأشربة المناسبة لعلل الأجسام، بدليل استعمال الناس للألحان ثارة بما يثير الفرح في الأعراس، وتارة بما يثير الحزن والغم، في المآتم والمآسي عموماً،

¹ الرسائل، ج3، ص410.

² المصدر نفسه، ج1، ص73.

³ المصدر نفسه، ج3، ص410.

⁴ المصدر نفسه، ص385.

⁵ النشار، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، [دار قباء، القاهرة-مصر، د.ط، 1998م]، ج1، ص157.

⁶ علم الموسيقى هو فرع من العلوم الفلسفية، الذي يتعلم منه النغم والإيقاع وكيفية تأليف اللحن، وإيجاد الآلات الموسيقية، أما موضوعه فهو الصوت من جهة تأثيره في النفس، ابن الأكفاني، إرشاد القاصد ...، ص218.

ولذلك استعملها أصحاب النواميس¹ الإلهية في بيوت العبادات، وعند القراءة في الصلوات كما كان يفعل داود النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عند قراءة المزامير، وكما يفعل النصارى في كنائسهم، والمسلمون في مساجدهم، من طيب الأنغام؛ لترقيق القلوب والانقياد للمواعظ.²

والكون ذاته في فلسفة إخوان الصفا، ذو الحان متناغمة؛ لأن لحركات الأفلاك والكواكب نغمات وألحاناً طيبة، كنغمات العيوان التي تذكر النفوس على الأرض³، سرور النفوس العلوية بنغمات الأفلاك الصافية، ذات النسبة الفاضلة، وحينها توقن تلك النفوس الأرضية برفعة منزلة أهل الأفلاك، وهم إخوانهم الذين سبقوهم، وانخلعوا من أجسادهم الفانية، فتمنى الوصول إلى تلك المكانة، والعيش مع أهل الأفلاك؛ ولأجل ذلك فهي ستسعى لتهديب أخلاقها، وإصلاح أعمالها⁴، وهذا هو الأمر الذي نقله إخوان الصفا عن فيثاغورث لقولهم أنه: "سمع بصفاء جوهر نفسه وذكاء قلبه نغمات حركات الأفلاك والكواكب، فاستخرج بجودة فطرته أصول الموسيقى ونغمات الألحان..."⁵.

وهكذا تمادى إخوان الصفا في متابعة فيثاغورية، أودت بأفكارهم إلى ضرب من الخيال، والبهلوانية الفكرية، التي تم خلالها إخضاع القضايا العقديّة، لكل ألوان الجذب العنيف، بين النصوص الدينية، والآراء الفلسفية القديمة، فما يعنى القول بابتهاج النفوس، حال استماع الألحان الطيبة، لتذكرها نغمات الأفلاك، إلا رموزاً لأمر لا وجود له أصلاً، إذ الأفلاك لا اصطكاك بينها، ولا قرع⁶، بل هي تجري وفق تنظيم إلهي، ذكره المولى عَلَيْهِ السَّلَام - في قوله: ﴿لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا السَّمَلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾⁷.

ومن العلوم الأخرى التي أفادها إخوان الصفا، من كتب الفلاسفة أيضاً، علم النجوم، وهذا ما يفسر اهتمام إخوان الصفا بالتنجيم، اهتماماً كبيراً بينوا من خلاله، تأثير الأشخاص الفلكية على العالم السفلي، لأنهم ملائكة الله على حد قولهم: "فاعلم يا أخي، أيديك الله بروح منه، أن كواكب الفلك هم

¹ الناموس هو شرع الله، الجرجاني، التعريفات، ص267، مادة: "الناموس".

² الرسائل، ج1، ص248-251.

³ سيتعرض البحث لنظرية التذكري، التي أخذها إخوان الصفا عن أفلاطون، وحرروها حسب مفاهيمهم الباطنية، أنظر الفصل

الثالث، المبحث الأول

⁴ الرسائل، ج4، ص273-277، والجامعة، ص97.

⁵ المصدر نفسه، ج1، ص278.

⁶ ابن الأكفاني إرشاد القاصد...، ص220.

⁷ يس، الآية: 40.

الفصل الثاني: منهج إخوان الصفا في عرض العقيدة

ملائكة الله وملوك سمواته ..¹، ولما كانت الكواكب هي ملائكة الله، فقد أخضعوا جميع الموجودات التي دون فلك القمر لتأثيراتها، لذا كان كوكب المريخ تنبث منه قوة روحانية تؤثر في العالم السفلي، بما تبعث فيه من النشاط نحو الأعمال، والترقي في المعالي، ويسمى الفلاسفة هذه القوة، وما ينبعث منها في العالم روحانيات المريخ، ويسمونها الشرع ملائكة، ومنهم جبريل عليه السلام الذي تم إبعاده عن دائرة الوحي عند إخوان الصفا، ليتم تنزله عن طريق قوة روحانية، يختص بها كوكب عطارد.²

وإضافة لاعتقادهم بتأثير الكواكب، المباشر في كل ما يقع تحت فلك القمر، فهم يمتدنون باعتقادهم في النجوم، إلى نظريات مغالية في الظنون والأوهام، بحيث توكل للنجوم مهمة الإنباء عن الحوادث المستقبلية، كحال الإنسان من السعادة والشقاء لقولهم: "ومن ذلك الحال السعدين المشتري والزهرة، فإن أحدهما دليل على سعادة أبناء الدنيا وهي الزهرة ... وأما المشتري فهو دليل على سعادة أبناء الآخرة ... ومن ذلك أيضا النحسان: زحل والمريخ، فإن أحدهما دليل على منحسة أبناء الدنيا وهو زحل، وذلك أنه إذا استولى على المواليد دل على الشقاء والبؤس ... وأما المريخ فإنه دليل على منحسة الآخرة ..."³.

ويعد القول بتأثير الكواكب، على العالم السفلي، ودلالات تلك النجوم على الحوادث المستقبلية، مسلك أصحاب الروحانيات⁴ من الصائبة⁵، الذين تعصبوا لروحانيات الكواكب، فأثبتوا لها تصرف الأمور من حال إلى حال؛ كأسباب متوسطة في الإيجاد والتصرف⁶، وهذا النوع من الاستدلال على الغيب، بالاعتماد على أوضاع النجوم وحركاتها، يسمى بالوهميات؛ لأنه لا أصل له من الشرع، أضف إلى هذا فإن الوقوف على جميع المؤثرات الفلكية، ممتنع لوجوه منها: أن العديد من الكواكب المرئية لم يتم رصدها بعد، فكيف يتوصل إلى الاستدلال بخصائصها على الحوادث، ثم إن الاستدلال بشكل الفلك على طالع الإنسان، حين انفصال الولد عن رحم أمه، هو استدلال باطل، لكون ذلك الشكل غير دائم،

¹ الرسائل، ج1، ص193.

² المحرر في ج3، ص2، ص73، 277، 278، 279 على التوالي، وجامعة الجامعة، ص218.

³ المصدر نفسه، ج1، ص189.

⁴ مذهب أصحاب الروحانيات، هو التقرب إلى صانع العالم بالمتوسطات الروحانية المطهرة، لأنهم الأسباب المتوسطة في الإيجاد، وأصحاب الروحانيات يعتقدون أن لكل روحاني هيكل، ولكل هيكل فلك، بحيث يكون ذلك الروحاني رب الهيكل ومدبره، الشهرستاني، الملل والنحل، مج1-2-3 / ج2، ص289-291.

⁵ صبا الرجل إذا زاغ ومال عن الحق، ولبليل الصليبة عن نوح الأنبياء - عليهم السلام - قبل لهم صابغة، ومدار مذهبهم هو التعصب للروحانيين، المرجع نفسه، ص298.

⁶ المرجع نفسه، ص291.

لزواله وانعدامه، وحصول شكل آخر بعده، فكيف يستدل إذا بمعذوم على جميع أجزاء عمر الإنسان، من سعادة أو شقاء.¹

والقول ببطلان تأثيرات قوى الكواكب فيما تحتها، هو رأي ابن خلدون أيضاً، في ارتكاز شديد على المزاوجة بين العاملين الاجتماعيين والسياسيين، فهو يرى أن الاعتقاد في فعل النجوم، يسهم في فساد عقائد العوام، إذا ما اتفق الصدق في أحكامها في بعض الأحيان، دون أن يستند ذلك الاتفاق إلى تعليل، ولا تحقيق فحينها تظن العامة الصدق في كل أحكام النجوم، فيقعون في رد الأشياء إلى غير خالقها، وبالإضافة إلى هذا الأثر الاجتماعي العقدي، يشير ابن خلدون إلى ما ينشأ عن التنبؤ بأعمار الدول، من تطاول العداة والمتربصين للفتك بها² لطمعهم في اقتراب أجلها المتنبئ به، وقد لقي هذا الأثر السياسي الأخير عناية كبيرة في فلسفة إخوان الصفا، من خلال اعتمادهم قرانات الكواكب، في تحديد أعمار الدول، والملل وهي أنواع عديدة فمنها: " الملل والدول التي يستدل عليها من القرانات الكبار التي تكون في كل ألف سنة بالتقريب مرة واحدة؛ ومنها أن تنتقل المملكة من أمير إلى أمير، ومن أمة إلى أمة، ومن بلد إلى بلد، ومن أهل بيت إلى أهل بيت آخر، وهي التي يستدل عليها وعلى حدوثها من القرانات التي تكون في مئتين وأربعين سنة مرة واحدة، ومنها تبدل الأشخاص على سرير الملك، وما يحدث بأسباب ذلك من الحروب والفتن التي يستدل عليها من القرانات التي تكون في كل عشرين سنة مرة واحدة..."³، فالنص يوضح أنواعاً متباينة لقرانات الكواكب، وكلها موجبة لتغير، وتبدل الملك ولتحديد أعمار الملل والدول.

وقد امتد القول بتحديد أعمار الدول من بعدهم مثل ما نجده عند ابن خلدون، الذي عقد فصلاً من مقدمته، لتحديد الأعمار الطبيعية للدولة، وفق تحليل اجتماعي تاريخي، قسم خلاله عمر الدولة إلى ثلاثة أجيال، عمر كل جيل أربعون سنة، يتسم فيها الجيل الأول بخلق البداوة، وشطف العيش، حتى إذا زال هذا الجيل خلفه الجيل الثاني، وقد انتقل حالهم بالملك والترف من البداوة، إلى الحضارة ومن الاشتراك في المجد، إلى انفراد الواحد به وكسل الباقيين عنه، وحينها تنكسر فيهم العصبية، ويستكينون للذل، فإذا مضوا خلفهم الجيل الثالث، وقد زالت عنهم العصبية، وبلغ فيهم الترف مبلغه لدرجة العجز عن الذود عن مصالح الدولة، فيضطر صاحب الدولة للاستغناء عنهم بغيرهم؛ لأنهم أصبحوا عيالا على

¹ ابن القيم ، مفتاح دار السعادة، [دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، د.ط، د.ت]، ج2، ص126-130، وحاجي

خليفة، كشف الظنون ...، مج1-2 / ج2، ص1930.

² ابن خلدون، المقدمة، ص522.

³ الرسائل، ج1، ص ص205، 206.

الدولة، إلى أن يأذن الله بانقراضهم، وقد بلغ عمر الدولة حينها مائة وعشرون سنة، وقد يزيد هذا العمر أو يقصر إن عرض لها عارض¹، وليس هناك ما يؤكد تأثر ابن خلدون بإخوان الصفا، في القول بأعمرلر الدول، إلا أن الاحتمال يظل قائما بإمكانية هذا التأثير²، وإن كان الاختلاف يبدو واضحا بينهما فيما يخص، تعلق إخوان الصفا بالأداة الفلكية، للتنبؤ بالحوادث المستقبلية، والعمل على التأصيل لها داخل البناء العقدي، ابتداءً بإلغاء سمة ادعاء الغيب عن علم النجوم؛ لأن ادعاء الغيب هو العلم بدون استدلال ولا سبب، أما معرفة الأمور الغيبية بالنظر في النجوم فليس هو عند إخوان الصفا من إدعاء الغيب؛ لأن العلم بها يتم بدلالة أوضاع الكواكب وقراناتها، هذا فضلا عما يجره علم النجوم من فوائد كثيرة منها أنه: "متى علم الناس الحوادث قبل كونها أمكنهم أن يدفعوها قبل نزولها بالدعاء والتضرع إلى الله تعالى، والتوبة والإنابة إليه، بالصوم والصلاة والقربان، والسؤال إياه أن يصرف ما يخافون نزوله، ويرفع ويدفع عنهم ما يخافون منه"³.

ومنه فمففعة علم النجوم كبيرة؛ لما تمكنه للإنسان من الإطلاع على ما يكره، فيكون هذا الاطلاع سببا في لجوئه إلى خالقه والتضرع إليه.

وعلى عادة إخوان الصفا، في تنويع مصادر التدليل على الفكرة الواحدة، فإنهم اتجهوا إلى وصايا موسى عليه السلام لتدعيم الغرض من الاطلاع على الغيب بدلالات الكواكب؛ وهو التضرع إلى الله عز وجل - بالدعاء الذي هو أَجَلٌ أغراض واضعي النواميس، ولذلك أوصى موسى عليه السلام بني إسرائيل بالتكثير من الدعاء، إذا هم خافوا حوادث الأيام، ومصائب الزمان؛ حتى يصرف عنهم شر ما يخافون، وكذلك أوصى المسيح عليه السلام أصحابه الحواريين بالتضرع إلى الله، والإنابة إليه ليسكنوا الملكوت الأعلى⁴.

¹ ابن خلدون، المقدمة، ص170-172.

² يذهب محمود إسماعيل عبد الرازق إلى الجزم بتأثير رسائل إخوان الصفا، على فكر ابن خلدون في عدة من القضايا بقوله: "ولا يتسع المجال في هذا المقام لإثبات ذلك، وحسبنا الإشارة إلى بعض رؤوس الموضوعات، مثل نظرية العصبية والدولة، ونظرية قيام الدولة وازدهارها وسقوطها، ونظرية تداول الدول وقيام المستحدة منها على أنقاض أخرى في طور الانهيار، ونظرية انهيار الدول نتيجة الإمعان في الترف"، محمود إسماعيل، إخوان الصفا...، ص121، غير أنه لم يقدم أية شواهد تاريخية تثبت صحة هذا التأثير، مما يبقى الأمر دائما بعيدا عن الجزم.

³ الرسائل، ج1، ص204، 207، 208.

⁴ المصدر نفسه، ص208.

أثر نزعة التوفيق في وسم فلسفتهم بالتناقض والاضطراب، لأن استعانة النبي يعقوب عليه السلام بالسحر تناقض ما ذكره في موضع آخر، وهو أن الأنبياء - عليهم السلام - لا يجوز لهم استعمال السحر؛ لكونه ضرباً من الحيلة والمكر المختصين بالعالم الأرضي، والأنبياء - عليهم السلام - براء من هذا المكر؛ لأنهم دعاة إلى العالم العلوي.¹

ومما يجب قوله في موضوع السحر، أنه حق لا مرية فيه بشهادة القرآن الكريم، في العديد من الآيات²، إلا أنه وعلى الرغم من ثبوت وقوع السحر، فإن منفعته تبقى للعلم به لا للعمل به؛ إذ لا نزاع في تحريم عمله، أما العلم به فمباح؛ لدفع شبهة ساحر قد يظهر ليزيع الناس عن الحق، خاصة وأن قوة نفس الساحر على الإتيان بعجائب الأفعال، إنما تكون بنوع من الرياضة، يأخذ بها الساحر نفسه، مع العلم أن رياضة السحر كلها، إنما تكون بالتدلل للكواكب، والعوالم العلوية من الشياطين، والتوجه إليها بالتعظيم لنيل المراد، وفي ذلك إشراك لغير الله في العبادة والخضوع³، تماماً مثلما هو موجود عند إخوان الصفا من التمسك بالأعمال الطلسمية⁴، التي يستعينون فيها بروحانيات الكواكب، وأوضاع الفلك للتأثير في العالم الأرضي، ومن أنواع تلك الطلاسم، التي عملوها طلسم شجرة ورقها مثل ورق الفول؛ يستخدم لطرد الأرواح الفاسدة من البيوت، والكائنات المؤدية، وذلك بتحسين وقت استعمال تلك الطلاسم، وهو ساعات انبساط الروحانيات بعد مغيب الشفق إلى طلوع الشمس⁵، وطريق الاستعانة بالروحانيات وتسخيرها هو مسلك أصحاب الروحانيات واليونان أيضاً؛ لاعتقادهم أن تلك الآثار العلوية إنما تصدر عن روحانيات الأفلاك والكواكب، لا عن أجزائها تماماً مثل إخوان الصفا في اعتبارهم روحانيات الكواكب ملائكة فاعلة.⁶

وكما هو الأمر جارٍ عند إخوان الصفا، فإنهم يسعون لتوظيف علم السحر، في ترسيخ عقائد تخدمهم، إذ يوجهون الحلال من السحر، إلى معنى الدعاء إلى الله بالحق وقول الصدق، أما الباطل منه

¹ الرسائل، ج5، ص424.

² أنظر مثلاً الأعراف، الآيات : من 108 إلى 115.

³ ابن خلدون، المقدمة، ص498، القنوجي، أجد العلوم ..، ج2، ص318.

⁴ الطلسم هو: "علم باحث عن كيفية تركيب القوى السماوية الفعالة مع القوى الأرضية المنفعلة في الأزمنة المناسبة للفعل والتأثير المقصود مع بخورات مناسبة مقوية جالية لروحانية ذلك الطلسم ليظهر من تلك الأمور في عالم الكون والفساد أفعال غريبة"، القنوجي، المرجع نفسه، ص67.

⁵ الرسائل، ج5، ص377، 401.

⁶ المصدر نفسه، ج1، ص193.

الفصل الثاني: منهج إخوان الصفا في عرض العقيدة

فهو ما كان بإدخال الشكوك، والصد عن سبيل الله، ومن ذلك ما يجري على السنة أعداء الحكماء، وأضداد الأنبياء الذين لم يحوزوا العلم الباطن، سبب حياة النفوس الذي تمتلكه القلة القليلة، وهم إخوان الصفا، بما تلقوه عن الإمام الفاضل الحكيم لقولهم: "فهذا هو السحر الحلال، وهو الدعاء إلى الله سبحانه، بالحق وقول الصدق، والباطل منه ما كان بالصد من مثل ما يعمل به أضداد الأنبياء وأعداء الحكماء من تنميق الباطل وإظهاره ودفعهم الحق وإنكاره".¹

ومن العلوم الفلسفية الأخرى التي أفادها منها إخوان الصفا، يبرز المنطق كصاحب أكبر نصيب من رسائلهم، وإن كانوا لم يثبتوا على وجه واحد، حيال طبيعته، فهم تارة يعدونه جزءاً من الحكمة² على غرار الرواقين³، وتارة يعدونه أداة الفيلسوف فحسب، دون أن يكون من أجزاء الحكمة، متابعة للمشائين⁴ الذين يرون في المنطق مجرد أداة فلسفية⁵، ومن صور عنايتهم بالمنطق اهتمامهم بالبرهان وعده ميزان الحكماء، الذي يعرفون به الحق من الباطل في الاعتقاد، والخير من الشر في الأفعال، مما حول للمنطق أن يتحول في فكرهم، إلى ميزان للعقيدة يحفظها من التناقض واللبس، بحيث يكون المتعاطي للمنطق بادئاً بنفسه في إقامة البرهان على اعتقاداته؛ ليحفظها ويدعو الناس إليها.⁶

وعلاوة على كل هذه النماذج، التي تبرز إفادة إخوان الصفا من علوهم الفلسفة، فالرسائل نفسها تشير في العديد من المواضع، إلى كتب الفلاسفة المعتمدة لديهم مثل: الوصية الذهبية لفيثاغورث⁷، وكتاب المحسني في علم النجوم⁸ لبطليموس (Ptolémée)⁹، وكتاب قاطيغورياس، وبارمينياس،

¹ الرسائل، ج5، ص231.

² المصدر نفسه، ج1، ص66.

³ الرواقية مذهب الرواقين أصحاب زينون (Zénon)، وإنما سموا كذلك؛ لأن زينون كان يعلم تلاميذه في رواق، والرواقي يرى أن السعادة في الفضيلة، والحكيم الرواقي هو كل من كان مطمئن النفس، غير مبال بما تفعل به نفسه، من لذة أو ألم، جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، ص622، مادة: "الرواقية".

⁴ المشائي هو: "الأرسطي، سمي مشائياً لأن أرسطو كان يعلم تلاميذه ماشياً"، المرجع نفسه، ص373، مادة: "المشائي".

⁵ النشار، مناهج البحث...، ص32.

⁶ الرسائل، ج2، ص52.

⁷ المصدر نفسه، ج1، ص4، ج4، ص184، 414 على التوالي.

⁸ المصدر نفسه، ج1، ص183.

⁹ هو كلوديوس بطليموس يقال أنه ولد في بيلوسيوم، ونشأ في الإسكندرية في (ق 2 م) وقد كان بطليموس رياضي، فلكي، جغرافي، برع في علم الفلك والتنجيم والموسيقى، ومن أشهر مؤلفاته: المحسني أو الستكسس باليونانية، بطرس البستاني، دائرة المعارف، [دار المعرفة، بيروت-لبنان، د.ط، د.ت]، مج5، ص484، مادة: "بطليموس".

وكتاب القياس أنولوطيقا الأولى، وكتاب البرهان أنولوطيقا الثانية، وكتاب التالوجيا لأرسطو¹، وكتاب ايساغوجي² لفورفور يوس الصوري³، وغيرهم⁴.

• ثانيا / الكتب المنزلة :

وهي : الكتب المنزلة التي جاءت بها الأنبياء - صلوات الله عليهم - مثل التوراة والإنجيل والفرقان وغيرها من صحف الأنبياء ..⁵ فكل هذه الكتب هي مصادر علوم الإخوان، ولهذا فهم لا يتوانون - في سبيل ترسيخ أي فكرة - عن الاستدلال بالنصوص الدينية، مهما كان مصدرها سواء كانت من ألفاظ القرآن الكريم، أو الإنجيل، أم التوراة، أم الزبور طالما أنها تعبر عن حقيقة واحدة، وتصدر عن علة واحدة، هي المولى - ﷺ - ولا ضير لديهم بعدها، إذا كانت نصوص الأنجيل والتوراة محرقة، أو أنها نسخت بأخر الكتب السماوية المهيمن عليها؛ بما لا يسمح للتسليم بمضمونها، دون حذر ولا تحر لوجهي الحق والباطل فيها، لذا نراهم يوردون في القصة الواحدة، آيات من الذكر -الحكيم-، ترد في أحسن الأحوال مبتورة، إذ يمسكون بوسطها، أو بأولها، أو بأخرها، وفق انتقائية تصل بهم أحيانا إلى التحريف في الذكر العزيز، حيث يرد ضمن استدلالهم بالقرآن الكريم، آيات لا أصل لها فيه من ذلك الآية التالية : ﴿واعبدوا الله مخلصين﴾⁶ ، وهذا ما يعكس عبث تلك النزعة التوفيقية في تعاملها مع المقدسات الدينية.

وتبعا لنزعة التوفيق دائما، تنتشر أقوال المسيح ﷺ في الرسائل، بما يفيد التسليم بمضمونها، في كثير من المسائل الإعتقادية من ذلك قولهم : "وكان مما يقوله المسيح للحواريين : "إنما جئتمكم من عند

¹ الرسائل، ج1، ص2، ص363، 184، 46 على التوالي، كتاب التالوجيا أو الربوبية في حقيقة الأمر هو لأفلوطين، وقد وقع بعض الفلاسفة المسلمين في خطأ نسبته لأرسطو، ومنهم إخوان الصفا والفارابي، دي بور، تاريخ الفلسفة ..، ص46، 200.

² فورفور يوس الصوري أو أمونيوس، من أهل مدينة صور من ساحل الشام، وقد كان بعد زمن جالينوس، يعد أنه الفلاسفة المتقدمين، في معرفة كلام أرسطو طاليس، القفطي، إخبار العلماء ..، ص ص169، 170.

³ الرسائل، ج1، ص363.

⁴ للمزيد من التوسع حول تأثير إخوان الصفا بأعمال الفلاسفة أنظر :

• MARQUET, La philosophie, P.12-26.

⁵ الرسائل، ج4، ص422.

⁶ المصدر نفسه، ص461، وبنفس الصيغة أيضا وردت في رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء، تقدم بطرس البستاني، [دار بيروت، بيروت-لبنان، د.ط، 1403هـ - 1983م]، مج4، ص70.

أبي وأبيكم لأحييكم من موت الجهالة، وأداويكم من مرض المعاصي، وأبرئكم من الآراء الفاسدة كيما تنهذب نفوسكم، وتحيا بروح المعارف، وتصعدوا إلى ملكوت السماء، عند أبي وإبيكم، فتعيشوا هناك عيش السعداء..¹ فالنص ينطق من عيسى عليه السلام بدور العلم الباطن في إحياء النفوس، وتمكينها من تلقي التأييد الإلهي، لتنجو من سجن الدنيا وعوالمها، وفي نفس السياق أيضا يوردون قول - موسى عليه السلام - حين يوصي قومه قائلا: "من تعبد منكم على ما رسمت له في هذا الهيكل أربعين سنة مخلصا جاءه الوحي من الله - عز وجل - ونزلت عليه الملائكة بالروح".² فقد استطاعوا أيضا أن ينطقوا - موسى عليه السلام - بنمط من التطوير النفسي، يتم بطريق التعبد بما رسم في الشريعة الموسوية ليتسنى للمرء تلقي التأييد والإلهام، ولنفس الغرض أيضا نجدهم يستشهدون بقول النبي محمد صلى الله عليه وسلم: «من أخلص العبادة لله أربعين صباحاً نَوَّرَ اللهُ قلبه، وشرح صدره، وأطلق لسانه بالحكمة، ولو كان أعجمياً غُلِقاً»³. ويعتبر هذا الحديث من جملة الأحاديث الموضوعية، التي يلتفتون، إليها في سبيل التدليل على أفكارهم الباطنية، الساعية لإضفاء المشروعية على العلم الباطن، من حيث هو العلم الطاهر والدواء النافع، الذي داوى به الأنبياء أمراض النفوس، وكذلك فعلت الأئمة الخلفاء من بعدهم.

• ثالثا / الكتب الطبيعية :

وهي : "صور أشكال الموجودات بما هي عليه الآن من تركيب الأفلاك، وأقسام البروج، وحركات الكواكب ومقادير أجرامها، وتصاريف الزمان، واستحالة الأركان، وفنون الكائنات من المعادن والحيوان والنبات، وأصناف المصنوعات على أيدي البشر".⁴ وهذا يعني أن المصدر الثالث يمثل المعرفة المستمدة من الكائنات الطبيعية بالتأمل، والنظر في أحوالها⁵؛ بغية الوصول إلى الدلالات الباطنة الخفية، من تلك الظواهر المشاهدة حتى تعرف معانيها الدقيقة، ومعانيها اللطيفة تصديقل

¹ الرسائل، ج4، ص524.

² المصدر نفسه، ص523.

³ هذا الحديث موضوع وقد ورد بروايات مختلفة، وقرينة من رواية الحديث المذكور بالمتن، أنظر: عبد الرحمن بن علي الجوزي، كتاب الموضوعات، [دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط1، 1415هـ - 1995م]، ج2، ص330، وكذلك نسور الدين علي بن محمد بن سلطان، كتاب الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعية، تحقيق وتعليق: محمد بن لطف الصباغ، [الملك الإسلامي، بيروت، ودمشق، ط2، 1406هـ - 1986م]، ص315.

⁴ الرسائل، ج4، ص422، 423.

⁵ محمد حجاب، الفلسفة السياسية ..، ص91.

الفصل الثاني: منهج إخوان الصفا في عرض العقيدة

لقوله تعالى: ﴿... وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَطْلًا سِحْرًا نَكْرًا فَمِنَّا عَذَابَ النَّارِ﴾¹، إذ المراد من توجيه المولى -عَلَيْكَ- الفكر إلى خلقه، هو إدراك الحكمة الإلهية، والإتقان الساري في الكون، كدلالات منصوبة للاهتمام إلى وجوده، ووحدانيته.²

• رابعا / الكتب الإلهية :

تشكل في مجملها العلوم الباطنة، ومرموزات التنزيلات الإلهية، والأقوال النبوية التي يرون أنها : "الكتب الإلهية التي لا يمسه إلا المطهرون الملائكة التي هي بأيدي سفرة كرام بررة، وهي جواهر النفوس وأجناسها وأنواعها وجزئياتها وتصاريفها للأجسام..."³، أي أنها الكتب التي لا تمسه إلا الملائكة، وليست تلك الملائكة سوى أعضاء جماعتهم؛ لأن نفوسهم قد أصبحت في حكم الملكية بالفعل، بفضل تلك العلوم المدونة في الكتب السرية، الخاصة بالجماعة من الأسرار المخزونة و : "العلوم المكنونة، بشرح ما في هذه الرسالة الجامعة، وما في غيرها من الكتب التي ألقيناها إليك، وأودعناها عندك لحياة من قبلك، وهي المدارس الأربع، والكتب السبعة، والجفران، والرسائل الخمس والعشرون الاثنان والخمسون، والرسالة الجامعة".⁴

ومن المحتمل جدا أن يكون المصدران الأخيران (الكتب الطبيعية والإلهية) هما من اختصاصات إخوان الصفا، الدائرة في مجالسهم، والتي من المتعذر الاطلاع عليها إلا بالانضمام إلى جماعتهم، وحضور مجالسهم المتعلقة بأسرارهم، ذلك أن مجالسهم نوعان : منها ما هو لمذاكرة العلوم المختلفة، وهذا يمكن لغيرهم من المدعوين حضورها، ومنها ما تدور فيها أسرار الجماعة⁵، ويتأكد هذا الاحتمال بقولهم : "وأعلم أيها الأخ، أيدك الله وإيانا بروح منه، أن لنا كتبنا نقرأها مما شاهدها الناس ولا يحسنون قراءتها، وهي صورة أشكال الموجودات بما هي عليه الآن من تركيب الأفلاك، وأقسام البروج وحركات الكواكب.. ولنا كتاب آخر لا يشاركنا فيه غيرنا ولا يفهمه سوانا، وهو معرفة جواهر النفوس ومراتب مقاماتها... فإن نشطت، أيها الأخ البار الرحيم، إلى قراءة هذه الكتب أنت وإخوانك لتعلم ما فيها

¹ آل عمران، الآية : 191.

² الجامعة، ص ص63،64.

³ الرسائل، ج4، ص423.

⁴ الجامعة، ص539.

⁵ ج 15 ص 61، ج 4، ص 421
الرسائل

وتفهم معانيها وتعرف أسرارها، فهلم إلى حضور مجلس إخوان لك فضلاء...¹، ومن النص يتأكد من أن الكتب الطبيعية التي يقرؤها الناس، ولا يفهمها غير جماعة إخوان الصفا، وكذلك الكتب الإلهية، هي من اختصاصات الجماعة، الموقوفة عليهم دون غيرهم، بكل ما تحويه من أسرار علم الباطن، الذي سعوا لتضمينه في محتويات الرسائل، بالاعتماد على أسلوب التجميع والتكديس، لكل ما يقع بأيديهم من المعارف دون تحفظ ولا تثبت، لذا لم يكن التوحيدي مخطئاً حين وسم رسائلهم بأنها: "مبتوثة من كل فن نتفا بلا إشباع ولا كفاية، وفيها خرافات وكنيات وتلفيقات وتلزيقات، وقد غرق الصواب فيها لغلبة الخطأ عليها"²، ومرد كل هذه العيوب إنما يرجع لغياب العقلية النقدية في التعامل مع مصادر علومهم، إذ قبلوا نصوص التوراة والأنجيل، كما قبلوا نصوص القرآن الكريم، بنفس التسليم والاعتقاد، في سلامة نصوصهم جميعاً، وكما أعوزهم العقلية النقدية، فكذلك قد أعوزهم النزعة الوضعية³ في العلم، مما يفسر نزولهم بالفلك إلى مستوى التنجيم، والسحر، والخرافة⁴ وكلها مثالب كان لها كبير الأثر، حينما نقلوا نزعتهم التوفيقية إلى مجال العلاقة بين الحكمة والشريعة، كما سيبدو جلياً في المبحث الموالي.

¹ الرسائل، ج5، ص ص30،31.

² التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ج1، ص ص4،5.

³ النزعة الوضعية هي تيار من المثالية الذاتية، انتشر في القرنين التاسع عشر والعشرين (م)، وهو يرفض أن تكون الفلسفة نظرة شاملة للعالم، كما أنه ينكر المشكلات التقليدية للفلسفة: كعلاقة الوعي بالوجود.. لذا فهو يحاول إيجاد منهجاً للبحث، يتجاوز به التناقض بين المادية والمثالية، لجنة من العلماء، الموسوعة الفلسفية ..، ص ص582،583، مادة: "الوضعية".

⁴ أحمد صبحي، الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي، [دار المعارف، مصر، ط2، د.ت.]، ص306.

المبحث الثالث: التوفيق بين الحكمة والشرعية

تعتبر عملية التوفيق بين الحكمة والشرعية، عن إشكالية فكرية فلسفية، تعنى بالبحث في وحدة الحقيقة، وازدواجيتها من خلال تقصي العلاقة بين الحكمة والشرعية، إذ يؤدي الإقرار بأن ما يتوصل إليه النص الديني، هو نفسه الذي يتوصل إليه النظر العقلي، إلى القول باتفاق كل من الحكمة والشرعية، في حين أن القول بتباين نتائج البحث العقلي، عما جاء به الشرع، يؤدي إلى الإقرار بازدواج الحقيقة، والتميز فيها بين حقيقتين هما: حقيقة دينية منزلة يتكفل الشرع ببيانها، وأخرى وليدة النشاط العقلي الإنساني، وبالنظر لإخوان الصفا نجدهم قد ساهموا في مناقشة هذه الإشكالية، وفق أبعاد ومستويات معينة، فما هي هذه الأبعاد والمستويات (؟) وهل كان لها دور في تحديد طبيعة الحقيقة، بين الوحدة والازدواج (؟)، وهل وفقوا في تحديد العلاقة بين الحكمة والشرعية (؟)، هذه التسؤلات هي التي ستشكل محور الدراسة في هذا المبحث.

المطلب الأول: العلاقة بين الحكمة والشرعية.

لقد عرفت عملية التوفيق بين الحكمة والشرعية، انشغالا فكريا عالميا، سجلته مباحث التفكير الديني عند المسلمين، وغيرهم، في سعيهم للمطابقة بين معطيات الفلسفة اليونانية، والحقيقة الدينية، حيث كانت هذه المطابقة مبعث اهتمام كبير عند فلاسفة اليهود، ومنهم فيلون¹ (Philon) الذي كان يعتمد كل من الشريعة والفلسفة، كمصدرين متلازمين لتفكيره، ليصل بذلك إلى أن ما هو حق من الفلسفة اليونانية، ليس إلا ما نُجدّه في الثوراة من حكمة، وإن استترت برموز وإشارات، وقد كان لموقفه هذا حيال الثوراة، وعلاقة نصوصها بالحقيقة الفلسفية الصحيحة، أثرٌ بارزٌ على الفلاسفة المسلمين من بعده، حيث حاولوا التوفيق بين الحقيقة الفلسفية والدينية؛ طالما أنهما واحسد على رأي

¹ هو "أحد علماء مصر في الزمن الأول من أهل الإسكندرية إمام في علم الرياضة قيم بعلم الأفلاك وحركات النجوم وهو صاحب الكتابين الجليلين في فنيهما أحدهما كتاب القانون ... والكتاب الآخر كتاب الأفلاك"، القفطي، إخبار العلماء ...،

الفارابي (ت339هـ.)¹، وإن اختلف مسلكها، خاصة وأن الظروف التي عاشها الفارابي، كانت تفرض عليه هذا النوع من الاتجاه الفكري؛ إذ الفلسفة لم تزل بعد مبعث خيفة المسلمين وحذرهم؛ لأنها مازالت تمثل لهم، فكرا دخيلا على المنظومة العقديّة والفكرية، لذا حرص الفارابي على دعم الفلسفة والعقيدة معا، بتقديم الفلسفة في مظهر متفق، ثم تبيان أن الفلسفة ترمي لنفس الهدف، الذي يسعى إليه الدين، ومن ثم إيضاح إمكانية تسخير الفلسفة لخدمة الدين، ليتقرر من كل ذلك تلاقي العقل والوحي.² وقد استخدم الفارابي هذا المنهج التوفيقى، حتى بين الفلاسفة أنفسهم، وذلك ما يتجلى في محاولة توفيقه بين أفلاطون وأرسطو³ كخطوة أولى لإزالة التعارض بين الآراء الفلسفية، كيلا تهتز صورتها، وتفقد عصمتها في الوسط الإسلامى، ومن ثم الانتقال إلى التوفيق بين الحقيقة الفلسفية والحقيقة الدينية، وكذا فعل إخوان الصفا، في اتجاههم نحو التقريب والتوفيق بين الحكمة والشريعة؛ بحكم الغرض المشترك بينهما، لقولهم: "ثم اعلم أن العلوم الحكمية والشريعة النبوية كلاهما أمران إلهيان يتفقان في الغرض المقصود منهما الذي هو الأصل، ويختلفان في الفروع"⁴. بمعنى أن العقل نور من الله تعالى؛ لأن مصدره إلهي، وكذلك الشريعة مصدرها إلهي، لأنها وحي من الله، ولما كان الله هو المصدر الواحد للنورين، تعذر أن يكون - سبحانه وتعالى -، مصدرا لنورين متناقضين، وكل أمر موهم لأي نوع من التضارب بين الشريعة والحكمة، لا يمكن إزالته إلا عن طريق الفهم المتعمق للدين، الذي لا يتم بمعزل عن الفلسفة الحققة، المخول لها تنقية الشريعة من كل الضلالات، والجهالات العالقة بها، من فهم أهل الظاهر غير إخوان الصفا، أصحاب العلوم الحكمية والنبوية الذين يرون أن: "الشريعة قد دنست بالجهالات، واختلطت بالضلالات؛ ولا سبيل إلى غسلها وتطهيرها إلا بالفلسفة"⁵.

وعليه تصبح الحكمة في فكر إخوان الصفا، اليد الباسطة إلى الهدى، والموصلة للفهم السليم للدين؛ بشرط أن تتسق طبيعة تلك الحكمة مع مذهبهم في الظاهر والباطن، إذ لما كان للشريعة معنيان: الأول هو الظاهر طريق العامة لفهم مراد الشارع، والثاني هو الباطن الذي تعتبره الخاصة المعنى الحقيقي للشريعة، أصبح من الضرورة بحال أن يُبحث عن هذا المعنى الحقيقي الباطني، داخل الحكمة المخول لها

¹ ابن العماد، شذرات الذهب ..، مج1-2 / ج2، ص350.

² محمد كمال جعفر، في الفلسفة الإسلامية، [مكتبة الفلاح، الكويت، ط1، 1407هـ - 1986م]، ص209.

³ أنظر كتابه الذي وضعه لهذا الغرض الفارابي، كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين، تقديم: رشيد قورق، [مؤمف للنشر، الجزائر، د.ط، 1993م]، ص3-47.

⁴ الرسائل، ج3، ص173.

⁵ التوحيدى، الإمتاع والمؤانسة، ج1، ص5.

الإطلاع على أسرار تلك الكتب النبوية، وبواطن مرموزات الشريعة، مما يفسر التعريف الذي ارتضوه للفلسفة بقولهم: "وعلم الحكمة هو الإخبار بأسرار الكتب النبوية والإشارات الإلهية، والرموزات الحكيمة، المكننة في الأمور الظاهرة."¹، أي أن نتائج البحث الفلسفي عند إخوان الصفا، ينبغي أن تتطابق مع المعنى الباطني للنص؛ لأن التوفيق سيتم بين الظاهر أو الشريعة من جهة، والباطن أو الفلسفة من جهة ثانية²، هذه الأخيرة التي ستتشكل مادتها عندهم، من جميع المصادر الفكرية ليست اليونانية منها فحسب، كما ذكر التوحيدي³، بل إنها تمتد لتشمل الفلسفة الهندية كذلك، لما ينتشر في الرسائل من حكم هندية ملقاة بطريق القصص والأمثال، المستقاة من كتب الهند وأبرزها كتاب (كليلة ودمنة)⁴، الذي أفاد منه إخوان الصفا، في رسالة تداعي الحيوان على الإنسان⁵، إضافة إلى هذا فقد استفادوا من الفلسفة الفارسية، لا سيما فيما يتعلق بالمشاهدة بين العالم الصغير والعالم الكبير، أو الإنسان والكون، والتي على أساسها، أقاموا نظرية المثل والمثول، وغيرها من المصادر الفكرية الأخرى.⁶

لقد كان مسعى إخوان الصفا تجاه تلك المصادر الفكرية، هو أن تتنظم جميعها لتشكّل قوام فلسفة باطنية، يسعون للتوفيق بينها وبين جميع الأديان الوضعية منها والسماوية لأن: "الحق في كل دين موجود، وعلى كل لسان جار"⁷ فلا ضرر لديهم إذن أن يتم التوفيق بين الحكمة، ومبادئ الدين الإسلامي والمسيحي واليهودي وغيرهم، لأنها تتفق جميعها في جوهرها على المعنى الباطني للدين وهو الطاعة⁸، كمبدأ سياسي يلتزم به الفرد ناحية ولي أمره، الذي هو الإمام صاحب السلطة الروحية والسياسية، والقائم بأمر التوفيق؛ لأن الأئمة هم الفلاسفة العالمون بأسرار الشريعة، والجامعون بين العلم الباطن أو الفلسفة، وبين علم الظاهر أو الشريعة؛ لقولهم عنهم أنهم: "الراسخون في العلوم الإلهية والمعارف الربانية، العارفون خفيات أسرار الناموس، الذين هم الأئمة المهديون، والخلفاء الراشدون..."⁹ المتولون أمر إبانة الغرض المشترك بين الحكمة والشريعة، وهو نجاة النفوس من ظلمات الدنيا وسجونها،

¹ الجامعة، ص 36.

² محمد حجاب، الفلسفة السياسية...، ص 225.

³ التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ج 1، ص 5.

⁴ أنظر مثلا الرسائل، ج 1، ص 2، ص 134، 246، 404 على التوالي.

⁵ المصدر نفسه، ج 2، ص 352-574.

⁶ انظر هذا في المبحث الثاني من الفصل الثاني

⁷ الرسائل، ج 4، ص 317.

⁸ المصدر نفسه، ص 297.

⁹ المصدر نفسه، ج 1، ص 440، 441.

وإيصالها إلى سعادة الآخرة ونعيم أهلها¹، لأنه لما كان الغرض من: "النبوة والناموس هو تهذيب النفس الإنسانية وإصلاحها وتخليصها من جهنم عالم الكون والفساد، وإيصالها إلى الجنة ونعيم أهلها في فسحة عالم الأفلاك وسعة السماوات، والتنسم من ذلك الروح والريحان المذكور في القرآن. فهذا هو المقصود من العلوم الحكيمة والشريعة النبوية جميعاً"². بمعنى أنه إذا كان الأنبياء - عليهم السلام - قد توالى مبعثهم لتعليم الناس أسامي المعارف، وأعلاها وهي معرفة الله - ﷻ -، وتلقينهم العمل الحق المتعبد به من الأعمال الظاهرة البدنية، كالصلاة والصوم، والأعمال النفسية الباطنة كالزهد والصبر، وكل هذا من أجل نجاة الفرد وبلوغه سعادة الآخرة، فكذلك الفلسفة تناط بها نفس المهمة؛ لأن دينها هو إثبات الربوبية، والوحدانية لله - ﷻ - مع التدين بالشرائع الحميدة، والتحلي بالأخلاق الرفيعة، وكلها أمور لا يتأتى حصولها للنفس؛ إلا إذا بلغت أتم حالاتها، وأفضلها بحيث تكون قد استكملت إنسانيتها، وصارت ملكاً بالقوة عن طريق التزود بالعلم الحقيقي الباطني³، الذي يحوزه الأنبياء - عليهم السلام - في وقتهم، والأئمة الحكماء من بعدهم، بغية تلقينه لطالبيه ومستحقه لقولهم: "ثم العلم المخصوص به الإنسان المتميز به عن الحيوان، هم فيه مشتركون لا شركة المساواة بل شركة تنزيه وانفصال واستعلاء في الطبقات، وترافع في الدرجات، حتى تكون نهايتهم فيه المعرفة لهم به: النبي في زمانه والحكيم في وقته"⁴.

وتعد الحاجة إلى المعلم أو الإمام المعلم، لتلقين العلوم الحقيقية، السمة المميزة للشريعة التعليمية في تعصبها للإمام المعصوم، وتعلقهم به في أخذ العلوم عنه⁵، تماماً مثلما هو الأمر عند إخوان الصفا، وما هم عليه من اعتبار الإمام الحكيم سبباً، في إظهار العلم الباطن للمتعلم، حيث يتدرج ذلك الإمام بالفرد المتعلم، بين أنواع العلوم حتى يصل إلى قمة المعارف، وأعلاها وهي معرفة الله؛ لأن طريق الفلسفة في الوصول إلى المعرفة بالله، يحتاج من الفرد أن يكون لديه ثلاثة ركائز يعتمدها في الوصول إلى تلك المعرفة، وهي الراحلة أو عمله الصالح، والزاد وهو العلم الباطن الحقيقي، والدليل أي المؤدب والمعلم، المتولي تنويره بأسرار العلوم الباطنة⁶، حتى إذا ما وقف الفرد المتعلم على تلك العلوم الباطنة، أمكنه إدراك

¹ الرسائل، ج 1، ص 282، وجامعة الجامعة، ص 167.

² المصدر نفسه، ج 3، ص 174.

³ المصدر نفسه، ص 347، والجامعة، ص 61، 62.

⁴ الرسائل، ج 5، ص 86.

⁵ الغزالي، القسطاس المستقيم، تقديم وتحقيق: فيكتور سلحت، [المطبعة الكاثوليكية، بيروت-لبنان، د.ط، د.ت]، ص 92.

⁶ الجامعة، ص 513.

المعاني الباطنة للتكاليف الشرعية، المفروضة في العبادة الظاهرة من أوامر ونواهي، فيقوم بها بوصفها الوجه الحقيقي لعبادة الله فالصلاة في العبادة الباطنة ليست سوى الدعوة إلى الله، أو بالأصح إلى مذهبهم، ومبادئهم السياسية إذ يقولون عنها أنها: "عبارة عن طهارة القلوب من خبث الحقد ونجاسة الشك، والتقرب إلى الله تعالى بخالص النية، وصحة الاعتقاد، والتوجه إلى قبة الأمر بالمعروف والقياس بمصالح المؤمنين، والقعود عن العداوة والبغضاء، والركوع والسجود بالتواضع، والحلم والتشهد مع الإخوان الأبرار، والتسليم من الجهل".¹

وهكذا تقود الفلسفة الباطنة إلى العلم الحق والعمل الحق، الموصولين إلى الجنة التي هي عالم الأفلاك، ليكون ملكا بالفعل؛ لأنه قد نال المرتبة الفاضلة بعد أن صار فيلسوفا ربانيا، عالما موحدًا، عاملا مستقيما إذ: "بالحكمة وتعلم العلم وإخراج ما في القوة إلى الفعل، تكمل الصورة الإنسانية والأخلاق الآدمية، ويصير على صراط مستقيم، وطريق قويم، ينتقل من أدون المنازل إلى أشرفها، ومن أسفلها إلى أعلاها، حتى تصير نفسه ملكا كريما، فيرقى إلى درجات سلم المعارج فيعرج به مع الملائكة، وروح القدس، إلى مكارم الأخلاق، في دار الحيوان، ومجاورة الرحمن في الجنان".²

وعلى الرغم من اتفاق كل من الحكمة والشريعة في الغرض، إلا أن طريقيهما مختلفان، والسبب في هذا الاختلاف كما يذكر إخوان الصفا: "وأما اختلافهما في الطرق المؤدية إليها فمن أجل الطبائع المختلفة والأغراض المتغايرة التي عرضت للنفوس، كما اختلفت عقاير الأطباء وعلاجاتها، بحسب اختلاف الأمراض العارضة للأجساد من الآلام والأوجاع، وبحسب اختلاف الأزمنة والأمكنة".³، وعلى الرغم من الإيجاز الذي يشوب تفسيرهم، لاختلاف طريق الحكمة عن الشريعة؛ فإنه بالإمكان القول بأن مرد الاختلاف، إنما يعود لتباين طريقيهما في التصور والتصديق، إذ الحكمة تتوجه بخطابها لأقسام من الخاصة، أصحاب العلم الباطن الذين يصدقون بالمعاني الباطنة غير مرموزة ولا مكتومة، ولذا كان تصورهم لها يقع على حقيقته، أما في الشريعة فإن صاحب الناموس، يخاطب الناس بالألفاظ المشتركة والظاهرة فحسب؛ ليفهم المستمعين له كل على قدر عقله وفهمه؛ لأن دعوة الأنبياء - عليهم السلام - هي عموم للنخاص والعام، حتى لا يعدم العامة حظهم من الفهم، وإن كان معنى ظاهرا غير حقيقي يليق بقدرتهم العقلية، التي تصدق بالألفاظ الظاهرة المشتركة، وتتصور ما تخبر به على سبيل التشبيه والتمثيل، ولذا كان النبي ﷺ في رأيهم يجتهد في إنباء قومه: "ما قد اعتقده بالتصريح عنها للخواص من أهل دعوته

¹ الرسائل، ج2، ص509.

² الجامعة، ص62.

³ الرسائل، ج3، ص174.

في السر والإعلان، غير مرموز ولا مكتوم، ثم يشير إليها ويرمز عنها عند العوام بالألفاظ المشتركة، والمعاني المحتملة للتأويل... على سبيل التشبيه والتمثيل، ليقرب من الفهم تصورها، لأنه يقصر الوصف عنها بحقائقها، وإنما خاطب كل طائفة من الناس بحسب عقولهم ومراتبهم في المعارف والفهوم، لأن دعوة الأنبياء - عليهم السلام - عموم للخاص والعام جميعاً.¹

فتفاوت العقول، وقدرتها على فهم المعنى المقصود من الخطاب، هو الذي أوجد نوعين من طرف الفهم: طريق خالي من التشبيه، والتمثيل يقع على سبيل التصريح بالعلم الباطن، وتختص به الحكمة، وآخر هو طريق الشريعة التي تراعى في خطابها، أن يكون عموماً للخاصة والعامة، وكل هذا لا يؤثر في طبيعة الحقيقة لديهم، إذ هي واحدة سواء التي أداها الشرع أو الفلسفة.

وتعتبر إشكالية وحدة الحقيقة أو ازدواجيتها من المسائل الفكرية، التي توالي طرحها فيما بعد عصر إخوان الصفا، مثلما هو الأمر مع محاولة ابن رشد التي عمد فيها إلى إثبات أن: "الحكمة هي صاحبة الشريعة والأخت الرضية".²، عن طريق البحث في كفاءة العقل، وتقرير أنه الوسيلة الصالحة لطلب الحق³؛ بشرط أن يتقيد العقل في طلبه للحقيقة بأصول المنطق، وشروط البرهان، بغية الوصول إلى أن المقصود من الشرع، هو عين ما ترمي إليه الحكمة، إذ لما كان الغرض من الشرع هو تعليم الحق؛ أي معرفة الله تبارك وتعالى، وسائر الموجودات على ما هي عليه، إضافة إلى العمل الحق وهو الأعمال البدنية والنفسية المتعبد بها، كانت الحكمة أيضاً تشاركها في هدفها، وتوافقها في غرضها، لأن فعل الفلسفة هو النظر في الموجودات، واعتبارها من جهة دلالتها على معرفة صانعها، بمعنى أن الفلسفة هي محاولة معرفة الصانع من مصنوعاته بطريق النظر والاعتبار، اللذين حث عليهما الشرع بقوله: ﴿... فَأَعْبِرُوا يَأُولِي الْأَبْصَارِ﴾⁴، وأتم أنواع النظر يكون بأتم أنواع القياس، وهو المسمى البرهان، وهكذا يصل ابن رشد إلى اتفاق كل من الحكمة والشريعة في الغرض، ومن ثم يتقرر لديه أن الحقيقة واحدة، وإن اختلفت طرقها؛ إذ يختص طريق الفلسفة بأصحاب البرهان، من الفلاسفة الراسخين في العلم؛ لأنهم يعتمدون على البرهان المنطقي، في الوصول إلى الحقيقة، ولذلك كان تصورهم لها يقع على حقيقته، دون حاجة إلى تشبيه أو تمثيل، في حين أن طريق الشريعة يشمل على جميع أنحاء التصديق والتصوير، لأن مقصودها

¹ الرسائل، ج4، ص3، ص238،239،543 على التوالي.

² ابن رشد: فصل المقال...، ص58.

³ عبد الله موسى، "بعض ملامح العقلانية في الفكر الرشدي"، دراسات فلسفية، [الجزائر: العدد الخامس، 1 سبتمبر

1998م]، ص50.

⁴ الحشر، الآية: 2.

هو العناية بالأكثرية، الذين هم العامة المصدقون بالأقاويل الخطابية والجدلية، والمتصورون للأمور على سبيل التشبيه والتمثيل.¹

ومن خلال ما ذكر يتوضح، اتفاق ابن رشد مع إخوان الصفا، في وحدة الحقيقة أمام تفاوت درجات الفهم لدى طالبيها، إلا أنه وعلى الرغم من هذا الاتفاق، يبقى المجال واسعاً، للتمييز بين طبيعة التوفيق عند كل منهما، ذلك أن محاولة ابن رشد تهدف إلى إقامة التوفيق بين الحكمة والشريعة، على أسس منهجية عقلانية، لاستكشاف معقولية النص الديني، باعتبار أن الدعوة إلى العقلانية أمر جوهري في الدين الإسلامي، لذلك فهو يتدرج بالفكر من خلال المحاكمة العقلية، والاستشهاد بالنصوص الدينية، للوصول إلى أن الفهم الديني المؤسس على العقل، أمر يوجه الشرع ويدعو إليه، لأنه وحده المخول له اختراق ستار الكلام، والوصول إلى الحقيقة المرادة من كلام الشارع²، بشرط أن يكون المتولي لاكتشاف معقولية النص، هم الفلاسفة الحكماء أصحاب البرهان، الذين خصهم القرآن الكريم بلفظ الراسخين في العلم.³

وإذا كان توفيق ابن رشد، يقوم على أسس الدعوة إلى العقلانية، والنظر العقلي، كأداة أصيلة في الشريعة الإسلامية، للوصول إلى الحقيقة الدينية، فإن هذه العقلانية قد اكتسبت طابع التمويه في رسائل إخوان الصفا، التي أشادوا فيها بسلطان النشاط العقلي، في الوصول إلى الحقيقة الباطنة والاعتماد عليه في أحكامهم ومن شواهد هذا التمويه قولهم: "... ونحن قد رضينا بالرئيس على جماعة إخواننا، والحكم بيننا، العقل الذي جعله الله تعالى رئيساً على الفضلاء من خلقه الذين هم تحت الأمر والنهي، ورضينا بموجبات قضاياه على الشرائط التي ذكرناها في رسائلنا، وأوصينا بها إخواننا، فمن لم يرض بشرائط العقل وموجبات قضاياه، ولم يقبل الدخول فيها، فعقوبته في ذلك أن نخرج من صداقته ونتبرأ من ولايته، ولا نستعين به في أمورنا، ولا نعاشره في معاملتنا، ولا نكلمه في علومنا ونطوي دونه أسرارنا"⁴.
وحقيقة أمر هذا التنويه بدور العقل، الذي يحمله كلامهم الأخير، أنه مجرد تمويه، أريد به مداراة المعنى الباطني لكلمة العقل، والتي تتمثل في الإمام خليفة النبي ﷺ، والقائم مقامه بأمر الأمة، وهو المعنى الباطني الذي يصرح به أحد متأخري الإسماعيلية، أثناء تعليقه على النص السابق الذكر قائلاً: "ان العقل

¹ ابن رشد، فصل المقال ...، ص 27، 28، 29، 50، 51.

² عبد الحميد خطاب، "خطاب العقلانية في (فصل المقال)"، دراسات فلسفية، [الجزائر: العدد الخامس، 1 سبتمبر 1998م]، ص 35-39.

³ ابن رشد، المرجع السابق، ص 36.

⁴ الرسائل، ج 4، ص 537، 538.

الفعال يشكل بالاعتقادات الإسماعيلية الموجود الأول ويقابله في عالم الدين الناطق .. وإن الناطق يظل محافظا على هذا المركز وقائما فيه إلى حين موته وعندئذ ينتقل هذا المنصب إلى الوصي صاحب المركز الثاني بوجود الناطق، وهنا نرى إخوان الصفا يدعون إلى هذا الاعتقاد بهذا الإمام أو هذا الرئيس الذي يعمل بوظيفة العقل".¹

ومن شواهد هذه المقابلة بين العقل الأول، والناطق في فلسفة إخوان الصفا قولهم: "فوجهه في العالم البسيط الروحاني العقل .. وفي العالم الإنساني رأس زمان العالم، وفضل الناطقين المخبر بالحكمة من نبي وصاحب شريعة، ومن يتلوه شاهد منه على أهل شريعته".²، فوفق نظرية المثل والمثول، الموضحة في هذا النص يجري إخوان الصفا موازنة بين عالم الدين والعالم العلوي، بغية الوصول إلى المقابلة بين الناطق أو الإمام من بعده وبين العقل الأول، ليتقرر لديهم من خلالها وجوب وجود عقل أرضي، يماثل العقل الأول العلوي في الشرف والقدر، بحيث يكون النبي والإمام من بعده، هما الشخصين المؤهلين، للقيام بوظيفة العقل الأرضي، لأن الأئمة من أهل البيت، هم الذين نصبوا لنجاة الخلق، ولهذا كانت الدعوة لملازمتهم والأخذ عنهم، فهم أهل الذكر القائمون مقام العقل بصريح قولهم: فعليك أيها الأخ بأهل العلم ومواظبة الذين هم أهل الذكر من أهل بيت النبوة المنصوبين لنجاة الخلق ... ثم اعلم بأن أهل الذكر في بعض الوجوه هو العقل".³، ومنه يكون عقل الإمام هو الفيصل في صحة الأحكام، لا البراهين العقلية التي يقوم بها أصحاب الجدل، بالاعتماد على عقولهم ومعارفهم المأخوذة تقليدا، هذا الأخير الذي لا يلاخر إخوان الصفا وسعا، في التنفير منه والدعوة إلى الكشف عن العلوم الباطنة⁴، واستخراجها من مكانها الحقيقية، في ظل مرجعية الأئمة، أهل الذكر دونما التفات لأهل الجدل، الذين أحدثوا بعقولهم الناقصة، أحكاما مبتدعة في الشريعة، يوهمون الناس أنها شرع الله الذي أمرهم باتباعه ظنا منهم أن: "الله قد ترك أمر الشريعة وفرائض الديانة ناقصة، حتى يحتاج هؤلاء إلى أن يبينوه بأرائهم الفاسدة وقياساتهم⁵ الكاذبة، واجتهادهم⁶ الباطل، ويخترعوه

¹ عارف ثامر، حقيقة ...، ص35.

² الجامعة، ص288، وأنظر جامعة الجامعة، ص97.

³ الرسائل، ج3، ص348.

⁴ العصد نضطه ص238.

⁵ القياس في أمور الدين هو: "حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما بأمر جامع بينهما من إثبات حكم أو صفة أو نفيهما عنهما"، الغزالي، المستصفى ...، ج1، ص228.

⁶ الاجتهاد هو: "عبارة عن بذل المجهود واستفراغ الوسع في فعل من الأفعال ولا يستعمل إلا فيما فيه كلفة وجهد فيقال اجتهد في حمل حجر الرحا ولا يقال اجتهد في حمل خردلة لكن صار اللفظ في عرف العلماء مخصوصا ببذل الاجتهاد وسعه في طلب العلم بأحكام الشريعة"، المرجع نفسه، ص350.

ويتدعوهم من ذواتهم. وكيف يكون ذلك وهو يقول تعالى: ﴿...مَا فَتَرْنَا فِي السَّمَاءِ مِنْ شَيْءٍ...﴾¹...². فالنص يشتمل على دعوة صريحة، إلى طرح أعمال القياس، والاجتهاد في أمور الدين، بغية الوصول إلى الأحكام الشرعية، التي لم يرد بها نص؛ بدعوى اكتمال الشريعة، واحتوائها على كل ما يغيب عن أدهان أولئك المجادلين، وإنما غابت عنهم لاستكبارهم عن أهل الذكر من الأئمة، الذين يوافقهم الله بعلم بلطن الشريعة، إما بميراث نبوي أو بتأييد سماوي، فهم خزان علم الله ووارثوا علم النبوات.³

ومما ينبغي قوله في هذا المقام، أن دعوى اسقاط أعمال القياس والاجتهاد في أمور الدين، والاعتماد على قول الإمام في معرفة أحكام الشريعة، هو قول الشيعة الذين أحالوا التعبد بالقياس؛ لأنهم قالوا عنه أنه من جملة الظنون المؤدية للاختلاف، ومن المعلوم أن الاختلاف ليس من دين الله في شيء وفي رد الخلق إلى الظن ما يوجب الاختلاف الذي منبعه الرأي؛ إذ الأمر لا يخلو من أن يكون كل مجتهد مصيباً على اختلاف وجهة كل مصيب وهذا محال، إذ كيف يكون الشيء ونقيضه ديناً، ولهما أن يكون المصيب واحداً، وهذا محال أيضاً لاختلاف ظنون الخلف عن بعضها، فلا شك بعدها أن علامة الحق هي الوحدة، وأن علامة الفرقة والاختلاف هي الكثرة، وإنما تكون الوحدة مع التعليم، والتعليم مع الجماعة والجماعة مع الإمام.⁴

والراجح من أمر الشيعة - بما فيهم إخوان الصفا - في إبطال القياس، أنه لا ينبغي في حقيقته على دفع الاضطراب، والخلاف عن شرع الله، كما ذكرنا بل هو السعي لتجميع أسباب الشرعية السياسية في يد الإمام، عن طريق إسناد النص الديني بمعانيه وخفائيه إلى عقل الإمام، المسؤول عن تبيان الأحكام الشرعية، التي يستخرجها من كتاب الله وسنة رسوله ﷺ لما خص به من التأيد الإلهي، ولأجل هذا الغرض سعوا للربط بين الاجتهاد، والاختلاف في دين الله، في حين أن المجتهد يؤمر بظنه، ولو اختلف مع غيره؛ لأن الاختلاف واقع بالضرورة، وليس لأن الله قد امر به في دينه؛ بشرط أن تكون أقوال المجتهدين في محل الاجتهاد، فلا تكون مثلاً فيما اتفقت عليه الأمة من الأمور الجلية، والقطعية في الشرع، إذ الحق فيها واحد، كمن اجتهد في إنكار معلوم من الدين بالضرورة، كإنكار وجوب الصلوات الخمس أو الحج أو الصوم بصفتها الشرعية المعلومة؛ لأنه إنكار لا يصدر إلا عن مكذب بالشرع.⁵

¹ الأنعام، الآية : 38.

² الرسائل، ج3، ص344،345.

³ المصدر نفسه، ج1، ص5، ج5، ص514، 5 على التوالي.

⁴ الشهرستاني، الملل والنحل، مج1-2-3 / ج1، ص207.

⁵ الغزالي، المستصفى...، ج2، ص354،358.

وهكذا يكون العلم الباطن، هو العلة التي لأجلها كان عقل الإمام، المدار الذي تدور حوله جميع الأحكام قبل البراهين العقلية، التي يلجا إليها في غياب الأئمة علماء الأسرار الباطنة؛ لأنهم إن فقدوا اضطر طالب العلم الباطن إلى الاجتهاد بعقله، وسلك طريق الحكماء في استعمال القياس البرهاني¹، في انتظار أن يمن الله عليه، بلقاء الأئمة الراسخين في العلوم الفلسفية، والشريعة النبوية أصحاب العلم الباطن، الذي تعلق به إخوان الصفا وعدوه الدواء لكل داء، وفق نزعة باطنية جعلت من عملية التوفيق بين الحكمة والشريعة، تجري على سبيل الرمز، والإشارة، والتلميح؛ لأنها لم تتم بين الدين والفلسفة بمعناها الشرعي والعقلي، وإنما تمت في سياق باطني، تداخل فيه الدين بمعناه الباطني مع العلوم الفلسفية، ليطوع بعدها ذلك التوفيق لخدمة المذهبية الإسماعيلية، التي تسند للإمام مهمة الكشف عن المعاني الباطنة، المستترة خلف حجاب الألفاظ الظاهرة، والتي لم يصرح بها كما هي موجودة بنفسها، بل وردت بمثالاتها على سبيل الرمز، فاحتاجت بذلك إلى أسلوب موصل من الظاهر إلى الباطن، أو من الشريعة إلى الفلسفة؛ لإبراز اتفاقهما وهو الأسلوب الذي سوف يبرزه المطلب الموالي.

المطلب الثاني: التأويل.

يرى إخوان الصفا يرون أن الغاية من الشريعة، هي ذاتها الغاية من الفلسفة، بما يفيد أنه لا تعارض بينهما، أو بوجه آخر فإنه لا تعارض بين الظاهر والباطن ولذا كان لزاما عليهم تدعيم هذا الاتفاق، بأسلوب يوصل من الظاهر إلى الباطن، ويتم خلاله الكشف عن الحقائق الباطنة، التي هي حقائق الفلسفة المتسقة مع الدين؛ لذلك فقد اعتمدوا أسلوب التأويل كفلسفة عميقة، شكلت أهم الدعائم المتينة التي تركز عليها معتقداتهم، فما هي طبيعة التأويل في فلسفتهم (؟)، وما هي مستنداته في نقل اللفظ من معناه الظاهر، إلى معناه الباطن (؟)، وهل أريد بذلك النقل التوفيق بين العقل والنص لاستكشاف معقولية النص، أو لاستكشاف باطنية الخطاب الديني (؟)، وهذا ما سوف تتم الإجابة عنه في النقاط الموالية.

• أولا / التأويل في مفهوم إخوان الصفا :

¹ الرسائل، ج4، ص47.

لعله مما يساعد على فهم فلسفة التأويل في فكر إخوان الصفا، هو وجوب التعرض للإطار اللغوي والاصطلاحي للفظ التأويل؛ بغية المقابلة بين معانيه اللغوية والاصطلاحية، وبين طبيعة مدلوله في فلسفتهم.

①- التأويل لغة :

ترجع معاني التأويل في اللغة إلى معنيين أساسيين هما :

أ- المرجع والمصير والعاقبة : ذكر ابن منظور أن الأول هو الرجوع ومنه : "آل الشيء يسؤول أولاً ومالاً : رجع وأول إليه الشيء : رجعه"¹، وهو كذلك يعبر عن المصير والعاقبة لقوله أيضاً : "التأويل المرجع والمصير مأخوذ من آل يؤول إلى كذا، أي صار إليه وأولته : صيرته إليه ..."². ولذلك يقولون عن الشراب، إذا طبخ ونقصت كميته، إنه آل إلى كذا أي رجع إلى كذا.³

ب- التفسير والتدبر والتقدير : يقول ابن منظور : "أول الكلام وتأوله : دبره وقدره وأوله وتأوله : فسره ..."⁴، أي إن التأويل يأخذ معنى تدبر الكلام، بقصد تفسيره وبيان معانيه، التي أشكلت على الأذهان؛ لأن التفسير يرجع إلى معنى : "الإظهار والكشف وأصله في اللغة من التفسرة وهي القليل من الماء الذي ينظر فيه الأطباء، كما أن الطبيب بالنظر فيه يكشف عن علة المريض، فكذلك المفسر يكشف عن شأن الآية، وقصصها ومعناها، والسبب الذي أنزلت فيه"⁵، فيكون التفسير لذلك متعلقاً ببيان اللفظ وتوضيحه، إلا أنه على الرغم مما يحمله من معاني الكشف والوضوح، فهو غير التأويل؛ لأن التفسير أعم من التأويل، وأكثر استعماله في الألفاظ، وأكثر استعمال التأويل في المعاني، ويكون ملحوظاً فيه ترجيح أحد احتمالات اللفظ بدليل⁶، وسوف يتضح هذا بتقديم المعنى الاصطلاحي للتأويل.

¹ ابن منظور، لسان العرب، ج1، ص171، مادة : "أول".

² المرجع نفسه، ص172، نفس المادة، وأنظر أيضاً الجوهري، الصحاح ...، ج4، ص1628، نفس المادة.

³ محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، مختار الصحاح، ضبط وتصحيح : أحمد شمس الدين، [دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط1، 1415هـ-1994]، ص48، مادة : "أول".

⁴ ابن منظور، المرجع السابق، ج1، ص172، مادة : "أول"، وأنظر أيضاً الجوهري، للمربع المابقة..، ج4، ص1627، نفس المادة.

⁵ محمد بن عبد الله الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق : محمد أبو الفضل إبراهيم، [دار المعرفة، بيروت-لبنان، ط2، د.ت.]، ج2، ص147.

⁶ المرجع نفسه، ص149.

②- التأويل اصطلاحاً :

أ- التأويل في اصطلاح المتقدمين : ورد التأويل في اصطلاح المتقدمين بمعنيين : أولهما العاقبة والمآل وثانيهما التفسير.¹

✓ العاقبة والمآل : وهو الغالب من استعمال القرآن الكريم لهذه الكلمة، ومن ذلك قوله تعالى : ﴿ هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلَهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ .. ﴾²، يذهب الطبري إلى أن معنى التأويل هنا هو العاقبة والمصير أو ما يؤول إليه أمرهم من عذاب النار³، وكذلك ذهب ابن كثير في تفسير قوله تعالى : ﴿ وَأَوْفُوا الْكَيْلَ إِذَا كِلْتُمْ وَزَنُوا بِالْقِسْطِ الْمُسْتَقِيمِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴾⁴ أن معنى التأويل في الآية هو المآل والمنقلب في الآخرة⁵، فكل من الطبري وابن كثير قد أعطيا لكلمة التأويل معنى المآل والعاقبة، وهو أحد المعنيين الإصطلاحيين أما المعنى الإصطلاحى الثانى فهو :

✓ التفسير : وهو المعنى الثانى من معاني لفظ التأويل، فى اصطلاح المتقدمين، لذلك نجد الطبري يستهل تفسير الآية بقوله : والقول فى تأويلها كذا ثم يورد أقوال المفسرين فيها⁶، وكذلك ورد عند ابن كثير حمل معنى التأويل على التفسير، كما فى قوله تعالى : ﴿ قَالَ هَذَا فِرَاقُ بَيْنِي وَبَيْنِكَ سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا كَمْ تَسْتَطِعُ عَلَيْهِ صَبْرًا ﴾⁷، قال ابن كثير : "أى بتفسير ما لم تستطع عليه صبرا"⁸، ومما تقدم يتضح أن المعاني، التى أخذها لفظ التأويل عند المتقدمين، هى العاقبة، والتفسير بما يفيد أن المعنى الإصطلاحى للكلمة عند المتقدمين، لم يخرج عن الإطار اللغوى لها، فى حين أنها فى اصطلاح المتأخرين قد أخذت منحاً مغايراً للمعنى اللغوى كما سيلي :

¹ عثمان بن علي حسن، منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد عند أهل السنة والجماعة، [مكتبة الرشد، الرياض-السعودية، ط3، 1415هـ - 1995م]، ج2، ص536.

² الأعراف، الآية : 53.

³ الطبري، جامع البيان فى تفسير القرآن، [دار المعرفة، بيروت-لبنان، ط4، 1400هـ - 1980م]، مج7-8 / ج8، ص145.

⁴ الإسراء، الآية : 35.

⁵ إسماعيل بن كثير، تفسير القرآن العظيم، [دار المعرفة، بيروت-لبنان، د.ط، 1400هـ - 1980م]، ج3، ص39.

⁶ الطبري، المرجع السابق أنظر مثلاً مج7-8 / ج7، ص159.

⁷ الكهف، الآية : 78.

⁸ ابن كثير، المرجع السابق ج3، ص98.

ب- التأويل في اصطلاح المتأخرين : ويمكن التطرق إليه من خلال البحث عن معانيه، في كتب

المتكلمين، والأصوليين، والفلاسفة؛ لشيوع هذا المعنى المتأخر في مؤلفاتهم التالية :

• المتكلمون : يقول الجويني (ت 478 هـ.)¹ : "التأويل هو رد الظاهر إلى ما إليه آله في دعوى المؤول"².

• الأصوليون : جاء عند الغزالي (ت 505 هـ.)³ أن التأويل هو : عبارة عن احتمال يعضده دليل يصير به أغلب الظن من المعنى الذي يدل عليه الظاهر"⁴.

• الفلاسفة : يذكر ابن رشد أن : "التأويل هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازة"⁵، والملاحظ على هذه التعاريف على الرغم من اختلاف اتجاهها، أنها تنفق على أن التأويل هو نقل اللفظ، وصرفه عن ظاهره إلى معنى آخر، وهذا هو المعنى الذي أورده ابن منظور قائلاً : "والمراد بالتأويل نقل ظاهر اللفظ عن وضعه الأصلي إلى ما يحتاج إلى دليل لولاه ما ترك ظاهر اللفظ."⁶

وفي ختام الكلام عن معنى التأويل، يمكن القول أن لفظ التأويل، قد خضع لتغيير جوهري انتقل به من المعنى اللغوي، إلى معنى اصطلاحي مغاير تماماً للوضع اللغوي، لاعتماده على صرف اللفظ عن ظاهره، مما يسمح بالقول أن هذا التغيير كانت تقف وراءه دوافع متباينة، بتباين أصحابها، قامت بإعطائه هذا المعنى المتأخر، الذي تهتمك به إخوان الصفا، وعولوا عليه في إخراج المحتوى الباطني للنص الديني، استناداً إلى فكرة الظاهر والباطن، القائمة على تضمين ظواهر الألفاظ، حقائق باطنة جعلوا مفتاحها، في تجاوز رموز وإشارات الظاهر، وعليه يأخذ التأويل في مفهوم إخوان الصفا، معنى الأداة الأساسية التي تمكن الفيلسوف من إدراك المعنى الباطني الذي رمزت إليه الشريعة، باستعمال التعبير المجازي الذي يرى إميل

¹ ابن العماد، شذرات الذهب...، مج3-4 / ج3، ص358.

² عبد الملك الجويني، البرهان في أصول الفقه، تحقيق وتقديم : عبد العظيم محمود الدين، [دار الوفاء، المنصورة، ط3، 1412هـ - 1992م]، ج1، ص336.

³ ابن العماد، المرجع السابق، ج4، ص10.

⁴ الغزالي، المستصفى، ج1، ص387، وأنظر أيضاً أبو علي بن محمد الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، [دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط1، 1405هـ - 1985م]، ج3، ص50.

⁵ ابن رشد، فصل المقال...، ص35، غير أن الأصح في التعريف هو إخراجها من الدلالة المجازة إلى الدلالة الحقيقية، ولعله خطأ مطبعي.

⁶ ابن منظور، لسان العرب، ج1، ص172، مادة : "أول".

برهيه (Emile Brehier) أنه يرجع بأصوله إلى (الأسوار الأورفية)¹، التي تتخذ من الرمز والمثال، وسيلة للتعبير عن الحقائق المخفية، والتي يعد خلالها الفيلسوف وحده من له الحق، في الانتفاع بالكلمة الرمزية عن طريق أسلوب التأويل²، ثم استمر هذا النمط الفكري في الانتشار إلى أن عرف انتعاشا كبيرا، بمدرسة الإسكندرية³ حيث برزت شخصيات فلسفية، عملت على التقريب بين الفلسفة اليونانية، والنص الديني، ومنهم فيلون الإسكندري، الذي قام مدافعا عن توافق النص الديني في التوراة، مع الآراء الفلسفية اليونانية؛ لأن الحقيقة واحدة، وإن كان ظاهر نصوص الدين لا يتواءم مع معطيات الفلسفة، إذ النص الديني له معنى مجازي يهدف إليه، ولا يمكن الوصول إليه إلا باستخدام التأويل، طالما أن الأنبياء - عليهم السلام - قد خاطبوا الناس بالمجاز سترا للحقيقة؛ لأجل ذلك عمد فيلون إلى تحويل بعض شخصيات قصص التوراة، إلى رموز تشير إلى المعنى الباطني المقصود، وهما جانبا الخير والشر في النفس الإنسانية، فأدم ~~التأويل~~ هو النفس المجردة من أي نوع من الخصال، لتخرج بعدها النفس من حالة التجرد إلى إحساس جديد، يرمز له بجواء التي أغوتها اللذة، والسرور المثلين بالحية، بعدها تلد تلك النفس قابيل رمز الشر، الذي يقوم بطرد هايل رمز الخير، فيفارق الحياة كما فارق الخير النفس ...⁴

وقريبا من هذا النمط في التأويل، تأتي محاولة إخوان الصفا، التي تستند إلى الحيل الحرفية⁵؛ لاعتمادهم على التلاعب بظواهر الألفاظ، وتأويلها بما يتفق مع الآراء الفلسفية، المتسقة مع المعارف الباطنة، وبقيام التأويل كمسلك معرفي، يتوصل به إلى بواطن المعارف، يصبح من غير المقبول رأي محمد البهي القاضي، بإقصاء إخوان الصفا، عن مجال تأويل الحقائق الدينية، بما يتفق والآراء الفلسفية؛ بحجة أنهم لم يزيدوا في محاولتهم التوفيقية، بين الحكمة والشريعة على تناولهم لشرح الحقائق الدينية المجملة

¹ هي تيار بارز في الأساطير اليونانية، ظهر في القرن (8 ق.م)، وقد اتجهت الأورفية إلى اعتبار أن حلول الروح في الجسم، هو سقوط لها من العالم الآخر، ولذلك ربطت بين الحياة الأرضية والأم، كما ربطت بين الرحمة والحياة الأخروية، لجنة من العلماء، الموسوعة الفلسفية ...، ص65، مادة: "الأورفية".

² إميل برهيه، الآراء الدينية والفلسفية لفيلون الإسكندري، ترجمة ومراجعة: محمد يوسف موسى وعبد الحليم النجار، [شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، د.ط، 1954م]، ص66.

³ أنشأ الإسكندر مدينة الإسكندرية في أوائل القرن (3 ق.م)، وابتداء من القرن (2 ق.م) عرفت المدينة انتعاشا علميا كبيرا ميزه انتشار العديد من المدارس، التي يتم بها تدريس الفلسفة الأفلاطونية، وفي مدارس الإسكندرية هذه برز الفيلسوف اليهودي فيلون الإسكندري في أوائل القرن الأول للميلاد، الذي اهتم بشرح التوراة اعتمادا على التأويل الرمزي، الجابري، تكوين العقل العربي، [دار الطليعة، بيروت-لبنان، ط2، 1985م] صص173، 174.

⁴ إميل برهيه، الآراء الدينية ...، صص69، 70.

⁵ أحمد صبحي، نظرية الإمامة ...، ص477.

بالآراء الفلسفية، التي من شأنها أن تكون مفصلة؛ باعتبار أن صور التوفيق في الفكر الفلسفي الإسلامي، لم تزد على نمطين :

- الأول : وهو المتعلق بشرح الحقائق الدينية المحملة، بالآراء الفلسفية المفصلة.

- الثاني : وهو أرق واعمق من سابقه، والمراد به تأويل الحقائق الدينية بما يتفق والآراء الفلسفية.¹

إلا أن الأمر على غير ما ذهب إليه محمد البهي، ذلك أن إخوان الصفا لم يتمكنوا من شرح الحقائق الدينية، بما يتفق مع الآراء الفلسفية، إلا بعد أن مروا بمرحلة التأويل، أين صرفوا اللفظ القرآني عن ظاهره إلى معناه الباطن، ومن ثم يمكن القول أنه، من غير الصواب القول بان الفلاسفة، قد اتخذوا نمطين في محاولتهم التوفيقية بل هو نمط واحد قد مر بمرحلتين :

- المرحلة الأولى : ويتم فيها تأويل النص، ونقله إلى المعنى المجازي المعبر عنه باصطلاح فلسفي.

- المرحلة الثانية : وتتمثل في توضيح المعنى الجديد، على ضوء الحقائق الفلسفية.²

إلا أن هاتين المرحلتين، كان يمكن قبولهما والاقتصار عليهما في عملية التأويل عند إخوان الصفا، لو كانوا فلاسفة فحسب، إذ بالنظر إليهم كشبيعة إسماعيلية أيضا³، يصبح التقسيم أعلاه يحتاج إلى تنمية أساسية، ليفي بصور التأويل في فلسفة إخوان الصفا؛ لأنهم تجاوزوا مرحلة التعبير عن المعنى المجازي، بالاصطلاح الفلسفي إلى صور أخرى، فرضها تمذهبهم وغاياتهم السياسية، هذا فضلا عن كون الاصطلاح الفلسفي، المعبر به عن المعنى المجازي قد تم تطعيمه لديهم بمعان باطنة، وعليه يمكن الحصول على ثلاث صور للتأويل في فلسفة الإخوان، وهي :

• ثانيا / صور التأويل في فلسفة إخوان الصفا :

تختلف صور التأويل عند إخوان الصفا باختلاف غاياتها، إلا أنه بالإمكان حصرها ضمن ثلاث صور أساسية، تنطوي على كل أنماط التأويل لديهم :

1- نقل المعنى الظاهر إلى معنى باطني معبر عنه باصطلاح فلسفي :

¹ محمد البهي، الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، [دار الفكر، بيروت-لبنان، ط5، 1391هـ - 1972م]، ص230-241.

² محمد الجليلند، الإمام ابن تيمية ...، ص118-120.

³ يذهب احمد احمد محمود صبحي إلى تأكيد هذا الأمر بقوله : "أستطيع أن أقول مقدما إن إخوان الصفا كانوا همزة الاتصال بين الشيعة والفلاسفة المسلمين بالقدر الذي كان الصوفية حلقة الاتصال بين أهل السنة وبين الشيعة"، أحمد صبحي، نظرية الإمامة...، ص481.

ومن نماذج هذا الصنف تأويلهم لقوله تعالى: ﴿اللَّهُ نُورٌ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ...﴾¹ يؤول إخوان الصفا هذه الآية بالاعتماد على فلسفتهم الكونية²، وما تحويه من اصطلاحات ميتافيزيقية³، حيث يذكرون أن "مثل نوره" يعني العقل الأول، أو العقل الكلي، أول مراتب فيض الموجودات⁴، أما "كمشكاة" فهي النفس الكلية أي نفس العالم، وثاني موجود فاض عن المولى - **عَلَيْكَ** - وهي مضيئة بنور العقل، كما تضيء المشكاة بنور المصباح، و"الزجاجة .." هي الهيولى الأولى⁵، ثالث مراتب الفيض في فلسفتهم الكونية، إذ هي تضيء بما يسري فيها من نور النفس الكلية، كما سبق وأن أضاءت تلك النفس من فيض العقل الأول، أما " .. كوكب ذري .." فهو الصور المجردة، التي لم تنطبع في الهيولى الأولى، " .. يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية .." هي النفس الكلية، التي تعطي الحياة والحركة للموجودات، كوقود المصاييح فهي لا شرقية ولا غربية، بل مبدعة بأمر ربها "يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسه نار نور على نور" أي أن النفس الكلية، للطافتها تكاد تكون عقلا كليا، لو لم يتصل بها نور العقل الأول، فلما اتصل بها كانت " .. نور على نور .."؛ أي نورها هي ونور العقل الأول.⁶

هكذا يؤول إخوان الصفا الآية الكريمة، وفقا لفلسفتهم الكونية، كخطوة أولى يتم خلالها إضفاء معاني التمام، والكمال على الموجودات الأولى، في ترتيب الفيض؛ ليتأتى لهم في مرحلة تالية، المطابقة بين

¹ النور، الآية : 35.

² الجابري، بنية العقل ...، ص 283.

³ الميتافيزيقا (Metaphysique) أو علم ما بعد الطبيعة، وهو الاسم الذي يطلق على مقالات أرسطو الخاصة بالفلسفة الأولى، وقد اختلف مدلول هذا العلم باختلاف العصور، إذ هو عند أرسطو والمدرسين، يشتمل على البحث في الأمور الإلهية، والمبادئ الكلية، والعلل الأولى، أما عند المحدثين فهو يقتصر على البحث في مشكلتي الوجود، والمعرفة، جميل صليبا: **المعجم الفلسفي**، ج 2، ص 300، مادة: "الميتافيزيقا".

⁴ الفيض أسلوب فلسفي وضعه أفلوطين، لتفسير وجود الكائنات عن الله - **عَلَيْكَ** - وتبرير صدور الكثرة عن الواحد، دون المساس بوحديته تعالى، وسيطر طرق البحث لهذه المسألة في الفصل الثالث، **المبحث الثالث**.

⁵ الهيولى لفظ يوناني، معناه المادة، وهو في مفهوم إخوان الصفا عبارة عن الجوهر البسيط القابل للصورة، أما الهيولى الأولى فهي جوهر بسيط معقول، لا يدركه الحس لأنه صورة الوجود، **الرسائل**، ج 4، ص 2، ص 91، 156، على التوالي، الجرجاني، **التعريفات**، ص 287، مادة: "الهيولى".

⁶ الجامعة، ص 484، 485، وأنظر جامعة الجامعة، ص 152-153.

تلك الموجودات العلوية بكل ما تحوزه من فضائل، وبين عالم الدين والقائمين بأمره، وهذا ما يظـهـره قولهم الآتي: "... فوجهه في العالم البسيط الروحاني العقل ... وفي العالم الإنساني رأس زمان العالم، وأفضل الناطقين المخبر بالحكمة من نبي وصاحب شريعة، ومن يتلوها شاهد منه على أهل شريعته وأصحاب دعوته"¹، ومعنى هذا الكلام أنه حسب نظرية المثل والمثول، فإنه لما كان في العالم العلوي السابق الوجود على عالم الأرض، موجودا فاضلا هو العقل الأول أو وجه الله، لزم من ذلك أن يكون في عالم الدين الأرضي، مخلوقا يماثله في الفضل هو النبي في وقته، والإمام من بعده في زمانه، مما يبرز القيمة الدينية والسياسية للإمام، في فكر إخوان الصفا، إذ هي قيمة مقررة بقانون إلهي، يعطي الإمام نفس فضل النبي، ويوجب له نفس الطاعة، وهذا هو الهدف السياسي المباشر، من وراء التفسير السابق للآية، والذي تجنبوا التصريح به هناك لما دأبوا عليه من التقية .

وإذا كان إخوان الصفا، قد تعمدوا تجنب التصريح بذلك الهدف السياسي أثناء تأويل آية النور، فإن غيرهم من الإسماعيلية قد أوردوه صريحا، في تفسير نفس الآية، إذ يؤول الكرمانى "المشكاة" على أنها النبي عليه السلام، فمثل ما أيد به النبي من معان، ومعارف إلهية كمثل المصباح، داخل قلب النبي عليه السلام، وهي المعارف ذاتها التي تنتقل من الناطق، أو النبي بعد انقضاء أجله، إلى الأئمة الذين هم "الزجاجة"، فيكون معنى قوله تعالى: ﴿.. الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ..﴾²؛ أي المعاني والمعارف الإلهية التي يحيط بها الأئمة³، ومستند الكرمانى في هذا التأويل، يعود دائما إلى نظرية المثل والمثول، الموجبة لوجود عقليين فاضلين، من العالمين العلوي والسفلي، وهذه المماثلة نستطيع ملاحظة اتفاق الكرمانى مع إخوان الصفا، في الغرض من هذه الموازنة الذي هو إثبات القيمة الدينية، والسياسية للأئمة؛ بحكم أنهم خزان العلم الباطن، مما يؤكد امتداد أثر إخوان الصفا، كمدرسة إسماعيلية فيمن أعقبهم من فلاسفة الإسماعيلية.

وإذا كان هذا الإمام القائم مقام النبي عليه السلام في فلسفة إخوان الصفا، قد تم لأجله صرف معاني آي القرآن الكريم، بغية ترسيخ شرعيته بطريق غير مباشر في هذه الصورة من تأويلهم، فإن الأمر قد تم على وجه مباشر، في صورة أخرى من صور تأويلهم كما سيلي.

2- نقل المعنى الظاهر إلى معنى باطني سياسي مباشر :

¹ الجامعة، ص288.

² النور، الآية : 35.

³ الكرمانى، راحة العقل، ص576، 239، 240.

ومن هذا التأويل قولهم في معنى الآية الكريمة: ﴿وَجَاءَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَعَهَا سَائِقٌ وَشَهِيدٌ﴾¹، فقد أولوا السائق والشهيد، على أنه رئيس زمان النفس، الذي أمرت بطاعته؛ لأنه الشاهد عليها، وعلى أعمالها، أما إن هي فرطت في طاعته، والاعتراف بحقه، والأخذ عنه، فإنها ستقلب نادمة، أين لا ينفعها الندم لقوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ يَعْصُ الظَّالِمُ عَلَى يَدَيْهِ يَقُولُ يَلِيَّتِي أَتَّخَذْتُ مَعَ الرَّسُولِ سَبِيلًا (يَلْوِيَّتِي لِيَّتِي لَمْ أَتَّخِذْ فُلَانًا خَلِيلًا﴾²، وتأويل الظالم فيها، هو الجالس مجلس رسول الله ﷺ بغير حق، والمخالف لوصيه الذي أمر بطاعته، آخذاً بمشورة فلان الذي جرأه على فعل القبيح، وأطمعه في أخذ حق غيره، بتلك المشورة التي أوردته مورد الندامة، يوم يقول: ﴿.. يَلْحَسِرُنِي عَلَى مَا فَرَّطْتُ فِي جَنبِ اللَّهِ...﴾³ فهو يلوم نفسه على تفريطه في حق الإمام، الذي هو وجه الله وجنبه⁴، فكل هذه النماذج من التأويل، تقوم بصرف معاني الآيات لأصول المذهب السياسية، أي للقائمين بأمر الدين في المذهب الإسماعيلي، وهم الأئمة أعلى مراتب الحدود الدينية الإسماعيلية.

وبالإمكان العثور على نفس هذا النمط من التأويل، لدى الكرمانى من الإسماعيلية، حال تأويله لقوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي أَنشَأَ جَنَّاتٍ مَعْرُوشَاتٍ وَغَيْرَ مَعْرُوشَاتٍ وَالنَّخْلَ وَالزَّرْعَ مُخْتَلِفًا أَكْلُهُمُ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَانَ مُتَشَابِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَءَاتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ﴾⁵، إذ يرى أن الآية تشير إلى أن المولى ﷺ، قد أوجد حدوداً في دار العقل؛ أي في عالم السماء وهم العقول، وأخرى في دار الحس وهم الدعاة، على اختلاف مراتبهم، بحيث يكون كل واحد منهم كجنة تحوي العلوم الإلهية، وذلك هو قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي أَنشَأَ جَنَّاتٍ...﴾ غير أن تلك الحدود منها ما يستند في وجوده إلى غيره، ومنها ما هو مستغنياً بنفسه عن غيره، وذلك قوله تعالى: ﴿.. مَعْرُوشَاتٍ وَغَيْرَ مَعْرُوشَاتٍ..﴾ لذلك اختلف تأييدها، إذ منها ما يكون تأييده عقلياً، أي بالإلهام، ومنها ما يكون تعليمه حسياً، يستند إلى غيره من البشر المؤيدين لقوله تعالى: ﴿.. وَالنَّخْلَ وَالزَّرْعَ مُخْتَلِفًا أَكْلُهُ...﴾، أما قوله تعالى: ﴿وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَانَ... الْمُسْرِفِينَ﴾، فتأويله أن تعليم تلك الحدود الدينية، متشابه وغير متشابه، فاستفيدوا منهم إذا قاموا ليعلموكم توحيد

¹ ق، الآية : 21.

² الفرقان، الآيتان : 27، 28.

³ الزمر، الآية : 56.

⁴ الجامعة، ص 445.

⁵ الأنعام، الآية : 141.

الله، وعبادته بالعمل والعلم الباطن، ولا تعدلوا عن الواجب في دين الله، فيكون ذلك إسرافاً، لا يرضى الناطق ولا الإمام في وقته.¹

والملاحظ على هذه التأويلات الإسماعيلية، هو اتفاقها على إحلال الأئمة أرفع المناصب الدينية، والدينية، كهدف استراتيجي، يسعى إخوان الصفا لأجل تحقيقه، ولو بصرف ظاهر نصوص الشريعة المتعلقة بالعبادات والتكاليف، إلى معان باطنة تخدم الأصول العقدية، للنزعة الباطنية، وهذا هو النوع الثالث من صور التأويل الذي سيلي ذكره.

3- نقل المعنى الظاهر إلى معنى باطني يخدم أصول المذهب العقدية :

ومن نماذج هذا التأويل، محاولة إخوان الصفا، صرف المعنى الشرعي للتكاليف والعبادات، إلى معنى باطني يراد به تأكيد مبدأ طاعة الإمام، والحرص على نظام الدعوة الإسماعيلية، وصيانة أسرارها من أن تفضى في غير أوساط مستحقيها، لذلك فقد أولوا الصلاة على أنها الدعوة إلى نظامهم الباطني؛ باعتبار أن الحركة الباطنية تمثل في جوهرها دعوة إلى الله وإلى المذهب، أما الحج فهو القصد إلى الإمام، وشد الرحال إليه لطلب العلم الحق²، وغيرها من التأويلات الإسماعيلية القائمة أساساً، على عصمة الإمام المؤول، مفتاح المعاني الباطنة، مما جعل من الحقيقة الباطنة الأسرار المكنونة - المتحصل عليها بتأويل ظواهر الألفاظ -، مجرد حقيقة ذاتية تتعلق بإرادة الشخص المؤول، الذي يوجهها حسب ميولاته المذهبية، وهذا ما أفضى أيضاً بتأويلهم إلى نوع من أنواع التضمين، الذي يتم خلاله إنطاق النص الديني، بآراء جاهزة مسبقاً؛ لأن العلاقة بين المعنى الظاهر، والحقيقة الباطنة غير منتظمة؛ لافتقارها للدليل الموجب للتأويل³، وبصورة أدق لضوابط التأويل، التي حددها بعض العلماء كما يلي :

- يشترط في التأويل الصحيح المقبول، أن يكون المتصدي له أهلاً للنظر فيه.

- أن يكون اللفظ قابلاً للتأويل، وهو ما يسمى بالظاهر⁴ المحتمل للتأويل.

- أن يكون اللفظ محتملاً للمعنى الذي صرف إليه.

¹ الكرمانى، راحة العقل، ص 237، 238.

² الرسائل، ج2، ص 504-509.

³ الجابري بنية العقل ...، ص 290.

⁴ : "اللفظ الظاهر ما دل على معنى بالوضع الأصلي أو العرفي ويحتمل غيره احتمالاً مرجوحاً"، الأمدي، الإحكام في ...،

ج3، ص 48.

- أن يكون الدليل الصارف للفظ عن مدلوله الظاهر راجحا على ظهور اللفظ في مدلوله، ليتحقق صرفه إلى غيره.¹

وكل هذه الضوابط، لم تراعى في الفلسفة التأويلية لإخوان الصفا؛ لاعتمادها على آلية ذهنية، تقوم على المشابهة، والمماثلة بين بنيتين مختلفتين، لتزلق تلك المماثلة إلى المطابقة، فإخوان الصفا حينما أولوا آية النور، جعلوا المقصود بالنور هو العقل الأول، أما المشكاة فالمقصود بها النفس الكلية، عن طريق المماثلة بين بنيتين؛ الأولى عناصرها النور والمشكاة، والبنية الثانية عناصرها العقل الأول والنفس الكلية، وقد تمت تلك المماثلة دون أن يكون المقصود منها، الإيضاح أو الشرح فحسب، بل هي المطابقة بين البنيتين، مسقطين بذلك أي دليل يستلزم التأويل أو عدمه.²

وكذلك فعلوا أثناء تأويلهم لتكاليف الشريعة، حيث أودت المطابقة بين معاني تلك العبادات، وبين الأصول العقديّة الباطنية، إلى الاجتهاد في أحكام شرعية قطعية، اتفقت الأمة على أنها من قطعيات الشرع، التي لا محل فيها للاجتهاد؛ بوصفها من باب النص الذي لا يعدل عنه إلى غيره إلا بنسخ³، ومن غير المعقول أن تغيب كل هذه الضوابط الشرعية، عن فكر إخوان الصفا، بل إنها كانت حاضرة أثناء تأويلهم، إلا أن مراعاتها كانت ستشكل حجر عثر، أمام مسعاهم في أن يصبح الباطن بديلا عن الظاهر، من خلال دمجهما، ومن ثم تكون التوضيح بأصول الدين، لإعلاء الحقيقة الباطنة، وأمام هذه القيمة المتعالية للعلم الباطن، فمن المتوقع أن يعلو صوت الفلسفة على الشريعة، وبالتالي تقدم المعنى الباطن، على المعنى الظاهر، وهذا ما فعله إخوان الصفا على وجه من التكتّم، والرمز البعيدين عن الإفصاح الكاشف، لحقيقة موقفهم كما هي العادة لديهم، ففي النص التالي سيظهر منهم إصرار كبير، على الأخذ بالظاهر والباطن معا لقولهم:

".. ومن أقبل على ظاهر الشريعة دون باطنها، كان ذا جسم بغير روح، ناقص آلاته، فلا يزال مستخدما في الشريعة، مقاربا للطبيعة، حتى يكتسب روحا كاملة ونعمة شاملة ترفعه إلى السماء العالية والدرجات السامية، ومن كان مقبلا على العلوم الحقيقة والآراء الفلسفية، وهو متغافل عن إقامة الظواهر الشرعية، والسنن التكليفية، فهو ذو روح قد تعرت من جسدها، وفارقت كسوتها الساترة لعورتها، فيوشك أن تكشف سوءته، وتنهك في العالم عورته، إذا خرج بصورته المجردة في غير أوانها، ونطق بالحكمة في غير زمانها، فلا شك أن حقه يزهد، وشمله يتفرق..⁴"، فالنص على الرغم مما تحمل ألفاظه، من التأكيد

¹ الأدهدي، الإحكام...، ج3، ص50

² الجابري، بنية العقل...، ص ص290، 291.

³ الغزالي، المستصفى...، ج2، ص354.

⁴ الجامعة، ص ص288، 289.

على ضرورة الأخذ بظاهر الشريعة، والقيام بتكالييفها، مع وجوب الإقبال على باطن معانيها، وعلومها الحقيقية، إلا أنه في الوقت ذاته يحمل داخله دواعي إبطال هذا التأكيد؛ لكونه ضرباً من ضروب التقية بدافع الضرورة الأمنية؛ إذ لا يتعدى ضرر الأخذ بالباطن، دون الظاهر في كلامهم السابق؛ مجرد انتهاك العورة، وانكشاف الستر، لكونه قد نطق بالحكمة في غير أوانها، فالوقت لم يكن بعد للمجاهرة بطرح التكالييف الشرعية، طالما أن دولتهم لم تقم، وأمر السابع لم يأزف، فمن غير المقبول إذا الجهر بالحكمة، التي هي العلم الباطن، لما من شأنه أن يثير الشكوك حولهم، ويذكي جذوة القضاء على دعوتهم، وهم الحريصون على توسيع دائرة أتباعهم، لبناء مدينتهم الفاضلة في مملكة السابع، الذي تكون شريعته، بريئة من كثافة التكالييف، وأغلاها لأغلاها بسببها لا تركيب فيها.¹

وهكذا يكون قدوم السابع، إيذاناً بانتقال الناس، من ضيق الظاهر وتكالييفه إلى سعة الباطن، وما به من انكشاف الحقائق الباطنة، والمعاني الروحية لظواهر التنزيلات الإلهية، حال اقتراب القيامة، أين يتحللون جهاراً من كل التكالييف، التي يرضعها عنهم السابع، أما قبل قيام هذا الأخير، فينبغي على الخاصة مداراة الناس، بظاهر الشريعة وتكالييفها؛ لأنهم في غير حاجة إليها، لكونها أغلالاً تفرض على العامة للتكفير عن سيئاتهم، ومداداة أنفسهم، أما الخاصة فلا أنهم أصحاب العلم الباطن، فهم براء من الذنوب، سليمان الأنفس، إذ لا يحتاج إلى الدواء إلا العليل²، وكل هذا يقود إلى نتيجة حتمية، وطبيعية لديهم وهي أن: "الفلسفة فوق الشريعة، وأن الفضائل الفلسفية فوق الفضائل الشرعية"³؛ لأنهم من البدء سلكوا طريق الجمع بين متباعدين، إذ الفلسفة تتخذ من المنهج العقلي أداة للبحث، وفق قواعد منطقية يقبلها العقل، ويقوم بالتأكد من سلامتها، بغية الوصول إلى الحقيقة، في حين أن الدين أدواته نقلية تنزل بالوحي، ويؤديها المرسل إلى قومه، ولهذا صار صاحب الشريعة مبعوثاً، وصاحب الفلسفة مبعوثاً إليه، وهذا الأخير يقول رأيت بعقلي واستحسن برأئي، وصاحب الشريعة يقول قال ربي وأنزل علي خالقي.⁴

إلا أنه وعلى الرغم من اعتماد الفيلسوف، على الأداة العقلية والموازن المنطقية، واعتماد النبي على الوحي، فلا ينبغي أن يعد هذا مسوغاً، للقول بأنه لا مجال للعقل في محيط الدين؛ لأن الإسلام كرم العقل حين خص أصحاب العقول بالمعرفة التامة بمقاصد الشريعة: ﴿وَلَكُمْ فِي حَيَاةِ نَبِيِّ الْأَنْبِيَاءِ

¹ الجامعة، ص 465.

² المهرزفسا ص 519، 523، والرسائل، ج 2، ص 504.

³ حنا الفاحوري، تحليل الجر، تاريخ الفلسفة...، ج 1، ص 228.

⁴ التوحيد، الإمتاع والمؤانسة، ج 1، ص 18، ومحمد جعفر، الإنسان والأديان، [دار الثقافة، الدوحة-قطر، ط 1، 1406هـ -

1985م]، ص 191، 192.

لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ¹، وكرمه حين قصر الانتفاع بالذكر والموعظة، على أصحاب الألباب لقوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةً لِّأُولِي الْأَلْبَابِ...﴾²، وبالموازاة مع هذه الدعوة إلى الاعتداد بالنظر العقلي في الوصول إلى الحق واليقين، فقد نعى القرآن الكريم على أصحاب التقليد، الذين عطلوا نعمة العقل فيهم ومنعوا أنفسهم سبل الهداية بالتدبر وإعمال الفكر، وصدق قوله تعالى حين وصفهم: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَّلُوهُمْ قَالُوا كَانُوا بِآبَائِهِمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ (١) وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَتَّبِعُ بِمَا لَا يُسْمَعُ إِلَّا دُعَاءً وَنِدَاءً صُمُّ بَكُمْ عُمِّي فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾³، فكلها دلالات تؤكد وتوضح دور العقل في فهم الدين، وتدحض شبهة كون الدين، قد أهمل العقل وهشمه في الوصول إلى المعارف، إذ الممتنع فقط هو أن يُتخذ العقل وحده، مصدرا للتشريع، أو أن يُتخذ الهوى الشخصي، مصدرا للعقيدة بمعزل عن هدى الشرع وإرشاده؛ لأنه على الرغم من كون العقل، شرطا في التكليف، وأداة للتمييز بين القبح والحسن، وصفة كمالية في الإنسان، فإنه يظل كغيره من الصفات الكمالية، الأخرى في الإنسان، له حدود لا يتجاوزها أمام الكثير من المسائل العقدية، التي لا يحيلها العقل، ولا يمنع إمكان وجودها، وإن كان يتعذر عليه إدراك حقيقتها، وكيفيتها كحقائق أمور الآخرة، من بعث وجزاء؛ لأنها أمور غيبية، استأثر الله بها في علم الغيب عنده⁴، فلا ضرورة لأن يقحم الإنسان عقله، في عقائد الدين ليستبد لها بأخرى عقلية، بدعوى عصمة العقل في الوصول إلى الحقائق، خاصة إذا كان هذا العقل هو عقل الإمام، وما يكتسيه من عصمة، تخول له مزج الدين بحديث المنجم، وتأثيرات الكواكب، وطلاسم السحر، ونغمات الأفلاك.

ولهذا فهم لم يصيبوا طبيعة العلاقة، التي يمكن لها أن تجمع الدين بالفلسفة، والتي توجب أن يكون الإنسان، بالدين متقربا إلى ربه، وفق تعاليم الشريعة، ويكون بالحكمة متصفحا لقدرة الله في الكون، بإجالة النظر وإدامة التفكير، في ملكوت الله، دون أن يبلغ به الاعتداد بالعقل، مبلغ إنكار ما بعد عن إدراك عقله، وحينها يكون المتدين قد اكتسب الأدوات العقلية، والأدلة المنطقية، التي من شأنها أن تقوي فيه إيمانه، وتشيع فيه الطمأنينة؛ لأن ما يعتقده من أمور الشريعة قد تضافر كل من العقل والنص على إثباته⁵، إلا أن إخوان الصفا قد ظلوا عن مثل هذا المعنى، لظنهم أنهم بتوفيقهم بين الفلسفة اليونانية وغيرها، وبين الشريعة

¹ البقرة، الآية : 179.

² يوسف، الآية : 111.

³ البقرة، الآيتان : 170، 171.

⁴ عثمان حسن، منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد ..، ج1، ص168-178 ومحمد جعفر، الإنسان والأديان،

ص 130-206

⁵ التوحيد، الإمتاع والمؤانسة، ج1، ص19 ومحمد جعفر، المرجع نفسه ص 205، 206.

أنهم إنما يوفقون بين الدين والعقل، في حين أنهم ساهموا بهذا التوفيق بين تلك المتناقضات في إجلاء وإبراز الفجوة العميقة بين الدين الذي مصدره المولى - عَلَيْهِ السَّلَام - وبين تلك الفلسفة الباطنية التي مصدرها عقل الإمام، فكانوا لذلك كما وصفهم السجستاني : "تعبوا وما أغنوا، ونصبوا وما أجدوا، وحاموا وما وردوا، وغنوا وما أطربوا، ونسجوا فاهلوا، ومشطوا فقلقلوا"¹. وكل هذه العيوب إنما مردها إلى المنهج المعتمد لديهم في عرض العقيدة، إذ أنه لا يزيد عن عملية التجميع والتكديس لمصادر فكرية متباينة لم يراع فيها التمحيص والتنقيح اللذين من شأنهما إقصاء كل ما يمس بصحة المعتقد. ذلك أن إخوان الصفا لم يكونوا ليأبوا بكل ذلك بالقدر الذي اعتنوا فيه باستقطاب أنواع الأدلة المقررة لمذهبهم، حتى ولو كان ذلك بأية وسيلة أو حديث موضوع. إذ المهم أن يمتلك الإمام ناصية العلوم الباطنة المخولة له استنتاج أي الذكر الحكيم بمعاني طلسمية تمثل في مجملها الغرض المشترك من الحكمة والشريعة، الذي توصل إليه الأئمة خزان العلم الباطن عبر ذلك المنهج الذي تعاملوا به مع كل مسائل العقيدة التي عرضوها، وأولها مسألة الألوهية التي ستكون موضوع دراسة الفصل الموالي.

¹ التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ص6.

« الأوهية »

. المبحث الأول :

الوجود الإلهي .

. المبحث الثاني :

الصفات الإلهية .

. المبحث الثالث :

الفعل الإلهي .

الأوهية

الأوهية



تمهيد

تعتبر مسألة الألوهية، من أهم وأشرف القضايا الميتافيزيقية التي عاجلها الإنسان، لارتباط البحث فيها بالذات الإلهية، ولذا كانت: "الغاية القصوى وسدرة المنتهى لكل تفكير فلسفي مهما كان نوعه".¹ ولا تكاد مرا حل التفكير الإنساني، تخلو من مناقشة هذه المسألة، إذ كان العامة من الناس، كما الخاصة من مفكرين وفلاسفة، تشغلهم تلك القوة الغيبية، التي تسير هذا الكون، وتتوارى عن إدراكهم الحسية؛ ولذلك فقد تباينت تصورات البشر عن طبيعة الذات الإلهية، وطريق الوصول إلى معرفة وجودها وكنه أوصافها، وصلتها بخلقها، وكل هذه القضايا تمثل أهم المباحث المتفرعة عن البحث في مسألة الألوهية.

والذي يعيننا في هذا الفصل، هو دراسة معالجة إخوان الصفا لمسألة الألوهية، من حيث طبيعة معرفتهم بالله - ﷻ -، وموقفهم من صفات الذات الإلهية، من ناحية النفي أو الإثبات، بالإضافة إلى تحديد صلة تلك الذات الإلهية بالعالم، مع توضيح إلى أي مدى التقت محاولتهم هذه، مع نظائرها في الفكر البشري.

¹ محمد جلال شرف، الله والعالم والإنسان، [دار النهضة العربية، بيروت-لبنان، د.ط، د.ت]، ص367.

المبحث الأول: الوجود الإلهي

وجود الله - عَزَّوَجَلَّ -، من المباحث العقديّة الخالدة في الفكر البشري؛ ولهذا فقد شكّل ولا زال يشكل موضوع بحث خصب للعلماء، والباحثين على اختلاف آرائهم، ومواقفهم تجاه طبيعة المعرفة به - سبحانه -، وأدلة وجوده، ولقيمة هذا المبحث المرتبط بشرف الذات الإلهية، فقد اقتطع من اهتمام المسلمين؛ متكلمين وفلاسفة حيزا كبيرا، ومنهم إخوان الصفا؛ الذين تناولوا قضية الوجود الإلهي، وفق نزعتهم التوفيقية؛ التي تلم بجميع أنواع العلوم، والآراء والمذاهب. فإلى أي مدى خدمت هذه النزعة، محاولة إخوان الصفا في تحديد طبيعة المعرفة به - تعالى -، ونصب الأدلة على وجوده؟ وهل كانت تلك الطبيعة والأدلة ترضي الخاصة والعامة جميعا (؟)، أم أنهم حرصوا على إرضاء كل طرف على حدى، حسب القدرة المعرفية؟ هذا ما سوف يشكل موضوع الدراسة في هذا المبحث.

المطلب الأول: معرفة الله - عَزَّوَجَلَّ -

تعد معرفة الله - عَزَّوَجَلَّ -، في فلسفة إخوان الصفا؛ اشرف المعارف وأعلاها، ورأس العلوم ومبتغاها؛¹ ولذلك فقد عدوا معرفته - سبحانه - أول الواجبات لقولهم بأن: "معرفة الله واجبة على كل عاقل، وكيف يستوي للعبد إذا معرفة ربه وهو لا يعرف نفسه."² فهم يربطون بذلك بين حصول المعرفة بالله، وضرورة معرفة الإنسان بنفسه؛ لأنها جذر العلوم ومفتاحها، فمن القبيح في فكرهم، أن يدعي الفرد لنفسه معرفة حقائق الأشياء، وهو جاهل بنفسه، وحقيقة ذاته لأنه سيكون كمن يطعم غيره وهو جائع، أو يكسو غيره وهو عريان.³

ولتثبيت قيمة النفس، كسبيل موصل إلى معرفته - تعالى -، نجدهم يسوقون نصوصا من القرآن -الكريم-، يؤولونها وفق المعنى، الذي ترسخ به تلك القيمة، مع الاستدلال أيضا بأقوال غير ثابتة عن

¹ الرسائل، ج4، ص333، والجامعة، ص443.

² الرسائل، ج5، ص65.

³ المصدر نفسه، ج4، ص139.

النبي ﷺ، من ذلك تأويلهم لقوله تعالى: ﴿ وَمَنْ يَرْغَبُ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ ﴾¹ أي من جهل نفسه² ومن أقوال النبي ﷺ نجدهم يوردون أقوالاً لا أصل لها ومن ذلك النص التالي: « من عرف نفسه فقد عرف ربه، أعرفكم بنفسه أعرفكم بربه »³.

هكذا تقوم معرفة النفس لذاتها، كأوثق المعارف، وأهمها في فلسفة إخوان الصفا؛ بحيث تبتدئ أول خطوة في معرفة النفس لذاتها، بشعور الغربة الذي ينتاب الفرد، وهو في طريقه إلى معرفة ذاته، فهو يشعر بأن نفسه غريبة عن هذا العالم الجسماني، المباين لطبيعتها، وخلال هذا الشعور تكبر معاناته له، من ظلمة الأجساد، وهموم المعاش، وأحزان النوائب؛ ولهذا فهو يسعى للبحث عن ذاته؛ بمعرفة مبدئها، ومعادها، وطبيعتها، من أجل الخلاص من سجنه الأرضي، والالتحاق بعالم الأفلاك، والتنسم من روحه وريحانه.⁴ وقد عول إخوان الصفا في بحثهم عن الذات، وإعادة وحدتها التي شتتها المادة، على المبدأ الأفلاطوني القائل: بأن خلاص النفس من حياتها الأرضية، وفرارها إلى الخير الإلهي؛ يقوم على مبدأ أساسي هو: التشبه بإله بقدر الإمكان، وهذا لا يتحقق للنفس، إلا بالفلسفة؛ لأنها وسيلة التطهر الوحيدة، التي تقوي في النفس، الإحساس باحتقار الجسد، وملاذه وتنمي فيه الرغبة في التحرر من قيود الجسد، والتعلق بحب المعرفة، والتفكير في الذات، ولهذا يقول أفلاطون: "إن الرجل الذي يعنى إلى حد ما بنفسه، والذي لا يقضي حياته في العناية بجسده، هذا الرجل يترك هؤلاء الناس جملة وشأنهم... ويقدرانه لا ينبغي له العمل ضد الفلسفة، ولا ضد وظيفتها في تحريرنا وتطهيرنا."⁵ ومتابعة لهذا الأثر الأفلاطوني، رأى إخوان الصفا في الفلسفة، أجمع وسيلة لخلاص النفس؛ لأن الغرض الأقصى من الفلسفة: هو التشبه بالإله بحسب الطاقة البشرية، ولا تحصل هذه المشاهدة؛ إلا إذا بلغت النفس الغاية

¹ البقرة، الآية: 130.

² الرسائل، ج1، ص102.

³ الرسائل، ج5، ص65، الحديث ذكره النووي بلفظ « من عرف نفسه عرف ربه ومن عرف ربه كل لسانه » وقال: إنه ليس بثابت، يحيى بن شرف النووي، الفتاوى، دراسة وتحقيق: عبد القادر أحمد عطا، [مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت-لبنان، ط2، 1408هـ - 1988م]، ص126، وكذلك ذكره السيوطي بلفظ "من عرف نفسه فقد ربه"، وقال: إنه حديث غير صحيح، جلال الدين السيوطي، الحاوي للفتاوى، تحقيق وتعليق: محمد محي الدين عبد الحميد، [المكتبة العصرية، صيدا-بيروت، د.ط، 1411هـ - 1990م]، ج2، ص412.

⁴ الرسائل، ج5، ص53-54.

⁵ أفلاطون، فيدون وكتاب التفاحة المنسوب إلى لسقراط، ترجمة وتعليق: علي سامي عباس الشربيني النشار، [دار المعارف مصر، د.ط، 1965م]، ص50، وأنظر كذلك كتابه: الجمهورية الكتاب السادس، ص287، 288.

الفصل الثالث: الألسوية

القصى، من ارتباطها بالأجسام؛ وهي تكميل الصورة الإنسانية، والأخلاق الآدمية؛ بالترقي من أدون المنازل، إلى أعلاها حتى تصير في حكم الملائكة؛ بحيث يواتيها التأيد السماوي بالإلهام، وهذا ما عبر عنه إخوان الصفا بحالة السعادة¹، التي يعرفونها بأنها: "البقاء على أفضل الأحوال، والبقاء على أفضل الأحوال هو التشبه بالإله"². وقد عرف معنى هذا القول في الفكر الفلسفي؛ بنظرية السعادة، أو الاتصال؛ كأسلوب معرفي يتم خلاله طرح مطالب الجسد، وقهر رغباته؛ بتقوية الجانب الروحي في الإنسان، ليقترب من القوى العليا الغيبية، فيستمد منها المعارف الحقيقية، التي تفيض عليه بشكل إشراقات سماوية.³

وقد راحت هذه النظرية في الفكر الإسلامي، ووجد لها طالبون كثير في أوساط المتصوفة، الذين اعتمدوا على عنصر التربية الروحية، والفرار إلى خالقهم؛ بالتخلص من عوائق الدنيا، وترقيق الحجاب بينهم، وبين المولى - ﷺ -؛ حتى يصير قلب الواحد منهم، إلى الحالة التي يستوي فيها، وجود كل شيء وعدمه، وحينها تلمع لوامع الحق في قلبه، التي هي إشراقات الإلهام⁴، وكذلك فقد تعلق بها أصحاب التصوف الفلسفي، ومنهم السهروردي (ت 587 هـ).⁵ الذي يؤكد على أن الفيض والإشراق، هما سبيل النفس إلى البهجة، المتأتية بالتجرد عن الملاد الجسمية، والمشاكل البدنية؛ لأنه إذا مل قويت النفس بالفضائل الروحية، وانسلخت عن سلطان القوى البدنية، أمكن لها مشاهدة الأنوار الإلهية، وتلقي المعارف الربانية⁶، هذا بالإضافة إلى أنها عرفت لها صدى كبيرا، عند الفلاسفة المسلمين، الأمر الذي يبينه تعلق الفارابي بهذه النظرية، في الوصول إلى المعرفة السامية، التي يفيضها العقل الفعال على

¹ الجامعة، ص 62، والرسائل، ج 4، ص ص 526، 527.

² الجامعة، ص 18.

³ إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، [دار المعارف، القاهرة-مصر، ط 3، د.ت.]، ج 1، ص 32، وإبراهيم إبراهيم هلال، نظرية المعرفة الإشرافية وأثرها في النظرة إلى النبوة، [دار النهضة العربية، القاهرة-مصر، د.ط، 1977م]، ص 9.

⁴ الغزالي، إحياء علوم الدين، [دار المعارف، بيروت-لبنان، د.ط، د.ت.]، ج 3، ص 19.

⁵ ابن خلكان، وفيات الأعيان...، مج 6، ص 273.

⁶ يحيى بن حبش السهروردي، مجموعة في الحكمة الإلهية، تصحيح: هنري كوربان، [مطبعة المعارف، استنبول، د.ط، 1945م]، مج 1، ص ص 194، 195، إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية...، ج 1، ص 54.

المتصل به¹، وكغيرهم من الفلاسفة، أخذ إخوان الصفا بهذه النظرية؛ لبيان طريق معرفة النفس، الموصل إلى المعرفة الصحيحة بالله، والمتلقاة بشكل تأييدات إلهية، تفيض على أولئك، الذين يبحثون عن حقيقة دوائهم، ولبلوغ تلك المعرفة الحقيقية بالله، فقد ألزموا طالبها بمرحلتين أساسيتين هما :

• أولا / المرحلة الأولى :

وعن هذه المرحلة يقول إخوان الصفا : "... فهكذا نقول من يريد أن يهذب نفسه ويهيئها لقبول إلهام الملائكة إذا ابتداءً أولاً فأصلح أخلاقه الرديئة التي نشأ عليها منذ الصبا، ثم سار سيرة عادلة... فأقول : إن نفسه عند ذلك متهيئة لقبول إلهام الملائكة."² بمعنى أن السالك لطريق معرفته - تعالى - هو ملزم بتعميق الجانب الروحي فيه؛ عن طريق تحرير نفسه من سجنها المادي، وطرح تعلقها بزخارف الدنيا، بأعمال مخصوصة، ورياضات نفسية، يتوصل بها إلى استدبار الطيبات، ومحاسن المرئيات؛ لأن ما تطمع فيه نفسه أعظم بكثير من كل ذلك، إنه عالم الملكوت الروحي، المنزه عن درن المادة، التي شتت نفسه يوم إذ اتحدت بها³، وبهذا المسلك النفسي يلتقي إخوان الصفا مع المتصوفة، في اعتمادهم على طريق المجاهدة النفسية، لتحصيل التأيد الإلهي أو الإلهام، ويتوضح هذا من خلال قول الغزالي : "فإذا عرفت هذا فاعلم أن ميل أهل التصوف إلى العلوم الإلهامية دون التعليمية. فلذلك لم يحرصوا على دراسة العلم وتحصيل ما صنفه المصنفون... بل قالوا الطريق تقدم المجاهدة ومحو الصفات المدمومة وقطع العلائق كلها..."⁴

إلا أن هذه المشاهدة بينهم وبين المتصوفة، في تحصيل العلوم الإلهامية، لا تلغي من الاعتبار تمييز إخوان الصفا عنهم، بإضافة الجهد العقلي، والبحث الفكري، كمرحلة ثانية من مراحل الطريق، إلى الاتصال بمصدر الفيض كما سيلي :

• ثانيا / المرحلة الثانية :

وفي هذه المرحلة يتوجب على طالب معرفة الله - عَزَّ وَجَلَّ -، الأخذ بأنواع العلوم، التي تؤهله لتلقي التأيد السماوي لقولهم : "فمن ابتداءً أولاً بتعلم الرياضيات وأحكامها كما ينبغي، سهل عليه تعلم

¹ الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، تقدم وتحقيق : ألبير نصري، [المطبعة الكاثوليكية، بيروت-لبنان، ط1، 1959م]، ص91 وأنظر كذلك أبي علي بن سينا، الإشارات والتبهيئات، تحقيق : سليمان دنيا، [دار المعارف، القاهرة-مصر، ط2، 1968م]، ج4، صص138، 139.

² الرسائل، ج4، ص527.

³ المصدر نفسه، ج5، صص53، 54 على التوالي.

⁴ الغزالي، الإحياء...، ج3، ص19.

الطبيعيات، ومن أحكم الطبيعيات كما ينبغي، سهل عليه تعلم الإلهيات ... وكلمما زاد في المعارف استبصارا، صارت نفسه لقبول الهام الملائكة أسهل طبعاً.¹، ومنه فهم يعدون الجهد العقلي، والتأمل الفكري، أداة رئيسية في الوصول إلى الاتصال بمصدر الفيوضات الإلهية؛ مما يبرز تأثيرهم بمدرسة الإسكندرية، وبالتحديد شخصية أفلوطين (Plotin)²، الذي يجمع بين التصفية الروحية، والجهد العقلي، أثناء تشبه الذات العارفة بمصدر الفيض؛ لأن المعرفة عنده تتم بين طرفين بينهما وجه من أوجه التشابه، ووفق مبدأ التشبه هذا، أكد أفلوطين على ضرورة تصفية النفس مما يدنسها، لتصبح قادرة على اختبار نفسها، وإدراك جمال ذاتها، حين تتصل بمصدر الفيض، الذي يفيض عليها أسمى المعارف وأوثقها.³

ولتحصيل المعارف السامية، والحقيقية، سعى إخوان الصفا لإبراز أنواع العلوم المستعان بها، على الوصول إلى السعادة؛ وهي العلوم المستفادة من قولهم الأخير⁴ الذي يحددها بثلاثة علوم فلسفية هي :

①- الرياضيات : وهي أول العلوم الفلسفية، التي وجهوا إليها الباحث عن ذاته؛ لأنها الطريق المؤدي إلى معرفة النفس، سبيل المعرفة الكبرى أي (معرفة الله - ﷻ -)⁵، والطريق الذي كانت به الرياضيات، ممهدة لمعرفته - تعالى -، يتبين بتوضيح موضوع العدد، أول أقسام الرياضيات، وأقرب العلوم تناولا للنفس، إذ تقوم هذه الأخيرة بالاستدلال على الوجود الإلهي، ووحدانيته، بالاستناد إلى خصائص العدد، لذلك فهم يقابلون بين الله - ﷻ -، والواحد من العدد، إذ لما كان الواحد أصل العدد، وأوله ومنشأه، فكذلك الله - ﷻ - هو خالق الأشياء، ومنشؤها وأولها، وكما كان الواحد لا مثيل له في العدد، فكذلك الله - ﷻ - لا شبيه له في خلقه، إلى غير ذلك من صور المقابلة بين خصائص الواحد من العدد، والمولى - ﷻ -،⁶ ليصلوا بذلك إلى أن الواحد هو : "من أدل الدليل على

¹ الرسائل، ج4، ص ص526،527.

² : (205-270م) فيلسوف مثالي، ولد في مصر وعاش في روما، عملت فلسفته على المضاعفة من فتصرف تعاليم أفلاطون، ولهذا فقد عد، مؤسس الأفلاطونية الجديدة، وموضوع الحياة الإنسانية عند أفلوطين هي الصعود إلى الواحد؛ بتقييد الرغبات الجسدية وترقية قوى الإدراك، ليصل بعدها الإنسان إلى الاتحاد بالله، لجنة من العلماء، الموسوعة الفلسفية ...، ص42، ملدة : "أفلوطين".

³ فؤاد زكريا، التصوف عند أفلوطين، ص55، من تقديمه لكتاب أفلوطين، التساعية الرابعة، دراسة وترجمة : فؤاد زكريا، [الهيئة المصرية العامة، د.م، د.ط، 1389هـ - 1970م]، وأنظر كذلك ص ص318،319 من نفس الكتاب.

⁴ الرسائل، ج4، ص ص526،527.

⁵ الجامعة، ص443.

⁶ الرسائل، ج1، ص ص66،73.

الفصل الثالث: الألسهوية

وحدانية الباري، جل ثناؤه¹. فلا شك إذن في أن معرفة النفس بالعدد على هذا النحو، ستمهد لأسمى المعارف وأعلاها وهي معرفة الله - عَزَّ وَجَلَّ - .

2- الطبيعيات : أولى إخوان الصفا الكون، اهتماما بالغا باعتباره مظهرا من مظاهر تجلي عظمته - تعالى -؛ ولذلك حذروا من بلادة الحس أمام مظاهر الخلق، والحكمة قائلين : "اعلم يا أخي، أيدك الله وإيانا بروح منه، بأن مشاهدة جريان الأمور دائما، إذا صارت عادة قل تعجب الناس منها والفكر فيها والاعتبار لها... فأحذر من هذا الباب يا أخي ولا تكن من الغافلين، وكن من الذين ذكرهم الله في كتابه ومدحهم بقوله: ﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَطْلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾² فهم ينكرون على المرء، أن يكون ذا حس بليد، لا تحركه مظاهر القدرة الإلهية، لأنهم يريدون منه أن يكون، فيلسوفا ربانيا، بالمعنى العلمي للفلسفة⁴، ذلك أن غرض الفلسفة العلمية، في مفهوم إخوان الصفا، هو معرفة حقائق الأشياء الموجودة، والوقوف على معانيها، ودلائل ظواهرها المشاهدة، وما تحمله من معان دقيقة، وإشارات خفية - وهذا ما يتيح فرصة الاهتداء إلى الوجود الإلهي؛ لأنها معرفة قد دلت عليها الظواهر المشاهدة، وما تحمله من معاني الخلق والإتقان.

3- الإلهيات : أما القسم الثالث من العلوم، التي أرادوها لمعرفة النفس، فهي الإلهيات، وفيها يتم العلم بوجوده - تعالى - وصفاته، وكذلك النظر في الموجودات المبدعة عنه، كالملائكة التي هي أفلاك روحانية، كما يتم العلم بالنفوس السارية، في الأجسام الفلكية والأرضية : من كواكب وحيوان،

¹ الرسائل، ج1، ص73.

² آل عمران، الآية : 191.

³ الرسائل، ج2، ص ص334، 335.

⁴ الفلسفة قسمان : نظري وعملي، أما النظري فيضم العلم الإلهي، والعلم الرياضي، والعلم الطبيعي، وأما العملي فهو ثلاثة أقسام أيضا : أولها علم الأخلاق، وثانيها سياسة الرجل، أهله، وتسمى بتدبير المنزل، وثالثها سياسة المدينة، والأمة والملك، جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، ص160، مادة : "الفلسفة".

⁵ الجامعة، ص63.

ونبات، وبالإضافة إلى هذا فإنه سيتم العلم أيضا، بأحوال المعاد، وكيفية انبعاث الأرواح، وقيامها على الصراط المستقيم، وحسابها يوم الدين، وكذا معرفة أنواع السياسات، التي يحتاجها الإنسان لبلوغ حياة فاضلة وتمثل تلك الأنواع فيما يلي :

أ- السياسة النبوية : وتعلق بحال الأنبياء - عليهم السلام -، في وضع النواميس أو الشرائع، ومداواة النفوس المريضة من الآراء الفاسدة، والعادات الرديئة، وهذه السياسة يختص بها الأنبياء - عليهم السلام - أصحاب العلم الباطن والظاهر.

ب- السياسة الملوكية : وهي من نصيب الأئمة المهديين، الذين يقومون بحفظ الشريعة، وإقامة الحدود، وإنفاذ الأحكام، ورد المظالم وقمع الأعداء.

ج- السياسة العامة : وتمثل في الرياسة على الجماعات، كرياسة الأمراء على البلدان، وهم الذين يقومون بتفقد طبقات الرؤوسين، وأنساجهم وصنائعهم، ومراعاة أمورهم، وتفقد أسبابهم.

د- السياسة الخاصة : وهي معرفة كل إنسان، كيفية تدبير أمر منزله، من معاش ومراعاة حال أقربائه، وأصحابه، وإخوانه بقضاء حقوقهم، والنظر في مصالحهم.

هـ- السياسة الذاتية : وتعلق بمعرفة كل إنسان نفسه، وأخلاقه وتفقد، أقواله وأفعاله.¹

فإذ أحكمت النفس هذه العلوم عرفت رها حق المعرفة، وسكنت إليه مطمئنة؛ لأنها نالت السعادة القصوى² هذه الأخيرة التي يشتركون في مراحل تحصيلها، مع غيرهم من الفلاسفة المسلمين، مثلما نجد لدى الفارابي من الحرص الكبير على تحصيل السعادة، التي هي الخير الأسمى الذي يطلب لذاته، لتصير نفس الإنسان من الكمال، بحيث تستغني في قوامها عن المادة، شأنها شأن الموجودات المفارقة للمادة في روحانيتها، وإنما يحصل لها ذلك بوساطة أفعال بدنية، أي أعمال مخصوصة تأخذ النفس بها ذاتها، لكسر حدة شهواتها، وأخرى أفعال فكرية، تنبني على الدراسة والبحث، بحيث تصبح الحياة العقلية، غاية ينقطع لها الإنسان، في محاولة اتصاله بالعقل الفعال، فيفوز لذلك بالسعادة الدائمة³، وهذا ما يبرز أن طريق إخوان الصفا، في تحصيل السعادة، قد عرف له امتدادا فكريا، عند من أعقبهم من الفلاسفة، وإن كانوا قد حافظوا على القدر، الذي يميزهم عن غيرهم في هذه المسألة، بحيث جعلوا الاتصال مع النفس الكلية، على غير ما هو عليه الأمر لدى الفلاسفة الذين يجعلون العقل الفعال، مصدر الفيض ونهاية

¹ الرسائل، ج1، ص368-371.

² المصدر نفسه، ج4، ص337.

³ الفارابي، المدينة الفاضلة، ص85،86 ومحمد عبد الرحيم الزيني، مشكلة الفيض عند فلاسفة الإسلام، [ديوان المطبوعات

الجامعية، الجزائر، د.ط، 1993م]، ص133،134.

الاتصال¹، والراجح من أمر امتناع إخوان الصفا، عن القول بالاتصال المباشر مع العقل الفعال، أو العقل الأول لديهم، هو مبالغتهم في تنزيه ورفع مقام العقل الفعال، أول الحدود العلوية، المقابل لأول الحدود الدينية، وأعلاها وهو النبي في وقته، والإمام في زمانه من بعده²، فكانت لذلك نزعة التنزيه، قاضية بإبعاد الاتصال عن دائرة الوجود الأول، وإلحاقه بالنفس الكلية، غير أن تميزهم هذا غير ذي قيمة؛ لأن مصدر الفيض هو العقل الأول، ولا تزيد النفس الكلية عن كونها، مجرد وساطة تنزيهية؛ لقولهم عن النفس المتلقية للتأييد أنها صارت: "لقبول إلهام الملائكة أسهل طبعاً، ولطاعة العقل أشد تشبهاً، وإلى السماوية أقرب قرابة"³ والمقصود بالسماوية التي اقترب منها العارف بالله، هي دائرة العقل الأول، مصدر الفيض الإلهي.

وكما تميز إخوان الصفا عن غيرهم، بالوجود العلوي المتصل به، فكذلك ولنزعتهم الباطنية، فقد علقوا بجماعة مراحل الاتصال، على شخصية الإمام؛ بحيث يظل الفرد طول مراحل بحثه عن ذاته، سواء فيما يتعلق بتصفية النفس، أو الجهد الفكري، يظل يستند إلى مرجعية ضرورية، هو الإمام المعصوم، أو من ينوب عنه من المعلمين، لأن التعليم في فلسفة إخوان الصفا، هو الدلالة على الطريق، والمعلمون هم الأدلاء، باعتبار أن نفوسهم علامة بالفعل؛ ولهذا فهي مسؤولة عن تعليم النفوس، بإخراج العلم المركوز بها من القوة إلى الفعل، ولهذا فهي مسؤولة عن تعليم النفوس، بإخراج العلم المركوز بها من القوة إلى الفعل⁴، وفي هذا الكلام ما يوضح تأثر إخوان الصفا، بنظرية التذكر الأفلاطونية، التي ترى بأن النفس قد سبق وجودها الأرضي وجود روحاني في العالم الإلهي المعقول، وهو وجود منعم بالعلوم التي نسيتهها النفس، خلال سقوطها إلى عالم الأجسام، وعليه فإن كل معرفة تتلقاها النفس في حياتها الأرضية، إنما هي تذكر لما سبق وتلقته في العالم الإلهي، أو على حد عبارة أفلاطون: العلم تذكر والجهل نسيان⁵، وهذا يعني القول بفطرية المعرفة، وأنها في غير حاجة إلى العالم المحيط بنا، لتلقي المعارف منه؛ لأن نفوسنا تضم بداخلها معارف فطرية مسبقة.⁶

¹ أنظر مثلاً الفارابي، المدينة الفاضلة، ص 85، 86 وكذلك ابن سينا، الإشارات والتهيئات، ج 4، ص 139.

² الجامعة، ص 288.

³ الرسائل، ج 4، ص 527.

⁴ المهسر نفسج 1، ج 4، ص 211، 398 على التوالي.

⁵ أفلاطون، فيدون، ...، ص 43-55.

⁶ محمد عبد الرحمن مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، [منشورات عويدات، بيروت-باريس، ط 3،

1983م]، ص 127.

وعلى الرغم من أخذهم بنظرية التذكر الأفلاطونية، فإنهم سيحاولون تكيف رأي أفلاطون في المعرفة، وفق نزعتهم التوفيقية، التي تصر على عدم إقصاء أي مذهب معرفي، ولذلك نجدهم يفسرون نظرية التذكر، بما يفيد أن المعرفة مكتسبة، وليست فطرية، وهذا استناداً لتفسير قول أفلاطون: بأن العلم تذكر فهم يرون أنه إنما أراد بقوله أن: "العلم تذكر، أن النفس علامة بالقوة، فحتاج إلى التعليم حتى تصير علامة بالفعل، فسمى العلم تذكراً"¹، بمعنى أن النفس تولد خالية من أي معرفة سابقة ولهذا فهم قد ردوا جميع المعقولات، الموجودة في أوائل العقول أو ما تسمى بالبداهيات²، إلى الحواس فالطفل مثلاً لم يكن ليعرف أن الكل أعظم من الجزء، لو لم يلتقط تلك المعرفة من عالم التجربة والحواس، بمشاهدته أن عشر جوزات أكثر من خمس، فأدرك أن العشر جوزات التي هي الكل، أعظم من الخمس جوزات التي هي الجزء.³

وبموقفهم المعرفي هذا، يمكن اعتبارهم من رواد الاتجاه الحسي في المعرفة، من حيث تقدم أفكارهم التحريبية، على أمثالهم الحسيين وأشهرهم جون لوك (John Locke) الذي يعتبر من رواد الاتجاه الحسي في المعرفة، ويظهر هذا من خلال اعتماده على عالم الحس والتجربة، في اكتساب المعارف، فهو ينفي أن يكون الإنسان قد ولد مزوداً بمعارف فطرية قبلية؛ لأن السبيل الوحيد والموثوق به، هو العالم الحسي بكل ما فيه من وقائع وجزئيات⁴، ولهذا المماثلة بين إخوان الصفا وغيرهم من الحسيين، فقد وصفهم أحد الباحثين قائلاً: "تجريبيون حسيون ماديون هؤلاء الإخوان في تصورهم لعملية المعرفة..."⁵.

غير أن هذه المماثلة، لا يمكن الاعتماد عليها في تصنيفهم، ضمن أصحاب الاتجاه الحسي في المعرفة، لأنهم يعتبرون عالم الحس، نقطة انطلاق المعرفة لا كل مصادرها؛ ذلك أنهم سينطلقون من هذا العالم الحسي، ليصلوا إلى ذروة المعارف، وأوثقها وهي المعرفة التي تفيض عليهم من عالم الملكوت⁶، مما يتأكد معه عدم رفضهم، لأي معرفة خارج عالم الحس، هذا الأخير الذي سينتقلون منه إلى طور معرفي أعلى،

¹ الرسائل، ج4، ص211.

² البديهية هي: "قضية أولية صادقة بذاتها يجزم بها العقل من دون برهان، وجمعها بديهيات... وقد سميت بالبديهيات لأن الذهن يلحق محمول القضية بموضوعها من دون توسط شيء آخر"، جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، ص202، مادة: "البديهية".

³ الرسائل، ج4، ص ص210، 211.

⁴ علي عبد المعطي محمد، مقدمات في الفلسفة، [دار النهضة العربية، بيروت-لبنان، د.ط، 1405هـ - 1985م]، ص30.

⁵ زكي محمود، العقول واللامعقول...، ص185.

⁶ الجامعة، ص ص477، 478.

الفصل الثالث: الألوهمية

هو المعرفة بالعقلية، كخاصية معرفية مميزة للإنسان عن الحيوان، والعقل هنا معناه، الإدراك العام للمبادئ العقلية¹، ليأتي في الأخير طور البرهان، كعملية ذهنية يقوم العقل فيها، باعتماد تلك المبادئ لتأليف المقدمات، واستخراج النتائج بواسطة المقدمات، المأخوذة من المعلومات التي في أوائل العقول، والملتقطة بطريق الحواس، والأمور المبرهنة هي أمور لا تدركها الحواس، ولا تتصورها العقول، بل إن الدليل والبرهان الصادق، هو الباعث للعقول على الإقرار بها، لأنها معارف تتعلق بذوات، تفوق النفس شرفاً كالباري - تعالى -، والصور المجردة أي (الملائكة)، ولتعلق البرهان بالأمور الروحانية، فقد عدوه ميزان العقول²، وهي القيمة ذاتها التي يوليها الفارابي للبرهان، لأنه يمثل لديه القياس اليقيني، الذي يفيد العلم اليقيني³ مما يبرز أن الفلاسفة المسلمين، ومنهم إخوان الصفا كانوا يعولون على الفلسفة، في الوصول إلى الحقائق بوصفها الأداة الموصلة إلى العلم اليقيني.

وبالنظر لتلك الخطوات المعرفية، التي يذكرها إخوان الصفا، نجد أنها تظل دوماً دون المعرفة الفيضانية، التي لم يصرحوا بها، إلا من خلال رموز يؤدي فكها إلى القول، برسوخ مبدأ دور الإمام المعلم، في عملية المعرفة عندهم، اتساقاً مع المنهج الباطني، في عملية المعرفة المعتمدة على الإمام المعصوم، في تلقين المعارف⁴، ولذلك فإن المعرفة الحقيقية الباطنة، بالله عند إخوان الصفا، إنما سبيلها الفيض العلوي، بمعونة الإمام لقولهم: " .. والحيرة في إدراك المبدع سبحانه بالحواس، ورجوع البصر عنه وهو حسيير، ووقوف العقل عن البلوغ إلى كنه معرفته وهو كليل، وتردد النفس في هذه الأمور، واتباع المرسلين، والإصغاء إلى قول المنذرين، والتشوق إلى معرفة الحق، والسلوك إليه في أقرب الطرق، والترقي في معالي الدرجات، والبلوغ إلى أتم السعادات."⁵ من النص يبدو كل من الحس، والعقل عاجزين عن تحصيل المعرفة الحقيقية، والباطنة بالمولى - ﷺ -؛ لأن سبيلها هو الوصول إلى السعادة، التي يتحقق معها الفيض الإلهي، بمعونة الإمام الذي يقوم بالتدرج بالفرد، بين أنواع العلوم كاشفاً له خلالها، عن المعنى الباطني لتلك العلوم، وتأكيد هذا القول هو ما يوصون به سالك طريق المعرفة الحقيقية بالله؛ إذ هو ملزم

¹ المبادئ العقلية هي المبادئ التي تنسق أفعال العقل في بحثه عن الحقيقة، وتنقسم إلى قسمين: الأول هو مبدأ الهوية بمشتقاته كمبدأ الثالث المرفوع، ومبدأ التناقض، أما القسم الثاني: فهو مبدأ السبب الكافي ومشتقاته، كمبدأ السببية، ومبدأ القوانين، ومبدأ الختمية، ومبدأ الغائية، ومبدأ الجوهر، جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، ص316، مادة: "المبادئ العقلية".

² الرسائل، ج2، ج4، ج3، ص60، 181، 50 على التوالي.

³ الفارابي، الجمع بين ...، ص ص60-61.

⁴ الغزالي، القسطاس ...، ص92 والشهرستاني، الملل والنحل، مج1-2-3 / ج1، ص207.

⁵ الجامعة، ص419.

باستجماع ثلاثة أشياء : أولها الراحلة وهي عمله الصالح، وثانيها الزاد وهو علمه الباطن، وثالثها المؤدب وهو معلمه العلوم الحقيقية.¹

هكذا يبدو كل من العلم والعمل - في فلسفة إخوان الصفا -، مرحلتين متلازمتين في السير إلى المعرفة الحقيقية بالله؛ أي (المعرفة الباطنة بوجوده وصفاته) التي يتلقاها من الإمام، الذي يهيوه لتلقي التأييد، والاتصال بالعقل الأول، مصدر فيض المعارف عليه، فيكون ذلك المتعلم قد نال فيضين : الأول وهو فيض الإمام، الذي يقابل العقل الأول في عالم الإبداع، والثاني هو فيض علوي من العقل الأول، أول موجوداته - تعالى -.

وقد امتد مسلك إخوان الصفا، في تحصيل المعرفة الباطنة بالله، إلى غيرهم من فلاسفة الإسماعيلية، الذين شكلوا الإمتداد الفكري لمدرسة الجماعة ومنهم الكرمانى، الذي يجزم بأنه - تعالى - فوق إدراك الحواس، والعقول لسموه؛ عن مخترعاته، ومباينته لها، وعليه فإن معرفته فوق كل تلك الطرق الجسمانية، ولا يتوصل إليها إلا بعون سماوي، لارتباطها بعلو الذات الإلهية، التي علق إخوان الصفا الوصول إلى معرفتها، على الاتصال بمصدر الفيوضات، دون أن يكون القصد من ذلك الاتصال هو الاتحاد، والامتزاج مع الموجودات العلوية، كما ذهب إلى ذلك بعض الباحثين، معتبرين أن القول بالاتحاد مع الله، هو النتيجة الطبيعية لنظرية الاتصال عند إخوان الصفا²، خاصة وأنهم سلكوا منهج أفلوطين، في خلاص النفس بالاعتماد على التصفية الروحية، والتأمل العقلي، اللذين انتهى من خلالها إلى القول : "كثير ما أتيقظ لذاتي تاركا جسمي جانبا، وإذا غيب عن كل ما عداي، أرى في أعماق ذاتي جمالا بلغ أقصى حدود إليها، وعندئذ أكون على يقين من أنني أنتمي إلى مجال أرفع، فيكون فعلي هو أعلى درجات الحياة، وأتحد بالموجود الإلهي".³ أي أن غاية الاتصال عند أفلوطين، هي الاتحاد بالموجود الإلهي، أين تقوم النفس بتثبيت النظر على المعارف، التي تظهر داخلها لتدرك بعدها أنها من عالم منير، تضيئه الحقيقة الصادرة عن الخير الإلهي.⁴

غير أن هذه المتابعة الأفلوطينية، لم تفض في فلسفة إخوان الصفا إلى القول بالاتحاد؛ لأن الغاية من التشبه بالإله لديهم، كما هي عند أفلاطون، تتمثل في محاولة الإنسان تحصيل الكمال، عن طريق المعرفة بقدر الاستطاعة، ليصل بذلك إلى إدراك الخير الإلهي، ولهذا فإن ثنائية (الله والإنسان) تظل قائمة،

¹ الجامعة ص 513.

² حنا الفاخوري، تحليل الجر، تاريخ الفلسفة ...، ج 1، ص 233.

³ أفلوطين، التساعية الرابعة، ص 323.

⁴ المرجع نفسه، ص 318، 319.

وغير قابلة للامتزاج¹، حيث تقف خلالها نفس العارف، كذات مستقلة مدركة لجوهرها، وطبيعة عالمها الأصلي، الذي يزداد شوقها إليه بعد أن تصل إلى المعرفة الحقيقية بالله، حينها ستكون قد أدركت ذاتها كجوهر قائم بنفسه، ومتمتعاً بصفات الخلود، والحركة، والحياة والعلم²، لأنها من جنس الطبيعة الإلهية، وهو نفس رأي كل من أفلاطون، وأفلوطين في طبيعة النفس.³

هكذا ووفق مزيج من المؤثرات اليونانية، والمذهبية الباطنية يصل إخوان الصفا، إلى تحديد الطبيعة الباطنية لمعرفة الله - **عز وجل** - عندهم، والقائمة أساساً على نظرية السعادة، أو الاتصال، فهل انتقلت هذه المؤثرات وتلك المذهبية الباطنية، لتشكل قوام معالجتهم لمسألة أدلة الوجود الإلهي؟ هذا ما سوف يتضح من خلال المطلب الموالي.

المطلب الثاني: أدلة وجود الله - **عز وجل** -

إن أشد صعوبة يواجهها الباحث، في فكر إخوان الصفا، وبالتحديد آرائهم العقدية، هو غموضها واقتضاب عرضها، وهذا هو الحاصل في مسألة أدلة الوجود الإلهي لديهم، لتشتت المادة المتعلقة بها في مواضع متباينة، كأنما يزرع بها زجاً؛ لمواراة نزعتهم الباطنية وتفادي التصريح في وحدة فكرية مستقلة، وعلى الرغم من هذا فقد أمكن ضبط ثلاثة أدلة على وجوده - تعالى -، تعبر في مجملها عن كل ما ورد في الرسائل، من الرموز المتعلقة بتناولهم لأدلة الوجود الإلهي، وهي التالية الذكر:

• أولاً / دليل العموم:

وهو المعرفة الغريزية⁴، التي جبلت عليها طباع الخلق، وفطرت⁵ عليها النفوس، فهي لذلك دليل مركزوز في النفوس، تشهد من خلاله الفطرة السليمة على وجود الحق - سبحانه -، أو كما يعبر عنها

¹ فؤاد زكريا، التصوف عند أفلوطين، ص 47، 48 من تقديمه لكتاب أفلوطين، التساعية الرابعة

² الرسائل، ج 4، ج 5، ص 481، 413، 408، 56 على التوالي.

³ أفلاطون، فيدون ...، ص 43-55 وأفلوطين: المرجع السابق، ص 306-317.

⁴ ذكر ابن منظور أن الغريزة هي: "الطبيعة والقرينة والسجية من خير أو شر"، ابن منظور، لسان العرب، ج 5، ص 3239، مادة: "غرز".

⁵ قَطَرَ اللهُ الخَلْقَ يَفْطُرُهُمْ، أي خَلَقَهُمْ وَبَدَأَهُمْ، وَالْفِطْرَةُ مَا قَطَرَ اللهُ عَلَيْهِ الخَلْقَ مِنَ المَعْرِفَةِ بِهِ، المرجع نفسه، ص 3433، مادة: "فطر".

إخوان الصفا بقولهم: "فالعموم هي المعرفة الغريزية التي في طباع الخليقة أجمع بهويته؛ وذلك أن الناس كلهم: العالم والجاهل، والخير والشر، والمؤمن والكافر، كلهم يفرعون عند الشدائد إلى الله، ويستغيثون به، ويتضرعون إليه، حتى البهائم أيضا في سني الجذب ترفع رؤوسها إلى السماء تطلب الغيث، فهذا العلم منهم يدل على معرفتهم بهويته¹2". وحاصل هذا الكلام أنهم يعتمدون، شهادة الفطرة في الاستدلال على وجود الله - ﷻ -، لأن العلم بوجوده - تعالى - قد فطرت عليه النفوس، في أصل خلقها سواء كانت نفوس إنسانية، أم حيوانية.

ويعتبر دليل الفطرة، من أقرب الأدلة إلى النفس الإنسانية، لأن العلم به - تعالى - كما يذكر ابن تيمية، هو مركز في الفطرة، ومستقر في القلوب، وإنما يتوالى - مبعث الرسل صلوات الله عليهم وسلامه - من أجل تكميل الفطرة وتقديرها³، وتصديق هذا قوله تعالى: ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقِيمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾⁴، فالآية الكريمة تقرر سلامة الخلقة العقديّة، ونقاوة العقل البشري في أصل تكوينه، عن أي جحود بالخالق تعالى؛ لأنه - سبحانه - قد فطر خلقه على معرفته، وتوحيده، وهذا هو المقصود بالدين الحنيف، أو الإسلام الذي فطر الله - ﷻ - الناس، على قبول أحكامه، وتعاليمه بما فيها التوحيد، مما يقود إلى نتيجة حتمية، وهي أن الأصل في النفس البشرية، هو المعرفة به وتنزيهه عن الشريك.⁵

¹ للهوية عدة معان منها: أنها الحقيقة المطلقة، المشتمة على الحقائق، كاشتمال النواة على الشجرة في الغيب المطلق، كما أنها أيضا الأمر المتعل من حيث امتيازه عن الأغيار، وهي أيضا الوجود الخارجي. وكل هذه المعاني تنطبق على معنى الهوية، المذكورة بالمتن أعلاه؛ لأنه - تعالى - هو الحقيقة المطلقة، التي تنطوي على جميع الحقائق من دونه في خلقه، كما أنه الوجود الخارجي الحق المتفرد، والمتميز عن غيره بصفات لا تليق إلا به، الجرجاني، التعريفات، ص 286، 223، مادة: "الهوية"، وجميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج 2، ص 530، مادة: "الهوية".

² الرسائل، ج 3، ص 453، 454، والجامعة، ص 370.

³ ابن تيمية، موافقه صحيح المنقول لصريح المعقول، [دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط 1، د.ت.]، ج 2، ص 134.

⁴ الروم، الآية: 30.

⁵ محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، [الدار التونسية، تونس، د.ط، 1984م]، مج 20-21، ج 21، ص 89-92 ووهبة الزحيلي، التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، [دار الفكر، دمشق وبيروت، ط 1، 1411هـ - 1991م]، مج 21-22/ ج 21، ص 81.

وعلى الرغم من قوة برهان الفطرة، في معرفة وجوده - تعالى -، فقد ذهب القاضي عبد الجبار من المعتزلة، إلى أن الله - ﷻ - لا يعرف ضرورة¹، إذ لو كانت معرفته ضرورة لما اختلف فيه العقلاء، كما لا يختلفون في الضروريات، ولما وجد من يكفر بالله ويلحد فيه، وكما لا يعرف ضرورة، فهو لا يعرف مشاهدة وإلا لشاهده الناس عيانا، وإذا كان - تعالى - لا يعرف ضرورة، ولا مشاهدة فلا يصح إلا أن يعرف بالنظر؛ لأن أول واجب على المكلف، هو النظر المؤدي إلى معرفته - تعالى -..²، وإذا كان القاضي عبد الجبار قد رفض أن تكون معرفة الله - ﷻ - من المعارف الضرورية، وهذا اتساقا مع منهجه العقلي، في تناول مسائل العقيدة، فإن إخوان الصفا قد جعلوا معرفته - تعالى -، جبلة في النفوس من غير تعلم، ولا اكتساب³، وليس في هذا ما يناقض، موقفهم السابق تجاه معرفة الله - ﷻ - ومراحل الوصول إليها؛ لكون هذه المعرفة الفطرية، هي معرفة عموم، أي توجه إلى العامة من الناس، أصحاب الظاهر، الذين لم يرتقوا بالعلوم الباطنة، إلى درجة حصولهم على المعرفة الفيضية، في حين أن الخاصة الذين هم إخوان الصفا، فإنهم لا يعرفونه إلا على النحو الباطني، الذي مر بيانه سالفا.⁴

. ثانيا / دليل الخصوص :

ويقوم هذا الدليل على منطوق أرسطو، لاعتماده على القياس البرهاني، في الوصول إلى معرفة الله - ﷻ -، وبخصوص هذا الدليل يقولون : "وأما معرفة الخصوص فهي بالوصف له والتجريد والتنزيه والتوحيد، وهي التي بطرق البرهان، ويختص بها فضلاء الناس وهم الأنبياء والأولياء والحكماء والأخيار والأبرار .."⁵، ففي هذا الدليل يقوم العقل - أثناء الاستدلال على وجود الله - ﷻ - بعملية ذهنية، ينتقل خلالها من قضايا يقينية، ليصل إلى نتائج صادقة تفيد اليقين، ولذلك فقد عدوا البرهان ميزان

¹ الضرورة أو La Nécessité هي : "عند الفلاسفة، اسم لما يتميز به الشيء من وجوب أو امتناع، والضرورة الإيجابية هي الوجود، والضرورة السلبية هي العدم"، جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، ص757، مادة : "الضرورة".

² القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، تحقيق وتقديم : عبد الكريم عثمان، [مكتبة وهبة، القاهرة-مصر، ط2، 1408هـ - 1998م]، ص39، 64 وأحمد صبحي، في علم الكلام، [دار النهضة العربية، بيروت-لبنان، ط5، 1405هـ -

1985م]، ج1، صص337، 338.

³ الرسائل، ج4، ص337.

⁴ راجع المطلب الأول من البحث الأول في هذا الفصل.

⁵ الرسائل، ج3، ص354.

العقول، الذي يعرف به الحق من الباطل، والأداة التي تمكن الفرد من الاستدلال على اعتقاداته¹، ولأنها أداة ذهنية فقد كانت أليق وسيلة تعرف بها النفس الموجودات، التي تفوقها شرفاً، والبعيدة عن المباشرة والمخالطة، والمماسية، ولما كان البرهان بهذه القيمة، فقد خصوا به الأنبياء، والأولياء، والحكماء، والأخيار، كأشخاص يمثلون أعلى المراتب في فكرهم، وبصورة مختصرة هم: النبي والإمام، إلا أن اختصاص الإمام بهذا الطريق، كان اتساقاً مع منهجهم التوفيقى، الرامى إلى تحقيق صورة الأئمة الفلاسفة، المتمكنين من العلوم الفلسفية والمحيطين بالأسرار النبوية كما جاء وصفهم في النص التالي أهم: "العلماء بأسرار النبوات والمتخرجون بالرياضيات الفلسفية وهم ورثة الأنبياء..."²، لكن هذا لا يعنى أن البرهان، هو الطريق الأول، والأساسى لدى الإمام في تحصيل المعرفة بالله -عز وجل-، نظراً للميراث المعرفى، الذي يتوارثه الأئمة، عن النبي ﷺ، إضافة إلى أنهم أشخاص مؤيدون، بالفطرة من المولى -عز وجل-، كفيض ومنحة إلهية، تستلزمها مرتبتهم، ونسبهم النبوي.³

وهذه السمة التوليفية الملحوظة لديهم، فيما يتعلق بطبيعة علم الإمام، تعد إذنا بعملية التداخل، بين العرفان، والبرهان الذي بدأ أول ما بدأ مع إخوان الصفا بصفة خاصة، والفلسفة الإسماعيلية بصورة عامة⁴، على نحو يتم فيه الإعلاء من قيمة العرفان⁵، أو المعرفة الباطنة، على حساب المعرفة العقلية المنطقية، أو البرهان، هذا الأخير الذي سنجد حاضراً مع الفيلسوف ابن رشد، كأعلى مسلك معرفى، يمتلكه الخواص من الفلاسفة، الراسخين في العلم للوصول إلى المعرفة بالله، ففي كتابه فصل المقال، نجد أنه يحاول التأصيل للقياس البرهاني من - القرآن الكريم -، بتوضيحه لمدلول الفعل الفلسفى، الذي هو النظر في الموجودات، واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع، وهذا في رأيه عين ما دعا إليه الشرع في قوله تعالى: ﴿.. فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ﴾⁶ لأن هذا الاعتبار ليس هو شيئاً آخر، غير استنباط المجهول

¹ الرسائل ج1، ج2، ص53،33 على التوالي.

² أسرار نفس ج1، ص511.

³ الجامعة، ص ص477،478.

⁴ الجابري، بنية العقل ..، ص486.

⁵ العرفان هو: "العلم بأسرار الحقائق الدينية، وهو أرقى من العلم الذي يحصل لعامة المؤمنين، أو لأهل الظاهر من رجال الدين والعرفاني (Gnostique) هو الذي لا يقنع بظاهر الحقيقة الدينية بل يغوص في باطنها لمعرفة أسرارها"، جميل صليبا، المعجم الفلسفى، ج2، ص72، مادة: "العرفان".

⁶ الحشر، الآية: 2.

من المعلوم، وهذا هو القياس، فوجب لذلك أن نجعل نظرنا في الموجودات، بالقياس العقلي وأتم أنواع القياس هو البرهان، ليخلص من ذلك إلى أن الشرع، قد حث على معرفة الله - ﷻ - بالبرهان.¹

إلا أنه وعلى الرغم من تعلق إخوان الصفا، وابن رشد بالبرهان، كأداة منطقية ينشدون بها الاستدلال، على أهم مسألة عقدية، ومحاولتهم التأصيل له داخل المنظومة العقدية الإسلامية، فإنه يظل عاجزا عن إثبات الوجود الإلهي؛ لأن البرهان لا يفيد إلا العلم بالكليات²، التي لا تأخذ حظها من الوجود، إلا على المستوى الذهني، دون المستوى الخارجي المعين، أي أنه يفيد العلم بالأمر المقدر في الأذهان فحسب، فكيف يتوصل إلى العلم بوجوده - تعالى -، وهو الوجود العيني، الذي يتحقق خارج مستوى الذهن أيضا؟ هذا فضلا عن أن الكليات التي يفيدها البرهان، لا يمنع تصورهما من وقوع الشركة فيها، لأن البرهان القياسي لا يدل على ما يختص به واجب الوجود³، أو الله - ﷻ - فحسب، بل إنه يدل أيضا على أمر مشترك كلي، بينه وبين غيره باعتبار أن مدلول القياس البرهاني، ليس إلا أمورا كلية مشتركة، غير مختصة بواجب الوجود، وعليه فكيف يكون الباري من جملة الكليات، التي يفيدها العلم البرهاني، والحال أنه يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه؟ وكما عجز البرهان عن إثبات الوجود الإلهي، والانتقال به من التقدير الذهني، إلى الوجود المعين، فهو كذلك غير قادر على إثبات الوجود العيني، الخارجي للكائنات الميتافيزيقية اليونانية؛ كالعقول، والنفوس... وغيرها من الماهيات⁴ المجردة، لكونه لا يفيد إلا العلم بالكليات المقدر في الأذهان وحسب.⁵

غير أن القول بعدم جدوى القياس البرهاني، في إثبات الوجود الإلهي، لا يعني فشل العملية المنطقية، في التدليل على القضايا العقدية، ذلك أن - القرآن الكريم - ذاته، قد استخدم قياس الأولى، في

¹ ابن رشد، فصل المقال...، ص ص 28، 29.

² الكليات هي الاسم الذي يطلق على الأفكار العامة، وقد تعددت الآراء في طبيعتها، فمنهم من يرى أنها موضوعية وواقعية، ومنهم من يرى أنها مجرد أسماء للأشياء، وكذلك ذهب البعض إلى أنها لا توجد إلا في العقل، بشكل بناءات عقلية، والبعض الآخر يرى أنها مجرد كلمات...، لجنة من العلماء، الموسوعة الفلسفية...، ص 392، مادة: "الكليات".

³ واجب الوجود هو الذي لا يحتاج إلى شيء أصلا، لأن وجوده من ذاته، الجرجاني، التعريفات، ص 277، مادة: "الواجب".

⁴ تطلق الماهية غالبا على الأمر المتعقل ومثاله: أن المتعقل من الإنسان هو الحيوان الناطق، بغض النظر عن الوجود الخارجي، المرجع نفسه، ص 223، مادة: "الماهية".

⁵ ابن تيمية، نقض المنطق، تحقيق وتصحيح: محمد بن عبد الرازق حمزة، وسليمان بن عبد الرحمن الصنيع، [مكتبة السنة المحمدية، القاهرة-مصر، د.ط، د.ت]، ص 164، 205، و السيوطي، ابن تيمية، صوت المنطق والكلام عن فن

المنطق والكلام، ونصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان، نشر وتعليق: علي سامي النشار، [مكتبة الخانجي، القاهرة-مصر، ط1، د.ت]، ص 238، 239، 251.

إثبات صفات الكمال للمولى -عجل-؛ بمعنى أنما يثبت لغيره من كمال، فثبوتة لله بطريق الأولى، وما يتزده عنه غيره من النقائص فتزده - تعالى - عنها بطريق الأولى، ومثاله صفة الوجود، فإنها معنى كلي مشترك بين الخالق، والمخلوق، وهو كذلك حقيقة في الاثنين؛ أي أننا نقر بأن الله -عجل- موجود، كما نقر بأن المخلوقات موجودة، غير أن الاشتراك في هذا المعنى الكلي، لا يلغي من الاعتبار كون وجود الواحد الوجود، الذي هو الله أكمل من وجود الممكن الوجود¹، التي هي المخلوقات، وهذا التفاضل مثبت، هو مدلول قياس الأولى، ويسمى المتواطئة الخاصة، أما القياس البرهاني، فهو الذي يثبت القدر المشترك الكلي، ويسمى المتواطئة العامة، وهو الممثل بصفة الوجود المشتركة بين الخالق، والمخلوق.² وبهذا نصل إلى أن القياس البرهاني لا يفيد علما حقيقيا، بوصفه عاجزا عن الانتقال بالكليات، من التقدير الذهني إلى الخارج المحقق، وبالتالي فهو غير قادر على إثبات الوجود المعين للمولى -عجل-، لأنه من البدء قد صيغ، ليناسب التدليل على إلهيات مطلقة، لا توجد كلية إلا في الذهن، ولا تتسق إلا مع الميتافيزيقا اليونانية.

. ثالثا / الدليل الكوني :

يعتبر الدليل الكوني (Preuve Cosmologique)، مسلك الحكماء الطبيعيين في الاستدلال على وجود الله -عجل-، وهم الذين ينظرون في الطبيعة³، للوصول إلى صانعها؛ أي أنهم يستندون إلى الواقع المشاهد، بوصفه الفعل المؤدي إلى معرفة الفاعل.⁴ وإلى هذا المسلك أشار - القرآن الكريم بقوله -: ﴿سُرِّيهِمْ ءَايَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ ۗ...﴾⁵، فالآية الكريمة - تحمل دعوة ضمنية، للوقوف على مظاهر القدرة الإلهية، المثبوتة في خلقه - تعالى -، حتى يتسنى الوصول إلى إدراك حقيقة وجوده، وتوحيده، وعن نفس الآية يذكر إخوان الصفا، أنها عبارة عن توجيه إلهي إلى قراءة كتابه - تعالى -، وتدبر آياته المودعة في سعة هذا الكون، حتى إذا أحسن الفرد قراءة ذلك

¹ : "الممكن بالذات ما يقتضي لذاته أن لا يقتضي شيئا من الوجود والعدم كالعالم". بمعنى أن وجوده ليس من ذاته ولذلك فهو يحتاج إلى علة تخرجه من العدم إلى الوجود، الجرجاني، التعريفات، ص 259، مادة : "الممكن".

² السيوطي، ابن تيمية، صوت المنطق ... ونصيحة أهل الإيمان ...، ص 252-257 والنشار، مناهج البحث ...، ص 215.

³ الطبيعة هي عبارة عن القوة السارية في الأجسام، والتي بها يصل الجسم إلى كماله الطبيعي، الجرجاني، التعريفات، ص 159، مادة : "الطبيعة".

⁴ أبو ريان، تاريخ الفكر ...، ص 244.

⁵ فصلت، الآية : 35.

الكتاب، بتدبر آياته واستجلاء مظاهر الخلق، والقدرة فيه، صحت شهادة التوحيد لديه، أما إذا كان جاهلاً بما خلق له، منهمكا فيما لم يكن أوجد له، من اللذات الطبيعية، والشهوات الجسمانية، فإنه يكون غير قائم بشهادة التوحيد، التي اشهده الله عليها في قوله¹: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ...﴾² أي أن المولى -عَلَيْكَ-، قد استخرج ذرية بني آدم من أصلهم شاهدين على أنفسهم، بأنه وحده - تعالى - ربه، ومليكمهم، فيكون بذلك - سبحانه-؛ قد أنشأهم مفطورين، على الاعتراف له بالربوبية، مما يفيد أن التوحيد هو ميثاق، وعهد معقود بين فطرة البشر وخالقهم³، فمن صان ذلك العهد، وحافظ على سلامة فطرته، باتباع أوامره -تعالى- ومنهياته، فإن شهادة التوحيد لديه ستكون - كما يصفها إخوان الصفا - حقا وصدقا، أما إن زاغ عن فطرته، واتبع هواه، واستكبر عن الحق، فإن شهادته سترد وتبطل.⁴

ولأجل الحفاظ على سلامة الفطرة، وشهادة التوحيد، فقد وجه إخوان الصفا الحواس، للتفكير في آيات الله -عَلَيْكَ-، مؤكدين خلالها على التنبيه لمظاهر العناية الإلهية بقولهم: "فانظر يا أخي إلى هذه العناية الإلهية الكلية، والسياسة الربانية الحكيمة، وتفكر فيها، واعتبرها لعل نفسك تتنبه من نوم الغفلة... فتتظر بنور العقل إلى هذا الصانع الحكيم المدبر لهذه الأمور".⁵ وأول مظاهر هذه العناية، التي حثوا على التفكير فيها، تبدأ بنظر الإنسان في ذاته، وكيف كان أولا في صلب أبيه، ماء مهينا، ثم نطفة في قرار مكين، ثم صار علقة ثم مضغة، ثم كيف كسا العظام لحما، وصوره جنينا، بعد أطوار متعاقبة، ليخرج بعدها من رحم أمه، ويواصل بقية الأطوار المعروفة في خلق الإنسان، فكل هذه الحالات إذا فكر فيها الإنسان، وفطن لحكمته - تعالى - في تلك الأفعال، ازداد يقينا بربه، وأدرك أنه هو الذي منحته الحياة، وهياً له أسبابها، لتلائم وجوده وتخدم غاياته.⁶

ويعتبر الاستدلال على الخالق بخلق الإنسان - عند ابن تيمية - في غاية الحسن، والاستقامة، لأنه يجمع بين الطريق العقلي، والشرعي، فأما كونه عقليا: فلأن أحوال الإنسان في الخلق، هي من الأمور

¹ الجامعة، ص ص261،262.

² الأعراف، الآية: 172.

³ ابن كثير، تفسير...، ج2، ص261، وسيد قطب، في ظلال القرآن، [دار إحياء التراث العربي، بيروت-لبنان، د.ط، د.ت.]، مج3 / ج9، ص105،107.

⁴ الجامعة، ص ص261،262.

⁵ الرسائل، ج2، ص182.

⁶ المصدر نفسه، ج4، ص ص323،324.

التي يعلمها الناس بعقولهم، سواء أخبرت به الرسل - عليهم السلام - أم لم تخبروهم، أما كونه شرعياً فلائن - القرآن الكريم - ذاته قد دل عليه، وهدى الناس إلى الاستدلال به.¹

ومما يذكر بشأن دليل العناية، أنه يعبر عن فكرة نجد بعض جوانبها، عند أرسطو في قوله بالعللة الغائية²، التي تسود نظام الكون كله³ وهي تعني له الغاية المقصودة من الفعل، أو ما من أجله يفعل ومثاله غاية الصحة في فعل المشي؛ فإنه إذا قيل مثلاً: لما يمشي فلان، قيل: ليصح بدنه، وكذلك الأمر بالنسبة لما يجري في الطبيعة؛ لأنه قد وجب كما يقول أرسطو: (ما من أجله) في الأشياء الموجودة، والمتكونة بالطبيعة أي أن الطبيعة تفعل لغاية، أو من أجل شيء.⁴

ومنه يتضح المسعى التوفيقي للجماعة بين المرجعية الدينية المتمثلة في آي - القرآن الكريم -، وبين المرجعية الفلسفية الأرسطية، في عملية الاستدلال على الوجود الإلهي، إلا أنها محاولة مضطربة، تجمع بين متباعين لأن معنى العناية الذي تحمله نصوص - القرآن الكريم - يتم فيه إسناد فعل العناية للمولى - **عَلَيْكَ** -، في حين أن غائية أرسطو، تنسب الفعل للطبع⁵ لقول أرسطو: "وإنما يفعل من أجل شيء، فهو مطبوع إذن على أنه يفعل من أجل شيء...".⁶ وتوضح هذا أن من الخشب مثلاً، لم يكن منه سرير، إلا لأنه مطبوع على قبول صورة السرير، وكذلك المني فإنه لم يكن منه إنسان، إلا لأنه مطبوع على ذلك⁷، وكذلك سائر الأمور الطبيعية، بمعنى أن الصفات الذاتية للشيء، هي التي تفرض نوع الفعل، وليست الإرادة الإلهية الحرة، المتوجهة إلى الفعل وجوداً وعدمًا، مما يؤدي إلى القول بأن إله أرسطو، هو بعيد كل البعد عن الأفعال التي تجري في الكون.

¹ ابن تيمية، النيات، [دار القلم، بيروت-لبنان، د.ط، د.ت]، ص ص71، 72.

² العلة عند الحكماء هي ما يتوقف عليه وجود الشيء، أما العلة الغائية فهي العلة التي من أجلها يوجد الشيء، الجرجاني، التعريفات، ص176، مادة: "العلّة"، وجميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، ص122، مادة: "الغاية".

³ إبراهيم محمد إبراهيم صقر، مشكلات فلسفية، تصدير: عاطف العراقي، [دار الفكر العربي، القاهرة-مصر، د.ط، 1997م]، ص64.

⁴ أرسطو، الطبيعة، ترجمة: إسحاق بن حنين، تحقيق وتقديم: عبد الرحمن بدوي، [الدار القومية، القاهرة-مصر، د.ط، 1384هـ - 1964م]، ج4، ص102، 146.

⁵ الطبع هو الجبلة التي خلق الإنسان عليها، أما في علم الحياة، فيطلق على مجموع ما يتميز به الكائن الحي، من صفات ذاتية، كما يطلق الطبع أيضاً على كل هيئة يبلغ بها النوع كماله، الجرجاني، التعريفات، ص159، مادة: "الطبع"، وجميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، ص11، مادة: "الطبع".

⁶ أرسطو، الطبيعة، ج1، ص147.

⁷ المرجع نفسه، ص149.

وكما وجه إخوان الصفا حواس الإنسان، لاستكشاف مظاهر العناية في الكون، فإنهم كذلك قد وجهوها لمظاهر الخلق، ويظهر هذا في قولهم: "وكل عاقل، إذا تأمل أحوال النبات من فنون أشكال أصولها، وامتداد عروقها في الأرض، وتفرع أغصانها في الهواء... يتبين له ويعلم علما ضروريا بأن لها صناعا حكيما، لأن عقله يشهد له بأن الأركان الأربعة المتضادة القوى... لا تجمع ولا تأتلف ولا تصير على هذه الأوصاف التي تقدم ذكرها إلا بقصد صانع حكيم"¹.

ومن خلال قولهم هذا يظهر مسعاهم، في التنويه بظاهرة الحياة التي يراها الإنسان، في نفسه، وفيمن حوله من النبات، والحيوان، فيجزم العقل حينها بأنها ليست وليدة الصدفة، بل إن لها خالقا موجدا، قد بث فيها الحياة، لأنه يستحيل أن تأتلف الأركان الأربعة (الماء، الهواء، النار، الأرض) لوحدها فتنشأ عنها أنواع التراكيب، من معادن، ونبات، وحيوان من دون وجود خالق حكيم، يكون قد ألفت بين طباعهما المتنافرة، من حرارة، وبرودة وكثافة ولطافة.²

وقد حرص إخوان الصفا - أثناء هذا التنويه بظاهرة الحياة -، على أن يخضعوا مفهوم الخلق لتعديلات جوهرية، اقتضتها نزعتهم التوفيقية، ذلك أن ما يرى من أشكال الحيوان، والنبات، هو خلق وليس باختراع، وعليه تبطل نسبته للمولى - عز وجل -، لأن فعله الخاص به هو الإبداع، والاختراع الذي يعني الإخراج من العدم إلى الوجود، في غير ما حاجة للآلات والأدوات، ولما كانت المولدات (المعادن والنبات والحيوان) كلها تركيبات جسمانية، وتأليفات مادية، فقد توجب إبعادها عن دائرة الفعل الإلهي، وإلحاقها بفعل الطبيعة³ الملك الذي أوكله الله بالأجسام، تأليفا وتركيبا، لذلك كانت المولدات من جملة فعل الطبيعة، التي تقوم بالتأثير في الأركان الأربعة، فتفعل فيها ومنها، في الأماكن المتباينة، والأزمان المختلفة أنواع التراكيب والتأليف⁴، وهذا هو معنى الخلق، الذي يعني إيجاد شيء من شيء، ممل

¹ الرسائل، ج2، ص ص285، 286.

² المصدر نفسه، ج3، ص393، يعتقد إخوان الصفا أن المعادن والنبات والحيوان إنما تنشأ عن تمازج واختلاط قوى تلك الأركان الأربعة أنظر هذا في المبحث الثالث من هذا الفصل.

³ الطبيعة عند إخوان الصفا قوة من قوى النفس الكلية، وفعلها الذي تفعل به في عالم الأجسام، إلا أنه كثيرا ما يقع التناقض لديهم في مسماها، حيث تارة يوردونها على أنها قوة من قوى النفس الكلية، وتارة يذكرون أنها النفس الكلية ذاتها، الرسائل، ج4، ص2، ص160، 248 على التوالي.

⁴ المصدر نفسه، ج4، ص2، ج2، ص164، 339، 248، 249.

يتوضح معه السبب الذي لأجله، عبروا بالصنع في قولهم: "... ويعلم علما ضروريا بأن لنا صانعا حكيماً"¹ وهذا الصانع الحكيم هو الملك، الذي أو كله المبدع الحكيم بعالم الأجسام.

وبتتبع الفكر الفلسفي من بعد حقبة إخوان الصفا، فإنه بالإمكان العثور على صورة هذا الدليل الكوني، عند الفيلسوف ابن رشد، ضمن ما يسمى بدليلي العناية والاختراع، أما الأول فإنه ينبي على أصليين: أولهما أن جميع الموجودات موافقة لوجود الإنسان، وثانيهما وهو أن هذه الموافقة ليست من قبيل الصدفة، بل هي من قبل فاعل قاصد، مريد هو الله -عز وجل- وفيما يتعلق بدليل الاختراع، فهو الآخر يقوم على أصليين أساسيين: الأول وهو أن الموجودات مخترعة، والثاني أن كل مخترع فلا بد له من مخترع.²

ومما تقدم يتضح أن الدليل الكوني، قد حظي باهتمام الفلاسفة المسلمين، في التدليل على الوجود الإلهي، وهذا ما يؤكد أن محاولة إخوان الصفا في هذا المجال، لم تكن طفرة فكرية، أو وليدة تذهب خاص، وإن كان بعض الفلاسفة المسلمين، يرى في هذا الدليل الكوني مسلكا، أقل قيمة من الدليل الإنطولوجي (Preuve Ontologique) الذي يستغني عن الواقع المشاهد، في محاولة الاستدلال على وجوده - تعالى -، مكثفيا بتأمل الوجود ذاته، الذي يقسمه ابن سينا (ت 428 هـ) إلى وجود واجب الوجود بذاته، وآخر وجود ممكن بذاته، فالواجب الوجود يكون حقه في نفسه الوجود، ولهذا يصير موجودا من ذاته، أما الممكن الوجود فحقه في نفسه هو الإمكان ولذا فليس يصير موجودا من ذاته، بل لا بد له من علة هائية تتقدمه، لتخرجه من العدم إلى الوجود، وتتبع تسلسل العلل، نصل إلى وجود موجود واجب الوجود، لا علة لوجوده إلا ذاته، ويعتبر ابن سينا أن هذا الدليل هو المقصود في قوله تعالى: ﴿.. أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾³ لأنه حكم متوجه للصديقين من الخلق الذين يستشهدون به لا عليه.⁵

والراجح من أمر هذا الدليل الأنطولوجي، أنه أقل وثوقا من الدليل الكوني، لأنه يستند إلى تفريعات فلسفية، لا يرقى إليها كل الخلق، هذه الأخيرة التي من شأنها أن تحول مسألة الوجود الإلهي،

¹ الرسائل ج2، ص286.

² ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، تقديم وشرح: محمد عابد الجابري، [مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت-لبنان، ط1، مارس 1998م]، ص ص118، 119.

³ ابن العماد، شذرات الذهب...، مج3-4 / ج3، ص234.

⁴ فصلت، الآية: 53.

⁵ ابن سينا، الإشارات والتهيهات، ج3، ص19، 28، 54، 55.

إلى عقيدة للخواص مع أن الإيمان بالله - ﷻ - هو أمر مركوز في الفطرة البشرية، في حين أن الاستدلال بمظاهر الخلق، والعناية المبثوثة في الواقع المشاهد، يعد أسهل تناولا، وأقوى دلالة في النفس، لأنه ينتزع الدليل على الوجود الإلهي، مما يحس به الفرد ويشاهده، وهذا ما تفتن إليه إخوان الصفا، وأقروه في سياق استدلالهم على الوجود الإلهي.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الثاني: الصفات الإلهية

إن الإيمان بوجود الله -ﷻ-، هو إيمان بسيط الصورة، لا يَحتمل في ذاته إلا النفي أو الإثبات، أما الإيمان بصفاته - تعالى - فهو إيمان مركب الصورة، تتعدد فيه أوجه الإثبات والنفي، بفعل ألوان الفهوم الخاضعة، لمختلف الثقافات والبيئات¹، مما حول البحث في أمر الصفات الإلهية، إلى إحدى أهم المسائل الخلافية بين العلماء، ومنهم إخوان الصفا، الذين لم يكونوا ليغفلوا هذه المسألة، ولو على نحو موجز فهل استطاعوا على الرغم من هذا الإيجاز، تقديم موقف واضح تجاه إثبات الصفات أو نفيها؟ وهل راعوا خلال ذلك التقديم، المستويات المعرفية التي تميز بين الخاصة والعامة؟ هذا ما سوف يشكل موضوع الدراسة في هذا المبحث.

لقد سعى إخوان الصفا لإثبات كل صفات الكمال، والتمام للمولى -ﷻ- - حسبما تقتضيه رؤيتهم، ولم يروا في هذا الإثبات ما يوهم المماثلة، التي دعت الفرق الباطنية إلى نفي الصفات؛ باعتبار أن المماثلة تثبت عندهم، بمجرد الوصف والتسمية، بمعنى أن إثبات الصفات للمولى -ﷻ-، عند الباطنية يقتضي وقوع الشركة، بينه وبين سائر الموجودات، فإذا قيل مثلاً أنه عالم، أو قادر كان علمه وقدرته مماثلين لعلم، وقدرة البشر² ولذلك ذهب الكرمانى من الإسماعيلية، إلى إثبات التمجيد والتوحيد لله -ﷻ- - بطريق نفي الصفات عنه، لأنه وكما يقول: "إننا إن أثبتنا له - تعالى - صفة وكانت محتصة بالموجودات، كان ذلك هو محض الكذب، لأننا نسبنا إليه ما ليس له، أما إن نفينا عنه صفة، وكانت تلك الصفا لغيره، كنا في ذلك صادقين إذ الصدق هو إثبات شيء لما هو موجود له، وهذا هو الإثبات من طريق النفي³ فالكرمانى إذا يحاول إثبات التنزيه للمولى -ﷻ-، عن كل ما يمكن أن

¹ عبد المجيد عمر النجار، الإيمان بالله وأثره في الحياة، [دار الغرب الإسلامي، بيروت-لبنان، ط1، 1997م]، ص 109، 110.

² الشهرستاني، الملل والنحل، مج1-2-3 / ج1، ص203، ونور الدين الصابوني، البداية من الكفاية في الهداية في أصول الدين، تحقيق وتقديم: فتح الله خليف، [دار المعارف، القاهرة-مصر، د.ط، 1969م]، ص57.

³ الكرمانى، راحة العقل، ص ص147، 148.

يوقع المشابهة بينه وبين خلقه، بطريق نفي الصفات عنه، لأنها صفات ثابتة لغيره، وليست له، وهذا هو منتهى الصدق في القول حسب رأيه.

ولئن كان الفكر الباطني يقوم على نفي الصفات الإلهية، لإثبات التنزيه للمولى - ﷺ -، فإن إخوان الصفا، وإن كانوا فلاسفة باطنيين، فإنهم لم يروا في إثبات الصفات لله - ﷻ -، ما يقـدح في تنزيهه عن صفات المخلوقين؛ لأنهم يعتبرون أن الصفات الموجودة في خلقه، هي مقرونة معهم بأضدادها، كاقتران العلم بالجهل، والحياة والموت، والقدرة بالعجز، على وجه يتنزه به عن كونه، موصوفا بصفاتهم على معناها الناقص لقولهم: " .. وهي صفات جزئية يقال بها عليهم مقالـه مجازية، وهي مقرونة معهم بأضدادهم ... ثم لا يكون موصوفا بصفاتهم في المعنى ولا يستحقونها بالشركة له فيها"¹، ومنه فإنهم يثبتون الصفات لله - ﷻ - حتى وإن اشتركت في أسمائها مع تسميات الصفات، التي تطلق على المخلوقين، لكون صفاته - تعالى - تثبت له على غير المعنى، الذي تثبت به تلك الصفات للمخلوقين.

والرأي في سبب عدول إخوان الصفا، وهم الفلاسفة الباطنيون عن خط سير الاتجاه الباطني العلم، أنه يعود إلى نزعة التوفيق، التي تفرض عليهم الأخذ من كل المذاهب، والآراء ومن ثم السعي للتنسيق بينها، وبين الطابع العام المذهبي للجماعة، وهذا ما سوف يتضح من خلال محاولتهم إثبات الصفات الإلهية، وإن كان بحثهم في قضية الصفات، لم يكن من الاتساع، والوضوح بحيث يسهل تناولها، بل كان أشبه ما يكون بإشارات موجزة، ومتفرقة يكثر فيها الاضطراب، والتناقض، لذا لم يكن هناك بدمن تتبع شتات أقوالهم، بغية الوقوف على تلك الصفات، التي أثبتوها، وقد أمكن ضبطها ضمن فئتين:

- الأولى: الصفات التنزيهية.
- الثانية: الصفات التنزيهية الخيرية.

المطلب الأول: الصفات التنزيهية.

¹ الرسائل، ج5، ص ص85،86.

وهي الصفات التي أثبتها إخوان الصفا، للمولى - عَلَيْكَ - لإثبات كمال ذاته، وتنزيهها عن كل

ما يسمى بتماميتها، وتتضمن خمسة صفات :

• أولاً : الوجدانية.

الوجدانية صفة أكيدة للمولى - عَلَيْكَ - ، في البناء العقدي لإخوان الصفا؛ لأنها تنبني على أساس معرفي، قامت عليه فلسفتهم وهو العدد كما هو مصرح به في نصهم التالي : "وأعلم يا أخي، أيديك الله بروح منه، بأنك إذا ما تأملت ما ذكرنا من تركيب العدد من الواحد الذي قبل الاثنين، ونشؤته منه، وجدته من أدل الدليل على وحدانية الباري جل ثناؤه"¹.

وبيان هذه الدلالة التي يعطيها الواحد، على ثبوت الوجدانية لله - عَلَيْكَ - تكمن في اعتبارهم أن العدد متى بطل منه الواحد، فسد نظامه وتعطلت أقسامه، لأنه أصل العدد ومنشأه، وكذلك فإن من أنكر الواحد الحق، فلا ثبات له، ولا عمل؛ لأنه قطع نفسه عن خالق الموجودات، وأصلها وأولها، والعللة في هذه المقابلة بين الواحد من العدد، والمولى - عَلَيْكَ - ترجع لكونهم يعتبرون أن نسبة الباري - تعالى - من الموجودات، كنسبة الواحد من العدد²، وهذا ما يوضح أن هاجس التوحيد، كان عاملاً أساسياً في إقبال مفكري الإسلام على الاقتباس من الفلسفة الفيثاغورية فيما يتعلق بالعدد، لكونها خصت الواحد بمقام ذروة الوجود³، وهو المقام الذي حرص إخوان الصفا على إثباته للواحد من العدد، ليتسنى لهم من خلال ذلك تقرير صفة الوجدانية على مستويين⁴ :

①- المستوى الأول : وهو واقع الأمر القاضي، بأن يمنع العقل تعدد أفراد ذاته لقولهم إن "جميع الحلقة، وما هو موجود في الفطرة بدأ كله عن خالق واحد ... وصح قوله حيث يقول : ﴿... مَا تَرَىٰ فِي خَلْقِ الرَّحْمَٰنِ مِن تَفَٰوُتٍ ۖ﴾⁵ يدل على أنه ليس له شريك في ملكه، ولا معين في خلقه."⁶، ففي هذا المستوى يعمل إخوان الصفا على نفي الشريك عنه - تعالى -، في ملكه، وحكمه كوجود واقعي وحقيقي.

¹ الرسائل ج3، ص73.

² المصدر نفسه ج3، ص73، والجامعة، ص27.

³ ماجد فخري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة : كمال اليازجي، [الدار المتحدة، بيروت-لبنان، د.ط، 1974م]، ص225.

⁴ للمزيد من التوسع حول هذين المستويين عند فلاسفة المسلمين أنظر البهي، الجانب الإلهي ...، ص425-444.

⁵ الملك، الآية : 3.

⁶ الجامعة، ص190-191.

②- المستوى الثاني : وهو المتعلق بإثبات وحدته، على مستوى التصور الذهني؛ أي أن الذهن لا يستطيع أن ينسب إليه، تعدد ولا كثرة إذا ما تصوره، لذلك فقد أوضحوا أنه لما كان الواحد من العدد، لا جزء له فكذلك الله -ﷻ- هو واحد بالحقيقة؛ أي لا جزء، ولا قسم له، وليس بإمكان الذهن إلا أن يتصوره كواحد محض، وكوحدة غير متجزئة.¹

هكذا يتضح أن صفة الوحدانية عندهم، قد تم إثباتها الله -ﷻ- على مستويين متباينين: الأول منهما ذو مرجعية دينية قرآنية، أما الثاني فهو ذو مرجعية فلسفية، بالوسع الوقوف عليها ضمن طبيعة وحدة الأول في فلسفة أفلوطين، الذي يرى أن الله واحد في التصور الذهني، على المعنى الذي لا تجوز عليه الكثرة، ولا التركيب ولا الانقسام، لأنه بسيط وواحد في ذاته وحدة مطلقة² هذه الوحدة التي لم تقف عائقاً، أمام إخوان الصفا لتحليل بذلك اتصاف الله -ﷻ- بغيرها من الصفات، مخافة أفتدخّل عليه معنى الكثرة؛ أو التعدد كما هو الأمر بالنسبة لتصوير واحدية الخلق، في فلسفة ابن سينا، الذي أراد أن يحدث التوفيق بين الدين والفلسفة، فيما يتعلق بصفات واجب الوجود، فوجد أن مفهوم وحدة واجب الوجود في الفكر الفلسفي، هي والوحدة المطلقة التي لا يجوز عليها التجزء، ولا التقسيم، أما في الدين فإن مفهوم تلك الواحدية، يتمثل في أنه الواحد الذي لا شرك له في ملكه، المتصرف بصفات كثيرة كالقدرة والإرادة...، ومنه فقد كان لزاماً عليه، إيجاد الموافقة بين الواحدية التي يحملها المعنى الديني، والمعنى الفلسفي، ويكون في الآن نفسه محافظاً على وحدته المطلقة، مع اتصافه بغيرها من الصفات، لذا فقد شرح كل صفة بمعنى يرجع إلى العلم والإدراك.³

وبالنظر لمحاولة ابن سينا، لجدها تقرر نفي الصفات الإلهية كنتيجة حتمية، لإرجاع معاني كل صفات إلى معنى صفة العلم، لأنه من غير المقبول تصور قدرة الله -ﷻ- بأنها مجرد علمه بقدرته، دون ثبوت صفة القدرة له، بكل ما تستلزمه من أفعال، وإلا لكانت هي والعجز سواء، وكذلك الأمر بالنسبة لبقية الصفات التي نفاها، بفعل المؤثرات اليونانية، وبالتحديد الفلسفة الأفلوطينية في نفيها للصفات عن الأول، مصدر كل خير مخافة أن يفقد وحدته المطلقة، إذ ما أضيفت إليه الصفات⁴ وهذا على غير ما هو

¹ الرسائل، ج1، ص67، 73.

² فؤاد زكريا، التصوف عند أفلوطين، ص 40، 41 من تقديمه لكتاب أفلوطين، التساعية الرابعة.

³ ابن سينا، النجاة في المنطق والإلهيات، تحقيق: عبد الرحمان عميرة، [دار الجيل، بيروت-لبنان، ط1، 1412 هـ - 1992م]، مج1-2 / ج2، ص84، 106، 107، وسالم مرشان، الجانِب الإلهي عند ابن سينا، [دار قتيبة، بيروت-دمشق، ط2، 1412 هـ - 1992م]، ص114-122.

⁴ فؤاد زكريا، التصوف عند أفلوطين، ص41 من تقديمه لكتاب أفلوطين، التساعية الرابعة.

عليه الأمر في فلسفة إخوان الصفا، التي أثبتت لله - ﷻ - صفات أخرى، بالموازاة مع صفة الوحدانية، دون أن ترجع معاني تلك الصفات لمبدأ معين، ودليل هذا بقية الصفات التالية :

• ثانيا : العلم

أثبت إخوان الصفا صفة العلم لله - ﷻ - على نحو يفيد كون علمه من ذاته، دون اكتساب، وهذا وفق استدلال يرتكز أساسا على مبدأ العدد لقولهم : "واعلم يا أخي بأن كثيرا ممن ينظرون في مبادئ الأمور، يظنون ويتوهمون بأن صور المعلومات في علم الباري جل ثناؤه لم تنزل مثل صور المصنوعات في أنفس الصناعات قبل إخراجها لها ... وأما الحق من القول في هذا المعنى، فهو قول من قال: إنما ذلك ككون العدد في الواحد، لأن صور المصنوعات حصلت في أنفس الصناعات، بعد النظر منهم في مصنوعات من تقدمهم ... والباري سبحانه يتنزه عن هذا القياس، ويتعالى عن هذا المثال، بل علمه من ذاته، كما أن العدد من ذات الواحد"¹. ومفاد ذكرهم لصفة العلم يوضح إثباتها للمولى - ﷻ -، على الوجه الذي يكون به - تعالى - مصدر العلوم جميعها، دون أن يكون مكتسبا لها من جهة أخرى، كحال الصناعات الذين أفادوا العلم بمصنوعاتهم، ممن سبقوهم إلى العلم بها، أما المولى - ﷻ - فعلمه من ذاته، تماما مثلما أن العدد من ذات الواحد، بحيث أنه إذا أضيف الواحد إلى واحد آخر، يقال عند ذلك : أثنان.²

إلا أن علمه - سبحانه - وإن كان من ذاته عند إخوان الصفا فهو ليس نفس ذاته، على غير ما ذهب إليه وجيه عبد الله بقوله : "...ويقررون أن الله قادر وقدرته تظهر في الإبداع والخلق، وعالم بعلم هو ذاته."³، وهذا لأنه لم يرد بالرسائل، ما يشير إلى هذه المطابقة بين الذات الإلهية والعلم، ثم إنه وعلى اعتبار أن نسبة الباري - ﷻ - من الموجودات كنسبة الواحد من العدد، فإنه بالإمكان القول : بأن علمه - تعالى - هو من ذاته، وليس هو نفس ذاته؛ أي أن العلم والذات الإلهية أمران متغايران، بصريح قولهم في نص آخر أن الواحد لا مثل له في العدد⁴؛ أي أن العدد ليس هو الواحد، لأنه لا يماثله، وبالتالي يمتنع القول بأن علمه - تعالى - هو ذاته؛ للنسبة الواقعة بين الواحد من العدد، والله - ﷻ - من

¹ الجامعة، ص ص 479، 480.

² الرسائل، ج 1، ص 67.

³ وجيه أحمد عبد الله، الوجود عند إخوان الصفا، [دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية-مصر، د.ط، 1989م]، ص 164.

⁴ الرسائل، ج 1، ص 73.

الموجودات، هذا بالإضافة إلى أنهم يصرحون في موضع آخر بقولهم إن "العلم غير العالم وغير المعلم .."¹ مما يفيد ترجيح كون علمه تعالى من ذاته وليس نفس ذاته، وليس بالخفي هنا أن الفصل في أمر علاقة ذاته - تعالى - بصفاته، في فلسفة إخوان الصفا هو ضرب من التخمينات، والترجيحات؛ بسبب إعراضهم عن الإدلاء برأي واضح، يبين حقيقة موقفهم من هذا الأمر، وعلى الرغم من إعراضهم، عن تحديد موقف صريح تجاه علاقة الذات الإلهية بصفاتها، فإنه يمكن القول بأنهم يقولون بمغايرة الصفات للذات لها تقدم بسطه في صفة العلم.

وبالنسبة لموقفهم من طبيعة العلم الإلهي، فهم يعتقدون أنه علم مطلق محيط، بجميع المعلومات، وأوسع من أي علم آخر، مستدلين على هذا بالدليل العقلي أولاً: "... وكما أن الواحد محيط بالعدد كله ويعده، كذلك الله، -جل جلاله - عالم بالأشياء وماهياتها"².

فاعتماداً على طبيعة الواحد، الذي هو محيط بالعدد كله، أمكن القول لديهم بأن الله -عز وجل- محيط بالأشياء جميعها، صغيرها وكبيرها استناداً لتلك النسبة التي أجروها، بين الله -عز وجل- والواحد من العدد.

أما الدليل الثاني على سعة علمه - تعالى -، فهو دليل نقلى من القرآن الكريم لقولهم: "ثم اعلم أن علم جميع الخلائق بالنسبة إلى علم الله تعالى ليس إلا كالجزء اليسير، كما قال تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَمٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ...﴾"³ يعني علم الله.."⁴ فالآية الكريمة تمثل لديهم دليل شرعي واضح على سعة علمه تعالى.

وبالنظر لطبيعة العلم الإلهي في فكر إخوان الصفا، نجد قد جاء متفقاً مع الرؤية الدينية، في شمولية علمه لما هو كلي، وجزئي، مصداقاً لقوله تعالى: "... عِلْمُ الْغَيْبِ لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَلَا أَصْغَرُ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرُ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ"⁵. وهذا على غير ما هو عليه الحال عند ابن سينا، الذي يذهب إلى أن الله -عز وجل- يعلم ما سوى ذاته، على وجه كلي، ولذلك فإننا لا نستطيع القول بأن الله يعلم الجزئيات ابتداءً؛ أي بعلم ناشئ عنها، بل هو يعلمها عن طريق

¹ الرسائل ج4، ص339.

² المصدر نفسه ج1، ص73.

³ لقمان، الآية: 27.

⁴ الرسائل، ج3، ص166.

⁵ سبأ، الآية: 3.

أسبابها، لأن الإدراكات الجزئية يلحقها الزمن، المفيد للتغير وتغير ذات واجب الوجود محال¹، ويقدر ما أسفرت محاولته هذه، عن الجهد العقلي المبذول لتنزيه الله -عز وجل-، عن مخالطة صفات الحوادث، بقدر ما أساءت لعلمه -تعالى-، بتحديد مجالات علمه، والقدرته المطلقة، التي تتناول الكلّي والجزئي، الكبير والصغير.

أما عن إخوان الصفا، فقد سلمت محاولتهم من هذا القدرح، وإن كانوا قد خدموا ميولاتهم المذهبية، باستغلال مبدأ التفاوت في العلم، بين الخالق والخلق، وهذا عن طريق تكريس مبدأ التفاوت هذا، بين الإمام وبقية البشر، إذ هو في فكرهم أعلم خلق الله بعد رسول الله المبلغ عنه، يظهر هذا في قولهم: "ثم العلم المخصوص به الإنسان المتميز به عن الحيوان، هم فيه مشتركون لا شركة المساواة بل شركة تنزيه وانفصال واستعلاء في الطبقات، وترافع في الدرجات، حتى تكون نهايتهم فيه المعرفة لهم به: النبي في زمانه والحكيم في وقته."²، وليس ذلك الحكيم سوى الإمام، الذي يحتل في الفكر الشيعي، قمة الهرم المعرفي، والسياسي، بوصفه الخليفة الشرعي لرسول الله -الصلوات-، إلا إنه تحول عند إخوان الصفا إلى حكيم فيلسوف، تماشيا مع نزعتهم التوفيقية، بين الحكمة والشريعة، التي توجب أن يكون الإمام ملما بجوامع كلم الحكمة والشريعة.

• ثالثا : القدرة

أثبت إخوان الصفا، صفة القدرة لله -عز وجل- - متناولين خلالها مناقشة فكرة العجز، ونفيها عنه -تعالى- لقولهم: "ثم اعلم أن كثيرا من العلماء لا يعرفون كيفية العجز من الهيولى ولا يعتبرونه، فينسيون العجز كله إلى الفاعل القادر الحكيم.. فيقولون إنه يعجز عن أشياء كثيرة، مثل قولهم إنه لا يقدر أن يخرج إبليس من مملكته، ولا يعتبرون أن العجز من عدم ما ليس من مملكته، ليس من عدم القدرة من الله تعالى! ويقولون: إنه لا يقدر أن يدخل الجمل في سم الخيط، ولا يعتبرون العجز من الإبرة."³ من النص يبدو أن إثباتهم للقدرة الإلهية، يقوم على مناقشة فكرة العجز ومصدرها، حيث أنهم يسعون إلى إبعاد العجز عن المولى -عز وجل-؛ باعتبار أن العجز هو عدم الفعل، أو القصور عنه بتمامه، وهذا هو معنى الشر لديهم، أي التقصير عن الفعل بتمامه وكماله، وكل هذا يناقض مدلول القدرة في

¹ ابن سينا، النجاة...، مج 1-2 / ج 2، ص 102، 103.

² الرسائل، ج 5، ص 86.

³ المصدر نفسه، ج 4، ص 119، 120.

الفصل الثالث: الألهية

فكرهم، التي هي إمكان الفعل¹، وعليه فإن عدم تعلق القدرة بغير الممكن لديهم، لا يعتبر عجزاً لعدم تعلقها مثلاً بإدخال الحمل في سم الخياط، وهذا يبين أن معنى القدرة لديهم يقوم أيضاً على عدم التعلق بغير الممكن.²

ولما تقرر نفي العجز عنه - تعالى - في فكرهم، فقد وجب نسبه إلى جهة أخرى وهي الهيولي، أو المادة التي عجزت عن الوصول إلى التمام، مما يبرز تأثرهم بأرسطو، الذي يعزو هو الآخر كل من النقص، والتخلف عن الكمال إلى المادة بقوله: "...فكذلك يجري الأمر في الأمور الطبيعية أيضاً، والتشويهات إنما هي شذوذ عن ذلك الشيء الذي من أجله ... لفساد مبدأ ما من مبادئه حتى لم يمكن أن يبلغ به الحد والغاية المقصودة."³، فأرسطو إذا ينسب النقص، أو العجز عن اللحوق بالكمال، الموجود في الأمور الطبيعية إلى الهيولي، أو بمعنى آخر إلى لامواتاة المادة، أي أن القصور يكمن في المادة التي لم تستطع إلا أن تقبل ذلك الشكل الغير تام.

وقد كان لهذه المتابعة الأرسطوية عند إخوان الصفا، أثر كبير في اضطراب صورة هذه القدرة المنسوبة لله - **عز وجل** -، على الرغم من محاولتهم إثباتها وتقريرها كقدرة إلهية مطلقة⁴، وبيان محل الاضطراب في محاولتهم إثبات القدرة الإلهية، يتوضح بإخراجهم الشر عن دائرة الفعل الإلهي، وهذا ما يفسر نفيتهم العجز عنه لأنه شر، يظهر هذا من خلال قولهم: "إن الخيرات التي تنسب إلى سعود الفلك هي بعناية من الله تعالى وقصد منه لا شك فيه. وأما الشرور التي تنسب إلى نحوس الفلك فهو عارض لا بالقصد ... فليس ذلك بالقصد الأول. وعلى هذا القياس حكم جميع ما ينسب إلى نحوس **الفلك** من الأمور العارضة للحيوان والنبات والمعادن ومواليد الناس."⁵ ومعنى القصد الأول لديهم، هو ما كان بقصد الله - تعالى - وتوجه إرادته إليه أولاً، من الإبداع الخير، أما القصد الثاني فهو عارض من قبل عجز الهيولي، أو الشيء الذي وقع منه الشر، حيث أنه لم يقبل إلا هذا النقص، والتخلف عن اللحوق بالكمال.⁶

¹ الرسائل ج 4، ص 157، والجامعة، ص 49.

² للمزيد من التوسع حول موضوع تعلق الإرادة والقدرة بالممكنات، أنظر محمد سعيد رمضان البوطي، كبرى اليقينيات الكونية، [الملكية للإعلام والنشر والتوزيع، الجزائر، د.ط، د.ت]، ص 132-135.

³ أرسطو: الطبيعة، ص 152.

⁴ الرسائل، ج 4، ص 120.

⁵ المصدر نفسه، ص 279، 280.

⁶ الرسائل، ج 4، ص 282.

وبالنظر للعجز المذكور في نصهم الأخير¹، فإنه لا يخلو أن يكون ذلك العجز من كواكب الفلك، أو من الكائنات :

①- فإذا كان من الكواكب، التي يتباين تأثيرها حسب موقعها في أفلاكها، وحركاتها، ومواضعها، التي توجب لها الشكل المسعود، أو المنحوس² فقد بان خطأهم في نسبة الشر لها؛ لأنهم يقررون كونها مسخرة، ومضطرة لقولهم : " فعند ذلك بطل قول المنجمين فيما يدعون من تأثير الكواكب، لقيام الأدلة بأنها مضطرة مسخرة."³ إلا أن يقال أن موقفهم من هذا الاضطرار، هو تمويه لا غير، وهذا هو الراجح، أما التعليل الذي يتمسكون به، بكون تلك الكواكب عبارة عن آلات جسمانية، بيد النفس الكلية، وبالتالي تكون نسبة الشر إليها، وليست إلى المولى - ﷻ -، فهذا بدوره غير صحيح؛ لأنهم يعدون الشر عن دائرة الإبداع، أو العالم الروحاني، والنفس الكلية من ذلك العالم، هذا بالإضافة إلى أن النفس الكلية هي ملك مقرب لا يفعل إلا بإذن ربه⁴، فلم يبق إلا أن يكون الله - ﷻ -، هو مصدر الخير، والشر على غير ما يذهبون إليه، في إقصاء الشر عن أفعاله - تعالى - .

②- أما إذا كان العجز من الكائن، أو على حد قولهم : فيما اختص بمواليد الناس. الأمر الذي زادوه إيضاحا في موضع آخر بقولهم : " وأعلم يا أخي بأن لكل مولود من الحيوان أبوين في الفلك كما أن له والدين في الأرض، أحدهما دليل عمره ويسمى كدخدائي أي رب البيت، والآخر يسمى هيلاج أي ربة البيت. فإن كان مسعودين عند ولادته، عاش المولود بخير عمرا طويلا؛ وإن كانا منحوسين فبالعكس من ذلك."⁵ إن قولهم هذا أدعى لإثبات الشر في الإبداع الأول، أو بمعنى آخر نسبته إلى المولى - ﷻ -؛ لأن لحظة ميلاد الكائن الحي، لا تقع تحت مسؤوليته، حتى تكون تلك الكائنات هي المسؤولة عن وقوع الشر، وبالتالي نسبته إليها، والجدير بالذكر هنا أنهم ولاضطرابهم في مسألة الشر هذه، نجدهم يؤكدون في موضع آخر من الرسائل، على أن أحوال الإنسان من عز، وذل، وغنى، وفقر، كلها تقع تحت مسؤوليته؛ أي بحسب ما يصدر عنه من أعمال وأفعال.⁶

١ راجع ص 145، هامش (5)

٢ الرسائل، ج3، ص ص72،73.

٣ المصدر نفسه، ج4، ص89.

٤ الرسائل، ج1، ص4، ص71،80 على التوالي.

٥ المصدر نفسه، ج3، ص ص90،91.

٦ الجامعة، ص188.

الفصل الثالث: الألوهية

ومما ذكر سابقا تتضح الرؤية المضطربة، لإخوان الصفا تجاه القدرة الإلهية، التي سعوا خلالها أن يثبتوا له - تعالى -، مطلق القدرة فكان أن عطلوا قدرته، وحددوا له مجالاتها، لا لعله سوى أنهم أرادوا التوفيق، بين إله أرسطو المتعالى عن المادة، وبين المفهوم الديني للإله المتمتع بكل صفات الكمال، وهذا عن طريق الأداة الفلكية القادحة في مطلق قدرته، والتي أثبتها - تعالى - لنفسه بقوله: ﴿.. يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾¹ أي أن كل شيء مما سواه - تعالى -، هو مخلوق مربوب وهو خالق كل شيء ومليكه²، والعجز هو أحد الأشياء الموجودة في ملكه، فصح القول بذلك أنه من جملة خلقه، لا أنه ينسب إلى غيره.

• رابعا : الإرادة

إن الله - عَزَّ وَجَلَّ - في تصور إخوان الصفا، هو إله فعال لما يريد، يبدئ ما يشاء، ويفعل ما يريد³، إلا أنها إرادة متوجهة إلى الخير فحسب، لأنه إله خير، ولا يصدر عنه إلا الخير لقولهم: "وهو الخير الكلي والوجود العلوي، والخير الكلي لا يصنع إلا الخير."⁴ وتعد فكرة الإله الخير، الذي لا يصدر عنه إلا محض الخير، من المعتقدات اليونانية التي قال بها أفلوطين، في تناوله لطبيعة الموجود الأول، الذي هو الخير المحض، مصدر جميع الحقائق التي تضيء عالم الحواس.⁵

ثم إن هذه الإرادة الإلهية، التي يثبتها إخوان الصفا علاوة على انصرافها إلى الخير فحسب، فهي أيضا إرادة حرة، تتعلق بما الفعل وجودا وعدما؛ لأن الباري - تعالى - مختار في فعله؛ إن شاء فعل، وإن شاء أمسك عن الفعل تركا⁶، لأنها إرادة تتعلق بشرف الذات الإلهية، وعلى الرغم من هذا، فإنها تظل دوما على قدر كبير من القصور، والقدر في مطلق إرادته، لنفس السبب الذي لأجله كانوا محطتين، في تصور القدرة الإلهية، والمتمثل في إقصاء الشر عن مجال الإرادة الإلهية لقولهم: "واعلم أنه نهاية في الرد على من زعم أن الشر من قضاء الله وقدره، وأنه مر بده، وكيف يكون كذلك وهو ينهى عنه ويقول في كتابه: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَايَ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ

¹ المائدة، الآية : 17.

² ابن كثير، تفسير ...، ج3، ص308.

³ الرسائل، ج5، ص88.

⁴ الجامعة، ص47.

⁵ أفلوطين، التساعية الرابعة، ص318.

⁶ الرسائل، ج4، ص92.

﴿الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ﴾¹ فسمى جميع الشرور والخطايا، منكرا وبغيا فكيف ينكر ما خلق، ويتبرأ مما قدر، ويعاقب على ما قضى². وهذا يعني أنهم يجزمون بأنه - تعالى - لا يريد لعباده إلا الخير، ولذلك فهو لم يخلق الشر، وكذلك لم يخلق أفعال العباد، ليكون الإنسان بذلك حرا حرية مطلقة، بحيث يكون العاصي واقعا تحت مسؤولية اختياره؛ لأن إقدار الله إياه على الفعل لا يعني أنه مجبر عليه؛ بحكم أن تلك القدرة الموضوعية فيه، هي قدرة على الضدين بما يفعل، وبها أيضا يمسك عن الفعل³.

لا شك في أن الكلام عن حرية الفعل الإنساني، ووقوع الشرور يوجب التطرق لرأي المعتزلة في هذه المسألة؛ بحكم أنهم يتفقون مع إخوان الصفا، في طبيعة القدرة الإنسانية لأنهم يرون أنه بمقتضى العدل الإلهي، فإنه - تعالى - غير خالق لأفعال العباد، وإنه ليس له في أعمالهم المكتسبة صنع، ولا تقدير بل إنهم الخالقون لأفعالهم على الحقيقة، وهذا فإنه يكون منزها عن جملة الشرور الواقعة؛ لأنه لا يفعل إلا الخير والصلاح⁴ وهذا ما يؤكد النزعة الفلسفية في الفكر الاعتزالي بحكم تناوله الفلسفي لأهم وأشهر القضايا الفلسفية.

والرأي في موقف إخوان الصفا من طبيعة الإرادة الإلهية، أنه يعبر عن الخلط الحاصل لديهم بين الإرادة الشرعية الدينية، والإرادة الكونية الخلقية. فالأولى منهما تفيد أن الله - ﷻ - يكره أن تقع المعاصي، والشرور في ملكه لأنه لا يرضى لعباده إلا اليسر ومثاله قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ﴾⁵، وعلى الرغم من كراهية الله - ﷻ - للمعاصي والشرور، فإن وقوعها ملكه - تعالى -، لا يقدح في النوع الثاني من الإرادة، وهي الإرادة الكونية الخلقية، التي يتقرر معها مطلق الإرادة الإلهية، لقوله تعالى: ﴿.. وَلَكِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ﴾⁶ بما فيها المعاصي والشرور، فهي مشيئة شاملة لجميع الحوادث⁷، والسبب الذي لأجله كانت الإرادة الشرعية، غير قادحة في معنى الإرادة الكونية، يرجع إلى أنه لم يعلم بطريق كتاب الله - ﷻ -، ولا سنة رسوله ﷺ أن خلقه - تعالى - للقيح والضرار في الكون،

¹ النحل، الآية : 90.

² الجامعة، ص59.

³ الرسائل، ج4، ص314.

⁴ البغدادي، الفرق ...، صص114، 115 والشهرستاني، الملل ومج1-2-3 / ج1، ص39.

⁵ البقرة، الآية : 185.

⁶ البقرة، الآية : 253.

⁷ علي بن أبي العز الحنفي، شرح الطحاوية في العقيدة السلفية، تحقيق : عبد الرحمن عميرة، [مكتبة المعارف، الرياض -

السعودية، ط2، 1407 هـ - 1986م]، ج1، صص126، 127.

الفصل الثالث: الألسنة

هو من صفات النقص التي ينبغي أن ننزهه عنها، بل إن من صفات الكمال الثابتة له - تعالى -، أنه يخلق ما يشاء لا راد لإرادته وحكمه، ولا يقدر في صفات الكمال، تلك إلا أن يقال أنه اتصف بالقبح - تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا -¹، علاوة على هذا فإن المولى - ﷻ - لم تثبت له صفة العدل، بمساعي خلقه في إبعاد الشر عن أفعاله، بل هي صفة ثابتة له كما أرادها هو، حتى ولو صدرت عنه الشرور، لأن الشرور، والأضرار أمر نسبي؛ فما يقع لهذا ويضنه شرا، قد يكون محض الخير له، ولكن الحكمة الإلهية تخفي حقائق، لا تطيق أذهان البشر الإحاطة بها، وبالتالي فلا يجوز لهم نفي مخلوقته لها، استنادا لعصمة عقولهم.

والحاصل من محاولة إخوان الصفا في إثبات الإرادة الإلهية، أنها كانت بدافع التوفيق بين إله الخير الذي نادى به الفلسفة الأفلوطينية، وبين الإله بمفهومه الديني السليم، الذي هو فعال لما يريد، وعلى ضوء هذا التوفيق فقد كيفوا الإرادة الإلهية، على النحو الذي يرضي الطرفين في تصورهم، إلا أنهم في حقيقة الأمر قد جعلوا الله - ﷻ - تعالى عما يقولون - مريدا لما يريدون فحسب، وهذه هي النتيجة الحتمية لإقحام الفكر البشري، ضمن الأسس العقدية السليمة، ومحاولة المزج بينهما بغية استخلاص نظام عقدي معصوم.

• خامسا : الكلام

اعتمد إخوان الصفا في إبتاهم صفة الكلام لله - ﷻ -، على مناقشة مسألة طبيعة الكلام الإلهي؛ لأنها تعد من مسائل الأصول، التي تنبني عليها الفروع لقولهم: "ثم اعلم أن مسألة الصفات هي أيضا من إحدى مسائل الخلاف بين العلماء، ولكن من المسائل ما هي فروع مبنية على أصل: فمن ذلك قول القائلين بخلق القرآن، فإن هذا الحكم مبني على أن الكلام إنما هو حروف وأصوات يحدثها المتكلم في الهواء، فعلى هذا الأصل يجب أن يكون القرآن مخلوقا.."² وهذا هو رأي المعتزلة، التي تعتبر أن كلام الله - ﷻ -، مخلوقا ومحدثا، لأن حقيقة الكلام فيه هي: الأصوات والحروف، وفي هذا يقول القاضي عبد الجبار: "وأما ههنا في ذلك، فهو أن القرآن كلام الله - تعالى - ووحيه، وهو مخلوق محدث... ونذكر حقيقة الكلام، وأنه الحروف المنظومة والأصوات المقطعة."³ وقد مثلت مسألة خلق القرآن، أشهر الخلافات العقدية التي عرفتها الدولة العباسية، أيام المأمون والمعتصم (ت 227 هـ).⁴ على

¹ البوطي، كبرى اليقينيات...، ص152.

² الرسائل، ج4، ص338.

³ القاضي عبد الجبار، شرح الأصول...، ص528.

⁴ ابن كثير، البداية والنهاية، مج9-10 / ج10، ص296.

الفصل الثالث: الألوهية

الخصوص، بين المعتزلة، واتباع أحمد بن حنبل (ت 241 هـ).¹ حيث تمسكت المعتزلة بالقول بأن القرآن مخلوق، مستدلة بأنواع البراهين منها أن القديم هو ما لا يتقدمه غيره، وحروف الذكر يتقدم بعضها بعضاً، مما لا يثبت معه القدم، كما أن القول بأزلية الكلام الإلهي، يؤدي إلى كون - القرآن الكريم - قديماً ومشاركاً له - تعالى - في صفاته، وبالتالي في ألوهيته، إذ لا قدم إلا الله، وهو الأمر الذي وقع فيه النصارى لما قالوا بقدم الكلمة أو المسيح - الكتيبي -، ومنه توصلوا إلى الاعتقاد بتعدد القديم فأهلوا بذلك المسيح - الكتيبي -؛ لأنه كلمة الله، وخلال كل هذه الاستدلالات حاول المعتزلة، فرض رأيهم بسُلطان الدولة العباسية، على خصوصهم من أتباع أحمد بن حنبل، الذي امتنع عن القول بأن - القرآن الكريم - مخلوق وقد جر هذا مآسي كبيرة، تسببت في تعديبه في سجون بني العباس مع التنكيل بكل أتباعه.²

وكما أشار إخوان الصفا إلى رأي المعتزلة في خلق القرآن، فكذلك أشاروا إلى طائفة أخرى ترى أن كلامه - تعالى -، هو المعاني القائمة بالذات وليست الحروف والأصوات لقولهم: "وأما على أصل من يرى أن الحروف والأصوات إنما هي سمات وآلات والكلام إنما هو تلك المعاني التي في أفكار النفوس، فعلى هذا الأصل يجب أن لا يكون القرآن مخلوقاً."³، وهذا القول هو رأي الأشاعرة⁴ الذين يعتبرون أن حقيقة الكلام: هي المعنى القائم بالذات، الذي تدل عليه الألفاظ والعبارات، وعليه فقد قالوا: إن كلام الله - وَعَلَّمَ - إذا ذكر مقصوداً به المعنى المستفاد من الكلام، فإنه يكون قديماً، أما إذا ذكر مقصوداً به الحروف الدالة على كلام الله - تعالى -، فإنه يكون حادثاً، ومخلوقاً لما يجري على الحروف من التجزء، والتبعض وما كان هذا حاله فلا يكون إلا مخلوقاً.⁵

¹ ابن العماد، شذرات الذهب...، مج 1-2 / ج 2، ص 96.

² القاضي عبد الجبار، شرح الأصول...، ص 531، 549 وأحمد صبحي، في علم الكلام، ج 1، ص 130-135.

³ الرسائل، ج 4، ص 338، 339.

⁴ الأشاعرة هم أصحاب أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري (ت 336 هـ)، الذي كان في مبدأ أمره على مذهب الاعتزالي، ثم عدل عنه وسلك منهج محمد بن عبد الله بن محمد بن سعيد بن كلاب، وقد كان الأشعري يقول بأن العقل لا يوجب المعارف قبل الشرع، وأن العلوم وإن حصلت بالعقل، فلا تجب به كما كان يذهب أيضاً إلى أن النبوات من الجائزات العقلية، والواجبات السمعية، المقريري، المواعظ والاعتبار، ج 2، ص 358 وعبد المنعم الحفني، موسوعة الفرق والجماعات والمذاهب الإسلامية، [دار الرشد، القاهرة-مصر، ط 1، 1413 هـ - 1993 م]، ص 50، مادة: "الأشعرية".

⁵ الحزبي، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق: أسعد عميم، [مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت-لبنان، ط 1، 1415 هـ - 1985 م]، ص 108 والصابوني، البداية من الكفاية...، ص 60-63.

الفصل الثالث: الألوهية

بعد ما قدم إخوان الصفا رأي غيرهم في مسألة كلامه - تعالى -، وبيان اختلافهم حول طبيعته، نجدهم يقدمون رأيهم في طبيعة الكلام الإلهي، الذي هو عبارة عن الإفهام لقولهم: "فكلام الله لجبريل - عليه السلام -، هو إفهامه تلك المعاني .. فأما إفهام الله لجبريل - عليه السلام -، فليس مخلوقاً، لأن إفهام الله إبداع منه." ¹ - فالقرآن الكريم - حسب قولهم الأخير غير مخلوق؛ لأن الكلام الإلهي عبارة عن إفهام من المولى - عليه السلام -، لجبريل - عليه السلام - عن طريق الإبداع، ومن المعلوم لديهم أن الإبداع هو الفعل الإلهي المباشر، المستغني عن الوسائط، بعكس فعل الخلق الذي هو إيجاد شيء من شيء، ولذلك فهم يقولون: "والمكونات إنما تتكون بقوله: كن - فكن بأي شيء يتكون إن كان مخلوقاً على زعم هؤلاء المخالفين." ² والمقصود بالشيء الذي يتكون منه الكلام الإلهي، إذا كان مخلوقاً هو الحروف والأصوات، التي ينزهون عنها الكلام الإلهي؛ باعتبار أن الوحي في فلسفتهم هم عبارة عن إفاضة عقلية، روحية يفيضها العقل الأول على النبي صلى الله عليه وسلم يتوسط النفس الكلية ³.

وحاصل هذا الكلام، أنه يمثل قدحاً كبيراً في كمال الله - عليه السلام -؛ لإسقاطه صفة الكلام عنه، إذ وصف الله - عليه السلام - بالتكليم يقتضي وصفه بالقول، وهو اللفظ المسموع فهو القائل في كتابه: ﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَمٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ ⁴ كما أنه يكلم رسله - عليه السلام -، ويسألهم عن تبليغ الرسالة مصداقاً لقوله: ﴿يَوْمَ يَجْمَعُ اللَّهُ الرُّسُلَ فَيَقُولُ مَاذَا أُجِبْتُمْ قَالُوا لَا عِلْمَ لَنَا إِنَّكَ أَنْتَ عَالِمُ الْغُيُوبِ﴾ ⁵، وكذلك نسب - تعلل - إلى نفسه النداء، في مواضع كثيرة من - القرآن الكريم - كقوله: ﴿يَوْمَ يُنَادِيهِمْ فَيَقُولُ مَاذَا أُجِبْتُمْ الْمُرْسَلِينَ﴾ ⁶ وكل هذه الشواهد تدل على أنه تعالى، متكلم بمعنى القول أو اللفظ المسموع، مما لا يترك مجالاً للقول بأن كلامه مجرد إفاضة روحية، خالية من الألفاظ والحروف، وهو الرأي الذي ذهب إليه إخوان الصفا؛ مخافة الوقوع في تشبيه الذات الإلهية، بصفات البشر، فكان أن انتقصوا من كمال تلك

¹ الرسائل، ج4، ص339.

² المصدر نفسه، نفس الصفحة.

³ المصدر نفسه، ص539.

⁴ لقمان، الآية: 27.

⁵ المائدة، الآية: 109.

⁶ القصص، الآية: 65.

الفصل الثالث: الألوهية

الذات، بوصفها بالخرس؛ لأنه لا يلزم من نفي صفة الكلام، إلا ثبوت ضدها وهو الخرس، والخرس نقص، والنقص محال على الله تعالى.¹

وقد عرف الفكر الإسلامي - من بعد جماعة إخوان الصفا - محاولات مماثلة لتأويلهم صفة الكلام الإلهي، سواء داخل المنظومة الإسماعيلية ذاتها، أو في وسط الفلاسفة المسلمين، فمن الإسماعيلية نجد السجستاني (331 هـ)² يرى في الوحي مجرد تأييد روحي بسيط، من العقل الأول على قلب الناطق³، أما الفلاسفة ومثالهم الفارابي، الذي يعتبر أن الوحي هو عبارة عن إفاضة بسيطة، من العقل الفعال على مخيلة⁴ النبي⁵، وهذا ما يبرز أن إخوان الصفا كانوا مدرسة فلسفية باطنية، مثلت لغيرهم من الفلاسفة، والمتكلمين منبعاً فلسفياً، وكلامياً خصباً، ساهم في توجيه أفكارهم، وتشكيلها فيما يتعلق بمسائل العقيدة، كما يثبت في الآن نفسه باطنية إخوان الصفا، من خلال توظيفهم الفكر الفلسفي في مسائل العقيدة، وهذا هو المنقول عن الفرق الباطنية القديمة، التي يقول عنها الشهرستاني أنها خلطت كلامها بكلام الفلاسفة.⁶

المطلب الثاني: الصفات التنزيهية الثبوتية:

المقصود بالصفات الخيرية، هي ما كان الدليل عليها خير الشارع، دون استناد إلى دليل عقلي، ومثالها صفة الوجه، اليد، والاستواء على العرش...⁷ وقد عرفت هذه الصفات جدلاً كبيراً بين المسلمين لم يعد خلاها هذا الجدل، من إسهام إخوان الصفا فيه على النحو الموالي.

¹ محمد هراس، شرح القصيدة...، ج1، ص127، 128، 133.

² الزركلي، الأعلام، مج1، ص293.

³ أبو يعقوب إسحاق السجستاني، إثبات النبوات، تحقيق وتقديم: عارف ثامر، [المطبعة الكاثوليكية، بيروت-لبنان، ط1، 1966م]، ص149.

⁴ المخيلة هي قوة تتصرف في الصور المحسوسة، بالتركيب والتحليل، كما أنها تقوم بتأليف صور ذهنية، تحاكي ظواهر الطبيعة، وإن كانت لا تعبر عن شيء حقيقي موجود، كنتخيل إنسان علم الرأس...، الجرجاني، التعريفات، ص226، مادة: "التخيلة"، وجميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، ص262، مادة: "التخيل".

⁵ الفارابي، المدينة الفاضلة، ص91.

⁶ الشهرستاني، الملل والنحل، مج1-2-3 / ج1، ص202، 203.

⁷ سالم مرشان، خطاب الإلهي...، ص110، 111.

. أولا : الآيات التي يفيد ظاهرها الجسمية.

نفى إخوان الصفا على الإطلاق، كون الله - تعالى - جسما، وعدوا موقفهم هذا تجاه جسمية الله - ﷻ - ، من اعتقادات الخاصة التي ترى في ذات الله - ﷻ - هوية مجردة لقولهم: "ومن الناس ممن فوق هؤلاء في العلوم والمعارف والنظر والمشاهد يرى ويعتقد أنه ليس بشخص ولا صورة بل هوية وحدانية، ذو قوة واحدة وأفعال كثيرة وصنائع عجيبة."¹، ومن الواضح أنهم يردون بموقفهم هذا، على أصحاب التحسيم في قولهم: أن معبودهم جسم، ذو طول، وعرض، ولون، ورائحة، كما أنه ذو صورة، على شاكلة الصورة الإنسانية، بكل ما تستلزمه تلك الصورة من حواس، كاليد، والأنف، والفم ...² ولأجل هذه الأوصاف التي لا تجوز في حقه - تعالى - ، فقد اتجه إخوان الصفا إلى اعتباره هوية وحدانية؛ أي أنه لا يعبر عنه إلا بالوجود الواحد، المجرد عن المادة، أما باقي الصفات إذا أضيفت له، فهي على غير المعنى الذي تضاف به للبشر³، وتبعاً لانتفاء صفة الجسمية عن المولى - ﷻ - ، فقد سعوا إلى تأويل كل ما من شأنه، أن يفيد جسميته تعالى في آي القرآن - الكريم - ، كما سيتضح فيما يلي :

①- الاستواء :

يرفض إخوان الصفا أي معنى حسي، يحمل الاستواء المذكور في قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَانُ عَلَى الْعَرْشِ مُسْتَوِيٌّ﴾⁴ ولذلك فقد أنكروا أن يكون معنى الاستواء، هو الجلوس والتمكن على العرش بصفة جسمية، تقتضي المماس والحلول الجسماني في المكان⁵، كما يعتقد العوام من الضالين، والجهال الذين لم يرتاضوا بالعلوم الفلسفية⁶، أما الرأي في معنى الاستواء لديهم فيتضح بقولهم: "وأما الفلك التاسع،

¹ الرسائل، ج4، ص503، 337.

² صاحب هذا الرأي هو هشام بن الحكم الرافضي، واتباعه الذين نسبوا لله - ﷻ - صفات جسمانية، آدمية لا تليق به، وبهذا أيضا قالت الكرامية من الخوارج، الأشعري، مقالات الإسلاميين ...، ج1، ص106-109 والبغدادي، الفرق ...، ص215، 216.

³ الرسائل، ج5، ص86.

⁴ طه، الآية: 5.

⁵ ذهب محمد بن كرام زعيم فرقة الكرامية إلى أن الله - ﷻ - - مماس لعرشه وأن العرش قد حواه وحده، الأشعري، مقالات الإسلاميين ...، ج1، ص284 والبغدادي، الفرق ...، ص216.

⁶ الرسائل، ج4، ص335، 336.

الفصل الثالث: الأهرية

المحيط بهذه الأفلاك الثمانية، فهو العرش العظيم الذي يحمله فوقهم يومئذ ثمانية¹. من النص يبدو أنهم صرفوا معنى العرش، إلى مبادئ فلسفتهم الميتافيزيقية؛ لأن السموات لديهم أو الأفلاك عددها سبع، أقربها هو فلك القمر، ثم يليه فلك عطارد، ومن ورائه فلك الزهرة، ثم من ورائه فلك الشمس، ومن ورائه فلك المريخ، ثم يليه فلك المشتري، ثم من ورائه فلك زحل، وجميعها تشكل السموات السبع، أما الفلك الثامن، فهو فلك الكواكب الثابتة، وأعلىها جميعا هو الفلك التاسع المحيط بالأفلاك الثمانية، الذي يمثل في فلسفتهم عرش الرحمن²، ومنه فإنه يستحيل لديهم تصور استواء إلهي مادي، بمعنى الجلوس والتحيز داخل المكان؛ لأن معنى العرش لديهم يعبر عن جواهر فلكية، تنأى طبيعتها عن الطبيعة المادية، التي يريد غيرهم إلحاقها بعرشه - تعالى - .

وبالنظر للصورة التي تم بها تأويل العرش، في فلسفة إخوان الصفا نجد أنها قد امتدت إلى كتابات إسماعيلية باطنية، متأخرة عنهم مثلما نجد عند الكرمانى الذي يؤول العرش، على أنه الفلك الأعلى تاسع الأفلاك، والمحيط بمن دونه من الأفلاك الثمانية³، والرأى في علة هذا التأويل المتعلق بالعرش عند فلاسفة الإسماعيلية، وبالخصوص الكرمانى وإخوان الصفا، أنها ترجع إلى نزعة التوفيق، والتقريب بين الألفاظ الشرعية الواردة في صفة استواء الله على العرش، وبين المعاني الفلسفية، التي تجعل نهاية الخلق الفلكي هو الفلك التاسع، وقد كانت نتيجة هذا التوفيق، هو الإساءة لله - عَزَّ وَجَلَّ -، وملائكته - الكرام - عليهم السلام -؛ لأن إثبات التنزيه له - تعالى - عن صفات الجسمانيين، لا يعنى بالضرورة جعله - سبحانه - جزءا من التشكيلات الفلكية، كما أن الحرص على إثبات روحانية الملائكة، ليس مبررا للقدح في طبيعتها، ومهامها كعباد مكرمون، ورسول مبلغون، يقول ابن تيمية: "فإن اسم الملائكة والملك يتضمن أنهم رسل الله"⁴ وهذا ما تشهد به الآية - الكريمة - في قوله تعالى: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ جَاعِلِ الْمَلَكِ رُسُلًا...﴾⁵.

2- الإتيان :

¹ الرسائل، ج2، ص118.

² المصدر نفسه، ص ص117، 118.

³ الكرمانى، راحة العقل، ص ص302، 303.

⁴ ابن تيمية، نقض المنطق، ص100.

⁵ فاطر، الآية : 1.

لما كان الإتيان يتضمن حضور الذات الإلهية، وحركتها، وسكونها، وكلها أمور لا تجوز في فلسفتهم على المولى -عجلت-، فقد تأولوا هذه الصفة الخيرية على الوجه الذي يحققون به تنزيهه -تعالى-، عن كل ما هو من صفات الجسمانيين، ويظهر هذا من خلال قولهم: "وأما قوله يوم يلقى الله في ظلل من الغمام، فهو أمر الله الذي قال فيه: ﴿أَتَىٰ أَمْرُ اللَّهِ فَلَا تَسْتَعْجِلُوهُ﴾¹. ومن النص يتوضح أنهم ينفون أن يكون المولى -عجلت-، هو القائم بفعل الإتيان، أو المحيي وإنما هو أمره؛ لأنه -تعالى- لا ينزل، ولا يجيء، ولا يصعد على الوجه الجسماني الذي تفيده الآية، أما الغمام المذكور في الآية، فقد بينوا أنه الحجب التي تحول بين الذين كفروا، وبين ربه يوم القيامة³، بما يمكن أن يفيد أنهم يجيرون رؤية الله في الآخرة، وهذا ما يتأكد لديهم في موضع آخر من الرسائل بقولهم: "ولو لم يجز أن يوصف الباري، جل ثناؤه، بالرؤية لما قال: ﴿كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ﴾⁴. وأنه تجلّى للجبل، فإن التجلي والحجاب لا يقال ولا يوصف بما الأشياء التي لا يجوز عليها الرؤية⁵. فكل من التجلي والحجاب، اتخذهما إخوان الصفا كقريتين، لجواز الرؤية عليه - سبحانه -، إذ لا يقال لشيء أنه تجلي، أي ظهر أو حجب، إلا إذا كان داخل حيز إمكان الرؤية.

إلا أن هذه الدلائل التي أوردوها، لتأكيد جواز الرؤية بالإبصار على المولى -عجلت- يوم القيامة، هي مجرد تمويهات لفظية، يراد بها استرضاء عقائد العامة، التي يذكرونها في أحد نصوصهم قائلين: "فهكذا إذا سمعوا [العامة]... بأن أهل الجنة في جوار الرحمن حيث قال: ﴿فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِيكَ مُقْتَدِرٍ﴾⁶، وأهم يزورون رب العالمين فيرونه وينظرون إليه كما قال تعالى: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ تَنَاضِرَةٌ﴾⁷ إلى ربها ناظرة⁷ وأن الملائكة يزورونهم بالهدايا... وما شاكل هذه من الصفات التي لا تليق بأجسام الطبيعة الكائنة فضلا بالأشياء الروحانية"⁸ فإذا كان الاعتقاد برؤية الله -عجلت- على الوجه الجسماني، يندرج ضمن عقائد العوام، فكيف يمكن أن يرتضوه لأنفسهم، وهم الخاصة من الفلاسفة، لذلك فالوجه

¹ النحل، الآية : 1.

² الجامعة، ص446.

³ المصدر نفسه، نفس الصفحة.

⁴ الأنطفيين، الآية : 15.

⁵ الرسائل، ج4، ص503.

⁶ القمر، الآية : 55.

⁷ القيامة، الآياتان : 22، 23.

⁸ الرسائل، ج3، ص ص219، 220.

الفصل الثالث: الأروحية

الحقيقي لوقوع الرؤية حسب رأيهم، هو ما نجد مصرحاً به في هذا النص: "ثم اعلم أن رؤية أولياء الله تعالى، حل اسمه، ليست كرؤية الأشخاص، والأشباح والصور... ولكن بنوع أشرف منها وأعلى وفوق كل وصف جسماني، ونعت جرمانى¹، وهي رؤية نور بنور"²، والقول على إجازته وغموضه يحمل دلالة باطنة، يمكن أن تفهم بالرجوع إلى طريق معرفتهم بالله؛ أي أن العارف بالله الذي أزال عن نفسه حجبها، بتخليصها من الآراء الفاسدة، والاعتقادات الباطلة، فإن نفسه ستجوح من عاقبة الذين ذكرهم - تعالى - بقوله: ﴿كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمِئِذٍ لَمَّخُجُونَ﴾³، وليست هذه الحجب سوى الآراء الفاسدة، وعلوم الظاهر الباطلة، التي أعمت الضالين من غيرهم، عن رؤية الله ولم تعمهم لأنهم حصلوا على تلك الفيوضات الإلهية، التي امتلأ بها القلب ونظر بنورها إلى نور الله - ﷻ -⁴.

وبالنظر إلى موقف إخوان الصفا، من صفة الإتيان، ومسألة الرؤية نجده يتجه في اقتراب شديد، نحو الوجهة الاعتزالية فالزحشري (ت 528 هـ).⁵ يرى أن قوله تعالى: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾⁶ لا يتضمن إسناد الجيء، والحركة إلى الله - ﷻ -، بل هو تمثيل لظهور آياته وتبين آثار قهره وسلطانه، أما فيما يتعلق بمسألة رؤية الله - تعالى - بالأبصار فإنه يستدل بقوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾⁷ فهذا دليل لديه على أنه - تعالى - منزه عن أن تدركه الأبصار، وتعلق به؛ لأن الأبصار إنما تتعلق بما هو كائن في جهة، أو هو من جملة الأجسام والله - تعالى - غير ذلك.⁸

وبهذا نلاحظ التقارب الذي يجمع إخوان الصفا، بالمعتزلة فيما يتعلق بمسألة الرؤية، وصفة الإتيان، إلا أن هذا التقارب لا يمنع من تمييز جهة الاختلاف، التي يفرقون بها عن المعتزلة في هذه القضايا، فالمعتزلة وإن كانت نفت الرؤية عن المولى - ﷻ - بالأبصار، فإنها لم تنح بذلك منحاً باطنياً، يمكن أن

¹ اجرم هو الجسم وجمعه أجرام، فريد وحدي، دائرة المعارف...، مج3، ص83، مادة: "جرم".

² الرسائل، ج4، ص18.

³ المطففين، الآية: 15.

⁴ الرسائل، ج4، ص373، والجامعة، ص446، وأنظر المبحث الأول من هذا الفصل

⁵ ابن خلكان، وفيات الأعيان...، مج5، ص173.

⁶ الفجر، الآية: 28.

⁷ الأنعام، الآية: 103.

⁸ محمود بن عمر الزحشري، تفسير الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، [مطبعة مصطفى محمد، مصر، ط1، 1354هـ]، ج2، ص4، ج4، ص32، 211 على التوالي.

الفصل الثالث: الألوهية

تم فيه الرؤية القلبية لله -عز وجل-، بمساعدة الإمام المسؤول عن تلقينه العلم الباطن، سبيل تطهير النفس بالمعرفة الباطنة المفاضة، بل إن موقفها تجاه هذه المسائل هو تعبير عن نزعة عقلية ترمي لشرح قضايا العقيدة والدفاع عنها بالأدلة العقلية، التي تضمن تنزيهه - تعالى - عن أي مماثلة بينه وبين خلقه، وعن هذا التقارب بين المعتزلة والشيعة في مسائل العقيدة يقول جولد تسيهر: "يمكننا أن نقرر أن النزعة الغالبة على التشيع في المسائل التي لا تتأثر الإجابة عليها بنظرية الإمامة، تقترب كثيرا من نزعة المعتزلة".¹، أي أن التشيع رغم اقترابه في مسائل العقيدة من الوجهة الاعتزالية، فهو يعزف عن هذا الاقتراب في أمر الإمامة؛ لكونها تمثل في الفكر الشيعي، أداة سياسية أكثر منها عقدية، ولذا فقد توجب معالجتها بالصبغة الباطنية، الموافقة لطبيعتها السياسية.

• ثانيا : الآيات التي يفيد ظاهرها الجوارح.

①- الوجه :

لم يكن أمام إخوان الصفا، ووفقا لنزعتهم التأويلية، ومبالغتهم في التنزيه بغير حد، إلا أن يدفعوا بكل معنى يوهم تشبيهه - تعالى - بخلقه حيث يقولون : "فأما أوصاف الجاهلين بالله فهي أنهم يصفون الله تعالى بصفات المخلوقين بعد أن نزه الله تعالى نفسه عن ذلك بقوله : "سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ () إِلَّا عِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلِصِينَ"²،³ ولما كانوا يعتبرون أنفسهم عباد الله المخلصين من دون سائر خلقه، فقد اتجهوا إلى تأويل كل ما من شأنه أن يمس تنزيهه - سبحانه -، لذلك نجدهم يؤولون وجهه -تعالى- على أنه العقل الأول، أو العقل الفعال لقولهم : "أعلم أيها الأخ البار الرحيم، أيديك الله وإيانا بروح منه، أن العقل الفعال هو وجه الله الذي لا يبلى ولا يحول ولا يزول".⁴، وليس موقفهم هذا تجاه هذه الصفة، سوى تعبيرا عن إرادة متوجهة إلى وضع الإمام، خليفة الرسول ﷺ على رأس الهيكل السياسي، والديني في تنظيمهم، عن طريق الموازنة بين العالم العلوي، وعالم الدين، إذ لما كان عالم السماء يتضمن موجودا فاضلا شريفا، هو العقل الأول أول ما أبدع الله - تعالى -، فقد توجب وحسب نظرية المثل والمثول، وجود شخص فاضل، يماثل في فضلة وشرفه مرتبة العقل الأول، في عالم الإبداع وهو

¹ جولد تسيهر، العقيدة والشريعة...، ص 198.

² الصافات، الآياتان : 159، 160.

³ الرسائل، ج 4، ص 182.

⁴ الجامعة، ص 240.

الفصل الثالث: الأبرهية

يمثل شخص النبي - عليه السلام - في زمانه، و الإمام من بعده في وقته، الذي يستجمع بيده السلطة الدينية بوصفه مفتاح الفهم الباطن للدين، هذا فضلا عن السلطة السياسية، المتأتية له من شرف وضعه الديني، المقرر بنظرية المثل والمثول، ومن خلال طبيعة تأويل هذه الصفة الخبرية في فلسفتهم، يمكن القول لهم اتخذوا نظرية المقابلة هذه، كتوطئة فكرية تمكن لهم استغلال مبدأ التنزيه، لتحقيق أهدافهم السياسية.

2- اليد :

يعتقد إخوان الصفا أن جميع الموجودات الأرضية، خاضعة لتأثير الكواكب¹، ولأجل ذلك فقد نسقوا بين مفهومهم هذا، وبين المعنى الذي تأولوا به هذه الصفة فقالوا : "وإذا كان الشهر الخامس من يوم مسقط النطفة... وصار التدبير للزهرة² السعد الأصغر صاحب النقش والتصوير، واستولت على الخلفة قوى روحانياتها، استتمت الخلفة واستكملت البنية والنشوء، وظهرت صورة الأعضاء، واستبان تخطيط الصورة، وبان الوجه بجميع ما فيه، وهي يد الله سبحانه المصورة، التي قال عنها: ﴿هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ...﴾³، ومنه فقد تأولوا اليد على أنها أفعال روحانيات الكواكب التي هي الملائكة لأنهم يعتبرون الكواكب ملائكة الله، وملوك سمواته، وهم أحياء، ذووا سمع، وبصر وعبادة⁵، ومفاد صورة تأويلهم لصفة اليد، أنها تعبر عن نزعة توفيقية، ترمي إلى التوفيق بين المعنى الشرعي للملائكة، والمعنى الفلسفي لها، بغية إبراز اتفاقهما حول معنى واحد، وإن تعددت طرق التعبير عنه، في حين أن الحاصل هو عكس ذلك؛ لأن المفهوم الفلسفي للملائكة يتلخص في كونها نفوس فلكية، وأسباب متوسطة في تصريف أمور الخلق، من حال إلى حال، أما المعنى الشرعي لها، وإن اقترب في بعض وجوهه مع المعنى الفلسفي، فهو غيره، لأن اسم الملائكة يتضمن كونهم رسل الله - عَزَّ وَجَلَّ - لقوله تعالى: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ جَاعِلِ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا...﴾⁶، وكون الملائكة

¹ الرسائل، ج3، ص73.

² الزهرة عند إخوان الصفا هي كوكب من الكواكب السبع السيارة : زحل، المشتري، المريخ، الشمس، الزهرة، عطارد، القمر، المصدر نفسه، ج2، ص125.

³ آل عمران، الآية : 6.

⁴ الجامعة، ص251.

⁵ الرسائل، ج1، ص276.

⁶ فاطر، الآية : 1.

رسلا غير كونها روحانيات الكواكب، إذ هم رسل الله - تعالى - في تنفيذ أمره، وليس لهم من الأمر شيء، بل إن الأمر كله لله الذي جعل ما في السموات، والأرض، وما بينهما من حركات الأفلاك، والرياح، والسحاب، والمطر، والنبات، وحركات الأجنة... بواسطة الملائكة¹، دون أن يرد في كلامه - تعالى - أنهم كائنات فلكية، ونفوس علوية خلقت لعمارة الكواكب، وبالتالي لا تصبح هناك ضرورة للتأويل بغير موجب؛ لأن تنزيه الله - تعالى - عن الجسمية، لا يعني التأويل بدون ضابط، ولا تحريف نصوص الدين، لخدمة المآرب السياسية المذهبية.

الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

¹ ابن تيمية، نقض المنطق، ص 32، 100 وابن القيم : الداء والدواء، [دار الشهاب، باتنة-الجزائر د.ط، د.ت]، ص 241، 242.

المبحث الثالث : الفعل الإلهي

تقوم مسألة الفعل الإلهي في فلسفة إخوان الصفا، على إشكالية التوفيق بين كون الله -عز وجل- واحداً، على مستوى الذهن والواقع، وبين مظاهر الكثرة في الوجود المادي، بغية الحصول على حل تفسر به علاقة الواحد بالكثرة، دون أن يخل وجود الكثرة عنه، بواحديته وبساطته. فهل وفق إخوان الصفا في إيجاد هذا الحل؟ وهل كانت طبيعة هذا الحل متفقة مع معطيات الدين في هذه المسألة؟ هذا ما سوف يتضح خلال هذا المبحث.

المطلب الأول : الفيض وهو التوبة.

التمس إخوان الصفا الحل، لإشكالية العلاقة بين الإله الواحد، والكون المليء بالكثرة، ضمن فلسفة الفيض، التي فسروا بها وجود المخلوقات عن الله -عز وجل- .
ومعنى الفيض لغة هو الكثرة والوفرة، إذ نقول فاض الماء، والدمع يفيض فيضا، وفيوضة؛ أي كثر حتى سال على ضفة الوادي، وفاضت عينه تفيض فيضا، إذا سال دمعها بكثرة، ولذلك نقول فاض الخير إذا كثر.¹

أما في الاصطلاح فهو أسلوب، اعتمده أفلوطين لتفسير صدور الموجودات، عن الواحد وحده مطلقاً، دون أن يمس ذلك الصدور بوحدته، أو يدخل عليه معنى الكثرة، وهذا عن طريق الفعل الإلهي الذي يتم تلقائياً بمعزل عن الإرادة الإلهية، ويكون هذا الفيض نتيجة للكمال الذاتي للواحد، كما أن النور هو نتيجة لضياء الشمس، ومن هذه الصور التشبيهية يخلص أفلوطين، إلى أن الواحد في فيض الموجودات عنه، كالشمس في فيض النور عنها، دون أن يكون هذا الفيض تابعا لوعي فكري؛ بالمعنى الذي يكون به صدور الموجودات عنه، نتيجة تعقله لذاته، وهذا هو السبب الذي لأجله أبعاد أفلوطين فعل الخلق عن الواحد؛ لأن عملية الخلق تفترض جهدا يبدله الخالق، لإيجاد الكائن من العدم، وهذا لا يجوز على الواحد باعتبار أن هذا الجهد، سيكون واسطة بينه وبين فعله، علاوة على ما في فعل الخلق من

¹ ابن منظور، لسان العرب، ج5، ص3500، مادة : "فيض".

الفصل الثالث : الألسهوية

افتراض الروية العقلية، والتفكير اللذان يجران إلى الموازنة بين اختيارات عديدة، مما لا يصدق على الواحد الذي لا يعمل للفكر ليخلق.¹

وهذا لاقت نظرية الفيض قبولاً واسعاً، في فلسفة إخوان الصفا كشكلاً من أشكال التوفيق بين القول بالفيض في الفلسفة، وما يتضمنه من حبر، وبين القول بالخلق في الدين وما يشته من إرادة حرة، وقدرة كاملة، وهكذا من خلال معالجة إشكالية تأتي الكثرة عن الوحدة، عن طريق وسائل متفاوتة الفضل تفيض عنه - تعالى - لكمال ذاته وجود عطائه، ذلك أنه لما كان : "تمام الوجود، كمال الفضائل، علماً بالكائنات قبل كونها، قادراً على إيجادها متى شاء، لم يكن من الحكمة أن يجس تلك الفضائل في ذاته فلا وجود لها ولا فيضها ... كما يفيض من عين الشمس النور والضياء."² وهذا يعني أن الكمال والوجود الإلهيين، هما علتا فيض الموجودات عن المولى - عجل -، الذي لا يجوز في حكمته أن يجس فيضه عن خلقه.

ولما كان فيضه - تعالى - غير محبوس عن خلقه، فقد فاضت عنه سلسلة من الموجودات المترابطة، بحسب طبيعة العالدين، بحيث يكون لكل موجود رتبة معينة في توالي الأعداد³، ذلك أن أول ما فاض عنه - تعالى - هو العقل الأول، أو العقل الفعال كجوهر بسيط روحاني، في غاية التمام والكمال، به صور جميع الأشياء؛ لأن الواحد المتعالي لا يصدر عنه إلا واحد، وهو العقل الأول الذي بدأت تدب فيه معالم الكثرة، وبعنه يفيض جوهر شريف أقل منه رتبة، وهي النفس الكلية، إذ كلما ابتعدنا عن الواحد مصدر فيض الموجودات، كلما تناقصت رتبة الموجودات وشرفها، وعن هذه النفس الكلية، يفيض جوهر آخر يسمى بالهيولى الأولى، أو المادة التي تقبل المقادير من طول، وعرض، وعمق، فتصير بذلك جسماً مطلقاً يسمى حينها بالهيولى الثانية، وبوصول الفيض إلى حد الجسم فإنه يتوقف، والمقصود بالفيض المتوقف هنا، هو الفيض الروحاني الذي يختص بالعالم الروحي، وما يتضمنه من المراتب الأربع السابقة، أي العقل الأول، والنفس الكلية، الهيولى الأولى، الهيولى الثانية، لأن الفيض لديهم متواتر أي مستمر، ومتتالي، غايية ما في الأمر أن الجسم لما كان ناقص الرتبة، غليظ الجوهر، أقبلت عليه النفس الكلية، وصورته فيه الأشكال والأصباغ، وكانت أول صورة قبلها الجسم المطلق، هو الشكل الكروي. وبفعل الحركة الدورانية كان نظام الأضلاع، أو المسموعات التي تتدور على الأركان الأربعة، ويخلطها بتطابق الليل والنهار، والشمس

¹ أفلوطين، التسليمة الرابعة، ص 331، وغسان خالد، أفلوطين، رائد الوحدة، [منشورات عويدات، بيروت - باريس، ط 1،

1983م]، ص 70، 73.

² الرسائل، ج 3، ص 405.

³ المصدر نفسه، ص 381، 382.

الفصل الثالث : الألهية

والصيف، والحر والبرد، ويختلط الكثيف منها باللطيف، والحر بالبارد، والرطب باليابس، فتحصل أنواع التراكيب التي هي (المعادن والنبات والحيوان) وهي آخر مراتب الفيض.¹ هذا الأخير الذي أخذوا نظامه العددي عن فيثاغورث بصريح قولهم : "فنقول على رأي فيثاغورث الحكيم الذي هو أول من تكلم في علم العدد وطبيعته، قال : "إن طبيعة الموجودات بحسب طبيعة العدد."²، وقد خلص فيثاغورث إلى هذه النتيجة، بعد ما عمل فكره في تفسير الاختلاف الكائن بين الأشياء في الطبيعة، والذي أرجعه إلى تباين أشكالها، أو صورها فمنها المستطيل، ومنها المثلث، ومنها المربع، وكلها تعبر عن أشكال هندسية، يمكن ربطها بمبدأ العدد، بحكم أن الأعداد قابلة لأن يعبر عنها تعبيرا مكانيا، فنتصورها ونرسمها، إذ الواحد هو النقطة (.) والاثان هي الخط الواصل بين نقطتين (—). والثلاثة هي المثلث ... فأمكن بذلك لفيثاغورث أن يربط الصلة بين العدد والكائنات الطبيعية، ولهذا فقد كان الفيثاغوريون، يرون أن العالم أشبه ما يكون بعالم الأعداد، منه بالتراب أو الماء أو النار.³

هكذا يبدو الفيض في فلسفة إخوان الصفا، مزيجا من الأثر الأفلوطيني والفيثاغوري، ذلك أنهم يقتفون أثر أفلوطين في القول : بأن الواحد لكمال ذاته، وجوده فاضت عنه الموجودات، كما يفيض النور والضياء عن الشمس، دون أن يكون هناك مجال للقول بأي نشاط فكري إلهي، ينبثق به الفيض لأن الأساس في إبداعه تعالى للموجودات، هو الجود والكمال فحسب، وكما أخذ إخوان الصفا عن أفلوطين علة الفيض، فكذلك نجدهم قد التزموا بترتيب الفيض الأفلوطيني، الذي يجعل العقل الأول أول انبثاق عن الواحد، وحينما يقوم هذا العقل بتأمل الأول، وتعقله تتولد عنه النفس الكلية، التي تعكس نور العقل الأول وفيضه، وهي آخر الموجودات في عالم العقول؛ لأنها تماس العالم الروحي بطرفها الأعلى المحادي للعقل الأول، وتشرف على العالم المحسوس بطرفها الأسفل لتفيض عليه فيوضات كثيرة وبالإضافة إلى هذا الأثر الأفلوطيني، نجد إخوان الصفا قد طعموا هذه الصبغة الأفلوطينية في علاقة الله بالكثرة، بمقالة الفيثاغوريين على النحو الذي يكون به تصورهم لفيض العالم، هشبا لها لبداية الأعداد المتسلسلة، في تزايدها بإضافة بعضها إلى بعض.⁴

ومما هو جدير بالذكر هنا، أن فكرة العدد، وتفسير تراتب الموجودات به، كانت من الأمور التي دأب عليها في العقائد الإسماعيلية الباطنية، من بعد جماعة إخوان الصفا، ومثال ذلك الكرمانلي الذي

¹ الرسائل، ج3، ص392، 393، 405، 406، 411.

² المصدر نفسه، ص381، 382.

³ وولترستيس، تاريخ الفلسفة ...، ص34، وحنا الفاخوري، خليل الجر، تاريخ الفلسفة ...، ج1، ص50.

⁴ عبد الرحمن مرحبا، من الفلسفة اليونانية ...، ص238، 239 وغسان خالد، أفلوطين ...، ص102، 107.

نجده يعارض صدور الموجودات بطريق الفيض، لما في ذلك من كذب على المولى -عز وجل- - ووصفه بما لا يليق به، إذ من شأن الفيض أن يكون من جنس ما يفيض منه، فيكون مشاركا له ومناسبا، والمناسبة بين أمرين، تقتضي وجوب تقدم وجود آخر عنها، وهذا لا يجوز على الواحد القديم، علاوة على هذا فإن الفيض في مفهوم الكرمانى، لا يكون إلا عن تمامية الذات المفيضة، والمولى -عز وجل- - يتقدس عن الاتصاف بالتمام، أو بأي وصف آخر؛ لدفع المشاركة بينه وبين غيره في المعنى، فلكل هذه المآخذ التي ذكرها الكرمانى، فقد أثار القول بالإبداع، والاختراع، وهما إيجاد شيء من لا شيء، وأول مراتب هذا الإبداع لديه هو المبدع الأول، الذي يستمد وجوده من الواحد الأحد؛ لأنه أشرف المبدعات على الإطلاق، ثم يليه العقل الثاني، أو المنبعث الأول، وهو عقل منزّه عن الجسمية يعقبه المنبعث الثاني، أو ما يسمى بالهيوولى، والصورة؛ لأنه أصل لعالم الجسم وهكذا تستمر تلك العقول في الانبعاث، حتى تصل إلى العقل العاشر الفعال، وفق ترتيب عددي تتم خلاله المطابقة بين مراتب الموجودات، والأعداد وهي عشر مراتب¹.

ولئن كانت صورة ترتيب الموجودات عند الكرمانى، قد جاءت مغايرة لما هو عليه في فلسفة إخوان الصفا، على الرغم من كونهم يمثلون تيارا باطنيا واحدا، وهذا بفعل إعراض الكرمانى عن فلسفة الفيض، فإنه بالإمكان الوقوع على ترتيب مغاير، حتى في فلسفة من نهلوا من الفيض الأفلوطينى ذاته، مثل: الفارابى الذي على الرغم من اشتراكه معهم، في نفس المصدر الأفلوطينى²، فإنه يرى بأن الفيض إنما يتم بفعل نشاط فكري، يقوم به الواحد لأنه تعالى يعقل ذاته ويعقل غيره، فيصدر عنه العقل الأول الذي يعقل واجب الوجود، فيصدر عنه العقل الثاني، ويعقل ذاته فتصدر عنه السموات الأولى، ثم إن العقل الثاني يعقل واجب الوجود، فيفيض عنه العقل الثالث، ويتعقله لذاته تفيض عنه كرة الكواكب الثابتة، والعقل الثالث يقوم بتعقل واجب الوجود، فيفيض عنه العقل الرابع، ويتعقله لذاته تفيض عنه كرة زحل، والعقل الرابع يتعقله لواجب الوجود، يفيض عنه العقل الخامس، ويتعقله لذاته تفيض عنه كرة المشتري، أما العقل الخامس فيتعقله لواجب الوجود، يفيض عنه العقل السادس، ويتعقله لذاته تفيض عنه كرة المريخ، والعقل السادس يتعقله لواجب الوجود، يفيض عنه العقل السابع، ويتعقله لذاته تفيض عنه كرة الشمس، والعقل السابع حين يعقل واجب الوجود، يفيض عنه العقل الثامن، ويتعقله لذاته تفيض عنه كرة الزهرة، أما العقل الثامن فحين يتعقل واجب الوجود، يفيض عنه العقل التاسع، وحين

¹ الكرمانى، راحة العقل، ص 171، 172، 173، 239، 240، 241.

² Marquet : La Philosophie ..., P22.

يتعقل ذاته تفيض عنه كرة عطارد، وهذا العقل التاسع بمجرد أن يتعقل واجب الوجود، يفيض عنه العقل العاشر الفعال، أو الروح الأمين المسؤول عن العالم السفلي، والذي بتعقله لذاته تفيض عنه كرة القمر¹، وإلى هذه الكرة ينتهي فيض العالم السماوي.

من الواضح إذا الاختلاف الواقع بين الفارابي، وإخوان الصفا في صورة ترتيب الفيض، وعلته بما يفيد مخالفة الفارابي للأفلاطونية في مراتب الفيض، وكذا في إثباته لمبدأ التعقل، أي تعقل الذات الإلهية لذاتها، كعلة للفيض، هذا الأخير أي مبدأ التعقل الذي أبعد أفلوطين عن واحده، مبالغة في تنزيهه، ونفي الصفات عنه² إلا أن الفارابي لم يرتئ لفلسفته في الفيض، الابتعاد كلية عن النسق الأفلوطيني، لذلك فإنه يتجه في طبيعة الفيض صوب الرؤية الأفلوطينية لقوله : "والأول هو الذي عنه وجد. ومتى وجد للأول الوجود الذي هو له، لزم ضرورة أن يوجد عنه سائر الموجودات ... ووجود ما يوجد عنه إنما هو على جهة فيض وجوده لوجود شيء آخر."³ فالقول منه صريح بجبرية الفيض، الذي يبدو فيه الإله عاجزاً، عن أن يمنع نفسه من الخلق (تنزه الله عن ذلك)، ولذلك الفارابي قد أفقد الإله إرادته، المتوجهة إلى الخلق والإيجاد، كما حول أيضاً عملية الفيض، إلى فعل آلي اشتقائي بين الموجودات المفاضة، وهذا لأنه حاول التوفيق بين المفهوم الشرعي للإرادة الإلهية، التي يثبتها المولى -عجل- لنفسه كإرادة حرة، ومطلقة، وبين مفهوم أفلوطين لتلك الإرادة التي يرى خلالها أن الواحد، هو حر بالشكل السليبي بالمعنى الذي تنتفي، وتسلب عنه كل الأوصاف، ومن ضمنها الإرادة، فيكون لأجل ذلك حراً لأنه واحد وليس لأنه مريد.⁴

أما إخوان الصفا فلقد رهنهم على التأليف، بين المتناقضات التي لا تأتلف، فقد استطاعوا أن يجمعوا بين القول بالفيض، وبين تقرير حرية الفعل الإلهي، كما استطاعوا الجمع بين القول بالفيض، وإثبات الوجدانية له، بدون نفي الصفات عنه، فكان بذلك أن حصلوا على خليط من الآراء، لا ينسجم في كثير من جوانبه، مع الموقف الديني تجاه مسألة إرادة المولى -عجل- في الفيض حيث قالوا : "ولا ينبغي أن تظن أن وجود العالم عن الله تعالى طبعاً بلا اختيار منه مثل وجود نور الشمس في الجو طبعاً لا اختيار منها، ولا تقدر أن تمنع نورها وفيضها لأنها مطبوعة على ذلك طبعها رب العالمين. فأما الباري

¹ الفارابي، المدينة الفاضلة، ص30، 44.

² فؤاد زكريا، "التصوف عند أفلوطين"، ص41 من تقديمه لكتاب أفلوطين، التساعية الرابعة.

³ الفارابي، السياسة المدنية، تحقيق وتقديم : فوزي متري نجار، [المطبعة الكاثوليكية، بيروت-لبنان، ط1، 1964م]، ص47.

⁴ عسان خالد، أفلوطين ...، ص78.

تعالى فمختار في فعله إن شاء فعل، وإن شاء أمسك عن الفعل تركاً¹ فهم يؤكدون إذا على أن فيض الموجودات عن المولى - عجلت - إنما يتم بمحض إرادته - تعالى -، ولا يعلم كيف يستقيم هذا مع موقفهم تجاه الشر وإقصائهم إياها عن مجال الإرادة الإلهية، إنهم بفعلهم هذا يكونون قد حددوا مستويات الإرادة الإلهية وكيفوا القدرة الإلهية مع آرائهم الفلسفية، التي تسند الشرور إلى فعل الكواكب واتصالاتها، وهذا ما يبرر أن فلسفة الفيض لديهم هي على قدر كبير من الاضطراب والتناقض، اللذين لم يرضوا بما لا الخاصة وما يفترض فيها من الاعتقاد بضرورة الفيض وجبريته، بحكم أنه النتيجة الطبيعية للقول بالفيض، ولا هم كذلك أَرْضُوا العامة، وما هي عليه من الاعتقاد بمطلق الإرادة الإلهية، ثم إن القول بجبرية الفعل الإلهي لا يعد المزلق الأول والأخير في فلسفة الفيض، بل إن الأمر ليمتد إلى مزالق أخرى كالقول بالقدم الزماني للعالم، أي أن العالم غير متأخر عن المولى - عجلت - بالزمان، بل هو مسار قاله في الزمن²، فهل كان لإخوان الصفا نصيب من هذا القول؟ أم أنهم عرفوا كيف يتملصوا منه كما مر معهم في مسألة الإرادة الإلهية في الفيض؟ وهذا ما سيكون موضوع الدراسة في المطلب الموالي.

المطلب الثاني: العالم بين القدر والضرورة.

يرتبط الفعل الإلهي في فلسفة إخوان الصفا ارتباطاً وثيقاً بمسألة حدوث العالم وقدمه، ولذلك لم يكدموا قولهم في الفيض، من مناقشة قضية حدوث العالم أو قدمه وإن كانت مناقشة محتشمة لما يشوبها من الإيجاز، وقد اعتنوا خلال هذه المناقشة بالتدليل على حدوث العالم، معتبرين أن ملاك الأمر في معرفة حقائق الأشياء هو الاعتقاد بحدوث العالم؛ لأنه من أجود الاعتقادات³، وقد قام الدليل لديهم في هذه القضية على إثبات التغيير والحركة في العالم حيث يذكرون ما نصه: "ثم اعلم أن غرضنا، من ذكر حركات العالم وحركات أجزائه الكليات والجزئيات وفنون تصاريفها، هو بيان بطلان قول من يقول يقدم العالم، وذلك لأن الحركات المختلفة تدل على اختلافها، والمتحرك والمختلف الأحوال لا يكون قديماً"⁴؛ أي أن العالم لما لم يكن شأنه القدم لما يعتريه من الحركات المختلفة، فقد توجب خرابه يوماً ما إذا كفت الحركة، حين أمسك محرك الأفلاك عن تحريكها، وإدارتها، والذي هو النفس الكلية المسؤول المباشر عن تحريكها، وإدارتها، والذي هو النفس الكلية المسؤول المباشر عن تحريك الأجسام؛ لأن الله - تعالى - وإن كان هو

¹ الرسائل، ج4، ص92.

² غسان خالد، أفلوطين... ص74.

³ الرسائل، ج4، ص103.

⁴ المصدر نفسه، ص84.

تحريكها، لأن الله - تعالى - وإن كان هو المحرك للموجودات، فهو لا يتصل بها مباشرة، بل يوكل تلك المهمة للنفس الكلية، التي هي في إدارتها للأفلاك تتحرك طاعة، واشتياقا لله المعشوق الأول.¹

وبالنظر لهذا الدعامة المعتمدة لإثباتهم حدوث العالم، نحتها تعبر عن محاكاة صريحة، لرأي أرسطو في حركة الكون المتحرك بحركة أزلية، بفعل محرك غير متحرك، ككمال يعطي للمتحرك من طرف المحرك، الذي هو الخير المتشوق إليه²، إلا أنهم وعلى الرغم من محاكاتهم لأرسطو في دليل الحركة، القائل على أن حركة الكون بجملته، تنبثق عن المحرك الذي لا يتحرك، فإنهم لم يقولوا برأيه في أزلية الحركة، والمادة³ المفضية إلى قدم العالم؛ لأن الزمان لديهم هو عدد الحركة، والحركة لم تكن إلا بفعل النفس الكلية، التي هي من الأمور المدعة من العدم⁴، وهذا ما يفيد امتناع إخوان الصفا، عن القول بالقدم الزماني للعالم؟ أي أن العالم خلق بدون أن يسبقه زمان، لتلازم الفيض مع الذات الإلهية، وهي النتيجة الحتمية لفلسفة الفيض عند أفلوطين، والتي لأجلها أعرض عن القول بالخلق، لما يقتضيه من سبق الذاتي والزماني للواحد⁵، على عكس فعل الفيض الذي يستطيع أن يثبت معه أن العالم متأخر عن الله تأخر ذات وليس تأخر زمان.

وإلى القدم الزماني للعالم، ذهب أيضا الفارابي بقوله: "ولا يمكن أن يكون وجود أقدم منه ولا مثل رتبة وجوده... فلذلك صار وجود ما يوجد عنه غير متأخر عنه بالزمان أصلا"⁶، فالفارابي ينفي بهذا حدوث العالم في زمن ما، بل هو مساوق لله - تعالى - بالزمان متأخر عنه بالذات، لأنه علّة وجوده وهذا ما يتنافى مع موقف الدين، في اعتباره أن كل ما سوى الله - عز وجل - هو مخلوق، وكائن بعد أن لم يكن؛ لأنه وحده القلم الأزلي، ولذلك فقد اختص بالخلق والإبداع، والألوهية والربوبية، وهذا المعنى لحدوث العالم هو الذي أتت به الأنبياء والرسل - عليهم السلام -⁷.

¹ الرسائل، ج 4، ص 22، 80، 94.

² أرسطو، الطبيعة، ص 177، 74.

³ المرجع نفسه، ص 65.

⁴ الرسائل، ج 4، ص 112، 159.

⁵ غسان خالد، أفلوطين...، ص 73.

⁶ الفارابي، السياسة المدنية، ص 43، 47، 48.

⁷ ابن تيمية، موافقه صحيح...، ج 1، ص 107.

ومن خلال ما تقدم يبدو أن موقف إخوان الصفا القائل بحدوث العالم، وأنه غير متقدم عليه، ولا مساوق له إن بالذات، أو بالزمن يشكل إحدى النقاط الإيجابية في آرائهم العقديّة، وإن كان هذا الرأي وليد التوفيق بين المتناقضات، إذ القول بالفيض يقتضي بالضرورة القول بأن العالم قدم بالزمان.

بعد أن قدم إخوان الصفا رأيهم بشأن حدوث العالم، نجدهم يحاولون تحديد موطن الخلاف بين العلماء في مسألة قدم العالم، وحدوثه، حيث أنهم يرون أن الخلط بين معاني الشيء المخلوق، والمصنوع، والمبدع هو أساس الخلاف بين العلماء في قدم العالم، وحدوثه، الأمر الذي جر إلى القول بقدم الهيولى الأولى، التي هي صورة الوجود¹، ذلك أنهم نظروا فيها كنظرهم في هيولى الصناعة²، وهيولى الطبيعة³، وهيولى الكل⁴ في حين أن الصواب من القول هو أن الهيولى الأولى، مبدعة مختصرة لا من شيء لقولهم: "وإن كانوا أرادوا بقولهم: قدم الهيولى الأولى أنها أقدم من الشيء الموضوع المصنوع منها، فهذا قول صحيح. وإن أرادوا أنها ليست مبدعة ولا مختصرة فالمنازعة في هذه الحكومة وقعت." ⁵ أي أنهم يؤكدون على حدوث المادة، التي منها العالم وبالتالي التأكيد على حدوث العالم؛ لأن المقصود بحدوث الهيولى الأولى، هو أنها متأخرة الوجود عن الذات الإلهية، أما القول بأنها متقدمة الوجود، على الأشكال والصور التي قبلتها فهذا جائز، لأن النفس الكلية هي المسؤولة، على نقش الأشكال في الهيولى.⁶

وبالرغم من تحديد إخوان الصفا، لأساس الخلاف المتمثل في الخلط بين معاني الخلق، والإبداع، فإن صفحات الرسائل لم تخل من التذبذب، والخلط بين معانيها، فهم قد قرروا سلفاً أن "الخلق هو تقدير كل شيء من شيء آخر والمصنوع ليس هو بشيء غير كون الصورة في الهيولى، وأما الإبداع والاختراع فهو إيجاد شيء لا من شيء"⁷ وهذا يعني أن الأمور الطبيعية؛ أي عالم الأجسام مجاله الخلق؛ لأنها توجد بوساطة آلات جسمانية، أما العالم الروحاني فمجاله الإبداع⁸، لكن إخوان الصفا وكما هو دأبهم في الاضطراب نجدهم يقولون: "إن الأمور الطبيعية أحدثت وأبدعت على تدرّج ممر الدهور

¹ الرسائل، ج2، ص91.

² هيولى الصناعة هي كل جسم، يعمل فيه ومنه الصانع صنعته، كاختش للنجارين، والتراب للبنايين، المصدر نفسه، ص90.

³ هيولى الطبيعة هي الأركان الأربعة؛ أي الماء والهواء والأرض والنار، المصدر نفسه، ص91.

⁴ هيولى الكل هي الجسم المطلق، الذي منه جملة العالم بأفلاكه، وكواكبه، وأركانه الأربعة، ومولداته الثلاث، المصدر نفسه،

ص91.

⁵ المصدر نفسه، ج4، ص276.

⁶ المصدر نفسه، ج3، ص405، 406.

⁷ المصدر نفسه، ج4، ص277.

⁸ المصدر نفسه، ج3، ص461.

والأزمان، وذلك أن الهيولى الكلية، أعني الجسم المطلق، قد أتى عليه دهر طويل إلى أن تمخض وتميز اللطيف منه من الكثيف، وإلى أن قبل الأشكال الفلكية الكرية الشفافة...¹. فالنص يوضح أن الأمور الطبيعية، التي هي أجسام محضة، مبدعة أي أبدعت من لا شيء، وهذا يناقض مفهومهم عن الإبداع، المستغني عن الوسائط الجسمانية، لأن الأمور الطبيعية تقدر بعضها من بعض : ومثاله خلق النبات، والحيوان والمعادن فإنها إنما تكون بوساطة الأركان الأربعة²، وبالتالي فالأصوب حسب مفهومهم عن الإبداع، أن تكون الأمور الطبيعية مخلوقة، على أساس تقديرها من بعضها البعض، ومصنوعة أيضا باعتبار الصور الموضوعية في هيولائها، ومن مظاهر اضطرابهم أيضا في استخدام الكلمات السابقة؛ أي الاختراع والخلق قولهم : "ثم اعلم أن ملاك الأمر في معرفة حقائق الأشياء هو في تصور الإنسان حدوث العالم وكيفية إبداع الباري العالم، واختراعه إياه...³ فهم هنا يعبرون بالإبداع عن عملية إيجاد العلم، بدل الخلق بحكم أن العالم هو جملة الأجسام بأنواعها، فهو إذن خلط واضح، وصريح يقود إلى تساؤل ضروري في مسألة العالم، وهو هل العالم مخترع مبدع، أم مخلوق، أم مصنوع؟.

إن الإجابة عن هذا السؤال، تقتضي البدء بتحديد معنى العالم في مفهومهم، الذي يعني وعاء الأجسام الفلكية، والطبيعية. فالفلكية مثل الأفلاك والكواكب، والطبيعية مثل الأركان الأربعة (الماء، الهواء، الأرض، النار)، والمولدات الثلاث (المعادن، النبات، الحيوان)⁴، وعلى هذا الأساس ينبغي أن يكون العالم مخلوق، ومصنوع النفس الكلية؛ أي أنه من جملة أفعالها؛ لأنها الملك الذي أوكلها الباري بعالم الأجسام، والسبب الذي لأجله كان العالم من خلق النفس الكلية، يرجع لكونها أي النفس الكلية، قد قدرت العالم، وخلقته من شيء آخر هو الجسم المطلق، أو الهيولى الثانية، أما كون العالم مصنوع النفس الكلية، فلأنها المتولية فيض النقوش، والأشكال على الأجسام الفلكية والطبيعية⁵.

ومما تقدم في الفصل، نُخلص إلى تلك النزعة الباطنية التي تمسك بها إخوان الصفا، في تناولهم مباحث الألوهية، يظهر هذا من خلال تمييزهم بين طريقي العامة، والخاصة في الوصول إلى معرفته -تعالى- ونصب الأدلة على وجوده، وهذا على أساس حيازة العلم الباطن سبيل المعرفة الباطنة، والحقيقية بالله، وعلى أساس تلك المعرفة الباطنة، سعى إخوان الصفا إلى إثبات صفاته، على النحو الذي

¹ الرسائل، ج4، ص ص111، 112.

² المصدر نفسه، ج4، ص 3، ص 277، 393.

³ المصدر نفسه، ج4، ص 103.

⁴ المصدر نفسه، ص ص87، 88.

⁵ المصدر نفسه، ج2، ج3، ص 248، 406.

يتواءم مع مبادئهم الفلسفية، والمذهبية التنظيمية، وهذا أخذاً بأسلوب التأويل الذي اعتمده كدراسة تنزيهية، حولت لهم الأخذ من اتجاهات فلسفية، وكلامية متنوعة، نراها حاضرة أيضاً في فلسفة الفيض عندهم، كنمط فلسفي فسروا به وجود الكائنات عنه - تعالى -، وفيه سعوا للتوفيق بين ضرورة فيض أفلوطين، وحرية الفعل الإلهي في الخلق، بغية إثبات اتفاق المقصد الشرعي والفلسفي ليس في هذه النقطة فحسب، بل في جميع مباحث الألوهية، وغيرها من المسائل العقديّة، وغيرها من المسائل العقديّة، ومنه يمكن القول أن الآراء العقديّة للجماعة فيما يخص مبحث الألوهية لم تكن متفقة مع موقف الشرع ومبادئ العقيدة الإسلامية، التي لا تعلق الوصول إلى معرفته تعالى، وإثبات صفات الكمال له على الأسرار الباطنة المذخورة للإمام بل إنه تعالى قد نصب أمام العقل البشري، شواهد عدة يتسنى له من خلالها تصفح دلائل وجوده، كما أنه تعالى قد أثبت لنفسه كل صفات الكمال، التي استغنى في إثباتها لنفسه عن مساعي المذهبية، التي جهدت نفسها في تكييف صفاته مع مبادئ الفلسفة اليونانية بغرض التلفيق بين الحكمة والشريعة.

« النبوة »

. المبحث الأول :

تفسير النبوة والوحي.

. المبحث الثاني :

طبيعة النبوة بين الهبة والاكتساب.

. المبحث الثالث :

خصال النبوة.

الاول

الرابع



تمهيد

تحتل عقيدة النبوة عند إخوان الصفا، مكانة بالغة الحساسية؛ لارتباطها بالجانب المعرفي، والسياسي في فكرهم، وهذا لأنها تمثل لديهم أسمى مصدر للمعرفة، وهي المعرفة الفيضانية المختصة بأفضل أشخاص عالم الدين، وهما النبي في زمانه، والإمام من بعده في وقته، ولذا كانا أكفأ خلق الله لرياسة الأمة، وتحقيق الحكم العادل. وبهذا تتحقق لديهم العلاقة الضرورية بين الجانب المعرفي في النبوة، والوضع السياسي الديني، أو بتعبير سياسي باطني، هو الربط بين النبوة والإمامة، بحيث تصبح الإمامة شيئاً من النبوة، هذه النتيجة الأخيرة، التي جهد إخوان الصفا أنفسهم لتحقيقها، عن طريق المعالجة الباطنية لكل مسائل النبوة.

فإلى أي مدى وفقت معالجتهم تلك، في ترسيخ التداخل المعرفي السياسي، بين النبوة والإمامة(؟) وهل اعتمدوا في سبيل ذلك على تخوير طبيعة الوحي، وفق المسلك المتناغم مع النظام المعرفي الفيضاني(؟) وهل نجحت فلسفة الفيض، في رفع الأئمة إلى مصاف الأنبياء - عليهم السلام -؛ ليشكلوا جميعاً صورة الشخص المصطفى(؟) وهل كانت أحلامهم السياسية، المعلقة على مكانة الإمامة، ذريعة للقول بالكسب في النبوة، أم أنها شكلت أكبر دافعا، للاعتقاد بأن النبوة هبة واصطفاء إلهي(؟) وهل كان لنزعتهم الباطنية، أثر على إعادة صياغة خصال النبوة، وفق دعائم الحلم الشيعي العلوي، كل هذه الإشكاليات ستكون محور دراسة هذا الفصل.

المبحث الأول: تفسير النبوة والوحي

إن من مستلزمات بدء الكلام في موضوع النبوة؛ هو ضرورة التعرض لمفهومها، وحكمها بالإضافة إلى تناول موضوعها؛ الذي هو الوحي، ولهذا ستكون بداية دراستنا، لآراء إخوان الصفا في النبوة، مرتكرة على توضيح مفهومهم للنبوة، وحكمها مع تحديد طبيعة الوحي لديهم، وطرق وقوعه، وكل هذه القضايا ستشكل موضوع هذا المبحث.

المطلب الأول: تعريف النبوة والوحي.

. أولاً: تعريف النبوة

النبوة إما أن تكون مشتقة من الإخبار والإنباء لقول الرازي: "(النَّبَأُ) الْخَبَرُ يُقَالُ (نَبَأَ) (وَنَبَّأَ) (وَأَنْبَأَ) أَي أَخْبَرَ وَمِنْهُ (النَّبِيُّ) لِأَنَّهُ أَنْبَأَ عَنِ اللَّهِ"¹ وإما أن تكون مشتقة من الرفعة، وعلو المقام لقول الجوهري: "النبوة والنباوة: ما ارتفع من الأرض، فإن جعلت النبي مأخوذاً منه، أي أنه شرف على سائر الخلق."² وبالجمع بين المعنيين، يكون معنى النبي هو الذي شرف على سائر الخلق؛ لإخباره عن الله - ﷻ -.

أما النبوة عند إخوان الصفا، فهي على حد قولهم: "واعلم أيها الأخ أن النبوة هي أعلى درجة وارتفاع رتبة ينتهي إليها حال البشر مما يلي رتبة الملائكة."³ والملاحظ على هذا التعريف، أنه يعكس فلسفتهم في الفيض؛ إذ لما كان فيض الموجودات عن الله - ﷻ -، يتم عندهم وفق تراتب؛ يبدأ بأعلى الموجودات الذي هو العقل الفعال، أو العقل الأول، فكذلك الموجودات الأرضية بدورها، تخضع لنوع من الترتيب تتوج قمته بأفضل الموجودات على الإطلاق، وتبعاً لهذا تكون أفضل النفوس البشرية رتبة، هي تلك التي تلي رتبة الملائكة، وقد أسماها هذه الرتبة برتبة النبوة والناموسية.

¹ محمد بن أبي بكر الرازي، مختار الصحاح، ص 759، مادة: "نبأ".

² الجوهري، الصحاح، ج 6، ص 2500، مادة: "نبأ".

³ الرسائل، ج 4، ص 534.

• ثانيا : حكم النبوة

اختلفت مذاهب الناس في حكم النبوة، أو بمعنى آخر إرسال الرسل؛ إذ ذهب البعض منهم إلى القول بامتناع البعثة، وهم البراهمة¹ الذين أنكروا النبوات، واستغنوا عنها بحجج العقول، أما البعض الآخر فقد قالوا بوقوعها، على اختلاف بينهم في حكم هذا الوقوع، فالأشاعرة يرون أن وقوع البعثة هو من باب الإمكان؛ أي أن بعثة الرسل أمر ممكن قبل وقوعه، بحيث لا يملك العقل أن يحيله² في حين تذهب المعتزلة إلى اعتبار الكلام في البعثة، فرع عن الكلام في اصل العدل، وهذا لاتصالها به، ووجه الاتصال بين البعثة، والعدل عند المعتزلة، يتوضح ببيان معنى اتصافه - تعالى - بالعدل، والذي يعني أنه لا يفعل القبيح، ولا يخل بما هو واجب عليه؛ لأنه - تعالى - يراعى في أفعاله ما هو أصلح للعباد، وصلاحهم هذا يتعلق ببيان الأمور الشرعية، التي يأتي بها الأنبياء - عليهم السلام - ومن ثم فلا بد أن يعرفهم بتلك الأمور، حتى لا يكون مخرابا بما هو واجب عليه، ومنه نخلص إلى أن البعثة عند المعتزلة؛ هي من الواجبات العقلية، التي يتولى العقل خلالها إثبات وجوبها.³

وفي حين تربط المعتزلة بين البعثة، وفكرة الصلاح والأصلح المتولدة عن اصل العدل، بغية الوصول إلى تقرير مبدأ وجوب إرسال الرسل على المولى - عليه السلام -، نجد الفلاسفة المسلمين يجارون المعتزلة، في القول بالوجوب العقلي للبعثة، إلا أنهم يعودون بفلسفة الوجوب هذه، إلى فكرة العناية الإلهية، التي تقتضي وقوع الفعل على أحسن أحواله، ولذا نجد ابن سينا يركز على الضرورة الاجتماعية، لإبراز العناية الإلهية المتحققة بوجوب وجود الرسل - عليهم السلام -؛ لأنه يرى أن الاجتماع البشري هو أمر ضروري، لتحصيل احتياجات الأفراد، وهم خلال هذا الاجتماع تجري بينهم معاملات، ينبغي ضبطها بقانون يحفظ حقوق كل فرد. ولحفظ تلك الحقوق، لابد من وجوب وجود سان، ومشرع لهذا القانون كحاجة جوهرية، تفوق أهميتها كثيرا من الأمور التي تضمنتها العناية الإلهية للإنسان؛ كتفسير أخص القدمين، وإنبات الشعر على الأشفار؛ لأنه من غير الجائز في العناية الإلهية، التكفل بمنافع قليلة

¹ البراهمة (Brahmans) اسم يطلق على أفراد الطبقة العليا من الهندوس، وهم رجال الدين أو طبقة الكهنوت، وقد اشتق هذا الاسم من كلمة براهما (Brahma)، التي تعني موجد الكون، وروحه العليا في الفلسفة الهندوسية، منير البعلبكي، موسوعة المورد ...، ج1، ص211، مادتا: "البراهمة" و"براهما".

² ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق: محمد إبراهيم نصر، وعبد الرحمن عميرة، [شركة مكتبات عكاظ، جدة والرياض والدمام-السعودية، ط1، 1402هـ - 1982م]، ج1، ص137، وأنظر كذلك الآمدي، غاية المرام في علم الكلام، تحقيق: حسن محمود عبد اللطيف، [الجلس الأعلى للثقافة الإنسانية، القاهرة، ط1، 1391هـ - 1951م]، ص318.

³ القاسمي عبد الجبار، شرح الأصول ...، ص301، 563.

الشأن، إذا ما قورنت بأس المنافع وأعظمها وهي الحاجة إلى رسول، ومنه ينتهي ابن سينا إلى وجوب وجود نبي، ووجوب كونه إنساناً.¹

أما عن موقف إخوان الصفا من وقوع النبوة، فإنهم قد عدوا كل منكر لوقوع البعثة، عدوا لله ورسوله، ينبغي الابتعاد عنه لسخافة عقله، وخروجه من أهل العلم² وعلّة خروجه من أهل العلم، هي استغناؤهم بحجج العقول عما جاءت به الرسل - عليهم السلام -، مع أن الحق كما يقولون: هو أن الله - ﷻ - قد جعل: "العقل مقدمة أمام الرسالة والوحي"³، بحيث يكون العقل شاهداً على ضرورة النبوة لا على إنكارها، تماماً مثلما أن الشرع قد ورد مثبتاً لوقوع النبوة؛ لأنه لا تعارض في فكر إخوان الصفا، بين معطيات الفلسفة (العقل)، ومعطيات الدين، وكل منهما قد لزم عنه وجوب البعثة. وسبب وجوب البعثة عند إخوان الصفا، يتعلق بكونها موجبة لسعادة أهل العلم؛ لأنه لما كانت السعادة واجبة بمقتضى العناية، والحكمة، وليس تتحقق تلك السعادة إلا بكون الرسل فيهم، فإنه وباعتماد أن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، أصبح إرسال الرسل عند إخوان الصفا واجباً، بمقتضى العناية والحكمة لقولهم: "فإن الحكمة الربانية والعناية العلوية توجب السعادة لأهل ذلك الزمان، بكون ذلك الرسول في ذلك الوقت"⁴ ومن كلامهم هذا يتضح، أنهم قد جمعوا في إثباتهم وجوب النبوة، بين دواعي الوجوب التي قال بها الفلاسفة، والمتمثلة في العناية الإلهية عند ابن سينا، وبين دواعي الوجوب عند المعتزلة، وهي أصل العدل الذي من مقتضياته أن الله حكيم لا يفعل لغير الحكمة، وبهذا يتسق النظام العقدي عند إخوان الصفا، مع المنظومة العقيدية الإسماعيلية، في تقرير وجوب البعثة بالاعتماد على أصل العدل والحكمة، حيث يذهب السجستاني إلى أن إرسال الرسل إلى الخلق، كان بتمام الحكمة وأصل العدل.⁵

إلا أن إخوان الصفا، وإن سلكوا مسلك المعتزلة في إثبات هذا الوجوب، فهم لم يوضحوا هل هو إيجاب خارجي، يستلزم كونه خارج ذاته، أم هو إيجاب بمعنى أنه قسيم الاستحالة، والإمكان، والراجح من وراء هذا الإيجاب في فكرهم، أنه وجوب قسيم المستحيل والممكن بدليل قولهم السابق: "فإن

¹ ابن سينا، النجاة...، مج 1-2 / ج 2، ص 165، 166، وأنظر أيضاً طه الدسوقي، نظرية النبوة في الإسلام، دار الهدى، مصر، د.ط، 1401هـ - 1981م]، ص 14.

² الجامعة، ص 41.

³ الرسائل، ج 4، ص 501.

⁴ الجامعة، ص 40.

⁵ السجستاني، إثبات النبوات، ص 54.

الحكمة الربانية والعناية الإلهية توجب السعادة لأهل ذلك الزمان بكون ذلك الرسول في ذلك الوقت.¹ فهو إذا إيجاب منه لا عليه، بمقتضى الحكمة المنافية للعبث؛ ذلك أن الحكيم عندهم هو الذي له في فعله غرض، والغرض عناية سابقة تقوم في علم الصانع، ومن أجلها يفعل فعله، ولما كان غرض الحكيم هو العناية، المتعلقة بالموجودات؛ صار فعل الحكمة عن الحكيم واجب² لما في هذه العناية من الخيرات، التي يحصل الحرمان منها بانعدام الحكمة، لا لكونها واجبة عليه، بل لأنها واجبة عنه، بمعنى وقوع صفة الوجوب على الفعل، انطلاقاً من الحكمة بحيث تصبح البعثة عندهم، قسيمة المستحيل أي أنها ليست مستحيلة الوقوع، وكذلك قسيمة الإمكان. بمعنى أنها تتعدى الإمكان إلى الوجوب.

إن معنى وجوب البعثة، الذي يفيد وجوبها عنه - تعالى -، واستحالة الانفكاك عن حكم الوجوب فيها، هو من الأحكام العقديّة، التي يشترك فيها كل من النشيع الإسماعيلي، والإثنا عشرية، وهذا ما يبرزه قول المظفر: "وليس معنى الوجوب هنا أن أحدا يأمره بذلك فيجب عليه أن يطيع تعالى عن ذلك، بل معنى الوجوب في ذلك هو كمعنى الوجوب في قولك: إنه واجب الوجود "أي اللزوم واستحالة الانفكاك"³. بمعنى أنه إيجاب من داخل ذاته.

وقد حرص إخوان الصفا، على تقرير مبدأ وجوب البعثة بدعامة فلسفية؛ هي نظرية المثل والمثول التي تقوم على فلسفة الفيض، بحكم إثباتها لوجود تراتب بين الكائنات، علاوة على ما تعتمد من عمليات المقابلة، بين الحدود العلوية، والحدود الأرضية من عالم الدين، لتقرير فضل أشخاص تلك الحدود، ولهذا فإنهم وخلال استنادهم إلى نظرية المثل والمثول، - لتقرير وجوب البعثة -، نجدهم قد ميزون بين مستويين أساسيين في اعتماد هذه النظرية.

① - المستوى الأول: يعمل إخوان الصفا في هذا المستوى، على استغلال فكرة التدرج والاتصال، بين الأنواع التي تتوج قمتها بأفضلها جميعاً، وهو الشخص الذي تتحقق فيه النبوة، وفي هذا يقولون: "واعلم يا أخي بأن أول مرتبة الحيوان متصل بآخر مرتبة النبات، وآخر مرتبة الحيوان متصل بأول مرتبة الإنسان، كما أن أول المرتبة النباتية متصل بآخر المرتبة المعدنية وأول المرتبة المعدنية متصل بالتراب والماء".⁴ فالأنواع في علاقتها مع بعضها البعض، يتحكم فيها عامل الخسة والشرف، بحيث تكون متدرجة من الأدنى الأخس، إلى الأعلى الشرف، حتى نصل إلى أعلى الأنواع، الذي هو الإنسلن،

¹ الجامعة، ص 40.

² الرسائل، ج 4، ص 93، 124.

³ المظفر، عقائد الإمامية، ص 51.

⁴ الرسائل، ج 2، ص 306.

بحيث تكون النبوة في أفضل أشخاص نوعه؛ لأنه رئيس ذلك النوع، مثلما وجد في بقية الأنواع من نبات، وحيوان ومعادن؛ جواهر فاضلة تعد لشرفها، رئيسة نوعها لقولهم: "واعلم أن في الدائرة المعدنية جواهر فاضلة شريفة وكذلك في النبات والأشجار وما يبدو عنها ويتكون منها، وكذلك في الحيوان ملوكا ورؤساء... وإذا كان كذلك في المعدن والحيوان والنبات، فكيف لا يكون منه في عالم الإنسان الذي هذا كله له ومن أجله."¹

إن ما يستفاد عند إخوان الصفا، بشأن إثبات وجود نبي مرسل، بالاعتماد على مبدأ التدرج؛ والاتصال بين أطراف الأنواع، لا يمكن أن يحمل على معنى الانقلاب النوعي؛ الذي تختفي فيه صور حياتية، لتعقب بصور مغايرة تماما لسابقتها، وهذا وفقا لتطور نوعي يرجع بأصل الكائنات جميعا إلى نوع واحد، مثلما ما هو الاعتقاد السائد في نظرية التطور، التي تؤكد على أن وجود النبات، أو الحيوان تحت تأثير وسط معين، يكسبها صفة جديدة، وهذه الصفة بدورها ستنتقل إلى نسلها لتحدث انقلابات نوعية، تمثل عوامل التطور، وقد بلغت نظرية التطور هذه أوجها مع شارل دارون (Charles Darwin 1809م - 1882م)² في كتابه (أصل الأنواع) سنة (1959م)، الذي توصل فيع إلى أن الأنواع، في صراع من أجل البقاء، وخلال هذا الصراع لا تعطي فرصة الحياة، إلا للإصلاح الذي يمتلك التغيرات النافعة في جسمه.³

وبالنظر إلى مقاصد الاتصال بين الأنواع، عند إخوان الصفا نجدها بعيدة كل البعد، عن معنى التحول النوعي، وهو نفس الرأي الذي يذهب إليه عمر الدسوقي بقوله: "ولا شك أن هذا الرأي بعيد كل البعد من نظرية النشوء والارتقاء كما قررها «داروين»"⁴؛ وهذا لأن القول بالخلق المستقل، هو الذي وسم فكر إخوان الصفا في هذه المسألة، بناء على معنى الاتصال لديهم والذي يحملونه على المشاكلة، والمشاركة، إذ لما كان المعدن يتميز بالتنفس، والبروز، والتلون، والكون (الوجود) صار النبات يشاركه، ويشاكلة في كل هذا ويزيد عليه بالنمو والغذاء، فيكون اتصال المعدن بالنبات، من منطلق المشاركة في البروز، والتلون، والكون، والتنفس، وينفصل عنه بالنمو والغذاء، وكذلك حال الحيوان فهو يشتركه في كل تلك الأمور، ويزيد عليه، وينفصل عنه بالتحرك، والإحساس، فاتصال النبات بالحيوان، يكون إذا

¹ الرسائل، ج5، ص ص317،318.

² Alain Rey : **Le Petit Robert Des Noms Propres**, [Euronumérique, Sèvres-France, Mars 1995], P560.

³ فريق من العلماء، خلق لا تطور، ترجمة: إحسان حقي، [دار النفائس، بيروت-لبنان، ط4، 1406 هـ - 1986م]، ص23،

25، 26، والنجار، مبدأ الإنسان، [دار الزيتونة، الرباط، ط1، 1417 هـ - 1996م]، ص97،120.

⁴ عمر الدسوقي، إخوان الصفا، ص160.

بحكم المشاركة في (البروز، والتنفس، والكون، والتلون، والنمو، والغذاء). وأخيرا يأتي الإنسان ليتصل بالحيوان في كل ما يحوزه من خصال، وينفصل عنه بالفكر والنطق.¹ وهذا يعني أن مفهوم الاتصال عندهم، هو عبارة عن محاولة ذات نزعة وصفية، لتدرج الكائنات من الأدنى إلى الأعلى، هذا الأخير الذي سيمثل غاية لن دونه من الأنواع، بحكم الكمال المتحقق فيه، والخصال التي يفارق بها غيره.

والملاحظ على الفكر الشيعي الإسماعيلي، في هذه المسألة هو أخذه بفكرة الاتصال والتدرج بين الأنواع، لإثبات وجود شخص فاضل، مؤيد بوحى الله، من ذلك محاولة الكرمانى في تقرير التراتب الموجود، بين المولدات التراب، المعدن، الحيوان، الإنسان، وهذا حسب الشرف والخسة، حتى نصل إلى نوع الإنسان الذي يحكمه نفس النظام التراتبي، بحيث يعرف نوعه أجناسا متفاوتة الفضل، يكون أفضلها أو أعلاها جميعا هو الشخص المصطفى صاحب التأيد²، ومنه نخلص إلى أن الفلسفة الإسماعيلية، في تعاملها مع قضايا العقيدة، كانت تهدف دوما لتوظيف الجانب الكوني، في التدليل على مسائل العقيدة؛ لكي تصل إلى تقرير علاقة التداخل بين الإنسان والكون، ومن ثم تقيم من هذا التداخل، سندا عقليا يدعم نظرية المثل والمثول، القائمة على الموازنة بين الموجودات الكونية، وأشخاص عالم الدين أو الموجودات الدينية.

②- المستوى الثاني : أما المستوى الثاني من تطبيق هذه النظرية، فهو المتعلق بإقامة الموازنة، بين الحدود السفلية، التي تشكل الهيكل التنظيمي الديني السياسي، والحدود العلوية من عالم الإبداع لقولهم : " ... وأن له في كل زمان ومع كل قران شخصا فاضلا، يلقي إليه من أمره ما يكون به صلاح أهل ذلك الزمان .. فوجهه في العالم البسيط الروحاني العقل ... وفي العالم الإنساني راس زمان العالم، وأفضل الناطقين المخبر بالحكمة من نبي وصاحب شريعة، ومن يتلوه شاهد منه على أهل شريعته وأصحاب دعوته، ثم تكون الأمم كلها جسما واحدا، والنبي رأسه، وخليفته فيهم قلبه." ³ فحسب نظرية المثل والمثول، يصبح وجود الناطق بأمر الله ووحيه واجبا؛ لأنه يقابل في وجوده وجود العقل الأول؛ إذ لما كان العالم العلوي، لا يخلو من وجود العقل الأول، صار لزاما وحسب نفس النظرية، عدم خلو الأرض من موجود يماثله، في القيمة، والفضل وهو الناطق أو النبي، أو الرسول؛ إذ ليس ثمة تفرقة قائمة عند إخوان الصفا، بين الألفاظ الثلاث؛ لكونها تدل جميعا على الشخص الفاضل المبعوث وإن

¹ الجامعة، ص ص160،161.

² الكرمانى، راحة العقل، ص ص403-405، وأنظر السجستاني، إثبات النبوات، ص ص14،15.

³ الجامعة، ص ص287،288.

كان مفهوم الشخص الفاضل عندهم، يتسع ليشمل أيضا خليفة النبي - ﷺ -، أو ما يسمى بالإمام، وهو المقصود بالشاهد على أهل الشريعة في النص السابق¹؛ لكي يتوصلوا بذلك إلى تقرير الارتباط بين النبوة والإمامة على النحو، الذي تكون به الإمامة جزءا من النبوة وامتدادا طبيعيا لها، ولهذا سيغدو كل إثبات للنبوة، هو في الوقت ذاته إثباتا للإمامة.

ومما يزيد من قوة الارتباط، الحاصل بين النبوة والإمامة عندهم، هو تدخل العامل الكوني في الإنشاء بوقتيهما، إذ يعمل القران الحاصل كل ألف سنة بالتقريب، على الإنشاء بابتداء دور النبوة والإمامة، بواسطة هيئة فلكية مخصوصة²، وهذا ما يبرز تناسق آرائهم العقديّة مع آراء غيرهم من الإسماعيلية، فيما يخص ارتباط النبوة بالإمامة بدليل العلاقة التي يقيّمها السجستاني، بين النبوة والإمامة، إذ يعتمد إلى اعتبار الإمامة متولدة عن النبوة، بحكم أنّها المتمم الطبيعي للنبوة، وأن الأئمة هم الخلفاء الشرعيون للأنبياء - عليهم السلام -³.

المطلب الثاني : مفهوم الوحي وطرق وقوعه .

• أولا : مفهوم الوحي

①- الوحي لغة : الوحي في اللغة هو : "الإشارة والكتابة والرسالة والإلهام والكلام الخفي وكل ما ألقيته إلى غيرك"⁴. فمعنى الوحي إذا تناول الإشارة، والكتابة، والكلام الخفي، وكذا الإلهام، هذا الأخير الذي يخص النبي، وغيره من الناس، ويكون بمعنى إيقاع مراد الله - ﷻ - في النفس، إلا أنه بالنسبة لغير الأنبياء، يكون غير مضطرد، ولا منضبط؛ لأنه بعيد تماما عن المعنى الشرعي للوحي؛ أي على غير سبيل النبوة، كما يمكن للإلهام أن ينصرف إلى غير البشر، على معنى الاهتداء الغريزي للحيوان⁵ ومنه قوله تعالى : ﴿ وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ ﴾⁶.

¹ الجامعة، ص ص287، 288.

² الرسائل، ج3، ص499.

³ السجستاني، إثبات النبوات، ص166.

⁴ ابن منظور، لسان العرب، ج6، ص4787، مادة : "وحي".

⁵ ابن عاشور، التحرير والتنوير، مج25-26 / ج25، ص142.

⁶ النحل، الآية : 68.

ومن كل ما ذكر في معنى الوحي، نستطيع القول بأن أصل الوحي هو التفهيم¹؛ أي إيصال المراد، وتفهييمه لمن قصد بذلك، سواء بإشارة، أو كتابة، أو كلام خفي، أو رسالة، أو إلهام.

②- الوحي شرعا : هو إعلام الله تعالى بالشرع²، أي ما يوحيه الله -ﷻ- - لأنبيائه على مقصد التشريع.

أما عن الوحي في فكر إخوان الصفا، فهو أول خصال النبوة³ التي عدتها ست وأربعون لقولهم : "واعلم أيها الأخ أن النبوة هي أعلى درجة وارفح رتبة ينتهي إليها حال البشر مما يلي رتبة الملائكة، وأن تمامها في ست وأربعين خصلة من فضائل البشرية : الأولى هي الرؤيا الصادقة، وهي جزء من أجزاء النبوة كما قال النبي : «الرؤيا الصادقة جزء من ستة وأربعين جزءا من أجزاء النبوة»⁴، ومن النصي يتضح مستند تحديدهم لعدة تلك الخصال، والذي يتمثل في العدد المذكور بالحديث النبوي - الشريف - إلا أنه تحديد لا يقوم على سند متين؛ لاختلاف الروايات في تحديد عدد أجزاء النبوة، ففي صحيح مسلم (261 ت)⁶ فقط ورد عددها في رواية ست وأربعين، وفي أخرى خمس وأربعين، وفي رواية ثالثة سبعين جزءا⁷، هذا بعض النظر عن باقي روايات كتب الحديث الأخرى.⁸

وبالنظر لمفهوم الوحي عند إخوان الصفا، نجدهم قد انتقوا له معنى الإنباء عن الغيب مطلقا لقولهم: "إن الوحي هو إنباء عن أمور غائبة عن الحواس يقدح في نفس الإنسان من غير قصد منه ولا

¹ ابن حجر، فتح الباري، [دار المعرفة، بيروت-لبنان، د.ط، د.ت]، ج1، ص9.

² المرجع نفسه، نفس الصفحة.

³ ستتضح هذه الخصال في الثالث من هذا الفصل.

⁴ الحديث أخرجه مسلم في الجامع الصحيح، [دار الفكر، بيروت-لبنان، د.ط، د.ت]، مج4 / ج7، ص52-54، كتاب الرؤيا، ولم يرد لديه لفظ الرؤيا الصادقة، حيث أورده مرة بلفظ الرؤيا الصالحة، ومرة برؤيا المسلم، ومرة أخرى برؤيا المؤمن، وكذا رؤيا الرجل الصالح.

⁵ الرسائل، ج4، ص534.

⁶ ابن العماد، شذرات الذهب ...، مج1-2 / ج2، ص144.

⁷ مسلم، الجامع الصحيح، مج4 / ج7، ص52-54.

⁸ أنظر مثلا ابن ماجه، السنن، إشراف : زهير الشاويش، [مكتب التربية العربي، الرياض-السعودية، ط3، 1408هـ - 1988م]، مج2، ص338 كتاب تعبير الرؤيا، وأنظر أيضا الترمذي، السنن، إشراف زهير الشاويش، [مكتب التربية العربي، الرياض- السعودية، ط1، 1408 هـ - 1988م]، ج2، ص258، أبواب : "الرؤيا".

تكلف¹ وتعريفهم هذا غير جامع، ولا مانع؛ لقصره الوحي على مجرد الإنباء عن أمور، تغيب عن مدركات الحواس، مما يجعله أكثر مواءمة، لمعنى العلم اللادني، الذي يقذفه الله في القلب إلهاما من دون كسب، والخاص بتلك النفوس التي أوصدت باب الحواس، وأصبحت تتلقى المعارف من باب الملكوت².

ومن عيوب هذا التعريف أيضا، أنه يجعل الوحي مشاكلا، لباقي طرق استكناه الغيب، مثلما يفعل الكهان في استعانتهم بالشياطين، للظفر ببعض أخبار الغيب، ومثلما يجري على السنة المنجمين القائلين، بالدلالات الفلكية، وغيرها من طرق استكناه الغيب، وهي كلها بعيدة تماما عن حقيقة المغيبات، التي يخبر بها الأنبياء - عليهم السلام - لابتعاد أخبارهم عن الحدس، والتخمين، والاستعانة بالخواطر الشيطانية، من حيث إن حاصل أقوالهم جميعا هو الصدق³، هذا بالإضافة إلى أن إخوان الصفا، بتعريفهم للوحي على ذلك الوجه المذكور، يكونون قد أقصوا المعنى الشرعي له، والذي هو المقصد الأول من الوحي، بحيث يكون سبيلا للإعلام بدين الله وشرعه.

• ثانيا : طرق وقوع الوحي

يتم حصول الوحي عند إخوان الصفا بطريقتين : مناما ويقظة.

①- الوحي مناما : ويكون بطريق الرؤيا⁴، الواقعة أثناء النوم لقولهم : "وأما قبول النفس الوحي فعلى ثلاثة أوجه : منها ما يكون في المنام عند ترك النفس استعمال الحواس ... أما النوم فهو ترك النفس استعمال الحواس، والرؤيا هي تصور النفس رسوم المحسوسات في ذاتها، وتخليها الأمور الكائنة قبل بكونها بقوتها الفكرية في حال النوم وسكون الحواس"⁵ وهذا يعني أن تفسير الرؤيا، وإثبات الوحي مناما، هو مرهون بمدى قدرتنا على استيعاب عمل المخيلة؛ كقوة من قوى النفس، التي تعمل على تناول رسوم المحسوسات، بعد غيبتها عن الحواس، وتخليها كما لو كانت حاضرة أمامها⁶.

¹ الرسائل، ج4، ص480.

² الغزالي، إحياء ...، ج3، ص ص20، 21.

³ ابن خلدون، المقدمة، ص100، 101، 113.

⁴ تعني كلمة رؤيا في اللغة؛ ما يراه الإنسان في منامه، وجمعها رؤى، وقد جعلها ابن منظور مرادفة للأحلام، وإن كان إخوان الصفا قد أعرضوا عن استعمال كلمة الأحلام، ابن منظور، لسان العرب، ج3، ص ص1540، 1541، مادة : "رأى".

⁵ الرسائل، ج4، ص480.

⁶ المصدر نفسه، ص199.

ومن وظائف المخيلة أيضاً، القدرة على تخيل ما ليس له حقيقة، بتجميعها لمادة تخيله من الواقع، وتركيبها له كما تشاء، كقدرتها على تخيل نخلة ثابتة على ظهر جمل، أو تخيل طائر ذو أربعة قوائم، وغيرها مما ليس له وجود حقيقي¹، وهذا يعني أن المخيلة عبارة عن قوة نفسية، لها القدرة على إعادة تخيل الأمور، التي أدتها إليها الحواس، بعد غياب تلك الصور من أمامها، بالإضافة إلى تلك الملكة المتعلقة، بتركيب صور جديدة أو كما يسمى في علم النفس بالتخيل المبدع (Imagination Créatrice)، وهو عبارة عن نشاط نفسي، يقوم بإبداع صور جديدة، تستقي مادتها من الوجود المشاهد، بحيث تكون الصور لوحدها التي تكتسي طابع الجدة.²

لأجل كل هذه الخصائص، كانت المخيلة مصدر الرؤى، وهذا حين سكون الحواس في النوم، أين يتزايد نشاط المخيلة، فتقبل عن العقل الفعال، ما يفيضه عليها من الأمور الغيبية، وهذا بتوسط النفس الكلية التي تقوم بإفاضة تلك الإدراكات على الكواكب، الذين هم ملائكة الله عند إخوان الصفا، ولذا كانوا الأداة المباشرة، للاتصال بالشخص المؤيد في عملية تلقي الوحي عندهم.³

ولأن ما تتلقاه المخيلة، هو عبارة عن فيوضات روحانية، فإن عنايتها ستوجه إلى تشكيل تلك الأمور الغيبية، المفاضة عليها، وفق صور مناسبة لمعاني تلك الفيوضات، مثلما حدث مع إبراهيم عليه السلام حين قال لابنه إسماعيل عليه السلام: «.. قَالَ يَلْبَسِي إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانظُرْ مَاذَا تَرَى...»⁴ وهذا يعني أن مخيلة إبراهيم عليه السلام، قد عملت على ترجمة معاني الفيوضات الإلهية، وفق صورة تخيلية، مركبة من صورة النبي إبراهيم وابنه إسماعيل - عليهما السلام -.

ويعد تفسير الرؤى والأحلام بالنشاط التخيلي، فكرة أرسطية بحثة، كان أرسطو قد تطرق لها، في بحثه عن الأشياء التي تحصل بها السعادة، فقال: إن الرؤيا الصادقة هي إعطاء شريف، منسوب إلى مبدأ أرفع؛ لأن معطي هذه المعرفة هو عقل بري ومن المادة، يختص بإخبار النفس بأمر مستقبلية حال النوم، أين تقوم المخيلة بقبول تلك المعاني المعقولة، وفق صور تخيلية، والعلة في اختصاص هذا النوع من الوحي بحالة النوم، إنما يعود لكون النفس كثيرة القوى، فإذا استعملت بعض القوى، ومالت إليها خف التركيز على الأخرى، مثلما أن أعمال قوة التفكير يضعف **كعمل** الخيال، والعكس صحيح، وإذا كان الأمر

¹ الرسائل، ج4، ص200.

² جميل صليبا، علم النفس، [دار الكتاب اللبناني، ومكتبة المدرسة، بيروت-لبنان]، ص ص433،434.

³ الرسائل، ج2، ج4، ج5، ص278، 539، 253 على التوالي.

⁴ المصدر نفسه، ج4، ص486، 487، 539.

⁵ الصافات، الآية : 102.

كذلك وجب أن يكون فعل الخيلة أكمل وأتم، إذا قامت النفس بتعطيل عمل الحواس الظاهرة، ومالت نحو القوى الباطنة، التي تكون أتم فعلا حال هدوء الحواس، بدليل أن الذين يستعملون الفكر، نجد قواهم الحسية تميل إلى داخل البدن، حتى يغشاهم النوم لسكون الحواس الظاهرة، وهو السبب الذي يجعل من الأشخاص، المحرومين من حاسي البصر، والسمع أتم أفعالا في القوى الباطنة.¹

وقد كان للدراسات النفسية الأرسطية، قبولا حسنا في العالم الإسلامي حيث عرفت امتدادا واسعا في الفكر الفلسفي الإسلامي، بمراحله المختلفة، إذ نجد الفارابي يعتمد تفسير أرسطو لحصول المنامات، ويعلل به وقوع الوحي في صورة الرؤيا الصادقة، حيث تتم عنده بفيض من العقل الفعال، على الخيلة التي تقبل عنه الجزئيات المستقبلية، حين تستقل بنفسها وتتخلى عن خدمة القوة الناطقة أثناء النوم²، وكذلك فعل ابن سينا معتبرا أن النفس الإنسانية، لها القدرة على أن تنتقش فيها، بعض الأمور الغيبية، إذا قلت الشواغل الحسية أثناء النوم، فتخلص بذلك تلك النفس إلى الجانب الإلهي، وحينها يتنبه الخيال، الذي يقوم بتخييل صور جزئية، مناسبة لما ارتسم وانتقش في تلك النفس من عالم الغيب.³

وباشترك كل من الفارابي، وابن سينا مع إخوان الصفا، في تفسير حصول المنامات بالنشاط النفسي التخيلي، تتأكد النزعة الباطنية عند إخوان الصفا، لأن المنقول عن الفرق الباطنية، هو امتزاج كلامها بأراء الفلاسفة لقول الغزالي: "والمنقول عنهم قريب من مذهب الفلاسفة، وهو أن يبقى النبي عبارة عن شخص فاضت عليه من السابق بواسطة التالي - قوة قدسية⁴، صافية مهيأة لأن تنتقش - عند الاتصال بالنفس الكلية - بما فيها من الجزئيات كما قد يتفق ذلك لبعض النفوس الزكية في المنام حتى تشاهد من مجاري الأحوال في المستقبل .."⁵، وتصديق هذا النص ما نجده في موقف إخوان الصفا، من تفسير حصول الوحي مناما، بطريق الرؤيا الصادقة، ذلك أنهم يتفقون مع الاتجاه الباطني، في توسط النفس الكلية بين العقل الفعال، ومخيلة المتلقي صاحب النفس القدسية، ودليل هذا الاتفاق هو تفسير السجستاني من الإسماعيلية لقوله تعالى: ﴿... إِلَهًا وَحَيًّا...﴾⁶ بأنه التأييد الحاصل من العقل الأول،

¹ أرسطو، في النفس، ص 224-228.

² الفارابي، المدينة الفاضلة، ص 88.

³ ابن سينا، الإشارات والتبهمات، ج 4، ص 136، 137.

⁴ النفس القدسية هي تلك التي لها ملكة استحضر جميع الأمور التي تغيب عن باقي أفراد نوعها، وهذا ما نسميه نهاية الحس،

الجرجاني، التعريفات، ص 272، مادة: "النفس".

⁵ الغزالي، فضائح الباطنية، ص 40، 41.

⁶ الشورى، الآية 51.

بتوسط التالي الذي هو النفس الكلية، وكما اتفق إخوان الصفا، مع غيرهم من الباطنية في تفسير الرؤى، فإنهم كذلك قد اتسقوا بأرائهم، مع الفلاسفة باعتمادهم أسلوب الفيض، في توصيل الوحي مناما، كما مر مع الفارابي وابن سينا سابقاً¹ إلا أن موافقة إخوان الصفا، للباطنيين والفلاسفة، لا تلغي تميزهم عنهم جميعاً؛ بتوظيف الأداة الفلكية في إيصال الوحي إلى الشخص المؤيد، عن طريق كوكب عطارد.²

لم يكن الفلاسفة المتكلمين، وحدهم من تعقلوا بالنشاط التخيلي، في تفسير حصول الرؤى الصادقة، بل إن تأثير الدراسات النفسية الأرسطية، قد شمل أيضاً كتابات بعض المتصوفة؛ ومثالهم ابن عربي الذي يقول عن الرؤيا الصادقة، أنها حكمة نورية قد انبسط نورها على حضرة الخيال، ذلك أن الإنسان بإمكانه، بواسطة قوة خياله (عالم الخيال المقيد)، أن يتصل بعالم الخيال المطلق، أو عالم الحقائق الإلهية، وحينها ستتنزل المعارف العقلية في القوالب الحسية، بشكل صور مرئية في خياله، ولهذا صار معنى العلم يرى في صورة لبن، ومعنى القرآن يرى في صورة الحبل ...³

وكما حرص إخوان الصفا، على إثبات وقوع الوحي مناما، بطريق الرؤيا الصادقة، فإنهم كذلك قد حرصوا على تمييز الرؤيا الصادقة عن غيرها من الرؤى، ولهذا فقد ذكروا خمسة أنواع منها هي:⁴

أ- الرؤيا التي تكون عبارة عن أضغاث الأحلام، وأحاديث النفس، وهي تعكس ما ينصرف إليه اهتمام الرائي، ويسيطر عليه من الأعمال والأقاويل، كرؤية الحصاد والشجر لمن هو منشغل في هواره بالزرع، ورؤية الماء لمن هو عطشان، وهذه كلها صور تخيلية، تحاكي فيها المخيلة صورة الشيء التي تشغل به النفس، أو تشوق إليه، ولهذا قال أرسطو: أن سبب حدوث هذا النوع من الرؤى، هو المتشوقات الطبيعية للنفس.⁵

ب- وفي هذا النوع تخضع الرؤية لطالع مولد الرائي، كمن يكون مولده يوافق حظ المشتري، فإذن أكثر الرؤيا ذلك الإنسان، تكون في التجارات والمعاملات.

1 راجع ص 182 .

2 الرسائل، ج2، ص ص 278، 279.

3 ابن عربي، قصص الحكم، تعليق: أبو العلا عفيفي، [دار الكتاب العربي، بيروت-لبنان، ط2، 1400هـ - 1980م]،

مج1-2 / ج1، ص ص 99، 100، وساعد خميسي، نظرية المعرفة عند محي الدين بن عربي، [رسالة ماجستير، معهد العلوم

الاجتماعية، قسم الفلسفة، جامعة قسنطينة، 1416 - 1417هـ / 1995 - 1996م]، ص ص 81-83.

4 الرسائل، ج4، ص ص 507-517.

5 أرسطو، في النفس، ص 231.

ج- الرؤيا التي تكون من قبل الملائكة، وإلهاماتها، وهي التي تتضمن موعظة، أو تذكير بعمل خير، أو ترهيد في ملاذ الدنيا.

د- الرؤيا التي تكون من وساوس الشياطين، وهي كل ما يرى الرائي من حث على الفواحش والمنكرات.

هـ- الرؤيا التي تكون وحيا من الله - ﷻ -، وتأييدا منه وهي المذكورة في قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا لِنَشِيرَ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا...﴾¹ فالمقصود هنا بالوحي في مفهوم إخوان الصفا؛ هي الرؤيا الصادقة مع أن معنى الآية يحتمل أكثر من ذلك، فقد يحمل على الإلهام الملقى في القلب، كما يحمل أيضا على إسماع الله كلامه لبعض خلقه، من غير رؤية السامع لمن يكلمه.²

②- الوحي يقظة: لقد تم الحديث سابقا عند إخوان الصفا، عن تلقي النبي للوحي مناما بطريق الخيلة، التي تقوم بمحاكاة كل ما تتلقاه من أمور غيبية، في صورة الرؤيا الصادقة، والحديث عن الوحي يقظة عندهم، يدور أيضا في فلك الخيلة، والفيوضات الفلكية، وهذا لقولهم عن الشخص الفاضل، المؤيد من الجانب الإلهي أنه قد: "صحت له القوة المتخيلة وصدقته، فيتخيل بها الأشياء الغائبة عنه بالزمان والمكان، ثم يتصورها وينظر إليها، ويخاطبها ويقبل عنها إذا أجابته، فيكون بذلك مستحقا للمنزلة العالية، والمنزلة السامية فعند ذلك تتصل به روحانيات الشمس فتوصل إليه فيض الحد الثلث صفوا، وتأميره بما تحركه به بالقول فيصح التخيل في ضميره، ثم يؤدي عنه ويخبر به".³

ومن النص يكون النبي شخصا، فاضلا قد بلغت مخيلته من الكمال درجة كبيرة، بحيث أمكن لها الاتصال بمصدر الوحي، والتلقي عنه دون أن تشغلها عن ذلك المحسوسات الواردة عليها، ولا عمل القوى الباطنة للنفس، بما تقوم به من فكر، وتميز، وتذكر، وحفظ، وعليه تكون ميزة النبي عن غيره في فكر إخوان الصفا، هي طبيعة مخيلته القوية، التي تمكنه من الاتصال بعالم الغيب، والتلقي عنه يقظة ومناما.

لقد كان لاعتماد قوة الخيلة، كضابط يميز النبي عن غيره، قبولا واسعا في الفكر الفلسفي الإسلامي، ليس عند إخوان الصفا فحسب، بل وعند غيرهم من الفلاسفة ومثلهم: ابن سينا الذي يعد وقوع الوحي يقظة، بواسطة النشاط النفسي التخيلي، ليس بالأمر المستبعد على تلك النفوس القوية،

¹ الشورى، الآية: 51.

² ابن عاشور، التحرير والتنوير، مج 25-26 / ج 25، ص 142.

³ الجامعة، ص 322، 323.

على الرغم من كل الشواغل التي تعوقها، عن أن تنتقش بما في عالم الغيب، والمتمثلة في الحس الظاهر الذي تورده عليها الحواس الظاهرة، أما بالنسبة للنفوس العادية، فإنه يتعذر على مخيلتها، الانتقاش بما في عالم الغيب يقظة؛ لانشغالها عن ذلك بالحس الظاهر والباطن معا.¹

وعن حال النبي ذو النفس القوية، التي تتلقى الوحي يقظة ومناما يقول إخوان الصفا: إن قوة التخيل لديه تظل قائمة، سواء يقظة أم ناما ليتلقى خلالها الوحي عبر سلسلة من الوسائط، أولها العقل الأول (العقل الفعال)، الذي يفيض على النفس الكلية ما يتلقاه هو من الوحي الإلهي، وبوصول الفيض الإلهي إلى حد النفس الكلية، تقوم هذه الأخيرة بإفاضته على الكوكب المختص بإنزال الوحي لقولهم: "وهكذا ينبث من جرم عطارد قوة روحانية تسري في جميع جسم العالم وأجزائه، بها تكون المعارف والإحساس في العالم والخواطر² والإلهام والوحي والنبوة... وتسمى الفلاسفة هذه القوة وما يتبعها روحانيات عطارد، ويسميها الناموس ملكا ذا جنود وأعوان."³ فكوكب عطارد حسب المفهوم الفلسفي لإخوان الصفا، هو الملك المسؤول عن تبليغ التأييد الإلهي، من وحي وإلهام، وغيرها من الخواطر التي تدور بالنفس، مما يعكس نزعتهم التوفيقية الرامية، إلى تفسير حصول الوحي بلسان الحكمة، بحيث يصبح معنى الملائكة المختصة بالتنزيل - الكرم - في الشرع، هو نفسه معنى روحانيات الكواكب في الحكمة؛ لأن اختلاف اللفظ بين الملائكة، وروحانيات الكواكب لا يغير من اتفاق المقصد بينهما، وهو تولى مهمة إنزال الوحي.

وبقدر ما أسفرت محاولتهم التوفيقية، بين لغة الشرع، ولغة الحكمة عن رغبتهم في إثبات تآخي الحكمة والشريعة، بقدر ما أساءت أيضا إلى المعنى الشرعي لصفة الوحي الواقع يقظة، ذلك أن الاستفادة من محاولتهم تلك، هو أن جبريل عليه السلام، ليس سوى روحانيات كوكب عطارد، وهي النتيجة التي لا يقدح فيها، ورود لفظ الروح الأمين في نصهم القائل بأن: "الأشخاص الفاضلة المتلقية التأييدات العقلية، بوساطة النفس القدسية كما قال سبحانه: ﴿ نَزَّلَ بِهِ الرُّوحَ الْأَمِينِ () عَلَيَّ قَلِيلًا لِيَتَكُونَ مِّنَ

¹ ابن سينا، الإشارات والتبهيئات، ج4، ص138.

² الخاطر هو: "ما يرد على القلب من الخطاب أو الوارد الذي لا عمل للعبد فيه، وما كان خطابا فهو أربعة أقسام: رباني: وهو أول الخواطر، وهو لا يخطئ أبدا: و... وملكي: وهو الباعث على مندوب أو مفروض، ويسمى إلهاما، ونفساني: وهو ما فيه حظ النفس، ويسمى هاجسا؛ وشيطاني: وهو ما يدعو إلى مخالفة الحق"، الجرجاني، التعريفات، ص107، 108، مادة: "الخاطر".

³ الرسائل، ج2، ص278، 279.

الْمُنذِرِينَ () بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ¹ ﴿٢﴾ إن الروح الأمين في هذا النص، لا يمكن أن يكون جبريل عليه السلام، لأنهم صرحوا في موضع آخر من الرسائل، بأنه ليس من ملائكة الوحي، بل هو عبارة عن قوة روحانية، يكون بها النزوع والنشاط نحو الأعمال والصنائع³، ومنه فملك الوحي في مفهوم إخوان الصفا، هو عبارة عن قوة روحانية، غير قابلة لأن تأخذ صورة الأجسام، وهذا ما يقود إلى تساؤل ضروري، وهو كيف يمكن للنبي عند إخوان الصفا - أن يتلقى الوحي من الملك المرسل إليه، طالما أنهم ينفون أي وجود ملائكي خارج نطاق التخيل.

إن تلقي النبي عن الملك حسب إخوان الصفا، إنما يتم داخل النشاط النفسي التخيلي، دون أن يكون هناك مجالاً للقول بأي وجود واقعي، وفعلي لملك الوحي، لأن المهمة المنوطة بمخيلة النبي، في تلقيه الوحي يقظة عن الملك هي القيام بتصوير موجودات مفارقة للمادة، كذوات حاضرة حضوراً روحانياً، لتقبل عنها ما أيدها به النفس الكلية، من قبل العقل الأول وهذا لقولهم عن مخيلة النبي: " .. فيتخيل بها الأشياء الغائبة عنه بالزمان والمكان، ثم يتصورها وينظر إليها، ويخاطبها، ويقبل عنها إذا أجابته .."⁴ أي أن قوة مخيلة النبي، هي التي تسمح له بتلقي الوحي يقظة داخل نشاطها النفسي، بتخيلها للموجودات المفارقة أو الملائكة، ومن ثم تتصورها كذوات حاضرة، وتخاطبها وتقبل عنها، وهذا يعني أنهم يرفضون صورة الوحي المذكورة في قوله تعالى: ﴿... أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيُّ حَكِيمٌ﴾⁵ والتي تعني إرساله تعالى ملائكة الوحي لأنبيائه - عليهم السلام -؛ لتبلغهم كلامه - تعالى -، وتخاطبهم به كما ينزل جبريل عليه السلام، على الأنبياء - عليهم السلام -.⁶

وكما رفض إخوان الصفا، معنى الإرسال الفعلي لملك الوحي، فكذلك فعل غيرهم ممن دعاة الإسماعيلية، كالسجستاني الذي يؤول إرسال الرسل على معنى الخيال الذي هو الروح الأمين جبريل عليه السلام.⁷

¹ الشعراء، الآيات : 193، 194، 195.

² الجامعة، ص 154.

³ الرسائل، ج 2، ص 277.

⁴ الجامعة، ص 322.

⁵ الشورى، الآية 51.

⁶ ابن كثير، تفسير ...، ج 4، ص 122، وابن عاشور، التحرير والتنوير، مج 25-26 / ج 25، ص 144.

⁷ السجستاني، إثبات النبوات، ص 60، والكرمان، راحة العقل، ص 562.

وإخوان الصفا وإن كانوا قد حملوا معنى إرسال الرسل، على النشاط النفسي التخيلي، فإنهم لم يسطوا القول في عملية التلقي عن الخيال؛ لما دأبوا عليه من الإيجاز والتلويح، مما حول حديثهم في هذا الأمر، إلى ضرب من التلميحات المتناثرة، التي يتعذر الخلوص منها إلى موقف واضح، وصريح ولهذا كانت الضرورة ملحة للتطرق، إلى محاولات فلسفية مماثلة لمحاولتهم في تفسير الوحي، بغية الوقوف على شرح أوفى للنشاط النفسي التخيلي، أثناء تلقي الوحي يقظة، وقد أمكن العثور على هذا الشرح، ضمن محاولة الفارابي، التي يوضح فيها أن عمل المخيلة، في تلقي الوحي يقظة إنما يبدأ بمجرد أن تحصل على فيض العقل الفعال، حيث تقوم المخيلة برسم ما تشاهده، وتلقاه في لوح الحس المشترك¹، وحينها تنتبه القوة الباصرة التي سوف يرسم فيها ما انتقش في الحس المشترك، ومن ثم تنقل تلك الرسوم إلى الهواء المضى لتعود فتقع على العين التي تقوم هي الأخرى بعكسه على الحس المشترك ومنه إلى القوة المتخيلة فيصير ما أعطاه العقل الفعال مرئيا بحيث يرى صاحب هذه المخيلة القوية أشياء عجيبة غاية في الجمال والكمال، لا يمكن وجود شيء منها في سائر الموجودات.²

والمستفاد من تفسير الفارابي وإخوان الصفا لتلقي الوحي يقظة، عن الملك المرسل الذي هو الخيال؛ أنه تفسير فلسفي يقوم على دفع صفة الجسمية عن الملائكة، والسعي لإثباتها كذوات روحانية بحتة، ودليل هذا من فلسفة إخوان الصفا هو حرصهم على إثبات الرؤية الروحية، للملائكة مثلما هو موجود في نصهم هذا: "فإن قيل: كيف يرى الإنسان أشخاص الملائكة وليست بأجسام؟ فقل: كما يرى رسوم الأشياء في المرايا وصورها، وليست تلك الصور بأجسام."³ فليست الأجسام فحسب هي القابلة للرؤية، إذ ما ينعكس على وجه المرآة من صور المحسوسات، هو أيضا قابلا للرؤية وتشاهده العين، بالرغم من كون ذلك المنعكس على المرآة، ليس بذئ جسم، والأجسام ذاتها غير مرئية بالحقيقة، ولا ما تتمتع به من ألوان، هذه الأخيرة التي لم تمكن رؤيتها أيضا لولا النور القابل للرؤية، مع أنه ليس بجسم، ومن هذه المقدمات يخلص إخوان الصفا إلى أنه، وعلى اعتبار إمكانية رؤية النور، وهو على هذه الحالة الروحانية، فإنه من المنطقي قبول رؤية الملائكة، كذوات حاضرة حضورا روحانيا، بوصفها جواهر نورانية شفافة، غير ذات لون ولا جسم، ولأنها نورانية، فليس يتأتى النظر إليها، إلا لمن هم يشاكلونها في صفاء أنفسهم، وشفافيتها، أي الأنبياء - عليهم السلام -، الذين لصفاء جوهرهم صاروا، أنسب خلق

¹ الحس المشترك هو القوة، التي ترسم فيها صور الجزئيات المحسوسة، ومكانه مقدم التحريف الأول من الدماغ، الجرجاني، التعريفات، ص98، مادة: "الحس".

² الفارابي، المدينة الفاضلة، ص93 وابن سينا، الإشارات والتهيهات، ج4، ص139.

³ الرسائل، ج4، ص526.

الله للتلقي عن الملائكة¹. أما عن موقف إخوان الصفا، من تكليم الله - ﷻ - - لأنبيائه، من وراء حجاب كما ورد في قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَائِ حِجَابٍ...﴾²؛ أي أن يكون تكليمه - تعالى - لرسله - عليهم السلام -، من وراء حجاب بحيث يسمعه المكلم، ولا يرى مصدره³ وهذا ما لا يقبله إخوان الصفا، بحجة تنزيهه - تعالى - عن مخالطة الحوادث، ولذلك فقد تأولوا هذا التكليم وجعلوه من جنس التلقي عن النشاط التخيلي، طالما أنه لا مجال عندهم لرؤية، وسماع حقيقتين⁴ وعليه فمن المستحيل عندهم، أن يكون تعالى قد كلم موسى ﷺ من وراء حجاب، مصداقا لقوله تعالى: ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ نَرِيكَ وَلَكِنْ نُنظُرُ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي...﴾⁵ وهذا تنسجم آراءهم مع آراء غيرهم من الإسماعيلية، في تأويل مسلك الوحي القائم على التكليم الإلهي من وراء حجاب، ذلك أن السجستاني في تناوله للآية المذكورة أعلاه نجده يؤول الرؤية التي طلبها موسى ﷺ، على أنها السؤال بتلقي الوحي مباشرة من السابق (العقل الأول)، دون وساطة التالي (النفس الكلية)، ضا منه أن ذلك أرفع لمنزلته، واشرف لدرجته، إلا أن ربه أجابه بأنه لن يراه إلا بتوسط التالي⁶، وبهذا التأويل الباطني لا يبقى مجال عند الإسماعيلية للقول: بأنه تعالى قد كلم بعض خلقه من وراء حجاب، لأنه لم يمنح أنبيائه - عليهم السلام -، حتى فرصة تلقي الوحي دون وساطة النفس الكلية، فكيف يكون قد كلمهم مباشرة من وراء حجاب (؟).

والرأي في طبيعة معالجة إخوان الصفا، لطرق وقوع الوحي، أنها محاولة فلسفية ترمي للدفاع عن وقوع النبوة، وإثبات حصول الوحي، أمام منكري النبوة والوحي، الذين تمسكوا بسلطان العقل في دحض وقوع النبوة، مثلما نجده عند البراهمة، الذين أنكروا النبوة بالاعتماد على الحكمة الإلهية، التي لا يجوز معها إرسال الرسل، إلى أقوام قد علم منهم - تعالى - أنهم سيكذبونه، لأنه إن أرسل كان فعله عبثا، والعبث لا يجوز عليه تعالى⁷، وكذلك فعلت الصابئة في إنكارها للنبوة، بسبب تعصبهم لروحانيات

¹ الرسائل ج 4، ص 503، 529، 530.

² الشورى، الآية: 51.

³ ابن عاشور، التحرير والتنوير، مج 25-26 / ج 25، ص 143.

⁴ الرسائل، ج 4، ص 480.

⁵ الأعراف، الآية: 143.

⁶ السجستاني، إثبات النبوات، ص 61، 62.

⁷ ابن حزم، الفصل...، ج 1، ص 137.

الفصل الرابع : النبوة

الكواكب وسعيهم لاستمداد العون منها، بأنواع الدعوات والصلوات، وقد أودى بهم تعصبهم للروحانيات، إلى إنكار الطبيعة البشرية للأنبياء - عليهم السلام -، كما أنكروا أيضا نزول الملائكة بالوحي، لاستحالة اتصال الروحاني بالجسماني لديهم، فلكل هذه التصورات الخاطئة، عن طبيعة الملائكة والأنبياء - عليهم السلام -، فقد اعتبرهم بعض أصحاب المقالات، ممن يقولون بإنكار النبوة.¹

لم يكن أمام إخوان الصفا، شبه منكري النبوة تدور حول مدار العقل، إلا أن يحاولوا إعطاء النبوة سندا عقليا، يثبت وقوعها، ويفسر حصول الوحي، ولذلك فقد اعتمدوا علم النفس الأرسطي؛ لتفسير حصول الوحي يقظة ومناما، ولاشك في أن الدفاع عن قضية دينية، بلغة فلسفية له شأن كبير في إبراز التوافق، بين معطيات الدين، والعقل كما أن له عظيم الأثر، في زعزعة عصمة العقل الذي قامت عليه دعاوي منكري النبوة.

إلا أنهم في الوقت الذي حرصوا فيه، على إيجاد سند عقلي للوحي من أجل إثبات النبوة، كانوا قد ساهموا في تجريدتها من صورتها الشرعية، التي أخبر بها الذكر - الحكيم والرسول - الكرام عليهم السلام؛ لأنهم قد أخضعوا عملية تلقي الوحي إلى تفسير سيكولوجي أرسطي، حول الوحي إلى مجرد نشاط نفسي باطني، يبدأ من المخيلة وينتهي عندها؛ طالما أنه لا وجود للملك الوحي خارج نفس المتخيل، أو الناطق كما يقولون وهي النتيجة المتولدة عن تصورهم الخاطئ لطبيعة الملائكة، وسعيهم لدفع شبهة الجسمانية عنهم، مع أن تلقي النبي عن الملك وهو في صورة آدمية، لا يقتضي بالضرورة جسمانية ذلك الملك، كما أن الحفاظ على روحانية الملائكة، لا يلزم منه جحد طرق الوحي الثابتة، عن رسوله الكريم والتي من بينها تمثل الملك جبريل عليه السلام في صورة آدمي، كما هو وارد في قوله عليه السلام : «أحيانا يأتيني مثل صلصلة الجرس وهو أشده على فيفصم عني وقد وعيت عنه ما قال، وأحيانا يتمثل لي الملك رجلا فيكلمني فأعي ما يقول»² وهذا ما يثبت أن جبريل عليه السلام، خلق من أكمل خلق الله، وأنه ليس بالخيال القائم في نفس النبي.³

¹ الشهرستاني، الملل والنحل، مج1-2-3 / ج2، ص325-327، والآمدي، غاية المرام ...، ص318

² ابن حجر، فتح الباري، ج1، ص18، كتاب بدء الوحي.

³ ابن تيمية، نقض المنطق، ص100.

وبالإضافة إلى كل هذه المآخذ، فإن المجال لا يزال متسعا لأكثر قدح في تفسيرهم للوحي، ذلك أن مثل هذا التفسير السيكولوجي لوقوع الوحي، من شأنه أن يترك باب النبوة مفتوحا، أمام كل من امتلك مخيلة قوية، تمكنه من الاتصال بالنفس الكلية، وتلقي الوحي عنها، فيكون بذلك زمام الوحي خاضعا لإرادة ذلك المتلقى، ومشئته، خاصة وأنهم لم يتعرضوا لتحديد طبيعة مخيلة النبي، من حيث كونها فطرية، أو مكتسبة، وهذه هي الإشكالية التي سيعرض لها المبحث الموالي.

الجامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الثاني: طبيعة النبوة بين الإلهية والالهيانية

يتعلق تحديد طبيعة النبوة عند إخوان الصفا، بضرورة الكشف عن عقيدة الإنسان الكامل في فلسفتهم، فكيف اتصلت هذه العقيدة بطبيعة النبوة (؟) وهل كان لها تأثير على عقيدة ختم النبوة في فلسفتهم (؟) كل هذه التساؤلات، ستكون محور الدراسة في هذا المبحث.

المطلب الأول: الإنسان الكامل.

لقد تم التوصل في المبحث السابق¹، إلى أحقية الشخص الفاضل، - الذي يمتلئ كل من الناطق (النبوي)، والإمام بقبول التأيد من الله ﷻ -، كأفضل أشخاص عالم الدين، وأكفأ خلق الله للقيام، بحفظ دينه وإقامة حدوده.

والحقيقة أن هذه النتيجة، عند إخوان الصفا إنما هي الوجه الفلسفي، لأهم وأشهر عقيدة في الفكر الباطني، والصوفي على السواء، وقد عرفت هذه العقيدة، عند ابن عربي، باسم الإنسان الكامل، الذي يقول عنه: "فأوجد في هذا المختصر الشريف الذي هو الإنسان الكامل جميع الأسماء الإلهية وحقائق ما خرج عنه في العالم الكبير المنفصل، وجعله روحا للعالم فسخر له العلو والسفل..."² من النص يبدو أن ابن عربي، يربط بين فكرة الإنسان الكامل، والقول بوحدة الوجود، التي تقوم على أن الحقيقة الوجودية (الله) هي واحدة في ذاتها، متكثرة بصفاتهما، وأسمائهما، بحيث أننا إذا نظرنا إلى تلك الحقيقة الوجودية، من جهة ذاتها قلنا إنها الحق، أما إذا نظرنا إليها من جهة صفاتها، ونوعها المتحلية في الأشياء قلنا إنها الخلق، مما يعني أن جميع الموجودات هي تجليات لنعوت، وأسماء الحضرة الإلهية، باعتبار أنه لا حقيقة لوجودها، مهما بدت للأعيان موجودة، ومتكثرة، لأن حقيقة هذه الكثرة، هو الاجتماع في واحد: كالمرايا التي إذا تعددت أمام شخص واحد، عكست صوراً مختلفة إلا أنها في حقيقة الأمر، صوراً مختلفة لكائن واحد.³

1 راجع ص 177، 178.

2 ابن عربي، فصوص الحكم، مج 1-2 / ج 1، ص 199.

3 صابر طعيمة، الصوفية معتقداً ومسلماً، [دار عالم الكتب، الرياض-السعودية، د.ط، د.ت]، ص 223، وساعد خميسي، نظرية المعرفة...، ص 295، 296.

بالاعتماد على مفهوم وحدة الوجود، يبدو الإنسان الكامل عند ابن عربي، ممثلاً لمجموع تجليات الأسماء الإلهية، فكل اسم تسمى به الله -عز وجل-، سوف يتجلى في كل شخص من أشخاص هذا الإنسان الكامل؛ لأنه الخليفة الذي احتوى جميع الإمكانيات، والأوصاف الكاملة في العالم الكبير، متمثلاً بالأنبياء - عليهم السلام - أولاً، والأولياء ثانياً، وذلك لأن حقيقة كل نبي تمثل صفة من صفات الحق - تعالى -، وبهذا يكون الإنسان الكامل عند ابن عربي، قد حاز كماله قبل وجوده، وحازه كذلك بعد وجوده؛ لظهوره بصفات إلهية.¹

وإذا كان الحديث عن الإنسان الكامل، يمثل عند ابن عربي صورة من صور القول بوحدة الوجود، لأنه يعبر عن مجموع تجليات الأسماء الإلهية، فإن تناول إخوان الصفا لعقيدة الإنسان الكامل، قد تم بمعزل عن عقيدة وحدة الوجود، وإن كانوا قد اشتركوا مع ابن عربي، في اعتبار الإنسان الكامل، هو العالم الصغير الذي يمثله كل من الأنبياء، والأئمة الذين تحققت فيهم كل الإمكانيات، والمزايا المطلقة الموجودة في العالم الكبير، وهذا ما يقود لطرح إشكالية التمييز بين صورتي الإنسان الكامل عندهم، أي (الناطق والإمام) بحيث يمكن لنا أن نتساءل، هل يوجد ثمة فرق بين الناطق (النبي) والإمام (؟) وهل يضمن هذا الفرق للنبوة أن تستقل بخصوصيتها وفطريتها (؟).

إن معالجة هذه الإشكالية في فكر إخوان الصفا، إنما تبدأ من قولهم إنه: "ينقطع الوحي بذهاب الأنبياء أصحاب الشرائع، وإنما يبقى فيمن يخلفونهم من بعدهم ما أودعوه إياه وأسروه إليهم وعهدوا إليهم فيه"² فهو تصريح واضح بانقطاع الوحي، بعد ذهاب الأنبياء - عليهم السلام -، وأن كل ما يتبقى للأئمة من بعدهم، هو تلك الأسرار الباطنة المستودعة عندهم، والمتوارثة فيما بينهم جيلاً بعد جيل، وبهذا تعد حيازة الأئمة للعلم الباطن، حقيقة باطنية لا مرية فيها عند إخوان الصفا، إلا أن القول بأن هذا العلم الباطن، هو الممثل الوحيد للتركة الروحية للأئمة، كما يفيد النص، هو أمر غير مسلم به، إذا ما استكملنا قراءة بعض نصوص الرسائل، التي تفيد أن المكمل الرئيسي لهذه التركة الروحية، هو الإلهام كمصدر معرفي إلهي، تناط به مهمة الإنشاء عن الأمور الغيبية.³

وقد حاول إخوان الصفا استغلال هذه التركة الروحية، لترسيخ الشرعية السياسية للأئمة، بإكسابهم سمة الامتداد الحتمي لدور الأنبياء، أو النطقاء، بمعنى أنه وبعد انقضاء دور النبوة، وختمها لم

¹ أبو العلا عفيف، "الإنسان والله"، ج1، ص35-37، من تقديمه لكتاب ابن عربي، فصوص الحكم، وصابر طعيمة، الصوفية...، ص224، وساعد حميسي، نظرية المعرفة...، ص294.

² الجامعة، ص ص477،478.

³ الرسائل، ج4، ص527.

يعد في المستطاع الإتيان بشرية جديدة، وتنزيل جديد، فكل ما يمكن انتظاره هو تلك النخبة من البشر الملهمين، كأولياء الله وأئمة خلقه من بعد النطقاء، وهذا النوع من الانتظار، هو ما يوجه جميع فرق الفكر الشيعي، فالشيعة الإثنا عشرية ترى أن الإمامة هي استمرار للنبوة، وأن القائمين بها هم الأئمة كأشخاص فاضلة تحضى بالهام إلهي؛ لاعتبارات وظيفية يعول عليها في حفظ دين الأمة، وتفسيره؛ لأنهم المؤهلون الوحيدون لفهم المراد من الخطاب الديني، ولذا كانوا أحق خلق الله بخلافة رسوله ﷺ في أمته¹، أما في الفكر الإسماعيلي، فإن السائد فيه أيضا، هو الحاجة إلى الأئمة الملهمين، القائمين مقام النطقاء، لهداية الأمة، وتعليمها أمر دينها، وإقامة حدود الله فيها.²

إن فكرة امتداد حبل النبوة في أشخاص ملهمين، كانت أيضا من المعتقدات التي عمل الفكر الصوفي، على التأصيل لها داخل منظومته، من خلال الربط بين مرتبة النبوة كاصطفاء إلهي، وتشريف سماوي، وبين مرتبة الأولياء الملهمين المكتسبة، على النحو الذي يخلص منه إلى دوام أمر النبوة، وإستمراريتها، ولهذا نجد ابن عربي يميز بين نوعين من النبوة: الأولى وهي من نصيب الأنبياء، والرسول المرشحين ويسمونها نبوة التشريع، أما الثانية فهي من نصيب الأولياء الأبرار الملهمين، ويسمونها النبوة العامة التي تتميز عن الأولى، بأنها دائمة وغير منقطعة، طالما أن تلك النخبة من الملهمين مازالت موجودة، كما أنها نبوة خالية من التشريع، والأمر بالتبليغ؛ لأنها على شريعة صاحب نبوة التشريع.³

وعن موقف إخوان الصفا من فكرة الأشخاص الملهمين، نجد أنه ينسجم بشكل كبير مع التيار الشيعي، في سعيه لمعالجة الفكرة على المستوى الديني والسياسي؛ وهذا لأنهم سيركزون على عنصر إلهام الأئمة، للوصول إلى تقرير حقهم السياسي في القيام بأمر الخلافة، من بعد الأنبياء - عليهم السلام -؛ بحكم أنهم الأشخاص القائمون، بكشف المعاني الباطنة لمنطوقات النصوص الشرعية، وهذا لما استودع فيهم من أسرار الباطن، ولتوالي الإلهام عليهم.⁴

وحده إذا هو العامل السياسي، الذي أحدث التوافق بين إخوان الصفا، وغيرهم من الشيعة، في طبيعة فكرة إلهام الأئمة، ولهذا فلا يمكن الاعتداد باشتراك المتصوفة في فكرة الأشخاص الملهمين،

¹ كوربان، الشيعة الإثنا عشرية، ترجمة: ذوقان قرقوط، [مكتبة مدبولي، القاهرة-مصر، ط 1، 1413هـ - 1993م]، ص

ص228، 229، والمظفر، عقائد الإمامية، ص ص66، 67.

² الكرمان، راحة العقل، ص ص575، 576.

³ ابن عربي، الفتوحات المكية، ج2، ص91.

⁴ الرسائل، ج2، ص527، والجامعة، ص ص477، 478.

للخُلوص إلى تماثل الفكرة بينهم وبين إخوان الصفا كما ورد عند ابن عربي سابقاً¹ لأن اهتمام المتصوفة بالوحي، كان لإثبات حظ الأولياء منه وهو الإلهام²، ولعله الأمر ذاته الذي دفع ابن عربي، إلى إطلاق لفظ النبي على الولي، صاحب النبوة العامة.³

إن هذه المقاربات التي نجدُها بين فكر ابن عربي، وإخوان الصفا قد دفعت ببعض الباحثين، إلى الجزم بتطابق آرائهم في مسائل هامة من العقيدة، كالذي يذهب إليه إيف ماركيه من إمكانية إطلاق إخوان الصفا للفظ النبي على الإمام الولي، وهذا اعتماداً على قولهم: "فهذه صفة الولاية العظيمة والخلافة الكبيرة التي هي خلافة الله تعالى، والمستخلف بها هو النبي ﷺ، في زمانه، وبهذا العقد يكون من استخلفه النبي ﷺ، من بعده إذا مضى إلى ربه، عز اسمه"⁴، لقد اعتقد إيف ماركيه أن لفظة "النبي" الأولى، تعود على النبي محمد ﷺ، في حين أن لفظة النبي الثانية تعود على الإمام، الذي يستخلفه النبي ﷺ من بعده، وهذا ما لا يفيد النص المعتمد لديه، لكون ضمير الغائب في عبارة "استخلفه النبي" إنما تعود على الإمام، وليس على النبي ﷺ.⁵

ليس من شك عند إخوان الصفا، في قيمة منزلة أولئك الأئمة الملهمين، الذين يعول عليهم في فهم الدين، وتنفيذ أحكامه، لما خصوا به من التأييدات الإلهامية، ولما استودعوا من أسرار الباطن ولذلك فهم يحوزون وضعهم الديني بدون كسب، تماماً كالنطقاء الذين نالوا النبوة بالاصطفاء الإلهي؛ لأن الأئمة حالهم من حال الأنبياء - عليهم السلام -، في فطرية وضعهم الديني، طالما أنهم يعتبرون أن الإمامة، شيء من النبوة؛ للاشتراك الواقع بينهما، في وظيفة الخلافة عن الله - ﷻ - بالأرض، إذ كل من النبي والإمام هو خليفة عن الله في أرضه، والخليفة في مفهومهم هو الذي يستخلفه الله بأمره، ويؤيده بملائكته الذين هم روحانيات الكواكب، ولهذا صار مبعث هذا الخليفة، إنما يتم بدلالات وقرانات فلكية تصرف خلالها روحانيات تلك الكواكب، إلى الشخص المصطفى، مؤيدة إياه بالوحي والإلهام لقولهم: "وإنما الخليفة من استخلفه الله تعالى بأمره وأيده بملائكته وكان هو المدبر له بالتدبير الذي يجمع له به السعادات الفلكية لها وإليه تصرف روحانياتها."⁶ بمعنى أن ابتداء النبوة والإمامة، هو أمر تابع للنظام

1 أنظر ص 193 .

2 عبد الفتاح أحمد الفاوي، النبوة بين الفلسفة والتصوف، [مكتبة الزهراء، مصر، ط 1، 1416هـ - 1996م]، ص 53.

3 ابن عربي، الفتوحات المكية، ج 2، ص 90.

4 الرسائل، ج 5، ص 313.

5 MARQUET : La philosophie ..., P44. وفريد حجاب، الفلسفة السياسية ...، ص 435.

6 الرسائل، ج 5، ص 312.

الفلكي، الذي تؤدي فيه بعض الأوضاع الفلكية، دور الإنباء عن ظهور النبي أو الإمام، وهذا هو معنى السعادة الفلكية، المتأتية من شرف ذلك الوضع الفلكي، وحين تحقق تلك السعادة، تشرع روحانيات الكواكب في إيصال تأييدها وحيا وإلهاما إلى الشخص المصطفى.

هكذا يجري إخوان الصفا، ذلك الترابط بين التأثيرات الفلكية، والأوضاع البشرية، للوصول إلى اعتبار كل من النبي، والإمام جزءا من النظام الطبيعي الفلكي، ومن ثم يتم التوصل إلى عزو أمر النبوة والإمامة، إلى تأثيرات الكواكب وقراناتها، ليثبتوا بذلك فطرية النبوة والإمامة، بحكم أنه لا دخل للكسب في الأوضاع الفلكية.¹

ثم إن طبيعة الإمامة عند إخوان الصفا، كامتداد حتمي، وضروري للنبوة، تقتضي إعراضهم عن القول بالكسب في النبوة؛ لأن فتح باب النبوة أما كل مجتهد، يعني فتح باب الإمامة أمام كل مريد، وهذا ما لا يقبله إخوان الصفا، لتعارضه مع آمالهم السياسية، المعلقة على سلالة آل البيت، للقيام بخلافة علوية، وتحقيق مجتمع فاضل، يحكمه إمام عادل يقوم باسترداد الخلافة، من أولئك الذين عدوها حقا مكتسبا، وهذا تكون القيمة السياسية للنبوة، أحد عوامل إعراض الجماعة عن القول بالكسب في النبوة، ليعبروا بذلك عن الموقف الشيعي، تجاه التلازم الديني، والسياسي بين النبوة، والإمامة، ذلك أن الشيعة الإثنا عشرية ترى أن الإمامة، حكمها كحكم النبوة، لا تثبت إلا بالنص من الله - عز وجل -، على أشخاص ذوي نفوس قدسية، مستعدة بالفطرة لتحمل أعباء هداية البشر²، وإلى هذا المعنى أيضا يتجه السجستاني من الإسماعيلية، مقررًا أن الله - سبحانه - يختار من عباده للرسالة، كما يختار للإمامة، بما يفيد أهما ليستا من المصالح العامة، التي تترك لكسب العبد واختياره.³

إن ما أمكن استخلاصه بشأن فطرية النبوة، عند إخوان الصفا، قد يبدو متعارضًا مع ما ذكر في الرسائل، بشأن التطوير النفسي المهيب لقبول الإلهام، وهذا بالاعتماد على التصفية الروحية، والاستزادة بالمعارف، أثناء التشبه بمصدر الفيض الإلهي⁴، إلا أنه بالإمكان دفع هذا التعارض، إذا ما علم أن ذلك التطوير النفسي، لا يخص الأنبياء والأئمة، بل هو يتعلق بالطبقات الأقل رتبة في جماعتهم، شأنهم في هذا شأن الدوائر الإسماعيلية، التي تخص التطوير النفسي بمن: "هم دون الأئمة من البشر العاديين، الذين

¹ الفاوي، النبوة بين الفلسفة...، ص108.

² المظفر، عقائد الإمامية، ص74.

³ السجستاني، إثبات النبوات، ص56.

⁴ الرسائل، ج4، ص ص526، 527.

يريدون جذبهم إلى دائرة دعوتهم، حتى يخلقوا منهم دعاة، وأركاناً لهذه الدعوة"¹ فهو إذا تطوير نفسي يتجه لمن هم دون الأنبياء، والأئمة لصقل نفسياتهم، والبلوغ بهم إلى حالة روحية متقدمة، حتى يتسنى بذلك التمهيد لإقامة دولة شيعية، أهلها قوم حكماء أختار.²

أما النبي في وحيه، والإمام في إلهامه، فهما مفطوران منذ بدء وجودهما، على هذين النوعين من التأيد، لقولهم: "إن بعض معلومات الإنسان إنما يكون: "بطريق الوحي والإلهام. وليس هذا الفن باكتساب من الإنسان ولا باختيار منه، بل هو موهبة من الله تعالى"³، ولما كان هذا النوع من العلم، هو من باب الوهب المختص بالأنبياء - عليهم السلام -، والأئمة فقد حرص إخوان الصفا على أن يجعلوا من الأنبياء - عليهم السلام -، أكثر خلق الله تشبهاً بالنفس الكلية، مصدر الوحي والإلهام، من حيث صفاء جوهرهم، الذي فاقوا به غيرهم فكانوا لذلك أكثر قبولاً، لما تفيضه النفس الكلية عليهم من المعارف، المتمثلة في الوحي، ثم يليهم في الرتبة الأئمة الحكماء، الذين هم دون الأنبياء، في القبول عن النفس الكلية، وما تفيضه عليهم من الإلهام.⁴

وإذا كان إخوان الصفا، قد قرروا فطرية وحي الأنبياء عليهم السلام، وإلهام الأئمة، فإنهم قد أدخلوا رسائلهم، من توضيح الفرق بين وحي النبي، وإلهام الإمام، إلا من عبارات موجزة، لا تفي بحق هذه المسألة في الشرح والتوضيح، خاصة وأنهم يعتبرون الإمامة شيء من النبوة، مما يسمح بإمكانية التداخل، والمشاكلة بين محتوى الوحي والإلهام، ولعلاجة هذه المسألة سنورد هذا النص، المتعلق بقصة ذلك الرجل التائب الملهم، وفيها نجد إخوان الصفا قد أجروا على لسانه، بعض الإشارات المتعلقة بموضوع الإلهام، والتي يقول فيها: "أجد قلبي كالمرآة تتراءى فيه حقائق الأشياء، وأجد لساني يجري على الصواب، من غير تكلف مني، وأجد نفسي كالترجمان تسمع من وراء الحجاب، وتعبير وتؤدي إلى أبناء جنسي مما تسمع بلا تصنع مني. فعلم، عند ذلك، أنه مؤيد بملك من الملائكة، يلهمه بلذن الله"⁵ إن محتوى هذا النص يفيد أن الإلهام، هو عبارة عن سماع قلبي، محجوب عن رؤية ملك الوحي، لأن تلك الرؤية هي من نصيب الأنبياء - عليهم السلام - فقط، لما خصوا به من قوة تخيلتهم، التي تواتيهم بالوحي مناما ويقظة، ولذلك نجدهم يصرحون في أحد نصوص الجامعة أن الوحي يرتفع بارتفاع

¹ إبراهيم هلال، نظرية المعرفة...، ص 107.

² الرسائل، ج 5، ص 35، 36.

³ المصدر نفسه، ج 4، ص 47.

⁴ المصدر نفسه، ج 2، ص 95.

⁵ المصدر نفسه، ج 4، ص 496، 497.

الخصلة، التي كان النبي : "يتلقى بها الوحي، فإنها لا توجد فيمن تقيمه الأمة من بعده، لأنه ينقطع الوحي بذهاب الأنبياء،¹ وليست تلك الخصلة، سوى قوة مخيلته المميزة له عن غيره في التأيد.

بالإمكان القول أن الاعتماد على رؤية ملك الوحي، كفارق مميز بين وحي الأنبياء - عليهم السلام -، وإلهام الأئمة هو الذي يجمع الموقف الشيعي، تجاه التمييز بين الوحي والإلهام، فالشيعة الإثنا عشرية تقصر ذلك التأيد الإلهي، المرفق برؤية ملك الوحي على الأنبياء - عليهم السلام - فحسب، أما إلهام الأئمة فهو مجرد سماع² وإلى مثل هذا الرأي يتجه ابن حيون من الإسماعيلية، معتبر أن رؤية ملك الوحي هي من نصيب وحي الأنبياء، أما الأئمة فإن نصيبهم من التأيد، هو ذلك اليقين الملقى في قلوبهم بطريق الإلهام، أو ما أسماه بالتحديث³ وهو أعلى ما يكون من حال الأئمة.⁴

وبالإضافة إلى هذا الفرق القائم، بين وحي الأنبياء، وإلهام الأئمة فإنه بالإمكان التمييز بينهما أيضا، بالاعتماد على طبيعة محتوى الوحي، والإلهام، ذلك أنه وحسب رأي إخوان الصفا، فإنه لما كان الأنبياء - عليهم السلام -، هم اشرف خلق الله وأعلاهم رتبة⁵؛ لصفاء جوهرهم كانوا أكثر خلق الله قبولا عن النفس الكلية، وهذا ما يستلزم حصولهم على أعلى نوع من أنواع التأيد الإلهي، وهو الوحي المتضمن للإتيان بالكتب الإلهية، والشرائع السماوية، وهذا ما يخلو منه إلهام الأئمة؛ لأن تأييدهم دون تأييد الأنبياء - عليهم السلام -، للفرق الحاصل بينهم في صفاء النفس، ودرجة القبول عن النفس الكلية، وهذا ما يظهره قولهم بأن النفوس كلما : "كانت أكثر قبولا كانت أفضل وأشرف من سائر أبناء جنسها، مثل نفوس الأنبياء - عليهم السلام - فإنها لما قبلت بصفاء جوهرها الفيض من النفس الكلية أتت بالكتب الإلهية التي فيها عجائب العلوم الخفية، والمعاني اللطيفة، والأسرار المكنونة ... وما وضعت من الشرائع"⁶. والنص يقرر أفضلية الأنبياء - عليهم السلام - لتمييزهم عن غيرهم بالوحي المستلزم للتزييلات الإلهية، والشرائع السماوية.

¹ الجامعة، ص 477.

² كوربان، الشيعة الإثنا عشرية، ص 240.

³ مرتبة التحديث دون مرتبة الوحي، والمحدث هو الذي يحدث في سره وقلبه بالشيء فيكون كما يحدث به، وقد كان عمر بن الخطاب رضي الله عنه من المحدثين في الإسلام، ابن القيم، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، تحقيق : محمد حامد الفقي، [دار الكتاب العربي، بيروت-لبنان، د.ط، 1392هـ - 1972م]، ج 1، ص 390.

⁴ ابن حيون، تأويل الدعائم، ج 1، ص 154.

⁵ الرسائل، ج 5، ص 321.

⁶ المصدر نفسه، ج 2، ص 95، وأنظر الجامعة، ص 477.

وعلى الرغم من هذه الفروق القائمة، بين وحي الأنبياء، وإلهام الأئمة فإننا نجد في بعض نصوص الرسائل، تجويز نزول الوحي على غير الأنبياء - عليهم السلام - من ذلك قولهم: "وإن الوحي لا ينزل ينزل من السماء إلى الأنبياء والمصطفين من الأولياء بالأبناء والذكرى.." ¹ والرأي في هذا الوحي المنزل على غير الأنبياء، أنه لا يختص إلا بالإمام السابع، الذي يجمع بين الإمامة والنبوة، فكان لذلك مستحقا للوحي بحكم أنه إمام خاص جدا. ²

ومما تقدم في المطلب نصل، إلى أن كل من الناطق والإمام عند إخوان الصفا، هما وجهان لعملية واحدة، هي الإنسان الكامل الذي يتحقق وجوده، وفق أدوار سباعية سيأتي المطلب الموالي على ذكرها.

المطلب الثاني: أدوار الإنسان الكامل.

لقد خلص المطلب السابق، إلى أن كل من الناطق (الني)، والإمام عند إخوان الصفا، يحققان معنى الإنسان الكامل، الذي لا يجوز عندهم أن تخلو منه الأرض طرفة عين، ولذا كان وجوده يتحقق عبر سلسلة من الأدوار، التي يتعاقب فيها وجود النطقاء، والأئمة ضمن حلقات سباعية، اعتمدوا في إثباتها على ميزان المثل والمثول، إذ لما كانت استقامة أمر الأفلاك، مرهونة بوجود الكواكب السبعة والسيرج الاثنا عشر، فقد وجب منه وجود السبعة والاثنا عشر، فيما دون عالم الأفلاك من العوالم الأرضية، ولذلك كانت الأرض سبعة أقاليم، واثنا عشرة جزيرة. ³

وكما تحققت السبعة، والاثنا عشرة في العالم الطبيعي، فكذلك يجب أن تتحقق في عالم الدين، ولهذا صار وجود العلم، والتأييد الإلهي متحققا بظهور سبعة نطقاء، في أوقات متعاقبة، بحيث يكون ظهور كل واحد منهم، مصحوبا باثني عشرة رجل، من أجله أصحابه، هم الذين تنعتهم الدعوة الإسماعيلية، بالنقباء المعاوين للنبي المبعوث على انتشار الدعوة، في أنحاء الأرض مثلما كان لموسى - عليه السلام - اثنا عشر نقيبا، ولعيسى - عليه السلام - اثنا عشر نقيبا حواريا ومثلهم لآدم ونوح وإبراهيم ومحمد - عليهم السلام - ⁴. ولما كان الفكر الشيعي الإسماعيلي، يعتبر أن الإمامة شيئا من النبوة، فقد

¹ الجامعة، ص 146، 392.
² ستتضح هذه الخصومية خلال المطلب الثاني من هذا المبحث

³ الجامعة، ص ص 282، 283.

⁴ المصدر نفسه، ص ص 284، 285، والكرمان، راحة العقل ص 574.

أوجب وجود الاثنا عشر رجلا، في دعوة الإمام أيضا وهم الحجاج¹ المنتدبون في الأقطار، للتبشير بدعوة الإمام ونصرته.²

وتميز الإسماعيلية داخل أدوار الإنسان الكامل، دورين متباينين الأول منهما هو الدور الكبير، ويمثله وجود النطقاء من لدن آدم - عليهم السلام - إلى غاية الإمام السابع، أما الثاني فهو الدور الصغير، الذي يمثله ما يكون بين كل ناطق، وناطق من الأئمة، فمن آدم إلى نوح - عليهما السلام - دورا صغيرا، ومن نوح إلى إبراهيم عليهما السلام دورا صغيرا، ومن إبراهيم إلى موسى - عليهما السلام - دورا صغيرا، ومن موسى إلى عيسى إلى محمد - عليهما السلام - دورا صغيرا، ومن محمد عليه السلام إلى القائم السابع دورا صغيرا، وهكذا يحصلون على حلقة سباعية الأدوار، من النطقاء تملأ خلالها الفترة التي تفصل بين كل ناطق وناطق بمجموعات سباعية من الأئمة، الذين يقومون بتدعيم عمل الناطق، والقيام بأمر رسالته من بعده، كما هو الحال مع الناطق الأول آدم عليه السلام، صاحب الدور الأول، الذي تملأ فترته بأساسه شيت وستة من الأئمة من بعده، وكذا هو الحال أيضا مع صاحب الدور الثاني نوح عليه السلام، وأساسه سام وستة من الأئمة من بعده، وكذا إبراهيم عليه السلام، وما كان من أمر أساسه إسماعيل، والأئمة الستة من بعده، وكذلك صاحب الدور الرابع موسى عليه السلام، الذي تملأ فترته بأساسه هارون، وستة من الأئمة من بعده، ثم أعقبه صاحب الدور الخامس عيسى عليه السلام، وأساسه شععون الصفا والأئمة الستة من بعده، ثم كان محمد عليه السلام صاحب الدور السادس، وأساسه على زمن بعده أئمة كثيرون، إلى قيام القائم السابع، آخر النطقاء حال اقتراب القيامة.³

وبالإمكان القول: إن ما نُجده في فلسفة إخوان الصفا، بشأن الأدوار المتعاقبة للإنسان الكامل، إنما يعبر عن فلسفة إسماعيلية باطنية، تعكس توظيفهم لفلسفة الفيض المستمر، في إثبات استمرار التأيد الإلهي؛ إذ لما كان من طبيعة الفيض، أنه من محض الجود الذي لا ينقطع، كان التأيد الإلهي لذلك دائما، أو مستمرا؛ لأنه مظهر من مظاهر فيض العقل الأول، على الأشخاص الدينية الفاضلة، الذين هم النطقاء السبعة، والمجموعات السباعية من الأئمة، التي تعمل على تدعيم عمل الناطق السابق، والتمهيد للناطق

¹ الحجاج في المفهوم الإسماعيلي الباطني، هم الدعاة القائمون بأمر الدعوة والتبشير بها في أقطار الأرض، الغزالي، فضائح الباطنية، ص 42.

² ابن حيون، تأويل الدعائم، ص 14، وأنظر كذلك الغزالي، المرجع السابق، نفس الصفحة.

³ السجستاني، إثبات النبوات، ص ص 181، 182، والغزالي، فضائح الباطنية، ص ص 43، 44، والدبلي، بيان مذهب...،

الجديد، إلى أن يلي دور الناطق السابع¹، الذي يعتبره إخوان الصفا، رئيس مدينتهم الروحية، إرم ذات العماد، المستورة بسبعة أسوار، هم النطقاء الستة، والإمام السابع فاتح باب تلك المدينة، إذا آن أوأها، وتهيأت أسباب دخولها برجوع الحق إلى أهله حال اقتراب القيامة².

لاشك أن إخوان الصفا، في انتظارهم للقائم السابع، والتمهيد لظهوره إنما يعبرون عن فكرة المهديّة، التي قامت في العالم الإسلامي، على الإيمان بقدم رجل يمتد بنسبة لرسول الله محمد ﷺ، يأتي ليخلص الأمة من الظلم والطغيان، ويملاً الأرض قسطاً وعدلاً، بعد ما ملكت جوراً وفساداً؛ لأنه المهدي المنتظر، الذي يمتد الاعتقاد فيه حتى في أوساط الديانات السابقة عن الإسلام، إذ يعتقد اليهود بقدم مخلص يبعثه الله ليقم العدل في الأرض، ويعيد لهم حقوقهم المغتصبة، وكذلك يعتقد النصارى، برجعة المسيح المخلص، لانقاد العالم من ظلم الإنسان³.

وقد ارتبط أول ظهور لفكرة المهديّة في العالم الإسلامي، بالعامل الشيعي، وهذا حين قام المختلر بن أبي عبيد الثقفي⁴ عام (66 هـ)، بالدعوة لمحمد بن الحنفية⁵، معتبراً إياه الإمام المهدي الذي له الحق في القيام بأمر الخلافة، بتفويض إلهي لأنه أسمى ممثلاً للحكومة الإلهية، مما سمح لحركة المختار بالانتشار، حتى بعد مقتله ووفاة محمد بن الحنفية، أين ادعى كثير من أتباعه أن محمد بن الحنفية لم يموت، وأنه سيرجع كإمام منتظر، ليملاً الأرض عدلاً وقسطاً، ومن ثم أصبح القول بفكرة المهديّة، جزءاً من المعتقد الشيعي، الذي يربط بين الفلسفة النبوية، وعلم المعاد أو القيامة، على النحو الذي يكون فيه هذا الربط، موجهاً بفكرة الانتظار لمخلص يقترن ظهوره بآخر الزمان⁶.

¹ عمر الدسوقي، إخوان الصفاء، ص ص148، 149.

² الجامعة، ص 517.

³ حولد تسيهر، العقيدة والشريعة...، ص 192، والنجار، المهدي بن تومرت، [دار الغرب الإسلامي، بيروت-لبنان، ط 1، 1403 هـ - 1983 م]، ص 240.

⁴ المختار بن أبي عبيد الثقفي ويقال له أيضاً كيسان؛ لأنه أخذ مقالته عن مولى لعلي ﷺ اسمه كيسان، وكان المختار قد قلع بالثار للحسين بن علي ﷺ؛ وقتل أكثر الذين قتلوا حسناً بكريلاء، ويسمى أتباع المختار بالكيسانية، وهي إحدى فرق الروافض، البغدادي، الفرق...، ص 38.

⁵ هو أبو القاسم محمد بن علي بن أبي طالب ﷺ المعروف بابن الحنفية، أمه حولة بنت جعفر، وقد كانت ولادته في أواخر خلافة عمر بن الخطاب، وتوفي سنة إحدى وثمانين للهجرة بالمدينة المنورة، ابن خلكان، وفيات الأعيان، مج 4، ص 169-173.

⁶ لويس، أصول الإسماعيلية...، ص ص61، 62، وكوربان، تاريخ الفلسفة...، ص 68.

فالشيعة الاثنا عشرية، تعتقد بارتباط خلاص العالم من الظلم والفساد، بشخص هادي مهدي، من ولد فاطمة - رضي الله عنها - يوافق وقته آخر الزمان، ليعيد للدين الإسلامي قوته، ويرد عنه تحريف المبطلين، وبدع الضالين، فيملأ بذلك الأرض عدلاً وقسطاً، بعدما ملئت ظلماً وجوراً، وهذا الهادي هو محمد بن الحسن العسكري¹، الذي لا يزال حياً من يوم ولادته إلى يومنا هذا.²

وليس بالغريب أن يكون الوسط الشيعي، أول من أحدث مقالة المهديّة في الإسلام، وهم الذين ملؤوا فترات التاريخ بحركات المناهضة، والاستنكار على الحكومات القائمة، لأنهم كانوا ينظرون إليهم، كمغتصبين لحقهم الإلهي في الخلافة، وكثيرة هي المرات التي منوا فيها بخسائر ساحقة³، ولدت في نفوسهم الاعتقاد بحصول التناقض، بين الواقع الذي يحكمه الخصم المغتصب، والمثال الذي يفرض تحقق خلافة شيعية عادلة، وأمام هذا التناقض خشي الشيعة من ضعف الاعتقاد بتحقيق خلافة شيعية، فعمدوا للدخول في ضرب من العلاج النفسي، يتمثل في التبشير برئيس شيعي، تكون له الرياسة الدينية والسياسية، بوصفه إمام الأمة ومخلصها.⁴

ومما ساعد على انتشار فكرة المهديّة، وقوى الاعتقاد فيها هو تلك الأحاديث المروية بشأها في كتب الحديث؛ ومثالها قول النبي ﷺ: «لَوْ كَمْ يَتَّقَى مِنَ الدَّهْرِ إِلَّا يَوْمَ تَبَعَتْهُ اللَّهُ رَجُلًا مِنْ أَهْلِ بَيْتِي بِمَلَأَهَا عَدْلًا كَمَا مَلَأَتْ جُورًا»⁵ وهذا ما يدعو للتساؤل حول ما إذا كان للمهديّة أصل في أقوال النبي ﷺ، بحيث يتقرر قبولها ضمن مسائل العقيدة (؟).

¹ هو أبو القاسم محمد بن الحسن العسكري بن علي الهادي بن محمد الجواد، ثاني عشر الأئمة الاثنا عشر، ولد في شعبان سنة ست وخمسين ومائتين، والشيعة الإمامية تنتظر رجوعه؛ لأنه المهدي المنتظر الذي لم يعرف له خبر، بعد أن غاب في السرداب، سنة خمس وسبعين ومائتين وهو ابن سبع عشرة سنة، ابن خلكان، وفيات الأعيان...، مج4، ص176.

² المظفر، عقائد الإمامية، صص77، 78.

³ أنظر المبحث الثالث من الفصل الأول

⁴ جولد تسيهر، العقيدة والشريعة...، صص195، 196، واحمد أمين، ضحى الإسلام، [دار الكتاب العربي، بيروت-لبنان، ط10، دت]، ج3، ص241.

⁵ أخرجه أبو داود سليمان بن الأشعث في سننه، مراجعة وضبط وتعليق: محمد محي الدين عبد الحميد، [دار الفكر، د.م،

د.ط، دت]، مج3-4 / ج4، ص107، كتاب المهدي. - بكره أسد الجوزي في الصل المتناهية، [دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط1، 1453هـ - 1983م]، ج2، ص1

إن الإجابة عن هذا التساؤل، تفضي إلى أن المادة الحديثية التي عولجت ضمنها مسألة المهديّة، قد

تم التمييز فيها بين اتجاهين اثنين¹ :

• **أولا / الاتجاه الأول :** وهو الاتجاه الذي أعرض عن ذكر أحاديث المهديّة، متناولا بذلك أحاديث الفتن، وفق منحا تجريديا عاما، يقصد من ورائه التأكيد على التحذير من الفتن، والتعود منها بالاعتماد على تجديد الصلة بالله - ﷻ -، والتأسي برسوله الكريم ﷺ، وهذا هو السائد في أبواب الفتن، والملاحم وأشراط الساعة عند كل من الإمامين البخاري (ت 256 هـ)²، ومسلم في صحيحهما³.

• **ثانيا / الاتجاه الثاني :** أما عن الاتجاه الثاني، فقد تعامل مع فكرة المهديّة بوصفها مقاما دينيا، يرتجى تحققه في شخص حسني، يجوز على أوصاف مقدسة، توجب له النصرة والتأييد، ليتحول بذلك الإيمان بالمهدي المنتظر، إلى واحدة من الأحكام الفرعية، التي يجب الاعتقاد فيها على سبيل البيان التفصيلي ومثال هذا الاتجاه تلك الأحاديث المروية عن رسوله الكريم ﷺ في سنن ابن ماجة (ت 273 هـ)⁴، وأبو داود (ت 275 هـ)⁵، والترمذي (ت 279 هـ)⁶، إذ نجد بها أقوالا للنبي ﷺ يتم فيها خلع معاني التقديس على بعض أشخاص آل البيت، بحيث توكل إليهم، مهمة رسم مستقبل البشرية كقوله ﷺ: « يَكُونُ فِي أُمَّتِي الْمَهْدِيُّ، إِنْ قُضِرَ فَسَبْعٌ وَإِلَّا فَتِسْعٌ، فَتَنْعَمُ فِيهِ أُمَّتِي نِعْمَةً لَمْ يَنْعَمُوا مِثْلَهَا قَطُّ، تَوَتَّى أَكَلَهَا وَلَا تَدَخِرُ مِنْهُمْ شَيْئًا. وَالنَّالُ يَوْمَئِذٍ كَدُوْسٌ، فَيَقُومُ الرَّجُلُ فَيَقُولُ: يَا مَهْدِيَّ اعْطِنِي، فَيَقُولُ: خُذْ »⁷، وكذلك قوله ﷺ: « لَا تَدَهَبُ الدُّنْيَا حَتَّى يَمْلِكَ الْعَرَبَ رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ بَيْتِي يُوَاطِئُ اسْمَهُ اسْمِي »⁸، كما نجد ضمن هذا الاتجاه، أقوالا لبعض الصحابة

¹ سننعمد في عرض هذين الاتجاهين على حسن أحمد إبراهيم، وإبراهيم محمد زين، تطور فكرة المهديّة في الصناعة الحديثية، دراسة في العلاقة بين التجديد والتقديس، إسلامية المعرفة، [ماليزيا: العدد الرابع، ذو القعدة 1416هـ — أبريل 1996م]، ص 18-58.

² ابن العماد، شذرات الذهب...، مج 1-2 / ج 2، ص 134.

³ أنظر ابن حجر، فتح الباري، ج 10، ص 3-111 كتاب الفتن، ومسلم، الجامع الصحيح، مج 3-4 / ج 8، ص 165-210، كتاب الفتن وأشراط الساعة.

⁴ ابن العماد، المرجع السابق، ص 164.

⁵ المرجع نفسه، ص 166.

⁶ المرجع نفسه، ص 174.

⁷ أخرجه ابن ماجة في سننه، مج 2، ص 389، باب خروج المهدي، وقد حسنه الألباني في صحيح ابن ماجة، ص 389.

⁸ أخرجه الترمذي في سننه، ج 2، ص 247، أبواب الفتن. وقال الترمذي: حسن صحيح.

- رضوان الله عليهم -، وردت لتفيد تفصيل صفات المهدي، وبيان علو فضله، مثلما هو مروى عن علي أنه نظر إلى ابنه الحسن - رضي الله عنهما - وقال: "إن ابني هذا سيد كما سماه النبي ﷺ، وسيخرج من صلبه رجل يُسمّى باسم نبيكم يُشبهه في الخلق ولا يُشبهه في الخلق، ثم ذكر قصة: يملأ الأرض عدلاً".¹

إن الطرح السابق لاتجاهي كتب الحديث بشأن المهديّة، لا يُمكن من الطعن في صحة أحاديث المهديّة، خاصة وأن أصحاب الاتجاه الأول، قد اكتفوا بالإعراض عن تناول أحاديث المهديّة فحسب، دون الإشارة إلى الطعن في صحتها²، غير أن هذا لا يمنع من ترجيح فضل الاتجاه الأول على الثاني؛ بحكم أن تعليق نجاة الخلق من الفتن، على انتظار شخص بعينه يملأ الأرض عدلاً، يعد دريعة لإدراج مقالة المهديّة ضمن مسائل العقيدة، فضلاً عن إمكانية فتح باب التشكيك في ختم النبوة، المتأني من المبالغة في الإعلاء من مقام المهدي المنتظر، ومنه يصبح التركيز على تجديد العهد مع الله - عز وجل -، والتأسي برسوله ﷺ، هو أصوب طريق لتجاوز الفتن؛ لأنه لا يتعارض مع اصول العقيدة، ولا يعطي فرصة لتقديس الأشخاص، على أساس الاختيار الإلهي.

وإذا كانت المقارنة السابقة، بين اتجاهي تناول المهديّة في كتب الحديث، قد خلصت إلى رفض معاني التقديس، التي يحملها الاتجاه الثاني، فإن هذا لا يلزم منه، الخلط بين فكرة المهديّة، ومسألة التجديد في الدين، الذي بشر به الرسول الكريم ﷺ في قوله: «إِنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ لِهَذِهِ الْأُمَّةِ عَلَى رَأْسِ كُلِّ مِائَةِ سَنَةٍ مَنْ يُجَدِّدُهَا دِينَهَا».³

فالحديث يركز على معنى التجديد في ذاته، دون أن يربطه بشخص معين، كما أن فكرة التجديد في الدين، لا تقتضي بحال أن يقوم بها فرد واحد، بل إنما قد تناط بمجموعة من العلماء المخلصين، الذين يقومون بإحياء سنة رسوله الكريم ﷺ.⁴

وعن موقف إخوان الصفا تجاه طبيعة المهديّة، فإنه يمكن القول أنهم يتجهون صوب الإغراق في معاني القداسة، والأسطورية، بغية جعل خلاص البشرية، مرهوناً بشخص غير عادي، لما يستجمعه من هبة النبوة، والإمامة، مؤكدين خلالها على إقصاء معنى خلود الإمام، ورجعته من مفهوم المهديّة عندهم،

¹ أخرجه أبو داود في سننه، مج 3-4 / ج 4، ص 108، كتاب المهدي. صححه الألباني في إرواء الغليل ج 1، ص 45

² حسن أحمد إبراهيم، وإبراهيم محمد زين، تطور فكرة المهديّة ...، ص 40.

³ أخرجه أبو داود، المرجع السابق، ص 109، كتاب الملاحم، باب ما يذكر في قرن المائة. صححه الألباني في سلسلة الأحاديث الصحيحة، (مكتبة الأئمة، بيروت) ط 1، ص 419.

⁴ حسن أحمد إبراهيم، إبراهيم محمد زين، المرجع السابق، ص 56، 57.

لأنهم يعدون مثل هذا الاعتقاد من جملة الآراء الفاسدة، التي تولد الحسرة والغصة في نفوس المنتظرين، لإمام لا يعرف شخصه، ولا تمكن رؤيته لتواريه عن أعينهم وواعين غيرهم من أعدائه.¹

إن أهم ما يستفاد من موقف إخوان الصفا، تجاه طبيعة المهديّة، هو تناغم المعتقد مع الهدف السياسي عندهم، ذلك أنهم لم يقصوا معنى الرجعة، والخلود من مفهوم المهديّة، إلا ليؤكدوا على تواصل الهيكل القيادي، مع القاعدة الجماهيرية، بحيث لا يبقى مجال للقول بإمام غائب؛ لأنه يتناقض مع المبدأ الذي قرروا فيه، عدم خلو الأرض من حجة الله التي هي النبي، والإمام وإن كانوا قد كيفوا صورة وجودهم، بين دور الكشف (الأمن)، ودور الستر (الخوف) ذلك أن الأئمة ربما: "كانوا ظاهرين بالعيان موجودين في المكان في دور الكشف، وبالضد من ذلك في دور الستر غير أنهم في دور الستر لا يكونون مفقودي الوجه جملة من أعدائهم. فأما أولياؤهم فيعرفون مواضعهم، ومن أراد منهم قصدهم تمكن منه"². فالإمام إذا دائم الظهور لأتباعه، وأنصاره حتى في حال الخوف.

ويشكل العامل الديني السياسي أيضا، أحد عوامل إقصاء معنى الخلود، والرجعة من مفهوم المهديّة عند إخوان الصفا؛ لأنه فضلا عن كون الأئمة هم جبل الله، الممدود بين الخلق والخالق، فإنهم أيضا يمثلون المرجعية الدينية والسياسية، التي يستند إليها في إنشاء مدينة فاضلة، يتم التمهيّد لها في مملكة السادس محمد ﷺ، حيث لا نفتح أبواب تلك المدينة الفاضلة، إلا على يد السابع، الذي يسميه إخوان الصفا بالبارقليط الأكبر³، تأسيا ببارقليط النصارى الذي بشر به المسيح ﷺ، في الكتاب المقدس قائلا: "كلمتكم بهذا مقيما عندكم * والفارقليط روح القدس الذي يرسله الأب باسمي هو يعلمكم كل شيء وهو يذكركم كما قلته لكم*" ⁴ فكل من السابع عند إخوان الصفا، الفارقليط عند النصارى، يمثلان شخصيه المخلص، والهادي إلى الحق.

ولسنا نعرف لهذا السابع اسم أو كنية، سوى أنه البارقليط الذي يرجع نسبه لآل البيت، لما يذكرونه في هذا النص: "إن الله ﷻ لم يقدر للسّادس من رسله، أن يكون له من عقبه ولد ذكر لصلبه، يرث مقامه، وينوب في الأمة من بعده منابه... وكانت المنزلة مقدرة لمن قدرها الله سبحانه من أولاده في الدين الطاهر، وهو أول المسارعين في أولاده ودعوته... كذلك السابع قدر له أن يكون

¹ الرسائل، ج4، ص ص347،348.

² المصدر نفسه، ج5، ص ص318،319.

³ الجامعة، ص517.

⁴ الكتاب المقدس المشتمل على كتب العهد العتيق الموجود في الأصل العبراني، وأيضا كتاب العهد الجديد يسوع المسيح،

[د.د، لندن، د.ط، 1870م]، الفصل الرابع والثلاثون، الإصحاح الرابع عشر، الفقرة 26،27.

له ولد، لكنه لا يبلغ منزلته، ولا يرتقي إلى درجته، وهو ثامن، فيكون المولود فيه ساقطاً...، كذلك مادامت أيام الشهر الثامن، حتى يكون السابع في مكان التاسع، فيكون الوضع، وتمام الخلق، وكون النشأة الثانية.¹

إن السادس الذي ورد ذكره أعلاه، هو النبي ﷺ، الذي لم يعقب أولادا من صلبه يرثون خلافته، إذ كلهم ماتوا في حياته، فرجعت بذلك منزلة الخلافة لابنه في الدين الطاهر، الذي هو علي رضي الله عنه² وكذلك السابع صاحب القيامة، مهدي آخر الزمان، فإن ابنه صاحب المرتبة الثامنة لا يرث مرتبة أبيه السابعة، لقصوره عن ذلك بالموت الطبيعي، ولذلك فسيرته أبناءه في الدين الطاهر الذين هم أهل دعوته.³، وهذا تماما مثلما أن الجنين إذا ولد في الشهر الثامن فإنه يموت مما يبرز اعتمادهم على نظرية المثل والممثل في المقابلة بين عالم الخلق والدين.

إن مؤدى كلام إخوان الصفا عن الأبناء في الدين الطاهر، هو التعبير عن اعتقادهم في الأبوة الروحانية، أو النكاح الروحاني، الذي يسود جميع الدراسات الباطنية، التي بما لها من ميول غنوصي باطني، تعتمد للتقليل من شأن العلاقة الجسمانية، بين الأب وابنه، والتركيز على العلاقة الروحانية بين المعلم والتلميذ، بوصفها الأبوة الحقيقية، متوصلين بذلك إلى أحقية ذلك الابن الروحي، في وراثة أبيه الروحاني، والتي تعد رسائل إخوان الصفا أكثر الكتب إيضاحاً لهذه العقيدة⁴، ومن أمثلة تلك النصوص المقررة لهذه النسبة الروحانية عندهم، قولهم: "وبهذا المعنى قال المسيح عليه السلام، للحواريين: "جئت من عند أبي وأبيكم" وقال الله تعالى: ﴿... مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ...﴾⁵ فهذه الأبوة نفسانية لا ينقطع نسبها".⁶

والغرض من القول بالأبوة الروحانية عند إخوان الصفا، هو متصل بأثرها على الإمامة لقولهم: "إن تلميذ الحكيم الذي رافقه في حياته، وخدمه في طول مدته، وتعلم منه ما علمه، وأودعه حكيمته، هو الذي يجب عما يسأل عنه من السؤالات الحكمية، كما كان معلمه يجب في وقته من يسأله عن مثل ما قدمنا ذكره، كذلك المستحق للمنزلة الرفيعة بعد النبي من بعده، هو الذي يحسن ويجب عما يسأل

¹ الجامعة، ص524.

² عارف، حقيقة...، ص38.

³ الجامعة، ص522.

⁴ لويس، أصول الإسماعيلية...، ص87، 88.

⁵ الحج، الآية: 78.

⁶ الرسائل، ج4، ص437.

عنه من مشكلات أمور الشريعة ومعضلات أمور الأحكام¹ فكما أن تلميذ الحكيم قد استحق منزلة معلمه من بعده، لرفقته إياه، وأخذة عنه الحكمة دونما احتياج إلى علاقة دم، فكذلك المستخلف لمجلس النبي ﷺ من بعده، لا بد أن يكون ممن طالت رفقته للنبي ﷺ، بحيث يكون قد استودع فيه، كل مسائل الدين، وأمور الشريعة، ولا تتحقق كل هذه المؤهلات، إلا في علي ﷺ؛ لأن إخوان الصفا يعتبرونه الابن الروحي للرسول ﷺ.

ومن مظاهر تعظيمهم لشخص السابع، هو تلك التنبؤات الفلكية التي يجرونها لتحديد وقت ظهوره الموافق لاجتماع الكواكب الستة، مع الكوكب السابع في أول درجة من برج الحمل²، وهذا هو ميقات أو ان القيامة، التي استأثر الله بعلمها في علم الغيب عنده مصداقا لقوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ () آيَاتٍ مَّرْسَاهَا فِيْمَ أَنْتَ مِنْ ذِكْرَاهَا () إِلَى رَبِّكَ مُنْتَهَاهَا﴾³، إلا أن إخوان الصفا لم يكن يعينهم الوقوف على حقائق الذكر الحكيم، بالقدر الذي حرصوا فيه على إبراز منزلة هذا السابع، والتي لأجلها تأولوا قوله تعالى: ﴿... وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يٰعِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ ءَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمَّيَّ إِلِهَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ قَالِ سُبْحٰنَكَ مَا يَكُونُ لِيْ أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِيْ بِحَقِّقٍ﴾⁴ إن معنى الآية عندهم يتمثل في كونها إشارة من المولى - ﷺ -، إلى تكذيب من غلا في المسيح، بقولهم إنه إله، وأنه صاحب منزلة السابع، التي تبرا المسيح ﷺ من كونه قد ادعى شيئا منها لنفسه؛ لأنه لا يستحقها وليست له بحق⁵ ومنه تتضح منزلة سابع النطقاء عند إخوان الصفا، كصاحب ارفع درجة، واشرف مقام من بين جميع النطقاء الستة، لأنه - تعالى - هو المتولى لرفع درجته لقولهم: " ويرفع درجته على درجة من تقدمه ويملكه الأرض كلها... "⁶

وليس بالبعيد، ولا بالمستغرب أن يتبوأ السابع مثل هذه المنزلة الرفيعة، وهو المؤيد بالوحي بغير واسطة؛ لأنه يصير في مقام العقل الأول، الذي يفيض الوحي على النطقاء، وهو الأمر الذي يفسر تصور

¹ الجامعة، ص 478.

² المصدر نفسه، ص 409 والرسائل، ج 2، ص 136.

³ النازعات، الآية : 42، 43، 44.

⁴ المائدة، الآية : 116.

⁵ الجامعة، ص ص 446، 447.

⁶ المصدر نفسه، ص ص 521، 522.

إخوان الصفا للسابع، على أنه مصدر العلم الحقيقي، الذي يمد به الأنبياء في حال غيبته، مما جعله سيد إخوان الصفا، المحيط بعلوم من تقدمه من الرؤساء أو النطقاء الستة.¹

وبأفضلية الناطق السابع، على من تقدمه بكمال علمه، يتسق إخوان الصفا مع موقف الإسماعيلية تجاه منزلة السابع، حيث يذهب السجستاني إلى أن السابع ذو مرتبة أعلى، وأشرف من مرتبة جميع النطقاء؛ لكمال علمه وعلو فضله؛ لأنه لما كان القائم السابع آخر الرسل، توجب أن يكون مستجمعا لأفضل العلوم، وأكملها إذ الأوائل من العلوم المرافقة لأول الرسل، تكون دون الثواني من العلوم المرافقة لثاني الرسل، إلى أن يبلغ الأمر إلى آخر الرسل، أي السابع صاحب أفضل العلوم، التي لا يمكن الإحاطة بها لخفائها ولطافتها، إلا بعد تقدم النطقاء الستة، كل واحد معه من العلم الباطن، المتفاضل بينهم إلى غاية السابع أفضلهم جميعا، إذ على يديه تنكشف جميع مستورات الشريعة.²

وإذا كان إخوان الصفا قد جعلوا من السابع (خاتم النطقاء)، مصدر أفضل العلوم، فإن ابن عربي من الصوفية قد جعل خاتم الأولياء المشكاة، التي يستمد منها الأولياء، والأنبياء علمهم الباطن، أو المعرفة الكاملة بالله³. وهذا ما يبرز اتفاق الشيعة، والمتصوفة في اعتماد العلم الباطن للرفع من درجة أئمتهم، وأوليائهم عن عامة الخلق أولا، ثم أفراد إمام واحد، أو ولي بعينه بأكمل الخصال؛ لتحقيق نموذج الإنسان الكامل.

إن اعتقاد إخوان الصفا في إنسان كامل، تفوق مرتبته كل مراتب الأنبياء قبله؛ لكمال علمه، ورفعة قدره، يعد قدحا كبيرا في عقيدة ختم النبوة، التي تقرر أن النبي محمد ﷺ هو خاتم النبيين والمرسلين مصدقا لقوله تعالى: ﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَٰكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ﴾⁴ إذ النبي محمد ﷺ، هو صاحب آخر الشرائع، والكتب السماوية، مما لا يسمح بانتظار ناطق سابع، تفوق شريعته الباطنة كل الشرائع السابقة، ويعلو بفضله، ومرتبته على فضل كل الأنبياء عليهم السلام.

وعلى الرغم من قدحهم الواضح في خاتمية الرسالة المحمدية، فإنهم يصرحون أكثر من مرة، بكون النبي محمد ﷺ هو خاتم الرسل، والأنبياء لقولهم: "فأما سيد الأنبياء وخاتم المرسلين، صلى الله عليه

¹ الجامعة، ص 286، 409.

² السجستاني، إثبات النبوات، ص 164، 165، 191.

³ ابن عربي، فصوص الحكم، ج 1، ص 62.

⁴ الأحزاب، الآية: 40.

وآله، فقد اتفق مبعثه في قوم أميين...¹ وقولهم أيضا: "وصاحب الخاتمة، مقدمة القيامة، أحمد المبعوث إلى الأمة المرحومة"².

والسبب في هذين الموقفين المتناقضين عندهم، تجاه عقيدة ختم النبوة، إنما يرجع إلى تغاير مفهوم الخاتمية لديهم، عن معناه لدى عامة المسلمين، ذلك أنهم يعتقدون أن النطقاء السبعة من أولهم وهو آدم عليه السلام، إلى آخرهم والقائم السابع، إنما كان مبعثهم لإتمام صورة دينية روحانية، متعلقة بالإخبار عن أمر الله، ونهيه، لتستقيم أحوال الحلقة الدينية بهم، كما استقامت أحوال الحلقة الجسمانية للجنين في رحم أمه، بالأطوار المذكورة في الآية الكريمة: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِّنْ طِينٍ (١) ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نَظْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ (٢) ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾³ حيث يقوم كل ناطق، بازاء حال من أحوال الجنين المذكورة في الآية، فأدم عليه السلام يماثل السلالة من الطين؛ لأنه أول ناطق نطق بأمر الله، ووحيه، ونوح عليه السلام يماثل النطفة، التي هي القوة النبوية، التي تناسلت منها الذرية الطاهرة من عقبه، فتمكنت بذلك النبوة في نسله، كتمكن النطفة في القرار المكين، ثم كان إبراهيم عليه السلام، مماثلا للعلقة، لتعلق أمر مبعثه وتأنيده بالأصلين اللذين هما العقل الأول، والنفس الكلية، ثم كان موسى عليه السلام مماثلا لحاملة الجنين؛ لتوسط شريعته بين شرائع الأنبياء، كما يكون حال الجنين في رحم أمه، متوسطا بين الوجود بالقوة، وبين الوجود بالفعل، هذا الأخير الذي يتحقق، بخروجه من ضيق الرحم إلى دار الدنيا، ثم كان عيسى عليه السلام مماثلا للمضغة؛ لأن شريعته قد اعتصرت لباب الشرائع المتقدمة، واغتدت به؛ لضعف جسمه المناسب لحال المضغة، إلى أن يصل الأمر إلى الناطق السادس محمد عليه السلام، فيكون مماثلا للعظام التي تكسى لحما بمن يعقبه من الأئمة، الذين هم أبناءه في الدين الطاهر، وبذلك يقع الختم على الصورة الآدمية، بحيث لا يمكن أن تضاف إليها أطوار أخرى تنم صورها، إذ كل ما تبقى من أمر تلك الصورة، هو إحياء العظام، وهو الخلق الآخر والخروج من ضيق الرحم إلى سعة الدنيا، وهكذا أمر السادس عليه السلام، فمعنى كونه خاتما، يعني أنه يختم صورة الشريعة بحيث لا يمكن أن تتغير على ما هي عليه في صورتها الظاهرة، وبذلك فإن كل ما يمكن انتظاره هو العلم الباطن، الذي يأتي به السابع، فيكشف به جميع الحقائق المستورة، في ظاهر الشريعة التي ختمها السادس، فيكون السابع بمثابة المخ،

¹ الرسائل، ج3، ص240.

² الجامعة، ص245.

³ المؤمنين، الآيات : 12، 13، 14.

الذي تحيا به العظام، لأنه أخرج الناس من ضيق الظاهر إلى سعة المعاني الباطنة، وهذا هو معنى الخاتمية الحقيقية، أي ختم الصورة الباطنة للشرية.¹

يعتبر صرف معنى ختم النبوة، إلى اكتمال صورة باطن الشريعة، من المفاهيم الباطنية، التي يشترك بها إخوان الصفا مع غيرهم من الإسماعيلية المتأخرين عنهم كالسجستاني، الذي يرى أن الغاية من مبعث النطقاء السبعة هو تشكيل صورة روحانية لأمر الله ووحيه، يقوم فيها آدم عليه السلام بازاء الطين ونوح عليه السلام بازاء النطفة، وإبراهيم عليه السلام بازاء العلقة، وموسى عليه السلام بازاء المضغة، وعيسى عليه السلام بازاء العظام، ومحمد عليه السلام بازاء اللحم، أما القائم السابع فهو بازاء الخلق الآخر، لأنه صاحب ظهور الحقائق، وتكشف المستورات، التي يبعث بها الروح في الصورة الظاهرة للشرية، التي أتمها النطقاء الستة.²

هكذا يبدو الفكر الشيعي الإسماعيلي، ممسكا بعقيدة البارقليط كرؤية مستقبلية، موجهة بفكرة الانتظار، ليس لقدوم وحي جديد وشريعة جديدة وإنما موجه بانتظار الظهور التام لكل المعاني المستورة، أو المعاني الروحانية للإيحاءات الإلهية.³ وهذا هو المعنى الذي يسعى الكرمانى لإثباته، بنظرية المثل والمثول قائلا: " وكان كون الشرائع كلها ناسخها ومنسوخها ستة أولها ما كان لآدم عليه السلام وآخرها لمحمد صلى الله عليه وعلى آله موجبا أن المعادن المنطوقة إلى ستة أقسام مثل الإبار والرصاص والنحاس والحديد والفضة والذهب، وكان كون الشريعة السادسة هي التي تبقى إلى القيامة ولا تنسخ موجبا أن الذهب هو الذي يبقى على وجه الدهر ولا يلحقه نقصان"⁴؛ أي أنه وبالا اعتماد على المقابلة بين الخلق الديني، والطبيعي يكون لدينا ستة أجناس من المعادن، أشرفها وأعلاها قدرا هو الذهب، الذي لا يعلو على مرتبته معدنا آخر، وكذلك يكون لدينا ستة من النطقاء، متفاوتون في الفضل، وأفضلهم جميعا صاحب المرتبة السادسة محمد صلى الله عليه وسلم، صاحب الشريعة الخالدة إلى يوم القيامة، فيكون هذا موجبا للقول بأن الذهب معدن فاضل، لا يلحقه الفساد والنقصان إلى ما شاء الله؛ لأن مرتبة الذهب في الخلق الطبيعي، تماثل في الخلق الديني مرتبة السادس، الذي لا يلحق بشريعته أي نقص ولا نسخ إلى يوم القيامة.

¹ الجامعة، ص 519-523.

² السجستاني، إثبات النبوات، ص ص 168، 169.

³ كوربان، تاريخ الفلسفة ...، ص 68.

⁴ الكرمانى، راحة العقل، ص 413.

وعلى الرغم من كل هذه المحاولات الإسماعيلية، الرامية للحفاظ على عقيدة ختم النبوة، إلا أنها تظل دوماً تعبر عن مفهوم باطني، يراد به إبطال عقيدة ختم النبوة، على يد سيدنا محمد ﷺ، وإسناد هذا الأمر إلى القائم السابع، بحكم أنه يحوز على الإمامة، والنبوة ولهذا أصبحت القضية تطرح على مستوى أفضلية ناطق، على ناطق ومن ثم أفضلية شريعة على شريعة، حتى ولو كانت شريعة هذا السابع، تتعلق بكشف الحقائق المستورة في ظواهر الشريعة، المتقدمة عليه ولذا يضحى قول إخوان الصفا، بأن السابع لم يأت بشريعة جديدة تنسخ شريعة السادس، أمر غير مقنع أمام الكثير من النصوص، التي يفهم منها دلالة واضحة، على وظيفة السابع المتعلقة بنسخ كل الشرائع المتقدمة عليه، ومن بينها شريعة السادس؛ لأنه الفاتح لدور الكشف الذي يفوق من حيث الرتبة والقيمة، دور الستر الذي فرضت فيه التكاليف، والعبادات، والأعمال؛ كعقوبة لهم على خطيئة أبيهم آدم، الذي خالف أمر ربه وأكل من الشجرة المنهى عنها.¹

ولإزالة آثار تلك الخطيئة الكبرى، تمسك إخوان الصفا بفكرة الانتظار لذلك البار البارقليط السابع، الذي يأتي ليظهر البشر من خطيئة أبيهم آدم ﷺ، وهذا عن طريق كشف المعاني الباطنة المستحقة في ظواهر الشريعة أولاً، ثم العمل على رفع التكاليف الشرعية ثانياً، وهذا من الأمر؛ من معاش يشكّلان مفهوم شريعة السابع، التي لا مجال فيها للحديث عن فرائض شرعية؛ لكون أمره لطيفاً مبرأ من كثافة التكاليف، ومشقة الفرائض²، وبذلك يتيسر القول بالاعتماد على مفهوم شريعة القائم السابع عند إخوان الصفا، أن هذا السابع هو ناسخ فعلي لشريعة من قبله، يشهد لهذا ويؤكد ما أزموا به الخلق الكائنين وقته من وجوب طاعته، والأخذ بأمره ونهيه وإلا لحقهم الهلاك.³

ومما تقدم يتضح أن إخوان الصفا، لا يعتقدون في دوام الشريعة الحمديّة؛ لأنها حسب رأيهم تحتاج إلى متمم آخر، يعدونه الخاتم الحقيقي للنطقاء الستة، خاصة وهم يعتبرون السابع أكمل مظهر لتجلي الفيض الإلهي، خلال النظام الدوري السباعي للعقل الفعال.⁴

ويفسر إخوان الصفا كمال الفيض الإلهي، المصاحب للسابع، عبر أدوار تلك القوة القدسية الموضوعة في النطقاء لتقبل التأييد، بحيث لا تكون على وجه واحد من الكمال والبهاء إذ كانت البداية

¹ الجامعة، ص 148، 407.

² المصدر نفسه، ص 465.

³ المصدر نفسه، ص 325.

⁴ المصدر نفسه، ص 409.

الفصل الرابع: النبوة

بآدم عليه السلام، ثم تلاه نوح عليه السلام، الذي تزايد معه كمال تلك القوة القدسية، وأشرقت عليه بتأييد العقل الفعال، ثم كان الدور الثالث بإرسال إبراهيم عليه السلام، الذي تزايدت معه تلك القوة ممدة إياه بالوحي، والأنباء، ومن بعده اشتد كمال تلك القوة مع صاحب الدور الرابع، وهو موسى عليه السلام، ثم تلاه صاحب الدور الخامس المسيح عليه السلام، الذي زاد معه كمال وبهاء تلك القوة القدسية، ثم يستمر بهاء تلك القوة في التزايد إلى أن نصل إلى صاحب الدور السادس محمد صلى الله عليه وسلم، أين تكون تلك القوة القدسية قد بلغت قدرا كبيرا من التمام، إلا أنها تظل دوما غير مكتملة التمام، حتى يأتي دور السابع فيكتمل بهاؤها.¹

والسبب الذي لأجله كان كمال القوة القدسية، مرهونا بحصول دور القائم السابع، يعود لكون هذا الأخير قد أصبح في حد العقل الأول، ولذلك سيأخذ الوحي دون واسطة العقل الأول، أو النفس الكلية، وهذا المعنى الذي خلص إليه إخوان الصفا، هو المنقول عن الفرق الباطنية، إذ يذهب الغزالي إلى أنهم يعتقدون بأن تلك القوة القدسية، لا تستكمل كمالها في أول حلولها مع أول ناطق، كما لا تستكمل النطفة في الرحم كمالها، إلا بعد تسعة أشهر.²

¹ الجلدعة، 406-409.

² الغزالي، فضائح الباطنية، ص41.

المبحث الثالث: خصال النبوة

يعتبر إخوان الصفا أن النبي ﷺ، هو صاحب أعلى درجة في حال البشر، وهذا لحيازته على جميع الخصال التي يحصل بها تمام النبوة وهذه الخصال هي التي ستشكل موضوع الدراسة في هذا البحث، بغية تحديد طبيعتها، ومقارنتها بنظائرها في الفكر اليوناني، والإسلامي مع محاولة ضبط نصيب الأئمة من تلك الخصال، وتمييز القدر الفاصل بين وضع النبي، والإمام في تحصيل تمام النبوة.

يقول إخوان الصفا: "واعلم أيها الأخ أن النبوة هي أعلى درجة وأرفع رتبة ينتهي إليها حال البشر مما يلي رتبة الملائكة، وأن تمامها في ست وأربعين خصلة من فضائل البشرية: الأولى هي الرؤيا الصادقة، وهي جزء من أجزاء النبوة كما قال النبي ﷺ «الرؤيا الصادقة جزء من ستة وأربعين جزءاً من أجزاء النبوة»¹ ومنه فتمام النبوة عند إخوان الصفا، مرهون بست وأربعين خصلة، يعد الوحي الواقع مناما أول تلك الخصال، أما بقيتها فقد توزع الحديث عنها في الرسائل، بأسلوب موجز ومشتت مما صعب عملية ضبط تلك الخصال، وتصنيفها إلا أنه وبفضل القراءات المتكررة لمغالق كلامهم، فقد أمكن تحديدها ضمن نوعين:

- الأولى: تمثل الخصال النفسية والجسمية.
 - الثانية: الخصال الوظيفية التي تتعلق بالمهام المنوطة بوضع الشريعة.
- وجميع هذه الخصال لم تبلغ الست والأربعين خصلة، كما حددها إخوان الصفا.

المطلب الأول: الخصال اللسوية والنفسية.

وهي عبارة عن مجموع الصفات الفطرية، التي تتحقق في واضع الشريعة، وتقع على ناحيتي الجسم والنفس معاً، وهي قسمان:

1 أنظر تخريج هذا الحديث في ص 179.

2 الرسائل، ج4، ص534.

• أولا / الخصال الاثنا عشر¹

- 1- أن يكون تام الأعضاء، قوية قوائمه على الأعمال التي من شأنها أن تكون بها ومنها، ومتى هم أن يقضي عملا أتى عليه بسهولة.
- 2- أن يكون جيد الفهم سريع التصور لكل ما يقال له ويلقاه لفهمه على ما يقصد القائل به على حسب الأمر في نفسه.
- 3- أن يكون جيد الحفظ لما يفهمه ولما يسمعه ولما يذكره، وبالجملة لا يكاد ينسى شيئا منها.
- 4- أن يكون فطنا ذكيا ذا رأي يكفيه لتبين أدنى دليل حتى إذا رأى على شيء أدنى الدليل فطن له على الجهة التي يدل عليها الدليل.
- 5- أن يكون حسن العبارة يواتيه لسانه على ما في قلبه وضميره بأوجز الألفاظ.
- 6- أن يكون محبا للعلم والاستفادة منقادا له سهل القبول، لا يؤلمه تعب العلم ولا يؤذيه الكد الذي يلحقه.
- 7- أن يكون محبا للصدق وحسن المعاملة مقربا لأهله.
- 8- أن يكون غير شره في الأكل والشرب والنكاح، متجنبا للغيب، مبغضا للذات الكائنة عن هذه.
- 9- أن يكون كبير النفس عالي الهمة محبا للكرامة، تكبر نفسه بالطبع عن كل ما يشين من الأمور ويشنع، وتسمو همة نفسه إلى أرفع الأمور رتبة وأعلاها درجة.
- 10- أن يكون الدرهم والدينار وسائر أعراض الدنيا هينة عنده، زاهدا فيها.
- 11- أن يكون محبا للعدل وأهله، مبغضا للجحور والظلم وأهله، يعطي النصفة لأهلها، ويرثي لمن حل به الجور، ويكون مواتيا لكل ما يرى حسنا جميلا عدلا، غير صعب القياد ولا جموح، وإن دعي إلى الجور والقبیح لا يجيب.
- 12- أن يكون قوي العزيمة على الشيء الذي يرى أنه ينبغي أن يفعل، جسورا مقداما، غير خائف ولا ضعيف النفس.

والملاحظ على هذه الخصال، أنها صفات كمال إنساني، يمكن أن توجد في العديد من الأشخاص، ولا اعتبار فيها للفطرة، طالما أنها تحصل في النفس، بتهذيبها، وأخذها بمكارم الأخلاق، وهو الأمر الذي يحول دون اعتبارها من خصائص النبوة، التي لا يتكرر حدوثها في نماذج بشرية مختلفة، غير أن إخوان الصفا لا ينظرون إليها من هذا المنطلق، بل إنهم ليعتمدون على طبيعة الكمال الإنساني فيها، ليوسعوا

مفهوم واضح الشريعة، إذ هو في فكرهم لا يقتصر على النبي فحسب، بل إنه ليتسع ليشمل شخصية الإمام أيضا لقولهم: "وإن اجتمعت تلك الخصال في واحد من أمته، أو جلها، فهو الذي يصلح أن يكون خليفته في أمته بعد وفاته."¹ وهذا يعني اشتراك كل من النبي والإمام في اسم واضح الشريعة² طالما أنهما يشكلان حقيقة الإنسان الكامل، فلا مانع إذا من اتصاف الإمام أيضا بخصال النبوة، ما خلا خصلة واحدة هي المخيلة القوية التي تميز النبي عن الإمام وغيره³ ولهذا قالوا في النص السابق: "وإن اجتمعت تلك الخصال في واحد من أمته، أو جلها"⁴ فكلمة جلها هنا، تنصرف إلى الأئمة الفلاسفة المؤهلين لخلافة الأنبياء - عليهم السلام - في أمهم.

إن ما يذكره إخوان الصفا بشأن الأئمة الفلاسفة، الذين يتمتعون بجل خصال النبوة، هو عبارة عن فلسفة سياسية، ذات ركائز دينية، تهدف لتبرير حكم الإمام الفيلسوف، ضمن محاكاة صريحة للتجربة الأفلاطونية؛ لأنهم في تحديدهم لتلك الخصال، لم يكونوا يعبرون عن فلسفة ذاتية إسلامية، بل هو مجرد نقل لتلك الخصال، التي يتصف بها الفيلسوف الحاكم في جمهورية أفلاطون، حيث يكون ذلك الفيلسوف الحاكم ميالا لتذوق كل المعارف، عكوبا على اكتساب المعرفة الحقة المتعلقة بعالم المثل، كما أنه يكون صادقا في أقواله وأعماله سريع التعلم قوي الذاكرة، عفيف النفس لا يعرف الجشع ولا الجبن؛ لأنه قوي العزيمة، ولا يخشى الموت في سبيل إسعاد الآخرين.⁵

لم يكن إخوان الصفا الفلاسفة الوحيديين، الذين أخذوا، عن أفلاطون صفات الفيلسوف الحاكم، ذلك أن الفكر الإسلامي قد شهد محاولات مثيلة، عمدت إلى توظيف الخصال الأفلاطونية، من خلال إسقاطها على المؤيد المبعوث، الذي يعني الناطق والإمام، وهذا ما قام به الفيلسوف الكرمانى من الإسماعيلية، حيث جعل من المؤيد المبعوث، مجمع الفضائل التي توجب له أن يكون، نهاية في جودة الفهم، والتصور، والحفظ، لكل ما يشار إليه فضلا عما يقال له، كما أنه يكون غاية في الفطنة، والذكاء، قادرا على إيصال المعنى في أبهى صيغة، وأوجز عبارة؛ لأنه يتمتع بجودة العبارة والخطاب

¹ الرسائل، ج4، ص ص534، 535.

² أنظر ص 226.

³ أنظر ص 184.

⁴ الرسائل، ج4، ص534.

⁵ أفلاطون، الجمهورية، ص248-266، الكتابان الرابع والخامس.

بالإضافة إلى سلامة أعضائه وجودتها، ومع كل هذا أيضا يكون مقادما جسورا، ذو نفس كريمة تستنكف عن الظلم، والجشع، والرغبة في المأكول والمشروب زيادة عن الحاجة.¹

وكما أمكن العثور على هذا الأثر الأفلاطوني في معالجة مسألة الفيلسوف الحاكم، عند من هم من نفس مذهب إخوان الصفا الباطني، فإنه بالإمكان أيضا تقفي هذا الأثر، ضمن بعض المحاولات الفلسفية، كالتى نجدها عند الفارابي، وهو أشهر الفلاسفة اعتناء بموضوع الرياسة، والحكم الفاضل الموكل للرئيس، الذي لا يرأسه أحد أي الحاكم الفيلسوف ممثلا في الإمام خليفة النبي ﷺ لقوله: "وهذا هو الرئيس الذي لا يرأسه إنسان آخر أصلا - وهو الإمام، وهو الرئيس الأول للمدينة الفاضلة وهو رئيس الأمة الفاضلة ورئيس المعمورة من الأرض كلها ولا يمكن أن تصير هذه الحال إلا لمن اجتمعت فيه بالطبع اثنتا عشرة خصلة قد فطر عليها.² وبالرجوع لهذه الخصال التي ذكرها الفارابي، نجدها متطابقة معنا، ومتقاربة لفظا مع الخصال الاثنا عشر، التي ذكرها إخوان الصفا بحيث يمكن من خلالها تصحيح بعض الأخطاء، الواردة عند الفارابي مثل الخصلة الحادية عشر التي وردت عند الفارابي بالصيغة التالية "ثم أن يكون بالطبع محبا للعدل وأهله ومبغضا لل جور والظلم وأهلها، يعطي النصف من أهله ومن غيره ويحث عليه، ويؤتي من حل به الجور مؤتيا لكل ما يراه حسنا وجميلا..."³ فعبارة "يؤتي من حل به الجور" وردت بصيغتها الصحيحة عند إخوان الصفا، وهي "ويرثي لمن حل به الجور".⁴

إن ما قام به كل من إخوان الصفا، والكرماني، والفارابي في دراسة خصال النبوة، ومحاولة ربط البحث فيها بالمرجعية اليونانية، إنما يعبر عن رغبتهم جميعا في الوصول إلى حل لمشكلة الرياسة الدينية، التي مثلت أكبر وأول اختلاف فرق الأمة الإسلامية منذ القرن الأول الهجري⁵، وقد التمس إخوان الصفا هذا الحل، في أسلوب التوفيق بين الشريعة والحكمة، الذي أسفر عندهم عن قيام شخص فاضل يتمتع إلى حد كبير بكل خصال النبوة، وهو الإمام الذي يكون أحق خلق الله بخلافة الرسول ﷺ في أمته؛ لأنه يشترك مع النبي في التلقي عن العقل الفعال، وهكذا يكون الإمام الحكيم عند إخوان الصفا، هو

¹ الكرماني، راحة العقل، ص ص 572، 573.

² الفارابي، المدينة الفاضلة، ص 105.

³ المرجع نفسه، ص 106.

⁴ الرسائل، ج 4، ص 540، ومحمد حجاب، الفلسفة السياسية...، ص ص 440، 441.

⁵ الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج 1، ص 39.

نفسه الحكيم الواصل عند الفارابي، وهو نفسه أيضا الإمام الخليفة عند الكرمانى لكونهم جميعا يمثلون أكفأ من يقوم بالرياسة الدينية.

ولقد عول إخوان الصفا، على حكومة الإمام الحكيم، في إرساء قواعد دولة دينية، يتآخى فيها الدين والملك، تماما مثلما حدث لرسول الله محمد وداود - عليهما السلام -، وكان الغرض من ذلك التآخى هو الحفاظ على دين الله؛ ذلك أنه لا يؤمن لو كان الملك في غير صاحب النبوة، أن يرد الأمة عن دينها، ويفسد عليها آخرتها؛ لأن الناس على دين ملوكهم، ولهذا فقد جمع الله لنبينا محمد ﷺ، الملك والنبوة دون أن يكون ذلك قادحا في نبوته، بحكم مغايرة خصال الملك الدنيوي لخصال النبوة؛ وهذا لأن الأنبياء - عليهم السلام - لا يرومون بذلك الملك سوى، تثبيت أمر الدين، وحفظه في غير ما حرص على الملاذ الدنيوية، وكل ما يقال على الأنبياء - عليهم السلام - بهذا الشأن، ينطبق على الأئمة بوصفهم الامتداد الطبيعي لهم.¹

• ثانيا / العصمة² :

إن الحديث عن خصال النبوة في فلسفة إخوان الصفا، لا ينفك عن ذكر العصمة؛ لكونهم يعدونها إحدى الخصال النفسية للنبوة، وإن كانوا قد أعرضوا عن توضيحها، وإسهاب القول فيها، إلا أنه يمكننا القول أنهم يتجهون صوب تقرير فطرية خصلة العصمة، في حق الأنبياء - عليهم السلام -، والأئمة على السواء لأنهم جبل الله الممدود بينه وبين عباده³، وبتشبيه الأئمة والأنبياء - عليهم السلام - بالحبل، تتأكد صفة العصمة لهم؛ لأن أصل العصمة في اللغة هو الحبل.⁴

وقد عمل إخوان الصفا على تثبيت صفة العصمة للأنبياء - عليهم السلام -، والأئمة عن طريق نظرية المثل والمثول، التي تقرر الأوضاع الدنيوية للبشر، عن طريق مقابلتها بنظام الإبداع الإلهي، إذ لما وجب بهذه النظرية، وجود موجودات فاضلة شريفة في عالم الإبداع الإلهي بحيث، لا يقاربا النقص ولا الفساد، فكذلك ينبغي لأشخاص عالم الدين، المماثلة في الرتبة للموجودات العلوية، أن تكون بنفس القيمة، والشرف، والتنزه عن كل ما يشين كمالها، ولا يتحقق هذا التنزه إلا بوجود العصمة فيهم،

¹ الرسائل، ج4، ص309-311.

² العِصْمَةُ في اللغة هي المنع، يُقال عَصَمَهُ يَعْصِمُهُ عَصْمًا؛ أي مَنَعَهُ وَرَقَاهُ، والعِصْمَةُ أيضا الحِيفُظُ، يُقال عَصَمْتُهُ فَاَنْعَصَمْتُ وَأَعْتَصَمْتُ بِاللَّهِ إِذَا امْتَنَعْتَ بِلِطْفِهِ عَنِ الْمَعْصِيَةِ، ابن منظور، لسان العرب، ج6، ص2976، مادة: "عصم".

³ الجامعة، ص531، والرسائل، ج5، ص319.

⁴ ابن منظور، المرجع السابق، نفس الصفحة والمادة.

وهي النتيجة التي خلص إليها الكرمانى، بتوظيفه لنفس النظرية، معتبرا أن الأنبياء - عليهم السلام - والأئمة إنما يستمدون كمالهم الفطري، من دار القدس وفق أمور سابقة التقدير، تقتضي عصمتهم من كل أمر مشين ومنكر، مثلما أن الذهب قد صار أشرف الأجسام المعدنية، لوفور حظه من نور الشمس، المماثل لنور دار القدس.¹

وكما استدلل إخوان الصفا بنظرية المثل والمثول، على اشتراك الإمام مع النبي في صفة العصمة، فإنهم ولنفس الغرض أيضا، نجدهم في أحد نصوصهم يستدلون على عصمة الإمام، بما يفيد استنادهم لأي الذكر الحكيم وهذا ما يظهره قولهم: "والذين هذه منزلتهم هم صفوته من عباده، وخالصته من بريته، الذين أذهب الله عنهم رجس الخطيئة، وطهرهم من ذنوب المعصية، أهل بيت العصمة."² إن محتوى نصهم هذا يشير إلى احتجاجهم بالآية الكريمة: ﴿... إِنَّمَا يَرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾³ أي أن الأئمة الذين هم من نسل بيت رسول الله ﷺ هم معصومون من رجس المعصية. بموجب النص القرآني، وهذا هو المعنى الذي ينقله ابن تيمية عن فرق الشيعة، في فهمها للمشيئة الإلهية، المذكورة في الآية السابقة، أي أنها المشيئة المستلزمة لوقوع المراد، أي وقوع التلازم بين المشيئة الإلهية، وارتفاع الرجس حال نزول الآية، في حين أن الإرادة المقصودة في الآية، هي الإرادة المتضمنة للأمر والنهي، والرضى إذ هي من جنس قوله تعالى: ﴿... مَا يَرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ حَرَجًا وَلَكِنْ يَرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ...﴾⁴ أي انه لا يرضى لكم الحرج، بل يرضى لكم التطهر ويأمركم به.⁵

وعلى الرغم من تقرير إخوان الصفا لخصلة العصمة، كصفة فطرية في حق الأنبياء - عليهم السلام -، فإننا لا نجدهم يلتزمون بموقف ثابت حيال عصمتهم، وهذا ما يظهره البعد الذي تأخذه معصية آدم عليه السلام عندهم المذكورة في قوله تعالى: ﴿فَوَسَّوَسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ قَالَ يَا آدَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّا يَبْلَى﴾ (فَأَكَلَا مِنْهَا فَبَدَتَ لَهُمَا سَوْآتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ

¹ الكرمانى، راحة العقل، ص 573.

² الجامعة، ص 157.

³ الأحزاب، الآية : 33.

⁴ المائدة، الآية : 6.

⁵ ابن تيمية، منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية، [دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، د.ط، د.ت]،

مج 1-2 / ج 2، ص 117.

وَرَقِيَ الْجَنَّةَ وَعَصَى آدَمَ رَبَّهُ فَغَوَى (ثُمَّ اجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَى)¹. إنهم يولون هذه المعصية، بعدا برفعها إلى مصاف الكبائر، التي لعبت دورا خطيرا في تاريخ البشرية، لأنها تمثل خطيئة آدم الكبرى، التي وقع إزرها على البشرية جمعاء، وإزالة وزر هذه الخطيئة، توجب عندهم مبعث النطقاء لتمحو عن البشرية آثار الخطيئة الكبرى.²

إن التعامل مع معصية آدم عليه السلام بوصفها إحدى الخطايا البشرية، التي حملت البشرية وزرها، يعد من المعتقدات النصرانية التي أرساها القديس بولس (Saint Paul ما بين 62-64م)³ في العقيدة المسيحية، ضمن ما يعبر عنه بالخلاص والفداء، حيث يرى بولس أنه بمقتضى صفة العدل التي يتصف بها الله - عز وجل -، كان عليه أن يعاقب ذرية آدم على خطيئة أبيهم، الذي طرد لأجلها من الجنة وأبعد هو وأبناؤه عن الله - عز وجل -؛ وبمقتضى صفة الرحمة، كان عليه أن يغفر خطيئة البشر، ليجمع بذلك بين صفتي الرحمة والعدل، ولم يكن هناك طريق للجمع بين الصفتين، سوى توسط ابن الله، ووحيد (المسيح) الذي قبل أن يصلب ظلما، ليكفر عن البشر خطيئتهم، ويخلصهم منها⁴. وهكذا تتوضح متابعة إخوان الصفا للتفسير المسيحي المتعلق بمعصية آدم، وإن كانوا قد تميزوا عن هذا التفسير في طبيعة المتوسط المكفر، إذ بينما هو عند بولس يمثل المسيح ابن الله، نجده عند إخوان الصفا يتحقق في شخص الأنبياء، وبالتحديد في شخص القائم السابع.⁵

ومما يؤكد غلو إخوان الصفا في التعامل مع معصية آدم عليه السلام، هو ذلك المعنى الباطني الذي يخصون به الشجرة المنهى عنها، حيث يؤولونها على أنها علم الباطن والحقائق، الذي طمع آدم عليه السلام في حيازته، مع أنه حق محفوظ للقائم السابع، ولهذا فقد أعلمه الله - عز وجل -، بأن تلك الشجرة هي علم الباطن، وصاحبه القائم المهدي، وعندها استغفر آدم عليه السلام من تمنييه منزلة السابع، فكان أن قبل الله توبته بشفاعته ذلك القائم؛ لأن آدم عليه السلام كان متمنيا لمنزلة السابع، من غير إنكار لفضل صاحبها.⁶

¹ طه، الآية : 120، 121، 122.

² الجامعة، ص 148.

³ Rey, Le petit Robert ..., P1586.

⁴ مسعود حيفي، عقيدة الخلاص في الأديان السماوية، [رسالة ماجستير، معهد أصول الدين، قسم العقيدة، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، 1997-1998م]، ص 132.

⁵ الجامعة، ص 148.

⁶ المصدر نفسه، ص 66-69.

لا عجب إذا ارتفعت معصية آدم عليه السلام عند إخوان الصفا إلى مصاف الكبائر، طالما أن قضية المعصية أصبحت تطرح عندهم، على مستوى المساس بمنزلة السابع، التي تقارب في شرفها وفضلها المنزلة الإلهية، وهي المنزلة ذاتها التي يؤول لأجلها السجستاني معصية آدم، بأنها محاولة آدم عليه السلام، حيازة مرتبة السابع، بتمنيه للحظ المدخور للقائم، وقت انكشاف الحقائق، وظهور أسرار الباطن،¹ وهذا ما يبرز وحدة الموقف الإسماعيلي من منزلة القائم السابع.

ولا يتوقف اضطراب موقف إخوان الصفا، تجاه عصمة الأنبياء - عليهم السلام -، عند حد طبيعة معصية آدم فحسب، بل إنهم لا يتورعون عن إلحاق فعل الكبائر بالأنبياء الكرام، ومثاله ما ينسبونه للنبي داود عليه السلام في نصهم هذا :

"وكذلك السلطان الذي إذا رأى في أحد رعيته أو بعض سكان مدينته من له نعمة حال، رغب فيها وحسده عليها، وطلبه عليها الحجاج حتى يوقع به، ويأخذ ذلك الغرض اليسير الحقيقير في جنب ما ملكه الله تعالى ... كما حكى عن داود النبي عليه السلام ، بامرأة أوريا بن حنان كيف قدمه أمام التابوت حتى قتل وتزوج بامرأته، وأيضا ذكروا أن تلك المرأة أم سليمان، وكان الأصل في ذلك الهوى والحسد الغالب."² فهم إذا يرمون النبي داود عليه السلام بأبشع الكبائر، وهي قتل النفس بغير حق، في سبيل إرضاء الهوى، وإطفاء نار الحسد، وقد توصل إخوان الصفا إلى هذا الافتراء، بطريق نزعتهم التوفيقية، التي تحرص على أخذ العلم من كل لسان، دون مراعاة لتمحيص وجه الحق فيها، ويعد نصهم هذا أقوى دليل على زيغ منهجهم، في تناول مسائل العقيدة، ذلك أن ما أورده إخوان الصفا بشأن سعي النبي داود عليه السلام لقتل أوريا، والظفر بزوجته، هو من المرويات الإسرائيلية المنتشرة في كتب التفسير،³ والتي بالإمكان العثور على أصلها ضمن هذا النص من الثوراة :

(1)- وكان في وقت المساء أن داود قام عن سريره وتمشى على سطح بيت الملك

فرأى.

(3)- من على سطح امرأة تستحم وكانت المرأة جميلة المنظر جدا. فأرسل داود وسأل عن المرأة فقال واحد أليست هذه بتشبع بنت أليعام امرأة أوريا الحثي.

(4)- فأرسل داود رسلا وأخذها فدخلت إليه - فاضطجع معها وهي مطهرة من طمثها.

¹ السجستاني، إثبات النبوات، ص184، وأنظر أيضا ابن حيون، أساس التأويل، ص66.

² الرسائل، ج3، ص358،359.

³ ابن كثير، تفسير ...، ج4، ص31.

- (5)- ثم رجعت إلي بيتها. وحبلت المرأة فأرسلت وأخبرت داود وقال إني حبلت.
- (6)- فأرسل داود إلى يوباب يقول أرسل ألي أوريا الحثي ...
- وفي الصباح كتب داود مكتوبا إلى يوباب وأرسله بيد أوريا وكتب في المكتوب يقول اجعلوا أوريا في وجه الحرب الشديدة وارجعوا من ورائه ويموت وكان في محاصرة يوباب المدينة أنه جعل أوريا في الموضع الذي علم أن رجال البأس فيه.
- (17)- فخرج رجال المدينة وحاربوا يوباب فسقط بعض الشعب.
- (18)- من عبيد داود ومات أوريا الحثي أيضا ...
- (27)- ولما مضت المناحة أرسل داود وضمها إلى بيته وصارت له امرأة وولدت له ابنا وأما الأمر الذي فعله داود فقبح في عيني الرب.¹

ومن هذا النص نفهم المرجعية، التي يستند إليها إخوان الصفا في رمي النبي داود عليه السلام، بـكبريى القتل والزنى وغيرهما من الخصال المشينة، كالحسد والطمع، والظلمة أنهم كانوا مستندين في هذا أيضا إلى قوله تعالى: ﴿وَهَلْ أُنْتَكَبُوا الْخَصِيمَ إِذْ تَسَوَّرُوا الْمِحْرَابَ (١) إِذْ دَخَلُوا عَلَى دَاوُدَ فَفَزِعَ مِنْهُمْ قَالُوا لَا تَخَفْ خَصِمَانِ بَغَى بَعْضُنَا عَلَى بَعْضٍ فَاحْكُم بَيْنَنَا بِالْحَقِّ وَلَا تُشْطِطْ وَاهْدِنَا إِلَى سَوَاءِ الصِّرَاطِ (٢) إِنَّ هَذَا أَخِي لَهُ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعْبَةً وَوَلِي نَعْبَةً وَاحِدَةً فَقَالَ أَكْفُلْنِيهَا وَعَزَّنِي فِي الْخِطَابِ قَالَ لَقَدْ ظَلَمَكَ بِسُؤَالِ نَعْبَتِكَ إِلَى نِعَاجِهِ وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ الْخُلَطَاءِ لِيَبْغِيَ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَقَلِيلٌ مَّا هُمْ وَظَنَّ دَاوُدُ أَنَّمَا فَتَنَّاهُ فَاسْتَغْفَرَ رَبَّهُ وَخَرَّ رَاكِعًا وَأَنَابَ﴾²

إنهم يحملون موضوع النزاع في دعوى الخصمين، على امرأة أوريا وعتاب الله له على كبرية القتل، وهي الفرية التي تكذبها بقية آيات السورة ذاتها حسب للوجوه التالية :

- 1- إنه لو كان داود عليه السلام مرتكبا فعلا لكبيرة القتل، لما تجاوزت الآية الكريمة عن ذكرها، مكثفة بذكر ما دونها من أمر تزوجه بامرأة أوريا.
- 2- إنه لا يعقل في الحكمة الإلهية، والآية من أولها إلى آخرها في حجاج منكري النبوة، أن يتخللها القدح بأفسق معصية، في من يمثلون الرسالة النبوية.
- 3- إن السورة الكريمة قد اشتملت على جملة من الأوصاف لداود عليه السلام، تشكل في مجملها مثال الشخصية القوية العفيفة كقوله تعالى: ﴿أَصْبِرْ عَلَىٰ مَا يَقُولُونَ وَادْكُرْ عَبْدَنَا دَاوُدَ ذَا الْأَيْدِ إِنَّهُ

¹ الكتاب المقدس، سفر صموئيل، الإصحاح 11.

² ص، الآية : 20، 21، 22، 23.

أَوَّابٌ¹ فمعنى ذا الأيد هو القوة في الدين، ولا معنى لهذا الوصف إذا لم يصحب بالعزم الشديد على أداء الواجبات، واجتناب المحظورات. وكذلك قوله تعالى: ﴿وَشَدَدْنَا مُلْكَهُ وَأَنزَلْنَا الْحِكْمَةَ وَفَصَّلَ الْخِطَابِ²﴾، أي أنه تعالى قد من على نبيه داود عليه السلام، بالملك والحكمة هذه الأخيرة التي تتنافى مع أي خصلة مشيئة، فضلا عن فعل الكبائر.³

إلا أن إسقاط فرية كبيرتي القتل والزنى عن نبي الله داود عليه السلام، لا تلغي من الاعتبار احتمال حمل النعجة الواردة في الآية على امرأة أوريا، لكن على غير وجه القتل، والزنى، والحسد، بل غاية ما في الأمر عند من ذهب إلى تجوير، تعلق دعوى الخصمين بامرأة أوريا، هو إما أن داود عليه السلام قد خطبها على خطبة أوريا، فعوقب لأجل ذلك، أو أنه استترل أوريا عن زوجته؛ أي طلب منه أن يتنازل له عنها برضاه، كما كان شائعا في أهل زمان داود عليه السلام، فاستحى أوريا أن يرد مسألة نبي الله داود عليه السلام، فجاءه التنزيل معاتبا، دون أن يكون في الأمر عشقا يدفع بني الله عليه السلام - لاقتراف الكبائر.⁴

وإذا كان موقف إخوان الصفا من عصمة الأنبياء - عليهم السلام -، قد اتسم بالاضطراب والتناقص، فإن موقفهم من عصمة الأئمة، قد كان غاية في الضبط والثبات، حيث سعوا لتقرير وتأكيد عصمتهم، عن طريق إثبات العصمة المطلقة للنبي محمد صلى الله عليه وسلم، لا لشيء سوى للتمكن من سوق تلك العصمة في آل البيت لقولهم: "وإن الرسول قد عصمه الله، وحماه من إبليس، وعرف به فلا تتم حيلته عليه، ولا على أهل بيته الذين أذهب الله عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا."⁵ وحاصل قولهم هذا يوضح نقضهم لما ذهبوا إليه، من تفضيل النبي على الإمام⁶؛ إذ لا يعني تجويزهم الكبائر على الأنبياء، وإثبات العصمة المطلقة للأئمة، سوى الإعلاء من شأن الإمام على النبي، وهو القول الذي يشاركهم فيه، أصحاب هشام بن الحكم من الروافض، الذين جوزوا المعاصي على الأنبياء دون الأئمة، بحجة أن الوحي

¹ ص، الآية: 14

² نفس السورة، الآية: 20

³ فخر الدين الرازي، عصمة الأنبياء، ضبط وتصحيح: جماعة من العلماء بإشراف الناشر، [دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط1، 1401هـ - 1981م]، ص ص97، 98.

⁴ ناصر الدين البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، [مؤسسة شعبان، بيروت-لبنان، د.ط، د.ت.]، مج3-5 / ج5، ص17، وأنظر أيضا الرازي، المرجع السابق، ص103.

⁵ الجامعة ص123

⁶ الرسائل ج5 ص321.

ينزل على النبي دون الإمام، ولذا كان النبي مسددا في أقواله وأفعاله، أما الإمام فلقصوره عن الوحي، كان معصوما بحيث لا يجوز عليه السهو، ولا الغلط، وإلا انتفت الحاجة إليه.¹ وعلى الرغم من فساد هذا الرأي، إلا أن رأي إخوان الصفا يظل أفسد منه؛ لأن أصحاب هشام بن الحكم، وإن تستروا في تعليل جواز المعصية على الأنبياء - عليهم السلام - دون الأئمة بحجة انقطاع الوحي، فإنه لم يثبت عندهم، فيما نقل أصحاب المقالات، نسبة الكبائر للأنبياء - عليهم السلام -.

المطلب الثاني: الاتصال الوظيفية.

وهي عبارة عن مجموع الوظائف التي تناط بوضع الشريعة.

• أولا / تلقي الوحي :

إن الوحي عند إخوان الصفا، هو عبارة عن إفاضة روحية مجردة من الألفاظ والحروف، ذلك أنهم يعتبرون الكلام الإلهي، مجرد إفهام روحي يتلقاه الناطق عن الملائكة، إيماء وإشارة لقولهم: "وكانت الأنبياء تأخذ الوحي والأنبياء عن الملائكة إيماء وإشارات، وذلك بلطافة ذكاء نفوسهم وصفاء جوهرهم. وكانت تعبر عن تلك المعاني للناس باللسان الذي هو عضو من الجسد لكل أمة بلغتها وبالألفاظ المعروفة بينها"². بمعنى أنه لما كان كلام الملائكة، هو الإيماء، والإشارة؛ أي إلقاء المعنى في النفس دون سوق الكلام³، صار الأنبياء - عليهم السلام - في تلقيهم للوحي، غير مخاطبين بالألفاظ الجسمانية، لوقوع معنى الوحي في نفوسهم، بما يقوم مقامه من التلقي الروحي البسيط وهو الإشارة والإيماء.⁴

وإذا كان إخوان الصفا قد أعرضوا، عن تفصيل هذا التلقي الروحي للوحي، فإنه بالإمكان توضيح هذا التلقي عند غيرهم من الإسماعيلية، الذين أفاضوا في هذا التلقي الوهمي، كما يسميه السجستاني، الذي يرى بأن قبول الرسل عليهم السلام لكلام الله - ﷻ -، هو قبول وهمي يتم تلقي الوحي فيه كسماع قلبي، أو كخطرات ترد على القلب، بحيث تكون معارة من كل لفظ؛ لأن كلامه تعالى لما اتحد بالعقل الأول، لم يكن ذي صوت ولا تركيب، بل عبارة عن إفادة وتلق مجرد، ثم سلك

¹ الأشعري، مقالات الإسلاميين ...، ج1، ص121.

² الرسائل، ج4، ص529، وانظر أيضا ص339 من نفس الجزء.

³ الجرجاني، التعريفات، ص37، مادة: "الإشارة".

⁴ الرسائل، ج4، ص529، 339.

طريقه نحو التركيب، حينما وقع في قلب الناطق، كمعان تكون عباراتها مصورة في قلبه دون نظم، ولا تأليف حتى إذا بلغ لقومه ما تلقاه عن ربه، من المعاني الروحية، أخرجها لهم بشكل العبارات التي كانت مصورة في قلبه بلسان القوم، وبصوت مسموع.¹

هذا يعني أن إخوان الصفا، في تفسيرهم السابق لتلقي الوحي، كانوا يهدفون إلى إحداث التوفيق بين صورة إثبات الشرع لصفة الكلام الإلهي، وبين موقف الفلسفة المؤكد على روحانية، كل ما هو متصل بالذات الإلهية، ليصلوا في الأخير إلى إبراز الاتفاق الحاصل بين الدين، والفلسفة على مستوى إثبات الكلام الإلهي وبالتالي إثبات النبوة والوحي، إلا أنهم لم يصلوا في حقيقة الأمر إلا إلى نفي الرسالة، وتحريف صورة الوحي السليمة للاعتبارات التالية :

إن وصف الله بالتكليم، يقتضي بالضرورة وصفه بالقول، وهو اللفظ المسموع، وهذا ما شهد به - تعالى - لنفسه حينما نسب إلى ذاته الكريمة النداء في قوله تعالى: ﴿ وَيَوْمَ يَنَادِيهِمْ فَيَقُولُ مَاذَا أَجَبْتُمُ الْمُرْسَلِينَ ﴾² وكذلك قوله: ﴿ هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ مُوسَى () إِذْ نَادَاهُ رَبُّهُ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى ﴾³ فلو لم يكن كلامه تعالى ألفاظا مسموعة، لما ورد بالآيات الكريمة لفظ النداء، وكذلك ذكر تعالى أن له كلمات لا تنفذ في قوله: ﴿ وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَمٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾⁴ ومن المؤكد أن الكلمات غير الخطرات، والإيماء، والإشارات التي تذهب بحقيقة الإرسال، الذي هو نفس خطابه تعالى للمرسلين⁵، إذ لا معنى لقول إخوان الصفا بأن من مهام النبي، هو تدوين الكتاب المنزل⁶، طالما أنه لا وجود لتنزيل فعلي، بل هو مجرد معاني إلهية يتولى الناطق صياغة عباراتها، لقولهم عن الأنبياء أنها كانت: "تعبير عن تلك المعاني للناس باللسان الذي هو عضو من الجسد لكل أمة بلغتها وبالألفاظ المعروفة بينها"⁷، أي أنهم لا يتلقون لفظ الوحي، ومعناه، بل هو مجرد معاني مجردة، يقوم خلالها الناطق بالتعبير عنها؛ أي صياغتها كما يشاء، وهذا عين الفساد، والقدح في حقيقة الإرسال؛ لأنه من الثابت شرعا أن ما يؤديه الملك إلى الرسول هو

¹ السجستاني، إثبات النبوات، ص 56، 147، 151.

² القصص، الآية : 65.

³ النازعات، الآيتان : 15، 16.

⁴ لقمان، الآية : 27.

⁵ خليل هراس، شرح القصيدة ...، ص ص 127، 128.

⁶ الرسائل، ج 4، ص 307.

⁷ نفس المصدر، ص 529.

ضربان : قرآن ووحى، فأما القرآن فيتوجب على الملك، أن يؤديه إلى الرسول بصيغته، وليس له ولا للرسول أن يعدل بلفظه إلى غيره، أما الوحي المتضمن للأمر والنهي فهو نوعان :

(1)- وهو النص الصريح، الذي يعلمه الرسول من الملك بنفس الخطاب.

(2)- وهو النص المحتمل لمعاني مختلفة، وهذا يعلم المراد به من دليل يقترن بالخطاب.¹

وفي جميع أنواع التنزيل هذه، لا مجال للقول بإفادات عقلية، تتصور عباراتها في نفس النبي؛ لأنه لا معنى لوحي إلهي يجري التصرف في ألفاظه، وعباراته.

• ثانيا / وضع شريعة الدين :

بعد ما يتلقى الناطق الوحي، يشرع في تبليغ دعوته، وتفصيل شريعة الذين مع مراعاة الفروق المعرفية التي تميز الخاصة، عن العامة في أهل دعوته لقولهم : "ويجتهد في إنبائهم ما قد اعتقده بالتصريح عنها للخواص من أهل دعوته في السر والإعلان غير مرموز ولا مكتوم، ثم يشير إليها ويرمز عنها عند العوام بالألفاظ المشتركة، والمعاني المحتملة للتأويل بما يعقلها الجمهور وتقبلها نفوسهم".² أي أنهم يميزون داخل النص الديني، بين مستويين من الخطاب : الأول وهو المتوجه إلى الخاصة من الناس، ليلقي إليها المعاني المجردة من رموز الظاهر، وقشوره، أما الخطاب الثاني فإنهم يخصون به العامة، التي لم ترتق قدرتها المعرفية، إلى درجة فهم المعاني الباطنة، المقصودة من ظاهر النص، ولذلك صار الناطق يلقي إليهم معان ظاهرة، تتناسب مع قوة عقولهم³ وبهذا يصبح معنى النص الديني، في مفهوم إخوان الصفا مرتبطا بأنواع التصورات، والتصديقات الكائنة بين أصناف البشر، بحيث تحوز الخاصة خلالها على أجود التصديقات، والتصورات التي تمكن لها التصديق بالمعاني الباطنة، والأسرار المخزونة؛ وهذا لأنها تتصور ما يقال لها على حقيقة، دون حاجة إلى التشبيه، والتمثيل اللذين تستعين بهما العامة، في تقريب تصور الحقائق إلى فهمهم، طالما أنهم لا يصدقون إلا بالأقوال الخطابية، والجدلية المفيدة للمعاني الظاهرة فحسب.⁴

¹ علي بن محمد المارودي، أعلام النبوة، ضبط وتعليق : خالد عبد الرحمن العك، [دار النفائس، بيروت-لبنان، ط1، 1414هـ-1994م]، ص ص85،87.

² الرسائل، ج4، ص ص543،544.

³ المصدر نفسه، ص ص529،530.

⁴ الرسائل، ج3، ج4، ص ص231،232،238،239 على التوالي، وأنظر أيضا المبحث الأول من الفصل الثاني

يرى إخوان الصفا أنهم بتمييزهم بين مستويي العامة، والخاصة في فهم المقصود من الخطاب الديني، إنما يعملون على تحصيل النفع، والصلاح لكل الفئات المخاطبة، بحيث لا تعدم فئة منهم حظها، من فهم مقصود الشرع؛ لأن دعوة الأنبياء عليهم السلام، عموم للعام والخاص، وإن كان المعول عليهم في هذه الدعوة، هم الخاصة أصحاب التصديق الحقيقي، أو كما يسميهم الفارابي الفلاسفة أولوا البراهين الحقيقية، الذين يصدقون بالأقاويل البرهانية المفيدة للقين؛ لأنهم ارتفعوا عن الجمهور المصدق بالبراهين الشرعية المقنعة، التي يخاطبهم بها أصحاب الشرائع، لقصور فهمهم، وتصورهم عن فهم، وتصور الفلاسفة البرهانيين.¹

هكذا يبدو اتفاق الفارابي، مع إخوان الصفا حول حيازة الخاصة من الناس لأجود التصديقات، والتصورات، وإن كان مفهوم الخاصة عند إخوان الصفا، قد اكتسى نزعة باطنية؛ جعلت الفلاسفة البرهانيين الذين هم الخاصة عند الفارابي، في مرتبة أقل من الأئمة الفلاسفة، الذين هم خاصة إخوان الصفا، بحكم أن الخواص من الناس في فلسفة إخوان الصفا يمثلهم الوارثون: "أسرار النبوات والمتخرجون بالرياضات الفلسفية، وهم ورثة الأنبياء، وصناعتهم الدعاء إلى الله."² أي الأئمة المهديون خزان العلم الباطن، وأصحاب التأيد الإلهي وسواء كان الخاصة هم الفلاسفة البرهانيون، أم الأئمة الواصلون فإنهم جميعا يعدون المؤهلون الوحيدون لرياسة المدينة الفاضلة عند الفارابي، وتحقيق الحكومة الشيعية العادلة عند إخوان الصفا، مما يفسر عنايتهم جميعا بإيلاء الخاصة، أسمى أنواع الفهوم والتصديقات.

إن أخطر ما نتج عن اعتقاد إخوان الصفا في تفاوت الحقيقة الدينية تبعاً لتفاوت فهم طبقتي الخاصة، والعامة، هو تقسيم دين الله - ﷻ - إلى ظاهر وباطن، حيث يكون الدين الظاهر هو: "أعمال الجوارح، والباطن هو اعتقادات الأسرار في الضمائر، وهو الأصل"³ ومنه يكون الدين الطاهر، هو جملة المفروضات التي تقوم بها الجوارح ومثالها الطهارة، والصلاة، والصوم، والحج، والزكاة، والجهاد، وكل هذه المفروضات أو الأعمال مجتمعة، تشكل مفهوم الإسلام عند إخوان الصفا، أو هي بمعنى آخر شريعة الظاهر، التي يقررها الناطق في أهل دعوته.⁴

¹ الفارابي، الجمع بين ...، ص 37، 38.

² الرسائل، ج 4، ص 511.

³ الرسائل، ص 297، وأنظر الجامعة، ص 510.

⁴ المصدر نفسه، ج 4، ص 5، ص 423، 160، 457 على التوالي والجامعة، ص 288.

أما الدين الباطن، فهو ما يعتقد المرء من الأسرار الباطنة، التي تحتويها شريعة الظاهر، وهذا النوع من الدين هو الذي يجعله إخوان الصفا، مرادفا للإيمان؛ لأنه روح الدين وأصله¹ كما أنه يشكل قوام المادة المتكونة منها شريعة الباطن، التي يضعها الأئمة في مقابل شريعة الظاهر، التي يضعها النطقاء، ومنه نخلص إلى اشتراك الأئمة مع الأنبياء، في وضع الشرائع عندهم لقولهم: "... فهكذا غرض الأنبياء عليهم السلام، وغرض جميع واضعي النواميس الإلهية من الفلاسفة والحكماء"² وهذا يعني أن واضعي النواميس في مفهوم إخوان الصفا، هم الأنبياء، والأئمة الحكماء على السواء، مما يبرز تأثرهم بالفكر السياسي الأفلاطوني، في محاولته إثبات قدرة الحكماء، على سن القوانين، التي تحكم المجتمعات الفاضلة، وتكفل سير العدل فيها.³

ولأن الأئمة الحكماء هم، واضعوا شريعة الباطن، فقد توجب عند إخوان الصفا طاعتهم واتباعهم، لأن تحصيل المرء لهذه الشريعة، هو مرهون بمقدار اعتقاد المرء في الأئمة، والعمل بتعاليمهم، أو بتعبير آخر هو مرهون بولاية الأئمة⁴ التي يحددها المفهوم الإسماعيلي بأنها الاعتقاد في الأئمة، مع وجوب السمع، والطاعة لهم ولهذا صارت عندهم أول ركن من أركان الدين، الذي ينبني على الولاية، والطهارة والصلاة والزكاة والصوم، والجهاد.⁵

ولا يكاد يختلف مفهوم الولاية عند إخوان الصفا، عنه لدى غيرهم من الإسماعيلية، إذ يعدونها أول ركن من أركان الدين، وإن عمدوا إلى تجنب التصريح بكونها أحد أركان الدين، مكتفين بالإشارة إلى معناها فحسب، كما هو الحال في نصهم هذا: "ثم تكون الأمم كلها جسما واحدا، والني رأسه، وخليفته فيهم قلبه، وأصحابه حواسه وآلاته، وعلمه الباطن روحه ونفسه، وعلمه الظاهر حركته، وعبادته، من طهارته، وصلاته، وصومه، وحجه، وزكاته، وجهاده."⁶ لقد وقع التصريح لديهم في هذا النص، بجميع أركان الدين الإسماعيلية، ماعدا الولاية، لأنهم قد رمزوا له بقلب الجسم، النابض بالحياة؛

¹ الرسائل، ج4، ص5، ص160،458 على التوالي.

² المصدر نفسه، ج2، ص271.

³ أفلاطون، الجمهورية، ص288،289، الكتاب السادس.

⁴ "الولي بسكون اللام القرب والذنوب يقال: تباعد بعد ولي... والمؤالاة ضد المعاداة ويقال والي بينهما ولاء بالكسر أي تلبغ وافتل هذه الأشياء على الولاء أي متباعدة وتوالى عليهم شهران تتابع واستولى على الأمر أي بلغ الغاية"، محمد بن أبي بكر الرازي، مختار الصحاح، ص868،869، مادة "ول ي".

⁵ ابن حيون، تأويل الدعائم، ج1، ص51،54،62.

⁶ الجامعة، ص288.

لما يشيعه الإمام خليفة النبي ﷺ من العلم الباطن، سبب حياة النفوس، والدليل على أن إخوان الصفا قد رمزوا لركن الإمامة بالقلب، هو ما يذكره ابن حيون من الإسماعيلية، حيث يقول: إن الإسماعيلية تعتبر أن ممثل القلب في التأويل هو الإمام.¹

هكذا تكون التأويلات الإسماعيلية، قد أسهمت في نقل معنى الولاية من أصله اللغوي، الذي هو المحبة والقرب، إلى معنى سياسي مذهبي، يقوم فيه الأئمة برياسة حكومة الباطن، وتبعا لهذه الرياسة يكون من الواجب على الأمة طاعتهم، وإطلاق أيديهم في جميع أمورها الدينية، والدينية لأنهم ظل الله على الأرض وخزان العلم الباطن، مع أن الولاية بمعناها الشرعي، هي تلك المرتبة الدينية المتحققة، بتوالي الطاعات، واجتناب المعاصي² ولذلك كانت بمثابة سلطة إلهية، يخول لها تنفيذ الشريعة، وتطبيق حدود الدين، ولم تسند إلا للنبي ﷺ، ومن تابعه، وتأسى به في القيام بأمر الدين³، من غير أن تخضع أهلية القيام بهذه المرتبة لموروثات باطنية.

لقد كان من مقتضيات القول، بشريعة الباطن عند إخوان الصفا، الاعتقاد في صنفين من العبادات: الأولى منهما وهي العبادة الناموسية الشرعية التي يضعها الناطق، ويخبر بها قومه للتعبد بها كالصلاة، والصوم، والحج، وغيرها من التكاليف الشرعية، أما الثانية فهي العبادة الفلسفية الباطنية، التي يختص بوضعها الأئمة الحكماء؛ بالاعتماد على المعاني الباطنة المستترة، خلف ظواهر الشريعة الناموسية، ولهذا كانت العبادة الفلسفية بمثابة الروح، التي تنفخ الحياة في العبادة الناموسية الشرعية.⁴

وعن مظاهر هذه العبادة الفلسفية، يورد إخوان الصفا جملة من الطقوس، التي تختلط فيها الأساطير الوثنية، مع شيء من العبادة الناموسية الشرعية، كما هو الحال مع أعياد شريعة الباطن، التي تتوزع على أيام خاصة من الشهر، حيث يكون العيد الأول موافقا لأول يوم من أيام الشهر، أين يتوجب على المتعبد المبالغة في التطهر، والتبحر؛ للقيام بالصلوات المفروضة عليه في شريعة الناموس، وهذا خلال الثلث الأول، والثاني من ليل العيد الأول، أما إذا دخل الثلث الثالث، فإنه يتوجب عليه الدخول في العبادة الفلسفية، عن طريق المناجاة الأرسطية، والدعاء الأفلاطوني لتطهر نفسه، وتغفر ذنوبه، ولا يزال المتعبد

¹ ابن حيون، تأويل الرعاهم، ص 54.

² الجرجاني، التعريفات، ص 282، مادة: "الولاية"، وابن تيمية، الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، دار البعث، الجزائر، د. ط، 1407هـ - 1987م]، ص 17، 18.

³ موسى الصدر، من تصدير كتاب كوربان، تاريخ الفلسفة...، ص 22.

⁴ الرسائل، ج 5، ص 159، 160.

قائما بالعبادة الفلسفية، إلى غاية طلوع الفجر أين يتوضأ ويدخل في صلاة الفجر، وبعدها يقوم بنحر الذبائح، شكر الله على ما أهدق عليه من نعمه.¹

بعد ما يقوم إخوان الصفا بواجبات العيد الأول، فإنهم سينصرفون إلى أشغالهم اليومية، وحياتهم العادية، إلى أن يأزف موعد العيد الثاني، وهو الموافق لمنتصف الشهر أين سيقومون بنفس الواجبات التعبدية السالفة الذكر في العيد الأول، وكذلك يفعلون في العيد الثالث، الموافق للخامس العشرين من نفس الشهر، وهكذا تكون العبادة الفلسفية مشتملة على ثلاثة أعياد لقولهم: "ويكون لمن اقتدى بهذه السنة في السنة ثلاثة أعياد."²

والحقيقة أنها لم تكن ثلاثة أعياد بل أربعة، وهذا ما يتضح من خلال تقويمهم الفلكي لتلك الأعياد، فالعيد الأول يوافق نزول الشمس برج الحمل، وهو عيد قدوم الربيع، والعيد الثاني يوافق نزول الشمس أول السرطان، حال انصراف الربيع، وقدوم الصيف أين يتناهى طول النهار، يقصر الليل، أما العيد الثالث فيوافق نزول الشمس برج الميزان، وفيه يدخل فصل الخريف، وأخيرا العيد الرابع الموافق لبلوغ الشمس برج الجدي، وحينها يحل فصل الشتاء، ومنه يتأكد أن عدة تلك الأعياد أربعة وليست ثلاثة.³

والسبب الذي لأجله كانت عدة تلك الأعياد أربعة، يكمن في سعيهم للتوفيق بين العبادة الناموسية، والعبادة الفلسفية، بحيث تصبح أعياد الشريعة الإسلامية، أمثال لمثولاتها من الأعياد الفلسفية، ولهذا جعلوا العيد الفلسفي الأول، موافقا لعيد الفطر؛ لأنه يماثل في فرحه، وسروره، فرح الناس بصومهم يوم عيد الفطر، لزوال شدة الصوم، وكذلك جعلوا العيد الفلسفي الثاني موافقا لعيد الأضحى؛ لأنه لما كان العيد الفلسفي الثاني يوافق قدوم الصيف، واشتداد الحركان مناسبا لعيد الأضحى، الذي يشهد فيه نصب الحجاج، وتعظيم لما يستقبلونه من الرمضاء، وشدة الحر. أما العيد الفلسفي الثالث فهو ممثل عيد الغدير⁴

¹ الرسائل ج 5، ص 162، 163.

² المصدر نفسه، ص 163.

³ الرسائل، ج 5، ص 164-167.

⁴ يعتمد الشيعة على حديث غدير خم في إثبات الولاية لعلي عليه السلام، وكذلك إخوان الصفا إلا أنهم بدافع التقية، والتكتم لم يوردوا نصه سوى ما ذكروا بشأن أنه أحد أعياد الشريعة الظاهرة، الرسائل، ج 5، ص 167 ونص الحديث هو: "عن البراء بن عازب قال كنا مع رسول الله ﷺ في سفر فنزلنا بغدير خم فنودي فينا الصلاة جامعة وكسح لرسول الله ﷺ تحت شجرتين فصلى الظهر وأخذ بيد علي عليه السلام فقال أستم تعلمون أي أولى بالمؤمنين من أنفسهم قالوا بلى قال أستم تعلمون أي أولى بكل مؤمن من نفسه قالوا بلى قال فأخذ بيد علي فقال من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه قال فلقبه عمر بعد ذلك فقال له هنيئا يا ابن أبي طالب أصبحت وأمسيت مولى كل مؤمن ومؤمنة."، ذكره أحمد بن حنبل في مسنده، [دار الفكر، د.م، د.ط، د.ت]، مج 4، ص 281.

في العبادة الشرعية، وهو يوم إعطائه الولاية لعلي عليه السلام، ولذلك كان يوم فرح، وعيد إلا أنه فرح ممزوج بغم، لما حصل من نكت تلك الولاية وإسنادها لغيره، وعن العيد الفلسفي الرابع فإنه يكون لاشتداد الحزن، والكآبة فيه مماثلا للعيد الرابع، في الشريعة الناموسية، وهو يوم وفاته عليه السلام، وهو إن كان عيداً له عليه السلام للقاءه ربه، فإنه قد صاحب أيضاً حزن الأمة عليه.¹

ومن هذا التوفيق الذي يجريه إخوان الصفا، بين العبادة الشرعية، والعبادة الفلسفية، نخلص إلى المنهج التوفيقى الذي حرصوا من خلاله، على إثبات وحدة الغرض بين واضعي النواميس، وهم الأنبياء - عليهم السلام - والأئمة الحكماء، من حيث أنهم جميعاً يهدفون إلى تهذيب النفس، وتقريبها من خالقها، وإن اختلفت موضوعات نواميسهم، كاختلاف طرق القاصدين بيت الله الحرام، مع أن وجهتهم واحدة.²

وعلى الرغم من كل هذه التبريرات الباطنية، التي يحاول إخوان الصفا من خلالها، إبراز توافق مقصد الحكمة، والشريعة فإنهم قد وصلوا من حيث لا يشعرون، إلى إبراز الهوة بين شرع الله، وشريعتهم الباطنة، المستندة إلى نقولات وثنية رومانية، ذلك أن تلك الأعياد الفلسفية التي جعلوها نداً لشرع الله، هي في حقيقة أمرها تعبر عن احتفالات الرومان، بتطور الطبيعة وتغير فصولها، حيث كانت السنة عند الرومان تزدان بأكثر من مائة يوم مقدس (Feriae) من بينهما اليوم الأول من كل شهر، وكذلك اليوم الخامس عشر من شهر فبراير، وهو عيد لوبركاليا المخصص للإله فونوس (Faurus) أيمن يشهد الرومان احتفالات بهيجة، تتوج بتقدم الذبائح من لحم الضأن، ولقد كان الرومان يحتفلون في شهر أبريل لوحده، بستة أعياد أهمها وآخرها عيد فلوراليا (Floralia) أي عيد إله الأزهار، والينابيع وأيامه كلها مرح، وسكر، وعربدة، بالإضافة إلى قائمة طويلة من الأعياد الرومانية، المليئة بالفواحش، ومظاهر الوثنية³ التي نقلها عنهم إخوان الصفا وعملوا على استبدال شرع الله، بتلك الطقوس الوثنية.

ومما يعمق البعد الوثني، في الأعياد الفلسفية لإخوان الصفا، هو تعويلهم على الأشخاص الفلكية، في التوقيت لتلك الأعياد، حيث يعد خلالها نجم الشمس، أهم شخص فلكي يستجدي منه النفع، من خلال الطقوس التي تجري في هياكلها⁴، وهذا بعينه ما كانت الصابئة، تعدّه مظهراً من مظاهر عبادتها

¹ الرسائل، ج5، ص ص167، 168.

² المصدر نفسه، ج3، ص174.

³ ول ديورانت، قصة الحضارة، ترجمة: محمد بدران، [الإدارة الثقافية لجامعة الدول العربية، مصر، ط3، 1972م]، ص9-10/

ج10، ص ص135، 136، وجبور عبد النور، إخوان الصفا، ص34

⁴ الرسائل، ج5، ص ص164، 165.

للسمس، أفضل الروحانيات لديها على الإطلاق، ولذلك فقد جودت الصابئة بناء هيكلها، بأن جعلته مربع الشكل، ذو جدران مذهبة وفي وسطه يقوم تمثال كبير من الذهب الخالص، يعلو رأسه تاج من الذهب المرصع بالأحجار الكريمة، وقد كان كهنة الصابئة يستجدون نفعه، بتقديم أجود الذبائح، وأطيب البخور للرب النوراني، الذي هو الشمس.¹

وعلى الرغم من خلو الرسائل، من مثل هذا التصريح القاضي باعتبار الشمس ربا متصرفا، فإنه بوسعنا العثور ضمن نصوصهم، على نفس الإجلال، والتعظيم اللذين تخص بهما الصابئة، كوكب الشمس وهذا أثناء حديثهم عن روحانيات الشمس المختصة: "بمواليد الملوك، وأصحاب التيجان وأولي العز والرفعة والسلطان... فهذه أفعال روحانيات الشمس في المعاملات، ومقامات الملائكة المنبثين في العالم منها، المنحطين من دائرها لموضع الملوك والسلاطين الذين لبسهم الدياتج الأصفر وحليهم الذهب الأحمر، وتيجانهم مكللة بالجواهر، ودواهم خيل شقر وبرادين صفر"². فهذا النص يؤكد اشتراك إخوان الصفا، مع الصابئة في صور تعظيمهم لحرم الشمس، الذي تنبث منه روحانيات كسوتها الدياتج الأصفر، وحليها الذهب الأحمر، والجواهر، وكل هذه الصور الوثنية، لا تترك مجالاً للشك في وثنية عبادتهم الفلسفية.

ومن صور العبادة الفلسفية أيضا، تلك التأويلات الباطنية التي يخصصون بها، العبادات المفروضة في الشريعة الإسلامية، ومثالها الصلاة حيث تصبح في عرفهم الباطني، عبارة عن طهارة القلب من خبث الحسد، والتوجه إلى قبلة الأمر بالمعروف الذي هو الإمام، أما قيامها في الباطن فهو القيام بمصالح المؤمنين، وعودها هو القعود عن العداوة، وركوعها وسجودها، هما الركوع والسجود بالتواضع وتسليمها هو التسليم من جهل العلم الظاهر، والانسلاخ عنه³، وبهذا التأويل الباطني لفريضة الصلاة يتسق إخوان الصفا، مع باقي التأويلات الباطنية، التي تعمل على حصر معنى الصلاة في الدعوة إلى المذهب⁴ وهكذا يتخذ التأويل الباطني الإسماعيلي من الصلاة، دستورا يحكم نظام الدعوة وحسن سيرها. ومن صور عبادتهم الفلسفية أيضا، ذلك المعنى الباطني لفريضة الحج، الذي يشير إليه إخوان الصفا على وجه من الرموز والتكتم في قولهم:

¹ جبور عبد النور، إخوان الصفا، ص 32.

² الرسائل، ج 5، ص 95، 97.

³ المصدر نفسه، ج 2، ص 509.

⁴ ابن حيون، ج 1، ص 64، ومحمد بن مالك بن أبي الفضائل، كشف أسرار الباطنية، دراسة وتحقيق: محمد عثمان الخشت،

[دار الهدى، عين مليلة-الجزائر، د.ط، د.ت.]، ص 24.

"واعلم يا أخي من حج البيت بقلب ساه ونفس لاهية، بلا علم ولا بصيرة، ورأى تلك المناسك وسنتها ولم يعقل معناها ولا درى ما الغرض منها، ولا عرف شيئاً من أغراضها المقصودة بها رجع من هناك بقلب غافل ونفس شاكة وفكر متحيز لأنه متى رآها ولم يدر معانيها ولا عرف أغراضها تخيل له عند ذلك أنها كلعب الصبيان من رمي الحصى والسعي بين الصفا والمروة والإحرام والتلبية والطواف..."¹

لقد أعرض إخوان الصفا في هذا النص، عن التصريح بالمعنى الباطني لفريضة الحج، مكتفين بالتأكيد على وجود تأويل باطني، لكل مناسك الحج التي يقوم بها الخلق، وهم ساهون عن معانيها الحقيقية، هذه الأخيرة التي يربطها، غيرهم من الإسماعيلية بشخصية الإمام، حيث يصبح معنى الحج في التأويل الباطني، هو التوجه إلى النبي في وقته، والإمام من بعده في زمانه؛ لأتهما ممثلو الكعبة في الظاهر، وإجابة دعوتهم هو ممثل التلبية، والطواف بالبيت سبعا مثل لمثول باطني، هو الطواف بالنبي محمد ﷺ، إلى تمام الأئمة السبعة، أو الدور الصغير الممتد بين كل ناطق وناطق.²

وبالنظر لصور العبادة الفلسفية، وقيمتها في فلسفة إخوان الصفا يصبح من الضرورة بحال، التساؤل عن قيمة شريعة الظاهر أمام تلك المكانة العظيمة، التي تحتلها شريعة الباطن عندهم، وللإجابة عن هذا التساؤل نقول إن قارئ الرسائل، بإمكانه أن يعثر في أكثر من نص، على ذلك التلازم الذي يجريه إخوان الصفا، بين ظاهر الدين الذي هو الإسلام، أو أعمال الجوارح، وبين باطن الدين المتمثل في مفروضات شريعة الباطن، أو ما اصطالحوا على تسميته بالإيمان، ولا يكون المرء في نظرهم مؤمناً، إلا إذا كان مسلماً؛ أي إذا كان قائماً بمفروضات الشريعة الناموسية³، ومن أقوالهم في هذا: "واعلم أن الله تعالى جعل الدين طريقاً من الدنيا إلى الآخرة، وجعل في قوام الدين صلاحاً للدنيا والآخرة جميعاً: وذلك أن الدين ظاهر وباطن، وقوامه بما جميعاً"⁴ فهم إذا يؤكدون على وجوب قيام المرء بتكاليف شريعة الظاهر، حتى وإن حاز على العلم الباطن، المخول له القيام بتكاليف شريعة الباطن.

وعلى الرغم من افتقارنا لنصوص صريحة، تثبت إسقاط إخوان الصفا للتكاليف الشرعية، إلا أن الأمر لا يخلو من بعض الإشارات الرمزية، التي يستشف منها، موقفهم الحقيقي إزاء التكاليف الشرعية،

¹ الرسائل، ج2، ص270.

² محمد بن مالك، كشف أسرار...، ص ص24،25، الغزالي، فضائح الباطنية، ص56، والديلمي، بيان مذهب...، ص ص46،47.

³ الرسائل، ج5، ص160.

⁴ المصدر نفسه، ج4، ص304.

ومن هذه الإشارات قولهم: "فاعلم يا أخي بأن لكل شيء من الموجودات في هذا العالم ظاهرا وباطنا، وظواهر الأمور قشور وعظام، وبواطنها لب ومخ، وأن الناموس هو أحد الأشياء الموجودة في هذا العلم منذ كان الناس، وله أحكام وحدود ظاهرة بينة يعلمها أهل الشريعة وعلماء أحكامها من الخاص والعام، ولأحكامه وحدوده أسرار وبواطن لا يعرفها إلا الخواص منهم والراسخون في العلم"¹ إن النص يفيد أن ظاهر كل موجود هو القشور، والعظام، أما باطنه فهو اللب والمخ، وبما أن الدين هو أحد الأشياء الموجودة في العالم، فإن له كذلك ظاهر هو الأحكام الظاهرة للشريعة، وله باطن هو الأسرار المكنونة في تلك الأحكام الظاهرة، والتي لا يعرفها إلا الأئمة الراسخون في العلم.

ومن النص أيضا يمكن القول أن أحكام الدين الظاهرة، هي القشور والعظام، أما باطن الدين، وأسراره فهي اللب، والمخ، ومن هذا التشبيه نخلص إلى إسقاط إخوان الصفا لأحكام الشريعة، وتكاليدها، بحكم استغنائهم عنها بمفروضات شريعة الباطن، وهذا لأنه قد ثبت في ذهن كل عاقل، أن تحصيل النفع من الثمرة، إنما هو يتعلق بلبها لا بقشرها، لأن هذه الأخيرة ذات وظيفة وقتية، تقوم خلالها بحماية اللب، وإتمامه، فإذا ما نضجت الثمرة، أصبح بالإمكان الاستغناء عن القشرة، ومن ثم الانتفاع بالثمرة، فكذلك الحال أيضا مع ظاهر الدين، وباطنه، حيث يصبح من المعقول والمنطقي لديهم، الاستغناء عن ظاهر الدين، طالما أنه قشور يمكن تجاوزه عند الانتقال إلى مرحلة معرفية أرقى من الدين، تمثل له ومخه.

وهذا هو المنقول عن الفرق الباطنية في استباحة المحظورات، وإنكار الشرائع، فإذا ما نسبت إليهم هذه المنكرات ادعوا براءتهم منها، وأكدوا على ضرورة الانقياد للشريعة، في حين أنهم **يؤمنون** التملص من قيود أحكام الشريعة، إذا ما أحاطوا بحقائق العلوم من جهة الإمام.²

ومما يدعم كذلك إسقاطهم لتكاليف شريعة الظاهر، قولهم: "ومن كان مقبلا على العلوم الحقيقة والآراء الفلسفية، والأسرار العقلية، وهو متغافل عن إقامة الظواهر الشرعية، والسنن التكليفية، فهو ذو روح قد تعرت من جسدها، وفارقت كسوتها الساترة لعورتها، فيوشك أن تكشف سوءته، وتنهتك في العالم عورته، إذا خرج بصورته المجردة في غير أوانها، ونطق بالحكمة في غير زمانها، فلا شك أن حقه يزهق، وشمله يتفرق."³ يؤكد إخوان الصفا في هذا النص، على ضرورة القيام بظواهر التكالييف؛ لأن المفرط فيها سيكون كمن هتك سره، وكشف عورته، ومزق شمله، لخروجه بصورته

¹ الرسائل ج1، ص447.

² الغزالي، فضائح الباطنية، صص46،47، وأنظر كذلك محمد بن مالك، كشف أسرار...، صص22-30.

³ الجامعة، صص288،289.

المجردة التي هي تكاليف العبادة الفلسفية؛ لأنها شريعة مجردة من صور العبادة الناموسية الشرعية، وبهذا يكون حرصهم الشديد على القيام بتكاليف الشريعة، مجرد وسيلة أمنية تقي أنفسهم من الهلاك الناجم، عن المجاهرة بطرح تكاليف شريعة الظاهر، ولهذا قالوا : بأن حقه سيزهق، وشمله سيتفرق، بحكم أن الوقت لم يحن بعد، لمجاهرة الناس بشريعتهم الباطنة، طالما أنه لا وجود للإمام السابع، الذي سيأتي ليجمع شملهم، ويكشف لهم عن روح شريعة الظاهر، بوصفه صاحب شريعة لطيفة، مبرأة من تركيب أحكام الشريعة الناموسية.¹

لا يعتبر إخوان الصفا الوحيدين من الإسماعيلية، الذين يعولون على قدوم السابع لارتفاع التكاليف الشرعية، بل إننا نجد من بين الإسماعيلية أيضا من يربط بين شخصية القائم السابع، وقضية ارتفاع التكاليف أو الأغلال كما يسميها السجستاني، الذي يعتبر أن فترة وجود السابع، هو دور الكشف عن أسرار الباطن، التي يديعها السابع في أمته، ليتمكنوا بذلك من الاستغناء عن القشور والأغلال، بحيث لا تبقى إلا الشريعة العقلية الباطنة، الخالية من كل تركيب²، ومنه فمبنى الاستغناء عن التكاليف الظاهرة عند السجستاني، إنما يقوم على كونها أغلال لا تليق برفعة النفوس، التي طهرها العلم الباطن.

وإذا كان مبنى الاستغناء عن التكاليف عند السجستاني، يقوم على كونها أغلال لا تليق بطهارة نفوس المستغنين عنه، فإننا نجد إخوان الصفا يربطون بين القيام بالتكاليف الشرعية، وبين مرض النفوس، وهذا هو المعنى الذي ورد في رسالتهم الرمزية، التي أجروا فيها موقفهم الحقيقي من - التكاليف - على ألسنة الحيوانات، مبالغة في الحيلة، والتكتم حيث رد زعيم الطيور على الإنسي، الذي حاول إثبات فضل بني الإنسان على الحيوان، وضرورة تسخيرهم لخدمتهم، بالاعتماد على ما أكرمهم به تعالى من أنواع التكاليف من طهارة، وصلاة، وصوم، وحج، ... وكان مما قاله زعيم الطيور أن تلك التكاليف، هي قيود، وأغلال قيد بها البشر؛ لتأديبهم بفرائض الشريعة، والتكفير عن السيئات، والفواحش التي اجترحوها، ومن ثم فقد أصبحوا في حكم العليل، الذي يستوجب شفاؤه إلزامه بجرعات محددة من الدواء، لأنه لا يحتاج إلى الطبيب إلا المرضى، وصاحب العلة المزمنة، أما الأصحاء منهم فهم في غنى عن التطبيب، وليس أولئك الأصحاء إلا العارفون بأسرار الناموس.³

¹ الجامعة، ص 465

² السجستاني، إثبات النبوات، ص ص 177، 178.

³ الرسائل، ج 2، ص 504-508.

هذه هي شريعة الباطن عند إخوان الصفا، الذين اتخذوها ذريعة للتملص من تكاليف الشريعة، والدعوة لعبادة فلسفية تمثل في مجملها مفهوم الإيمان، مخالفين بذلك صريح النصوص الدينية، التي تدخل الأعمال في مسمى الإيمان،، فقد ذكر النبي ﷺ الإيمان وأدخل في مسماه العمل لقوله : «الإيمان بضعٌ وسبعونَ أو بضعٌ وستونَ شعبةً فأفضلها قولُ لا إله إلا الله وأدناها إمّاطةُ الأذنى عن الطريق والحياء شعبةٌ من الإيمان»¹، فالحديث واضح في تضمن الإيمان لعمل الجوارح، وهو دفع الضرر عن الطريق، وكذلك وردت الآيات الكريمة مقررة لهذا المعنى كقوله تعالى : «وَيَقُولُونَ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالرَّسُولِ وَأَطَعْنَا ثُمَّ يَتَوَلَّى فَرِيقٌ مِنْهُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَمَا أُولَئِكَ بِالْمُؤْمِنِينَ»². ومعنى التولي هنا هو التولي عن الطاعة، وهي العمل ولهذا فقد نفى - تعالى - الإيمان عن تولى عن العمل، وإن كان قد أتى بالقول.³

وبالنظر لكل هذه المفاصد التي أدخلها إخوان الصفا على دين الله، وشرعه يتسنى لنا القول بأنهم كانوا يعدون لقيام دين عالمي فلسفي، يتخذ من شريعة الباطن أهم ركائزه العقدية، وهذا ما يفسر قولهم: "فاعلم أن الحق في كل دين موجود، وعلى كل لسان جار."⁴ أي أنهم يعتقدون في اشتغال جميع الأديان، على نسبة من الحق، ولذلك فقد عملوا على كشف تلك النسبة، لصاحب كل دين ممن دعوهم، مؤكدين خلالها على أن اختلاف الشرائع، ليس بالأمر الضار طالما أن الدين واحد، ومعنى الدين واحد عندهم هو الطاعة والانقياد للرئيس⁵ بدليل قوله تعالى : «...أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ...»⁶ واستدلواهم هذا من جملة الأقوال، التي يقصد بها مزج السليم بالسقيم، إذ الآية الكريمة التي يستدل بها إخوان الصفا، هي فعلا جاءت مقررة لوحدة الدين السماوي، بين جميع الرسل، والذي حقيقته الطاعة والانقياد لعبادة المولى -عز وجل-⁷ لكنها على الرغم من تقريرها لهذا المعنى، فهي لم تشر مطلقا لاعتماد هذا المعنى، في الوصول إلى دين عقلي فلسفي، يرتفع بقيمته فوق دين العامة من الناس،⁸ كما فعل إخوان الصفا.

¹ أخرجه مسلم في الجامع الصحيح، مج 1-2 / ج 1، ص 46، كتاب الإيمان، باب شعب الإيمان.

² النور، الآية : 47.

³ ابن تيمية، كتاب الإيمان، تلخيص وتحقيق وشرح: حسين يوسف الغزالي، [دار إحياء العلوم، بيروت-لبنان، ط 3، 1406هـ -

1986م]، ص ص 116، 115.

⁴ الرسائل، ج 4، ص 317.

⁵ الرسائل، ج 4، ص ص 296، 297.

⁶ الشورى، الآية : 13.

⁷ ابن كثير، تفسير ...، ج 4، ص 108.

⁸ دي بور، تاريخ الفلسفة ...، ص ص 172، 173.

وقد حرص إخوان الصفا على تحقيق هذا الدين العقلي، عن طريق تزيين دين كل من يريدونه عضواً في جماعتهم، كخطة استراتيجية يوسعون بها قاعدتهم الجماهيرية، ولا أدل على هذا من تصورهم لنموذج الشخص الفاضل في جماعتهم والذي هو: "العالم الخبير، الفاضل الذكي، المستبصر الفارسي النسبة، العربي الدين، الحنفي المذهب، العراقي الآداب، العبراني المخبر، المسيحي المنهج، الشامي النسك، اليوناني العلوم، الهندي البصيرة، الصوفي السيرة، المكي الأخلاق، الرباني الرأي، الإلهي المعارف، الصمداني"¹. فالنص يجلي دعائم هذا الدين، التي تمثل في مجملها كمالات متنوعة المصادر، تنتظم فيها بصيرة الفارسي، ومنهج المسيحي في حياته الزاهدة، مع العراقي في أخلاقه العالية، والعبراني في مخبره، واليوناني في حكمته، والهندي في بصيرته، وصفاء نفسه الغائصة في تأمل الوجود الإلهي، وكذلك الصوفي في إخلاص سريرته، وعلو همته، هذا بالإضافة إلى تلك الحصال الإنسانية العالية، كالذكاء والأخلاق الملكية، والسيرة الربانية، المراعية لحق الله - تعالى - .

وبهذا يضحى كل ذي مذهب، ودين مطلوباً في دعوة إخوان الصفا، من غير أن يضطر للتنازل عن دينه، أو مذهبه؛ لأن حقيقة الدين الذي يدعون إليه، إنما يقوم على جميع شرائع الأديان، والمذاهب، التي سيعتمد عليها الإمام في صياغة الشريعة الباطنة، التي تحوي بداخلها مجموع حقائق كل الأديان، والمذاهب، والعلوم لأنه دين الحب الإنساني، كما يخلو لمصطفى غالب تسميته².

ولدين الحب الإنساني أيضاً، دعماً ابن عربي من بعدهم قائلاً: "فإياك أن تتقيد بعقد مخصوص وتكفر بما سواه فيفوتك خير كثير... فالكل مصيب، وكل مصيب مأجور... والعارف المكمل من رأى كل معبود تجلى للحق يعبد فيه ولذلك سموه كلهم إلهاً مع اسمه الخاص بحجر أو شجر أو حيوان أو إنسان أو كوكب..."³ فدين الحب الإنساني عند ابن عربي، هو دين وحدة الوجود، الذي يخلص به إلى اعتبار الحب، أساس عبادة كل معبود، إذ المعبود على الحقيقة هو المحبوب، وهو الله الذي يتجلى في كل مخلوقاته، فلا ضرر إن توجه المرء إلى الشجر أو الحجر، أو غيرهما بالعبادة طالما أنه صورة من صور تجلي الحق، لذا كان لزاماً في دين ابن عربي، خلع التقيد بمذهب واحد؛ لأن الحقيقة موجودة على كل لسان، وإن اختلفت صور تجليها⁴ ومن ثم يصل إلى القول بوحدة الأديان، التي سبقه إليها إخوان الصفا.

¹ الرسائل، ج2، ص572.

² مصطفى غالب، في رحاب إخوان الصفاء وخلان الوفاء، [منشورات حمد، بيروت-لبنان، د.ط، د.ت]، ص217.

³ ابن عربي، فصوص الحكم، مج1-2 / ج1، ص13،14،...

⁴ المرجع نفسه، ج2، ص284.

وأمام هذا المسخ لدين الله، وشريعته فإن كل ما نجده عند إخوان الصفا، من تعظيم لشريعة الإسلام، والإقرار بكونها خاتمة الشرائع، لا يزيد عن كونه ستارا تمويهيا، يحفظون به حياتهم، ومن تمويهاتهم تلك قولهم : "قد جمع الله بيننا وبينك أيها الأخ البار الرحيم في أسباب شتى وخصال عدة ... إحدى تلك الخصال والأسباب التي تؤكد المودة بين الأصدقاء ملة الإسلام التي هي أحد الأسباب لأنه خير دين دان به المتأهلون ... وهو القدوة بدين نبينا محمد ﷺ، ويعلم كتبه الذي جاء به مهمينا على كتب الأولين"¹. إن مكمنة التمويه في هذا التبجيل، الذي يكونه للدين الإسلامي، يتعلق بكونهم لا يقصدون من وراء كلمة الإسلام، سوى المعنى القرآني الذي يجعله دين كل الأنبياء والمرسلين - عليهم السلام -، بوصفه يعبر عن التوجه إلى رب العالمين، في خضوع واستسلام خالصين من شوب الشرك² مثلما جاء على لسان نوح عليه السلام في قوله تعالى : ﴿... وَأَمْرٌ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾³ وعلى لسان يعقوب عليه السلام : ﴿فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾⁴. فهذا هو إذا هو المعنى الذي قصده إخوان الصفا، دون أن يكون في نيتهم التعامل مع لفظ الإسلام، بمعنى أنه خاتم الرسالات السماوية، وأن كتابه الكريم خاتم الكتب وأفضلها، جاء ليحقق الحق ويبطل الباطل.

• ثالثا / المعجزة :

- المعجزة لغة : المعجزة مأخوذة من العجز وهو الضعف، وأعجزه الشيء فاته، وعجزه تعجيزا، أي ثبطه أو نسبه إلى العجز، ومنه قيل لأعلام الرسل عليهم السلام معجزات؛ لظهور عجز المرسل إليهم عن معارضتهم بأمثالها.⁵

- المعجزة شرعا : هي " أمر خارق للعادة داعية إلى الخير والسعادة مقرونة بدعوى النبوة قصد بها إظهار صدق من ادعى أنه رسول الله"⁶ أي أنها الأمر الخارق لعادة البشر، الذي يجريه المولى - عليه السلام - على يد من أرسله تأييدا منه، وإثباتا لصدقه.

¹ الرسائل، ج5، ص68.

² محمد عبد الله دراز، بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، [دار القلم، الكويت، د.ط، 1410هـ - 1990م]، ص175-180.

³ يونس، الآية : 72.

⁴ البقرة، الآية : 132.

⁵ محمد بن أبي بكر الرازي، مختار الصحاح، ص497، مادة : "عجز".

⁶ البغدادي، أصول الدين، تحقيق : لجنة إحياء التراث العربي، [دار الآفاق الجديدة، بيروت-لبنان، ط1، 1401هـ - 1981م]

أما عن تعريفها عند إخوان الصفا، فلم يرد له ذكر، وهذا بدافع تناول الباطني الذي أولوه إياها، لتتظم بذلك داخل مجموع الخصال الوظيفية، المنوطة بالأنبياء، والأئمة ذلك أن كل المعجزات الواردة ذكرها في النصوص الدينية، إنما يؤولونها بأنها الدواء الطاهر، الذي تداوى به النفوس المريضة من المذاهب الفاسدة، والعلوم الزائفة لقولهم : "وكذلك الأئمة من بعد الأنبياء هم أطباء النفوس، ومداو والأرواح، والطالبون لها النجاة من النيران، والخلاص من عظيم الهوان"¹. إذ العلم علما، علم الأبدان وعلم الأديان ومنه يكون الأنبياء، والأئمة هم أطباء النفوس، ومداووها من زيف علوم الظاهر، وسبيلهم إلى هذا هو المعجزة التي عبروا عنها بعلم الأديان، أو العلم الباطن، الذي يطرد أسقام علم الظاهر من النفوس، تماما مثلما يفعله الأطباء في مداواة المرضى عن طريق علم الأبدان؛ أي التطبيق عن طريق علم الأبدان، أي التطيب، والمداواة بأنواع العقاقير والأدوية.

وأمام هذا التفسير الباطني لمعنى المعجزة، لم يكن أمام إخوان الصفا سوى إنكار معجزات الأنبياء - عليهم السلام -، وهذا بتأويلها وصرف معانيها الظاهرة إلى رموز باطنية، تتسق مع مبادئ مذهبهم، فبدءا بمعجزات عيسى عليه السلام التي يقولون بشأنها : "ولا يخفى عليك، أيها الأخ، مداواة عيسى لأقوام شتى، وإحياء الموتى، وإبراء الأكمه والأبرص، حتى نجت نفوس قوم ضالين من أمراض الجهالة المزمنة، العسرة الزوال، بشربات الأسرار والحكم"² فالقول صريح منهم في رفض معجزة عيسى عليه السلام، إذ الأكمه عندهم ليس إلا صاحب القلب الأعمى، عن نور الحق، وأسرار الباطن، والأبرص³ هو من عرفت نفسه في ضلال الظاهر وزيفه، فأصبحت لذلك نفوسهم ميتة، يستلزم برؤها وإحيائها دواء واحد هو العلم الباطن، والأسرار الربانية للتنزيلات الإلهية، التي يكتحل بها الأعمى فيصير مبصرا، ويمسح بها الأبرص فتطيب علة جلده، وتتجرعه نفسه فتصر حية، وبهذا التأويل الفاسد تلغى حقيقة الأفعال المعجزة، التي أظهرها النبي عيسى عليه السلام، حيث أخرج القرآن - الكريم - أنه كان يداوي الأكمه، وهو الأعمى الذي لا يبصر شيئا، ويحي الموتى فيبعثهم من قبورهم قائمين، وكلها آيات تناسب الغالب على أهل زمانه، الذين برعوا في الطب، وعلم الطبيعة؛ لتكون أوقع في نفوسهم.⁴

¹ الجامعة، ص 515

² الرسائل، ج4، ص295.

³ البرص داء يصيب الجلد، وهو عبارة عن بقع بيضاء تنتشر فوق جلدة الجسم، ابن منظور، لسان العرب، ج1، ص258، مادة: "برص".

⁴ ابن كثير، تفسير...، ج1، ص364.

وإلى هذا التأويل الفاسد أيضا، ذهب غيرهم من الإسماعيلية، حيث يؤول ابن حيون معجزة النبي عيسى عليه السلام، في إبراء الأكمه والأبرص، بأنه كان **يُصْرَبُ** بالحكمة (العلم الباطن) من كان قد عمى عنها، أما الأبرص فهو الإنسان الذي يخالطه الشك، والضلال.¹

ولا يتوقف تأويل إخوان الصفا، لمعجزات النبي عيسى عليه السلام عند حد المعجزتين السابقتين فحسب، بل إنهم لا يتوانون عن تأويل بقية معجزاته أيضا، على النحو الذي يرسخون به قواعدهم الدعوية، يظهر هذا من خلال تأويلهم لمعجزة عيسى عليه السلام الواردة في قوله تعالى: ﴿... أَنِّي أَخْلَقُ لَكُمْ مِّنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ...﴾² وليس هذا الطير سوى عضوا من جماعتهم، نفخ فيه الإمام من العلم الباطن وأيده به، فأصبح حيا بتلك العلوم، التي يرسله بها بغية توسيع نشاطهم، وإيصال دعوتهم عن طريق أفراد، يتلقون التأييد من الأئمة الذين يصقلونهم بمعاني الأخبار، وأمثال الإشارات، والأسرار ...

ومما يوضح انسجام تأويلات إخوان الصفا، مع نظائرها من الإسماعيلية، بشأن معجزات عيسى عليه السلام، هو ذلك المفهوم الباطني الذي يؤول به ابن حيون إحياء الطير في معجزة عيسى عليه السلام، حيث تصبح تلك الطيور علما على الدعاة الاثني عشر، لأنهم هم المقصود في قوله تعالى: "وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ ارْنِي كَيْفَ تَحْيِي الْمَوْتَىٰ" قَالَ أَوْلَمْ تَأْمِنِمْ قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ"³. يعتبر ابن حيون أن الطيور المقصودة في الآية، هم الدعاة الاثنا عشر، الذين يرسلهم الإمام إلى الجزائر الاثنا عشر، ليأتوه سعيا جامعين له دعوة أهل الأرض، ولهذا فقد تأول سؤال إبراهيم ربه، بأن يريه كيفية إحياء الموتى، بأنه لم يسأله عن إحياء الأجساد الجرمانية، المادية، بل سأله عن كيفية إحياء تلك النفوس الكافرة بالعلم الباطن، إذ الكفر في الباطن عند الإسماعيلية هو الموت، ولهذا فقد أجابه ربه، وأمره بأن يرسل دعواته الاثنا عشر، بأسرار الباطن لإحياء النفوس ومداواتها.⁴

ولا يعد الإسماعيلية وحدهم من يعول على قيمة العلم الباطن، في صرف معجزات الأنبياء - عليهم السلام - إلى تأويلات فاسدة، بل إننا نجد بعض المتصوفة أيضا يتخذون من العلوم الإلهامية

¹ ابن حيون، أساس التأويل، ص 303، 304.

² آل عمران، الآية : 49.

³ البقرة، الآية : 260.

⁴ ابن حيون، أساس التأويل، ص 303.

الباطنة، المحور الوحيد الذي تدور حوله معجزات الأنبياء - عليهم السلام -، حيث يؤول ابن عربي إبراء عيسى عليه السلام للأكمه، والأبرص، بأنه يتعلق بالعلم اللادني الإلهامي الذي يحي النفس الغارقة في شهواتها، فتطير به مسبحة بعشق خالقها، وتكون به مفتحة القلب على أسرار عالم الملكوت، وعندها ستبرء من كمه قلبها الذي كان يحجبها عن نور الحق، وتشفي كذلك من برصها الذي هو غلبة الهوى، والتعلق بملاذ الدنيا.¹

ومما تجدر الإشارة إليه، والمقال يتعلق بتأويل إخوان الصفا لمعجزات عيسى عليه السلام، أنها لم تكن الوحيدة من بين سائر معجزات الأنبياء - عليهم السلام - تأويلاً، بل إنما هي الوحيدة التي أولوها نوعاً من التوضيح، والذي على الرغم من إجازته، يعد استفاضة وافية، إذا ما قورنت بباقي آيات الأنبياء، التي يعرجون عليها بصفة رمزية تلويحية هذا نصها :

".. وكيد أصحاب نوح وأهنتهم المذكورة، حتى ركب في السفينة ونجا من ظلمات بحر الضلالة، وقبور أودية الجهالة. وإبراهيم لما أجمع عليه قومه، وحاجوه في الله وقد هداه، وما كان من خبره مع الجبار الحاضر زمانه، والنار الملقى فيها، فكانت برداً وسلاماً على إبراهيم... وما أيد الله به موسى، من كلامه ووحيه، وظهور آياته، وبيان معجزات، وعيسى... وما جاء به من عند ربه من الآيات، والتصديق لما بين يديه من التوراة والإنجيل، والبشارة بأحمد المبعوث، ومن قبل داود وسليمان، ولما أيد الله سبحانه داود بملائكته العالية السماوية، وغلب جالوت، ولأن له الحديد، وعلمه صنعه لبوس لهم، ليقههم عن كيد الكائدين، وعناد المعاندين، ولسليمان الريح، وسخر له الجن، والإنس، والطير، والوحوش، وعلمه منطق الطير، بما رآه وتلقاه، من ملكوت السماء، وصاحب الخاتمة، مقدمة القيامة أحمد المبعوث... وهو الذي ركب البراق في ليلة الإسراء، من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى، الذي باركنا حوله مع جميع الملائكة المؤيدين، حتى رقي إلى الأفلاك العالية، بروحه القدسية ومادته الإلهية".²

هذه هي الصيغة التي وردت بها أخبار معجزات الأنبياء - عليهم السلام -، كلها همز، ولمز، وتورية شديدة الغموض، لا يتأتى فك رموزها إلا بإدراجها ضمن سياق التأويل الباطني لهذه المعجزات، وخلال هذا السياق يصبح طوفان نوح عليه السلام مجرد طوفان العلم الذي غرق فيه أهل الظاهر، والشبه، وسفينته هي حرزه الذي تحصن به كل أهل دعوته، أما النار التي ألقى فيها إبراهيم عليه السلام، فإن تأويلات

¹ ابن عربي، تفسير القرآن... ص 350.

² الجامعة، ص 244، 245.

الباطنية تنكر كونها النار الملتهبة، التي ابطل الله مفعول إحراقها، بل هي غضب التمرد، وبخصوص معجزات موسى عليه السلام التي لم يذكرها إخوان الصفا، فإنها لا تخرج في التأويل الباطني عن مدلول علم الباطن، فعصاه هي حخته من العلم الطاهر، أما الجراد، والقمل، والضفادع، فهي إلزيمات موسى عليه السلام، التي أوصى بها قومه، أما عن آيات داود عليه السلام، فإنهم يؤولون الجبال المؤوبة معه، بأنهم رجال راسخون في العلم الباطن، كرسوخ الجبال في الأرض، وأخيرا لم تسلم معجزات النبي محمد صلى الله عليه وسلم من ذلك التساويل السقيم، حيث عدت معجزة الإسراء والمعراج، مجرد ترق روعي محض جاوزت خلاله المادة القدسية النبوية، جسمه لتطلع على أنوار الأفلاك، وتشهد تسبيح الملائكة منهم¹، مفرغينها بذلك من كل دلالة، خارقة للنواميس الجارية في خلق الله - تعالى -، على عكس ما تحمله كتب التفسير، التي تذكر أن النبي محمد صلى الله عليه وسلم قد أسري به من مكة، إلى بيت المقدس راكبا البراق فلما انتهى إلى المسجد الأقصى، صلى به ركعتين ثم عرج به إلى السماوات السبع، مسلما خلالها على إخوته الأنبياء - عليهم السلام -، حتى جاوزهم إلى سدرة المنتهى، ورأى هناك جبريل عليه السلام على صورته الحقيقية، وسمع كلام ربه - عز وجل -، إلى غيرها من الأمور المذكورة في كتب التفسير²، وما ذكر أحد قط من المفسرين أن معراجه عليه عليه السلام كان نزهة عقلية، روحية بين الأفلاك، والخيالات الروحانية، التي سبقه إلى مثلها هرمس، وفيشاغورث اللذان صعدا بروحيهما إلى عالم الأفلاك، وسمعا نغماتها الجميلة³.

هكذا تتحول المعجزة عند إخوان الصفا، إلى مجرد خصلة وظيفية، يقوم خلالها الأنبياء - عليهم السلام - بمداواة النفوس الغارقة في ظلمات الظاهر، وإزالة أسقامهم بجرعات من العلوم الباطنة.

والرأي في علة هذا التأويل الباطني، لمعجزات الأنبياء - عليهم السلام -، في فلسفة إخوان الصفا، يرجع للسببين التاليين :

① - سعي إخوان الصفا للرفع من قيمة الأئمة الحكماء، من خلال إشراكهم في الفعل المعجز، الذي هو العلم الباطن بوصفهم أطباء النفوس، ومن ثم كانت أدويتهم وعقاقيرهم، تفعل في النفوس كفعل أدوية الأطباء في أجسام المرضى، وليست تلك العقاقير الفاعلة في النفوس، كفعل أدوية الأطباء في

¹ ابن حيون، أساس التأويل، ص 202-210، والغزالي، فضائح الباطنية، ص 57، 58، والديلملي، بيان مذهب ...، ص 9.

² ابن كثير، تفسير ...، ص 22، 23.

³ الرسائل، ج 1، ص 301.

الأجسام، سوى معجزات الأنبياء - عليهم السلام -، وآيات الحكماء¹، لأجل ذلك كان لزاما عليهم إلغاء أي معنى شرعي للمعجزة، من شأنه أن يختص به نبي دون إمام.

②- والسبب الثاني هو تمسكهم بقانون السببية، أو العلية الذي يؤكدون من خلاله على العلاقة الضرورية، بين العلة، والمعلول بحيث يصبح من المستحيل لديهم، تصور وقوع حوادث تخرق خلالها النواميس، القائمة على العلاقة اللازمة بين السبب، والمسبب². فكل أمر وإن عد غريبا يقتضي سببا لازما، ينتفى معه القول بخرق القوانين الجارية، مسقطين بذلك وجه الإعجاز في الفعل الإلهي، الذي يكون معه القانون بكل ظروفه ولا يعمل، والقاعدة بكل مقوماتها، إلا أنها لا تعطي النتيجة اللازمة عنها، فأبراهيم عليه السلام قد ألقى في النار، فأنقده الله منها، بأن رتب على قانون الإحراق أثرا مبينا تملك وهو السلامة مصداقا لقوله تعالى: ﴿ قَلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَيَّ إِبْرَاهِيمَ ﴾³ وقد كان بالإمكان أن يخاطب المولى - عليه السلام - النار، فتتطفئ إلا أنه أراد لفعله أن يكون، أبلغ في الإعجاز فظروف الإحراق كلها مواتية إلا أنه لا يقع⁴.

ومما تقدم ذكره حول آراء إخوان الصفا في النبوة، نجدهم قد تعاملوا معها بأسلوب فلسفي باطني، يجمع بين فلسفة الفيض التي فسروا بها وقوع الوحي مناما، ويقظة، وبين النزعة الباطنية التي أرادت أن تحول الإمامة إلى شيء من النبوة، لتصل بذلك إلى أحقية الإمام في الخلافة؛ ولأجل هذه الأحقية، فقد حرصوا على تحويل معجزات الأنبياء - عليهم السلام - إلى مجرد خصال وظيفية، يقوم خلالها الإنسان الكامل، الذي هو النبي والإمام بمداواة النفوس الغارقة في زيف علوم الظاهر، عن طريق العلم الباطن، بغية إشراك الإمام في كل خصال النبوة، وهذا ما يظهر فساد هذه الآراء وعدم انسجامها مع مبادئ العقيدة الإسلامية، لأنهم جردوا النبوة من صورتها الشرعية، التي أخبر بها الذكر الحكيم والرسل الكرام، حين أخضعوا عملية تلقي الوحي إلى تفسير سيكولوجي أرسطي، حول الوحي إلى مجرد نشاط نفسي تخيلي، طالما أنه لا وجود للملك الوحي خارج نفس المتلقي، في حين أن العقيدة الإسلامية تعتبر الأنبياء - عليهم السلام - أشخاص كرام بعثوا لهداية البشر، وتبليغ وحيه وكلامه تعالى، بوساطة ملائكته الذين يتمتعون بوجود حقيقي يختلف عن الخيال القائم في نفس النبي حسب زعم الجماعه، لأن تلقي النبي عن الملك وهو في صورة أدمية، لا يعني بالضرورة جسمانية ذلك الملك.

¹ الرسائل، ج5، ص252.

² حسين مروة، النزعات...، ج2، ص389.

³ الأنبياء، الآية : 69.

⁴ طه الدسوقي، نظرية...، ص ص76، 78.

« الخاتمة »



جامعة الأمير

عبد القادر اللغوم

الثانمة:

لا شك في أن ما احتواه البحث، من عرض، وتحليل، ونقد لآراء إخوان الصفا في الألوهية والنبوة، قد مكن من الخلوص إلى جملة من النتائج، تمثل زبدة البحث؛ وخلاصته هي :

- إن النواة الأولى لأعضاء جماعة إخوان الصفا، هي تشكيلة أئمة الإسماعيلية، بمعية الحرم الذين عكفوا على تأليف الرسائل، في نهاية القرن الثاني، وبداية القرن الثالث الهجريين "بسلميه"، مركز الدعوة الإسماعيلية، أما الأسماء التي ارتبط ذكرها بعضوية الجماعة، ونسبت إليها رسائل إخوان الصفا، كجماعة زيد، وشخصيتي الجريطي، والكرماني فإن الاحتمال الراجح بشأنهم، أنهم كانوا أعضاء في الجماعة، ضمن أدوار متأخرة عن مرحلة الأئمة والحرم.

- لقد غالت الجماعة في إحاطة نفسها بالسرية، والكتمان كما عملت على اعتماد أسلوب الرمز، والتلاعب بالألفاظ في الرسائل؛ للحفاظ على حياة أعضائها، وحياة الدعوة الإسماعيلية، التي أرادت لتلك الرسائل أن تكون سلاحا عقليا باطنيا، يزرع سلطان الخلافة العباسية، بالتشكيك في شرعية خلافتها، ولهذا السبب فقد أخلوا تلك الرسائل من ذكر أسمائهم، ومكان نشاطهم، حتى إذا ما وقعت في أيدي خصومهم، لم تكن ذات قيمة في كشف هوية أعضاء الجماعة، وقد كان لأسلوب التقية هذا دور كبير في اختفاء معظم آثارهم الباطنية، التي ذكروها في الرسالة الجامعة.

- إن أهم ركيزة قام عليها منهجهم، في عرض العقيدة هي نزعة التوفيق، التي التزموا من خلالها بعدم إقصاء أي نوع من العلوم، والمذاهب، والأديان دون تمييز لوجوه الحق والزيغ فيها؛ لأنها جميعا تمثل أجزاء الحقيقة الفلسفية، المركبة من خلاصة الفكر الإنساني بأجمعه؛ ولقد مكنتهم هذه النزعة من التوفيق بين الحكمة والشرعية، باستخدام أسلوب التأويل بغية العبور إلى باطنية النص الديني حسب زعمهم، لأنهم يعتبرون الحكمة هي المعنى الباطني الرمزي لمنطوقات الشريعة، هذه الخيرة التي تمثل الألفاظ الظاهرة التي يحتويها النص الديني.

- تقوم فكرة الظاهر والباطن عند إخوان الصفا، على دعامة عقلية يتبناها التشيع الإسماعيلي، في الاستدلال على باطنية النصوص الدينية، وهي نظرية المثل والمثول، التي تؤكد على أن لجميع الموجودات، ظاهرا هو القشر المرئي، وباطنا هو اللب الخفي، بحيث يكون الظاهر هو المثل، والباطن هو المثول، وبناء على هذا فقد اعتمدوا هذه النظرية، في عالم الدين عن طريق سلسلة من المقابلات والموازنات، بين عالم الإبداع العلوي (المثول)، وعالم الدين (المثل)، لإثبات فضل أشخاص معينين،

الخاتمة

كما استخدموها أيضا في مجال النص الديني، بحيث يكون المعنى المؤول هو الحقيقة الباطنة (المثول)، أما ظاهر الألفاظ فهي المثل لمثول المعنى الباطن.

- إن المنهج الذي اعتمده إخوان الصفا في عرض مسائل العقيدة والدفاع عنها لم يكن منهجا سليما يستند في معالجه إلى مبادئ العقيدة الإسلامية لأنه حصيلة التلفيق بين مصادر فكرية متباينة لم يراعوا فيها تمييز وجوه الحق والزيغ بل أنهم حاولوا من خلالها تفسير نصوص الدين بوصفها المعاني الباطنية لتلك النصوص مزاعمين بذلك أنهم بتلفيقهم بين الفلسفة اليونانية وغيرها وبين الشريعة أنهم يوفقون بين الدين والعقل في حين أنهم لم يعملوا في الحقيقة إلا على إطلاق يد المذهبية الباطنية في تأويل النص الديني وفق ما يرتضيه عقل الإمام الذي هو مشكاة العلوم الباطنية في زعمهم.

- لقد اتسمت طبيعة معرفة الله - ﷻ - عندهم، بصيغة باطنية فيضية، تمت معالجتها وفقا للمرجعية الأفلاطونية، والأفلوطينية، حيث أوقفوا الوصول إلى تلك المعرفة، على ضرورة التشبه بمصدر الفيض (العقل الفعال)، وهذا عن طريق التصفية الروحية، والاستزادة بالمعارف الحسية، والعقلية، كنوع من التطوير النفسي، الذي يؤهل لتلقي مثل فيض العقل الفعال، وهو الإمام أو المرشد الذي يلازم السالك، في كل مراحل طريقه إلى المعرفة الباطنة بالله، كاشفا له خلالها عن كل المعاني الباطنة للمعارف، التي يكتسبها في طريقه إلى تلك المعرفة، إلى أن يحوز على رضا الإمام، وإجازته فيفيض عليه المعرفة الباطنة بالله.

- وبخصوص أدلة وجوده تعالى، فقد ميزوا فيها بين دليل الخواص المتوجه إلى الأئمة، وأصحاب دعوتهم، والذي يعتمد على المنطق الأرسطي، وبين باقي أدلة العامة وهما : دليل العموم، والدليل الكوني القائم على مسلكي العناية والخلق.

- فلم تكن آراء الجماعة فيما يتعلق بطبيعة معرفته تعالى وأدلة وجوده متفقة مع موقف الشرع تجاه هذه القضايا بل أنهم جعلوا من معرفته تعالى حقيقة باطنية يستعصي الوصول إليها إلا على من هم ينهلون من هدي الإمام المعصوم، إذ هم وحدهم القادرون على حيازة المعرفة الحقيقية والباطنية به تعالى ولذا كانوا الخلاصة من الناس المخول لهم اعتماد المنطق الأرسطي في الاستدلال على الوجود الإلهي، أما العامة من دونهم فلم يرد لهم ما دون ذلك من الأدلة المنصوبة في النفس والكون وهذا ما لم يرد له ذكر في ثنايا الذكر الحكيم ولا أخبر به رسول كريم لأنه تعالى لم يعتبر معرفة خلقه به عقيدة للخواص من خلقه بل أنه فطرهم على معرفته ونصب دلائل وجوده في النفس والكون ليتقف كمعالم هدى أمام كل خلقه دون استثناء

الخاتمة

- أما بالنسبة إلى الصفات الإلهية، فقد خالفوا فيها منهج الباطنية، في إثبات التنزيه بنفي الصفات؛ ولذا فقد أثبتوا له جملة من الصفات، بالاعتماد على مبدأ العدد الفيثاغوري، وعلم النجوم، بحيث حرصوا خلال ذلك على دفع شبهتي التجسيم، والتشبيه عن الذات الإلهية، إلا أنهم وغن حرصوا على إثبات الصفات للذات الإلهية ودفع شبهتي التجسيم والتشبيه فإنهم كانوا بعيدين كل البعد عن المنهج السليم في إثبات تلك الصفات لأنهم اعتمدوا في إثباتها على تأويلها وصرف معانيها إما إلى مدلولات باطنية، معبر عنها باصطلاحات فلسفية أو إلى معان سياسية مباشرة أو إلى معان باطنية تخدم الأصول العقديّة لمذهبهم.

- وفي مبحث النبوة، استطاع إخوان الصفا، أن ينسقوا بين فلسفتهم في الوجود، والمعرفة، حيث نقلوا فلسفة الفيض إلى مجال المعرفة، الحاصلة بطريق الوحي، معتبرين خلالها أن الوحي الإلهي، عبارة عن فيض عقلي على مخيلة الناطق، سواء في حالة النوم، أو اليقظة، أين يلعب النشاط النفسي التخيلي، دور ملك الوحي، وهذا ما يعكس تأثرهم بمباحث علم النفس الأرسطي.

- وبالاستناد دائما إلى فلسفة الفيض، تمكن إخوان الصفا من إثبات أحقية الأئمة، بنوع من التأييد الإلهي، وهو الإلهام الذي يفترق عن وحي الأنبياء، بكونه مجرد سماع معزول، عن حالة رؤية ملك الوحي، أو الخيال الخاص بالأنبياء ذوي المخيلة القوية يقظة ومناما، وهذا بالاعتماد على عقيدة الإنسان الكامل، الذي يتحقق وجوده في الأرض، عبر أدوار سباعية، ويكون ممثلا بالأنبياء والأئمة، هذه الفئة الأخيرة التي ينتهي تراتب فضل ممثليها، إلى شخص الناطق، والإمام السابع صاحب أهي مظهر من مظاهر فيض العقل الفعال؛ ولهذا صار صاحب شريعة الباطن، التي تكشف مستورات ظاهر الشريعة الناموسية.

- لم تلتزم جماعة إخوان الصفا في تفسيرها لطبيعة الوحي وطرق تلقيه بموقف الشسرع الكريم، لأنهم أطلقوا العنان للميثولوجية اليونانية والمذهبية الباطنية في تفسير الوحي وتلقيه، وعليه فقد حولوا الوحي إلى مجرد إفاضات عقلية يتلقاها الناطق، والإمام بوساطة النشاط النفسي التخيلي، وحاصل هذا الكلام يفيد قدحا كبيرا في كماله تعالى، لإسقاط صفة الكلام عنه لأن وصفه تعالى بالتكليم يقتضي وصفه بالقول وهو اللفظ المسموع، مما لا يترك مجالاً للقول بأن كلامه مجرد إفاضات روحية خالية من الألفاظ والحروف.

- أدرك إخوان الصفا، القيمة السياسية للنبوة، ولأجلها عملوا على تأكيد مبدأ الهبة فيها؛ لأن فتح باب النبوة أمام كل مرید، يعني بالضرورة فتح باب الإمامة أمام كل طامع، وهذا لا يقبل عندهم

الخاتمة

لأنهم يعتبرون الإمامة شيئاً من النبوة، وعليه فلا يجوز تركها لاختيارات الأفراد، بل إنه تعالى يختار من عباده للنبوة، كما يختار للإمامة.

- تعبر خصال النبوة عند إخوان الصفا، عن جملة من الأوصاف الجسمانية، والنفسية، والوظيفية، المتحققة في واضح الشريعة، وهو الناطق (النبى) والإمام، ولهذا فقد أشركوا الإمام في جميع خصال النبوة، مركزين خلالها على خصلتي وضع الشرائع والياتيان بالفعل المعجز، وفي هذين الخصلتين يبرز فساد آرائهم وزيفها عن المنهج القويم في تناول خصال النبوة لأنهم اعتمدوا على حق الإمام في وضع الشرائع لتشويه الشريعة الإسلامية واستبدالها بنقولات وثنية، وطقوس باطنية عملت على إفراغ العبادة الشرعية من محتواها واستبدالها بشريعة الباطن التي تدعو لدين عالمي فلسفي يمتلك الإمام جوامع كلامه، كما أنهم عملوا على تأويل معجزات الأنبياء عليهم السلام، وصرّف معناها إلى أهم مقوم، من مقومات فلسفتهم الباطنية، وهو العلم الباطن، وهذا ليقضوا على أي خصيصة، تميز النبي عن الإمام.

وفي الأخير أرجو أن تفتح هذه المحاولة المتواضعة، آفاقاً أخرى للبحث في جوانب مهمة، ومغمورة من فكر إخوان الصفا، كموقف الجماعة من مكانة المرأة ومسألة الجانب الكوني وعلاقته بالاستدلال على مسائل العقيدة، أين يعمد إخوان الصفا إلى إجراء المقارنة بين عناصر النظام الفلكي والطبيعي وبين عناصر العالم الأرضي لإثبات وجود أشخاص فاضلة مصطفاة من عالم الدين ممثلة في النطقاء والأئمة.

وصلى الله على سيدنا ونبينا وحبينا محمد ﷺ ..

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

فهرس الآيات القرآنية

جامعة الأمير عبد الوهَّاب
مركز الدراسات والبحوث
للعلوم الإسلامية

فهرس الآيات

الصحيفة	رقمها	السورة	الآية
67	2	البقرة	﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ...﴾
84	102	البقرة	﴿...وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا...﴾
117	130	البقرة	﴿وَمَنْ يَرْغَبُ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ...﴾
236	132	البقرة	﴿...فَلَمَّا تَمَوَّتَنَّ إِلَا وَآتَمَّ مُسْلِمُونَ﴾
112	171، 170	البقرة	﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُم اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا آَلَفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا...﴾
112، 111	179	البقرة	﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ...﴾
148	185	البقرة	﴿...يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ...﴾
148	253	البقرة	﴿...وَلَكِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ﴾
238	260	البقرة	﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ ارْنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أُولِمُ تُوْمِنُ...﴾
158	6	آل عمران	﴿هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ...﴾
238	49	آل عمران	﴿...أَنِّي أَخْلَقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ...﴾
77	85	آل عمران	﴿...وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ...﴾
121، 89	191	آل عمران	﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا...﴾
217	6	المائدة	﴿...مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ...﴾
147	117	المائدة	﴿...يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ...﴾
151	109	المائدة	﴿يَوْمَ يَجْمَعُ اللَّهُ الرُّسُلَ فَيَقُولُ...﴾
206	116	المائدة	﴿...وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ أَنْتَ قُلْتَ...﴾
99	38	الأنعام	﴿...مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ...﴾
156	103	الأنعام	﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ...﴾
108	141	الأنعام	﴿...وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَ جَنَّاتٍ مَعْرُوشَاتٍ وَغَيْرَ مَعْرُوشَاتٍ...﴾
102	53	الأعراف	﴿...هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلَهُ...﴾
188	143	الأعراف	﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ...﴾
133	171	الأعراف	﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ...﴾
63، 62	188	الأعراف	﴿قُلْ لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ...﴾

الصحيفة	رقمها	السورة	الآية
236	72	يونس	﴿... وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ...﴾
112	111	يوسف	﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصصِهِمْ عِبْرَةٌ...﴾
60،59	17	الرعد	﴿... أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أوديةً بِقَدَرِهَا...﴾
178	68	النحل	﴿... وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنْ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ...﴾
148،147	90	النحل	﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ...﴾
155	1	النحل	﴿أَتَى أَمْرُ اللَّهِ فَلَا تَسْتَعْجِلُوهُ...﴾
70	125	النحل	﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ...﴾
102	35	الإسراء	﴿وَأَوْفُوا الْكَيْلَ إِذَا كِلْتُمْ...﴾
102	78	الكهف	﴿قَالَ هَذَا فِرَاقُ بَيْنِي وَبَيْنِكَ...﴾
153	5	طه	﴿الرَّحْمَانُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾
218	122،121،120	طه	﴿فَوَسْوَسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ قَالَ يَا آدَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةٍ...﴾
241	69	الأنبياء	﴿قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَى إِبْرَاهِيمَ﴾
205	78	الحج	﴿... مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ...﴾
208	14،13،12	المؤمنون	﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ...﴾
106	35	النور	﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ...﴾
107	35	النور	﴿... الْمِصْبَاحِ فِي زُجَاجَةٍ...﴾
234	47	النور	﴿وَيَقُولُونَ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالرَّسُولِ وَأَطَعْنَا...﴾
41	59	النور	﴿وَإِذَا بَلَغَ الْأَطْفَالُ مِنْكُمُ الْحُلُمَ...﴾
108	28،27	الفرقان	﴿وَيَوْمَ يَعْضُ الضَّالِمُ عَلَى يَدَيْهِ يَقُولُ يَا لَيْتَنِي...﴾
44	85	الشعراء	﴿وَاجْعَلْنِي مِنْ وَرَثَةِ جَنَّةِ النَّعِيمِ﴾
186،185	195،194،193	الشعراء	﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ (193) عَلَى قَلْبِكَ...﴾
42	14	القصص	﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَاسْتَوَى...﴾
223،151	65	القصص	﴿وَيَوْمَ يُنَادِيهِمْ فَيَقُولُ مَاذَا أَجَبْتُمُ الْمُرْسَلِينَ﴾

الصحيفة	رقمها	السورة	الآية
128	30	الروم	﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ...﴾
223،151،143	27	لقمان	﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ...﴾
207	40	الأحزاب	﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ...﴾
217	33	الأحزاب	﴿... إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ...﴾
143	3	سبا	﴿...عَالِمِ الْغَيْبِ لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ...﴾
158،154	1	فاطر	﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...﴾
80	40	يس	﴿لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ...﴾
181	102	الصفات	﴿... قَالَ يَا بَنِيَّ إِنِّي آرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ...﴾
157	160،159	الصفات	﴿سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ...﴾
221	17	ص	﴿اصْبِرْ عَلَىٰ مَا يَقُولُونَ وَاذْكُرْ عَبْدَنَا دَاوُودَ...﴾
221	20	ص	﴿وَشَدَدْنَا مُلْكَهُ وَأَتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ...﴾
	24،23،22،21	ص	﴿وَهَلْ أَتَاكَ نَبَأُ الْخَضَمِ إِذْ تَسَوَّرُوا الْمِحْرَابَ...﴾
108	56	الزمر	﴿... يَا حَسْرَتًا عَلَىٰ مَا فَرَطْتَ فِي جَنبِ اللَّهِ...﴾
132،57	53	فصلت	﴿سُرِّيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ...﴾
136	53	فصلت	﴿...أَوْلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾
234	13	الشورى	﴿...أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ...﴾
188،186،184،128	51	الشورى	﴿...وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكَلِمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا...﴾
43	15	الأحقاف	﴿...حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَبَلَغَ أَرْبَعِينَ سَنَةً قَالَ رَبِّ أَوْزِعْنِي...﴾
67	15	محمد	﴿مَثَلُ الْحَتَّةِ الَّتِي وَعَدَ الْمُتَّقُونَ فِيهَا أَنْهَارٌ مِنْ مَاءٍ غَيْرِ آسِنٍ وَأَنْهَارٌ مِنْ لَبَنٍ لَمْ يَتَغَيَّرْ طَعْمُهُ وَأَنْهَارٌ مِنْ خَمْرٍ لَذَّةٍ لِلشَّارِبِينَ...﴾
108	21	ق	﴿وَجَاءَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَعَهَا سَائِقٌ وَشَهِيدٌ﴾
155،67	55	القمر	﴿فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِكٍ مُقْتَدِرٍ﴾

الصحيفة	رقمها	السورة	الآية
67	18،17،16،15	الواقعة	﴿عَلَى سُرُرٍ مَوْضُونَةٍ (15) مُتَكِينٍ عَلَيْهَا مُتَقَابِلِينَ...﴾
130،96	2	الحشر	﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ...﴾
140	3	الملك	﴿... مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَانِ مِنْ تَفَاوُتٍ...﴾
155	23،22	القيامة	﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ...﴾
223	16،15	النازعات	﴿هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ مُوسَى (15) إِذْ نَادَاهُ رَبُّهُ بِالْوَادِي الْمُقَدَّسِ طَوًى...﴾
	44،43،42	النازعات	﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا...﴾
156،155	15	المطففين	﴿كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ﴾
	22	الفجر	﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾

فهرس الأحدث والآثار

جامعة الأمير

عبدالله بن عبدالمطلب
مركز الأبحاث للعلوم الإسلامية

فهرس الأحاديث والآثار

الصحيفة	الأحاديث
189	"أحيانا يأتيني مثل صلصلة الجرس وهو أشد علي ..."
203	"إن ابني هذا سيد كما سماه النبي - ﷺ - ..."
203	"إن الله يعث لهذه الأمة ..."
234	"الإيمان بضع وسبعون أو بضع وستون ..."
212، 179	"الرؤيا الصادقة جزء من ستة وأربعين جزءا ..."
202	"لا تذهب الدنيا حتى يملك العرب رجل ..."
201	"لو لم يبق من الدهر إلا يوم لبعث الله ..."
88	"من أخلص العبادة لله أربعين صباحا ..."
117	"من عرف نفسه فقد عرف ربه ..."
202	"يكون في أمي المهدي، إن قصر فسبع وإلا ..."

فهرس الأعلام

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

فهرس الأعلام

. ملاحظة:

لقد ألفت اسم "جماعة إخوان الصفا" من هذا الفهرس لوروده في كل صفحات الرسالة.

(أ)

1- إبراهيم عليه السلام

44، 75، 76، 181، 198، 199، 208، 209، 211، 238، 239، 241.

2- ابن أحمد، روم

.72

3- آدم عليه السلام

64، 75، 76، 104، 133، 198، 199، 208، 209، 210، 211، 217، 218، 219.

4- أرسطو (Aristo)

68، 87، 92، 129، 134، 145، 147، 166، 181، 182.

5- إسماعيل عليه السلام

181، 199.

6- ابن إسماعيل، عبد الله بن محمد

17، 18، 19، 20، 21، 22، 28، 29، 34.

7- ابن إسماعيل، محمد

19، 20، 34.

8- إسماعيل، محمود

2، 13، 49.

9- أفريجون

.76

10- أفلاطون (Platon)

.44، 45، 76، 92، 117، 123، 124، 126، 127، 214.

11- أفلوطين (Plotin)

.120، 126، 127، 141، 147، 160، 162، 164، 166، 169.

12- بنت أليعام، بتشع

.219

13- أهرمن

.76

14- الأمين

.33

(ب)

15- البخاري

.202

16- برزويه

.8

17- برهيه إميل (Emile Brehier)

18- البصري، الحسن

.30

19- بطليموس (Ptolémée)

.86

20- أبو البغل، أبو محمد

.12

21- البهائي

.14

22- البهي، محمد

104 ، 105

23- بولس (aint Paul)

218

24- البيسني، أبو سليمان محمد بن معشر

11 ، 12 ، 13.

(ت)

25- الترمذي

202.

26- التنوخي، أبو العلاء

38.

27- التوحيدي

10 ، 11 ، 12 ، 13 ، 15 ، 25 ، 29 ، 30 ، 32 ، 38 ، 39 ، 47 ، 49 ، 61 ، 90 ، 93.

28- ابن تيمية

24 ، 128 ، 133 ، 154 ، 217.

(ث)

29- ثامر، عارف

21 ، 29 ، 31 ، 32 ، 49 ، 52.

30- الثقفي، المختار بن أبي عبيد

200.

(ج)

31- جالوت

239.

32- عبد الجبار، القاضي

.149، 129، 12

33- جبريل السبكي

.240، 189، 186، 185

34- جولد تسيهر (Gold Ziher)

.157، 29، 22

35- الجوهري

.172

(ح)

36- الحتي، أوريا بن حنان

.221، 220، 219

37- حجاب، محمد فريد

.49، (هـ)

38- ابن حجر

.14

39- الحذيري، أحمد

.49

40- ابن الحسن، محمد بن عبد الله

.34

41- حسين، طه

.31

42- ابن الحسين، عبد الله بن سعيد

.19

43- ابن الحكم، هشام

.222، 221

44- ابن حمدان، عبد الله

.13

45- ابن حنبل

.150

46- ابن الحنفية، محمد

.200

47- ابن حيون

.197، 227، 238

(خ)

48- الخراساني، المقنع

.35

49- الخطيب، محمد أحمد

.23

50- ابن خلدون

.62، 82

(د)

51- داروين، شارل (Charles Darwin)

.176

52- داوود الكندي

.80، 216، 219، 220، 221، 239، 240

53- أبو داود

.202

54- الدربندي، أبو الوليد

.38

55- الدسوقي، عمر

.176، 52، 16

56- دمنة

.93، 8، 7، 6

57- دي بور (De Boer)

.25

(ر)

58- الرازي

.172

59- ابن رشد

.136، 131، 130، 103، 97، 96، 71، 69

60- ابن رفاعة، زيد

.244، 32، 29، 23، 13، 12، 10

(ز)

61- زكي، أحمد

.16

62- الزمخشري

.156

63- الزنجاني، أبو الحسن علي بن هارون

.13، 12، 11

64- زیدان، حرجی

.31، 25

(س)

65- سام

.199

66- السجستاني، أبو سليمان

.113، 39، 32، 31، 25

67- السجستاني، أبو يعقوب

.178، 174، 152

68- سعيد، خير الله

(هـ).

69- سليمان الكندي

.239، 219، 84

70- السهروردي

.118

71- ابن سينا

.184، 183، 182، 174، 173، 143، 141، 136

(ش)

72- شمس الدين، عبد الأمير

.19

73- الشهرستاني

.152، 56

74- شيت

.199

(ص)

75- الصادق، جعفر

.63، 62

76- الصفا، شمعون

.199

77- صليبا، جميل

.51

78- الصوري، فورفور يوس

.87

(ط)

79- ابن أبي طالب، علي - عليه السلام -

.206، 205، 203، 199، 62

80- الطبري

.102

(ع)

81- عاديمون

.76

82- العبد، عبد اللطيف محمد

.28

83- ابن عربي

.3، 235، 207، 194، 193، 192، 191، 183، 60

84- العسكري، محمد بن الحسن

.201

85- ابن عطاء، واصل

.30

86- العلاف، أبو الهذيل

.36

87- ابن علي الحسن - رضي الله عنهما -

.203

88- العوفي

.11، 12

89- عيسى عليه السلام

75، 76، 83، 87، 88، 150، 198، 199، 200، 204، 205، 206، 208، 209، 211، 218، 237،

.238، 239

90- غالب، مصطفى

50، 53، 235، 21، 29، 31

91- الغزالي

103، 119، 182، 211

(ف)

92- الفاخوري، يوحنا

.49

93- الفارابي

92، 118، 122، 125، 152، 163، 164، 166، 183، 187، 215، 225

94- فاطمة - رضي الله عنها -

.201

95- فيلون

91، 104

(ق)

96- قابيل

.104

97- القفطي

.49، 15

(ك)

98- ابن كثير

.102

99- الكرمانى، أحمد حميد الدين

.244، 217، 215، 214، 209، 177، 163، 162، 154، 138، 126، 108، 107، 61، 57

100- الكرمانى، أبو الحكم

.16، 15

101- كلية

.93، 8، 7، 6

102- كوربان، هنري (Henri Corbin)

.22

(ل)

103- ابن عبد الله، أحمد

.52، 29، 28، 22، 21، 20

104- عبد الله، وجيه

.142، (هـ)

105- لوك، جون

.124

(م)

106- ابن ماجة

.202

107- ماركيه، إيف (Yves Marquet)

.194، 12

108- هاروت

.84

109- المأمون

.149، 33، 29، 28، 21، 20، 18

110- ابن المبارك، عبد الله

.19

111- الجريطي

.244، 52، 51، 29، 23، 16، 15، 14، 13

112- محمد ﷺ

.236، 231، 221، 216، 211، 210، 209، 208، 207، 204، 200، 199، 198، 88، 76، 20

.246، 240، 239

113- مسلم

.202، 179

114- المظفر

.175

115- ابن معاوية، خالد بن يزيد

.36

116- ابن معاوية، علي بن عبد الله بن خالد بن يزيد (السفياني)

(أ)، 33.

117- المعتصم

.149

118- المعري

.38، 31

119- ابن المقفع

.6

120- المنصور، أبو جعفر

35، 34

121- ابن منظور

4، 101، 103

122- المهدي

.35

123- المهرجاني، أبو أحمد

.13، 12، 11

124- موسى السبكي

.240، 239، 211، 209، 208، 199، 198، 188، 88، 83، 76، 75

125- ابن ميمون، عبد الله

.19

(ن)

126- النشار

.31، 29، 22، 21

127- النمروذ

.240

75، 76، 198، 199، 208، 209، 211، 236، 239.

(هـ)

129- هابيل

.104

130- هاروت

.84

131- هارون السليمان

.199

132- هرمس

.240

(و)

133- اليزدان

.76

134- يعقوب السليمان

.84، 85، 236.

135- يواب

.220

فهرس الفرق والمدارس

جامعة الأمير

عبد الوهاب
للعلوم الإسلامية

فهرس الفرق والمدارس

الصحيفة	الفرق والمدارس
ب،62،175،193،195،197،201	الإثنا عشرية :
ب،ج،د،ز،17،18،19،20،21،23،28،29،31،32،34،36،50،52،53،57،61،97،98، 100،107،108،109،126،130،152،154،162،174،175،177،178،186،195،197، 198،209،207،210،214،222،226،227،231،233،238،244،245	الإسماعيلية :
150،173	الأشاعرة :
81،85	أصحاب الروحانية :
ب،56،57،61،93،109،138،139،152،182،183،191،211،232،245	الباطنية :
173،188	البراهمة :
118	التصوف الفلسفي :
94	التعليمية :
26	الخوارج :
34	الراوندية :
221	الروافض :
86	الرواقين :
أ	الزنادقة :
27	الزيدية :
أ،ب،9،34،36،37،60،63،99،157،175،177،193،195،197،201،207،217	الشيعة :
81،188،229،230	الصابئة :
9،60،77،118،119،183،191،193،194،207،238	الصوفية :
78،80،140،162،246	الفيثاغورية :
104،120	مدرسة الإسكندرية :
27	المرجئة :
86	المشائين :
26،30،36،129،149،150،156،157،173،174،	المعتزلة :
35	المقنعية :

فهرس المصادر والمراجع

جامعة الأمير
علي بن ابي طالب
مركز الدراسات والبحوث
الاسلامية

فهرس المصادر والمراجع

. العربية :

(أ)

- ✓ القرآن الكريم برواية حفص.
- ✓ ابن الأثير، محمد بن عبد الواحد الشيباني :
- 1- الكامل في التاريخ، [دار الكتاب العربي، بيروت-لبنان، ط5، 1405هـ-1985م].
- ✓ أرسطو :
- 2- الطبيعة، ترجمة : إسحاق بن حنين، تحقيق وتقديم : عبد الرحمن بدوي، [دار القومبنة، القاهرة-مصر، د.ط، 1384هـ-1964م].
- 3- في النفس، مجموعة من النصوص راجعها على أصولها اليونانية وشرحها وحققها وقدم لها : عبد الرحمن بدوي، [وكالة المطبوعات الكويت ودار القلم، بيروت، د.ط، د.ت].
- ✓ الإسفرايني، أبو المظفر :
- 4- التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق المالكين، تحقيق : محمود محمد الخضري، [مكتب الثقافة الإسلامية، د.م، ط1، 1359هـ-1940م].
- ✓ ابن الأشعت، أبو داود سليمان :
- 5- السنن، مراجعة وضبط وتعليق : محمد محي الدين عبد الحميد، [دار الفكر، د.م، د.ط، د.ت].
- ✓ الأشعري، علي بن إسماعيل :
- 6- مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق : محمد محي الدين عبد الحميد، [المكتبة العصرية، بيروت-لبنان، د.ط، د.ت].
- ✓ أفلاطون :
- 7- الجمهورية، تقديم : جيلالي اليابس، [موفم للنشر، الجزائر، د.ط، 1990م].

- 8- فيدون والتفاحة المنسوب إلى سقراط، ترجمة وتعليق : علي سامي عباس الشريبي النشار، [دار المعارف، مصر، د.ط، 1965م].
✓ أفلوطين :
- 9- التساعية الرابعة، دراسة وترجمة : فؤاد زكريا، [الهيئة المصرية العامة، د.م، د.ط، 1389هـ—1970م].
✓ ابن الأكفاني، محمد بن إبراهيم :
- 10- إرشاد القاصد إلى أسنى المقاصد في أنواع العلوم، تحقيق وتعليق : عبد المنعم محمد عمر، [دار الفكر العربي، القاهرة-مصر، د.ط، د.ت].
✓ الآمدي، أبو علي بن محمد
- 11- الإحكام في أصول الأحكام، [دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط1، 1405هـ—1985م].
- 12- غاية المرام في علوم الكلام، تحقيق : حسن محمود عبد اللطيف، [المجلس الأعلى للشؤون الإنسانية، القاهرة، ط1، 1391هـ—1951م].
✓ أمين، أحمد :
- 13- ضحى الإسلام، [دار الكتاب العربي، بيروت-لبنان، ط10، د.ت].
✓ الأندلسي، صاعد :
- 14- طبقات الأمم، تحقيق : حياة بوعنوان، [دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1، فبراير 1985م].

(ب)

- ✓ بدوي، عبد الرحمن :
- 15- موسوعة الفلسفة، [المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت لبنان، ط1، 1984م].
✓ برهيه، إميل :
- 16- الآراء الدينية والفلسفية لفيلون الاسكندري، ترجمة ومراجعة : محمد يوسف موسى وعبد الحليم النجار، [شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، د.ط، 1954م].
✓ البستاني، بطرس :
- 17- دائرة المعارف، [دار المعرفة، بيروت-لبنان، د.ط، د.ت].

✓ البعلبكي، منير :

18- موسوعة المورد العربية، [دار العلم للملايين، بيروت-لبنان، ط1، 1990م].

✓ البغدادي، أحمد بن علي الخطيب :

19- تاريخ بغداد، [دار الكتاب العربي، بيروت-لبنان، د.ط، د.ت].

✓ البغدادي، عبد القاهر بن طاهر بن محمد :

20- أصول الدين، تحقيق : لجنة إحياء التراث العربي، [دار الآفاق الجديدة، بيروت-لبنان، ط1،

1401هـ-1981م]

21- الفرق بين الفرق، تحقيق : محمد محي الدين عبد الحميد، [المكتبة العصرية، بيروت-لبنان،

د.ط، د.ت].

✓ البهي، محمد :

22- الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، [دار الفكر، بيروت-لبنان، ط5، 1391هـ-1972م].

✓ البوطي، محمد سعيد رمضان :

23- كبرى اليقينيات الكونية، [الملكية للإعلام والنشر والتوزيع، الجزائر، د.ط، د.ت].

✓ البولسي، يوحنا الفاخوري :

24- إخوان الصفا، [مطبعة القديس بولس، حريصا-لبنان، د.ط، 1947م].

✓ البيضاوي، ناصر الدين :

25- أنوار التنزيل وأسرار التأويل، [مؤسسة شعبان، بيروت-لبنان، د.ط، د.ت].

(ت)

✓ الترمذي :

26- السنن، إشراف : زهير الشاويش، [مكتب التريية العربي، الرياض-السعودية، ط1،

1408هـ-1988م].

✓ التهانوي، محمد علي الفاروقي :

27- كشف اصطلاحات الفنون، تحقيق : لطفي عبد البديع، [مكتبة النهضة المصرية، القاهرة-

مصر، د.ط، د.ت].

✓ التوحيدى، أبو حيان :

28- الامتاع والمؤانسة، تصحيح وضبط وشرح : أحمد أمين وأحمد اللزىن، [دار مكتبة الحياة، بيروت-لبنان، د.ط، د.ت].

✓ ابن تىمية، أحمد

29- التفسىر الكبىر، تحقيق وتعليق : عبد الرحمن عميرة، [دار الكتب العلمىة، بيروت-لبنان، د.ط، د.ت].

30- الفرق بين أولىاء الرحمن وأولىاء الشىطان، [دار البعث، الجزائر، د.ط، 1407هـ-1987م].

31- كتاب الإىمان، تلخیص و تحقيق و شرح : حسین یوسف الغزالى، [دار إحياء العلوم، بيروت-لبنان، ط3، 1406هـ-1986م].

32- مجموع الفتاوى، جمع وترتيب : عبد الرحمن بن محمد بن قاسم وابنه محمد، [مكتبة المعرف، الرياض-المغرب، د.ط، د.ت].

33- منهاج السنة النبوىة فى نقض كلام الشىعة والقدرىة، [دار الكتب العلمىة، بيروت-لبنان، د.ط، د.ت].

34- موافقة صحیح المنقول لصریح المعقول، [دار الكتب العلمىة، بيروت-لبنان، ط1، د.ت].

35- نقض المنطق، تحقيق وتصحيح : محمد بن عبد الرازق حمزة وسلىمان بن عبد الرحمن الصنىع، [مكتبة السنة المحمدىة، القاهرة-مصر، د.ط، د.ت].

(ث)

✓ ثامر، عارف :

36- حقیقة إخوان الصفاء وخلان الوفاء، [المطبعة الكاثولیکىة، بيروت-لبنان، د.ط، د.ت].

(ج)

✓ الجابرى، محمد عابد :

37- بنية العقل العربى، [مركز دراسات الوحدة العربىة، بيروت-لبنان، ط2، نوفمبر 1987م].

- 38- تكوين العقل العربي، [دار الطليعة، بيروت-لبنان، ط2، 1985م].
- ✓ الجرجاني، علي بن محمد السيد :
- 39- التعريفات، تحقيق : عبد المنعم الحنفي، [دار الرشاد، القاهرة-مصر، د.ط، د.ت].
- ✓ جعفر، محمد كمال :
- 40- الإنسان والأديان، [دار الثقافة، الدوحة-قطر، ط1، 1406هـ-1985م].
- 41- في الفلسفة الإسلامية، [مكتبة الفلاح، الكويت، ط1، 1407هـ-1986م].
- ✓ الجليند، محمد السيد :
- 42- الإمام ابن تيمية وقضية التأويل، [شركة مكاتب عكاظ، جدة-الرياض، والدمام-المملكة العربية السعودية، ط3، 1403هـ-1983م].
- ✓ الجوزي، عبد الرحمن بن علي :
- 43- كتاب الموضوعات، [دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط1، 1415هـ-1995م].
- ✓ جولد تسيهر، اجناس :
- 44- العقيدة والشريعة في الإسلام، ترجمة وتعليق : محمد يوسف موسى، وعبد العزيز عبد الحق، وعلي حسن عبد القادر، [دار الرائد العربي، بيروت-لبنان، ط2، فبراير 1946م].
- ✓ الجوهري، إسماعيل بن حماد :
- 45- الصحاح، تحقيق : أحمد عبد الغفور عطار، [دار العلم للملايين، بيروت-لبنان، ط1، 1376هـ-1956م].
- ✓ الجويني، عبد الملك :
- 46- الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق : أسعد تميم، [مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت-لبنان، ط1، 1415هـ-1985م].
- 47- البرهان في أصول الفقه، تحقيق وتقديم : عبد العظيم محمود الدين، [دار الوفاء، المنصورة، ط3، 1412هـ-1992م].

(ح)

- ✓ حجاب، محمد فريد :
- 48- الفلسفة السياسية عند إخوان الصفا، تقديم : عز الدين فودة، [الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، د.ط، 1982م].

49- فتح الباري، [دار المعرفة، بيروت-لنابند طه، د.ت.]

50- لبنان المذبان، [مؤسسة الأعلل للمطبوعات، بيروت-لنابند، ط6، 1390هـ - 1971م.]

✓ الحنبلل رخلل، [مكتبة الرخلل، [دار النقلد للهرونننن، د.طه، د.ت.]

51- اللل في الل والأهراء والللل. [تحقق : محمد إراملنن نسر، ربلد الراملنن نملر، [سركة

مكبلات مكابل، مئدة والرلشن واللنام السعوءفة، ط1، 1402هـ - 1982م.]

✓ حبس اللل علل :

52- أصول النشرف الإسلاملل، [دار الفكر العروء، بفرول-لنابند، ط6، 1402هـ - 1982م.]

✓ حبس، حبس إراملنن :

53- نلرفع الإسلام السلسل والنسل والنقلل والنملل، [دار الللل، بفرول-لنابند، ط13،

1411هـ - 1991م.]

✓ حبس، عثمان بن علل :

54- منهل الاستلال علل مسائل الإعفاء عبء أمل السنة والجماعة، [مكبله الرسل، الرلشن-

السعوءفة، ط3، 1415هـ - 1995م.]

✓ حبس، طه :

55- المجموعة الكاملة، [دار الكناب اللبناول، بفرول-لنابند، ط2، 1983م.]

✓ الحنفل عبء المنعم :

56- موسوعة الفرق والجماعات والمذاهب الإسلامفة، [دار الرشاد، القاهرة-مصر، ط1،

1413هـ - 1993م.]

✓ الحمول، لاقول :

57- معجم البلدان، [تحقق : فرفد عبء العرفز الحنءل، [دار الكتب العلمفة، بفرول-لنابند، ط1،

1410هـ - 1990م.]

✓ ابن حنبل :

58- المسنء، [دار الفكر، د.م، د.ط، د.ت.]

✓ الحنبلل، عبء اللل ابن العماء :

59- شذرات الذهب في أخبار من ذهب، [تحقق : لجنة إحلء السلراث العربل، [دار الآفاق،

بفرول-لنابند، د.ط، د.ت.]

✓ الشبي، علي بن أبي البراء:

60- شرح النحاوية في العتيدة السنغية، تحقيق: عبد الرحمن حمزة، [مكتبة المعارف، الرياض -

السعودية، ط2، 1407هـ - 1986م].

✓ ابن حيون، النعمان:

61- أساس التأويل، تحقيق وتقديم: عارف ثامر، [دار الثقافة، بيروت - لبنان، ط1، د.ت.].

62- أصول الدعائم، تحقيق: محمد حسن الأمطلي، [دار المعارف، القاهرة - مصر، ط1، د.ت.].

(ب)

✓ خالد، عسان:

63- أفلوطين ورائد الوحدانية، [مكتبة دار عميلت، بيروت - ط1، 1983م].

✓ الخطيب، محمد أحمد:

64- الحركات الباطنية في العالم الإسلامي، [دار عالم الكتب، بيروت - لبنان، ط1، د.ت.].

الرياض - السعودية، ط2، 1406هـ - 1986م].

✓ ابن خلدون، عبد الرحمن:

65- المقدمة، [دار الفكر، د.م، د.ط، د.ت.].

✓ ابن خلكان، أحمد:

66- وفيات الأعيان وأنباء الزمان، تحقيق: إحسان عباس، [دار صادر، بيروت - لبنان، د.ط،

د.ت.].

✓ خليفة: مصطفى بن عبد الله حاجي:

67- كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، تصحيح وتعليق: محمد شرف الدين بالتقايما،

ورفعت بيلكه الكليسي، [د.د، د.م، د.ط.].

✓ الخوارزمي، محمد بن يوسف:

68- مفاتيح العلوم، تحقيق وتقديم: إبراهيم الأبياري، [دار الكتاب العربي، بيروت - لبنان، ط1،

1414هـ - 1984م].

(د)

- ✓ دراز، محمد عبد الله :
69- بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، [دار القلم، الكويت، د.ط، 1410هـ-1990م].
✓ الدسوقي، طه :
70- نظرية النبوة في الإسلام، [دار الهدى، مصر، د.ط، 1401هـ-1981م].
✓ الدسوقي، عمر :
71- إخوان الصفاء، [دار إحياء الكتب العربية، وعيسى البابي الحلبي وشركاه، د.م، د.ط، د.ت].
✓ دي بور، ت ج :
72- تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة وتعليق : محمد ابن عبد الهادي أبو ريذة، [مكتبة النهضة المصرية، القاهرة-مصر، ط5، د.ت].
✓ الديلمي، محمد بن الحسين :
73- بيان مذهب الباطنية وبطلانه، تصحيح : ، [مطبعة الدولة، استانبول-تركيا، د.ط، 1938م].

(ر)

- ✓ عبد الرزاق، محمود إسماعيل :
74- إخوان الصفا رواد التنوير في الفكر العربي، [دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة-مصر، د.ط، 1998م].
✓ الرازي، فخر الدين :
75- التفسير الكبير، [دار إحياء التراث العربي، بيروت-لبنان، د.ط، د.ت].
76- عصمة الأنبياء، ضبط وتصحيح : جماعة من العلماء بإشراف الناشر، [دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط1، 1401هـ-1981م].

✓ الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر :

77- مختار الصحاح، ضبط وتصحيح : أحمد شمس الدين، [دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط1، 1415هـ-1994م].

✓ ابن رشد، محمد بن أحمد :

78- فصل المقال وتقريرها بين الشريعة والحكمة من الاتصال، تقديم وتعليق : ألبير نصري نادر، [المطبعة الكاثوليكية، بيروت-لبنان، ط1، 1961م].

79- الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، تقديم وشرح : محمد عابد الجابري، [مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت-لبنان، ط1، مارس 1998م].

✓ الرومي، يلقوت بن عبد الله :

80- معجم الأدباء أو إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، [دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط1، 1411 هـ-1990م].

✓ أبو ريان، محمد علي :

81- تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، [دار النهضة العربية، بيروت-لبنان، ط2، د.ت.].

(ز)

✓ الزحيلي، وهبة :

82- التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، [دار الفكر، دمشق وبيروت، ط1، 1411هـ-1991م].

✓ الزركشي، محمد بن عبد الله :

83- البرهان في علوم القرآن، تحقيق : محمد أبو الفضل إبراهيم، [دار المعرفة، بيروت-لبنان، ط2، د.ت.].
السزكلي، خير الدين، [دار العلم للملايين، بيروت - لبنان، ط1، آيار-مايو 1980م]

✓ الزمخشري، محمود بن عمر :

84- تفسير الكشاف عن حقائق غوامض الترتيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، [مطبعة مصطفى محمد، مصر، ط1، 1354هـ-].

✓ زيدان، جرجي :

85- تاريخ التمدن الإسلامي، [دار مكتبة الحياة، بيروت-لبنان، د.ط، 1967م].

✓ الزيني، محمد عبد الرحيم :

86- مشكلة الفيض عند فلاسفة الإسلام، [ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، د.ط، 1993م].

(س)

✓ سانتلانا، دافيد :

87- المذاهب اليونانية الفلسفية في العالم الإسلامي، تحقيق وتقديم وتعليق : محمد جلال شرف،

[دار النهضة العربية، بيروت-لبنان، د.ط، 1981م].

✓ ستيس، وولتر :

88- تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة : مجاهد عبد المنعم مجاهد، [المؤسسة الجامعية للدراسات

والنشر والتوزيع، بيروت-لبنان، ط1، 1407هـ-1987م].

✓ السجستاني، أبو يعقوب إسحاق :

89- إثبات النبوات، تحقيق وتقديم : عارف ثامر، [المطبعة الكاثوليكية، بيروت-لبنان، ط1،

1966م].

✓ سرور، محمد جمال الدين :

90- تاريخ الحضارة الإسلامية في الشرق من عهد نفوذ الأتراك إلى منتصف القرن الخامس

المجري، [دار الفكر العربي، القاهرة-مصر، د.ط، د.ت].

✓ سعيد، خير الله :

91- النظام الداخلي لحركة إخوان الصفا، [مؤسسة عيال، نيقوسيا-قبرص، ط1، 1992م].

✓ ابن سلطان، نور الدين علي بن محمد :

92- كتاب الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة، تحقيق وتعليق : محمد بن لطف الصباغ،

[المكتب الإسلامي، بيروت ودمشق، ط2، 1406هـ-1986م].

✓ السلمى، أبو عبد الرحمن :

93- طبقات الصوفية، تحقيق : نور الدين شريعة، [مكتبة الخانجي، القاهرة، ط3، 1406هـ-

1986م].

✓ السهروردي، يحيى بن حبش :

94- مجموعة في الحكمة الإلهية، تصحيح : هنري كوربان، [مطبعة المعارف، استنبول، د.ط،

1945م].

✓ ابن سينا، أبو علي :

95- افشارات والتنبهات، تحقيق : سليمان دنيا، [دار المعارف، القاهرة-مصر، ط2، 1988م].

96- النجاه في المنطق والإلهيات، تحقيق : عبد الرحمن عميرة، [دار الجليل، بيروت-لبنان، ط1،

1412هـ-1992م].

✓ السيوطي، جلال الدين :

97- الحاوي للفتاوي، تحقيق وتعليق : محمد محي الدين عبد الحميد، [المكتبة العصرية، صيدا-

بيروت، د.ط، 1411هـ-1990م].

98- صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام، ونصيحة أهل الإيمان والرد على منطق اليونان،

نشر وتعليق : علي سامي النشار، [مكتبة الخانجي، القاهرة-مصر، ط1، د.ت].

(ث)

✓ شرف، محمد جلال :

99- الله والعالم والإنسان، [دار النهضة العربية، بيروت-لبنان، د.ط، د.ت].

✓ شلي، أحمد :

100- موسوعة التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية، [مكتبة النهضة المصرية، القاهرة-مصر،

ط8، د.ت].

✓ شمس الدين، عبد الأمير ز.م :

101- الفلسفة التربوية عند إخوان الصفا، [الشركة العالمية للكتاب، بيروت-لبنان، ط1، 1988م].

✓ الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم :

102- الملل والنحل، تصحيح وتعليق : أحمد فهمي محمد، [دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان،

ط2، 1314هـ-1992م].

(ص)

✓ الصابوني، نور الدين :

103- البداية من الكفاية في الهداية في أصول الدين، تحقيق وتقديم : فتح الله خليف، [دار

المعارف، القاهرة-مصر، د.ط، 1969م].

✓ صبحي، أحمد محمود :

104- الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي، [دار المعارف، مصر، ط2، د.ت].

105- في علم الكلام، [دار النهضة العربية، بيروت-لبنان، ط5، 1405هـ-1985م].

106- نظرية الإمامة لدى الشيعة الاثني عشرية، [دار المعارف، القاهرة-مصر، د.ط، د.ت].

✓ الصفا، إخوان :

107- تداعي الحيوانات على الإنسان، تقديم : فاروق سعد، [دار الآفاق الجديدة، بيروت-لبنان،

ط2، 1400هـ-1980م].

108- الرسائل، تقديم : بطرس البستاني، [دار بيروت، بيروت-لبنان، د.ط، 1403هـ-1983م].

109- الرسائل، تقديم : طه حسين وأحمد زكي، [المطبعة العربية، مصر، د.ط، 1347هـ-1928م].

110- الرسائل، تقديم عليوش عيود، [موفم للنشر، الجزائر، د.ط، 1992م].

111- الرسالة الجامعة، تقديم وتحقيق : مصطفى غالب، [دار الأندلس، بيروت-لبنان، ط2،

1404هـ-1984م].

112- رسالة جامعة الجامعة، تحقيق وتقديم : عارف ثامر. [مكتبة الحياة، بيروت-لبنان، ط2،

د.ت].

✓ صقر، إبراهيم محمد إبراهيم :

113- مشكلات فلسفية، تصدير : عاطف العراقي، [دار الفكر العربي، القاهرة-مصر، د.ط،

1997م].

✓ صليبا، جميل :

114- علم النفس، [دار الكتاب اللبناني، ومكتبة المدرسة، بيروت-لبنان].

115- المعجم الفلسفي، [الشركة العالمية للكتاب، بيروت-لبنان، د.ط، 1414هـ-1994م].

(ط)

✓ الطبري، محمد بن جرير :

116- تاريخ الأمم والملوك، [دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط3، 1411هـ-1991م].

117- جامع البيان في تفسير القرآن، [دار المعرفة، بيروت-لبنان، ط4، 1400هـ-1980م].

✓ طعيمة، جابر :

118- الصوفية معتقدا ومسلكا، [دار عالم الكتب، الرياض-السعودية، د.ط، د.ت].

(ع)

✓ ابن عاشور، محمد الطاهر :

119- التحرير والتنوير، [الدار التونسية، تونس، د.ط، 1984م].

✓ العبد، عبد اللطيف :

120- الحدود في ثلاث رسائل، تقديم وتحقيق : عبد اللطيف العبد، [المكتبة العصرية، صيدا-

بيروت، د.ط، 1399هـ-1979م].

121- دراسات في الفلسفة الإسلامية، [مكتبة النهضة المصرية، القاهرة-مصر، د.ط، 1399هـ-

1979م].

✓ ابن عربي :

122- تفسير القرآن العظيم، تحقيق وتقديم : مصطفى غالب، [دار الأندلس، بيروت-لبنان، د.ط،

د.ت].

123- الفتوحات المكية، [دار الفكر، د.م، د.ط، د.ت].

124- فصوصو الحكم، تعليق : أبو العلا عفيفي، [دار الكتاب العربي، بيروت-لبنان، ط2،

1400هـ-1980م].

✓ العوا، عادل :

125- حقيقة إخوان الصفاء، [الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق-سوريا، ط1، أوت

1993م].

(غ)

✓ غالب، مصطفى :

126- إخوان الصفا وخلان الوفا، [دار مكتبة الهلال، بيروت-لبنان، د.ط، 1982م].

127- في رحاب إخوان الصفاء وخلان الوفاء، [منشورات حمد، بيروت-لبنان، د.ط، د.ت].

✓ الغزالي، أبو حامد :

128- إحياء علوم الدين، [دار المعارف، بيروت-لبنان، د.ط، د.ت].

129- فضائح باطنية، تحقيق وتقديم : عبد الرحمن بدوي، [الدار القومية، القاهرة-مصر، د.ط،

1383هـ-1964م].

130- القسطاس المستقيم، تقديم وتحقيق : فيكتور سلحت، [المطبعة الكاثوليكية، بيروت-لبنان،

د.ط، د.ت].

131- المستصفى من علم الأصول، [دار الفكر العربي، بيروت-لبنان، د.ط، د.ت].

(ف)

✓ الفاخوري، حنا و خليل الجر :

132- تاريخ الفلسفة العربية، [دار الجليل، بيروت-لبنان، ط2، 1982م].

✓ الفارابي :

133- آراء أهل المدينة الفاضلة، تقديم وتحقيق : ألبير نصري، [المطبعة الكاثوليكية، بيروت-لبنان،

ط1، 1959م].

134- الجمع بين أبي الحكيمين، تقديم : رشيد قوقام، [مؤم للنشر، الجزائر، د.ط، 1993م].

135- السياسة المدنية، تحقيق وتقديم : فوزي متري نجار، [المطبعة الكاثوليكية، بيروت-لبنان،

ط1، 1964م].

✓ الفوي، عبد الفتاح أحمد :

136- النبوة بين الفلسفة والتصوف، [مكتبة الزهراء، مصر، ط1، 1416هـ-1996م].

✓ فخري، ماجد :

137- تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة : كمال اليازجي، [الدار المتحدة، بيروت-لبنان، د.ط،

1974م].

✓ فروخ، عمر :

138- تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، [دار العلم للملايين، بيروت-لبنان، ط4، نيسان

(أبريل)، 1983م].

✓ فريق من العلماء :

139- خلق لا تطور، ترجمة : إحسان حققي، [دار النفائس، بيروت-لبنان، ط4، 1406هـ-1986م].

✓ أبو الفضائل، محمد بن مالك :

140- كشف أسرار الباطنية، دراسة وتحقيق : محمد عثمان الخشت، [دار الهدى، عين مليلة-الجزائر، د.ط، د.ت].

(ق)

✓ عبد القادر، ماهر :

141- المنطق ومناهج البحث، [دار المعرفة الجامعية، الاسكندري-مصر، د.ط، د.ت].

✓ قاسم، علي بلحاج :

142- إخوان الصفا في الميزان، [مؤسسة سعيدان للطباعة والنشر، سوسة-تونس، ط1، نوفمبر 1985م].

✓ القشيري، عبد الكريم :

143- الرسالة القشيرية، تحقيق وإعداد : معروف زريق وعلي عبد الحميد بلطحي، [دار الجيل، بيروت-لبنان، ط2، د.ت].

✓ قطب، سيد :

144- في ظلال القرآن، [دار إحياء التراث العربي، بيروت-لبنان، د.ط، د.ت].

✓ القفطي، علي بن يوسف :

145- إخبار العلماء بأخبار الحكماء، تصحيح : محمد أمين الخانجي، مطبعة السعادة، مصر، دط، 1326هـ].

✓ القنوجي، صديق بن حسن :

146- أبعاد العلوم الوشي في بيان أحوال العلوم، [دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، د.ط، د.ت].

✓ ابن القيم :

147- الداء والدواء، [دار الشهاب، باتنة-الجزائر، د.ط، د.ت].

148- مدراج السلكن بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، تحقيق : محمد حامد الفقهي، [دار

الكتاب العربي، بيروت-لبنان، د.ط، 1392هـ-1972م].

149- مفتاح دار السعادة، [دار الكتب العلمية، بيروت-، لبنان، د.ط، د.ت].

(ك)

✓ الكتاب المقدس :

150- الكتاب المقدس المشتمل على كتب العهد العتيق الموجود في الأصل العبراني، وأيضا كتاب

العهد الجديد يسوع المسيح، [د.د، لندن، د.ط، 1870م].

✓ الكتي، محمد شاكرا :

151- فوات الوفيات، تحقيق : إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت-لبنان، د.ط، 1973م].

✓ ابن كثير :

152- البداية والنهاية، [مكتبة المعارف، بيروت-لبنان، د.ط، د.ت].

153- تفسير القرآن العظيم، [دار المعرفة، بيروت-لبنان، د.ط، 1400هـ-1980م].

✓ الكرمانى، أحمد حميد الدين :

154- راحة العقل، تقديم وتحقيق : مصطفى غالب، [دار الأندلس، بيروت-لبنان، ط1، 1967م].

✓ كوربان، هنري :

155- تاريخ الفلسفة افسلامية، ترجمة : نصير مروة، وحسن قبيسي، [منشورات، بيروت-لبنان،

ط3، 1983م].

156- الشيعة الاثنا عشرية، ترجمة : ذوقان قرقوط، [مكتبة مدبولي، القاهرة-مصر، ط1،

1413هـ-1993].

(ل)

✓ لجنة من العلماء والأكاديمين السوفياتيين :

157- الموسوعة الفلسفية المختصرة، ترجمة: سمير كرم، [دار الطليعة، بيروت-لبنان، ط6، 1987م].

✓ عبد الله، وجيه أحمد :

158- الوجود عند إخوان الصفا، [دار المعرفة الجامعية، الاسكندري-مصر، د.ط، 1989م].

(م)

✓ ابن ماجة :

159- السنن، إشراف : زهير الشاويش، [مكتب التربية العربي، الرياض-السعودية، ط1، 1408هـ-1988م].

✓ الماوردي، علي بن محمد:

160- أعلام النبوة، ضبط وتعليق : خالد عبد الرحمن العك، [دار النفائس، بيروت-لبنان، ط1، 1414هـ-1994م].

✓ مجمع اللغة العربية :

161- معجم ألفاظ القرآن الكريم ، [الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، مصر، ط2، 1390هـ-1970م].

✓ الحجي :

162- خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر، [دار الكتاب الإسلامي، القاهرة-مصر، د.ط ، د.ت].

✓ محمد، علي عبد المعطي :

163- مقدمات في الفلسفة، [دار النهضة العربية، بيروت-لبنان، د.ط، 1405هـ-1985م].

✓ محمود زكي نجيب :

164- المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري، [دار الشروق، بيروت والقاهرة، ط3، 1401هـ-1981م].

✓ مذكور، إبراهيم :

165- في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، [دار المعارف، مصر، د.ط، 1965م].

✓ مرحبا، محمد عبد الرحمن

166- من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، [منشورات عويدات، بيروت - باريس، ط3، 1983م].

✓ مرشان، سالم :

167- الجانب الإلهي عند ابن سينا، [دار قتيبة، بيروت - دمشق، ط2، 1412هـ - 1992م].

✓ مروة، حسن :

168- النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، [دار الفارابي، لبنان، ط2، آيار، 1979م].

✓ المسعودي، علي بن الحسين بن علي :

169- مروج الذهب ومعادن الجوهر تحقيق : محمد محي الدين عبد الحميد، [دار المعرفة، بيروت -

لبنان، د.ط، د.ت].

✓ مسلم :

170- الجامع الصحيح ، [دار الفكر، بيروت - لبنان، د.ط، د.ت].

✓ المظفر، محمد رضا :

171- عقائد الأمامية ، تقديم : حامد حنفي داود ، [دار النعمان، دم، د.ط، د.ت].

✓ المقرزي، أحمد ابن علي :

172- المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، [مؤسسة الحلبي وشركاه للنشر والتوزيع ، القاهرة -

مصر، د.ط، د.ت].

✓ ابن المقفع ، عبد الله :

173- كلية ودمنة، تحقيق وتقديم : عبد الوهاب عزام، [الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر ،

د.ط، 1973].

✓ ابن منظور :

174- لسان العرب ، تحقيق : عبد الله علي الكبير، ومحمد أحمد حسب الله ، وهاشم محمد الشلملي،

[دار المعرفة، مصر، د.ط، د.ت].

(ن)

✓ نادر، ألبير نصري :

175- من رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا، [المطبعة الكاثوليكية، بيروت - لبنان، ط1، 1964م].

- ✓ النجار، عبد المجيد عمر :
176- الإيمان بالله وأثره في الحياة، [دار الغرب الإسلامي، بيروت - لبنان، ط1، 1997م].
177- مبدأ الإنسان، [دار الزيتونة، الرباط - دمشق، ط1، 1417هـ - 1996م].
178- المهدي بن تومرت، [دار الغرب الإسلامي، بيروت - لبنان، ط1، 1403هـ - 1983م].
✓ ابن النديم :
179- المهريست، تعليق : إبراهيم رمضان، [دار المعرفة، بيروت - لبنان، ط1، 1415هـ - 1994م].
✓ النشار، علي سامي :
180- تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، [دار قباء، القاهرة - مصر، د.ط، 1998م].
181- مناهج البحث عند مفكري الإسلام، [دار المعارف، القاهرة - مصر، ط4، 1978م].
182- نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، [دار المعارف، القاهرة - مصر، ط4، 1969م].
✓ نصر السيد حسين :
183- مقدمة العقائد الكونية، ترجمة سيف الدين القصير، [دار الحوار، دم، د.ط، د.ت].
✓ النوبختي، الحسن بن موسى :
184- فرق الشيعة، تعليق : محمد صادق آخوند الخليلي، [المطبعة الحيدرية، دم، د.ط، 1379 هـ].
✓ عبد النور، جبو :
185- إخوان الصفا، [دار المعارف، مصر، د.ط، 1961م].
✓ النووي، يحيى بن شرف :
186- الفتاوى، دراسة وتحقيق : عبد القادر أحمد عطا ، [مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت - لبنان، ط2، 1408 هـ - 1988م].

(هـ)

- ✓ هراس، محمد خليل :
187- شرح القصيدة النونية، المسماة الكافية الشافية في الانتصار للفرقة الناجية للإمام ابن القيم الجوزية ، [دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط2، 1415 هـ - 1995م].

✓ هلال، إبراهيم إبراهيم :

188- نظرية المعرفة الإشرافية وأثرها في النظرة إلى النبوة ، [دار النهضة العربية، القاهرة -مصر، د.ط، 1977م].

✓ الهمداني، عبد الجبار بن أحمد :

189- تثبيت دلائل النبوة، تحقيق وتقدم : عبد الكريم عثمان ، [دار العربية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت -لبنان، د.ط، د.ت].

190- شرح الأصول الخمسة، تحقيق وتقدم : عبد الكريم عثمان ، [مكتبة وهبة ، القاهرة -مصر، ط2، 1408 هـ -1988م].

(و)

✓ وجدي، محمد فريد :

191- دائرة معارف القرن العشرين ، [دار الفكر العربي ، بيروت -لبنان، د.ط، د.ت].

✓ ول ديورانت :

192- قصة الحضارة ، ترجمة : محمد بدران ، [الإدارة الثقافية لجامعة الدول العربية ، مصر، ط3، 1972م].

. الأجنبية :

✓ Marquet, Yves :

193 – La Philosophie des Ihwan Al Safa [Société Natonal d’Edition et de Diffusion, Alger]

✓ Rey, Alain :

194 – Le Petit Robet Des Noms Propres [Euronumérique, Sévres- France, Mars 1995]

الدوريات

195- إسلامية المعرفة ، [ماليزية: العدد الرابع، ذو القعدة 1416 هـ – أبريل 1996م].

196- دراسات فلسفية ، [الجزائر: العدد الخامس، 1 سبتمبر 1998م].

197- مجلة الرسالة ، [مصر: العدد الرابع والثلاثون، ذو القعدة سنة 1352 هـ – فبراير 1932م].

الرسائل الجامعية

✓ حيفي، مسعود

198- عقيدة الخلاص في الأديان السماوية ، [رسالة ماجستير، معهد العلوم الاجتماعية، قسم

الفلسفة ، جامعة قسنطينة، 1416 – 1417 هـ / 1995 – 1996 م].

✓ خميسي ، ساعد :

199- نظرية المعرفة عند محي الدين بن عربي ، [رسالة ماجستير، معهد العلوم الاجتماعية، قسم

الفلسفة ، جامعة قسنطينة، 1416 – 1417 هـ / 1995 – 1996 م].

فهرس الموضوعات

جامعة الأمير

عبد القادر للعلوم الإسلامية

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصحيفة
شكر وتقدير	
الإهداء	
المقدمة	١
الفصل الأول : إخوان الصفا و عصرهم	
تمهيد :	2
• البحث الأول :	3
المطلب الأول :	3
- أولا :	3
- ثانيا :	4
- ثالثا :	5
- رابعا :	5
المطلب الثاني :	6
- أولا :	6
- ثانيا :	9
• البحث الثاني :	10
المطلب الأول :	10
المطلب الثاني :	13
المطلب الثالث :	17

الموضوع	الصحيفة
المبحث الثالث :	
عصر الجماعة ومكان نشأتها	24
المطلب الأول :	24
اتجاهات البحث في عصر الجماعة ومكان نشأتها	24
- أولا :	24
اتجاهات البحث في عصر الجماعة	24
- ثانيا :	29
اتجاهات البحث في مكان نشأة الجماعة	29
المطلب الثاني :	32
عصر الجماعة ومكان نشأتها	32
- أولا :	32
عصر الجماعة	32
- ثانيا :	38
مكان نشأة الجماعة	38
المبحث الرابع :	
النظام الداخلي للجماعة وآثارها	40
المطلب الأول :	40
النظام الداخلي للجماعة	40
- أولا :	40
مراتب الجماعة	40
- ثانيا :	45
مجلس الجماعة	45
المطلب الثاني :	47
آثار الجماعة	47
- أولا :	47
الرسائل	47
- ثانيا :	51
الرسالة الجامعة	51
- ثالثا :	52
رسالة جامعة الجامعة	52
الفصل الثاني : منهج إخوان الصفا في عرض العقيدة	
تمهيد :	55
المبحث الأول :	56
الظاهر والباطن	56
المطلب الأول :	56
مفهوم الظاهر والباطن ومستويات تطبيقه	56
المطلب الثاني :	65
الخاصة والعامة	65
- أولا :	65
الخاصة	65
- ثانيا :	66
العامة	66

الصحفة	الموضوع	
74	الترعة التوفيقية.....	• المبحث الثاني :
74	طبيعة التوفيق.....	المطلب الأول :
78	مصادر علومهم.....	المطلب الثاني :
78	كتب الحكماء والفلاسفة.....	- أولا :
87	الكتب المترلة.....	- ثانيا :
88	الكتب الطبيعية.....	- ثالثا :
89	الكتب الإلهية.....	- رابعا :
91	التوفيق بين الحكمة والشرعة.....	• المبحث الثالث :
91	العلاقة بين الحكمة والشرعة.....	المطلب الأول :
100	التأويل.....	المطلب الثاني :
100	التأويل في مفهوم إخوان الصفا.....	- أولا :
105	صور التأويل في فلسفة إخوان الصفا.....	- ثانيا :
	الفصل الثالث : الألوهية	
115	تمهيد :
116	الوجود الإلهي.....	• المبحث الأول :
116	معرفة الله ﷻ.....	المطلب الأول :
127	أدلة وجود الله ﷻ.....	المطلب الثاني :
127	دليل العلوم.....	- أولا :
129	دليل الخصوص.....	- ثانيا :
132	الدليل الكوني.....	- ثالثا :
138	الصفات الإلهية.....	• المبحث الثاني :
139	الصفات التريهية.....	المطلب الأول :
140	الوحدانية.....	- أولا :
142	العلم.....	- ثانيا :
144	القدرة.....	- ثالثا :
147	الإرادة.....	- رابعا :
149	الكلام.....	- خامسا :

الصحيفة	الموضوع	
152	الصفات التزهيية الخيرية.....	المطلب الثاني :
153	الآيات التي يفيد ظاهرها الجسمية.....	- أولا :
157	الآيات التي يفيد ظاهرها الجوارح.....	- ثانيا :
160	الفعل الإلهي.....	• المبحث الثالث :
160	الفيض ومراتبه.....	المطلب الأول :
165	العلم بين القدم والحدوث.....	المطلب الثاني :
	الفصل الرابع : النبوة	
171	تمهيد :
172	تفسير النبوة والوحي.....	• المبحث الأول :
172	تعريف النبوة وحكمها.....	المطلب الأول :
172	تعريف النبوة.....	- أولا :
173	حكم النبوة.....	- ثانيا :
178	مفهوم الوحي وطرق وقوعه.....	المطلب الثاني :
178	مفهوم الوحي.....	- أولا :
180	طرق وقوع الوحي.....	- ثانيا :
191	طبيعة النبوة بين الهبة والاكساب.....	• المبحث الثاني :
191	الإنسان الكامل.....	المطلب الأول :
198	أدوار الإنسان الكامل.....	المطلب الثاني :
212	خصال النبوة.....	• المبحث الثالث :
212	الخصال الجسمية والنفسية.....	المطلب الأول :
213	الخصال الاثنا عشر.....	- أولا :
216	العصمة.....	- ثانيا :
222	الخصال الوظيفية.....	المطلب الثاني :
222	تلقي الوحي.....	- أولا :
224	وضع شريعة الدين.....	- ثانيا :
236	المعجزة.....	- ثالثا :

الصحفة	الموضوع
243	الخاتمة
248	فهرس الآيات القرآنية
253	فهرس الأحاديث والآيات
255	فهرس الأعلام
269	فهرس الفرق والمدارس
271	فهرس المصادر والمراجع
293	فهرس الموضوعات

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية