الجمهوريّة الجزائريّة الديمقراطيّة الشعبيّة
وزارة التّعليم العالي والبحث العلميّ

جامعة الأمير عبد القادر
للعلوم الإسلاميّة
قسنطينة

كليّة أصول الدّين والشّريعة
والحضارة الإسلاميّة
قسم : العقيدة ومقارنة الأديان
تخصص: عقيدة

الرقم التسلسلي:.....

رقم التسجيل:.....

موضوع البحث:

العالم و الإنسان في فلسفة إخوان الصفا

رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه في العقيدة

إعداد الطالبة:
الزهرة لحلح

إشراف الأستاذ الدّكتور
إسماعيل زروخي

أعضاء اللجنة:

الاسم و اللقب	الصفة	الرتبة العلمية	الجامعة الأصلية
1- أ.د اسعيد عليوان	رئيسا	أستاذ التعليم العالي	جامعة الأمير عبد القادر
2- أ.د إسماعيل زروخي	مقررا	أستاذ التعليم العالي	جامعة الإخوة منتوري
3- د. رابح ميراجي	عضوا	أستاذ محاضر	جامعة الإخوة منتوري
4- د. موسى معيرش	عضوا	أستاذ محاضر	المركز الجامعي خنشلة
5- د. عمار طسطاس	عضوا	أستاذ محاضر	جامعة الأمير عبد القادر

السنة الجامعيّة: 1429 هـ - 1430هـ / 2008 م - 2009م

شكر وعرفان

اللهم هذا منك وإليك، فلك الحمد والشكر أولا وآخرا.

وعرفانا بالجميل أيضا أتقدم بشكري الخالص لأستاذي ومشرفي الدكتور إسماعيل زروخي، الذي أعانني على إتمام هذا البحث بعلمه وكرم أخلاقه، فجزاه الله عني الجزاء الحسن.

كما أتقدم بشكري الخالص للأستاذ الشريف الربعي، لجزيل عونه وكريم خلقه.

وكذا أتوجه بشكري للسيدتين: ليندة ومونية.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الإهـــــداء

إلى

الحبيبة الغالية أمي فاطمة التي أضاء لي حبهـا وعطفها درب حياتي ويسر لي كل صعابها.

الأب الكريم صالح

روح عمي الكريمة

زوجي محمد وكل عائلته

أبنائـــــــي:

قطر النـــــــدى

محمد عبد الـرؤوف

جميل عبد الـرحمـن

أخواتي وإخوتي وأزواجهم وأبنائهم

السيدة فريدة وكل أفراد عائلتـها

كل الصديقات وكل عمال المكتبة الجامعية

وإلى كل من مد لي يد العون لإنجاز هذا البحث.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

سابعا: فهرس الموضوعات

المقدمة.....	أ
الفصل الأول: وجود العالم	
تمهيد.....	11
المبحث الأول: العالم ونظرية الفيض.....	12
المطلب الأول: مفهوم العالم والفيض.....	12
أ-مفهوم العالم.....	12
ب-مفهوم الفيض.....	20
المطلب الثاني: الجماعة ونظرية الفيض.....	26
أ-طبيعة الفيض عند الجماعة.....	26
ب-مراتب الفيض.....	30
المبحث الثاني: العلل والمعلولات.....	39
المطلب الأول: مفهوم العلل وأنواعها.....	39
المطلب الثاني: طبيعة العلاقة بين العلة والمعلول.....	48
المبحث الثالث: العالم بين القدم والحدوث.....	54
المطلب الأول: مناقشة الجماعة للقدم والحدوث.....	54
المطلب الثاني: موقف الجماعة من قدم العالم.....	68
الفصل الثاني: خصائص مراتب الفيض	
تمهيد.....	83
المبحث الأول: العقل الأول والنفس الكلية.....	84
المطلب الأول: العقل الأول.....	84
المطلب الثاني :النفس الكلية	94
المبحث الثاني :الهيولي والصورة	99

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المطلب الأول: المفهوم والعلاقة.....	99
المطلب الثاني: أنواع الهيولى.....	106
المبحث الثالث: عالم الأجسام.....	112
المطلب الأول: الأجسام الفلكية.....	112
المطلب الثاني: الأجسام الطبيعية (الكون والفساد).....	123
الفصل الثالث: الإنسان بين المبدأ والمسير	
تمهيد.....	132
المبحث الأول: ماهية الإنسان.....	133
المطلب الأول: النفس والجسد.....	133
المطلب الثاني: خصائص النفس والجسد.....	136
المطلب الثالث: مراتب النفس وقواها.....	143
أ-مراتب النفوس.....	143
ب-قوى النفوس.....	148
المبحث الثاني: مبدأ الإنسان.....	151
المطلب الأول: خلق آدم "عليه السلام".....	151
المطلب الثاني: شجرة آدم "عليه السلام".....	158
المبحث الثالث: النفس بين القدم والحدوث.....	168
المطلب الأول: طبيعة النفس.....	168
المطلب الثاني: السابع وعلاقته بالخطيئة.....	176
المطلب الثالث: السابع وخلود النفس.....	186
الفصل الرابع: شرائط استكمال الإنسانية والخلافة	
تمهيد.....	197
المبحث الأول: معرفة النفس وخلاصها.....	198
المطلب الأول: النفس بين المعرفة والتطهر.....	198
المطلب الثاني: الإنسان عالم صغير والعالم إنسان كبير.....	211

المبحث الثاني: الأخلاق الفاضلة.....	221
المطلب الأول: الأخلاق الفطرية.....	222
المطلب الثاني: الأخلاق المكتسبة.....	229
المبحث الثالث: الأخوة والتعاون.....	235
المطلب الأول: ضرورة الاجتماع البشري والصداقة.....	235
المطلب الثاني: نظام الصداقة.....	242
الخاتمة.....	251
الفهارس	
أولا: فهرس الآيات.....	253
ثانيا: فهرس الأحاديث.....	262
ثالثا: فهرس الأعلام.....	263
رابعا: فهرس الفرق والمدارس.....	267
خامسا: فهرس الأماكن.....	268
سادسا: قائمة المصادر والمراجع.....	269
سابعا: فهرس الموضوعات.....	280

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿ فَذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمُ ٱلْحَقُّ ۖ فَمَاذَا بَعْدَ ٱلْحَقِّ
إِلَّا ٱلضَّلَٰلُ ۖ فَأَنَّىٰ تُصْرَفُونَ ﴿٣٢﴾ ﴾

سورة يونس الآية 32.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

مقدمة

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

إن الحمد لله نحمده ونستعين به ونصلي ونسلم على حبيبنا ونبينا محمد بن عبد الله عليه أفضل الصلاة والسلام وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

أما بعد،

فإن مفهوم الوجود ينصرف إلى بعدين رئيسيين أحدهما الوجود المطلق أو الوجود الإلهي، أما الثاني فهو وجود جزئي معين، تنسحب حالات تحققه على كل ما سواه تعالى، من الأجسام وأعراضها، سواء ما تعلق منه بالوجود المشخص Existence أو الوجود الشامل Reality، بكل مظاهر كينونته التي يصطلح على تسميتها بالعالم.

ولقد شكل كل من العالم والإنسان، حدي لثنائيه ثرية العلائق، وطيدة التواصل، بحكم انشغال الفكر البشري، وتوجهه دوما إلى الوجود الخارجي، في محاولته للبحث عن طبيعة الوجود الأول، أو الكينونة الإلهية وكيفية صدور الكثرة التي تذب في العالم عن المبدأ الأول.

ويرجع السبق في هذا الانشغال البشري، إلى فلاسفة اليونان الأوائل، على اختلاف مدارسهم وتباين آرائهم تجاه طبيعة المبدأ الأول، بين المدرسة الطبيعية التي سعت لإرجاع كل مظاهر الكثرة إلى مبدأ طبيعي، تمثل الأركان (الماء، التراب، الهواء، النار) الدعامة التي يظهر منها وبها كل أنواع المولدات (الحيوان، النبات، المعادن).

وليست المدرسة الطبيعية وحدها، من أسهم في تشكيل البناء الفلسفي اليوناني، تجاه المبدأ الأول وعلاقته بالعالم، بل إننا نجد المدرسة الفيثاغورية التي نسجت خيوط العالم، على أوتار النغم والنسب العددية، أين أمكن لها اعتبار العالم ككل عدد ونغم، وهذا يعني أن هذه المدرسة تعتبر ظهور الوجود عن المبدأ الأول، يماثل نشوء الأعداد عن مبدأ أول عددي.

استمر الفكر الفلسفي اليوناني في انشغال دائم، عن حقيقة المبدأ الأول للأشياء إلى أن وصل إلى المرحلة الأفلاطونية، أين أمكن لأفلاطون طرح بناءه الفلسفي القائم على مجموعة من التصورات القريبة من التفكير المطلق، حيث عمد إلى شرح مظاهر الكثرة وربطها بأصلها، بطريق شطر العالم إلى حس وفكر، يشتق خلالها العالم المحسوس، وجوده من مثل عقلية مجردة وهذا عين ما اعترض به عليه أرسطو، في نظرته للعالم ككل واحد تتعاقب صوره على مادته كعلاقة متصلة بين الكلي والجزئي.

ثم جاءت الأفلوطينية لتمزج بين العملية العقلية والشعور الذوقي، في تفسيرها للكثرة بأسلوب انبثاقي عن الواحد، يفيض خلالها العالم كله عن الله، كما يفيض النور عن الشمس بمعزل عن الإرادة والحرية الإلهيتين.

وهذا الاتجاه الأخير كان من أكثر المذاهب شيوعا، ضمن مؤلفات الفلاسفة المسلمين؛ لأنه نقل المشكلة من صعيدها الطبيعي والعددي في الفكر اليوناني، إلى الصعيد الديني بإبعاز من الحس الديني، والرغبة في نشر فلسفة كونية تجمع بين التفسيرات العقلية والنصوص الدينية، وهذا عين ما قامت عليه فلسفة إخوان الصفا في بناء نظام كوني لقحت معطياته ذات الأصل الإسلامي، بالتراث الفلسفي اليوناني وغيره من الثقافات الأخرى.

وتتضح أهمية الفلسفة الكونية بالنسبة لمحور الإنسان في فكر الجماعة، إذا ما علمنا أن النظام الكوني ذاته يعد أحد أبعاد فلسفتها حول الإنسان؛ لأن مفهوم الإنسان في فكر الجماعة يقوم على بعدين عميقين هما: البعد الإلهي والبعد الكوني، اللذين يسريان بشكل واضح في كل أجزاء التصور الإنساني الشامل للجماعة.

فالبعد الإلهي يتضح في نظرية النفس والمعرفة والنبوة، أما البعد الكوني فيتركز في اعتماد الجماعة على نظرية المشابهة بين العالم والإنسان، على المستوى الفيزيقي والميتافيزيقي؛ لتفسير منشأ الكثرة عن الوحدة، وأثر هذه النظرية على علاقة الإنسان بالمجتمع، من جهة العمران البشري واحتياج تلك العلاقة إلى الرئاسة الفاضلة، المتمثلة في السابع المنتظر نموذجا مطلقا.

هكذا يكون موضوع العالم والإنسان في فلسفة الجماعة، خصبا في أبعاده ومباحثه، وهو الأمر الذي شكل أحد دوافع اختياره كعنوان لأطروحة الدكتوراه، الموسومة بـ:

" العالم والإنسان في فلسفة إخوان الصفا ".

وتكمن أهمية الموضوع في كونه من المجالات الفكرية، ذات الجذور والتفرعات من حيث ارتباطها وصلتها بأفكار ومواضيع عديدة، أهمها عقيدة التوحيد؛ ذلك أن مفهوم التوحيد في الفكر الباطني —والجماعة نموذجا– يقيم علاقة متينة بين معرفة الواحد، ومنشأ الكثرة التي تدب في العالم؛ بغية الخلوص إلى لم شعث تلك الكثرة في صياغة كونية موحدة، وهذا يعني الربط بين وحدة المبدأ الإلهي، ووحدة الطبيعة عن طريق توضيح العلائق الداخلية بين الإنسان والطبيعة، ضمن ما يعرف بالأبعاد المفهومية لنظرية المشابهة بين العالم (الإنسان الكبير) والإنسان (العالم الصغير)، يتم خلالها التركيز على كل عناصر التطابق بين العالمين، كمرحلة مبدئية، تليها عملية

تعميم صفتي الوحدة العضوية والوظيفية على كلا العالمين، بحيث تتلاشى نقاط التمايز بينهما على المستوى الكمي والنوعي؛ لأن الفكر الباطني سيجعل من العالمين وجهين لعملة واحدة، تنطبق الوحدة الكائنة بهما على وحدة المبدأ الإلهي.

وهذا من شأنه الكشف عن طرح متميز، لمعالجة العلاقة بين أجزاء العالم من جهة، وبين الباري والعالم من جهة ثانية، في شكل لفيف من المرتكزات الميتافيزيقية، وضمن أساليب رمزية يراد بها التأكيد على الوحدة العضوية للعالم، ومن ثم نقل تلك الوحدة إلى مبدئها المطلق؛ وهو الباري "عز وجل" وهذا ما يتيح للقارئ فرصة التعامل، مع فكرة الوحدة –محور العقيدة الإسلامية- بشكل جديد على مستوى الطرح والإسقاطات.

كما تتجلى أهمية الموضوع أيضا، في تقديم معالجة متميزة على المستوى المفهومي والوظيفي لمهمة الخلافة على الأرض؛ لأن هذه الدراسة ستكشف عن نوع متميز من الربط بين الخلافة واستكمال الإنسانية، يمكن خلالها التفريق بين استكمال إنساني أزلي سرمدي، يحوزه الأئمة المهديون، وبين استكمال كسبي يمتلك أولئك الأئمة جوامع كلمه؛ لأنهم أولوا الحق في منحه لنخبة خاصة ترى فيهم الحرص على التمكين للعلم الباطن، في ظل مدينة سرمدية تعد النموذج الأمثل للخلافة في الأرض، طالما أن سكانها أبرار متعاونون، ولخروج السابع منتظرون، هذا الأخير الذي يعد أجلى مظهرا للوحدة السارية في الكون، بحكم استجماعه لكل شرائط الإنسانية في أكمل وأبهى صورها.

وإن كنا تحدثنا عن أهمية الدراسة فإنه لا ينبغي إغفال إشكاليتها؛ لأنها الدعامة التي تبين وتخرج إلى الوجود صورة تلك الأهمية، لذا كان لزاما علينا مناقشة تصورات الجماعة لأنماط الوجود والتمايز الكائن بينهما، وطرق فهم العلائق الرابطة بين الوجود المطلق والجزئي من جهة، وبين أقسام الوجود الجزئي ذاته كسبيل لفهم باطني، يقيم مفهوم الوحدة بين صور الوجود الجزئي ثم ينقلها إلى المبدأ الإلهي، بإملاء من الوازع الديني المذهبي، وهذا في إطار العلاقات الداخلية بين العالم الصغير (الإنسان) والإنسان الكبير (العالم)، وفق أسلوب رمزي موغل في السرية والتلاعب بالألفاظ.

وهذا يقود من طريق آخر إلى تحديد مفهوم الإنسان في ذلك الفكر الباطني، من حيث الطبيعة الوظيفية، باعتباره كائنا مركب الطبيعة مختلف الوظائف، يجمعها كلها معنى الاستخلاف، المستوجب من ذلك الكائن، استكمال إنسانيته بتحقيق شرائط معينة، تجمع بين الجانب السلوكي والمعرفي، وكل هذه المفاهيم يقوم تحليلها على معالجة الأسئلة الآتية:

ما هو مفهوم العالم في فكر الجماعة(؟) وما هي أقسامه وخصائص كل قسم(؟) وما هو الأسلوب الذي ارتضته لتفسر به وجود العالم عن الباري "عز وجل"(؟) وهل اتجهت الجماعة للقول بقدم العالم أم أنها ميزت داخل مفهوم القدم معايير زمنية ومستويات كونية(؟) وهل كانت هذه المعايير ذات مرجعية شرعية(؟) أم أن الأمر قد تم بإملاء من نزعة التلفيق بين المذاهب والآراء(؟)ه

ثم ما هو تصور الجماعة لماهية الإنسان وتركيبه(؟) وهل انشغلت ببيان مبدأ الإنسان، من حيث مناقشة قصة الخلق البشري بكل عناصرها(؟) وهل اعتنت بمبحث النفس الإنسانية من حيث القدم والحدوث والمآل(؟) ثم هل كانت معالجتها لمبحث الإنسان تتخذ من النص الشرعي، مرجعية تأصيلية لأفكارها(؟) أم أنها كانت مدفوعة بنزعتها التوفيقية بين الحكمة والشريعة(؟).

وهل عالجت الجماعة موضوع خلافة الإنسان في الأرض (؟) وهل ربطت تحقيق الاستخلاف بشرائط ذات صلة وثيقة بمنظومتها الباطنية(؟) وهل لهذه الشرائط صلة أخرى بصورة تركيب العالم والإنسان، في إطار ما تسميه الجماعة بالمشابهة بين العالم والإنسان(؟) وهل استطاعت أن تنفذ من خلالها إلى نتائج خدمت بها أهدافها المذهبية أولا وآرائها الفيزيقية والميتافيزيقية ثانيا.

أما عن أسباب اختياري لموضوع الدراسة فهي:

1-الميل الشخصي للدراسات التراثية، وبالأخص منها ما تعلق بالإنسان وعلاقته بعالمه.

2-التعامل السابق مع أفكار الجماعة في مرحلة الماجستير، وهو الأمر الذي سيسر لي ويذلل صعاب عديدة.

3-الرغبة في الكشف عن الأساليب الفكرية الباطنية المتصدية للاستدلال على عقيدة التوحيد، من خلال إبراز العلاقات الداخلية بين العالم والإنسان.

4-معرفة خصائص الفلسفة الطبيعية الإسماعيلية بين المرجعية الدينية والعلوم الأجنبية.

5-تلمس معايير الاستخلاف في فكر الجماعة، بين المفهوم الديني والإرادة المذهبية السياسية.

6-معرفة القيمة الدينية والسياسية للإنسان في فكر الجماعة خاصة والمذهب الإسماعيلي عامة.

وقد حاولت من خلال هذه الدراسة الوصول إلى جملة من الأهداف أهمها:

1-دراسة البعد الداخلي للمؤثرات الفلسفية داخل الفكر الفلسفي الباطني للجماعة، من حيث جانبها النوعي وأثره على آرائها الكونية والعقدية.

2- تحديد العلاقات الكمية والنوعية بين العالم والإنسان في فلسفة الجماعة، مع إبراز إسقاطاتها المذهبية.

3- الوصول إلى ضبط الأفكار الأساسية ضمن نظرية الجماعة حول خلافة الإنسان في الأرض، ومحاولة استثمار تلك الأفكار في فك مغاليق إسقاطاتها على موضوع الخلافة الفاضلة.

4- إبراز الآراء الأخلاقية للجماعة وتوضيح جانبها الوظيفي تجاه مفهوم الاستخلاف.

أما عن الدراسات السابقة لموضوع البحث، فيمكن القول أن جماعة إخوان الصفا تعتبر من الشخصيات القلقة في الفكر العربي والعالمي على السواء، لذا فليس أكثر من رسائلهم درسا، حيث يعتبر المستشرق توماسون T.Tomason أول من طرح دراسة موجزة عنهم عام 1837م أسماها "تحفة إخوان الصفا"، ثم أعقبه بنفس العام المستشرق نووك Nowork الذي قام بترجمة الرسائل إلى اللغة الألمانية.

أما عن الدراسات العربية فقد كان أحمد زكي باشا أول من عالج موضوع إخوان الصفا، بصورة وصفية عامة كخطوة أولى فتحت الباب أمام غيره من الباحثين العرب أمثال عمر الدسوقي في كتابه "إخوان الصفا" ومحمد فريد حجاب في كتابه "الفلسفة السياسية عند إخوان الصفا" وغيرهم كثير...

وبوصفي إحدى الباحثات في فكر الجماعة، فيما يتعلق بموضوع (العالم والإنسان) فيمكن القول أن الموضوع كفكرة ذات أبعاد ميتافيزيقية، أخلاقية، سياسية، لم أجد له تناولا عند أحد من الباحثين، وإن كان موضوعي العالم والإنسان بشكل مستقل، قد عالجه الكثير من الباحثين ضمن مبحثي الوجود أو النفس كما هو الحال في كتاب "الوجود" لوجيه عبد الله، وكتاب "الإنسان في فكر إخوان الصفا" لعبد اللطيف محمد العبد، حيث عمد الأستاذ وجيه عبد الله في كتابه السابق إلى تفصيل نظرة الجماعة، لأسلوب وجود العالم عن الباري، أما الأستاذ عبد اللطيف العبد فقد تناول موضوع الإنسان من حيث تركيبه كنفس وجسد، وخصائص كل منهما، وعلاقة هذين الحدين بفكرة الإنسان مختصر من اللوح المحفوظ، ومحاولة مقارنتها بغيرها ضمن شرائح الفكر الإسلامي، دون التطرق لأبعاد الاستخلاف والمفاهيم الاجتماعية والمعرفية، المرتبطة بعلاقة الإنسان بالعالم.

وللأمانة العلمية أذكر أن الكتاب الأخير، قد شكل أحد أهم الكتب التي اعتمدت عليها؛ لعلاقته المباشرة بموضوع الدراسة، بالإضافة إلى كتاب "فكرة الزمان عند إخوان الصفا" لصابر

عبده أبازيد محمد، الذي استفدت منه في جانب النفس والطبيعيات من الدراسة التي ركزت على أبعاد فكرة الزمان عند الجماعة، كالبعد الفيزيقي (الحركة والمكان والنفس)، والبعد الميتـــافيزيقي كمشكلة خلود النفس، وقدم العالم وحدوثه، ولقد استفادت دراستي من كلا البعدين خاصة ما تعلق بالمفهوم الديني والفلسفي للزمان.

كما شكل أيضا كتاب "مقدمة إلى العقائد الكونية الإسلامية" لسيد حسين نصر أحـــد أهم مراجع البحث من حيث الربط المعرفي بين الوجود والإنسان، في إطار مـــا يـــسمى بفهـــم العلاقات الداخلية الكائنة بينها.

ثم إن الدراسة على إيجازها إلا أنها تميزت برؤية جادة وعميقة، فيما يتعلق بوحدة المبـــدأ الإلهي، وما ينتج عنه من وحدة الطبيعة، وهذا يعني أنها تعاملت مع العلوم الكونية الإسلامية، وفق أبعاد ميتافيزيقية تقوم أساسا على مفهوم التوحيد في العقيدة الإسلامية، ودلالة الكون عليه.

هذا بالإضافة إلى كتاب "الأخلاق عند إخوان الصفا" لغسان علاء الدين، حيث يعد من المراجع ذات الاتصال المباشر بموضوع الدراسة، وهذا لمعالجته للجانب الفلسفي الأخلاقي في فكر إخوان الصفا، من خلال الإبانة عن مفهومي الطبع والاعتقاد والآراء الاجتماعيـــة والأخلاقيـــة: كالصداقة والتعاون...التي أفضت إلى تشكيل نمط فكري أخلاقي، مبني على قاعدة فلسفية دينية، قصد به التأسيس لمقاصد سياسية عميقة المبنى، وهذا بالضبط ما استعنت به لتشكيل مادة دراستي، فيما يتعلق بشرائط الاستخلاف عند إخوان الصفا.

لقد كانت هذه المراجع من أهم ما اعتمدت عليه في دراستي بعد المصادر الأساسية وهي رسائل إخوان الصفا، لاتصالها المباشر بموضوع البحث، هذا بالإضافة إلى اعتماد الدراسة أيـــضا على مراجع مختلفة، سيرد ذكرها لاحقا ضمن قائمة المصادر والمراجع.

وقد قسمت هذا البحث إلى مقدمة وأربع فصول وخاتمة.

الفصل الأول: "وجود العالم" وفيه عالجت مفهوم العالم في فكـــر الجماعـــة وشـــرح الأسلوب الفلسفي الذي ارتضته لتفسير وجود العالم عن الله "عز وجل"، كما تطرقت إلى مبحث العلل وأنواعها مع تحديد صلتها بمنشأ العالم، وطبيعة وقوع النتائج عن الأسباب، هذا بالإضافة إلى بيان موقف الجماعة من قدم العالم والكشف عن لوازم موقفها اتجاهه.

المبحث الأول: العالم ونظرية الفيض.

المبحث الثاني: العلل والمعلولات.

المبحث الثالث: العالم بين القدم والحدوث.

الفصل الثاني: "خصائص مراتب الفيض" وقد انصرفت مادة هذا الفصل إلى تحديد مراتب الفيض، وذكر خصائصها، حيث ميزت مادة هذا الفصل بين نوعين من الفيض: الأولى وهي المراتب الروحية للفيض وتشتمل على العقل والنفس، الهيولى والصورة، أما الثانية فهي المراتب الجسمانية للفيض وتحوي عالم الأجسام بنوعيه الفلكي منه والطبيعي.

المبحث الأول: العقل الأول والنفس الكلية.

المبحث الثاني: الهيولى والصورة.

المبحث الثالث: عالم الأجسام.

الفصل الثالث: "الإنسان بين المبدأ والمصير" وقد عمدت في هذا الفصل إلى بيان ومناقشة آراء الجماعة حول ماهية الإنسان وقصة خلق آدم عليه السلام التي حرصت خلالها الجماعة على دعم مواقفها الباطنية، بمختلف الفلسفات والمذاهب، كما عملت على عرض آرائها حول طبيعة النفس من حيث الخلود والقدم وتمييز طبيعة الجزاء والثواب الموعودة به تلك النفس، وهذا ما أماط اللثام عن الموقف الحقيقي للجماعة تجاه معاني القيامة والجنة والنار...

المبحث الأول: ماهية الإنسان.

المبحث الثاني: مبدأ الإنسان.

المبحث الثالث: النفس بين القدم والحدوث.

الفصل الرابع: "شرائط استكمال الإنسانية والخلافة" وقد اعتنيت فيه بتحديد وشرح الشرائط التي قالت بها الجماعة لقيام الإنسان بمهمة الخلافة، وهي ذات الشرائط اللازمة لتحقيق الإنسان لإنسانيته، حيث عولت الجماعة خلالها على ضرورة معرفة الفرد بذاته من خلال إحساسه بالغربة في عالمه الجسماني، لذا كان لزاما عليه اتباع سبل الخلاص بالمعارف أولا والمجاهدات الأخلاقية ثانيا، في ظل أصحاب اختارهم إخوان الصفا لتحقيق مدينة فاضلة يفتحها إمامهم السابع المنتظر، الذي تحققت فيه معاني الإنسانية من دون كسب وبمحض الهبة الربانية الأزلية.

المبحث الأول: معرفة النفس وخلاصها.

المبحث الثاني: الأخلاق الفاضلة.

المبحث الثالث: الأخوة والتعاون.

وفي الختام ذيلت هذا البحث بخاتمة ضمت أهم النتائج التي خلصت إليها هذه الدراسة.

أما عن المنهج المعتمد في الدراسة، فقد اقتضت طبيعة البحث، الاعتماد على المنهج التحليلي التاريخي بغية وضع الأفكار في سياقها التاريخي، أو أثناء تطورها خاصة والحديث يدور حول جملة من الآراء العقدية والكونية، كانت مثار نقاش من طرف أعلام فكرية تاريخية متعددة، مع الحرص على تحليل تلك الآراء وتفكيك وحداتها الأساسية، والإلمام بكل معانيها ومضامينها.

كما اعتمدت الدراسة أيضا على المنهج المقارن النقدي، الذي يهدف إلى الموازنة والمقارنة بين آراء الجماعة وغيرها من المتقدمين أو المتأخرين عنها، بحكم التأثر والتأثير، مع الحرص على تقييم آراء الجماعة وتتبع سقطاتها.

هذا بالإضافة إلى المنهج الاستقرائي، الذي اقتضته طبيعة الرسائل المعتمدة على توزيع آرائها حول الموضوع الواحد في أكثر من رسالة، لذا كان من الضروري الاستعانة بهذا المنهج لتركيب صورة واضحة عن رأي الجماعة.

أما عن الصعوبات التي واجهت سير الدراسة، فهي لا تخرج عن طبيعة البحث المستلزم لكل أنواع المشقة، أيا كان موضوع الدراسة؛ إلا أنه مما يزيد من مشقة الباحث هو انصراف جهده إلى التنقيب عن فكر غالى أصحابه في التكتم، عن هويتهم وانتمائهم بضرب من الرموز والألغاز، يتعذر فك مغاليقها إلا ببالغ العناء والتركيز، ولعله الأمر الذي أحدث ذلك التضارب حول فكر الجماعة، على الرغم من غزارة المادة العلمية، التي شكلت بدورها أحد معوقات الدراسة لاختلاف وجهات نظرها، وطبيعة آرائها ومقاصدها، هذا بالإضافة إلى طبيعة الرسائل في معالجة مواضيعها، حيث تعمد الجماعة إلى التعرض للموضوع ذاته في أكثر من رسالة، وأحيانا بطرح يناقض أوله آخره، وهو الأمر الذي يحول دون الوصول إلى نتائج موحدة إلا إذا استقرأنا الآراء في ضوء، ثنائية الخطاب بين العامة والخاصة، وبين الظاهر والباطن.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الأول:

وجـــود العـــالم

المبحث الأول: العالم ونظرية الفيض

المبحث الثاني: العلل والمعلولات

المبحث الثالث: العالم بين القدم والحدوث

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

تمهيد:

انشغل الفكر البشري عبر مراحله المتلاحقة، بالكينونة التي تحيط به، وبكل مظاهر الحياة فيها، وهذه الكينونة هي ما اصطلح على تسميته بالعالم، ولذا فقد عمد هذا الفكر إلى إحداث روابط وصلات، بين الكينونة الكبرى أو الوجود الإلهي، وبين الكينونة الصغرى أو العالم، في حرص شديد على تفسير مأتى الكثرة التي تدب في العالم.

ولم تكن جماعة إخوان الصفاء بمعزل عن هذا الانشغال، بل إنها تناولت موضوع العالم، من حيث المفهوم والتكوين، وحلاها حرصت على شرح الأسلوب الذي كان به العالم عن خالقه، كما ناقشت طبيعة هذا العالم، من حيث القدم والحدوث، وهي الأفكار الأساسية التي انصرفت إليها مادة هذا الفصل دراسة وتحليلا، بغية الإجابة عن التساؤلات الاتية:

ما هو مفهوم العالم (؟) وما هي أقسامه في فكر الجماعة (؟) وهل لتلك الأقسام علاقة ببعضها البعض (؟)وهل لهذا المفهوم وتلك الأقسام علاقة مذهبية بالأسلوب الذي فسرت به وجود العالم عن الله "عز وجل" (؟) وهل كان ذلك الأسلوب نتاج فكر فلسفي فحسب (؟) أم أن الأمر كان بإيعاز من المزج الفلسفي والمذهبي (؟) وهل انجرت الجماعة وفق ذلك الأسلوب إلى القول، بحدوث العالم أو قدم العالم (؟)

كل هذه التساؤلات ستجيب عنها مادة الفصل الأول من رسالتنا.

المبحث الأول: العالم ونظرية الفيض

تُعدّ قضية العالم وطريق وجوده عن الله عز وجل، من أهم وأكبر المسائل الفلسفية، التي شغلت الفكر الفلسفي البشري، على اختلاف انتماء ووجهة ذلك الفكر، فهل كان للجماعة نصيب في معالجة هذه المسألة؟، ووفق أي أسلوب ارتضت الكلام فيها؟، وهل كانت موفقة في إصابة الحق، أم أنها جانبته لدوافع معينة؟

المطلب الأول: مفهوم العالم والفيض

سيعنى هذا الفصل بتوضيح مفهوم ودلالة كل من العالم والفيض، في فلسفة الجماعة، وفق العناصر الآتية:

أ-مفهوم العالم:

العالم لغة عبارة عما يُعلم به الشيء، واصطلاحا ما سوى الله من الموجودات، والعالم بالمعنى العام (Univers) هو: مثل مجموع ما هو موجود في الزمان والمكان، أو مجموع الأجسام الطبيعية من أرض وسماء[1].

ينظر إخوان الصفا للعالم، على أنه عالم الأجسام بنوعيه: الفلكي[2] والطبيعي لقولهم: «...وذلك أن قول الحكماء في تسميتهم العالم إنما يعنون به عالم الأجسام، وهو نوعان: فلكي وطبيعي. فأما الأجسام الطبيعية التي دون فلك القمر، فهي نوعان: الأركان الكليات والمولدات الجزئيات...» [3].

إن لفظ العالم عند الجماعة، هو إشارة إلى جميع الأجسام الموجودة وما يتعلق بها من الصفات، مع التمييز بين قسميه العلوي منه، والسفلي.

---

[1]-**علي بن محمد، الجرجاني، التعريفات**، تحقيق: عبد المنعم الحنفي، (دار الرشاد، القاهرة-مصر، د.ط، د.ت)، ص167، مادة "العالم"، **وجميل صليبا، المعجم الفلسفي**، (الشركة العالمية للكتاب، بيروت-لبنان، د.ط، 1414هـ-1994م)، ص45، مادة "العالم".

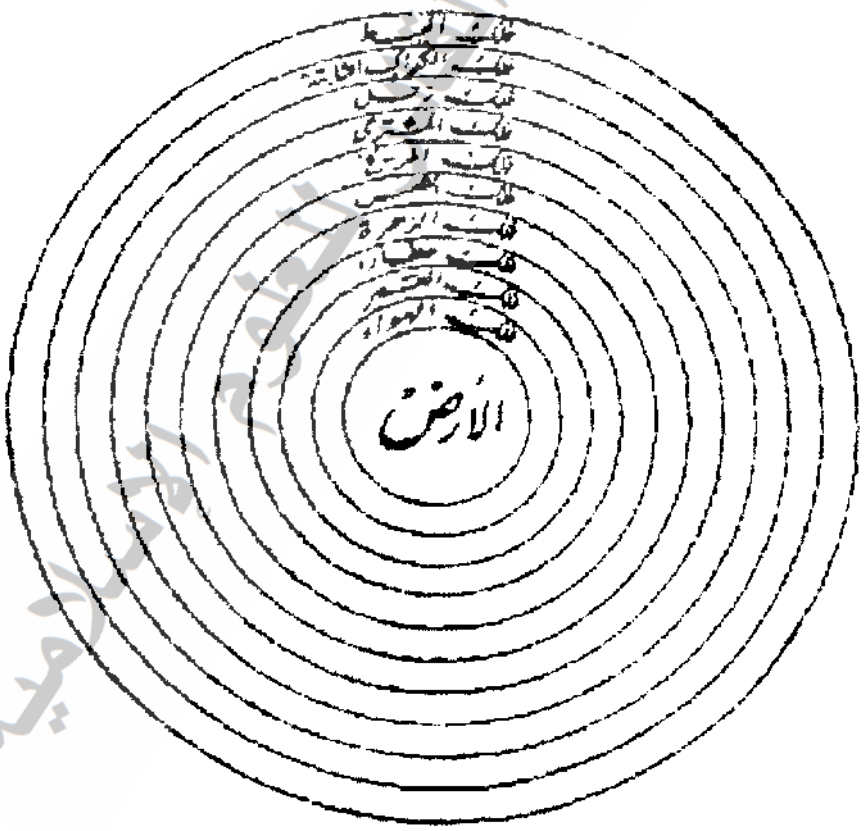
[2]-تعرف الجماعة الجسم بأنه: ماله طول، وعرض، وعمق. أما الجسم الفلكي فهو جسم شفاف كُرّي محيط بالعالم، والجسم الطبيعي هو كل أجسام ما دون فلك القمر، من أركان (النار والهواء والماء والأرض)، ومولدات (نبات حيوان معادن). **رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا**، تقديم: عليوش عبود، (موفم للنشر، الجزائر، د.ط، 1992م)، ج4، ص159، 164.

[3]-المصدر نفسه، ج2، ص ص79، 80.

1- أما القسم العلوي: وهو عالم الأفلاك، وحده من أعلى سطح الفلك المحيط، إلى منتهى مقعر سطح فلك القمر.

2- القسم السفلي: وحدُّه مما يلي فلك القمر، إلى منتهى الأرض[1].

وكل من العالم العلوي، والسفلي يشكلان وحدة فلكية، وطبيعية تنتظم ضمن إحدى عشرة (11) كرة تشكل في مجملها الكرة الكبيرة أو العالم، ذلك أنهم يعدون هذا الأخير، كرة واحدة مؤلفة من: إحدى عشرة طبقة، تسعٌ منها أفلاك كريات، مشفات، بحوفها كواكبها المستديرة، والمضيئة، وجميعها تتحرك بحركة دورية، وتمتد هذه الأفلاك التسع من الفلك المحيط إلى غاية فلك القمر، أما الكرتين المتبقيتين، أو الفلكين العاشر والأحد عشر، فيوجدان دون فلك القمر، وهما كرة النار والهواء، وكرة الماء والأرض، وكل هذه الأكر محيطات بعضها ببعض، متصلٌ أولها بآخرها[2]. كما هو موضح في الرسائل وفق النموذج التالي:



(1)-الرسائل، ج1، ص 194.

(2)-سيأتي الحديث عن هذه الكائنات بالتفصيل في الفصل الموالي.

وعلى الرغم من أن الجماعة تطلق لفظ العالم، وتشير به إلى عالم الأجسام إلا أن قارئ الرسائل يفاجئ باستعمال اللفظ، في غير ما هو جسماني، كما هو الحال حين الحديث عن كائنات روحانية، يكمن وجودها مما فوق الفلك المحيط، وهي (العقل الأول، النفس الكلية، الهيولى الأولى، الصور المجردة)[1].

غير أن العالم بمفهومه الاصطلاحي عند الجماعة، هو عالم الأجسام وصفاتها، لأنه التعريف الذي تكرر وروده بصفحات الرسائل، بشكل واضح، ومستمر ومثاله قولهم: «فإن قيل: ما العالم؟ فيقال: جميع الموجودات المُتكوّنات التي يحويها الفلك»[2].

لكن السؤال المطروح الآن هو لماذا الاستعمال المتباين لمدلول العالم في فكر الجماعة؟

إن الإجابة عن هذا السؤال، تكمن في إدراكنا للغاية المضمرة، وراء هذا الاستعمال، وهي السعي إلى تأسيس نظام مقابلة، بين أقسام العالم، وبالذات ما تعلق منه بالإنسان.

ويُعد نظام المقابلة هذا، من التفسيرات التي تتجاوز الجوانب المادية، والجسمانية للطبيعة، حيث تعمد إلى نوع من التفسير الشامل للعالم، مبناه التناظر الكائن بين العالم باعتباره إنسانا "كبيرا"، وبين الإنسان باعتباره عالما "صغيرا"؛ لما هو كائن بينهما من مقاربات شديدة، جعلت من الإنسان الكائن الوحيد الأتم صورة، والأشد شبها بجملة العالم الذي يحتويه، وعليه فإن نظرية المشابهة، أو المقابلة تقوم أساسا على إظهار وحدة الطبيعة، وجمال العلاقة بين العالم الكبير والعالم الصغير، ومن ثم توضيح العلاقات الداخلية بين الإنسان والطبيعة، حيث يكون العالم بمجموعه، عبارة عن كائنا عضويا "حيا"، يماثل في عضويته، وحياته أجزاء الجسم العضوي للإنسان، بكل مظاهر الحياة العضوية، التي تدب في أوصاله، وكل ما يحيط به من شؤون حياته، وهذا لما يُحقق من صور توافقية، يتناغم فيها كل من العالم والإنسان؛ لإظهار وحدة لا نشوز فيها، باعتبارهما صنع الواحد الخالق، ومن ثم الوصول إلى الإعلاء من قيمة هذا العالم الصغير؛ أي الإنسان[3].

---

(1)-الرسائل، ج4، ص159، وانظر أيضا ص126.

(2)-الطبيعة: هي القوة السارية في الأجسام، والتي بها يصل الجسم إلى كماله الطبيعي. الجرجاني، التعريفات، ص159، مادة: "الطبيعة".

(3)-سيد حسين نصر، مقدمة إلى العقائد الكونية الإسلامية، ترجمة: سيف الدين القصير، (دار الحوار للنشر، اللاذقية-سورية، ط1، 1991م)، ص ص52، 53، وعبد اللطيف العبد، دراسات في الفلسفة الإسلامية، (مكتبة النهضة المصرية، القاهرة-مصر، د.ط، 1399هـ-1979م)، ص223، ووجيه أحمد عبد الله، الوجود عند إخوان الصفا، [دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية-مصر، د.ط، 1989م]، ص323.

ويعود تاريخ هذا المفهوم للعلاقة الكائنة، بين العالم والإنسان، إلى القرن الخامس قبل الميلاد. أين أمكن العثور على صور هذه المشابهة، ضمن الفلسفة الإيرانية المتعلقة بالمفاهيم العقلانية، والتي تؤكد على إبراز العلاقات الباطنية، بين وحدات الطبيعة.

والفكرة وإن كانت إيرانية المصدر، فهذا لا يمنع من عالميتها، أين استطاع هذا المفهوم التناظري، أن يشغل العديد من الدراسات ضمن مختلف شرائح الفكر الإنساني، الصيني، والهندوسي[1]، بل وحتى العالم الإسلامي، أين تعلقت به الأنظمة العرفانية[2]، وأمعنت في استغلال مقدماته، ونتائجه إلى أبلغ مدى، بالقدر الذي استطاعت به توجيه هذه النظرية، إلى أبعاد معرفية باطنية، تجاوزت بها العلاقات التوافقية بين العالم، والإنسان إلى إثبات مفاهيم باطنية وموازين عقلية تنطق بصحة علومهم، ومنظومتهم المعرفية ككل ضمن ما يسمى بنظرية (المثل والممثول) التي تعكس فلسفة الظاهر والباطن لدى الباطنية[3]، كمفهوم أساسي يجمعهم ويميزهم عن بقية الفرق، من حيث اعتقادهم جميعا أن لكل شيء باطن خفي، وظاهر جلي ومن ضمنها حقائق الشرع، التي لا تدرك إلا بإجراء سلسلة من الموازنات، والمقابلات بين الممثولات الباطنة والمثالات الظاهرة.

وقد كان للجماعة باعا طويلا في مثل هذه المقابلات، من حيث إعمارها لصفحات الرسائل بنماذج كثيرة ومتنوعة من المشابهة بين الإنسان العالم الصغير، والعالم ذلك الإنسان الكبير باعتبار أن: «الحكماء الأولين، لما نظروا إلى هذا العالم الجسماني بأبصار عيونهم، وشاهدوا ظواهر

---

(1)-سيد نصر، مقدمة إلى...، ص ص52، 53.

(2)-العرفان: أو Gnose بالفرنسية و Gnosis باللاتينية، هو: العلم بأسرار الحقائق الدينية، والعرفان (Gnostique) هو ذلك الشخص، الذي لا يقنع بظاهر الحقيقة بل إنه يطلب باطنها، ويطلق اسم العرفانية أو الغنوصية (Gnosticime) على المذهب الذي انتشر في القرنين الثاني والثالث للميلاد. وخلاصته أن العقل البشري له القدرة على معرفة الحقائق الإلهية، وأن الحقيقة واحدة وإن اختلفت معانيها، صليبا، المعجم...، ج2، ص72، مادة "العرفان".

(3)-الباطنية: هي إحدى الفرق، التي لزمها هذا اللقب؛ لحكمها بأن لكل ظاهر باطن، ولكل تنزيل تأويلا. وقد ذكر الشهرستاني أن لهم ألقابا كثيرة بحسب كل بلد، فبالعراق يسمون الباطنية، والقرامطة، والمزدكية، وبخراسان التعليمية والملحدة، وهم يقولون أنهم شيعة إسماعيلية، وقد استندوا على فلسفة الظاهر والباطن في تقرير اشتمال الموجودات جميعها، على ظاهر هو القشر، وباطن هو اللب والحق ولذلك فقد اعتقدوا بأن ألفاظ القرآن الكريم، هي رموز وإشارات لمعاني مستورة، تمثل لب النص القرآني وحقيقته. انظر: محمد عبد الكريم الشهرستاني، **الملل والنحل**، تصحيح وتعليق: أحمد فهمي محمد، [دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، د.ط، د.ت]، ج1، ص ص200-203، وللمزيد من التوسع حول قضية الظاهر والباطن راجع رسالتنا للماجستير، الفصل الثاني.

أمورد بحواسهم، وتنكّروا عند ذلك في أحوالهم بعقولهم...فلم يجدوا جرماً أشدّ شبهاً من الإنسان...»[1]، وبناء على هذا الشبه الشديد فقد قرروا، أنه ما من حيوان ولا معدن ولا نبات ولا ركن أو فلك أو كوكب بكل خواصها، إلا ويوجد في الإنسان مثالها.

ثم إن الجماعة كغيرها من أعلام الباطنية عمدت إلى استغلال هذه النظرية في إقامة فهم باطني لنصوص الشرع، هدفه أولا وأخيرا الإعلاء من قيمة علومهم الباطنة[2]، ورموز قيادهم السياسية عن طريق المقابلة بين عالم الممثولات (الباطن)، بكل مراتب موجوداته كالعقل والنفس الكلية...، وبين عالم الدين وأهم أشخاصه من ناطق[3]، وإمام أو من ينوب منابهما؛ بغية الخلوص بتلك المقابلة إلى شرعية دينية، سياسية يشهد بها الكون ذاته قبل دفاع الجماعة، كيف لا وهم يعتقدون أن كل معاني الدين قد ركزت في عالم الخلق، وفي أنفسهم، وكل من الآفاق والأنفس يشهد بأنه: «ما من شيء في حال الخلقة الكلية والأشخاص الطبيعية من الموجودات بأسرها إلا وكلها ينقسم قسمين ويكونون زوجين اثنين»[4].

ولا يخفى ما في هذا الكلام من الارتكاز المتين، لنظرية المثل الأفلاطونية التي تشطر الوجود إلى عالم عقلي حقيقي هو المثل، وآخر هو عالم الظلال أو الأشباح، وهو الوجود الحسي.

---

(1)-الوسائل، ج3، ص106.

(2)-تعرف الروايات الشيعة غلوا كبيرا في تقديس علومهم المستورة الباطنة، والعلوم المنحيه المحتوية على جميع المعاني الحقيقية، لظواهر النصوص الدينية، وأسرار مرموزاتها، كإرث ديني نبوي، استُؤمن عليه علي رضي الله عنه، لأنه وصي النبي عليه الصلاة والسلام، وبدوره علي رضي الله عنه ورّثه لسلالته آل البيت وأئمته يتوارثونه جيلا بعد جيل، ضمن مؤلفات سرية يطلق عليها الجفر، المستودع بها أخبار ما كان وما سيكون، أما إخوان الصفا فقد أودعوا علومهم الباطنية ومعاني النصوص الخفية عن غيرهم، ضمن رسائلهم التي استندوا في تحصيلها على مصادر متنوعة نقلية وطبيعية. **أحمد محمود صبحي، نظرية الإمامة لدى الشيعة الإثنى عشرية**، [دار المعرفة، القاهرة-مصر، د.ط، د.ت]، ص153، وانظر كذلك للمزيد من التوسع رسالتي للماجستير التي ضمنتها توضيح وشرح لهذه العلوم الباطنة في فلسفة الجماعة.

(3)-الناطق: هو لفظ تطلقه الجماعة، والشيعة الإسماعيلية عموما على الرسول صاحب الرسالة، والناطق بشريعة، وعددهم سبعة: نوح، إبراهيم، موسى، عيسى، محمد -عليهم السلام-، وإمام آخر الزمان. **النعمان بن حيون، أساس التأويل**، تحقيق وتقديم: عارف تامر، [دار الثقافة، بيروت-لبنان، د.ط، د.ت]، ص40.

(4)-**أحمد بن عبد الله بن جعفر الصادق، الرسالة الجامعة**، تحقيق: مصطفى غالب، [دار الأندلس، بيروت-لبنان، ط2، 1404هـ-1984م]، ص210.

وعليه فكل شبح، أو موجود حسي يحظى بمثال حقيقي، يكون نموذجه الأصلي في عالم الإله[1]. وهذا عين ما نجده حاضرا في فلسفة الجماعة حين تنظر إلى ظواهر النصوص، باعتبارها قشور أما لبها. فهو ما تحويه من المعاني المستورة المرموز إليها بتلك الظواهر[2].

وليست الجماعة وحدها، من تعلقت بفكرة المقابلة بين الموجودات، ومن ثم القول بنظرية المثل والممثول، بل إنهم كانوا الأوائل الذين مهدوا الطريق، لمن أعقبهم من الباطنية، للقول بكل ما نطقوا به، والاعتقاد بكل ما دانوا به.

فالكرماني (ت411هـ)[3] وهو أحد كبار الدعوة الشيعية الإسماعيلية[4]، يؤكد على أن لأهل الديانة والعبادة من آل البيت ميزان عقلي، يعرفون به ما جاءت به الأنبياء من الأحكام والتنزيلات. وهو ميزان الحق الذي يزنون به تلك الأحكام، على ما سبق عليها في الوجود أو العالم الكبير[5]. مصداقا لقوله تعالى: ﴿ سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ ۗ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ ﴿٥٣﴾ ﴾[6].

---

(1)-أفلاطون، **الجمهورية**، تقديم: جيلالي اليابس، [المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر -الجزائر، د.ط، (1990م]. ص ص311، 312.

(2)-**الرسائل**، ج4، ص552.

(3)-**مصطفى غالب. أحمد حميد الدين الكرماني**، ص47، من تقديمه لكتاب **أحمد حميد الدين، الكرماني، راحة العقل**. تقديم وتحقيق: مصطفى غالب، [دار الأندلس، بيروت-لبنان، ط1، 1967م].

(4)-الشيعة: هم الذين شايعوا عليا عليه السلام، وأثبتوا له الإمامة نصا ووصية، وهم يعدون الإمامة ركنا من أركان الدين، وليست من القضايا المصلحية، التي تترك لاجتهاد البشر، وعليه فقد قصروا الإمامة على أولاد علي عليه السلام من بعده. وقد ذكر البغدادي أن عدة فرق الشيعة أربعة: الزيدية، والإمامية، والكيسانية، والغلاة. بينما زاد الشهرستاني عليها فرقة خامسة هي الإسماعيلية؛ لأنه لا يعتبرها من فرق الإمامية، كما فعل البغدادي والأشعري. وقد سميت بالإسماعيلية لإتباعها الإمامة لإسماعيل بن جعفر بن محمد الصادق. **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، تعليق: محمد صادق آبحر العلوم، [المطبعة الحيدرية، د.م، د.ط، 1379هـ-1959م]، **وعبد القاهر بن محمد البغدادي، الفرق بين الفرق**، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، [المكتبة العصرية، بيروت-لبنان، ط13، 1411هـ-1990م]، ص21، 62، 63، **والشهرستاني، الملل...**، ج1، ص144، 145، 199.

(5)-**الكرماني، راحة...**، ص236، وانظر كذلك: **إسحاق بن أحمد السجستاني، الافتخار**، تقديم وتحقيق: إسماعيل فريسان حسين يونارالا، [دار الغرب الإسلامي، بيروت-لبنان، ط1، 2000م]، ص143.

(6)-سورة فصلت الآية: 53.

وكما تمسكت الباطنية بنظرية المشابهة، أو المقابلة بين أقسام العالم وأجزائه، فكذلك فعل غيرهم من الفلاسفة، والصوفية، فابن سينا[1] باعتباره واحدا من أساطين الطب، نجده ينظر إلى الإنسان على أنه جرمًا[2] صغيرا، ينطوي فيه العالم الكبير، ومنه فقد سعى إلى إحكام الوصل بين مبادئ العلوم الطبية، والعلوم الكونية؛ ليحقق أفضل فهم للعلاقة الموجودة بين العالم، والإنسان. وقد لخص هذا الفهم ضمن معنى، أن أفضل مزج للعناصر يكون في الإنسان[3].

أما ابن عربي[4] (ت638هـ) من الصوفية، فقد شكلت فكرة المشابهة بين العالم، والإنسان ركنا متينا في تصوراته الصوفية، أين ذهب إلى أن الإنسان هو مختصر العالم الكبير؛ لأنه انفعل عنه، ولذلك فقد اختُصرت كل معاني العالم الكبير، في صورة الإنسان أو ذلك العالم الصغير[5].

مما تقدم تبرز نظرية المقابلة بين العالم والإنسان، في الفكر الإسلامي كرؤية معرفية، تتجاوز التعامل المادي مع مظاهر الطبيعة إلى نطاق ميتافيزيقي[6]، يحدد الانسجام التام بين العالم والإنسان. أين أمكن لهذا الانسجام أن يعطي أفضل النتائج الباطنية، والصوفية والفلسفية حسب الرغبة المعرفية، والهدف المنشود من طرف كل تيار معرفي.

---

(1)-ابن سينا: هو الرئيس، الحسين بن عبد الله بن سينا، أبو علي، الفيلسوف صاحب التصانيف في الطب، والمنطق والطبيعيات، والإلهيات ولد سنة (370هـ)، أصله من بلخ، ومولده كان في إحدى قرى بخارى التي نشأ وتعلم بها. أما وفاته فكانت سنة (428هـ) بالطريق إلى همذان. خير الدين الزركلي، **الأعلام**، [دار العلم للملايين، بيروت-لبنان، ط7، 1986م]، ج2 ، ص241.

(2)-"الأجرام الفلكية: هي الأجسام التي فوق العناصر من الأفلاك والكواكب". الجرجاني، **التعريفات**، ص20، مادة: "جرم".

(3)-سيد نصر، **مقدمة إلى...**، ص181.

(4)-عبد الحي بن العماد الحنبلي، **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، تحقيق: لجنة التراث العربي، [دار الآفاق، بيروت-لبنان، د.ط، د.ت]، مج5-6/ ج5، ص190.

(5)-ابن عربي، **الفتوحات المكية**، [دار الفكر، د.م، د.ط، د.ت]، ج2، ص124.

(6)-الميتافيزيقا: (Metaphysique) أو علم ما بعد الطبيعة. وقد اختُلِفَ مدلول هذا العلم باختلاف العصور. فهو عند أرسطو والمدرسين، يشتمل على البحث في الأمور الإلهية والمبادىء الكلية، والعلل الأولى، أما عند المحدثين فهو ينصرف إلى البحث في مشكلتي الوجود، والمعرفة. صليبا، **المعجم...**، ج2، ص300، مادة "الميتافيزيقا".

وإذا كانت الجماعة تذكر العالم، وتشير إليه بأنه جملة الأجسام الفلكية والطبيعية، فإن المعلم الثاني "الفارابي"[1]، يختار للعالم معنى الموجودات السفلية، مما دون فلك القمر أين يتوقف فيض الأجسام السماوية، وتبدأ الأجناس الستة المؤلفة للعالم وهي العالم السماوي، والحيوان الناطق وغير الناطق والنبات، والأجسام المعدنية، والاسطقسات[2] الأربع[3].

والحاصل من التعريفين، هو التباين الواضح بينهما، على الرغم من متابعة الفارابي للجماعة في غير مسألة؛ الأمر الذي يفسره مغايرة مراتب الفيض عند كليهما وخاصة على مستوى ترتيب العقول المفاضة، من لدن مصدر الجود إذ يقف العقل العاشر عند المعلم الثاني في آخر قائمة العقول الفائضات عن الله، ليصل عالم ما فوق القمر بما تحته، بينما هوعند الجماعة أول الفيوضات الإلهية[4].

وسواء قَصُر مفهوم العالم على جملة الأجسام الفلكية، أو الطبيعية أو انصرف إلى الأجناس الموجودة دون فلك القمر فحسب، فسيظل كل منهما قاصرا عن إدراك شمول التعريف الذي ينظر إلى العالم على أنه: هو كل شيء غير الله عز وجل، وكل ما هو غير الله تعالى وغير صفاته مخلوق مصنوع[5]، وهو تعريف جامع مانع، ينأى عن التشبث برموز نظام معرفي يوناني، أعمل نشاطه الذهني في تصوير وترتيب جواهر[6] عقلية مجردة[7]، ومن ثم تفعيل تأثيرها على ثنائية (الكون

---

(1)- الفارابي: هو محمد بن محمد بن طرْخان بن أوزلغ، أبو نصر الفارابي، (260-339هـ=874-950م) يعرف بالمعلم الثاني، وهو من أكبر فلاسفة الإسلام، تركي الأصل، مستعرب ولد في فاراب وانتقل إلى بغداد، نشأ فيها وألف بها أكثر كتبه. **الزركلي، الأعلام**، مج7، ص20.

(2)- الاسطقسات: «هو لفظ يوناني بمعنى الأصل، والاسطقسات تسمى العناصر الأربع التي هي الماء والأرض والهواء والنار، لأنها أصول المركبات التي هي الحيوانات والنباتات والمعادن». **الجرجاني، التعريفات**، ص33، مادة "أسطقس".

(3)- **الفارابي، السياسة المدنية**، تحقيق وتقديم: فوزي متري نجار، [المطبعة الكاثوليكية، بيروت-لبنان، ط1، 1964م]، ص ص31، 32.

(4)- سنعرض لهذه المسألة فيما يلي من صفحات هذا المبحث.

(5)- **البغدادي، الفرق...**، ص323.

(6)- «الجواهر: (عند الحكماء) ماهية إذا وجدت في الأعيان كانت لا في موضوع وهو منحصر في خمسة: هيولى وصورة وجسم ونفس وعقل...واعلم أن الجوهر ينقسم إلى بسيط روحاني كالعقول والنفوس المجردة، و بسيط جسماني كالعناصر، ومركب في العقل دون الخارج كالماهيات الجوهرية المركبة من الجنس والفصل، وإلى مركب منهما كالمولدات الثلاث». **الجرجاني، التعريفات**، ص90، مادة: "الجوهر".

(7)- «المجرد: ما لا يكون محلا لجوهر، ولا حالا في جوهر آخر ولا مركبا منهما، على اصطلاح أهل الحكمة». المرجع نفسه، ص231، مادة: "المجرد".

والإنسان)، وبهذا يكون قد أكسب تلك الجواهر العقلية ما يكفي من الوجود الفعلي، ويترل بها من أعالي قمم النشاط الذهني التجريبي، إلى وجود طبيعي جسماني، تفتك منه مبررات وجودها الذهني، وارتباطه الفعلي بالعوالم الجسمانية.

ب-مفهوم الفيض:

انصرف اهتمام الفكر البشري بالوجود الخارجي ومظاهره، بغية الإجابة عن تساؤلات كثيرة كانت تضطرب في ذهنه، وتملك عليه تفكيره وتأمله فبات من الضروري لديه معرفة المبدأ الأول للأشياء، وكيف تشكلت هذه العوالم المختلفة.

وقد كان لفلاسفة اليونان السبق في توجيه الفكر الإنساني، إلى مثل هذه القضايا حيث نحوا مناحي مختلفة في تحديد المبدأ الأول للإنسان ففي حين يرى طاليس (Thalès) (636-546 ق.م) [1]-أن المبدأ الأول هو مبدأ مادي بحت وذكر أنه الماء- نجد تلميذه انكسماندريس (Anaximandre- Der) (610-547 ق.م) [2] يؤكد على مادية هذا المبدأ الأول ويفسر به الوجود الخارجي، وإن كان لا يرى ضرورة تحديد هذا المبدأ المادي بالماء أو بالهواء كما فعل انكسمانس (Anaxmenes-éne) (منتصف القرن 6 ق.م) [3] بل إنه يعتبره مادة بلا تشكيل وبعيدا عن المبدأ المادي للأشياء ولعبت المدرسة الفيثاغورية[4] بعلم العدد[5] وجعلت منه مبدأ العالم ومنشأه[6].

---

(1)-**بطرس البستاني، دائرة المعارف**، [دار المعرفة، بيروت-لبنان، د.ط، د.ت]، مج11، ص168.

(2)-المرجع نفسه، مج4، ص533.

(3) المرجع نفسه، ص534.

(4)-أفراد المدرسة هم أتباع فيثاغورس ابن منسارخس من أهل ساميا، وهي الجزيرة الأيونية ساموس. ولد بين سنتي (570 و570 ق.م). يقول عنه الشهرستاني أنه الحكيم الفاضل ذو الرأي المتين، والعقل الرصين. وقد ذاع صيته وأقبل عليه مريدوه من مختلف مدن إيطاليا، فأنشأ فرقة دينية علمية ترى بأن هذا العالم أشبه بعالم الأعداد منه بالماء أو النار، أو التراب وقالوا: أن مبادىء الأعداد هي عناصر الموجودات لأنهم لم يكونوا ينظرون إلى العدد، على أنه مجموعا حسابيا بل مقدارا وشكلا. **الشهرستاني، الملل...**، ج2، ص385، وهامش ص ص387،385 من نفس المرجع.

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

(6)-**وجيه عبد الله، الوجود...**، ص174، ولترستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، [المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت-لبنان، ط1، 1407هـ-1987م]، ص29، 32، 35، 37.

ولم يقف الفكر اليوناني في بحثه عن المبدأ الأول، عند هذه الآراء فحسب، بل تطور وتبلور في صور وأفكار، تقترب من الفهم البشري، والتفكير المطلق.

وقد كان لأفلاطون (Platon)[1] اليد الطولى فيها حيث استطاع أن يميز في الوجود مستويين أو قسمين: وجود مطلق (عالم المثل)، ووجود مقيد (العالم المشاهد).

وبذلك يكون قد أسهم في تعميق الشرخ، وإحداث الهوة بين العالمين، ليس هذا فحسب، بل وسلب الوجود الذاتي عن العالم المشاهد، من حيث اعتباره ظل لعالم المثل، وبهذا يكون أفلاطون فشل في إعطاء تفسير مقنع للوجود. وليس حظ أرسطو (Aristotle) (384-322 ق.م)[2] بأوفر من حظ سابقيه، حيث تناول الوجود وقسمه إلى: صورة وهيولى[3] وخلال هذا التقسيم أسقط إرادة الإله في العالم وتبعية هذا الأخير له[4].

ثم جاء أفلوطين (Plotin)[5] ليفسر الوجود بأسلوب الفيض ويَحُل معضلة علاقة الواحد بالكثرة، فما هو فيض أفلوطين؟ وما هي الأسس التي شيد عليها حله لهذه المسألة من دون أن يزعج الإيمان ولا المنطق العقلي.

---

(1)-أفلاطون: فيلسوف يوناني ولد سنة (428ق.م)، إسمه الأصلي أرستوقلس (Aristocles)، من مؤلفاته محاورة "بروتاغوراس" ومحاورة "الدفاع عن سقراط"، توفي عام (348 أو 347ق.م). ابن النديم، **الفهرست**، تعليق: إبراهيم رمضان، [دار المعرفة، بيروت- لبنان، ط1، 1415هـ-1994م.]، وعبد الرحمن بدوي، **موسوعة الفلسفة**، [المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت- لبنان، ط1: 1984م]، ج1، ص153 -158، مادة: (أفلاطون).

(2)-البستاني، **دائرة...**، مج3، ص75.

(3)-«صورة الشيء هي: ما يؤخذ منه عند حذف المشخصات، ويقال صورة الشيء، ما به يحصل الشيء بالفعل. أما المادة أو الهيولى فهي لفظ يوناني، بمعنى الأصل والمادة، وفي الاصطلاح هي جوهر في الجسم، قابل لما يعرض لذلك الجسم من الاتصال، والانفصال، محل للصورتين الجسمية والنوعية». **الجرجاني، التعريفات**، ص154، 287، مادتي: "صورة"، و"هيولى".

(4)-**محمد البهي، الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي**، [دار الفكر، بيروت-لبنان، ط5، 1391هـ-1972م]، ص256، 263.

(5)-أفلوطين: (205-270م) فيلسوف مثالي، ولد في مصر وعاش في روما، عملت فلسفته على المضاعفة من تصوف تعاليم أفلاطون، ولذلك 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 والأكادميين السوفياتيين، الموسوعة الفلسفية المختصرة**، ترجمة: سمير كرم، [دار الطليعة، بيروت-لبنان، ط6، 1987م]، ص42.

أ-الفيض لغة:

الفيض لغة هو الكثرة والوفرة، فاض الماء وفاضت العين بالدمع فيضًا وفيوضةً، أي كثر الماء حتى سال على ضفة الوادي، وفاض الدمع إذا سال بكثرة ونحوه فاض الخير إذا كثُر[1].

وقد وردت كلمة فيض في القرآن الكريم باشتقاقات مختلفة ومتفقة المعنى[2] أي السيلان عن كثرة ووفرة، وهو الأمر الذي تؤكده التفاسير الإسلامية لمعاني الكلمة[3]، واشتقاقات مادة "الفيض" في القرآن الكريم هي:

-تَفِيضُ: ومثاله قوله تعالى: ﴿...تَرَىٰٓ أَعۡيُنَهُمۡ تَفِيضُ مِنَ ٱلدَّمۡعِ مِمَّا عَرَفُواْ مِنَ ٱلۡحَقِّ...﴾[4].

-أَفَاضَ: ﴿ثُمَّ أَفِيضُواْ مِنۡ حَيۡثُ أَفَاضَ ٱلنَّاسُ وَٱسۡتَغۡفِرُواْ ٱللَّهَۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٞ ١٩٩﴾[5].

-تُفِيضُونَ: ﴿وَمَا تَكُونُ فِي شَأۡنٖ وَمَا تَتۡلُواْ مِنۡهُ مِن قُرۡءَانٖ وَلَا تَعۡمَلُونَ مِنۡ عَمَلٍ إِلَّا كُنَّا عَلَيۡكُمۡ شُهُودًا إِذۡ تُفِيضُونَ فِيهِ...﴾[6].

هذه هي اشتقاقات "الفيض" في القرآن الكريم وكلها تصب في معنى الوفرة والكثرة.

---

(1)-ابن منظور، لسان العرب، تحقيق: عبد الله علي الكبير، ومحمد أحمد حسب الله، وهاشم محمد الشاذلي، [دار المعرفة، مصر، د.ط، د.ت]، ج5، ص3500، مادة: "فيض".

(2)-وجيه عبد الله، الوجود...، ص10.

(3)-انظر مثلا: محمد الرازي فخر الدين، التفسير الكبير، [دار الفكر، لبنان-بيروت، ط1، 1401هـ-1981م]، ج6، ص72، وانظر: جمال الدين عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي، زاد المسير في علم التفسير، [دار الفكر، بيروت-لبنان، ط1، 1407هـ-1987م]، مج1، ص193، وانظر كذلك: محمد رشيد رضا، تفسير المنار، [دار المعرفة، بيروت-لبنان، ط2، د.ت]، مج11، ص413.

(4)-سورة المائدة : 83.

(5)-سورة البقرة: 199.

(6)-سورة يونس: 61.

2-الفيض اصطلاحا:

أما عن الفيض بمعناه الفلسفي فهو أسلوب اعتمده أفلوطين ليفسر به صدور الكثرة عن الوحدة مع المحافظة على فكرة الواحد المستخلص من كل كثرة. لكن ما هي خصائص واحد أفلوطين؟

إنه كائن ميتافيزيقي يحتل أول مراتب الوجود، لذا فهو يسميه بالأول تارة، وبالطبيعة العليا مرة أخرى، وأي كانت التسمية فهو واحد من كل الوجوه. واحد على مستوى الذهن والواقع، يتجرد من كل كثرة، وللمحافظة على هذه الوحدة المطلقة، حرص أفلوطين على سلب كل الأوصاف عن الواحد الأول؛ لأنه متناهي بشكل مطلق، ولما كان كذلك، تعذر تحديده بشكل مطلق أيضا فلا يمكن أن يكون به تعدد، أو حركة أو تميُّز ويستحيل أيضا أن نقول عنه عقل أو معقول؛ لأن اعتباره عقل يسمح للإنسان، أن يتصور إمكانية وجود معقول مع تلك الوحدة المطلقة، وهذا يوهم التكثر في ذات الواحد. أما كونه معقولا فمرفوض أيضا؛ لأن المعقول عقل يتعقل به. وكلها منافذ للتكثر يجب إقصاؤها، وإقصاء غيرها من أوصاف الإرادة والنشاط والفكر[1].

لكن مع إله من هذا النوع، كيف يمكن استخلاص وجود آخر غيره وهو عديم التعدد الذاتية والفعلية؟ فإنه لا يتحرك ولا يعقل ولا يريد أن يصدر عنه وجود؟

يجيب أفلوطين عن هذا التساؤل بحل فلسفي اسمه الفيض، الذي يفضي من الله إلى العالم، في جنوح واضح نحو الشعر والخيال، فهو يشبه الواحد بالشمس، ويشبه فعله بالنور المنبلج عن الشمس. فالأول لكماله لا يستطيع أن يحبس الكمال عن غيره، ولا أن يتقوقع ضمن ذاته. بل يجب أن يفيض عنه الكمال في صورة وجود خارجي، كما فاض عن الشمس النور طبعا بلا اختيار. وكل فيض يصدر عنه لا ينقص من كماله، ولا استقراره شيء، كما أن الشمس ثابتة بالرغم من التدفق الدائم للنور[2].

إذًا فعالم أفلوطين افتك وجوده، بالاعتماد على كمال الواحد دون فعل الخلق، لأنه يرى أن فعل الخلق يقتضي بالضرورة التقدم، والتأخر مما يجعل من الواحد سابقا للمخلوق سبقا زمنيا

---

(1)-البهي، الجانب الإلهي...، ص ص118، 119، ولترستيس، تاريخ الفلسفة...، ص ص302، 304.

(2)-أفلوطين، التساعية الرابعة، دراسة وترجمة: فؤاد زكريا، [الهيئة المصرية العامة، مصر، د.ط، 1389هـ-1970م]، ص331، وغسان خالد، أفلوطين رائد الوحدانية، [منشورات عويدات، بيروت-لبنان، ط1، 1983م]، ص69، 70، 73.

وذاتيا، من حيث أنه هو الذي منحه الوجود في زمن ما بعد وجود الذات الأولى، وفكرة السبق والتأخر ذاتها تفرض جهدا يبذله الخالق بينه وبين فعله، كما أن عملية الخلق تُسهم بتوهم فكر سابق لفكرة الخلق، أي وجود حركة عمليه، وكل من الحركه والسكون ليستا من أوصاف واحد أفلوطين، هذا فضلا عن عدم احتياج الواحد لأي واسطة[1].

وكل هذا يعني أن العالم أو الوجود ككل أزلي[2] بأزلية الفيض كما أن الواحد أزلي في وحدته المطلقة، مما يقود إلى القول بقدم العالم[3]. وهنا يقع أفلوطين في مأزق كبير يشكك في علية الواحد للعالم، إلا أنه يرفع هذا الشك بتخريج يتناغم مع الشعر والخيال لا المنطق والعقل، فهو يرى أن الواحد بمجرد كونه علة يصبح سابقا عن أي وجود[4].

ولا يُعلم كيف تفرد إله أفلوطين بالأزلية الزمنية على مراتب فيضه، إذا لم تتوجه إرادته في وقت ما إلى إنشاء وجود آخر غيره، خاصة وأن هذا الفيض ينافس إلهه في الأزلية ويشاطره إياها.

ثم إن سلب صفة الإرادة عن واحد أفلوطين، يقوي القول بالصدفة في وجود العالم، ويحول هذا الواحد إلى مجرد سبب لا إرادي للوجود، ويبدو أن أفلوطين أحس بحجم الورطة التي وضع بها أفكاره، فهرع لفلسفة مفهوم الإرادة الإلهية، مؤكدا على أنه لا شيء متروك للمصادفة، بل كما يشاء لأنه حر بالمعنى السلبي: أي التجرد عن الأوصاف، لا بالقدرة على إرادة العمل، ثم إنه حر لأنه منفرد فلا يخالجه تعدد بوسائط التفكير أو التعقل، بل وحدة الكمال، أي كمال الأول وجوده المسؤول عن وجود مراتب هذا الفيض، الذي يعد العقل فيه أول مرتبه، وهو فيض عن الواحد في غير زمان، وفيه تتكثر وحدة الأول، أو الإله لأن كونه عقلا يقتضي موضوعا للتعقل. لذا صار يفكر في الله وفي نفسه، وفي فيض أفلوطين تنتظم الفيوضات وفق سلم تنازلي تتناقص فيه الخيرية، والأفضلية كلما ابتعدنا عن الواحد، لكن العقل بقربه من الواحد صار أشد الفيوضات كمالا، ومن هذا العقل تفيض نفس العالم، وهي من حيث توسطها بين العقل والمادة تقترب من العقل تارة وتستمد منه النور والخير، وتارة أخرى تلقي بأشعتها على عالم المادة، وبذلك تحظى

---

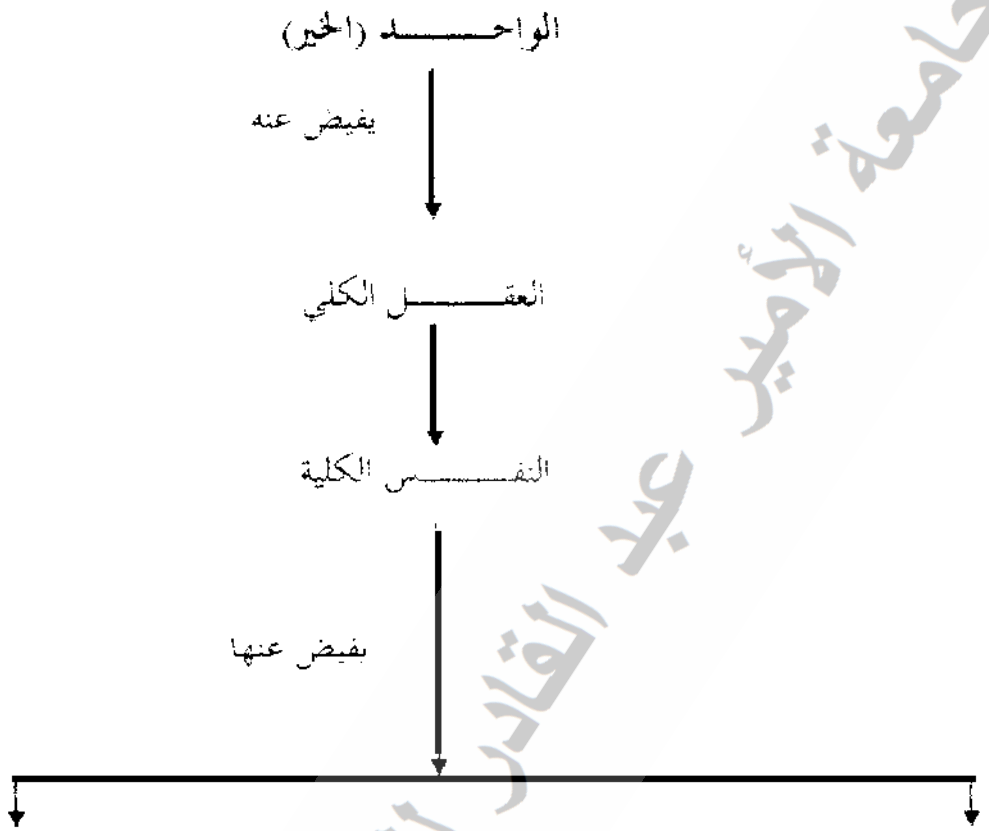
(1)-غسان خالد، أفلوطين...، ص ص72- 75.

(2) الأزل: هو استمرار الوجود في أزمنة غير متناهية في الماضي، مثلما أن الأبد هو استمرار الوجود في أزمنة غير متناهية في جانب المستقبل، والأزلي هو ما لا يكون مسبوقا بالعدم. الجرجاني، التعريفات، ص27، مادة: "الأزل".

(3)-سنعرض بالتفصيل لهذه القضية في الفصل الثاني من الرسالة.

(4)-غسان خالد، أفلوطين...، ص74.

بنصيب من العالم المجرد ونصيبا آخر من عالم المحسوسات؛ لإشرافها عليها وتدبيرها له بما تستمده من العقل، وتفيضه على نفوس الكواكب والبشر وفق النموذج التالي[1]:



كانت إذا هذه آراء الفلاسفة اليونان حول أصل الوجود ومنشأه، فهل كان للجماعـــه رأي خاص في مسألة منشأ العالم وأصله؟ هذا ما سوف نعرض له في المطلب الموالي.

---

(1)-**البهي، الجانب الإلهي...**، ص121، 123، 124، 125، **ولترستيس، تاريخ الفلسفة...**، ص205، **وعمر الدسوقي، إخوان الصفاء**، [دار إحياء الكتب العربية، د.م، د.ط، د.ت]، ص138، **محمد عبد الرحيم الزيني، مشكلة الفيض عنـــد فلاسفة الإسلام**، [ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، د.ط، 1993م]، ص191.

المطلب الثاني: الجماعة ونظرية الفيض

تنصرف مادة هذا المطلب إلى تبيان موقف الجماعة، من طبيعة الفيض ومراتبه، ومناقشة مسألة الإرادة في الفعل الإلهي.

أ-طبيعة الفيض عند الجماعة:

أخذت الجماعة بنظرية الفيض، ورأت فيها الأسلوب الأمثل لتفسير مأتى الكثرة عن الله الواحد، دون أن تُمَس وحدته أو يُدخَل عليها معاني الكثرة، فاستعاروا لذلك واحد أفلوطين، الذي تفيض عنه الكائنات بطريقة اشتقاقية يكون السابق منها علة للتالي، وهي في مجملها وسائط متفاوتة الفضل.

تخبر الجماعة أنه لما كان الله عز وجل: «تام الوجود، كامل الفضائل، عالما بالكائنات قبل كونها، قادرا على إيجادها متى شاء، لم يكن من الحكمة أن يحبس تلك الفضائل في ذاته فلا يجود بها ولا يُفيضها... كما يفيض عن الشمس النور والضياء»[1].

باستطاعتنا القول أن الجماعة تستند على دعامتي الشرع والفلسفة؛ لتنسُجَ منهما مصداقية قولها بالفيض، فلأنه إله موجود تام الصفات والنعوت، كان له من العلم والقدرة والحكمة، ما يفوق الكفاية ليجود بفيضه، كما تجود الشمس بالضياء، وهذا الكلام يسمح لنا باعتبار نصهم السابق وكأنه حبل ممدود بين أوصاف الإله بالمفهوم الشرعي، وأوصاف واحد أفلوطين الذي يُنشيء الكون بفيض جواد، تماما كما يصدر اللهب عن النار، والنور عن الشمس.

فالفيض في مفهوم الجماعة يعتمد على الوجود الإلهي، واتصافه بصفات الكمال كما يعتمد على جوده أيضا، وهما الدعامتان اللتان تشبث بهما الفارابي في القول بفيض الموجودات عنه تعالى، حيث يذكر هذا الأخير أن الموجودات تتحصل على قسطها من الوجود بناء على وجوده تعالى، المتضمن لكل صفات التمام من العلم، والحكمة والحق، والحياة، والعظمة والجود، وخاصة وجوده الذي تفيض عنه الموجودات كلها: «وبأن جوهره جوهرا تفيض منه الموجودات كلها من غير أن يُخَصَّ بوجود دون وجوده. فهو جوادٌ، وجوده في جوهره، ويترتب عنه الموجودات،

---

[1]-الوسائل، ج3، ص405.

الموجودات، ويتحصّل لكل موجود قسطه من الوجود بحسب رتبته منه. فهو عدل، وعدالته في جوهره، وليس ذلك لشيء خارج عن جوهره»[1].

ومبدأ صدور الفيض من جوهر المُفيض، يعد من القواعد الفكرية التي أسست عليها الجماعة فلسفتها في الفيض وضمنتها إياه، حيث يعدون كل موجود تام، فإنه يُفيض على من دونه فيضا تاما، ويكون ذلك الفيض من جوهره أي صورته المقومه، التي لا يقوم بدونها، والتي هي ذاته مثل ما يفيض من النار الحرارة، والتسخين ومثل ما يفيض عن الشمس النور والضياء وهو صورتها المقومة لذاتها[2].

وهكذا نلمح الاتفاق الحاصل بين الجماعة، والفارابي في صدور الفيض من جوهر المُفاض. وهي عبارة حساسة أخرجت فلاسفة الإسماعيلية المتأخرين عن الجماعة، وميزتها عنهم في أسلوب الفيض، ولعله الأمر الذي يزيل تعجب الأستاذ (وجيه عبد الله)، من تأكيد الجماعة على صدور الفيض من جوهر المُفاض، واعتباره أمر بديهي لا ينبغي الإشارة إليه[3].

فالكرماني وهو من أبرز أعلام الإسماعيلية المنظرين لمعارفها، يتبرأ من أسلوب الفيض مخافة السقوط في مزلق المُفَاضْ من جوهر المُفيض؛ لذا فهو يحرص في المشرع الأول من كتابه راحة العقل، على إقصاء الفيض من دائرة الفعل الإلهي مستفتحا قوله بـ: «في كون وجوده عن المتعالي سبحانه لا عن طريق الفيض كما يقول الفلاسفة»[4].

ويعلل الكرماني عزوفه عن أسلوب الفيض؛ بدفع شبه النقص عن ذاته سبحانه، إذ من شأن الفيض أن يكون من جنس المفاض، فتحصل المشاركة والمناسبة بين الطرفين ويكون الفيض من جهة ما هو فيض، أو هو ذاته مصدر الفيض، فيصير الأخير متكثرا بما يشاركه فيه الفيض، ثم يدلل الكرماني على كلامه بنفس الاستعارة التشبيهية، التي يقوم عليها الفيض (الشمس والنور) ذلك أن ذات الشمس يوجد بها من الضوء تماما مثل ما فاض عنها لأنه من

---

(1)-الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، تقديم وتحقيق: البير نصري، [المطبعة الكاثوليكية، بيروت-لبنان، ط1، 1959م]، ص40.

(2)-الجامعة، ص480، والرسائل، ج4، ص ص108،109.

(3)-انظر: وجيه عبد الله، الوجود...، ص178.

(4)-الكرماني، راحة...، ص171.

جوهرها، فلا سبيل إذا أمام الكرماني للمحافظة على وحدته تعالى من التكثر، إلا بإقصاء الفيض من دائرة الفعل الإلهي[1].

والحقيقة أن الجماعة وإن قالت بصدور الفيض من جوهر المفاض إلا أنها نفت أن يكون الشيء المفاض جزء من ذات المُفيض، فكما أن العالم ووجوده هو فيض وفضل منه تعالى، فهو ليس جزء منه بل فيضه وفعله، فكذلك النور الذي يفيض من الشمس، هو فضل منها وليس جزءا من ذاتها[2].

ولا تشكل الصفات الإلهية للإخوان حرجا كبيرا يقطع عليهم الطريق للفيض مثل ما هو الحال عند أفلوطين، وهذا بفضل نزعة التوفيق لديهم والتي تمكنهم من الإلمام بنواحي الآراء والمذاهب المختلفة، فهم يقولون بفيض أفلوطين، ويتملصون من واحده عديم الصفات[3]. ليرسموا صورة توفيقية يبدو فيها واحد أفلوطين متصفا بكل صفات التمام والكمال، فأفضوا بذلك إلى أسلوب جديد لتفسير الوجود غير الفيض وغير الخلق، وفي الوقت ذاته قدموا لنا نمطا جديدا من التصورات عن فكرة الإله، الذي يتمتع بكل الأوصاف التامة وعنه يفيض الوجود.
وهكذا نجد الجماعة متسقة تماما مع منهجها التوفيقي بين الدين والفلسفة بين العامة والخاصة.

والمنقول عن الباطنية قولهم في الصفات، أنهم يطلبون التنزيه بالنفي لذلك قالوا: لا نقول هو موجود وعالم ولا عالم، مخافة الإثبات الحقيقي ووقوع الشركة والمناسبة بينه وبين خلقه، بل نقول أنه لما وهب العالم للعالمين قيل هو عالم، ولما وهب القدرة للقادرين قيل هو قادر...وهذا ما يؤكده الكرماني حين ينفي عنه تعالى الأوصاف؛ لأنه لا يحده وصف ولا نعت ولا تستطيع أي

---

(1)-الكرماني، راحة...، ص ص171، 172، وانظر: مصطفى غالب، في رحاب إخوان الصفاء وخلان الوفاء، [منشورات حمد، بيروت-لبنان، د.ط، د.ت]، ص ص54، 55.

(2)-الرسائل، ج4، ص ص91، 92.

(3)-تضفي الجماعة على الله عز وجل كل أوصاف التمام والكمال حتى وإن اشتركت في ألفاظها مع صفات المخلوقين، إذ ما يوصف به الخلق من علم وحياة وقدرة...هي نعوت مقرونة بأضدادها،كاقتران الوجود بالعدم، والعلم بالجهل، والحياة بالموت، والقدرة بالعجز...ومن ثم لا يكون سبحانه موصوفا بصفاتهم في المعنى ولا يستحقونها بالمشاركة له فيها.المصدر نفسه، ج5، ص ص84-86، وللمزيد من الاطلاع على رأي الجماعة حول الصفات الإلهية راجع رسالتنا للماجستير.

صفة أن تكون محمولا لموضوعه؛ مخافة وقوع الشراكة بينه وبين غيره، وهي الشبهة التي يجر إليها القول بالفيض، ولذلك فقد قدموا بديلا آخر هو الإبداع أي اختراع شيء من لا شيء[1].

وعلى الرغم من باطنية الجماعة، إلا أن هذا لم يمنع لديهم من الجمع بين القول بالفيض، والإبداع أيضا، فهم يرون أن العالم الروحاني يتوجه إليه الفعل الإلهي بالإبداع أي؛ إيجاد شيء، من لا شيء، على عكس عالم الأجسام ومجاله الخلق أي؛ تقدير شيء من شيء آخر[2].

لكن إذا كانت الجماعة قد خالفت أفلوطين في موضوع الصفات الإلهية، فهل حذت حذوه وقالت بطبع وضرورة شمس أفلوطين؟ أم أنها مالت إلى الاعتقاد بالفعل الإلهي الحر؟ نحو أي مسلك ستنحو الجماعة هل سترضي الشرع أم الفلسفة؟

تجيب الجماعة عن التساؤل بوضوح تام قائلة: «...ولا ينبغي أن تظن أن وجود العالم عن الله تعالى طبعا بلا اختيار منه مثل وجود نور الشمس في الجو طبعا لا اختيارا منها ولا تقدر أن تمنع نورها وفيضها لأنها مطبوعة على ذلك طبعها رب العالمين. فأما الباري تعالى فمختار في فعله إن شاء فعل وإن شاء أمسك عن الفعل تركا»[3].

فالفيض في مفهوم الجماعة يصدر عن إرادة إلهية مطلقة، يتعلق بها الفعل وجودا وعدما، إذ المولى عز وجل حر حرية إيجابية له القدرة الكاملة على حبس الفيض متى شاء، وإعطائه أيضا متى شاء، على نقيض نور الشمس التي لا تستطيع منع ضيائها؛ لأنها مطبوعة على الإنارة.

والمستفاد من موقف الجماعة حيال إرادة الفيض أنهم لا يتشبثون بالإرادة السلبية التي نسبها أفلوطين لواحده، بل يقولون بالفيض الصادر عن إرادة إيجابية، لذلك فهم قد استفادوا من الاستعارة التشبيهية المعبر بها عن إرسال الخير والنور، ونشره في أرجاء الكون، أما مبناها القسري والضروري فيستعيضون عنه بالإرادة الحرة، التي متى انصرفت عن الفعل بطل تماما كوجود الكلام عن المتكلم، الذي إن سكت بطل وجود الكلام، أو كوجود نور السراج في الهواء مادام السراج مشتعلا[4].

---

(1)-الشهرستاني، الملل...، ج3، ص203، الكرماني، راحة...، ص171، 173، 293.

(2)-الرسائل، ج4، ص277، ج2، ص461.

(3) المصدر نفسه،ج4، ص92.

(4)-المصدر نفسه، ج4، ص ص91، 91.

إنه تقرير واضح للتجربة الإلهية في مسألة الفيض، يُفتقدُ نظيره عند من تورطوا في فلسفة الفيض من فلاسفة الإسلام، ومثالهم الفارابي الذي يصرح بضرورة الفيض قائلا: «ومتى وُجد للأول الوجود الذي هو له، لزم ضرورة أن يوجد عنه سائر الموجودات الطبيعية...ووجود ما يوجد عنه على جهة فيض وجوده لوجود شيء آخر وعلى أن وجود غيره فائض عن وجوده هو»[1].

فالرجل يقرر بوضوح أن الأول غير قادر أن يمنع نفسه عن الفيض تجاه بقية الموجودات وهذا متى حصل للأول وجودا، جاعلا من هذا الوجود علة للفيض، ليحل بذلك الوجود الإلهي محل الإرادة الإلهية، وهو كذلك يرى أن الله عالم وعلمه بذاته هو سبب علمه بغيره: والعلم الإلهي لا ينفك عن الذات الإلهية؛ لأن المريد للشيء يكون متأثرا بالعلل والأغراض، ومنقادا لها مما لا يجوز في حقه تعالى[2].

وهذا يكون الفارابي قد أورد مفهوم الإرادة الإلهية إلى مترلق خطير، إذ المعرفة بالفعل، بالتأكيد ليست مطابقة لإرادة الفعل، ولذا فإنه لا يمكننا أن نعلل الإيجاد بالمعرفة؛ لأنها نشاط ذهني تصوري، يحتاج إلى إرادة تتوجه إلى الفعل إنشاءً وعندها وفق ذلك العلم[3].

لكن هل كانت طبيعة الفيض، هي النقطة الوحيدة التي افترقت بها الجماعة عن فلاسفة الإسلام، أم ثمة أمورا أخرى تميزت بها شمس فلسفة الفيض؟

ولمعرفة هذا الأمر ينبغي التطرق للعنصر الموالي وهو:

ب–مراتب الفيض:

تمضي الجماعة في تقديم وعرض وحدات هذا الفيض، بمعالجة فلسفية تقف فيها الأفلوطينية، والفيثاغورية جنبا لجنب لتفسير وجود الكثرة عن الواحد، وتسامي هذا الواحد عن التعدد والتكثر، ولذا فقد أخذت بمبدأ أفلوطين القاضي بأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، وعن هذا الواحد تدب الكثرة، وفق تسلسل متفاوت الأفضلية، ومتناغم مع طبيعة العدد؛ لأن الجماعة تقتفي أثر فيثاغورث في قوله: بأن الموجودات بحسب طبيعة العدد[4].

---

(1)-الفارابي، السياسة...، ص ص17-19.

(2)-الزيتي، مشكلة الفيض...، ص ص196-198.

(3)-محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، إدار النهضة العربية، بيروت-لبنان، ط2، د.ت إ. ص249.

(4)-الرسائل، ج2، ص80.

إذ لما كان الواحد أصل العدد ومنشؤه، فكذلك الباري هو علة الموجودات وموجدها، فأول فيض فاض عنه جوهر بسيط روحاني (العقل الفعال)، وهو في غاية التمام والكمال والفضل، فيه صور جميع الموجودات، لقربه من الله عز وجل وشدة روحانيته، وعلة تمام العقل هي قبول ذلك الفيض والفضائل، أما علة كماله فهي إفاضة ذلك الفيض على النفس الكلية (الرتبة الكلية)، وهي ثاني مراتب الوجود، لأن وجودها كان بواسطة العقل، فصارت لذلك ناقصة عنه في قبول الفضائل[1]، وعن النفس فاض جوهرا آخر يسمى الهيولى الأولى[2] التي قبلت المقدار (الطول، والعرض، والعمق) فصارت جسما مطلقا هو الهيولى الثانية. وعند هذه المرتبة يتوقف الفيض الروحاني (العقل الكلي، النفس الكلية، الهيولى الأولى) أما ما يتعلق منه بالعالم الجسماني، فهو مستمر لأن الفيض متصل ومتواتر لا ينقطع أبدا[3].

ثم إن الجسم قبل الشكل الكروي فكان منه عالم الأفلاك المؤلف من تسع أكر،محيطات بعضها ببعض أعلاها وأقربها إلى العالم الروحاني الفلك المحيط بالكل، وهو ألطف الأفلاك جوهرا وأعلاها وأبسطها جسما، ثم دونه فلك الكواكب الثابتة، ثم دونه فلك زحل، ثم دونه فلك المشتري، يليه فلك المريخ، ومن بعده فلك الشمس، ثم دونه فلك الزهرة، ثم دونه فلك عطارد، ثم دونه فلك القمر، يليه مباشرة الأركان الأربعة (النار والهواء والماء والأرض)، والأرض هي أغلظ الأجسام وأكثفها. إن هذه الأكر والأفلاك دارت على الأركان الأربعة بفعل النفس الكلية ثم اختلط بعضها ببعض، وامتزج اللطيف منها بالكثيف، والخفيف بالثقيل، والحار بالبارد والرطب باليابس، فتركب من ذلك المولدات الثلاث (المعدن، النبات، الحيوان)[4] وهذا وفق النموذج الموالي:

---

(1)-الرسائل، ج2، ص389.

(2)-تورد الجماعة رتبة الطبيعة تارة بعد الهيولى وتارة أخرى يغفلونها، وهم حينما يوردونها يعتبرونها قوة من قوى النفس، المسؤولة عن الصور والأشكال، والرأي في إغفال الجماعة لها ضمن ترتيب الفيض، هو تصورهم للطبيعة على أنها قوة من قوى النفس الكلية، فلا يفرد ذكرها إذا إلا لتمييز وظائفها. انظر المصدر نفسه، ج5، ص ص75-79، وص358، والجامعة، ص404.

(3)-الرسائل، ج1، ص71، وج4، ص ص109-110.

(4)-المصدر نفسه، ج3، ص389، 393، 394.

مراتب الفيض عند الجماعة

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

وجميع هذه الفيوضات لها ما يقابلها من عالم الأعداد، فكما أن العدد ينشأ ويتزايد من تكرار الواحد، كذلك من فيض الباري وجوده تنشأ الخلائق، ومثلما أن الاثنين أول عدد يكون من تكرار الواحد، كذلك العقل الأول هو أول الفيوضات عن الله، ثم إن النفس الكلية تقابلها مرتبة الثلاثة، والهيولى تقابل مرتبة الأربعة من الأعداد والطبيعة تقابل مرتبة الخمسة والجسم يقابل رتبة الستة، وكما أن السبعة ترتبت بعد الستة، كذلك الأفلاك ترتبت بعد وجود الجسم، وكما أن الثمانية ترتبت بعد السبعة كذلك الأركان ترتبت بعد الفلك، وكما أن التسعة ترتبت بعد الثمانية، فكذلك المولدات ترتبت بعد الأركان[1].

وهكذا يتضح أنه لا مجال للحديث في فكر الجماعة عن الله والفيض، أو الكينونة العليا والوجود، دون البحث في مسألة العدد؛ لما له من صدارة في فكرها.
كيف لا وهم يعدونه جدر العلوم، ومبدأ المعارف وإكسير السعادة المفضي إلى التوحيد والتنزيه[2].

ومن أجل ذلك نظروا إلى العدد بوصفه المفتاح الأوحد، لفهم الانسجام والتناغم السائد في الكون، فالموجودات كلها بحسب طبيعة العدد، كما تقول الفلسفة الفيثاغورية أحد أهم المركبات الأساسية في فكر الجماعة[3] والتي صرحت في أكثر من موضع بمتابعتها لها: «فنقول على رأي فيثاغورس الحكيم الذي هو أول من تكلم في علم العدد وطبيعته»[4].

والحقيقة أن الجماعة في متابعتها للفيثاغورية، كانت متماشية مع نزعتها الانتقائية؛ لذلك فقد عزفوا عن الفيثاغورية القديمة التي كانت ترى في العدد أصل الموجودات ومبدأها الأول أي؛ أن العالم مصنوع من الأعداد وهذا ما لم يرضي الحس الديني، المؤسس على الإيمان بالإله المفيض، أو مصدر كل مظهر من مظاهر الحياة، لذلك أخذت الجماعة بأفكار الفيثاغورية الحديثة[5]، أين تصبح الأعداد ذات وجود نوعي أكثر منه كمي، فنحن حين ننظر إليها أو نتعامل معها، لا يمكننا

---

(1)-الرسائل، ج3، ص386.

(2)-الجامعة، ص ص18، 19.

(3)-**Yves Marquet, La philosophie des ihwan Alsafa**, [société national d'édition et de diffusion, Alger] , p24.

(4)-الرسائل، ج3، ص382.

(5)-محمد غلاب، "جماعة إخوان الصفا"، مجلة الأزهر، [مصر: العدد 14، رمضان 1362هـ-1943م]، مج14، ج9، ص421.

أن تحتويها ضمن عمليات الضرب والجمع...بل إن لها جانب نوعي يرتبط بشدة بعالم الأشياء، والأشكال فالمثلث والمربع والمستطيل وغيره هي شخصيات وليست كميات، إنها ترمز إلى كميات أساسية في الكون والإنسان[1].

فالمثلث هو الانسجام، والمربع هو الاستقرار، بمعنى أنها أعداد تستقي ماهيتها حين تقترن أو يقابل بينها وبين الأشياء الموجودة، لتقيم علاقة داخلية وثيقة بين العدد، والكائنات أو بين العدد والكثرة. يستطيع خلالها العدد أن يُرجع الكائنات إلى مصدرها الأول، وهو الوحدة المطلقة أو التوحيد، وهذا ما نجده واضحا في قول الجماعة: بأن العدد هو لسان التوحيد وطريقه؛ لأن الباري في كل شيء، ومع كل شيء كما أن الواحد في كل عدد ومعدود، فإذا ارتفع الواحد وعدم من كل الوجود ارتفع العدد، متلما لو لم يكن الباري لبطل كل شيء أصلا، وهذا يعني أن العلاقة بين العدد والوجود، هي علاقة انسجام وتنشؤد الترتيب الحاصل فيهما[2].

وتخلص الفيثاغورية بذلك إلى تأسيس مفهوم جديد عن طبيعة العدد، وعلاقته بالكينونة والوجود، بحيث تجعل من العدد النموذج أو المخطط الذهني الأول، الذي على شاكلته ينسج الإله صورة الوجود[3].

أو كما تقول الجماعة بتعبير آخر، أن الأشياء التي تفيض عن الله عز وجل هي أعيان[4] غيريات، أفاضها وأبدعها كما يفيض العدد عن الواحد بالتكرار، بحيث تكون تلك الأشياء المفاضة في علمه تعالى المنسق عبارة عن فكرة منسجمة مع العدد[5].

هكذا تبدو فلسفة الفيض عند الجماعة، كأسلوب فلسفي انتظمت فيه تيارات فلسفية مختلفة، تراوحت بين أفلاطونية وأفلوطينية، أرسطية وفيثاغورية، فقد قالوا: بالعقل الأول الذي يحوي صور الأشياء، أو مصدر الخيرية وهذا صدى لمثل أفلاطون، التي هي الصورة الحقيقية لعالم المحسوسات، وقالوا: أيضا بالهيولى التي تقبل المقادير أو الصور، فيصير منها أشكال الأفلاك

---

(1)- حسين نصر، مقدمة إلى...، ص40.

(2)- المرجع نفسه، ص ص40، 41، الرسائل، ج4، ص107.

(3)- حسين نصر، المرجع السابق، ص21.

(4)- العين (Gomcieie)، والعين ما يدرك بإحدى الحواس الظاهرة، ويسمى بالصورة، وهو مقابل للمعنى، أي أنه ما قام بنفسه جوهرا كان أو جسما. صليبا، المعجم، ج2، ص114، مادة: "العين".

(5)- الرسائل، ج4، ص107.

والأركان والمولدات، وهو لُبّ وقوام فلسفة أرسطو أي: الهيولى والصورة المقولتين الرئيستين لديه وبهما فسر الكون[1] هذا بالإضافة إلى قولهم بإله أفلوطين الواحد الذي لا يصدر عنه إلا واحد، تفيض عنه الكائنات على نمط أعداد التسيح فيثاغورس، الذي تسربت أعداده إلى غير إخوان الصفا من الباطنية، فالكرماني وإن أعرض عن الفيض، فهو لم يحد بعيدا عن حديث الهيولى، والمراتب العددية التي تقسمها فلسفة الجماعة.

فأول الموجودات عند الكرماني وجدت بطريق الإبداع، وهو العقل الأول السبب الأول لوجود الفيوض، ومنزلته من مراتب الأعداد الواحد، ثم إن العقل الأول أشرف ببهاء وتعقل ذاته فانبعث عنه المنبعث الأول أو العقل الثاني، ومنزلته من مراتب الأعداد منزلة الاثنين، ثم كان المنبعث الثاني الذي هو الهيولى أصل عالم الجسم، ومنزلته الثلاثة من الأعداد[2].

ولا يسقط الكرماني من حسابه العقول السماوية، وقد كان أعرض عن منحى الفلاسفة فيذكر أنه عن العقل الأول والمنبعث الأول توجد سبعة عقول نورها ساطع في الهيولى والصورة[3].

هكذا إذا تظهر الكائنات إلى الوجود عند الكرماني بأسلوب الإبداع لا الفيض، وهو من نفس تيار الباطنية، الذي تنتمي إليه الجماعة، بل إنه أحد تلامذتها الذين نهلوا من مشارب تلك الفلسفة الإسماعيلية[4].

إلا أن الكرماني لم يحد بعيدا في مبنى أفكاره حول الوجود والابداع عن الجماعة بل وعن الفلاسفة أيضا، وهذا من خلال النصوص المنقولة عنه آنفا، إذ ما يفتأ يستعير من أفلوطين تشبيهاته عن النفس، وإشراقها، كما أنه لم يكن مبتعدا تماما عن مراتب الوجود في فلسفة الجماعة، فعقوله السبعة هي نفسها الكواكب السبعة عند الجماعة، ذات القوة النفسانية المؤثرة فيمن دونها، إلا أن الجماعة وتبعا لما آلته على نفسها، من عدم إفصاء أي لون معرفي، وتبعا أيضا لتكتمها وسريتها فإنها قالت بالترتيب الكوني الفلسفي، من عقل ونفس، وأفلاك، وضمنتها إخفاء كل أفكار مذهبها

---

(1)- ولترستيس، تاريخ الفلسفة...، ص305، 227، وحسام الدين الألوسي، الزمان في الفكر الديني والفلسفي القديم، [المؤسسة العربية للدراسات والنشر، د.م، ط1، 1200هـ-1980م]، ص ص121، 122.

(2)-الكرماني، راحة...، ص ص207-219.

(3)-المرجع نفسه، ص ص219-243.

(4)-مصطفى غالب، "كتاب راحة العقل"، ص ص78، 79 من تقديمه لكتاب الكرماني، راحة...

القائم على تفاوت العقول، وأعلاها عقل إمام آخر الزمان[1]، وهذا الكلام بإمكاننا الوقوف على نظيره عند الكرماني صراحة، حين إجراءه المقابلة بين العقول ومراتب الدعوة الإسماعيلية[2].

ولقد دفعت مواطن الانسجام هذه، بين الجماعة والكرماني، بأحد أبرز الباحثين في العرفان الإسماعيلي، إلى تقرير التطابق التام والمتابعة الصنّة، التي يلتزم بها الكرماني تجاه فكر الجماعة ما خلا بعض الاختلافات اللفظية، التي لا تخرج إخلاصه لتعاليم الجماعة، وأفكارها الباطنية[3].

غير أن تقرير مطابقة فكر الكرماني للجماعة كلام يصح في بعض جوانبه لا على إطلاقه؛ لأنه بإمكاننا العثور على فروقات جوهرية، أملتها النزعة التوفيقية للجماعة، فقد قالت بالفيض الأفلوطيني، وتشبثت بالعقل والنفس الكلية، من دون أن تفرط في انتمائها الباطني، فعملت على تضمين وتطعيم أقوالها الفلسفية بأفكارها عن مراتب الأئمة في سرية تامة، كما أنها أخذت بمقولة العقل الأول، والعقل الفعّال؛ لتمسك بطرفي الخيط، طرفه الأول (العقل الأول) من تعابير الفلسفة الأفلوطينية والفلسفة الإسماعيلية، وطرفه الثاني (العقل الفعّال) من الألفاظ الذائعة الصيت في الفلسفة عامة، وإن كانت خالفت بترتيبه من جاء بعدها من فلاسفة الإسلام القائلين بالفيض[4].

كل هذا يبرز التميز الفكري، وعمق المنهج لدى الجماعة عن غيرها من رواد نفس المدرسة، كما يبرز في الآن نفسه مدى الانسجام، والالتزام بمنهجها الفكري.

قلنا من قبل أنها خالفت الفلاسفة بعدها، في مسألة العقل الفعال، فالفارابي مثلا وهو من الفلاسفة المسلمين، القائلين بأسلوب الفيض، يرى بأن الفيض يتم بنشاط 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 وهكذا تستمر عملية التعقل هذه، إلى أن تصل إلى العقل التاسع الذي يفيض عنه – بتعقله لواجب الوجود – العقل العاشر الفعّال، المسؤول عن العناية بالإنسان، وبقية المولدات[5].

---

(1)-الجامعة، ص ص284، 285.

(2)-الكرماني، راحة...، ص256.

(3)-مصطفى غالب، "كتاب راحة العقل"، ص ص8، 79 من تقديمه لكتاب الكرماني، راحة....

(4)-سيتعرض البحث لهذه المسألة، عند الفارابي في الصفحات الموالية.

(5)-الفارابي، آراء أهل المدينة...، ص30، 44.

فمن الواضح إذا ذلك الفارق الذي يميز فيض الفارابي عن الجماعة فعلى الرغم من اشتراكه في ذات المصدر[1] فهو أثبت مبدأ التعقل لله عز وجل ولغيره من العقول، كنشاط أساسي للانوجاد كما أنه لم يلزم نفسه بمراتب الفيض الأفلوطيني كما فعلت الجماعة.

والحاصل من آراء الجماعة حول الفيض، وصدور الكثرة عن الله عز وجل أنها تعبر عن اجتهادات عقلية، قلقة، يشوبها الكثير من التناقض والمزالق الخطرة؛ التي لم تسعفها نزعتها التوفيقية على تجاوزها، حيث اتخذت من تلك النزعة مطية للتأليف، والتوليف بين المتناقضات التي لا تأتلف، فلا هي أرضت من تسميهم بالعامة، أو أهل الظاهر، ولا هي أيضا أرضت الخاصة أو الفلاسفة، إذ كيف يستقيم القول: بالفيض مع إثبات صفة الإرادة الإلهية بمفهومها الشرعي المطلق؟ كيف يكون الإله حر في خلق العالم، إذا كان يصدر عنه بالطبع؟ وإن كانت الجماعة قد أعرضت عن مبدأ الضرورة والطبع، لكن اللفظ في حد ذاته (الفيض) يفرغ صفة الإرادة من كل معانيها الإيجابية، وأولها القدرة على العطاء والمنع، إذ النتيجة المنطقية للفيض هي الصدور بالطبع والضرورة، طالما أن الإله لا يستطيع أن يمنع نفسه من الفيض، لأن المنع سيهز استقراره ومن ثم وحدته.

إذا فقد كانت الإساءة لمفهوم الإرادة الإلهية، أهم مزالق نظرية الفيض، التي سعت الجماعة لتلافيها بتقرير مبدأ الإرادة في الفيض، ولا يُعلم كيف يستقيم مفهوم الجماعة عن الإرادة الإلهية الحرة مع نظرتها للشرور الحاصلة في الكون، وأنها ليست بقصد الله وإرادته، بل من قصور الهيولى، وسوء مطالع الكواكب، إذ الشر هو عجز والعجز لا يصدر عن الإله الحر حيث تقول: «إن الخيرات التي تُنسب إلى سعود الفلك هي بعناية من الله تعالى وقصد منه لا شك فيه. وأما الشرور التي تُنسب 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»[2].

ومعنى القصد الأول هو الفعل الذي تتوجه إليه إرادة الله عز وجل، أما القصد الثاني فهو عارض من قبل عجز الهيولى، التي تخلفت عن الكمال فكانت سبب الشر، وفي هذا الكمال تحديد واضح لمستويات الإرادة الإلهية، التي لا تتوجه البتة نحو الشرور، وتنيب عنها في ذلك الهيولى[3].

---

(1)-Marquet, La Philisophie..., p22.

(2)-الرسائل، ج4، ص ص279، 280.

(3)-المصدر نفسه، ص282. لقد تأثرت الجماعة، في مفهومها عن الشرور الحاصلة بأبحاث أرسطو، الذي يعزو الشرور=

غير أن الجماعة لا يهمها صحة آرائها أو موافقتها للشرع، بقدر ما يهمها الحرص على الإلمام بكل أنواع المعارف وتسخيرها لخدمة أهل الباطن وأئمته.

إلا أن علماء الإسلام لم يرضيهم فيض أفلوطين، ولا حريته واعتبروه وليد حضارة غربية، لا تتوافق في مبادئها، وأصولها مع تعاليم ديننا الحنيف، فقام الإمام الغزالي (450هـ-505هـ)[1] معترضا ومصححا لمفهوم الفعل الحر، معتبرا أن الفاعل الحقيقي، لا يكفي فيه أن يكون سببا للفعل وعلته، بل من الضروري أن يكون وقوع الفعل منه على وجه الإرادة، والاختيار بحيث يكون ذلك المبدأ الأول عالم قادر مريد، يفعل ما يشاء، أما ما تجاوزه الفلاسفة إلى البحث عن كيفية صدور الفعل عن الله، ففضول وطمع في غير مطمع[2].

ومن مسوغات تهافت هذه النظرية أيضا تبنيها لمبدأ " أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد"، وهو مبدأ لا يستند إلى مسوغات متينة، ذلك أنه مبدأ قدرته الفلاسفة في أنفسهم فقط، دون أن يكون له وجود فعلي، إذ كيف يفعل من لا يملك وجودا حقيقيا، بل هو ضرب من الوجود على مستوى الأذهان لا الأعيان، فكيف يعقل بعد كل هذا أن يُعلى من شأن هذا العقل الأول، وتُسند إليه باقي الموجودات، إن هذا من دون شك يعبر عن قصور في آرائهم؛ لأنهم أعجز من أن يحيطوا بخلق الله، فالوجود أكبر وأشمل مما تتصوره أذهانهم وتراه أعينهم﴿وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾[3] فليست المطابقة بين النتائج العقلية، وبين ما هو مشاهد في الخارج من الأمور اليقينية[4].

-إلى المادة قائلا: «فكذلك يجري الأمر في الأمور الطبيعية أيضا والتشويهات إنما هي شذوذ عن ذلك الشيء الذي من أجله لفساد مبدأ من مبادئه حتى لم يمكن أن يبلغ به الحد والغاية المقصودة...». **أرسطو، الطبيعة**، ترجمة: إسحاق بن حنين، تحقيق وتقديم: عبد الرحمن بدوي، [دار القومية، القاهرة – مصر: د.ط، 1384هـ-1964م]، ص152.

(1)-**الزركلي، الأعلام**، مج7، ص22.

(2)-**الغزالي، تهافت الفلاسفة**، تحقيق وتقديم: سليمان دنيا، [دار المعارف، القاهرة –مصر، ط8، د.ت]، ص135.

(3)-سورة النحل:08 .

(4)-**ابن تيمية، مجموع الفتاوى**، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، وابنه محمد، [مكتبة المعارف، الرياض-المغرب، د.ط، د.ت]، ج22، ص ص364، 365.

المبحث الثاني: العلل والمعلولات

تعتبر الجماعة أن العالم بجزئيه العلوي والسفلي معلول لله (عز وجل)، لأنه (سبحانه) لا يوصف بالجسماني، ولا بالروحاني. بل هو علة الموجودات كلها وهي كلها أي؛ الموجودات علل ومعلولات، ولذلك أطلقوا أيدي العلل تفعل في العالم، وتفسر كل حوادثه. فما هو مفهوم العلل والمعلولات في فكر الجماعة (؟)، وكيف جعلت منه دعامة معرفية، تؤسس عليها وتفسر بها الوجود عن الله (عز وجل)؟

المطلب الأول: مفهوم العلل وأنواعها

وبهذا المطلب سنعرض إلى مفهوم العلل، وأنواعها في الفكر اليوناني، ومدى تأثير هذا الفكر، في تشكيل مفهوم الجماعة عن العلل وأنواعها.

-العلة لغة[1]:

العلة لغة هي معنى يحل بالمحل، فيتغير به حال المحل من دون اختيار، ولذلك يسمى المرض علة لأنه؛ بحلوله يتغير حال الشخص من القوة إلى الضعف.

وكثيرا ما يرد لفظ العلة ويقصد به السبب، والسَّبَبُ لغة هو كل شيء يُتَوصّل به إلى غيره والجمع أسباب وكل شيء يُتوصّل به إلى الشيء فهو سبب.

-العلة اصطلاحا[2]:

أما العلة في اصطلاح العلماء فهي: ما يتوقف عليه وجود الشيء ويكون خارجا مؤثرا فيه، وعلة الشيء هي ما يتوقف عليه ذلك الشيء.

من التعريف يبدو الترادف واضح بين السبب والعلة. ولقد آثر أتباع الفلسفة الأرسطية القول بالعلة في أبحاثهم الفلسفية كالفارابي، وابن سينا والجماعة، التي كانت تستعمل اللفظين معا؛ كشكل من أشكال التوفيق بين الشريعة والفلسفة، أما المتكلمين فقد آثروا استعمال لفظ السبب، ولعلهم كانوا مدفوعين باستعمال القرآن الكريم لكلمة سبب دون العلة، التي انتفى وجودها ضمن

---

(1)-الجرجاني، التعريفات، ص176، مادة: (العلة)، وابن منظور، لسان العرب، ج3، ص1910، مادة: (سبب).

(2)-الجرجاني، المرجع نفسه.

آي القرآن الكريم، بينما انتشرت لفظة السبب به في عدة مواضع منها قوله تعـــالى: ﴿مَن كَانَ يَظُنُّ أَن لَّن يَنصُرَهُ ٱللَّهُ فِي ٱلدُّنْيَا وَٱلْآخِرَةِ فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبٍ إِلَى ٱلسَّمَآءِ ثُمَّ لْيَقْطَعْ فَلْيَنظُرْ هَلْ يُذْهِبَنَّ كَيْدُهُۥ مَا يَغِيظُ﴾[1].

وفي جميع مواضع ورود اللفظ كان معناه ينصرف إلى الطريق والوسيلة والحيلة الموصلة للغاية[2].

والرأي في الترادف الحاصل بين لفظي العلة، والسبب أنهما على ترادفهما، فإنه يبقى مـــا يميزهما عن بعضهما البعض،ذلك أن العلة يمكن أن تتأخر عن معلولها، كالربح الذي هـــو علـــة التجارة أما السبب فلا يمكن بحال أن يتأخر عن مسببه كذهاب السهم بسبب الرمي، إذ لا يمكن تقدم ذهاب السهم قبل الرمي. وعليه يمكن القول أن ثمة عموم وخصوص بين العلة والسبب، إذ العلة أعم من السبب وإن اشتركا في المعنى الجوهري وهو إحداث الأثر[3].

من الرسائل يمكن القول: أن الجماعة لم تر بين اللفظين فرق، حيث نجدها –في فصل من فصول الرسائل أسمته "العلة والمعلولات"– تقول: أن العلة هي: «السبب الموجب لكـــون شـــيء آخر.» [4] أما المعلول فهو: «الذي لكونه سبب من الأسباب»[5].

يكتسي موضوع العلل والمعلولات بعدا معرفيا عميقا في فكر الجماعة، من حيث التصاقه بمباحث "العالم والإنسان" فكل المعارف التي يكتسبها الإنسان يحتكم في مدى حقيقتها إلى مبـــدأ العلل والمعلولات، وذلك لأن الجماعة تعتبر الحكيم الحقيقي هو: الذي تكـــون أفعالـــه محكمـــة وأقاويله صادقة، وأخلاقه جميلة، وعلومه حقيقية، ولا سبيل إلى تلك العلوم، إلا بإدراك حقـــائق الأشياء ومفتاح الحقائق هو البحث عن علل الأشياء، بالإجابة عن السؤالات التسع المؤلفة لمباحث معرفة حقائق الأشياء وهي: ما هو (؟)، لم (؟)، كم هو (؟)، أي شيء هو (؟)، كيف هو (؟)،

---

(1)–سورة الحج الآية: 15، وأنظر مثلا الكهف الآية: 84، غافر الآية: 37.

(2)–أنظر: **مثلا الرازي، التفسير الكبير**، مج12، ص17، 18، و **الجوزي، زاد المسير...**، مج5، ص129، 284، **ووهبة الزحيلي، التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج**، [دار الفكر المعاصر، بيروت–لبنان، ط1، 1411هـ–1991م]، مج23–24، ج24، ص121.

(3)–**محمد عبد الله الشرقاوي، الأسباب والمسببات**، [دار الجيل، بيروت –لبنان، ط1، 1417هـ–1997م]، ص29.

(4)–**الرسائل**، ج4، ص120.

(5)–**المصدر نفسه**.

أين هو (؟)، متى هو (؟)، ومن هو (؟). وأهم وأصعب جواب من هذه السؤالات التسع هو: جواب اللّمية، أي؛ لما كانت الأشياء (؟) لأنه سؤال عن العلل[1]. ولذلك احتفت الجماعة احتفاءا بالغا بموضوع العلل واعتبرته من العلوم الإلهية على الرغم من كونه أي؛ (العلل) درسا أرسطيا صميم، حفظته الجماعة وعملت على مواءمته مع مباحث العقيدة.

حيث ينقل عن المعلم الأول اهتمامه بمشكلة العلية بنمط فكري مغاير لمن سبقوه من الفلاسفة، لكنه يقترب جدا مما تقول به الجماعة. فمما ينقل عن الفكر الفلسفي المتقدم عن أرسطو أنه كان يبحث في العلل المادية للأجسام فقط، أو بعبارة أخرى محاولة الإجابة عن سؤال ما هي الصورة الواحدة للجسم، والتي منها حصل للأشياء باقي الكيفيات والكميات، أما ما عداها من العلل فلم يكن للأوائل بحوثا ناضجة، ومتكاملة الرؤية تجاهها[2] عدا ما ينقل عن أمباذوقليدس أو إمبيدكليس (Empedocles حوالي القرن 5ق م)[3]، (Anaxagoras 500-428 ق م)[4] أنهما كانا يحومان حول العلة الفاعلة والموجدة للمكونات على النحو الذي هي عليه.

أما أرسطو فقد كان يبحث في العلة بمعناها الشامل، والمفسر لكل انوجاد، لأنها تتضمن معاني السبب والغاية والحكمة، مبتدأ كلامه فيها بأهم سؤال وهو اللمية أي لما (؟)، وأثناءها نجده يصرف لفظ السبب إلى وجه واحد وهو ما عنه يكون الشيء، ويضرب لذلك مثالا وهو تمثال النحاس، فالنحاس علة مادية للتمثال أي؛ ما منه صنع وفكرة التمثال علة صورية، وصورة التمثال النهائية علة غائية، وصانع التمثال علة فاعلة، وكل هذه العلل يعبر عنها أرسطو أيضا بالأسباب، وهذا يتيح لنا استجلاء الترادف الحاصل لديه بين العلة والسبب[5].

من تحديد أرسطو للعلل الأربع السابقة، يمكن القول بأنه يميز أربع علل ضرورية الحضور في حالات الوجود أو إنتاج أي شيء من الأشياء.

وهي تعمل في وقت واحد وفق مبدأ الحتمية والوجود أي؛ أن أرسطو يرى بوجوب وضرورة وجود المعلول متى وجدت العلة.

---

(1)-الرسائل، ج4، ص ص102، 103.

(2)-الشرقاوي، الأسباب...، ص ص36، 37.

(3)-البستاني، دائرة المعارف، ج4، ص363.

(4)-المرجع نفسه، ص530.

(5)-الشرقاوي، الأسباب...، ص48.

1-العلة الصورية (Cause Formelle): يحددها أرسطو بأنها جوهر وماهيـــة[1] الشيء، وهي التي يترتب عن وجودها بالفعل وجود فعلي للمعلول، كتشكل الـــسرير المتحقـــق بالفعل في الوجود الحقيقي للسرير.

2-العلة الفاعلة (Cause Efficiente): وهي علة كل تغير والسبب المـــؤثر في المعلول بالإيجاد كالنجار الصانع للسرير، والنحات المشكل لتمثال النحاس.

3-العلة المادية (Cause Matérielle): وهي ما منه صنع الشيء، أو الهيولى التي يتكون منها كالنحاس، للتمثال إذ هو العلة المادية لوجود التمثال.

4-العلة الغائية (Cause Finale): وهي العلة النهائية أو الغرض الذي يـــستهدفه النشاط ويكون وجود الشيء لأجله كالجلوس للسرير، فهو الغاية التي وجد لأجلها[2].

والجماعة متفقة تماما مع أرسطو في قوله بالعلل وأنواعها إذ تستفتح الكلام عـــن العلـــل بسؤال اللمية كما ابتدأه أرسطو[3]، ثم تحدد كم العلل بأربعة أنواع: فاعلية، وهيولانية، وصورية، وتمامية، وتضرب الجماعة لذلك مثال من الموجودات الجسمانية والمصنوعات البشرية، فالـــسرير مثلا له أربع علل: فعلته الفاعلة النجار والهيولانية الخشب والصورية التربيع والتمامية أو الغائية هي القعود عليه[4].

أما المعلولات فعدتها أربع وهي[5]:

1-المصنوعات: مصنوعات بشرية حيوانية.

2-المصنوعات: مصنوعات طبيعية وهي: المعادن، والنبات، والحيوان.

3-المصنوعات: مصنوعات نفسانية بسيطة وهي الأفلاك والكواكب والأركان.

4-المصنوعات: مصنوعات روحانية إلهية وهي الهيولى والصورة المجردة والنفس والعقل.

وهذا مخطط توضيحي لأنواع العلل والمعلولات في فلسفة الجماعة:

---

(1)-«الماهية: (عند المنطقيين) ما به الشيء هو هو من حيث هي هي لا موجودة، لا معلومة، ولا كلي، ولا جزئي ولا خاص ولا عام...وتطلق الماهية غالبا على الأمر المتعقل، مثل المتعقل من الإنسان وهو الحيوان الناطق مع قطع النظـــر عـــن الوجـــود الخارجي». **الجرجاني، التعريفات**، ص223، مادة: (الماهية).

(2)-**الشرقاوي، الأسباب...**، ص30، 31، 49، **وولترستيس، تاريخ الفلسفة...**، ص ص223، 224.

(3)-**صابر عبده أبا زيد محمد، فكرة الزمان عند إخوان الصفا**، [مكتبة مدبولي، القاهرة-مصر، ط1، 1991م]، ص377.

(4)-**الرسائل**، ج4، ص121.

(5)-**المصدر نفسه**.

مخطط أنواع العلل والمعلولات

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

بعد أن تعدد الجماعة أنواع العلل والمعلولات تبدأ بتوظيف مضامينها في البيئة العلوية والسفلية للعالم وفق خطة فيثاغورية. ترى في الواحد علة الأعداد ومنشؤها كما ان الله (عز وجل) علة الموجودات كلها[1].

فالجسم المطلق الذي منه جملة العالم معلول لأربع علل:

علته الفاعلة هي الباري (عز وجل)، وعلته الصورية هي العقل؛ لأن كل من الطول والعرض والعمق كلها كيفيات وكميات يحتوي عليها العقل كصور عقلية أفيضت عليه لتتم صورة الجسم، أما علته التمامية فهي النفس لأن الجسم خلق للهيولى، كيما تفعل فيه أثرها[2].

أما عن الهيولى الأولى الذي هو جوهر روحاني بسيط فله ثلاث علل: الفاعلية وهي الباري (عز وجل) وعلتها الصورية العقل الأول، والعلة التمامية وهي النفس لأنها أيضا خلقت كموضوع للنفس تفعل فيه الصور ليكون جسما. والنفس الكلية لها علتان الباري وهو علتها الفاعلة المخترعة وعلتها الصورية العقل الذي يفيض عليها الفضائل من الباري (عز وجل)، أما العقل الأول فله علة واحدة فاعلة هو باريه الذي أنعم عليه الفضائل كلها فانقطع احتياجه إلى غيره من العلل[3].

وعليه يكون الباري (سبحانه) علة العقل والعقل علة النفس والنفس علة الهيولى والهيولى علة الصور المجردة[4] التي تعملها النفس في الأجسام لتكون منها أنواع الأشكال والصور.

والمنقول عن التيارات الباطنية قوطم بالعلل الروحانية والجسمانية، لذا فإن أبحاثها العقلانية الميتافيزيقية اتجهت إلى العلل والمعلولات، درسا وإثباتا بغية رد كل موجود علوي أو سفلي- إلى علته انتهاءً إلى إثبات العلة الأولى التي عنها الموجودات[5].

ومن أشهر تلك الأبحاث الباطنية مؤلفات الكرماني التي تدور في فلك مفاهيم الجماعة، فهو يرى أن الموجودات تستند في وجودها إلى علل سابقة عليها، ويكون كل موجود منها فعلا

---

(1)-الوسائل، ج3، ص459.

(2)-المصدر نفسه، ص ص459، 460.

(3)-المصدر نفسه.

(4)-الجامعة، ص485، وإخوان الصفا، رسالة جامعة الجامعة، تحقيق وتقديم: عارف ثامر، [مكتبة الحياة، بيروت-لبنان، ط2، د.ت]، ص155.

(5)-مصطفى غالب، في رحاب...، ص152.

لما تقدم عليه، ومعلولا له، ويكون هو علة لما يتأخر عنه يفعل فيه، ولا تزال تلك العلل ترتفع حتى تصل إلى العقل الأول، علة العلل بإذنه (تعالى)، تماما مثل التسعة التي لا تزال ترتفع من ثمانية إلى سبعة...إلى الواحد من العدد علة الأعداد. وهي في ارتفاعها تدل على وجود بعضها البعض فلو لم توجد الثمانية، لما وجدت التسعة ودواليك...ومنه فمبحث العلل والمعلولات في فكر الكرماني له صلة وثيقة في إثبات وجود الباري، من حيث انتهاء العلل إلى العلة الأولى وجوداوإثباتا، كما له رابطة مذهبية أخرى وهي مماثلة العلل بالعالم الإلهي، بنظيرتها من عالم الدين، بحيث يكون الأنبياء والأوصياء[1] والأئمة مماثلين في منزلتهم للعلة الأولى «العقل الأول لأنهم؛ المسؤولون عن إنقاذ الخلق من ظلمات الظاهر» [2].

وهكذا يثبت الاحتياج إلى الأول التام في الأرض، كما احتاج عالم الروح والجسم إلى العلة الأولى في وجوده وبقائه.

والحقيقة أن هذا التوظيف الباطني لموضوع العلل هو نسق الجماعة أيضا، بل أنهم أولوا الفضل فيه على من أعقبهم من علماء الإسماعيلية، وأئمتهم. إذ تربط الجماعة بين العلل والأئمة جاعلة من الإمام المحور التي تدور حوله حقائق الأشياء، فأول شرائط التصدي للنظر في حقائق الأشياء والبحث عن عللها هي حسن الأخلاق والانطواء على العلوم الفلسفية[3] ليحصل له علم الأنبياء، وليست تجتمع هذه الخصال إلا في شخص الأئمة؛ لأنهم الفلاسفة العالمون بأسرار الشريعة المتلقون التأييدات الإلهية بوصفهم الأئمة الفلاسفة الذين يرثون: «أسرار النبوات والمتخرجون بالرياضات الفلسفية وهم ورثة الأنبياء...» [4].

---

(1)-الوصي: في الاصطلاح الإسماعيلي هو أول شخص يقوم مقام النبي عليه الصلاة والسلام، ويسمى أيضا بالسوس والأساس. أبو حامد الغزالي، فضائح الباطنية، تحقيق وتقديم: عبد الرحمن بدوي، [الدار القومية، القاهرة –مصر، د.ط، 1383هـ-1964م]، ص ص43، 44. والشهرستاني، الملل...، ج1، ص ص199، 200.

(2)-الكرماني، راحة...، ص ص158، 159.

(3)-العلوم الفلسفية عندها أربعا وهي: الرياضية، والمنطقية، والطبيعية، والإلهية. صديق بن حسن القنوجي، أبجد العلوم الوشي المرقوم في بيان أحوال العلوم، [دار الكتب العلمية، بيروت –لبنان، د.ط، د.ت]، ج2، ص414. وانظر كذلك: الرسائل، ج1، ص66.

(4)-الرسائل، ج1، ص511.

فلما كان هذا حال الأئمة ومبلغهم في العلوم كانوا قبلة المتعلمين وبغية القاصدين نحو علم العلل الذي لا يتأتى لمتعلم إلا بمعلم هاد يقود إلى معرفة الله، هذه الأخيرة التي تمثل المقصد الأسمى من معرفة العلل والمعلولات والبحث عن أسباب الأشياء[1].

وعن دور المعلم أو الإمام في هذه العملية المعرفية، وعلاقته بالمتلقي تتحدث الجماعة بأسلوب وعظي تمثيلي عن احتياجات المتعلم، وأولها الراحلة وهي عملها الصالح، ثم الزاد وهو عبارة عن العلم الباطني الحقيقي، وأخيرا وهو أسمى الاحتياجات أي المعلم المتولي إنارته بحقائق الأشياء[2].

تعد الحاجة إلى الإمام المعلم الميزة الجوهرية للفرق الباطنية وقد اشتهرت إحدى فرقهم باسم التعليمية ومذهبها هو إبطال النظر[3] والاستدلال[4]، ووجوب الأخذ والتعلم عن الإمام المعصوم، ذلك أن الحق لا يعرف بالرأي لتعارض الآراء، واختلاف العقلاء فلا سبيل للحق إلا بمعلم رشيد أي الإمام المعصوم الذي يجب على كافة الخلق تعلم الحق ونعرف معاني الشرع منه[5].

ولما كان الحاصل من أمر الباطنية القديمة هو خلط كلامهم ببعض كلام الفلاسفة[6]، فإننا نجد في حديث الجماعة عن العلل مواضع اشتراك مع المتأخرين عنهم من الفلاسفة، طالما أن الجميع قد لف لفيف أرسطو، وتم شطر أبحاثه الفلسفية.

ويتضح هذا الأمر من خلال البعد المعرفي الذي تكتسيه معرفة علل الأشياء عند الجماعة، حيث جعلت من العلل كما سبق مطية لمعرفة الله عز وجل وهذا نفسه ما احتج به ابن رشد (ت

---

(1)-أنظر: الوسائل، ج3، ص ص459-461.

(2)-الجامعة، ص513.

(3)-النظر :(Spéculation) وهو الفكر الذي تطلب به المعرفة لذاتها لأنه؛ فعل صادر عن النفس، لاستحصال المجهولات من المعلومات. صليبا، المعجم...، ج2، ص ص472، 473، مادة (النظر).

(4)-الاستدلال: (Raisonment) في اللغة العربية هو: طلب "الدليل"، وهو العملية التي يقوم بها الفكر لاستنباط قضية من قضية أو من عدة قضايا أخرى، المرجع نفسه، ص62، 67، مادة: (الاستدلال).

(5)-الغزالي، فضائح...، ص75، والقسطاس المستقيم، تقديم وتحقيق: فيكتور سلحت، [المطبعة الكاثوليكية، بيروت –لبنان، د.ط، د.ت]، ص92، ومحمد بن الحسين الديلمي، بيان مذهب الباطنية، تصحيح: ر-شروطمان، [مطبعة الدولة، استانبول، تركيا، د.ط، 1938م]، ص64.

(6)-الشهرستاني، الملل...، ج1، ص ص202، 203.

595هـ)[1] في إثبات الأسباب والمسببات وضرورة العلاقة بينهما التي تقوم على حتمية، وضرورة التلازم بين العلة والمعلول، دون أن تمس تلك الحتمية بحرية الله عز وجل، وإرادته بل على النقيض فهو يرى أن إثبات التلازم بين العلل والمعلولات، يفضي إلى إثبات وجود خالق لها، يعطيها القوة على التأثير[2].

عند حدود هذه الفقرة يكون من الواجب مناقشة قضية التلازم الحتمي بين العلة والمعلول التي ذكرها بن رشد فهل قالت الجماعة بالضرورة بين العلل والمعلولات (؟) أو بتعبير آخر كيف هي العلاقة بين العلل والمعلولات في فكر الجماعة (؟).

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

(1)-ابن العماد ، شذرات...، ج4، ص320.

(2)-الشرقاوي، الأسباب...، ص ص124، 125.

المطلب الثاني: طبيعة العلاقة بين العلة والمعلول

في أحد فصول رسائل الجماعة والذي أفردته لبيان مفهوم العلة والمعلول تقول الجماعة: أن العلة هي السبب الموجب لكون شيء آخر، والمعلول هو الذي لكونه سبب؛ أي أن حدوث المعلول لا ينفك ضرورةً عن علته التي هي سبب موجب، أي ضروري وحتمي لكونه ووجوده[1].

وهذا فإن الجماعة تقطع بالتلازم الحتمي بين العلل والمعلولات، خاصة وهي تُصَرِّحُ في معرض حديثها عن العلل أن الطبيعة لم تفعل شيئا باطلا، والطبيعة هي قوة من قوى النفس الكلية أطلقت يدها في عالم الأجسام، تفعل فيه بأمر النفس إيجادا وترتيبا بين الأسباب ومسبباتها، وبين العلل ومعلولاتها[2].

ولا غرابة في أن يكون هذا موقفها تجاه علاقة السبب بالمُسبِّب أي على نحو الحتمية، طالما أن العالم نفسه قد انوجد بطريق قهري عن خالقه، وهو الفيض الذي لا يستطيع أثنائها الإله منع نفسه عن فيوض الخير، فهو مبدأ الخير ومصدره أي أن الفعل الإلهي خلال عملية الإنوجاد يكون مجرد آلية اشتقاقية بين مراتب الوجود، كل موجود سابق يحمل صورة اللاحق طبعا[3]، ولا يستطيع إلا أن يكون علة موجبة لكون معلوله في سلسلة فيض الموجودات، التي ابتدأت بأشرفها على الإطلاق وهو العقل الأول، الذي يحمل صورة الموجودات ويُفيضها على النفس الكلية، ومن ثم تُفيضها هي على من دونها وفق ترتيب يكون الأشرف فيه علة لوجود وبقاء من دونه[4].

لكن الجماعة بقدرتها العجيبة على المواءمة بين المتناقضات، فقد عمدت إلى استعارة ألفاظ المعتزلة[5] في وجوب فعل الحكمة عن الفعل الإلهي وهو الفيض فقالوا: لما كان الله تام الوجود

---

(1)-الرسائل، ج4، ص120.

(2)-المصدر نفسه، ص106.

(3)-«الطَّبْع: ما يقع على الإنسان بغير إرادة، وقيل الطبع هو الجبلة التي خلق الإنسان عليها». الجرجاني، التعريفات، ص 159، مادة" (الطبع).

(4)-المصدر السابق، ص134.

(5)-المعتزلة: هم أصحاب واصل بن عطاء الذي اعتزل مجلس الحسن البصري، لمخالفته له في القول بأن مرتكب الكبيرة في منزلة بين المنزلتين، ليس بمؤمن، ولا بكافر فطرده بذلك الحسن البصري، وتبعه جماعة سموا بالمعتزلة، وكذلك أصحاب العدل والتوحيد، وقد اتفقوا على أن الحكيم لا يفعل إلا الصلاح والخير، ويجب من حيث الحكمة رعاية مصالح العباد.
الشهرستاني، الملل...، ج1، ص ص38، 39.

كامل الفضائل قادرا على إيجادها متى شاء فإنه: «لم يكن من الحكمة أن يحبس تلك الفضائل فلا يجود بها ولا يفيضها... كما يفيض عن عين الشمس النور والضياء»[1].

أنظر إلى القول كيف يجمع في الآن نفسه بين حرية الفعل الإلهي والقدرة على الفيض تركا وفعلا، وبين التشبث بأستار التشبيهات الأفلوطينية المتعلقة بفيض الشمس وعجزها أمام إمساك ذاتها عن إرسال ضوءها وحرارتها.

إن هذا الجمع هو عاجز تماما عن تحقيق معنى الحرية في الفعل الإلهي؛ لأنه مقصد استعانت عليه الجماعة بفلسفة قوامها المفاهيم السلبية لأفعال الإله، فهو حر بالمعنى السلبي أي انتفاء الحرية ليحافظ الإله على وحدته، وهذا يتناقض مع التصور الإسلامي للحرية المطلقة والإيجابية لله عز وجل في كل ملكه.

وبهذا نرى أن الجماعة لم يسعفها الحظ أثناء توفيقها بين مفهوم الخلق في الشرع والفلسفة. كما أنه لم يسعفها في تحاشي القول بجبرية وقهرية الفعل الإلهي؛ لأن ضرورة الفعل الإلهي هي النتيجة الحتمية للقول بالفيض.

ثم من جهة ثانية نجد كلام الجماعة عن الضرورة في الفعل الإلهي تقودنا رأسا إلى إثبات العلية الحتمية بين العلة والمعلول لأن عملية الفيض هي آلية اشتقاقية بين الموجودات وهي مستقلة عن إرادة مصدر الفيض، بحيث تكون الموجودات كلها علل ومعلولات صاعدة إلى علتها الأولى الله (عز وجل) الذي هو علة العقل، والعقل علة النفس والنفس علة الهيولى، والهيولى علة الصورة المجردة[2].

وإذا كانت عملية الفيض ذاتها تتم بصورة قهرية لتمام الحكمة كما تذكر الجماعة؛ فمن البديهي أن تكون العلاقة بين العلة والمعلول حتمية، وقهرية أيضا، بحيث إذا وجد الباري وجد بالضرورة العقل الأول، لأن العلة التمامية أو الغاية من وجود العقل هو قبول الفيض، وكما كان فيض الباري واجب بالحكمة، وجب ووقع ضرورة وجود العقل الذي يعد وجوده وبقاءه، سبب وعلة لوجود النفس الكلية ووجود النفس هو علة فاعلة للهيولى، والهيولى علة فاعلة للصورة المجردة[3].

---

(1)- الرسائل، ج3، ص405.

(2)- الجامعة، ص485، وجامعة الجامعة، ص155.

(3)- الرسائل، ج3، ص389.

بل إن الجماعة لتعطي مفهوم الحتمية بين العلة والمعلول، بعدا إنسانيا يفتك مبرراته من واقع الوجود البشري ذاته، لإرساء مصداقيته في الفكر الإنساني، بدءا من أقرب الصور المشاهدة لديه –وهذا هو دأب الجماعة في ترسيخ مبادئها وأفكارها– وهو الاحتكام إلى صورة الإنسان نفسه[1].

إذ لما كان الإنسان جسد وروح، صار الجسد يقبل آثار الروح لارتباطه بها ارتباط العلة بالمعلول، كذلك الحال في مراتب الفيض فالعقل هو علة النفس والواسطة بينها وبين باريها، فصار لذلك العقل روحا لها وصارت له بمنزلة الجسد، وارتبطت به ارتباط العلة بمعلولها، وكانت الهيولى منبعثة من النفس، فصارت الهيولى جسما والنفس روحا لها. أما الهيولى الأولى فهي روح الطبيعة والطبيعة جسد للهيولى الأولى، تفعل فيه وتؤثر عليه باتصال التأييد منها بالطبيعة بأمر الله (عز وجل)[2].

والحاصل من كلام الجماعة عن ارتباط العلة بالمعلول أنها تقول: بتلازم العلل والمعلولات على وجه الوجوب، ومع ذلك تعترف بقدرة الله وأمره في انتهاء أفعال تلك العلل إلى قدرته وأمره[3].

وهذا الموقف يكون مقبولا، لو لم تقل بفلسفة الفيض التي تنبني على المفهوم السلبي للقدرة الإلهية، أين يفيض العالم عن الخير الأسمى دون أن يحرك الإله ساكنا، سواء فعلا أو تركا طالما أنه يخضع لقوانين تتجاوز إرادته، وتتجاوزه هو في حد ذاته.

فإن كان هذا شأن العالم بكل مراتبه، فإن العلل والمعلولات لن تكون بمعزل عن هذه الحتمية والوجوب، وهذا هو الموقف الحقيقي للجماعة، وما رددته عن القدرة الإلهية والإرادة الإلهية، هو صورة من صور التوفيق بين الحكمة والشريعة[4]، التي آلت على نفسها خلال مسعى التوفيق ألا تعادي «علما من العلوم، أو يهجروا كتابا من الكتب، ولا يتعصبوا على مذهب من المذاهب، لأن رأينا ومذهبنا يستغرق المذاهب كلها ويجمع العلوم جميعها...»[5].

---

(1)–الوسائل، ج4، ص38، وانظر: الجامعة، ص225.

(2)–الجامعة، ص405.

(3)–الجامعة، ص405، 485، جامعة الجامعة، ص155، وصابر محمد، فكرة الزمان...، ص388.

(4)–الوسائل، ج2، ص422، وانظر: حنا الفاخوري وخليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، [دار الجيل، بيروت–لبنان، ط2، 1982م]، ج1، ص236.

(5)–الوسائل، ج4، ص422.

ومن تلك العلوم كتب الحكماء والفلاسفة التي احتفوا بها احتفاءً شديدا في مباحثهم العقدية وصرحوا بمتابعتها في غير ما موضع من الرسائل[1].

والرأي في تمسك الجماعة بالعلاقة الضرورية بين العلل ومعلولاتها، أنه مقصد باطني أكثر من كونه مجرد انسياق فلسفي للمذهب المشائي[2]، خاصة وهم يمثلون الطبقة العليا في التنظيم الشعبي الإسماعيلي أي الأئمة[3]. ودليلنا على هذا الرأي هي نظرية المقابلة ذاتها.

ففي أحد نصوص الرسائل تقول الجماعة: «فوجهه في العالم العلوي البسيط الروحاني العقل الأول، ...وفي هذا العالم الإنساني صاحب شريعة رأس زمان العالم وأفضل الناطقين فيه المخبر بالحكمة ومن يتلوه شاهد على أهل شريعته وأصحاب دعوته»[4].

من النص تجد الجماعة تجري المقابلة بين العقل الأول في العالم العلوي، وبين النبي ومن يقوم مقامه في الأمة من بعده، من الأئمة الذين يكونون شهداء على دعوته، فإن كان مبدأ العلية حتمي في وجود العقل الأول (المعلول) عن علته الفاعلة الله (عز وجل)، فكذلك هو الحال في عالم الدين فوجود النبي هو علة موجبة ومحتمة لقيام الإمام من بعده ، وهو معلول يرتبط ضرورة بعلته.

أي أنه إذا ارتبط العقل (المعلول) بعلته ضرورة (الله عز وجل)؛ فإن الناطق أو النبي هو علة موجبة لوجود الأئمة من بعدهم، وهذا الوجود هو وجود حتمي، طالما أنهم مستودع الأسرار الباطنة المتوارثة بينهم جيلا بعد جيل: «ينقطع الوحي بذهاب الأنبياء أصحاب الشرائع وإنما يبقى فيمن يخلفونه من بعدهم ما أودعوه إياه وأسروه إليهم وعهدوا إليهم فيه»[5].

فهم حبل الله الممدود بين الله (عز وجل) وخلقه، والامتداد الحتمي والضروري للنبوة، نظرا للآمال السياسية المعلقة على سلالة آل البيت، من الأئمة المسؤولين عن إقامة خلافة عادلة

---

(1)-من بين الكتب الفلسفية التي ورد ذكرها في الرسائل، يوحد الوصية الذهبية لفيثاغورث، المجسطي في علم النجوم لبطليموس، وكتاب فاطيغوراس، وباريمنياس والبرهان لأرسطو، وكتاب ايساغوجي لفورفوريوس الصوري، **الرسائل**، ج1، ص184، 363، و .pp12-26,...**Marquet, la philosophie** .

(2)-المشائي والمشاء: (Peripateticier) هو الكثير المشي، والمشائي هو الأرسطي، وسمي مشائيا "لأن أرسطو كان يعلم تلاميذه ماشيا". صليبا، **المعجم...**، ج2، ص337، مادة: (المشائي).

(3)-راجع رسالتنا للماجستير، الفصل الأول، وانظر أيضا: .pp7,8,...**Marquet, la philosophie** .

(4)-**الجامعة**، ص288، و**جامعة الجامعة**، ص97.

(5)-**الجامعة**، ص ص477، 478.

بحكم شيعي باطني[1]. وهذا ما يبرز التلازم الديني والسياسي بين النبوة والإمامة في فكر الجماعة خصوصا والفكر الشيعي عموما.

ومما هو جدير بالذكر هنا في مسألة تلازم العلل والمعلولات أنها ليست أطروحة الفلاسفة فحسب، بل إنه يشغل حيزا كبيرا من أبحاث الفكر الكلامي عند المسلمين فالمعتزلة مثلا كان لها نصيبا في مسألة الأسباب والمسببات، وعلاقة بعضها ببعض حيث درسوا مبدأ العلية في مجال القول بالتولد، والتولد عند المعتزلة هو: كل فعل يتهيأ وقوعه على الخطأ دون القصد إليه والإرادة له [2]؛ أي أن الفعل المتولد هو فعل يحصل على غير قصد الفاعل، ويضاف إلى فاعله مجازا لا حقيقة، كمن يطلق سهما فيقتل شخصا دون قصد، فقتل الشخص فعل متولد عن إطلاق السهم، وليس إراديا بل وقع بمقتضى الضرورة العلية[3].

وتعد مناقشة المعتزلة للأفعال المتولدة فرعا معرفيا لأهم قواعدهم، وهي: مناقشة الفعل الإنساني على أساس الحرية التامة، حتى تعدوا بذلك الفعل الإرادي إلى غيره من المتولدات غير الإرادية، لبيان حدود مسؤولية الفعل الإنساني، التي أقاموها على ضوء قانون العلية وعلاقة العلل بالمعلولات، وهي علاقة ضرورية حتمية بين المسببات وأسبابها سواء كان السبب مباشر أو غير مباشر[4].

أما الأشاعرة[5] فقد أبانت عن موقفها في جلاء وقوة من خلال أبرز المعبرين عنهم وهو الإمام الغزالي، الذي لم يكن رافضا للترابط الحاصل في العالم الطبيعي بين الأسباب والنتائج، إن ثورته على الفلاسفة كانت تكمن في فكرة السبب الأرسطي القائم على أن الأسباب توجب مسبباتها على مقتضى الضرورة والاستقلال، فهو يرى أن الفلاسفة لفوا لفيف أرسطو انسياقا مع

---

(1)-محمد رضا، المظفر، **عقائد الإمامية**، تقديم: حامد حنفي داود، [دار النعمان، د.م، د.ط، د.ت]، ص74.

(2)-البغدادي، **الفرق...**، ص157، وانظر: أبو ريان، **تاريخ الفكر...**، ص179.

(3)-الشرقاوي، **الأسباب...**، ص ص60-61، و أبو ريان، **تاريخ الفكر ...**، ص181.

(4)-الشرقاوي، **الموجع نفسه**، 61، وأبو ريان، **المرجع نفسه**.

(5)-**الأشاعرة**: هم أصحاب أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري (ت336هـ) وقد كان في مبدأ أمره على مذهب الاعتزال، ويقول بأن العقل لا يوجب المعارف قبل الشرع، وأن العلوم وإن حصلت بالعقل، فلا تجب به كما كان يذهب أيضا إلى أن النبوات من الجائزات العقلية، والواجبات السمعية. أحمد بن علي، المقريزي، **المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار**، [مؤسسة الحلبي وشركاه للنشر والتوزيع، القاهرة –مصر، د.ط، د.ت]، ج2، ص385، وعبد المنعم الحفني، **موسوعة الفرق والجماعات والمذاهب الإسلامية**، [دار الرشاد، القاهرة –مصر، ط1، 1410هـ–1993م]، ص50.

فلسفة الفيض، التي تسم الفعل الإلهي بالضرورة الطبيعية أي؛ أن الإله لا يستطيع إلا أن يكون سببا طبيعيا، وبذلك فكل ما في العالم ضروريا والله (عز وجل) نفسه خاضعا للضرورة التي تتجاوزه، وهذا فهم ينسفون كل معنى من معاني القدرة الإلهية المطلقة، ويطلقون أيدي الطبائع الفاعلة في ملك الله (عز وجل)، تفعل وتؤثر دونما حاجة إلى الإله، طالما أنه مجرد سبب للتناسق الكوني، أو مجرد سبب يتعين به غيره[1].

لكن هل تعترف العقيدة الإسلامية والعقل التجريبي بعلاقة الأسباب بمسبباتها(؟) وهل لتلك العلاقة أصلا من القرآن الكريم(؟)

إن الإجابة عن هذا التساؤل ينبغي البدء فيه بوجوب طرح التصور الأرسطي لأسباب المتغيرات في العالم؛ لأنه مفهوم يقوم على الضرورة والحتمية المسيئتين للفعل الإلهي، ومن ثم البحث في هذه المسألة على ضوء القرآن الكريم، الذي يؤكد على وجود نوع من الترابط والعلاقات التي تحكم الظواهر الكونية، والإنسانية ويسميها بالسنة الإلهية أو سنة الله، وهي عبارة عن سلسة من الحلقات أو الأسباب الجزئية يوقف الله (عز وجل) عليها حدوث الظاهرة، وتكون خاضعة في مفعولها لقدرة الله (عز وجل) قال تعالى: ﴿فَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَبۡدِيلٗاۖ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَحۡوِيلٗا﴾[2].

وهكذا يضع القرآن الكريم لمعنى العلية مفهوم وغاية أرقى من محاولة تأليه طبائع الأشياء، وتحديد مستويات القدرة الإلهية، بحيث تأخذ دراسة الأسباب والمسببات طابعا غائيا أكثر، تفسر على ضوئه معظم روابط العالم الطبيعي والإنساني، وعلاقتها من جهة أخرى بخالقها، لتحصيل معنى الاستخلاف علما وعملا[3].

---

(1)-الغزالي، تهافت...، ص ص239، 240، والشرقاوي، الأسباب...، ص ص128-131.

(2)-سورة فاطر: 43.

(3)-الشرقاوي، الأسباب...، ص ص40، 41، وصابر محمد، فكرة الزمان...، ص288.

المبحث الثالث: العالم بين القدم والحدوث

ليس من قبيل المبالغة قولنا: أن الحسم في مسألة حدوث العالم أو قدمه كانت، ولا تزال بمثابة فيصل التفرقة بين الإيمان والزندقة، وهي كذلك من أكثر المسائل إسالة لحبر الفلاسفة، والمتكلمين على حد سواء. لارتباطها المباشر بذاته تعالى وصفاته من جهة، وعلاقة الذات الإلهية بمقولتي الزمان والمكان من جهة أخرى.

وهذا في إطار المسبوقية أو الملازمة. فهل كانت للجماعة آراء حول المسألة(؟) وهل انطلقت فيها من أصالة عقدية، أم أنها كانت مرددة لأفكار غيرها ممن استعانت بهم على مقصد التوفيق بين الحكمة والشريعة (؟)

المطلب الأول:مناقشة الجماعة للقدم والحدوث

القِدَم بكسر القاف وفتح الدال أن يكون الشيء قديما ويقابله الحُدُوث بضم الحاء والدال وهما صفتان للوجود، فيقال للعدم الغير مسبوق بالوجود قديم وللمسبوق به حادث[1].

والقديم أيضا هو الموجود الذي لم يستمد وجوده من غيره أي: ما لم يكن وجوده بغيره، وهذا معنى القديم بالذات، وحاصله عدم احتياج الشيء في وجوده إلى غيره في حال ما أصلا، والقديم بهذا المعنى يستلزم الواجب ويقابله المحدَث بالذات وهو ما كان وجوده من غيره أي: ما كان مسبوقا بالغير سبقا ذاتيا ويسمى حدوثًا ذاتيًا. ويطلق القديم أيضا على الموجود الذي ليس وجوده مسبوقا بالعدم وهذا هو القديم بالزمان أي: عدم المسبوقية سبقا زمانيا وحاصله وجود الشيء على وجه لا يكون عدمه سابقا عليه بالزمان. فالقديم بالزمان هو الذي لا أول لزمان وجوده، ويقابل القديم بالزمان المُحدَث بالزمان وهو: الذي سبق عدمه بوجوده سبقا زمانيا، وكل قديم بالذات قديم الزمان، وليس كل قديم بالزمان قديم بالذات. فالقديم بالذات أخص من القديم بالزمان وبهذا يكون الحادث بالذات أعم من الحادث بالزمان[2].

---

(1)-محمد علي التهانوي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تقديم: د.رفيق العجم، تحقيق: علي دحروج، ترجمة: د.عبد الله الخالدي، [مكتبة لبنان، بيروت –لبنان، ط1، 1996م]، ج2، ص1305، مادة: (القِدَم).

(2)-الجرجاني، التعريفات، ص168، مادة: (القديم)، والتهانوي، المرجع نفسه، ص1305، مادة: (القِدَم).

لقد كان من الضروري التعريج على بيان المفاهيم السابقة، قبل التعامل معهـــا في أهـــم قضية شغلت الفكر الفلسفي والكلامي في الإسلام على حد سواء، على تباين مواقفهم واختلاف أدلتهم. وانشغال الفكر الإسلامي بهذه القضية لا يفيد بحال أصالتها، ونشأتها ضمن فعاليات العقل الإسلامي ومرجعيته العقدية، بل هي ركن متين من أركان الفلسفة اليونانية، كما سيظهر مـــن خلال حصر أهم اتجاهات القول بطبيعة العالم من حيث القدم والحدوث.

الموقف الأول:

وهم أصحاب المذهب المادي الصرف، الذي يعتقد بأن العالم أزلي أبدي تدفعه قوانينـــه الذاتية، وعلله الآلية العمياء إلى الاستمرار في الوجود إلى الأبد، فلا شيء يتولد من عدم ولا شيء يفنى إلى عدم (Exrihlo Niheest). وقد تبنى هذا الموقف أصحاب مذهب الذرة من الفلاسفة اليونان وهم: ديموقريطس (Démocrite)(470ق م)[1]، أبيقورس (Epicure) (346 ق م-270 ق م)[2]، وانبادوقليس، وقد أكدوا على أنه لا وجود للخالق أصلا، وكل ما عرفته البشرية من الإيمان بالإلهية يرجع إلى خوفها من الظواهر الفلكية، والأرضية وعليه يكون لا مجال للحديث عن الانتقال من اللاوجود إلى الوجود، ومن الوجود إلى اللاوجود بفعل قوة إلهية، بل إن المـــادة المؤلفة للعالم أزلية لم تزل موجودة وما يخضع للانقضاء منها هو مظاهرها، أما الجزئيات المادية التي تتألف منها فهي موجودة أبدا[3].

ويعرف هذا الاتجاه عند المسلمين بالدهرية[4] الذين يرون أن العالم قديم أزلي كما هـــو عليه، و لم يثبتوا له صانعا[5].

---

(1)-البستاني، دائرة المعارف، ج8، ص233.

(2)-المرجع نفسه، ج2، ص416.

(3)-عرفان عبد الحميد، الفلسفة الإسلامية دراسة ونقد، [مؤسسة الرسالة، بيروت -لبنان، ط2، 1424هـ-1984م)]، ص78، ولترستيس، تاريخ الفلسفة...، ص ص81-83.

(4)-الدهرية: هم جماعة من غير المؤمنين تقول بأن الدهر أو سير الزمان هو كل ما يحكم وجودهم، وقد دعوا بذلك لأن الآية الكريمة أشارت إليهم بقولها: ﴿ وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ ﴾ (الجاثية: 24). منير البعلبكي، موسوعة المورد العربية، [دار العلم للملايين، بيروت -لبنان، ط1، 1990م]، ج1، ص500، مادة: (الدهرية).

(5)-الغزالي، تهافت...، ص155.

الموقف الثاني: القدم الزماني والحدوث الذاتي

يرى أصحاب هذا الموقف أن العالم قديم بالزمان دون الذات، وينسب الغزالي هذا الرأي إلى جمهور الفلاسفة، وإذا تحرينا الدقة قلنا أنهم أتباع أرسطو أو المشائين، الذين يقولون أن العالم لم يزل موجودا مع الله، ومعلولا له ومساوقا له غير متأخر بالزمان مساوقة المعلول للعلة، ومساوقة النور للشمس أي أنه لم يكن هناك زمان انعدم فيه العالم بل إنه مساوقا لعلته، وتقدم الله عليه هو تقدم بالذات فقط لا بالزمان[1].

وقد حكى الشهرستاني (ت 548هـ)[2]: أن القول بالحدوث الذاتي والقدم الزماني هو من آراء أرسطو الذي ذهب إلى أن الحركات أزلية، والعالم لا يتأخر عن الحق الأول بالزمان، وليس له سبق معدوما بل هو مسبوق بذات الفاعل فقط[3].

الموقف الثالث: الحدوث الذاتي والزماني

وهو الذي عبر عنه صاحب الفصل بقوله: «أن العالم مُحدثاً لم يكن ثم كان»[4]. ويُنسب هذا الرأي إلى علماء الكلام في الأديان السماوية الثلاثة وبالجملة هم الملّيون غير القائلين بالقدم الزماني، والذين يرون أن الله متقدم على العالم والزمان أي: أنه كان ولا عالم ولا زمان ثم كان ومعه العالم والزمان[5]، بما يفيد أن العالم مسبوقا بعدم ذاتي وزماني فيكون لذلك محدث الذات والصفات.

ولأجل الدفاع عن هذا الموقف، سعى أصحابه إلى استهداف أدلة الفلاسفة، وبيان زيغها وخروجها عن الملة خاصة وأن القول بقدم العالم يهدم أهم ركيزة في العقيدة الإسلامية وهي: إثبات الصانع أو الخالق بدليل الحدوث عند المتكلمين، حيث بنوا دليلهم على وجود الصانع

---

(1)-الغزالي، تهافت...، ص88، ومحمد جلال شرف، الله والعالم والإنسان، [دار النهضة العربية، بيروت –لبنان، د.ط، د.ت]، ص ص4، 5.

(2)-ابن العماد، شذرات...، ج4، ص149.

(3)-الشهرستاني، الملل...، ج2، ص456.

(4)-علي بن أحمد، ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق: د.محمد إبراهيم نصر و د.عبد الرحمن عميرة، [شركة مكتبات عكاظ للنشر والتوزيع، جدة، الرياض، الدمام –السعودية، ط1، 1402هـ–1982م]، ج1، ص47.

(5)-وضا سعادة،مشكلة الصراع بين الفلسفة والدين، [دار الفكر اللبناني، بيروت –لبنان، ط1، 1990م]، ص46.

بالحدوث إذ كل حادث محتاج في حدوثه إلى محدث[1]، ومن أشهر المتصدين لرأي الفلاسفة حول طبيعة العالم، الإمام الغزالي.

فمن الواضح إذا أن مسألة قدم العالم، وحدوثه كانت من أخطر الإشكالات الفكرية العقدية، ليس في العالم الإسلامي فحسب، بل الفكر البشري عموما. ولعلها فعلا كما نعتها الدكتور محمد جلال شرف: «فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة»[2].

فهل أدلت الجماعة بدلوها في هذه القضية (؟) خاصة وهي تعد القضية من الخلافات الكبيرة بين الشريعة والفلسفة (؟)[3].

في البداية ينبغي الإشارة إلى أن آراء الجماعة في قدم العالم أو حدوثه لم تأتي مجملة في وحدة موضوعية، وكرت فيها آرائها وفصلت ضمنها موقفها، بل إنها وردت نتفا موزعة على جميع الرسائل في شتى المواضيع، لذا فقد كانت مبثوثة في كل الرسائل يناقض آخرها أولها، الأمر الذي حال دون الوصول إلى موقف موحد بين الباحثين، خاصة والمنهج عند الجماعة هو التلويح لا التصريح عن طريق رموز وإشارات لفظية تستعصي على غيرهم، بحجة أن التنزيل في مفهوم الجماعة، قد ورد بألفاظ مشتركة المعاني، تتيح لأصناف الإدراكات البشرية من خاصة، وعامة الفهم المناسب لقوة إدراكهم، طالما أن القصد من الخطاب الديني هو تحصيل النفع لجميع الناس وتعليمهم بطريق واحد هو من الأمور المتعذرة[4].

وعليه فعلى الباحث المتصدي لمعرفة حقيقة موقفهم تجاه قدم العالم أو حدوثه، أن يقارن نصوص الجماعة ببعضها البعض، وبغيرها من نصوص الدراسات الباطنية التي تعد امتدادا فكريا ومذهبيا لآراء الجماعة، وهذا هو المسلك الذي اعتمدناه في هذه المسألة وأحسبني توصلت "بإذنه تعالى" إلى نتائج جديدة على حسب علمي بالدراسات المتوفرة لدي.

تفيد نصوص الرسائل أن الجماعة تعتقد وتدين بحدوث العالم، لأنها تعده اعتقاد الأنبياء، والفلاسفة الراسخون في العلم، في مقابل الاعتقاد بقدم العالم من قبل المتفلسفة الناقصون،

---

(1)-رضا سعادة، مشكلة الصراع...، ص45.

(2)-محمد شرف، الله والعالم.. ، ص15 .

(3)-الرسائل، ج3، ص166.

(4)-المصدر نفسه، ج4، ص ص529، 530.

المتشككون والمتحيرون. ولذلك نجدهم يعتبرون ملاك الأمر في معرفة الحقائق هو: «تصور الإنسان حدوث العالم وكيفية إبداع[1] الباري العالم واختراعه إياه»[2].

بل إنهم يعتبرون القول بقدم العالم، لهو الخروج من التكليف الشرعي والمنهاج الناموسي[3]، وإنكار لعبادة السيد المعبود[4] ويعمدون إلى التدليل على حدوث العالم بالأدلة التالية:

1-دليل الحركة:

تقول الجماعة إذا كان المراد بقدم العالم أنه قد أتى عليه زمان فهذا صحيح ولا غبار عليه، أما إن أريد به أن العالم قديم بمعنى أنه لم يزل ثابت على ما هو عليه، فهذا غير صحيح لأن العالم ليس بثابت العين على حالة واحدة، ولو لطرفة عين فضلا عن أن يكون ثابتا لم يزل على ما هو عليه الآن[5].

والمسؤول عن حركة العالم وتغيره هي النفس الكلية، لأن سبب حركة الأركان ومولداتها هي حركات الكواكب، وسبب حركة الكواكب هو دوران الأفلاك ومحرك الأفلاك هي النفس الكلية، وهي ملك من الملائكة المقربين وكّله "تعالى" بإدارة الأفلاك وحركات الكواكب، وهو قادر على تسكين الأفلاك والكواكب كما يقدر على تحريكها وبهذا تكون النفس الكلية علة الحركات المختلفة الحاصلة في العالم، وما كان شأنه الاختلاف والتحرك لا يكون أبدا قديما. لأن القديم هو الذي يكون على حالة واحدة لا يتغير، ولا يستحيل ولا يتحرك وهذا من شأن الله وحده[6].

فمدار دليل الحركة -في مفهوم الجماعة- هو عزو التغير إلى العالم واحتياجه إلى مؤثر ومغير بإذن الباري تعالى، فتسقط عنه صفة القدم من حيث تغيره واحتياجه إلى خالقه.

ولا يعد دليل الحركة من الأدلة الخاصة بالجماعة فقط، لأنه بالإمكان الوقوف عليه مثلا عند ابن حزم (384هـ-456هـ-994م-1064م) [7] الذي يورده ضمن أدلة حدوث العالم

---

(1)-الإبداع أو الاختراع عند الجماعة هو أسلوب لإيجاد الأشياء من لا شيء. **الرسائل**، ج4، ص277.

(2)-المصدر نفسه، ج3، ج4، ص160، 103 على التوالي.

(3)-المنهاج الناموسي في فكر الجماعة، هو المنهاج الديني. **الجامعة**، ص519.

(4)-المصدر نفسه، ص141.

(5)-المصدر نفسه، ج2، ص79.

(6)-المصدر نفسه، ج4، ص80، 84.

(7)-الزركلي، **الأعلام**، ج3، ص254.

فيقول: أن الفلك بكل ما فيه ذو حركة دورية تدل على أنه أثر ذو مؤثر وهذا ما لا يشك فيه ذو عقل، ولابد أن يكون المؤثر غير مؤثرا فيه، وليس ثمة شيئا في العالم هذا حاله إلا الخالق الأول، فصح بهذا أن العالم كله محدث وأن له محدثا هو غيره[1].

والتقاء الجماعة في دليل الحدوث مع متكلمي الأشاعرة، يوضح مدى اتساق الجماعة مع منهجها في استقطاب جميع العلوم، وعدم إقصاء أي لون من الأدلة.

إلا أن هذا الالتقاء لا يمنع من تسجيل سقطات هذا الدليل، عند الجماعة، استنادا إلى طبيعة الفيض، وقانون العلية الضرورية التي تحكم الفعل الإلهي، حيث نجد هذا الفعل –في فلسفة الجماعة– يخضع لتفريغ كلي من معاني الإرادة الحرة، لأن الفاعل الحقيقي لم يسم فاعلا لكونه سببا، بل لكونه سببا على وجه مخصوص وهو وقوع الفعل منه على وجه الإرادة والاختيار[2].

إذا فالفاعل الحقيقي هو من يصدر عنه الفعل مع الإرادة والاختيار، أما أسلوب الفيض الذي تتبناه الجماعة كفعل إلهي انبثاقي للكون هو آلية علية ضرورية، تماما كلزوم النور عن الشمس.

وهذا يعني نفي كون الله مصدر الفعل المباشر للحركة، وقد كانوا مدفوعين إلى هذه النتائج بجملة آراء أرسطو حول مبدأ استبعاد تحريك الله المباشر للعالم، لدفع المماسة بينه وبين العالم المادي وهو ذو طبيعة غير جسمانية، ولذا صار المتحرك غير المتحرك عند أرسطو لا يحرك العالم بوصفه العلة الفاعلة له، بل بوصفه العلة الغائية له، إذ العالم كله يشتاق إلى كمال المحرك الأول، الذي هو أفضل وسعيد، وبهذا الشوق يتحرك العالم نحو الله تحركا متصلا. والحركات المتصلة قديمة وكذلك الزمان لأن الزمان هو مقياس الحركة[3].

فأنى يستقيم مفهوم الجماعة عن النفس الكلية التي تحرك بإذنه تعالى، بل إن الأحرى هو قولها بالأفعال المستقلة للنفس، طالما أن الجماعة تعتقد بأن النفس الكلية في إدارتها للأفلاك تتحرك شوقا للمعشوق الأول[4].

---

(1)–ابن حزم، الفصل...، ج1، ص68.

(2)–الغزالي، تهافت...، ص135.

(3)–ابن رشد، تلخيص كتاب المقولات، [دار المشرق، بيروت –لبنان، ط2، 1983م، د.ت]، ص143، وجمال المرزوقي، دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية، [دار الآفاق العربية، القاهرة –مصر، ط1، 1421هـ-2001م]، ص51.

(4)–الرسائل، ج4، ص22، 80، 94.

وبالاستناد إلى هذه المرجعية الأرسطية، حاولت الجماعة أن توفق بين دليل الحركة عند أرسطو بكل معاني القدم الأزلية، وبين حدوث العالم الذي يعد موقف الدين. فتوصلت إلى هجين مشوه من الآراء، لم ترض به الفلسفة وما تفترض في الفيض من نفي الإرادة، وكذا لم ترض به الدين ونظرته لفعل الخلق القائم على مطلق الإرادة، واستقلال الأفعال الإلهية.

2-دليل العلل:

ومن الأدلة التي ساقتها الجماعة لإثبات حدوث العالم، نجد مسلك النظر في العلل: لأنه أحد أسباب القول بقدم العالم عند الدهرية، حيث أنهم نظروا إلى الموجودات التي تدرك بالحواس فوجدوا: «لكل مصنوع أربع علل: علة هيولانية، وعلة صورية، وعلة فاعلة، وعلة تماميّة...ولما نظروا في هذه المباحث و لم يعرفوها، دعاهم جهلهم وإعجابهم بآرائهم إلى القول بقدم العالم وأزليّته وأنكروا العلة الفاعليّة لما جهلوا الثلاث الباقية و لم يعرفوها»[1].

وبتتبع آراء الجماعة، نجدها تناقش آراء غيرها في العلل السابقة دون إيعازها إلى أصحابها، ماخلا الدهريين الذين بنوا اعتقادهم بقدم العالم على الجهل بمن خلق العالم، ولِما خلق وكيف خلق، أما غير الدهرية ممن لم يقولوا بقدم العالم فقد انصرف بحث الجماعة إليهم، فيما يتعلق بالعلة التمامية، أو الغائية للعالم، فذكروا أن قوما ذهبوا إلى أن العلة التي لأجلها خلق العالم هي إرادته، ومشيئته وهم يقصدون المتكلمين. فالأشاعرة يرون بأن صلة الله بالعالم ليست علاقة صدور وفيض ضروري، بل هي صلة إرادة مطلقة فإرادة الله تعالى، تفعل كل ما في العالم إيجادا، أو عدما بإرادة أزلية قديمة[2].

بقي صنفا آخر من المناقشين للعلة التمامية، وهؤلاء تذكر الجماعة أنهم أقاموا العلة التمامية للعالم على علمه "تعالى" أي أنهم فسروا وجود العالم عنه تعالى، بعلمه السابق وهي تقصد الفلاسفة.

---

(1)-الرسائل، ج4، ص253.

(2)-المصدر نفسه، ص ص273، 274، والمرزوقي، دراسات في علم الكلام...، ص51، وانظر: الغزالي، تهافت...، ص ص96-100.

فالوجود عند الفارابي مثلا يصدر عن علمه ووحدانيته "تعالى"، بحيث يكون علمه هو قدرته فالله الواحد حين يتعقل ذاته يصدر عنه العالم، فعلة الأشياء جميعا ليست إرادته تعالى بل هي علمه بما يجب عنه، فتفيض عنه لذلك سلسلة العقول والنفوس[1].

أما الرأي الأخير الذي تورده الجماعة، كعلة تمامية لوجود العالم وهو القائل بأن الله خلق العالم لعلة الحكمة، وفعل الحكمة عن الحكيم واجب، وإذا لم يفعل الحكيم الحكمة يكون سفيها، وتعلق الجماعة على هذا الرأي بأنه أرجح الأقاويل[2] لأنه رأيها الذي تقيم عليه فعل الفيض.

أما أهم علة ناقشوها فهي العلة الهيولانية، وخلالها تطرقت إلى أسباب الشرور في العالم ووجوه قدم وحدوث الهيولى حيث تذكر الجماعة، أنه إذا قصد بقدم الهيولى أنه مر عليها دهرا طويلا قبل أن تقبل الصور والأشكال، والكيفيات فهذا أمر صحيح. وأما إن كان المقصود بقدم الهيولى الأولى، أنها أقدم من الشيء المصنوع منها فهذا أيضا صحيح، لكن إن أريد بقدمها أنها ليست مبدعة، فالمنازعة في هذه الحكومة وقعت[3].

وهذا يفيد أن الجماعة تقر بحدوث الهيولى الأولى التي كان منها العالم، وتنكر قدم هذا الأخير. أي القول بقدم الهيولى الذي ترجع سبب القول به عند غيرهم، إلى وجود قصور على مستوى العقل المكتسب[4]، لأن النظر في أمر الهيولى والدليل على حدوثها يحتاج إلى نظر أدق وبحث أعمق وهذا هو المقصود بالعقل المكتسب، وهذا لأن العقل نوعان غريزي[5] ومكتسب، أما العقل الغريزي فيحصل للإنسان بعد تأمله للمحسوسات، وبهذا العقل يعلم الإنسان أن العالم مصنوع مركب من هيولى وصورة، لأن المصنوع يعرف بالنظر إلى الهيولى واعتبار أحوالها، وهذا إذا تأمل الإنسان وتتبع جزئيات العالم من الأفلاك والأركان والمولّدات والمصنوعات، حيث أننا

---

(1)-الفارابي، آراء أهل المدينة...، ص30، 44.

(2)-الرسائل، ج4، ص ص273، 274.

(3)-المصدر نفسه، ص ص275، 276.

(4)-العقل المكتسب: يراد به ما يكتسبه الإنسان بالتجارب من الأحكام الكلية، فيكون حده أنه معان مجتمعة في الذهن على النحو الذي تكون به عبارة عن مقدمات تستنبط بها الأغراض والمصالح. صليبا، المعجم...، ج2، ص84، مادة: (العقل).

(5)-"العقل الغريزي هو القوة التي تدرك صفات الأشياء من حسنها وقبحها أو كمالها ونقصانها". المرجع نفسه.

في كل مصنوع نجد آثار الصنعة، وخلالها يضطر العقل الغريزي إلى الإقرار بصنع العالم، ولـــو لم يعلم متى عمل (؟) وكيف (؟) ولما عمل(؟) ومن عمل(؟)[1].

أما النظر في حدوث الهيولى فليست تعلم من جهة العقل الغريزي وإنما بالعقل المكتسب، لأن الدليل والحجة على حدوث الهيولى يحتاج إلى نظر دقيق، والعقلاء متفاوتون في درجات هذا العقل المكتسب فكل من كان أكثر تأملا وأكثر فهما للمعقولات الغريزية المأخوذة من الحـــس، كان أعلى درجة في المعرفة وأصفى نفسا[2].

ولهذا فإن الجماعة ترى بأن الحكماء القدامى قد توصلوا إلى قضية حدوث الهيولى لمـــا: «ابتدءوا أولا بالنظر في العلوم الرياضية فأحكموها، ثم بحثوا عن الأمور الطبيعية، فعرفوها معرفـــة صحيحة، ثم تفكروا، عند ذلك، في الأمور الإلهية، وبحثوا عنها بحثا شديدا بنفوس صافية، وأفهام زكية...فأدركوا ما طلبوا»[3].

فالمُعَوَّل على العقل المكتسب وحده، في الوصول إلى حدوث الهيولى بعد حيازته علـــى العلوم الفلسفية في جانبها النظري[4] وأولها الرياضيات، وخاصة ما تعلق منها بالعدد، وخصائصه لأنهم يعدون الواحد من العدد يقابل الله عز وجل من الخلق، وبالتالي فكل من أدرك خـــصائص العدد فقد عرف الله عز وجل، ووصل إلى أنه تعالى هو خالق الهيولى وأنـــه هـــو وحـــده الأول والقديم، كما أن الواحد هو الأول في العدد ولا مثيل له فيه أيضا، بالإضافة إلى أن الله عز وجـــل قد غرس في أنفسنا وركز فيها طريقا سهلا لمعرفة حدوث الهيولى وهو كيفية صورة العدد[5].

---

(1)-الرسائل، ج4، ص ص259، 260.

(2)-المصدر نفسه، ص ص268، 269.

(3)-المصدر نفسه، ص265.

(4)-العلوم الفلسفية في جانبها النظري تضم العلم الإلهي، والعلم الرياضي، والعلم الطبيعي. أما في جانبها العملي فتضم علـــم الأخلاق، وسياسة الرجل أهله أو ما يسمى بتدبير المنزل، وكذلك سياسة المدينة، والأمة والملك. صـــليبا، المعجـــم...، ج2، ص160، مادة: (الفلسفة).

(5)-المصدر السابق، ج4، ص ص103-105.

أما العلوم الطبيعية، فالمعول عليها في الوصول إلى حدوث الهيولى، من حيث أنها موضوع المحسوسات، فكل من كان أكثر تأملا للمحسوسات كان أعقل من غيره وهذا العقل يعلم حدوث الهيولى[1].

ووجه ارتباط العلوم الطبيعية بالمحسوسات –في فكر الجماعة –، هو أن الطبيعيات وعاؤها الكون بكل مظاهره المادية، ولذا فقد حذرت الجماعة من بلادة الحس أمام مظاهر القدرة الإلهية، ودلائل الظواهر المشاهدة[2]. هذه الأخيرة التي ينبغي على العقل الغريزي، أن يُنعم التأمل فيها، ليبني عليها العقل المكتسب حكمه على الهيولى من حيث القدم والحدوث، لأنه إذا وجه عنايته إلى المصنوعات الطبيعية، وجد مثلا: صنعة السرير تحتاج إلى خشب أو هيولى تقبل صورة السرير، بقصد قاصد وهو العلة الفاعلة، وكذلك الهيولى فهي لا تجتمع ولا يكون منها ما عليه الكون إلا بفعل فاعل، وليست من ذاتها فهي غير قديمة[3].

وآخر هذه العلوم هي: العلوم الإلهية التي تضمن للإنسان العلم الصحيح بالموجودات المفارقة: كالعلم بوجوده تعالى وصفاته والنظر في الموجودات المبدعة: كالعقل والنفس والهيولى...[4].

والملاحظ على شرائط العقل المكتسب عند الجماعة أنها تنصرف إلى تحصيل العلوم الفلسفية النظرية –أي أن يكون الفرد فيلسوفا مستجمعا لكمال العلوم– وكمال الخلق مما يعكس المتابعة الأفلوطينية لديها، حيث يؤكد أفلوطين: على أن كمال النفس إنما يحصل بالاستزادة الشاملة من كل العلوم، مع ضرورة تصفية النفس وتنقيتها للوصول إلى حقائق الأمور[5].

---

(1)–الرسائل، ج4، ص268.

(2)–الجامعة، ص127.

(3)–المصدر السابق، ص ص258–260.

(4)–الرسائل، ج1، ص368.

(5)–فؤاد زكريا، "التصوف عند أفلوطين"، ص55، من تقديمه لكتاب أفلوطين، التساعية الرابعة، وانظر: ص ص318، 319 من نفس الكتاب.

وبالقدر الذي يظهرون به متابعتهم الأفلوطينية، فهم لا يخفون ميولاتهم المذهبية في هـذه القضية بالذات، حيث أن قضية التصفية في فكر الجماعة، لها علاقة من جانب آخر بعلوم الباطن، ودورها في الوصول إلى حدوث الهيولى، ومن ثم حدوث العالم[1].

إذا فهذا حال من حقق معايير العقل المكتسب، في الوصول إلى حدوث الهيولى، ومن ثم حدوث العالم أما من استدبر هذه الأمور فسوف يحصل لديه خلط في مفاهيم أنواع الهيولى، وهو من أهم الأسباب الداعية إلى القول بقدم العالم، وذلك لأنهم: «نظروا في هذه الهيولى كنظرهم في هيولى الصناعة وهيولى الطبيعة وهيولى الكلّ فقاسوا بها ومن هاهنا انحرفوا عن الصواب»[2].

ثم إن الجماعة تعلل مكمن خطأهم بتحديد طبيعة كل نوع من أنواع الهيولى، فهيـولى الصناعة هي كل جسم يُعمل فيه ومنه الصنائع، كالخشب فهو هيولى صناعية لكل نجار، والدقيق مثلا هيولى صناعية لصناعة الخبز، أما الهيولى الطبيعية: فهي الأركان الأربعة أي؛ أن كل ما تحت فلك القمر من الموجودات (الحيوان، النبات، المعادن) منها تتكون أي: مـن هيولاهـا وإليهـا تستحيل إذا فسدت[3].

أما هيولى الكل، أو هيولى النفس بتعبير آخر عند الجماعة فهي: الجسم المطلق الذي منه جملة العالم أي؛ الأفلاك والكواكب والأركان والكائنات أجمع فهي كلها أجسام، أمـا الهيـولى الأولى فهي: جوهر بسيط معقول لا يدركه الحس، فهو صورة الوجود فحسب، ولما قبلت الهوية أي تلك الصورة –الكمية صارت جسما مطلقا مشار إليه بالأبعاد: (الطول – العرض –العمق)، ولما قبلت الكيفية كالتدوير، والتثليث، والتربيع...صارت جسما مخصوصا[4].

والهيولى الأولى من المصنوعات الإلهية، التي يتوجه إليها الفعل الإلهي بالاختراع والإبداع الذي هو: إيجاد شيء لا من شيء، لأن الفعل الإلهي صنعته الاختراع لا غير، ولذلك فقد أوجد بقية المبدعات المخترعة من لا شيء: «كالعقل الفعال والنفس الكلية والهيـولى الأولى والـصورة المجردة»[5].

---

(1)–سيتضح هذا الأمر من خلال تتمة هذا الفصل.

(2)–الرسائل، ج4، ص270.

(3)–المصدر نفسه، ص265.

(4)–المصدر نفسه، ص ص265، 266.

(5)–المصدر نفسه، ص266.

وبهذا تصل الجماعة إلى أن الهيولى الأولى مخترعة غير قديمة، وإذا كانت محدثة فالعالم محدث لأن العالم –الذي هو وعاء الأجسام الفلكية والطبيعية– يدخل ضمن فعل الخلق: لأنه مخلوق من جسم مطلق أي؛ أن النفس الكلية قدرت العالم وخلقته من شيء آخر هو الجسم المطلق، وهو مصنوع النفس الكلية باعتبارها المسؤولة عن وضع الكمية، والكيفية في كل الأجسام الفلكية والطبيعية وبهذا يكون العالم مخلوق، ومصنوع أي؛ أنه وجد بعد أن لم يكن وليس هذا حاله هو فحسب، بل إن هيولى الكل الذي منها جملة العالم محدثة أيضا لأنها فاضت عن الهيولى الأولى التي بدورها مبدعة مخترعة، وعليه يكون العالم في فكر الجماعة مخلوق ومصنوع، مخلوق لأن النفس الكلية قدرت العالم وخلقته من شيء آخر، هو الجسم المطلق أو (الهيولى الثانية)، وهو مصنوع أيضا لأن النفس الكلية هي التي وضعت فيه الصور المختلفة، من تثليث وتربيع، وتدوير...[1]

فلا شيء قديم عند الجماعة غير الله، ولا حتى المادة الأولى المخترعة من لا شيء، وهذا هو السبب الذي تذكر الجماعة عنه أنه المؤدي إلى القول بقدمها عند بعض الأقوام، ذلك أنهم رأوا كل مصنوع إذا دام زمانا طويلا اضمحل وانخلعت عنه صورته، ورجعت مادته إلى حالته الأولى، ومثال ذلك البنايات المتخذة فإن الناس تحكم بناءها لتدوم زمانا طويلا، فإذا خلت مدة كبيرة اندرست وصارت ترابا وحجارة.

فكذلك قالوا إنا رأينا الهيولى الأولى، وما هو منها أي العالم وحفظه تعالى له على ما هو عليه الآن من أنواع النقوش، والأشكال لم يتغير منه شيء، فحكموا بذلك أن الهيولى قديمة لا تحتاج إلى صانع[2].

وهنا نجد الجماعة تعترض على هذا الحكم، بأن الهيولى الأولى من الأمور المبدعة، التي لا يحتاج فيها الباري إلى زمان أو مكان أو أدوات أو هيولى، تعينه على فعله.[3] وهكذا تصل إلى تحديد سبب آخر للخلاف القائم حول قدم العالم وحدوثه وهو: إساءة التفريق بين ألفاظ الاختراع والخلق والصنع: «ثم اعلم أن كثيرا من أهل العلم ومن تكلم في حقائق الأشياء لا

---

(1)–الرسائل، ج2، ص248، 90، 91، ج3، ص406.

(2)–المصدر نفسه، ج4، ص ص87، 88.

(3)–المصدر نفسه، ص ص103-105.

يعرفون الفرق بين الشيء المخلوق والمصنوع، وبين المخترع المبدع. وهذا أحد أسباب الخلاف بين العلماء في آرائهم ومذاهبهم في قدم العالم وحدوثه»[1].

وهنا تجدر الإشارة إلى أن المحور الأساسي الذي تتمركز حوله فكرة خلق العالم في العقيدة الإسلامية هي أنه تعالى هو "الخالق" وكلمة الخلق لغة تعني ابتداع الشيء على مثال لم يسبق إليه أي من غير أصل ودون احتذاء كما تعني تقدير ما منه وجود الأشياء وكذلك الإيجاد على وفق التقدير فقوله تعالى: ﴿فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ ...﴾[2] معناه أحسن المقدرين[3].

وقد وردت كلمة خلق في القرآن الكريم بمعنى الإيجاد والإبداع على غير ما تذهب إليه الجماعة كما في قوله تعالى: ﴿كَمَا بَدَأْنَآ أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيدُهُۥ﴾[4]، وقوله أيضا: ﴿هَٰذَا خَلْقُ ٱللَّهِ فَأَرُونِى مَاذَا خَلَقَ ٱلَّذِينَ مِن دُونِهِۦ﴾[5]. وهذا فضلا عما ورد في القرآن الكريم، من صرف لفظ الإبداع إلى ما تعبر عنه الجماعة بعالم الأجسام كقوله تعالى: ﴿بَدِيعُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾[6]، وهذا ما يفيد أن لفظ الإبداع أشمل مما تقصره الجماعة، بحيث يكون البديع هو الذي أبدع الأشياء جميعها دون تحديد لمستويات الفعل الإلهي بين الروحاني والجسماني[7].

والحقيقة أن الجماعة نفسها، متذبذبة في استعمال هذه الألفاظ، وخلط معانيها في كثير من المواضع. فبرغم تأكيدها على انصراف معنى المصنوع إلى كون الصورة في الهيولى، وأن الإبداع والاختراع هو إيجاد شيء من لا شيء، بالرغم من كل هذا فهي تذكر الأمور الطبيعية

---

(1)- الرسائل، ج4، ص277.

(2)- سورة المؤمنون: 14.

(3)- ابن منظور، لسان العرب، ج2، ص244، مادة: (خلق)، وانظر: أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، [مكتبة الخانجي، مصر، ط3، 1402هـ-1981م]، ج2، ص213، مادة: (خلق).

(4)- سورة الأنبياء: 104.

(5)- سورة لقمان: 11.

(6)- سورة: البقرة: 117.

(7)- إبراهيم تركي، نظريات الكون في الفكر الإسلامي، [دار الوفاء، الإسكندرية- مصر، د.ط، د.ت]، ص56.

وتقول بأنها أبدعت[1]. وهذا يتناقض مع مفهوم الإبداع المنصرف إلى الأمور الروحانية، البعيدة عن عالم الأجسام بنوعيه الطبيعي والفلكي.

فالأصوب حسب رأي الجماعة في الخلق والإبداع، أن تكون الأمور الطبيعية مخلوقة، على أساس تقديرها من بعضها البعض، ومثاله خلق المولدات (النبات، الحيوان، المعادن)، فهي مخلوقة على اعتبار تقديرها من الأركان[2].

ومن شواهد اضطراب الجماعة أيضا، وعدم دقتها في ضبط مصطلحاتها قولها: «ثم اعلم أن ملاك الأمر في معرفة حقائق الأشياء هو في تصور الإنسان حدوث العالم وكيفية إبداع الباري العالم، واختراعه إياه»[3] فهي تعبر عن عملية انوجاد العالم، بالإبداع المنصرف إلى الأمور الروحانية بدل الخلق، الذي يصدق على العالم بحكم أنه جملة الأجسام.

في ختام أدلة الجماعة على حدوث العالم نصل إلى أنها تتبنى القول بحدوث العالم، وأن هذا الأخير محدث غير قديم. لأن وجوده كان مسبوقا بعدم ذاتي وزماني، وإلى هنا أيضا يبدو الأمر متفقا مع معطيات الشرع في تقرير حدوث العالم، وإلى هذه النتيجة أشار العديد من الباحثين في فكر الجماعة من إسماعيلية وغيرهم[4]. لكن هل ثمة رأي آخر للجماعة حول قدم العالم أو حدوثه بحيث يمكننا القول أنه الرأي المضمر الحقيقي (؟) هذا ما سنجليه في المطلب الموالي:

---

(1)-الرسائل، ج4، ص103.

(2)-المصدر نفسه، ص ص111، 112.

(3)-المصدر نفسه، ج3، ص277، 393.

(4)-من الإسماعيلية انظر: باسمة الكيال، أصل الإنسان وسر الوجود، [منشورات دار ومكتبة الهلال، بيروت –لبنان، ط2، 1982م]، ج1، ص192، 193، وانظر أيضا: مصطفى غالب، في رحاب...، ص45، ومن غير الإسماعيلية انظر مثلا: صابر محمد، فكرة الزمان...، ص342 وما بعدها.

المطلب الثاني: موقف الجماعة من قدم العالم

هل يمكن للجماعة، أن تتبنى رأيين متناقضين، حول طبيعة العالم، من حيث القدم والحدوث، أم أن ثمة موقف حقيقي ومضمر لا يتسنى العثور عليه، إلا بتجاوز منطوقات نصوص الرسائل، وهذا هو موضوع هذا المطلب:

يمكننا العثور على الرأي الحقيقي للجماعة، حول حدوث العالم وقدمه باستحضار بعض نصوص الرسائل، التي لم ترد ضمن سياق حدوث العالم وقدمه، ومن ثم التصدي لتفكيك بعض المفاهيم الوثيقة الصلة بالعالم، خاصة وأن منهجها هو التورية والكتمان، وتضمين الألفاظ معان باطنة، موغلة في التستر والتلاعب. وأول هذه النصوص النص الذي سنورده على طوله، ولكن لا مهرب من ذلك لاستجلاء حقيقة موقفها أولا، ولدفع شبهة التحامل عليها ثانيا: «إن الأمور الطبيعية أحدثت وأبدعت على تدريج ممرّ الدهور والأزمان، وذلك أن الهيولى الكلي، أعني الجسم المطلق، قد أتى عليه دهر طويل إلى أن تمحّض وتميّز اللطيف منه من الكثيف، وإلى أن قبل الأشكال الفلكية الكروية الشفافة، وتركّب بعضها في جوف بعض، وإلى أن استدارت أجرام الكواكب النيّرة، وركزت مراكزها، وإلى أن تميزت الأركان الأربعة، وترتبت مراتبها وانتظمت نظامها. والدليل على ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ...﴾ [1]، وقوله تعالى: ﴿...وَإِنَّ يَوْمًا عِندَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ﴾ [2] فأما الأمور الإلهية الروحانية فحدوثها دفعة واحدة مرتّبة منتظمة بلا زمان ولا مكان ولا هيولى ذات كيان، بل بقوله: ﴿...كُن فَيَكُونُ﴾ [3] والأمور الروحانية الإلهية هي العقل الفعال، والنفس الكلية، والهيولى الأولى، والصور المجردة...وهذه الأمور كلها بلا زمان ولا مكان، بل بقوله: ﴿...كُن فَيَكُونُ﴾ [4] كما قال: ﴿وَمَآ أَمْرُنَآ إِلَّا وَٰحِدَةٌ كَلَمْحٍۭ بِٱلْبَصَرِ﴾ [5]. والمثال

---

(1) سورة الأعراف: 54.

(2) سورة الحج: 47.

(3) سورة البقرة: 117.

(4) سورة البقرة: 117.

(5) سورة القمر: 50.

حدوث البرق وإشراق الشمس في الهواء، وإضاءة الأبصار، ورؤية الأشياء دفعة واحدة بلا زمان»[1].

إن أول ملاحظة على نص الجماعة، تجاه تنوع الخلق بين الدفعة الأولى والتدريج؛ أنه يعكس محاولة الجماعة ومسعاها في الجمع الفلسفي بين الفكرتين القرآنيتين، حول الخلق في ستة أيام والخلق في اللحظة الخاطفة، هذه الأخيرة التي طابقوا بينها وبين الإبداع (عالم الأمر) أو الأمور الروحانية الإلهية عن طريق كلمة (كن)، المنفذة لمشيئة الله في لمح البصر، وقد صرح القرآن الكريم بكلمة التكوين في غير ما موضع فقال: ﴿...كَذَٰلِكِ ٱللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ ۚ إِذَا قَضَىٰٓ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾[2]، وكذلك قوله: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَىْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾[3].

لكن الجماعة وإن انطلقت من واقع المعطيات القرآنية، إلا أن القرآن الكريم لم يقصر الخلق بالكلمة "كن" على العالم الروحاني، أو كائنات غير حسية، وقد أورد العلماء آراء مختلفة للجمع بين التباين الذي يبدو بين الخلق الخاطف، والمتدرج، فهناك من قال أن فعل الخلق أي الإيجاد من العدم هو الذي يتم في الخلق الفجائي، أما تشكل العالم في أجزائه وصوره أي؛ تنظيم باقي جزئيات العالم، فهذا ما قد تم في مراحل الأيام الستة وهناك من ذهب إلى اعتبار قوله تعالى بالخلق في ستة أيام: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ...﴾[4] هو من باب الأمور المجازية، إذ الخلق المتدرج من شأنه أن يوهم تشبيه الله بالصانع الإنساني، كما أن البعض حاول أن يجعل من الأيام الستة؛ تفصيل للخلق في اللحظة الخاطفة أي؛ داخل كلمة (كن)، غير أن أحسن ما قيل في درء هذا الاختلاف، هو الرأي الذي يعتبر الآيات المتحدثة عن الخلق الخاطف (بكن) تهدف أساس إلى إثبات القدرة الإلهية بشكل عام، وأنها كلمح البصر لا تحتاج إلى وسائط معينة، ولا تعيقها موانع أما العالم ككل فقد تم خلقه في ستة أيام[5]، وليس فيما

---

(1)-الوسائل، ج4، ص ص111، 112.

(2)-سورة آل عمران: 47.

(3)-سورة النحل: 40.

(4)-سورة الأعراف: 54.

(5)-إبراهيم تركي، نظريات...، ص ص97، 166.

تقدم من الآيات أو الآراء ما يفيد حيازة العقل الأول، أو النفس الكلية على الإبداع أو الخلق الخاطف.

ثم إن النص الأخير للجماعة، أشبه ما يكون بسلسلة من الألفاظ والجمل المحجوبة المعاني، الذي يؤدي كشفها إلى بروز حقائق مختلفة عما صرحت به الجماعة لأنها؛ دوما كانت كمن يرعى حول الحمى يوشك أن يرتع فيه، لولا أسلوب التلويح والتستر الذي دأبت عليه في كل الرسائل، حيث جعلت للخاصة أسلوب في تبليغ الحقائق، وللعامة أسلوب آخر: «...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»[1]. وهذا ما يقوي قولنا بوجود رأي حقيقي مستور للجماعة حول قدم العالم وحدوثه.

وبالنظر إلى الأمور الإلهية الروحانية، نجدها عند الجماعة قد أبدعت دفعة واحدة بلا زمان، ولا مكان ولا هيولى ذات أركان أي: محسوسة لها وجود بالفعل بل إن وجودها تم (بكن فيكون) أي: أنها وُجِدَت دون أن يتقدمها زمان، أو مكان أو مادة صنعت منها، دفعة واحدة وهذا هو مفهوم القدم الزماني.

إلا أن الجماعة طورت مفهوم القدم الزماني، ونقلته من الإشكالية التقليدية وانصرافها إلى عالم الأجسام إلى نوع آخر من الوجود، وهو الوجود الروحاني بكل عناصره (العقل الأول، النفس الكلية، الهيولى الأولى والصور المجردة)، وخلالها سعت الجماعة إلى نفي قدم المادة، لأن العالم الروحاني مستغنٍ عن الهيولى ذات الأركان، والمكان لأن المكان هو محل المادة، ولا يوجد خارج العالم مكان ولا خلاء وعليه فكل عناصر العالم الروحاني مبدعة ومحدثة بالذات أي أن وجودها كان بعد وجود الباري، لأنه علة الإبداع، وهي قديمة بالزمان أي لم يسبق وجودها زمانها وكيف يسبق وجودها زمان وهم يعدون الزمان عدة الحركة والحركة لم تكن إلا بعد وجود الفلك بفعل النفس الكلية، والفلك ليس له وجود مع الموجودات الروحانية باعتباره من الأمور الطبيعية الجسمانية، المتأخرة الوجود عن عالم الأمور الإلهية[2].

---

[1]-الرسائل، ج4، ص543.

[2]-المصدر نفسه، ص112، 159.

فإذا كانت الأمور الإلهية لم يسبقها زمان ففي أي حال وقتي كـــان حـــدوثها (؟). إن الجواب عن هذا السؤال يستشف من أحد النصوص التي تتكلم فيها الجماعة عن أنواع التقدم والتأخر[1]:

أولها: التقدم بالزمان كتقدم موسى على عيسى.

الثاني: بالطبع كما يقال: أن الحيوان أقدم في الوجود عن الإنسان.

الثالث: بالشرف كما يقال: الشمس أقدم من القمر.

الرابع: بالمرتبة كما يقال: الخمسة أقدم من الستة.

الخامس: بالذات كالعلة أسبق من المعلول.

ثم تذكر الجماعة أن الشيء مع الشيء يكون على عدة وجوه: منها مع الزمـــان تمامـــا كالفيء مع الضوء[2]، وهذا يقترب من المثال الذي ضربته لوجود الأمور الروحانية، وهو إشراق نور الشمس وإضاءة الأبصار الذي يحدث جملة ودفعة واحدة بلا زمان، ومن الطبيعي ألا تحتـــاج الأمور الإلهية لمقياس الزمان، لأن وجودها يمتد في الآن الدائم وهو الدهر[3].

والدهر عند الجماعة حائط بالزمان، والزمان داخل في الدهور لأن الزمان هو بدء حركة الفلك، والدهر بدء حركة النفس[4] أي؛ أن وجودها مصاحب لوجود الدهر، ليست النفس فقط بل وجميع الموجودات الإلهية الروحانية، ولذا نجد الجماعة تقول عن النفس: أنه قد أتى عليها "دهر طويل" في محلها النوراني، قبل أن تقبل على الجسم بأنواع الفيوض[5].

إذا فالجماعة في الأمور الروحانية تثبت الدهر وتنفي الزمان؛ أي تجعل العالم الروحـــاني قديم بالدهر حديث بالذات، وفي الأمور الطبيعية الجسمانية تثبت الزمان، الذي يتطلبـــه الجســـم المطلق لكي تصير عنه أنواع الأشكال الفلكية، وأعداد الأركان والمولدات بفعل النفس الكليـــة،

---

(1)-الرسائل، ج2، ص32.

(2)-المصدر نفسه.

(3)-"الدهر: هو الآن الدائم الذي هو امتداد الحضرة الإلهية، وهو باطن الزمان". الجرجاني، التعريفـــات، ص117، مـــادة: (الدهر).

(4)-الجامعة، ص486.

(5)-المصدر نفسه، ص ص486، 487.

مستندين إلى دعامة شرعية هي قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ...﴾ [1] لإبراز التوافق بين معاني الفلسفة، والشرع على اختلاف الألفاظ.

وإذا أراد الباحث أن يعثر على تبريرات أكثر تفصيلا، لكون الأمور الإلهية حدثت دفعة واحدة، فلن تجد أكثر من كونها دار صفاء وخالصة من كل جسمانية[2]. أما تلميذهم الكرماني فيتوسع في الشرح باستعارة نفس تعبيراتهم الأفلوطينية، كاستعماله ألفاظ الشمس والضوء. إذ يقول -خطب الدعوة الإسماعيلية وحكيمها كما يحلو لمصطفى غالب تسميته -: أن دار الإبداع ويقصد به المبدع الأول أو العقل الأول، ودار الانبعاث ويقصد بها العقل الثاني أو الهيولى، كلها كائنة عن الله "تعالى" دفعة واحدة بلا زمان؛ لأنه لا يوجد عائق في الدارين يمنعها من قبول الفضل من ربها، هذا بالإضافة إلى كونها صورا محضة لا تتعلق بمادة تحجزها عن الفعل، وإذا كان لا عائق فيها، فوجود موجوداتها لا بزمان لأنها لا تحتاجه في قبول الفضل ومثاله: إسخان الشمس للحجر الذي يحتاج فيه لزمان لضيق جوهره، وتكاثف أجزائه، أما دار الإبداع والانبعاث فوجود موجوداتها لا بزمان، بل دفعة واحدة مثل وجود إشراقة الشمس، وإضاءتها للبيت المظلم دفعة واحدة بلا زمان[3].

وليس بالخفي هنا الشبه والاتفاق الحاصل بين الجماعة والكرماني، فكلاهما استعار التشبيهات الشعرية لأفلوطين، والمتعلقة بضوء الشمس وفيضها، ليتسنى لهما توريه معارفهم، الباطنية عن الإبداع والحدود العلوية، سواء في دار الإبداع والفيض عند الجماعة، أو في داري الإبداع والانبعاث عند الكرماني.

وحول هذا الاتفاق الحاصل يعلق مصطفى غالب قائلا: أنه دليل قوي على أن الجماعة هي التي وضعت نواة الأصول والأحكام الإسماعيلية، وجاء من بعدهم علماء الدعوة فسلكوا سبيلهم وقلدوهم واصطنعوا ألفاظها وعباراتها[4].

---

(1)-سورة الأعراف: 54.

(2)-الجامعة، ص486.

(3)-الكرماني، راحة...، ص258، وانظر: باسمة الكمال، أصل الإنسان...، ج1، ص ص232، 233.

(4)-مصطفى غالب، في رحاب...، ص61.

والمتمعن في آراء الجماعة حول إبداع عالم الموجودات الروحانية وتجاوزها المدة المتحيزة بالزمان، لا يعد بحال خصيصة فكرية لهم ولا لغيرهم ممن حفظ درسهم ولف لفيفهم من أعلام الإسماعيلية، بل إنه من السهل جدا قراءة هذه الآراء ضمن مباحث أعلام الفكر اليوناني القديم.

ولنبدأ بأفلاطون الذي تنتشر آراؤه بشكل واسع ضمن رسائل الجماعة ومثالها هنا رأيه في الزمان، الذي لا يعتبره مدة لوجود العالم العلوي، أو عالم المثل لديه بل إن الزمان هو مدة الحركة أي؛ حركة الأفلاك والكواكب أو العالم السفلي، وعليه يعرف أفلاطون الزمان بأنه صورة متحركة للأبدية[1] هذه الأخيرة التي لا يجدها بعد ولا قبل[2].

من الواضح إذا انسجام آراء الجماعة، مع أقوال أفلاطون حول الزمان الذي هو مدة للعالم السفلي، أو عالم الخلق كما تقول الجماعة، وبين الدهر الذي هو مجال عالم المثل، وهو ليس مدة بل جوهر قائم بنفسه لا يخضع لأي حركة، لأن الحركة متعلقة بالزمان وهذا يعكس تماما أراء الجماعة حول الدهور المحيطة بالزمان، المصاحب لابتداء حركات الأفلاك، والكواكب، وأن الدهر هو الآن الدائم الأزلي، الذي يقوم فيه وجود الموجودات الروحية، القديمة والأبدية، وخاصة العقل الأول الذي يحوي بداخله صور الموجودات، أو مُثل أفلاطون القديمة: «اعلم يا أخي بأن الموجودات كلها صور وأعيان أفاضها الباري عز وجل على العقل الذي هو أول موجود جاد به الباري وأوجده وهو جوهر بسيط روحاني فيه جميع صور الموجودات»[3].

والفارق القائم بين مثل أفلاطون، والمثل الموجودة داخل العقل الأول عند الجماعة، هو أن الأولى ليس لها وجود فعلي مادي، والثانية لها وجود عيني وصوري بدليل النص السابق[4] للجماعة وهو قولهم: أن الموجودات كلها صور وأعيان متضمنة في العقل الأول الأزلي الأبدي، وهي العبارات التي لم تتوان الجماعة عن دسها في أسطر الرسائل، بتصريح آن وتلويح آن آخر،

---

(1)- "الأبد: مدة لا يتوهم انتهاؤها بالفكر والتأمل البتة، والأبد هو الشيء الذي لا نهاية له، والأبد هو استمرار الوجود في أزمنة مقدرة غير متناهية في جانب المستقبل؛ كما أن الأزل هو استمرار الوجود في أزمنة مقدرة، غير متناهية في جانب الماضي". الجرجاني، التعريفات، ص18، مادة: (الأبد).

(2)- صابر محمد، فكرة الزمان...، ص ص137، 138.

(3)- الرسائل، ج4، ص454.

(4)- المصدر نفسه، ص ص111، 112.

حيث يصفونه بأنه الوجود الدائم[1]، وتارة بأنه صاحب الدائرة المضيئة، المنعوتة بالبهاء والكمال، المنزه عن الشوائب المتغيرة، لكون دائرته باقية على حال الانفراد بالبقاء فهو كلمة الله[2] ﴿لَا تَبْدِيلَ لِكَلِمَتِ ٱللَّهِ﴾[3].

فالحاصل إذا من عالم الإبداع أو الأمر عند الجماعة، هو قدم موجوداته وأبديتها، وأنها كائنة في الدهر الدائم المحيط بالأزمان، وهي الفكرة التي يعبر عنها أفلوطين، بأن الواحد أفاض العقل والنفس والطبيعة بلا زمان، بل إنها أمور موجودة في الله دائما لا في زمان أي؛ أنه يصرح بقدم هذه الموجودات ومصاحبتها للوجود الإلهي، لا تتأخر عنه بالزمان لأن العلة إذا كانت زمانية كان المعلول زمانيا[4].

هكذا تبدو فكرة القدماء الروحانيون وليدة نزعة التوفيق الخاطئة، بين الخلق بالمفهوم الديني، والفيض بالمفهوم الفلسفي، وخلالها سعت الجماعة إلى إبراز توافق المقصد بين الحكمة، والشريعة فكان أن ضلوا وأضلوا أتباعهم.

ومن هولاء الأتباع أبو بكر محمد بن زكريا الرازي[5] الذي يؤكد على أزلية القدماء الخمسة (الله-النفس الكلية-الزمان المطلق-والمكان المطلق).

والزمان عنده حالين:

زمان مطلق: وهو الدهر الحائط بالزمان.

---

(1)-الجامعة، ص ص132، 133.

(2)-الرسائل، ج5، ص ص75، 76.

(3)-سورة يونس: 64.

(4)-صابر محمد، فكرة الزمان...، ص143.

(5)-الرازي: هو أبو بكر محمد بن زكريا الرازي الطبيب المشهور، ولد حوالي عام (250هـ-864م.) في الريّ، كان إمام وقته في علم الطب ومن مؤلفاته: "الجامع"، "الأعصاب"، "المنصوري"، توفي سنة (311هـ). ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: إحسان عباس، [دار صادر، بيروت- لبنان، د.ط، 1397هـ-1977م.]، ج5، ص ص157-159، وانظر كذلك: هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة: نصير مروة وحسن قبيسي، [منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط3، 1983م]، ج2، ص ص213، 214.

زمان نسبي: الذي يبتدئ مع صنع العالم، فهو مرهون بحركة الفلك، وقد نُسب رأيه إلى المجوس[1]، إلا أن الأستاذ صابر أبا زيد أنكر أن تكون أقواله من أقوال المجوس[2].

غير أننا نرى أن مقالة الجماعة من الباطنية، والرازي تدين بشكل كبير إلى آراء المجوس، إذ يذكر الشهرستاني أن الثنوية[3] من المجوس أثبتوا أصلين اثنين، مدبرين وقديمين يقتسمان الخير والشر، أحدهما النور والثاني الظلمة وبالفارسية يزدان وأهرمن[4].

ولعله الأمر الذي دفع بالغزالي إلى اعتبار الباطنية من القائلين بأصلين قديمين، لا أول لوجودهما من حيث الزمان، حيث يكون أحدهما علة لوجود الثاني، ويكون الأول اسمه السابق والثاني هو اللاحق[5]، وكل هذه الاعتقادات موجودة في رسائل الجماعة كما سيتوضح لاحقا من الرسالة.

هكذا نصل إلى أن عالم الإبداع عند الجماعة، هو عالم قديم لا بالزمان، بل بالدهر المصاحب أي؛ أن عالم الإبداع قديم في الدهور الدائمة الأزلية السرمدية، حديث بالذات لكونه معلول للذات الإلهية، وجد بإبداعه من لاشيء أما عالم الخلق فقد أحدث على تدرج، بحيث يسبق بعضها البعض في الزمان المحاط بالدهور الطويلة، على النحو الذي تتقدم فيه الأركان على المولدات بالأيام والشهور والسنين، وتتأخر الأركان عن الأفلاك بالأزمان والأدوار والقرانات[6].

لكن هل إثبات الزمان في العالم الجسماني عند الجماعة، يشير إلى حدوث العالم الجسماني، أم أن ثمة ألفاظا وجملا ينبغي فك مغاليقها لتحديد الموقف الحقيقي تجاه قدم أو حدوث عالم الأجسام (؟)

---

(1)-المجوس: وقيل في الأصل هم النحوس لتدينهم باستعمال النحاسات والمجوس، هم عبدة النيران القائلون بأن للعالم أصلين، نور وظلمة وقد ذكر الشهرستاني أن المجوسية كان يقال لها الدين الأكبر والملة العظمى. **الشهرستاني، الملل...**، ج2، ص257.

(2)-**صابر محمد ، فكرة الزمان...**، ص146.

(3)-الثنوية من المجوس يزعمون أن النور والظلمة أزليان قديمان، وهما مدبران يقتسمان الخير والشر، والنفع والضر، والصلاح والفساد. الشهرستاني، المرجع السابق، ص257، 268.

(4)-المرجع نفسه، ص257.

(5)-**الغزالي، فضائح...**، ص38.

(6)-**الرسائل**، ج4، ص112.

بالرجوع إلى النص السابق، والمتعلق بكيفية حدوث العالم الجسماني، والروحاني أو عالم الخلق والأمر نجد الجماعة تذكر: أن الهيولى الكلي أو الجسم المطلق، قد أتى عليه دهر طويل إلى أن تمخضت منه الأشكال الفلكية، وأنواع الأركان والمولدات[1].

وفي نص آخر من نفس الرسالة تقول: أنه قد أتى على النفس دهر طويل قبل التعلق بالجسم المطلق ذي الأبعاد (الطول والعرض والعمق)، الذي منه جملة العالم الجسماني، ووقتها أيضا كان الجسم المطلق خال من أي شكل، أو نقش فلما رأى الباري من النفس إقبالها على تلقي الفضائل من العقل، ورغبتها في إفاضة تلك الخيرات على الهيولى: «...فلما امتلأت من تلك الفضائل والخيرات، أخذها شبه المخاض، فأقبلت تطلب ما تُفيض عليه تلك الخيرات والفضائل. وكان الجسم فارغا قبل ذلك من الأشكال والصور والنقوش، فأقبلت النفس على الهيولى تميّز الكثيف من اللطيف، وتُفيض عليه تلك الفضائل والخيرات. فلما رأى الباري تعالى ذلك منها مكّنها من الجسم، وهيّأ لها، فخلق من ذلك الجسم عالم الأفلاك وأطباق السموات من لدن فلك المحيط إلى منتهى مركز الأرض...» [2].

إن النصوص المقدمة تسمح لنا الوصول إلى قدم العالم الجسماني وليس حدوثه، كما يفهم من دفاع الجماعة عن حدوث العالم في أكثر من موضع، لأن القول: بأن الجسم المطلق كان فارغا من أي شكل، ورسم حتى أقبلت عليه النفس الكلية، فشكلت منه جملة العالم بأفلاكه وأركانه ومولداته —يسمح لنا بتصور نوعا من الوجود لهذا الجسم الشبيه بهيولى أرسطو أصل كل وجود مادي[3].

وهذا الوجود الذي يتمتع به الجسم، هو الوجود بالقوة وهو وجود أزلي قديم، خاصة إذا علمنا أن الأصل الذي فاض عنه الهيولى الكل (الجسم المطلق)، هو الهيولى الأولى وهي قديمة أزلية، كما مر آنفا. وكل هذا يقودنا إلى نتيجة واحدة: وهي أن العالم الجسماني قديم، وهو يبتدأ مع

---

(1)-الرسائل، ج2، ص ص111، 112.

(2)-المصدر نفسه، ج4، ص113.

(3)-حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، [دار الفارابي، بيروت —لبنان، ط2، 1979م]، ج2، ص427.

قبول الجسم المطلق لفيوض النفس الكلية، وخلقها منه أشكال العالم بالاعتماد على نوع من الوجود الصوري الأزلي، الذي يتمتع به الجسم المطلق نظير هيولى أرسطو[1].

هذا فضلا عن أزلية الهيولى الأولى، وهي التي يعبرون عنها بهوية الوجود فحسب، وهي هوية أزلية تتمتع بوجود أزلي، ضمن الصور الكائنة في العقل الفعال، أو الموجودات الروحانية[2].

ننتهي عند حدود هذا الكلام إلى القول بأن الجماعة تتجه إلى القول بالقدم الزماني للعالم، بالاستناد إلى مبدأ أرسطو في الوجود بالقوة، والذي يفضي إلى قدم العالم، وهذا يعني قدم الحركة، لكون أرسطو يعتمد على مبدأ الحركة، في تقرير أزلية العالم. إذ لما كانت علة الحركة الأولى أزلية صار كل من الحركة والزمان أزليان، لأن الجواهر هي أولى الأشياء وإذا انعدمت الجواهر، انعدمت الأشياء، والمادة الأولى العامة ليست عدما، بل لها نوع من الوجود بالقوة فوجود المادة أزلي، غير مسبوق بالعدم المطلق، وكذا الزمان لا ينعدم لأنه لو افترضنا أن للزمان بداية ونهاية صار هناك قبل الزمان المبتدأ زمان وصار بعد الزمان المنتهى زمان وبهذا لم ينقطع الزمان من طرفية، وهذا عند أرسطو محال ولما كانت الحركة ملازمة للزمان، لأن الزمان عدد الحركة، وجب من ذلك أن تكون الحركة أزلية أيضا[3].

وليست آراء أرسطو وحدها من ساهمت في تشكيل الرأي بقدم العالم -في فكر الجماعة-، بل إن طبيعة فيض أفلوطين أيضا، تقوم على فكرة قدم العالم، لأنه صدر عن الواحد، كما يصدر نور الشمس عن الشمس أي؛ وجود نوع من الملازمة بين الله والعالم[4]، تتعدى في كثير من جوانبها الملازمة الزمنية، لأن صدور الكينونة عن علة غير مريدة، ولا قادرة على حبس فيضها يهدم جانب معلوليتها للوجود.

غير أن هذه المؤثرات الفكرية لم تخص الجماعة لوحدها، أو الفلاسفة فقط، بل إن الفكر الإسلامي بركنه الكلامي أيضا كان معرضا للتأثير الأرسطي، ونقصد هنا المعتزلة في قولها: بشيئية المعدوم أي؛ أن المعدومات أشياء على الحقيقة، وأنها لم تزل ولا تزال، وهذا يعني أن المعدومات --

---

(1)-حسين مروة، النزعات المادية...، ج2، ص427.

(2)-الرسائل، ج4، ص454.

(3)-ماجد فخري، أرسطو طاليس المعلم الأول، [المطبعة الكاثوليكية، بيروت -لبنان، د.ط، 5 نيسان 1958م]، ص96، 170، و المرزوقي،دراسات في علم الكلام...، ص67.

(4)-المرزوقي، المرجع نفسه، ص72، 73.

عند المعتزلة- لها وجود بالقوة على رأي أرسطو، وهي قبل تحققها في الوجود كذوات وأعيان تتمتع بوجود حقيقي، وتدخل الفاعل فيها ليس في جعلها ذوات بل في جعل الذوات موجودة أي؛ نقلها من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل، ولذا فقد اهتموا بالقول بقدم العالم، على أساس أن المعدومات قديمة أزلية[1].

أما الفكر الفلسفي الإسلامي، فقد حوى صورا كثيرة للقول بالقدم، ونذكر هنا الفارابي الذي يصرح في مؤلفاته قائلا: «ولا يمكن أن يكون وجود أقدم منه ولا مثل رتبة وجوده...فلذلك صار وجود ما يوجد عنه غير متأخر عنه بالزمان أصلا»[2].

ومعنى هذا أن الفارابي يرى كل كثرة توجد عنه تعالى هي حادثة لا في زمان تقدم، بل تتأخر عنه بالذات والرتبة لأنه علة وجودها فوجودها مصاحب لوجود الله "عز وجل" لا ينفك عنه لحظة. أما أن يكون هناك زمان لم يكن فيه العالم ثم وجد، فهذا غير مسموح به، لأن للزمان بدء وبدءه هو الله، والله لا بداية له، فالزمان عند الفارابي أزلي أزلية الله[3].

وبالقِدَم الزماني لعالم الأجسام أيضا قال إسحاق السجستاني (271-331هـ.-884-943م.)[4] من الباطنية، حيث يذكر أن أمر الله في وجود العالم لم يتقدم وجود العالم، بل إن العالم لم يفارق أمر الله طرفة عين، بل هما متداخلان أحدهما في الآخر تداخلا سرمديا أزليا، لا يسمح بأي إمكانية للتراخي بين الله والعالم، ما عدا المعلولية أو التقدم بالذات[5].

هكذا نخلص إلى أن الجماعة في رأيها بقدم العالم، لم تكن متفردة ولا شاذة عن الاتجاهات الفكرية الأخرى، وخلالها قامت بقراءة النص الديني، ومواءمته مع الفلسفة بمذهبية باطنية متناغمة جدا مع أهدافها.

---

(1)-المرزوقي،دراسات في علم الكلام...، ص ص34، 35.

(2)-الفارابي، السياسة...، ص43، 47، 18.

(3)-المرزوقي، دراسات في علم الكلام...، ص72.

(4)-الزركلي، الأعلام، ج1، ص293.

(5)-السجستاني، الافتخار...، ص312.

وقضية الأهداف هذه تجرنا إلى سؤال مهم حول طبيعة آراء الجماعة في قدم العالم لماذا تعمدت الجماعة الدفاع بقوة عن حدوث العالم في كثير من نصوص الرسائل (؟) وهل يمكن الجمع بين الموقفين المتناقضين للجماعة حول طبيعة العالم بين القدم والحدوث (؟)

حول هذه القضية، نجد الأستاذ حسين مروة يتبنى الرأي القاضي بأن تذبذب الجماعة في آرائها حول قدم العالم، أو حدوثه هو نوع من أنواع العجز التاريخي عن الوصول إلى الحقيقة الموضوعية، بشأن أصل الحركة ومصدرها[1].

والحقيقة أننا نرى أن هذا الرأي يقزم بشكل كبير، ويعتم المقصد الأساسي من وراء هذا التناقض والمتمثل في منهجهم القائم على الحرص الشديد، والحيطة التامة في طرح أفكارها مخافة وقوعها، في أيدي خصومها، والجماعة نفسها تعترف بأنها ربما تجعل للمسألة الواحدة عدة أجوبة، ذلك أن في الناس عامة وخاصة، عامة يجب إرضاؤها بإعطائها الحقائق التي يفيدها ظاهر النص الديني، كحدوث العالم لكي يأمنوا غضبهم، أما الخاصة فلهم العلوم الحقيقية بكل ما تحويه من أسرار علم الباطن[2].

وهذا يعني أن مصدر كل حقيقة مستورة، هم أهل الخاصة وأولوا الحل والربط من الأئمة الفلاسفة، الذين لا يصدقون إلاّ بالمعاني الباطنة، وعلى سبيل التصريح بالحقائق معراة من كل رمز، ولذا فيجب طاعتهم والأخذ عنهم والتسليم بكل ما يقولونه[3] لأنهم: « ...الراسخون في العلوم الإلهية والمعارف الربانية، العارفون خفيّات أسرار الناموس، الذين هم الأئمة المهديون، والخلفاء الراشدون...» [4].

فالمعول إذا على الإمام في معرفة الطبيعة الحقيقية للعالم، وهذا هو المعنى الذي سعت الجماعة لتمويهه، بين دفاعاتها القوية عن حدوث العالم، وتورية موقفها خلف كلمات الحدوث والإبداع، ولقد أصاب الأستاذ صابر أبا زيد في جعل مبدأ طاعة الإمام هو أحد سبل الوصول إلى

---

(1)-مروة، النزعات المادية...، ج2، ص433.

(2)-الرسائل، ج4، ص544، ج3، ص ص30، 31.

(3)-المصدر نفسه، ج1، ص440.

(4)-المصدر نفسه، ص ص440، 441.

معرفة طبيعة العالم، وإن كنا نخالفه في تقرير حدوث العالم عند الجماعة بالاستناد إلى تصريحاتها المتكررة بالرسائل[1].

ثم إن الجماعة في معالجتها لقدم أو حدوث العالم، لم يكن يعنيها بشكل رئيسي العالم الجسماني، بل إن انصراف عنايتها كان موجها صوب العالم الروحاني، وبالضبط العقل الأول أين حاولت أن تضفي عليه كل صفات الكمال، والتمام وأولهما القدم، ليضاهي بمرتبته مرتبة قريبة من مرتبة مبدعه، وليس هذا من باب التجني عليها، فهي نفسها تعطينا إمكانية مثل هذا الطرح وحسب هذا النص من الرسائل: «اعلم أيها الأخ أن صفات الله تعالى التي لا يشركه فيها أحد من خلقه، ومعرفته التي لا يعرف بها إلاّ هو، أنه مبدع مخترع خالق مكوّن قادر عليم حي موجود مبدع قديم فاعل، وأنه المعطي من جوده الوجود هذه الصفات وما ينبغي له ويليق، فأفاض على العقل من ذلك»[2].

ومن الواضح أنها كلها صفات متناهية في الكمال بما فيها صفة القدم، التي أفاضها المبدع على العقل الأول.

والجماعة في حرصها على إثبات صفة القدم للعقل وغيرها من الصفات الإلهية، كانت مدفوعة بمقصد مذهبي هو الإعلاء من شأن الإمام في الأرض من خلال مقابلته بالعقل في العالم الروحي، فإذا كان هذا الأخير يحوز كل صفات الكمال، فكذلك الإمام هو مصدر كل خير وكمال، ومن ثمة تجب طاعته والأخذ عنه، وهذه الحقيقة محل تصريح حتى من الأتباع المعاصرين للمدرسة الإسماعيلية.

فالأستاذ عارف ثامر يؤكد بأن العقل الفعال، أو العقل الأول يشكل بالمعتقدات الإسماعيلية الموجود الأول، ويقابله في عالم الدين الناطق، الذي يظل محافظا على مرتبته إلى حين موته، وحينها يقوم صاحب المركز الثاني بوجود الناطق إلى حيازة منصب الناطق، الذي يعمل بوظيفة العقل[3].

---

(1)-صابر محمد، فكرة الزمان...، ص343.

(2)-الرسائل، ج5، ص85.

(3)-عارف ثامر، حقيقة إخوان الصفاء وخلان الوفاء، [المطبعة الكاثوليكية، بيروت – لبنان، د.ط، د.ت]، ص35.

وسواء صرحت الجماعة بقدم العالم، أو كتمته فهذا لن يغير شيئا من آرائها، المخالفة للعقيدة السليمة، والتي تقرر أن كل ما عدا الله هو حادث بعد وجود الله، وليس ثمة قديم غير الله عز وجل، فهو سبحانه تقدم على العالم والزمان حيث كان "تعالى" ولا عالم معه ثم كان ومعه العالم. فالله "عز وجل" متقدم على العالم والزمان، لأنه لا داعي لتخصيص الزمان بالقدم، على اعتبار أنه لا يمكن أن يكون هناك زمن مضى إلى ما لا نهاية، إذ لا فرق كما يقول الغزالي بين مسائل اللانهاية في الزمان، والمكان لأن الفلاسفة ومنهم إخوان الصفا، يرون أنه لا يوجد وراء العالم المشغول خلاء ولا ملاء، فماذا يمنع من أن يكون لا وجود وراء زمن العالم، حياة قبل ولا بعد خاصة وكل من العالم والزمان مخلوقين، لأن كل التصورات التي ذكرها الفلاسفة بشأن استحالة وجود مكان وزمان، خارج حيز العالم وحياته، لا يعدُ أن يكون سوى تصورات من نسج الخيال، وبهذا يكون الغزالي قد هدم فكرة علاقة الزمان بالعالم[1].

ثم إن مفهوم الوجود بالقوة للهيولى، يعد مخالفة صريحة للشرع لأن المادة شأنها شأن باقي خلق الله، هي موجودة من عدم بعد وجود الله "سبحانه"، وليست مصاحبة لوجوده في الدهور الأزلية. ولكن الجماعة لحرصها على وحدة المقصد بين الشرع والفلسفة - فقد حاولت الوصول إلى نتائج ترضي الشرع في دفاعه عن حدوث العالم، والفلسفة في قولها بقدم الزمان والمادة، فكان أن حصلت على آراء مشوهة، جُمع خلالها بين حدوث العالم وقدم المادة، وبين حدوث العالم وأزلية الدهور والأزمان، وكلها آراء يرفضها حتى العلم الحديث، في اعتباره للمادة ككم من الطاقة والسرعة، تكون حوادث أو أطياف مرئية غير ثابتة لحركتها بين الإسراع والإبطاء، بما يفيد أنه ليس للمادة ذاتية مستقلة في الوجود، بل هي في كتلتها وسائر مظاهرها تبدو ثابتة لفرط سرعتها. وما كان هذا شأنه كان معلولا لعلة تتقدمه تقدما مطلقا[2]، وعليه يصبح القول بأن للمادة وجودا أزليا ذاتيا، أو أنها علة الوجود ككل، قول باطل يفنده علم الطبيعة والكيمياء.

---

[1]- الغزالي، تهافت...، ص ص110-115.

[2]- محمود أبو الفيض المنوفي، كتاب الوجود، [دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة –مصر، د.ط، د.ت]، ص26، 44.

الفصل الثاني:

خصائص مراتب الفيض

المبحث الأول: العقل الأول والنفس الكلية

المبحث الثاني: الهيولى والصورة

المبحث الثالث: عالم الأجسام

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

تمهيد

لقد انصرفت مادة الفصل السابق، إلى شرح مفهوم العالم والإبانة عن أسلوب الفيض، الذي ارتضته الجماعة لتفسير وجود العالم عن الله "عزّ وجلّ"، لذا كان من الضرورة بمكان إفراد فصلاً آخر للحديث عن خصائص مراتب هذا الفيض، لِما له من أهمية فلسفية ومذهبية في فكر الجماعة، ذلك أن تحديد هذه الخصائص، سيُوضِح طبيعة كل مرتبة، وعلاقتها بالأداة الفلسفية المُعَوَّل عليها، في الوصول إلى المآرب المذهبية، كما يمكننا في الآن ذاته من فهم العلاقة، التي أقامتها الجماعة بين مباحث فلسفتها الكونية ومبادئها المذهبية، لذا كان لزاماً علينا في هذا الفصل، التطرق إلى تحديد خصائص مراتب الفيض في فكر الجماعة، وخلالها سنحاول الإجابة عن التساؤلات الآتية: كيف تعاملت الجماعة مع تحديد خصائص مراتب الفيض (؟) وهل زاوجت خلالها بين الأداة الفلسفية والمذهبية (؟) وهل كانت كل مراتب الفيض على وثيرة واحدة من الرفعة والعلو (؟) أم أنّ الأمر مع بعضها يختلف، إلى الدرجة التي أساءت معها الجماعة، إلى قدسيته تعالى (؟) كل هذه الإشكالات سيتطرق هذا الفصل لها، إجابة وتحليلاً.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الأول: العقل الأول والنفس الكلية

يحتل كل من العقل والنفس، أولى المراتب الروحية للفيض، لما لهما من خصوصية، وفعالية فيمن دونهما من مراتب الوجود، ولذا فقد أولتهما الجماعة عناية فائقة، بما أسندت إليهما من سمات، ومزايا تتلاءم مع فعاليتهما، فما هي خصائص كل منهما (؟) وما مدى تأثيرهما على بقية الموجودات (؟)

المطلب الأول: العقل الأول

يتصدر العقل الأول، مراتب الفيض؛ لعلو قدره وجسيم مهامه، فما هي خصائص هذا العقل(؟) وهل بوصفه أهم الحدود الكونية، يعد طرفا رئيسا في نظرية المقابلة بين العالم والإنسان (؟)

وهو العقل الأول أو العقل الفعال، يحتل أولى مراتب العالم الروحاني، أبدعه الله عز وجل بلا واسطة، وهو جوهر بسيط روحاني فيه جميع صور الموجودات غير متراكمة، ولا متزاحمة، كما يكون في نفس الصانع صور المصنوعات، وهو فائض تلك الصور على النفس الكلية دفعة واحدة بلا زمان كما تفيض الشمس نورها على الهواء[1].

فالموجودات كلها أحرزت كينونتها بتوسط هذا العقل الذي يعد أول من قبل أمر الله على حد قول الجماعة التي تورد الحديث التالي: [إن أول ما خلق الله تعالى العقل، فقال له: أقبل فأقبل، وقال له: أدبر فأدبر، فقال: وعزتي وجلالي، ما خلقت خلقا أحب إلي منك، بك آخذ، وبك أعطي، وبك أثيب وبك أعاقب][2].

ولما كان هذا حال العقل الأول، فقد صار المسؤول عن إفاضة محاسن الباري، وإشراق نوره "تعالى" على النفس الكلية، ثاني الموجودات الكائنة بواسطة هذا العقل الذي تسمه الجماعة بأنه بداية

---

[1]-**الرسائل**، ج4، ص ص22، 23، وج1، ص72، وج3، ص454.

[2]-أورده الملاّ علي القاري بلفظ: [إن الله لما خلق العقل قال له أقبل، فأقبل، ثم قال له: أدبر فأدبر، فقال: وعزتي وجلالي ما خلقت خلقا أشرف منك فبك آخذ، وبك أعطي] وذكر أن هناك زيادة وردت في بعض الكتب وهي: [وبك أُعرف، وبك أعاقب، لك الثواب، وعليك العقاب]، ثم قال أنه كذب موضوع باتفاق. أما الألباني فقد قال بشأن أحاديث العقل: «ومما يحسن التنبيه عليه، أن كل ما ورد في فضل العقل من الأحاديث لا يصح منها شيء، وهي تدور بين الضعف والوضع». **نور الدين علي بن محمد بن سلطان، الملا قاري، الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة**، [المكتب الإسلامي، بيروت –لبنان، ط2، 1406هـ-1986م]، ص143، حديث رقم: (84)، **ومحمد ناصر الدين الألباني، سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ على الأمة**، [المركز الإسلامي، بيروت –لبنان، ط5، 1405هـ-1985م]، ج5، ص1، 13.

الخلقة وأول الفطرة والإبداع الأول التام المعطي صورة التمام والكمال لغيره من المخلوقات، لأنه تعالى قد ركز فيه الأشياء بالقوة ليحصل للأشياء تمامها إذا أخرجت إلى الفعل بفيض أنوار العقل، فهو التام الكامل بأمر مبدعه سبحانه، وهو روح القُدس[1] الذي يتوسط الباري والخلق فكانت منه النفس الكلية بأمر الله وصار هو روحا لها وهي بمثابة الجسد له[2]، ثم إن النفس الكلية قبلت منه آثاره كيف لا وهو الحجاب الأعظم[3] المفضي إلى توحيده تعالى والنظر إليه والوقوف بين يديه[4].

وقد سمي عقلا لأنه عقل الأشياء عن الخروج عنه، عقل إحصاء وعد أي أنه منع الموجودات من الانفلات خارج دائرة أمره وعلمه فأحصاها وعدها عددا: ﴿ لَّقَدْ أَحْصَىٰهُمْ وَعَدَّهُمْ عَدًّا ﴾[5]، لأن الموجودات جميعا متتاليات في الوجود والبقاء، كتتالي العدد من الواحد وأن كلها من الله مبدأها وإليه مرجعها[6].

ليس هذا فحسب بل إن الجماعة لتوغل بشدة في وصف العقل الفعال، مانحة إياه أوصاف الملائكة المقربين، فهو أول مراتب عالم الأمر وأقربهم: ﴿وَمَآ أَمْرُنَآ إِلَّا وَٰحِدَةٌ كَلَمْحٍۭ بِٱلْبَصَرِ ﴾[7] وإليه أشار بقوله تعالى: ﴿ وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ ۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴿٨٥﴾ ﴾[8]، فهو الروح الذي أُبدع كلمح البصر[9].

وبالرجوع إلى مؤلفات الكرماني، يمكننا فك مغاليق عبارة لمح البصر، في فكر الجماعة، إذ يشرح العبارة بما يفيد أنه تعالى أبدع المبدع الأول وعنه انبعث المنبعث الأول أو العقل الثاني، وكذا

---

(1)- روح القدس: هو جبريل عليه السلام ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ وَءَاتَيْنَا عِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ ٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَيَّدْنَٰهُ بِرُوحِ ٱلْقُدُسِ ﴾ (سورة البقرة: 87). معجم ألفاظ القرآن الكريم، [الهيئة المصرية للتأليف والنشر، ط2، 1398هـ-1970م]، ج1، ص522، مادة: (روح).

(2)- الجامعة، ص404.

(3)- الحجاب: هو كل ما يستر مطلوبك، وحجاب العزة هو العمى والحيرة إذ لا تأثير للإدراكات الكشفية في معرفة كنه الذات، وعدم نفوذها فيه، هو حجاب لا يرتفع في حق الغير أبدا. الجرجاني، التعريفات، ص94، مادة: (الحجاب).

(4)- جامعة الجامعة، ص79.

(5)- سورة مريم: 94.

(6)- الجامعة، 490، جامعة الجامعة، ص197، 208.

(7)- سورة القمر: 50.

(8)- سورة الإسراء: 85.

(9)- الرسائل، ج4، ص461.

عنه انبعث المنبعث الثاني أو الهيولى، فاستبقا يقدسان المبدع الأول ويمجدانه على صورة وجوده، التي هي كلمح البصر، إلا أن المنبعث الثاني لم يعترف بفضل المنبعث الأول، فأسقطت لذلك درجته وجُعل أول عالم الخلق أي عالم الأجسام[1]. ولعل هذا الكلام هو ما يفسر تسمية العقل الأول عند الجماعة بالسابق[2] أي له سبق الفضل على غيره.

وهذه النصوص تحيلنا على آراء الباطنية فيما يخص مذهبهم في الخلق والأمر إذ يروى قولهم في الباري: أنه أبدع عالما من نور وصورا في غاية البهاء والجمال، وهذا في دار الصفاء أي: عالم الأمر أو الجواهر الروحانية التي أبدعت "بكن" لمحة واحدة، وكان أولهم السابق أو العقل الأول، فاستبقت إليه صورتان من صور دار الصفاء أو دار الإبداع والأمر، تطلبان معرفة ما عرفه قبلهم، ويتعلمان منه فتوهم أحدهما وهو الهيولى أن له السبق على الآخر، وكان توهمه لا حقيقة له فأظلمت ذاته، فتوجهت عناية الله "عز وجل" إلى "العقل الثاني" الذي لم يتوهم فأصبح تاليا له في الوجود[3].

ولنواصل مع الجماعة في إغراقاتها الوصفية لهذا الجوهر الروحي الأول، فهو مرتب في دائرة الأنوار المضيئة لا يدركها حس، ولا يتناولها لمس، بعيدة عن أوهام المخلوقين، وهي دائرة التمام والكمال والفضل والفيض، والرحمة التي ينحط منها على من دونها خيرات وبركات، وبوجوده هذا صار مبدأ كل موجود، أو كما يعبر عنه (سيد حسين نصر): بأنه صاحب مهمة نضد أركان العالم[4]، وهذا لأن الجماعة تعده علة الموجودات والوسيط الأول التام، في إخراجها إلى الوجود، والمشرق عليها بأنواره، ومحاسنه التي هي فيض الله وإشراق نوره على العقل الكلي، ومن ثم على النفس الكلية والهيولى[5]، تماما كما يسري النور والضياء في ليلة البدر وهذا مصداقا لقوله تعالى:

﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُّورٌ عَلَىٰ نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَن يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾[6].

---

(1)-الكرماني، راحة...، ص230.

(2)-الرسائل، ج3، ص32.

(3)-الديلمي، بيان...، ص ص31، 32.

(4)-سيد نصر، مقدمة إلى...، ص45.

(5)-الرسائل، ج4، ص ص74-76.

(6)-سورة النور: 35.

فقوله مثل نوره يعني العقل الأول، الذي هو أول مبدع أبدعه، كمشكاة النفس الكلية المنبعثة منه، المضيئة بنور العقل، كما تضيء المشكاة بنور المصباح المشرق بنور الله، والزجاجة هي الهيولى الأولى الشفافة المضيئة بما يسري فيها من فيض النفس عليها، كما وسبق أن أضاءت تلك النفس من فيض العقل، ونوره، كأنها كوكب ذري أي: الصور المجردة، أو النقوش والأشكال، والأصباغ، أما الشجرة المباركة فهي النفس الكلية فلا هي شرقية ولا غربية، بل هي مبدعة بأمر ربها، يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار، نور على نور أي: أنها للطافتها وتنزهها عن الجسمية، والتركيب، كادت أن تكون عقلا ولو لم يتصل بها ويمدها بخيراته، كذلك نور العقل فوق نور النفس نور على نور[1].

هكذا تخضع معاني الآيات الكريمة لتأويل[2] متعسف، يعمد إلى لي أعناق الآي، بغية الإعلاء من شأن فلسفتهم الكونية، والسعي لإكساب رموز تلك الفلسفة شرعية، تُستمد من الوحي نفسه، فيصبح نوره تعالى دلالة على كائنات معقولة غير ملموسة، عمل النظام المعرفي الباطني على إقحامها، وترسيخها ضمن التراث الكلامي والفلسفي، لا لشيء سوى الوصول منها وبها إلى الإعلاء من شأن أصحاب المراتب الدينية التي تقابل الحدود الكونية العلوية (العقل، النفس...)، فيشهد بذلك نظام الكون على الشرعية السياسية لنظام الحكم الباطني.

وبالرجوع إلى القراءات الشيعية الأخرى –لآية النور– نجدها تؤول "المشكاة" بأنها فاطمة "عليها السلام"، و"فيها مصباح" هو الحسن رضي الله عنه، "المصباح في زجاجة" هو دلالة على الحسين رضي الله عنه و"الكوكب الذري" هي فاطمة "عليها السلام" من بين نساء أهل الدنيا، أما "الشجرة المباركة" فهم يؤولونها على أنها إشارة إلى إبراهيم "عليه السلام" أما "زيتونة لا شرقية ولا

---

(1)–الجامعة، ص484، جامعة الجامعة، ص ص152، 153.

(2)–التأويل: في اللغة يرجع إلى معنيين أساسيين هما: المرجع والمصير، والعاقبة، والثاني: التفسير والتقدير، ثم نقله الفلاسفة من معناه اللغوي الأصلي إلى معنى نقل اللفظ وصرفه عن ظاهره إلى معنى آخر، وهذا الأخير هو المعتمد عليه عند الجماعة، حيث عولوا عليه في استخراج المحتوى الباطني للنص الديني، استنادا إلى فكرة الظاهر والباطن، القائمة على تضمين ظواهر الألفاظ، حقائق باطنة يتوصل إليها بأداة أساسية هي التأويل التي تمكن الفيلسوف من تجاوز رموز الظاهر.

انظر: ابن منظور، لسان العرب، ج1، ص ص171، 172، مادة "أول". وانظر: محمد بن رشد، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، تقديم وتعليق: ألبير نصري نادر، [المطبعة الكاثوليكية، بيروت –لبنان، ط1، 1961م]، ص35.

غربية" أي لا يهودية ولا نصرانية، "يكاد زيتها يضيء" أي يكاد العلم ينفجر بها، "ولو لم تمسسه نار نور على نور" أي: إمام منها بعد إمام[1].

انظر كيف تتطابق المعاني بين تأويل الجماعة وبين ما ذُكر آنفا، وإن كانت الجماعة تحجم عن التصريح بأسماء الحدود الدينية، تبعا لمنهجها في التستر والكتمان، إلا أنها قد أرجأت هذا التصريح إلى مواضع تعمد فيها إلى نظام المقابلة حيث تذكر: «...فوجهه في العالم البسيط الروحاني العقل...وفي العالم الإنساني رأس زمان العالم، وأفضل الناطقين المخبر بالحكمة من نبي وصاحب شريعة، ومن يتلوه شاهد منه على أهل شريعته وأصحاب دعوته»[2].

إذا فالعقل الأول أو الكلي –كما تسميه الجماعة– بكل صفاته التامة الكاملة، له نضير في العالم السفلي، وهو النبي المبعوث أو من ينوب عنه ويخلف مقامه من الأوصياء والأئمة، وهم المقصودون بلفظ "من يتلوه" في النص الأخير.

إذا فحرص الجماعة خاصة، والباطنية عامة، على الإعلاء من شأن العقل الأول وغيره من الحدود والكائنات الروحية العلوية، هو من أجل إكساب وإسقاط صفات ذلك العقل على من يقابله من حدود الدين، ومن ثم التأكيد على خفاء المعارف الباطنية وقدسيتها، الأمر الذي يحيلها إلى موروث أسطوري، يحتكره الأئمة فحسب.

ومن أجل هذا نجد الكرماني يؤول آية النور بما يوافق هوى الأئمة، "مثل نوره" يعني مثل ما أيد الله "تعالى" به النبي "صلوات الله عليه" من نور كلمته[3]، "كمشكاة فيها مصباح" أي: أن تلك المعارف الإلهية تتضمن معارف ومعاني إلهية من أنوار الملكوت، وهي عين قوله: "فيها مصباح"، و"المصباح في زجاجة" هي تلك المعاني الإلهية التي تحيط بها الأئمة، يجمعونها ويحفظونها، ولا يفارقونها، فتضيء بها ذواتهم وذوات غيرهم، أما الكوكب الدري فهو الوصي، الذي استودع فيه الناطق تلك المعارف والأنوار[4].

---

(1)-حامدو كاراميري، موقف الرافضة من القرآن الكريم، [مكتبة ابن تيمية، د.م، د.ط، د.ت]، ص295.

(2)-الجامعة، ص288.

(3)-الكلمة: في العرفان الإسماعيلي هي أمر الله المعبر عنه بـ (كن) وهذه الكلمة هي علة كل زوجية سارية في الكون، لأنه وحده "تعالى" الواحد بلا تكثر، وهذه الكلمة بلغت إلى الأساسين في العالم الأرضي، وهما الناطق والإمام. ياسمينة الكمال، أصل الإنسان...، ج1، ص260.

(4)-الكرماني، راحة...، ص576.

وليس فيما تذكر التأويلات الباطنية وجه صحة، بالنسبة لمعنى الآية، لأنها تنصرف عند المفسرين إلى نور الله وهدايته، الذي أضاءت به السموات والأرض. وقد ذهبوا إلى أن المشكاة – وهي كوة في البيت– هو مثل ضربه الله لطاعته فسمى الله طاعته نورا أما المصباح فقد قيل أنه القرآن والإيمان، الذي في صدر المؤمن، أما الشجرة المباركة فهي الزيتونة في مكان فسيح باد ظاهر للشمس، ليكون ذلك أصفى لزيتها وألطف[1].

وهنا نصل بحديثنا عن أوصاف العقل الأول –عند الجماعة– إلى ذروة الانحراف والتعسف، أين ينعت بأنه "الله" تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا، حيث تقر الجماعة في هذا النص بأن العقل: «ليس هو المستحق للعبادة المحضة وأن له خالقا ومبدعا، وكان هذا من العقل إقرارا بخالقه ومبدعه، وتعريفا لمن هو دونه إنه لا يعرف إلا هو [إن ليس هو إلا هو] فعند ذلك﴿ شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ﴾[2] وقال:﴿إِلَّا مَن شَهِدَ بِٱلْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴾[3] يعني الملائكة الذين هم عالم العقل، وعالم النفس بشهادة عامة من كلا الفريقين؛ الأول فالأول والأفضل فالأفضل، فكملت الوحدانية لله بمحض العبودية وخالص الألوهية للباري سبحانه»[4].

فالنص يبدأ تأكيده على إقرار العقل لمبدعه بالعبادة، وأن ليس هناك من يستحقها غيره، ثم ترد في النص ﴿ شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ﴾[5] . كلمة الله هنا تعود على العقل بدليل قولهم: أن الذين شهدوا من عالم العقل والنفس شهدوا بالحق ، ثم كذلك قولهم السابق: «بأن الوحدانية كملت لله بمحض العبودية، وخالص الألوهية للباري أي؛ العقل الذي هو الباري حيث أنه أثبت الوحدانية لله من خلال إقراره بعبوديته لله وكذلك بألوهيته هو أي؛ العقل المسمى بالباري أيضا»[6].

ولا ينبغي أن يفهم قولنا، بأنه تحامل على الجماعة، أو تحميل للألفاظ بغير موجب، لأن ما ذكرناه له مستند آخر من أقوال الجماعة تذكر فيه أنه تعالى قد أفاض على العقل صفاته الخاصة به،

---

(1)–إسماعيل بن كثير، تفسير القرآن العظيم، [دار المعرفة، بيروت – لبنان، د.ط، 1400هـ–1980م]، ج3، ص ص289–291.

(2)–سورة آل عمران: 18.

(3)–سورة الزخرف: 86.

(4)–الجامعة، ص26.

(5)–سورة آل عمران: 18.

(6)–الجامعة، ص26.

والتي لا يشركه فيها أحد: «فأفاض على العقل من ذلك أنه مبدىء محدث حي قادر مخترع...»[1]. ثم إن الجماعة تشرح جميع تلك الصفات ما عدا الاختراع، لأنها صفة يُحْرِجُ الجماعة شرحها، وإسنادها إلى العقل، لما لها من خصوصية كبيرة، باعتبارها أخص أفعال الله "عز وجل" أي الإبداع من لا شيء، وهذا ما يعضد قولنا بأن الجماعة قد أطلقت اسم "الله" على العقل الأول، كيف لا (؟) وهي تعزو إليه أخص أفعال الألوهية.

وليست الجماعة وحدها من ظل في هذا المنزلق الخطير، بل إن غيرها من الباطنية أيضا، قد نسبوا للعقل الألوهية، وفسروا ذلك بصورة شعرية، دلسوا بها على الخلق مشاعر الأنس والقرب من الله "عز وجل" ، معللا ذلك بأن من معاني هذا الاسم الإلهانية التي هي الشوق، والوله والحيرة فكان: «هذا الاسم بهذين المعنيين اللذين أداهما حقا للمبدع الذي هو الموجود الأول لوجود المعنيين فيه من الاشتياق إلى ما عنه وجوده والحيرة فيه»[2].

يعد رأي الكرماني، في ألوهية العقل الأول، نتيجة طبيعية ومتناسقة مع الأوصاف الجليلة التي يسبغها على هذا العقل، فهو يرى أنه لما كان المتعالي يجل عن الاتصاف بصفة من الأوصاف، فقد كانت كل النعوت المتناهية في الشرف والكمال، من نصيب الإبداع الأول أي العقل فهو الكامل، والتام، والواحد، الحق، المبدع، الملك المعرب عنه في الشريعة بالقلم وهو الأزلي السرمد الدائم، والأزلي الذي لا يفنى لأن الاستحالة والفناء ضرب من الفساد، والعقل منزه عن الاستحالة والنقصان فهو الكامل في ذاته فلا يفسد[3].

وبأزلية وأبدية العقل الأول أيضا، قالت الجماعة، في حذر شديد، بل هي كلمات هلامية غير مستقرة، وذلك حين الحديث عن العالم الروحاني، المبتدأ بأفضلها العقل الأول علة الموجودات: «وسبب وجودها بوجوده عن موجده، فهو بدوامه يبقى فلذلك هو مبدأ الوجود وقابل الجود، مستكمل الفضائل والخيرات، [تام الأنوار والبركات، بجميع الفضائل] والسعادات، معرى من

---

(1)-الرسائل، ج5، ص85. تذكر الباطنية أن الله "عز وجل" سمى العقل في اية واحدة بأربعة أسماء، تدل على عظمته: ﴿ هُوَ ٱللَّهُ ٱلْخَٰلِقُ ٱلْبَارِئُ ٱلْمُصَوِّرُ لَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ ... ﴾ (سورة الحشر: 24). انظر: الكرماني، راحة...، ص ص195، 196، وباسمة الكمال، أصل الإنسان...، ج1، ص257.

(2)-الكرماني، راحة...، ص195.

(3)-المرجع نفسه، ص 179، 183، 188، 198.

الشوائب والتغيرات، [مبرأ من النقص الواقع من جهة الطبائع المختلفات، والهيولات المركبات]» [1]. ولأجل هذه السمات صار لا تبديل له ولا تغير[2].

مما تقدم يمكننا القول، أن آراء الكرماني في أزلية الأول، هي ترديد واضح وصريح لأقوال الجماعة، فليست التعرية من التغير والنقصان إلا التنزه عن الاستحالة عند الكرماني، وليست كلمة يفنى إلا الأزلي عند الكرماني لأنه لما صار أزلي فقد استحال عليه الزوال والفناء، وهذا هو معنى الأزلي عند الجماعة أي تعذر العدم عليه[3].

تعتبر أزلية العقل الأول، وأبديته –في فكر الباطنية- الغرض الأقصى من النظام الكوني بأكمله، ذلك أن الحركات الفلكية كلها والسنن الشرعية جميعها إنما هي لتبليغ النفس كمالها، ولا تبلغ ذلك الكمال إلا إذا صارت في حد العقل الأول، واتحدت به، وهذا هو زمن القيامة الكبرى، وانحلال تراكيب الأفلاك، فتعود الحركة سكونا، وتنحل الكثرة إلى وحدة، فمن الحركة إلى السكون، ومن السكون إلى ما لا نهاية، وهو الكمال أين لم يعدّ إلا العقل الفعال يتأمل ذاته في نعيم أزلي سرمدي أبدي[4].

لكن هل كانت آراء الجماعة خاصة والباطنية عامة حول قضايا الكون ومراتبه معبرة عن موقف أصيل له مبرراته من المرجعية العربية الإسلامية (؟)، أم أنهم لم يكونوا إلا مرددين لمعتقدات أجنبية، وتصورات دخيلة على المجتمع الإسلامي (؟).

الحقيقة أن كل ما قال به التيار الباطني حول الكون ونشأته كان مجرد نسخ لآراء الهرمسية[5]، والتي بإمكاننا قراءة تلك الآراء ضمنها بشكل واضح وميسور، حيث تقيم الهرمسية،

---

(1)-الجامعة، ص ص132، 133.

(2)-الرسائل، ج5، ص76.

(3)-المصدر نفسه، ج5، ص150.

(4)-الشهرستاني، الملل...، ج1، ص ص203، 204، وعلي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، [دار المعارف، القاهرة –مصر، ط4، 1969م]، ج2، ص44.

(5)-الهرمسية: نسبة لهرمس (ترسمجستوس)، أي هرمس المعظم ثلاثا، وهي ذلك التراث الكبير من المعرفة الباطنية، التي تعود إلى القرن الثالث الميلادي، وتتضمن الهرمسية، رؤية حلولية للعالم بحيث أنها تتصل بالغنوصية، وبعلوم قديمة كالكيمياء، وباستطاعتنا التمييز بين نوعين، من المعرفة الهرمسية، معرفة شعبية، تتصل بعلوم العوام، وأخرى علمية تختص بالعلماء والمفكرون. عسلد من الأساتذة، الموسوعة العربية العالمية، [مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع، الرياض –السعودية، ط2، 1419هـ-1999م]، ج26، ص101، مادة: "هرمس".

ثنائية حادة بين الإله والمادة، بين الخير والشر، أي؛ أنهما من طبيعتين مختلفتين، ولذا فمن المستبعد تماما قيام أي علاقة بين الطبيعتين، مما يضطر إلى القول بوسيط ثالث ذو طبيعة عقلية له مطلق الحرية في إنشاء الكون، ومباشرة عالم المادة. وعليه يتأتى لدينا ثلاثة مبادئ[1]:

1–الإله المتعالي: فهو إله منزه عن كل الأوصاف ولا يُعرف إلا بالسلب، يغيب إدراكه عن العقول والأبصار. وهذا ما يصرف الذهن إلى آراء أفلوطين والأوصاف السلبية لواحده، كما توضح في الآن ذاته المرجعية التي يستند إليها الباطنية في قولهم بمحدودية العقل البشري والبصر عن الإحاطة بالإله الذي لا يحده وصف ولا يدركه عقل[2].

ومن نماذج النصوص الباطنية المتعلقة بالإله المنزه عن الأوصاف، والبعيد عن إحاطة العقول والأبصار –ما يذكره الكرماني حول الله "عز وجل" المتعالي عن الصفات، لأنه يعظم عن الإدراك ويتعالى عن إحاطة الأبصار ولذا صارت الصفات المتناهية في الشرف والكمال؛ مختصة بالإبداع الأول وهو العقل الفعال[3].

وإلى هذا أيضا جنحت الجماعة في اعتبارها المولى "عز وجل" منزها عن إحاطة الجسماني، والروحاني لأنه بعيدا عن إدراك المتعلمين، والمعلمين بل إنه علة الجسماني والروحاني من الموجودات[4].

2–العقل: أو الإله الخالق الصانع، وهو الذي يباشر عالم المادة وخلق العالم بدخوله في علاقة مع المتغيرات، والشرور، وهذا هو الإله الصانع الذي تشبهه النصوص الهرمسية بالبستاني، إذ الإله الأزلي المتعالي يتولى بذر البذور في جميع الموجودات، لأنه مالك الحديقة أما العقل فهو الذي يتولى توزيع وغرس البذور التي سبق وبذرها الإله المتعالي[5].

باستطاعتنا شرح هذا الكلام من معطيات الجماعة وغيرها، فالإله الصانع أو العقل الأول، هو ذلك الجوهر الشريف الذي ترى الجماعة أنه قد حوى جميع صور الموجودات بإفاضة من مبدعه،

---

(1)–محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، [دار الطليعة، بيروت –لبنان، ط2، 1985م]، ص171.

(2)–يذكر الشهرستاني بأن الباطنية تقول عن الله "عز وجل" أنه موجود ولا موجود ولا عالم ولا جاهل ولا قادر ولا عاجز وكذلك في جميع الصفات لأن الإثبات الحقيقي يقتضي الشركة بينه وبين الموجودات... الشهرستاني، الملل...، ج1، ص200.

(3)–الكرماني، راحة...، ص ص186، 195.

(4)–الرسائل، ج3، ص495.

(5)–الجابري، تكوين...، ص171.

لكونه موضع الفعل الإلهي، والمسؤول عن خروج الأشياء من حيز القوة إلى الفعل أو من العدم إلى الوجود، يتلو بعضها بعضا في الوجود والبقاء عن العلة الأزلية الله "عز وجل"، كما يتلو العدد أزواجه وأفراد بعضها بعضا[1].

إذا فعلى عاتق هذا الوسيط، تقع مهمة إنشاء الكون، والمخلوقات الحية أرضية كانت أم فلكية، لأنه مصدر الخير والفيض.

إن القول بمبدأ العقل الحاوي لصور الموجودات والمتضمن كل معاني الخير يقترب كثيرا، إن لم نقل أنه ترديد صمٌّ لمقولة المثل في فكر أفلاطون،ذلك أن أفلوطين جعل العقل الأول، -أول مراتب الوجود- في منزلة صانع العالم (Demiurg) عند أفلاطون، وجعله متضمنا لكل مثله باستثناء مثال الخير الذي يساوق واحد أفلوطين لأنه يتضمن تلك المثل تضمنا عقليا، وبذلك نخلص إلى أن كل من أفلاطون وأفلوطين قد أوعزا مهمة الإيجاد والتصرف في عالم المادة إلى ثاني مراتب الوجود، المثل عند أفلاطون، والعقل عند أفلوطين، وبذكر عالم المادة نصل إلى ثالث المبادئ[2].

3-المادة: وهي شر محض، وفوضى تامة، ينبغي ألا تتوجه أفعال الإله المتعالي إليها لا إيجادا ولا تدبيرا، ولذا صارت قديمة، لاستحالة صدورها عن المتعالي، وكيف يصدر الشر والفوضى عن الإله المتعالي.

والمادة بأوصافها هذه تتناغم مع مذهب أفلوطين في الفيض وضرورته، إذ لا يكون ذلك الفيض مستتم لأطره الفكرية، إذا كانت المادة حديثة، لأن واحد أفلوطين مستنكِف عن كل ما هو مادي ومستنكِف أيضا عن كل حركة تُحرج سلبيته أو وحدته[3].

تلك إذا كانت آراء الجماعة حول أول موجود في مراتب الفيض. وقد كانوا خلالها مبتعدين عن روح العقيدة الإسلامية، في تصورها السليم عن الإله الخالق، الذي تمتد إرادته وفعله وعلمه إلى دقائق الأمور قبل جلها "سبحانه":﴿...هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ...﴾[4] تعالى عن أن يُحَدِد له عباده مستويات فعله وقدرته.

---

(1)-الرسائل، ج5، ص80، ج3، ص454. يقول الكرماني: «ثم إن الإبداع الذي هو المبدع السابق على كل شيء لو لم يكن علة لوجود ما سواه، لما كان للموجودات وجود...فالمبدع الأول علة لوجود الموجودات الكائنة كالواحد الذي هو أول الأعداد». الكرماني، راحة...، ص200.

(2)-الجابري، تكوين...، ص171، و البهي، الجانب الإلهي ....، ص125.

(3)-راجع مسألة الفيض ضمن الفصل الأول.

(4)-سورة الأنعام: 102.

المطلب الثاني: النفس الكلية[1]

تعد النفس الكلية، ثاني مراتب الفيض، ومن أهم المراتب الكونية والدينية، فما هي خصائص وطبيعة هذه النفس (؟) وما هي مهامها تجاه مراتب الفيض الأخرى (؟)

وهي ثاني مراتب الوجود الروحاني، تلي العقل الفعال، وبواسطته أبدعت، ويطلقون عليها تسميات مختلفة فهي اللوح المحفوظ[2]، الذي يلوح فيه ما خطه العقل الأول وهي الجسماني والمعنى أن الروحاني هو العقل لا كدر فيه ولا جسمية، والجسماني هي النفس لأنها جسمانية بوجه إقبالها على الطبيعة واتحادها بالأجسام، وروحانية بوجه إقبالها على العقل كما يطلق عليها أيضا الدنيا، لأنها سبب عمارتها وحياتها، وكذلك هي المعلول والعقل علتها وسبب وجودها، وهي أيضا ثاني العبيد العظام والملائكة الكرام والكرسي الواسع الذي وسع السموات والأرض[3].

كما أن الجماعة تذكر النفس الكلية وتسمها بالعقل المنفعل، الذي فاض عن العقل الفعال، وهي جوهرة روحانية بسيطة قابلة للصور والفضائل، من العقل الأول على الترتيب والتدرج كما يكون من التلميذ مع أستاذه، وبهذا يحقق العقل الفعال كماله، لأن كمال العقل هو في إفاضة ذلك الفيض والفضل على النفس، بما استمده من مبدعه، وبقاء العقل هو علة لوجود النفس ولأجله صارت نسبة النفس من العقل، كنسبة ضوء القمر من نور الشمس، كما أن نسبة الأساس[4] كنسبة العقل من الباري، استنادا لنظرية المقابلة أو المثل والممثول، التي توكد على المطابقة بين الناطق أو من يقوم مقامه من الأئمة وبين العقل الأول، ومن ثم المطابقة بين النفس الكلية وأساس الإمام أو وصيه، الذي يعهد إليه بخزان الحكمة من بعده[5].

---

(1)-النفس الكلية: هي مبدأ وحدة العالم، وحركته، وهي تدبر العالم وتدبره، كما تدبر نفوسنا أجسامنا، هكذا اعتبرها الفلاسفة، وهي عند البعض بمنزلة الآلهة، وعند بعضهم الآخر في مرتبة وسطى بين الإله، وسائر الكائنات، وهذا الأخير هو ما ارتضته الجماعة. صليبا، المعجم...، ج2، ص488، مادة: "النفس الكلية"، والوسائل، ج4، ص158.

(2)-ذكر الجرجاني أن اللوح المحفوظ يسمى بلوح النفس الناطقة الكلية وبلوح القدر أيضا، وفيه يتم تفصيل كليات اللوح الأول وهو لوح العقل الأول أو لوح القضاء. الجرجاني، التعريفات، ص221، مادة: "اللوح".

(3)-الجماعة، ص ص337، 338، وجامعة الجامعة، ص79.

(4)-الأساس: أو الفسوس، هو الوصي الأول الذي يخلف الناطق أو النبي، وسبب تسميته بالأساس في الاصطلاح الإسماعيلي، ترجع لكونه أساس الأئمة من بعده. الغزالي، فضائح...، ص ص43، 44.

(5)-الجماعة، ص147.

والجماعة في حديثها عن النفس الكلية، تؤكد على روحانيتها وقابليتها لاحتواء صور الفيض عن العقل الأول، قبول تأييد وفضل، لأنها لا تبلغ الإحاطة بما في هوية العقل الفعال، ولا تستطيع الإحاطة بما عند العقل دفعة واحدة، بل بالشيء بعد الشيء.

واتصال العقل بالنفس الكلية، هو اتصال تبليغ عن الباري مصدر كل فيض، لأنه "تعالى" يفيض على العقل جوده، والعقل بدوره يفيد النفس بذلك الجود، لذلك صار فيض العقل على النفس مكتسب من باريه[1].

وتعبر الجماعة عن ذلك الجود –المفاض من لدنه "تعالى" على النفس– بأنه إشراق نوره "تعالى" على العقل الكلي، ومن العقل الكلي على النفس الكلية، ومنها على الهيولى وباقي مراتب الفيض كمثل سريان النور والضياء في ليلة البدر، منبعثا من جرم جوهر القمر على الهواء، والذي على القمر من الشمس، والذي على جرم الشمس والكواكب جميعا، من إشراق النفس الكلية، والذي على النفس الكلية من العقل الفعّال[2].

فالنفس الكلية أو نفس العالم، هي مصدر كل حي في الوجود، ولذلك صارت جوهرة بسيطة روحانية حية بالذات فعّالة بالطبع[3].

ومن غير العسير ملاحظة المتابعة اليونانية التي التزمت بها الجماعة حيال مفهوم النفس الكلية، إذ يرى أفلاطون أن صانع العالم ومصممه قد أوجد النفس العالمية غير مادية، ثم أفردها كما تُفرَدُ الشبكة في المكاني الخالي ليكون منها أنواع الأفعال[4] هذه الأخيرة التي تجريها على أيدي النفس الكلية طبعا، والطبع نقيض الاختيار بمعنى أنها مطبوعة ومجبولة على تلك الأفعال لا تستطيع غيرها.

وليست النفس الكلية وحدها من تخضع لقانون الطبع في فكر الجماعة، بل أن الإرادة الإلهية في حد ذاتها تخضع لجبرية الأداء أو الترك. طالما أن الفعل الإلهي المتعلق بالإيجاد وهو الفيض، يقتضي

---

(1)–جامعة الجامعة، ص ص1498، 199.

(2)–الرسائل، ج4، ص ص22، 23.

(3)–الطّبْع: «ما يقع على الإنسان بغير إرادة؛ وقيل الطبع هو الجبلة التي خُلق الإنسان عليها». الجرجاني، التعريفات، ص159، مادة: "الطبع".

(4)–وافرستيس، تاريخ الفلسفة...، ص 179.

إقصاء الإرادة الإلهية الحرة، تبعا لسلبية واحد أفلوطين، القائمة أساسا على أن الواحد المفيض هو حر بسلب الحرية عنه، وإقصاء كل ما يخرج سكونه وإن كانت حرية الفعل الإلهي ذاته[1].

وكما أن النفس الكلية فعّالة، فكذلك هي حية، ولصفة الحياة هذه أهمية كبيرة بالنسبة للنفس، لأنها مأتى الأفعال، وبها يتسنى لها تحريك الجسم حركة تؤدي به إلى الصلاح والنفع العامين، وهذا بمباشرتها عالم الأجسام الذي فاض عنها ابتداءً من أول فيض عنها، وهو دونها في الرتبة، ويسمى الهيولى الأولى، وهي جوهرة بسيطة روحانية، تقبل من النفس الصور والأشكال بالزمان الشيء بعد الشيء، فكان أول صورة قبلتها الهيولى الأولى الطول والعرض والعمق، فكانت جسما مطلقا أو هيولى ثانية، ثم أفاضت عليه الشكل الكروي فصار من ذلك عالم الأفلاك[2].

وتذكر الجماعة أن مباشرة النفس الكلية للأجسام هو علة نقصانها، وتأخرها عن مرتبة العقل الأول، لأن هذا الأخير إنما قبل فضائل ربه، دفعة واحدة من غير نصب، لشدة قربه منه "تعالى". أما النفس فلأن وجودها يتوسط العقل الأول، صارت دونه مرتبة وكذلك ناقصة في قبول الفضائل، لانشغالها بمحاذاة عالم الأجسام وفيضها عليه، فتارة تتوجه تجاه العقل لتستمد منه الخير والفضائل، وتارة تتوجه نحو الهيولى لتفيض عليها ما أفادها به العقل.

ولكون الهيولى ناقصة الرتبة عن تمام فضائل النفس، وغير راغبة في تلك الخيرات، احتاجت نفس العالم أن تُقبل عليها إقبالا شديدا، فلحقها لذلك العناء والمشقة، ولولا أن الباري أمدها بفيض العقل الأول وعنايته بها، لهلكت النفس الكلية في مادية الهيولى[3] مصداقا لقوله تعالى: ﴿...وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ مَا زَكَىٰ مِنكُم مِّنْ أَحَدٍ أَبَدًا ...﴾[4].

والنفس الكلية ملك من الملائكة المقربين، وكله الله بإدارة الأفلاك وحركات الكواكب، وكذلك وكله بعالم ما تحت فلك القمر من أركان ومولدات، وهذا الملك هو أكبر من الفلك،

---

(1) ـ راجع المبحث الثاني من الفصل الأول.

(2) ـ جامعة الجامعة، ص ص208، 209.

(3) ـ الرسائل، ج3، ص ص389، 390.

(4) ـ سورة النور: 21.

وأعظم منه ومن جميع المخلوقات، وهي تقدر على تسكين الأفلاك والكواكب كما تقدر على تحريكها[1].

والنفس في إدارها للأفلاك تتحرك طاعة وشوقا للمعشوق الأول، لأن الله هو المعشوق الأول[2]، والفلك إنما يدور شوقا إليه ورغبة في البقاء والدوام على أتم الأحوال، وكل الموجودات إليه تشتاق ونحوه تقصد والقول بالمعشوق الأول إنما هو تأسيا بالحكماء من قبلهم كما تذكر الجماعة[3]، والمقصود بالحكماء هنا أرسطو في مقالته عن حركة الكون المتحرك بحركة أزلية، بفعل محرك غير متحرك ككمال يعطيه المحرك للمتحرك، وهذا المحرك هو الخير المتشوق إليه، وهو علة الحركات الأزلية السرمدية، وهذه الحركة هي حركة مستديرة لأن الاستدارة هي شرط الاتصال الحاصل في الكون، والاتصال ذاته أمر ضروري للأشياء الأزلية، لذا كان السكون مخلا بأزلية الأشياء، فكل ساكن ليس أزلي والزمان متصل وكذا الحركة، وكل حركة مستديرة متصلة أزلية، فينتج لدينا أن محرك هذه الحركة أزليا أيضا، وكل المتحركات تصبو نحوه عشقا وشوقا، فالباري هو الجدير بالعشق وهو أيضا العاشق والمعشوق، وكل مرتبة من مراتب الوجود يظهر فيها مظاهر عشقه[4]، وبهذا ينتهي أرسطو إلى نتيجته المشهورة وهي: قدم العالم الزماني ومن ثم قدم الحركة والمادة معا.

والجماعة تعتبر النفس الكلية نفس للعالم، بجميع أفلاكه وكواكبه وأركانه ومولداته إلا أنه لما كانت للنفس الكلية أفعال كلية بقوى كلية، وهي إدارها الأفلاك والكواكب من المشرق والمغرب وتسكينها له، ولها كذلك أفعال جنسية بقوى جنسية وتتعلق بما يختص بكل كوكب من الحركات، وما يختص أيضا بالأركان الأربعة تحت فلك القمر، هذا بالإضافة إلى أن للنفس الكلية أفعالا نوعية أخرى بقوى نوعية، وهي ما يختص بالكائنات المولدات التي هي (الحيوان، والنبات، والمعادن). أما أفعالها الشخصية بقواها الشخصية فهي ما يظهر من كل أشخاص الحيوانات، وكل ما تقوم به أيدي البشر من الصنائع، وعليه فتكثر النفوس ليس تكثر انقسام وتجزأ، لأن النفس الكلية هي جوهر

---

(1)-الرسائل، ج4، ص80.

(2)-المصدر نفسه، ص22، 80، 94.

(3)-المصدر نفسه، ج4، ص ص22، 23.

(4)-أرسطو، الطبيعة، ص74، 177، الشهرستاني، الملل...، ج2، ص ص456، 457، وانظر أيضا: سيد نصر، مقدمة إلى...، ص ص187، 188.

روحاني بسيط والبسيط لا يتجزأ، ولذلك صارت متكثرة بحسب قواها المختلفة وتكثر قواها بحسب أفعالها المختلفة كما يتكثّر جسم العالم بحسب اختلاف أشكاله[1].

إن حديث الجماعة عن وحدة النفس وتعدد قواها، يُعد محاكاة صريحة لما ذكره أفلاطون في كتابه العاشر من الجمهورية، وفيه يؤكد على أن النفس جوهرة بسيطة، غير مركبة لأنها موجـــودة على الدوام أي خالدة، والشيء الخالد غير فاني، ومادامت غير فانية فإنها غير خاضعة لمقدار الزيـــادة والنقص أو التغير الذي يطرأ على الفواني من الأشياء، فلا ينبغي أبدا أن ننظر إلى النفس في طبيعتـــها الروحانية على أن لها وجودا حافلا بالتنوع، والتغير، لأنه من العسير في نظر أفلاطـــون أن يكـــون الكائن خالدا وفي الآن ذاته يكون مؤلفا من أجزاء متباينة، بل هي نفس واحدة ذات قوى كثيرة، ولا تنقسم بأي حال إلى أجزاء بسبب هذه القوى[2].

---

(1)- الرسائل، ج1، ص397.

(2)- أفلاطون، الجمهورية، الكتاب العاشر، ص ص448-489.

المبحث الثاني: الهيولى والصورة

يعدّ مبحث الهيولى والصورة، من المقولات الأساسية في فلسفة الجماعة، التي أرست عليها دعائم فلسفتها الطبيعية، الأمر الذي يُجلي انصياع أبحاثها الفيزيقية للمدرسة المشائية، واستيعابها المتصل لكل مسائلها الفلسفية، خاصة وهم بالكاد يُحيدون عن هذه الأخيرة، إلا ليتسجموا مع غيرها من الاتجاهات الفلسفية اليونانية الأخرى[1].

والحقيقة أن الجماعة في اتصالها مع المدرسة المشائية أو غيرها، لم تكن بذلك إلا معبرة عن نزعتها التوفيقية بين أنواع المعارف، التي يقوم عليها الفهم الباطني للنص الديني، فكيف كان تعامل هذه النزعة مع مبحث الهيولى والصورة (؟).

المطلب الأول: المفهوم والعلاقة

سنتناول في هذا المطلب مفهوم الهيولى والصورة، في فكر الجماعة والقانون الذي يحكم التدفق المستمر، بين الهيولى والصورة والعكس أيضا.

الهيولى الأولى هي ثالث مراتب الفيض في العالم الروحاني وهي جوهر بسيط روحاني، فاض عن النفس الكلية، وهي صورة الوجود وحسب، غير متعلقة في وجودها بأي اعتبارات جسمية[2].

وهي معلولة لثلاث علل: أولها العلة الفاعلة وهو الباري "عز وجل"، وعلة صورية وهو العقل الفعّال، الذي أفاض الباري عليه صور الموجودات، كما تكون في نفس الصانع، صور المصنوعات قبل إخراجها وتحققها في هيولاها.

أما علتها التمامية فهي النفس الكلية، التي تفيض الصور على الهيولى الأزلية، وهي قابلة للصور من النفس الكلية بالتدريج ويكون هذا التدريج هو سبب انتقالها من حال القوة أو الهوية فحسب، إلى حيز الفعل والخروج إلى الوجود[3]، ولهذا كان وجود الهيولى الأولى مرهونا ببقاء

---

(1)-يقول محمد غلاب: أن الجماعة، تبعت أرسطو في مبحث الطبيعيات فأسهبت في بسط قضايا الصورة والهيولى، والحركة والزمان، وفعلها في الطبيعة، إلا أنها لم تظل حريصة على محاكاة أرسطو في جميع هذه النظريات، بل مزجتها في عدة نواح بآراء الفيثاغورثية والأفلاطونية الحديثتين.محمد غلاب، "إخوان الصفا"، مجلة الأزهر، [مصر: دون عدد، رمضان سنة 1362هـ-1943م]، مج14، ج9، ص330.

(2)-الجامعة، ص373، والرسائل، ج2، ص91.

(3)-الرسائل، ج3، ص459، والجامعة، ص371.

النفس، كما أن تمامية الهيولى وحصولها على صورها الكاملة، المبلغة إياها إلى أفضل حالاتها لا تتحقق إلا إذا بلغت النفس كمالها، وكمالها هذا يكون بإظهار فضائلها في الهيولى، عن طريق دوران الفلك وتكوين الكائنات[1].

وهذا الكلام يعكس فكرة العشق الأرسطية، التي تسود الكون ككل وثنائية الهيولى والصورة على الخصوص، ذلك أن طبيعة الهيولى بالمفهوم المطلق عند الجماعة، تنبني على مقولتي أرسطو في العشق والتزوع بالصورة نحو الأرقى، فالنفس الكلية حال فيضها عن العقل الفعّال، وامتلائها من فضائلها أخذها شبه المخاض[2] فأقبلت تطلب من تفيض عليه تلك المحاسن تشبها بالعقل في إفاضته عليها، وتعشقا للعلة الأولى الباري "عز وجل"، فكل عاشق يسعى للتشبه بمعشوقه، ولذا فقد أرادت أن تكون مفيضة ومغدقة من تلك النعم على من دونها، وأول تلك النعم والفيوضات، انعطافها على الهيولى الأولى وتحننها عليها، وهي هوية فحسب، لتخرجها من حيز القوة إلى الفعل بمختلف النقوش والصور والأشكال، وحينما قبلت الهوية الكمية صارت جسما مطلقا، ذا أبعاد ثلاث: (الطول، العرض، العمق)، فاشتاق هذا الجسم لصورة أرقى فأفاضت عليه الكيفية، وهي الشكل: (التدوير، التثليث، التربيع)[3].

وقد كان من ذلك الفيض الأشكال الفلكية، حيث رُكّبت في جوف بعضها البعض، وتميزت الأركان الأربعة، في مراتبها على أحسن نظام وترتيب، فاختلطت هذه الأخيرة ودارت الأفلاك حول الأركان واختلطت بعضها ببعض، فكان منها المولدات الكائنات من المعادن والنبات والحيوان[4]. وهذا يعني أن الهيولى الأولى هي أساس وبنية الكائنات الهيولانية[5].

---

(1)-الرسائل، ج4، ص113.

(2)-جامعة الجامعة، ص151. المتتبع للفكر الإسماعيلي، يلحظ معالجته لمسائل الوجود بعبارات الذكر والأنثى، والمخاض، حيث تشير الزوجية في فكر الجماعة، إلى العقل والنفس اللذين يشملان بداخلهما، ركني السلب والإيجاب، ومن خلال هذين الركنين يمكن فهم حياة، ونشاط هذا العالم. فالخلق هو الجانب الفعّال الأنثوي، لما هو إلهي، ولهذا الإلهي ذاته، جانبا إيجابيا وذكريا، ندعوه بالطبيعة، وجانبا آخر سلبيا أنثويا هو الهيولى، وبفكرة الزوجية الذكرية والأنثوية، قال أيضا: السجستاني من أعلام الإسماعيلية، حيث يعتبر أن الزوج الأول الذي ظهر منه أمر الله، أحدهما ذكر وهو السابق (العقل) والأخرى أنثى، وهو التالي (النفس). السجستاني، الافتخار، ص124، وانظر: سيد نصر، مقدمة إلى...، ص45.

(3)-الرسائل، ج4، ص113، 267.

(4)-المصدر نفسه، ص ص265-267.

(5)-وجيه عبد الله، الوجود...، ص252.

وعليه يكون شرط الانتقال بالهيولى من القوة إلى الفعل هو التحاقها بالصورة، لتحصل على غايتها في الوجود[1]، وتتعين كموضع قبول الصور[2]. وفق سلم يكون الأعلى فيه ما فاقت صورته هيولاه، أو على حد تعبير الجماعة: «وعلى هذا المثال يعتبر حال الصورة عند الهيولى، وحال الهيولى عند الصورة، إلى أن تنتهي الأشياء كلها إلى الهيولى الأولى التي هي صورة الوجود حسب...»[3].

وفي نص آخر أيضا، تذكر الجماعة أن الموجودات تتفاضل في الصور، بينما هي جوهرا واحدا، ولذا صار بعضها أصفى من بعض، حتى نصل إلى الباري "تعالى" علتها جميعا[4].

والجماعة في كلامها هذا متفقة تماما مع المعلم الأول في عرضه لسلم الكون، ومناقشته للنقلة القائمة بين اللاوجود (القوة) والوجود (الفعل) وخلال هذه النقلة يكون الكون عبارة عن سلم، يعتلي ذروته ما تفوق صورته هيولاه، أو ما هو صورة محضة أي الله "عز وجل"، وأدناه ما هو عبارة عن هيولى أو مادة مطلقة، التي هي أدنى مراتب الوجود[5].

وكما هو دأب الجماعة في عرض مختلف الآراء حول موضوع حديثها فإنها قدمت لرأيها في طبيعة الهيولى، بمجموعة من الآراء عرضوا فيها حقيقة رأي أصحابها من غير ذكر شخص بعينه أو تسمية مذهب، مرجئين الفصل في تلك الآراء إلى آخر الحديث.

الرأي الأول: وهم الذين اعتقدوا أن الهيولى هي عبارة عن أجزاء صغيرة غير متجزئة، أُلف بينها بضروب من التآليف، كانت منها الأجسام المختلفة الأشكال؛ أي أن هذه الأجزاء مختلفة الكيفيات ما بين أجزاء نارية، وأخرى ترابية، وأجزاء هوائية، حيث يحصل من اختلاطها أنواع الكائنات من معادن ونبات، وحيوان، وسائر الأفلاك والكواكب، وأصحاب هذا الرأي كما تذكر الجماعة: بنوا قولهم على ما رأوه من أحوال المصنوعات، التي تتألف أجزاء هيولاها المختلفة لتكون

---

(1)- الجامعة، ص371، وجيه عبد الله، الوجود...، ص251.

(2)- يقول ابن سينا: «المادة لا تقال اسما مرادفا للهيولى ويقال مادة لكل موضوع يقبل الكمال باحتضانه إلى غيره». **الحسين بن عبد الله ابن سينا، تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات**، ترجمة: حنين بن إسحاق، [القاهرة –مصر، ط2، دار العرب للبستاني، د.ت]، ص84.

(3)- الرسائل، ج2، ص92.

(4)- المصدر نفسه، ص93، الجامعة، ص371.

(5)- الهيولى الطب الإلهي...، ص234.

أنواع المصنوعات المختلفة، كالسرير والباب المؤلف من الخشب، وكذا عقاقير الأطباء، وحوائج الطباخين[1].

وهذا الرأي ينسب للفيلسوف ديمقريطس، الذي يُعزى إليه استحداث النظرية الذرية القائلة بأن الذرات والمكان الخالي هما المبدأين الأصليين، اللذين يحدث عنهما كل شيء، وأن الذرات التي تتركب منها الأشياء غير متناهية في الحجم والعدد، وعن حركتها تحدث المركبات بدءا بالعناصر الأربعة: (الماء- التراب- الهواء- التراب)، وحتى الشمس والقمر يتألفان من ذرات[2].

الرأي الثاني، الذي تعرضه الجماعة، فهو رأي نوع آخر من العلماء كانوا على حد تعبير الجماعة: أدق نظرا وأشد تمييزا وبحثا، حيث رأوا أن الهيولى عبارة عن أجزاء متماثلة، لا تختلف عن بعضها البعض، إلا حين يؤلف منها أنواع التراكيب والصور، فإذا ألفت ضروبا من التآليف والأشكال، واختلطت ضروبا من الاختلاط حدث منها أعراضا وكيفيات، وصفات متغايرة، فتختلف لذلك أسماؤها وأفعالها، ومثاله السكين والمنشار، فكلاهما قطعتان من الحديد إلا أنهما ألفا بضروب من التآليف، جعل لكل واحدة منهما صورة مغايرة ووظيفة مختلفة، إذ فعل السكين خلاف فعل المنشار والحديد واحد[3].

الرأي الثالث: فهو قول من هم أعلى نظرا وأشد بحثا، لأنهم اعتبروا الهيولى جوهر بسيط روحاني، معرى من كل الكيفيات التي يقبلها على الترتيب والنظام حال بعد حال، وهذا هو الرأي الذي تتبناه الجماعة وتقول به، أي أنها تعتبر اختلاف الموجودات إنما هو بالصور لا بالهيولى، لأن هذه الأخيرة عبارة عن جوهر معرى من كل الكيفيات، بوصفه جوهر روحاني بسيط، يقبل فيض النفس الكلية الشيء بعد الشيء، وتلك الفيوض هي الصور والنقوش التي تلقيها النفس إلى الهيولى الأولى، موضع قبول الصور، كما يكون فيض الشمس ونورها على الهواء، فالنفس قابلة لتلك الإفاضة تارة، وفائضة على الهيولى تارة أخرى، شيئا بعد شيء في الحدوث والكون[4].

---

(1)- الرسائل، ج4، ص271.

(2)- ماجد فخري، تاريخ الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلوطين، [دار العلم للملايين، بيروت -لبنان، ط1، مارس 1991م]، ص50.

(3)- المصدر السابق، ص472.

(4)- الرسائل، ج4، ص272، والجامعة ص371.

والمستفاد من موقف الجماعة، إزاء طبيعة الهيولى أنها مزيج من المثالية الأفلاطونية، والواقعية الأرسطية، حيث أن اعتبار الهيولى جوهر روحاني أو ذات طبيعة روحانيـــة، هـــو مـــن المفـــاهيم الأفلاطونية عن المثل الكامنة في العالم الحقيقي، خاصة وهي تعد الهيـــولى الأولى مـــن الموجـــودات الروحانية الإلهية: «والأمور الروحانية الإلهية هي العقل الفعّال، والنفس الكليـــة، والهيـــولى الأولى، والصور المجرّدة...»[1].

وكل ما فاض عن العقل الفعال كان أولا صورا وأعيانا متضمنة به، أي أن لها وجودا سابقا بالقوة كالصورة والهيولى[2]، وهي ذاتها قوام مفهوم أفلاطون عن المفاهيم أو الحقائق الموضوعية، التي يطلق عليها المثل والتي من خصائصها، كونها جواهر روحانية، ولذا كانت الهيولى الأولى في مفهـــوم الجماعة عبارة عن هوية أو صورة الوجود فحسب، دون كيفية يمكن للحس إدراكها. وهذا يعني أنها مجرد ماهية، كما لو قلنا: أن ماهية الإنسان: هو العقل بوصفه صفة جوهرية للإنسانية[3].

وكذلك الهيولى الأولى هي المفهوم الكلي للوجود بوصفها صورته الروحانيـــة، الكائنـــة في العالم الإلهي أو عالم المثل الأفلاطونية، كوجود حقيقي منفصل عن الصورة، وهذا ما خـــالف بـــه أرسطو أستاذه أفلاطون، وعلى الرغم من أنه أبقى على صميم نظرية أستاذه -وهي أن عالم المثل هو عالم من الصور المجردة عن الهيولى، حيث يقوم عالم الصور كمحل للحقائق، علـــى نقـــيض عـــالم الأشباح والنسخ، وهو عالم المادة والهيولى- إلاّ أننا نجد أرسطو على خلاف أفلاطون ينفي أن تكون الصور مفارقة للمادة كجواهر تقوم بذاتها، بل لابد من تلازم الصورة والمادة تلازما ضروريا، لا مجال فيه للتفكير في المادة والصورة كشيئين منفصلين، لأن إمكانية انفصالهما هي على مستوى الذهن، أما في الواقع فلا شيء يوجد باعتباره صورة بدون هيولى أو العكس[4].

ولئن جنحت الجماعة بعيدا عن المدرسة المشائية -فيما يتعلق بطبيعة الهيولى، وإلغاء ضرورة التلازم بين الهيولى والصورة- فلسوف نجدها تنسجم مع المعلم الأول، في مفهومـــه عـــن الهيـــولى والصورة، وعلاقتهما ببعض.

---

(1)-الرسائل، ج4، ص112.

(2)-الجامعة، ص370.

(3)-وفرسنيس، تاريخ الفلسفة...، ص ص163، 164.

(4)-المرجع نفسه، ص228.

تؤكد الجماعة على أن اختلاف الموجودات إنما هو بالصورة لا بالهيولى، حيث تضرب لذلك ما مثاله: الأشياء الكثيرة المحيطة بنا، إذ أن جوهرها واحد على الرغم من تعدد صورها: فالسفينة والمنشار هيولاها واحدة، وصورها مختلفة، فالخشب واحد والصورة مختلفة، فاختلفت لذلك أغراضها وأفعالها، وأسماؤها[1].

وكل هذا يقودنا إلى القول: بأن الجماعة تعتبر الهيولى تلك البنية، التي تضم كل شيء وهي في ذاتها لا شيء، وعلى هذا يكون ما يعطي الهيولى تعينا ووجودا بالفعل هو الصورة أو الصفة، وهذا هو المفهوم الأرسطي عن الهيولى وعلاقتها بالصورة، حيث لا توجد لديه فروق على مستوى الهيولى: فاختلاف النحاس عن الحديد لا يعود لاختلاف الصورة، وعليه يمكن للهيولى أن تصبح أي شيء حسب الصورة المطبوعة فيها، لأنها في الحقيقة هي إمكانية كل شيء[2].

وقد عبرت الجماعة عن هذه الإمكانية: بالقابلية، إذ الهيولى في مفهومهم هي: الجوهر البسيط القابل للصورة، والصورة هي: ماهية الشيء، وهي ذاتها مقولة الانتقال من القوة إلى الفعل، التي فسر بها أرسطو الوجود[3].

لكن هل فكرة الجماعة عن الهيولى، هي نفس فكرتنا عن الجوهر الفيزيائي (؟) بمعنى هل الجماعة –في حديثها عن الهيولى الأولى وغيرها من أنواع الهيولى، التي يحتويها العالم– تعني ذلك الجوهر المادي الثابت الخصائص مثل: الخشب والحديد (؟). وهل تقصد بالصورة مجرد شكل (؟).

الحقيقة أن الجماعة حين الحديث عن الهيولى والصورة، نجدها تتعامل مع مفهوم الانتقال من الهيولى والصورة، والعكس بشكل نسبي يكون فيه تدفق الهيولى والصورة في الوجود بصورة متبادلة، فما يكون هيولى في مرحلة يكون صورة في حال لاحق، أي لا وجود لشيء اسمه صورة غير متحول إلى الهيولى، أو العكس. فالوجود مجال تتداول عليه، الصورة والمادة بأوضاع نسبية وترتيبات عددية؛ لأن صور الموجودات كلها يتلو بعضها بعضا في الحدوث والبقاء، عن الله "عز وجل" كما يكون العدد في تتالي أفراده، وأزواجه بنظام وتتالي: مبدؤه الواحد من العدد، وذلك أننا نجد مثلا: القميص وهو من الموجودات الجسمانية المدركة بالحس، يُعد صورة في الثوب والثوب هيولى لها وماهية

---

(1)–الرسائل، ج2، ص90.

(2)–وافرسيس، تاريخ الفلسفة...، ص ص230، 231.

(3)–المصدر السابق، ج4، ص156.

الثوب: أنه صورة في الغزل والغزل هيولى لها، أما الغزل وماهيته: أنه صورة في القطن والقطن هيولى لها، والقطن أيضا ماهيته: أنه صورة في النبات، والنبات هيولى لها، والنبات من جهة أخرى ماهيته: أنه صورة في الأجسام الطبيعية (النار - الهواء - الماء -الأرض)، وكل واحدة من الأجسام الطبيعية تكون في حال آخر صورة في الجسم المطلق، الذي منه جملة العالم الجسماني، ثم إن الجسم المطلق ذاته هو: صورة في الهيولى الأولى وهذه الأخيرة تتحول من هيولى إلى صورة روحانية، فاضت عن النفس الكلية، وهي بدورها صورة روحانية فاضت عن العقل الفعّال، أول ما أُبدِعَ[1].

فالحاصل إذا أن الجماعة لا تنظر للهيولى كجوهر مادي، لا يمكنه أن يكون على غير صورته المادية إلى الأبد، حتى وإن طرأت عليه تحولات كيميائية كتحول الراديوم مثلا إلى الهليوم[2]، بل إن الشيء يمكن أن يكون هيولى، كما يمكن أن يكون صورة، فالهيولى الأولى مثلا هي صورة روحانية فاضت عن النفس الكلية، وهي هيولى لصورة الجسم المطلق والقميص هو صورة في الثوب والثوب هو هيولى له، ويمكن للثوب أن يكون مرة أخرى صورة في الغزل. وعليه تصبح الصورة ليست مجرد شكل؛ لأن كل من الهيولى والصورة مصطلحين نسبيين.

لم تكن الجماعة في تحديدها لهذه العلاقة بين الصورة والهيولى، إلا مرددة للفكرة الأرسطية، عن التدفق المستمر للهيولى والصورة، أين يكون مفهوم الهيولى كتصور كنسبي، فالشيء عند أرسطو هو من ناحية هيولى، ومن ناحية أخرى صورة، بحيث يكون ما يصبح هو الهيولى، وما يصبح عليه هو الصورة: فالخشب هيولي إذا نظر إليه باعتباره سرير، والسرير صورة في هيولي الخشب، والخشب في علاقته بالنبات النامي هو صورة ما سيكون من هذا النبات، وشجرة البلوط هي صورة في جوزة البلوط، وهي كذلك هيولى للأثاث الذي سيصنع منها، وكل هذه المفاهيم عند أرسطو تعني أن الهيولى والصورة عنده مصطلحان نسبيان، كما تظهر أن الصورة ليست الشكل وحده، بل إن الشكل جزء من مفهوم الصورة[3].

---

(1)-الرسائل، ج3، ص459.

(2)-وافرسيس، تاريخ الفلسفة...، ص229.

(3)-ماجد فخري، أرسطو طاليس...، ص ص85-89، وافرسيس، تاريخ الفلسفة...، ص229.

المطلب الثاني: أنواع الهيولى

تقول الجماعة أن: «واعلم أن الهيولى على أربعة أنواع، منها هيولى الصناعة، وهيولى الطبيعة، وهيولى الكل، والهيولى الأولى»[1]. ومنه سنبين كل واحدة على حدى، ولتكن البداية بما ابتدأت به، لأنها رتبتها في هذا النص من الأدنى إلى الأعلى في سلم الوجود:

1-هيولى الصناعة: وتنصرف إلى كل ما يجري فيه الصناع أعمالهم وصنائعهم: كالخشب للنجارين، والتراب والماء للبنائين، والدقيق للخبازين، حيث لابد لهم من أجسام يعملون فيها ومنها صنائعهم، أما الأشكال والصور التي يركزونها في هيولى مصنوعاتها، فهي الصورة التي تعطي للهيولى اسم وفعل[2].

2-هيولى الطبيعة: وهي الأركان الطبيعية (الهواء، النار، التراب، الماء)، وهي التي تتكون منها كل الكائنات، الموجودة تحت فلك القمر والمتولية لهذا التكوين قوة من قوى النفس الكلية، وهي الطبيعة التي تقوم وتسري في جميع أجسام ما دون فلك القمر، حيث تسمى باللفظ الشرعي الملائكة الموكلة بحفظ العالم وتدبيره، أما في اللفظ الفلسفي فهي قوى الطبيعة، تفعل في الأجسام وتسديرها، لأن الجسم لا فعل له وحده إلا إذا كان معه جوهرا روحانيا غير مرئي، وتقصد به النفس حيث يكون الجسم بمثابة الأدوات، والآلات لتظهر فيه أفعالها بواسطة الطبيعة، وهذا من خلال الهيولى الطبيعية الموضوعة تحت تصرف الطبيعة، لتفعل فيها الأفعال والصور وتصنع منها الحيوان، والنبات، والمعادن، بواسطة الأشخاص الفلكية التي تدير الأركان وتمزجها، بدوران الفلك فتصير منها المولدات بكل نقوشها وصورها[3].

إذا فجميع ما يحدث على الأرض يعود إلى الطبيعة، ذلك الوسيط الروحاني الموكل بأمر النفس الكلية، لإحداث الحياة والحركة.

ويعد الاعتقاد بالقوة الروحانية الفاعلة في الأجسام، فرع من الإيمان بنظرية المشابهة العضوية بين العالم الكبير، والعالم العضوي الإنساني، حيث لا تملك أجزاء ما تحت فلك القمر حريتها المستقلة

---

(1)-الرسائل، ج2، ص90.

(2)-المصدر نفسه، ص91.

3- المصدر نفسه ، ص 168-170.

عن النفس الكلية، إلا بقدر الذي تملكه التركيبة العضوية لجسم الإنسان في حرية العضو الحي بالجسم الإنساني، بعيدا عن قوته الذاتية، أو النفس الإنسانية[1].

تعد فكرة الوسيط الروحاني، الذي تستعين به النفس الكلية، في مباشرة أدنى مراتب الوجود، من القضايا الجوهرية التي اهتم بها أفلوطين، وهو يعالج مبدأ تدرج الموجودات في حرص شديد على صيانة انتماء نفس العالم، إلى العالم الروحاني الأزلي، الأمر الذي أدى به إلى فرض نفسين: الأولى قريبة من العقل، وأخرى تعمل بالنيابة عن نفس العالم وتتولى خلق العالم المحسوس، وأطلق عليها "الطبيعة" أو طبيعة العالم، وهذا بدلا من فرض نفسين لهما اتجاهين متعاكسين: الأولى اتجاهها وميلها نحو العقل والعالم الأزلي، والثانية تتجه نحو العالم الأرضي[2].

وليست الفلسفة الأفلوطينية، وحدها من كان لها الأثر في تشكيل مفهوم الجماعة عن الوسائط المتولية فعل الخلق –بدافع تنزيهه "تعالى" عن مباشرة الأجسام– بل إنه من الممكن الحصول على مرجعية هذا الاعتقاد، ضمن النصوص التي ينقلها الشهرستاني عن أصحاب الروحانيات، الذين أثبتوا مجموعة من الوسائط المبرأة من الشوائب المادية، وأطلقوا أيديها في الكون إيجادا وتأثيرا، فهم المقدسون عن المواد الجسمانية، المبرؤون من القوى الجسدية، وهم كذلك الأسباب المتوسطة في الإيجاد يتصرفون في أمور الخلائق، ويبدلونها من حال إلى حال، ويوجهونها من مبدأ إلى غاية[3]، مستمدين العون والقدرة من الحضرة الإلهية، ويفيضونها على من دونهم[4].

واستمداد العون الذي يذكره أصحاب الروحانيات، هو ما تدور حوله نصوص الرسائل، فيما يتعلق بعالم الأجسام، وأنه بجملته آلات للنفس الكلية وقواها، وأنها تفعل بإذن الله المنزه عن مباشرة الأجسام[5]، بحيث يكون هذا الإذن عند الجماعة هو تماما ما يقصده أصحاب الروحانيات باستمداد العون.

---

(1)–سيد نصر، مقدمة إلى...، ص49.

(2)–البهي، الجانب الإلهي...، ص ص126، 127.

(3)–التوجيه من المبدأ إلى الغاية، هي الفكرة التي تقيم عليها الجماعة فلسفة الهيولى والصورة، فمبدأ الأشياء هي هيولى بلا كم ولا كيف، والغاية هي الالتحاق بالصور، والنفوس لكي يتحقق لها الانتقال من القوة إلى الفعل. انظر: الجامعة، ص ص370، 371.

(4)–الشهرستاني، الملل... ، ج2، ص ص290، 191.

(5)–الرسائل، ج2، ص248.

ولا غرو أن تذهب الجماعة إلى هذا الرأي، وهي تصبو رأسا إلى فلسفة أفلوطين، وتحاكيه في إلهه الذي يقبع في سلبية تامة تضمن له وحدته، فكان بذلك مجرد علة سببية للوجود، دون أن يتعدى فعله إلى الإشراف الفعلي على عالمه بمختلف أقسامه، بل إنه أوكل به آلهة متعددة، تتولى عالم الخلق، وهذا محض الانحراف عن روح العقيدة الإسلامية، في مضامينها عن فكرة الألوهية، كذات وصفات، فهو "تعالى" الخالق على الحقيقة، ولا يشاركه أحد الخلق، وبهذا الوصف يتميز عن الأكوان كلها[1].

وليست الجماعة وحدها من الإسماعيلية، من تعلقت بفكرة الوسيط الروحاني، بل إننا نجدها منتشرة ضمن الكتابات الإسماعيلية المتأخرة عنهم، فالكرماني يعد الطبيعة هي النفس المحركة لعالم الجسم والمشرفة على بعث قواها في كل أجزائه، لتبلغه إلى حالات الكمال[2].

3-هيولى الكلّ: هي الجسم[3] المطلق الذي منه جملة العالم، وقد كان هذا الجسم قبل تشكل العالم، مجرد كمية يشار إليها بالطول والعرض والعمق، ثم ما فتئ أن قبل فيض النفس وعطفها، فقبل الكيفية وهي الأشكال والصور[4]، وهذا ليتم الجسم بتلك الصور وتكمل النفس، بإخراج ما في قوتها من الحكمة والصنائع إلى الفعل، تشبها بباريها وعلتها الأولى، ومن أجل هذا ربطت النفس الكلية بالجسم الكلي المطلق، الذي منه جملة العالم من أعلى فلك المحيط إلى مركز الأرض، تسري قواها في جميع أفلاكه وأركانه ومولداته، تدبر أمره وتحركه لما فيه خيره[5].

4-الهيولى الأولى: وتعرفها الجماعة بأنها: جوهر بسيط معقول، لا يدركه الحس حيث أنه صورة الوجود فحسب، والجوهر عند الجماعة: هو القائم بنفسه القابل للصفات، أي أنها موضوع الصور المفاضة عن النفس الكلية[6].

---

(1)-الشهرستاني، الملل...، ج1، ص36.

(2)-الكرماني، راحة...، ص ص280، 281.

(3)-الجسم: عند الجماعة هو ما له طول وعرض، وعمق. الرسائل، ج4، ص159.

(4)-الرسائل، ج2، ص91.

(5)-المصدر نفسه، ج3، ص ص181، 182.

(6)-المصدر نفسه، ج2، ص91، ج4، ص156.

وقد ارتضى ابن سينا التعريف ذاته للهيولى، فهو يعتبرها جوهرا موجودا بالفعل، لقبوله الصورة إذ ليس له في ذاته صورة تخصّه إلا معنى القوة، فيكون الشيء لذلك هيولى بالقياس إلى ما ليس فيه، ومن شأنه أن يقبل كمالاً أي؛ الصورة بالقياس إلى ما فيه موضوع[1].

وابن سينا يقصد بالكمال؛الكمال الأول، لأنه يتابع أرسطو في اعتبار الصورة كمال أول للهيولى، لأنها هي التي تحدد الهيولى وتعينها كموضوع[2]، بينما الجماعة وإن كانت تعتبر الصورة كمالا، إلا أنه لم يثبت بنصوص الرسائل، ما يوجب اعتبارهم الصورة كمال أول.

وتفسير اعتبار الصورة كمال أول عند الجماعة، يرجع إلى طبيعة العالم الروحاني، الذي هو صور روحانية محضة لا كثافة فيها، ولها من الكمال والبهاء ما يوجب لها صفات مغايرة لعالم الأجسام، خاصة وأنه العالم الروحاني المضاهي لمُثل أفلاطون والذي على أساسه، وعلى مثاله، كان العالم السفلي، وعليه فمن المفروض أن تكون الهيولى الأولى، وهي من ذلك العالم الروحاني قد حازت كمالها الأول، الذي هو الوجود بالقوة[3].

وبالرجوع إلى كتب الدعوة الإسماعيلية، نجد ما يتوافق مع رأي الجماعة في اعتبارات الكمال بالنسبة للهيولى، فالكرماني يعد الصورة كمال ثاني للهيولى، لأنها قد نالت شرف العقول القائمة بالفعل، فبلغته كماله الذي يليق به بسريان أنوارها فيه، حيث انتقل من رتبة الإمكان الذي هو الكمال الأول، إلى رتبة الوجوب أي الصورة[4].

والحاصل من اتفاق الجماعة والكرماني – حول طبيعة الصورة بالنسبة للهيولى، وعلاقتها بالمبادئ الباطنية في الدعوة الإسماعيلية – أن الفلسفة الباطنية بتنوع شخصياتها المتناولة لمباحث العلوم الكونية، إنما تهدف أولاً وأخيراً لترسيخ نظرياتها السياسية، أو بتعبير أدق هي تحاول

---

(1)–ابن سينا، تسع...، ص84.

(2)–إبراهيم تركي، نظريات...، ص56.

(3)–الرسائل، ج4، ص ص112، 113، وج5، ص ص75-77.

4– الكرماني ، راحة .....ص 223، 224، 271، 272.

الانتقال من الفلسفة البحتة إلى التشيع الباطني، عن طريق نظريات فلسفية حول نشأة العالم ومراتب الوجود فيه[1].

وإذا كانت الغاية الأولى إذًا، وهي إعلاء قواعد المبادئ الباطنية، فليس هناك حرج لدى الجماعة في القول بقدم الهيولى، أو العالم ككل طالما أن المقصد أشرف من الوسيلة.

لكن ما هو النسق الفلسفي الذي تشبثت به الجماعة، للوصول إلى هذه النتائج المتناقضة لمبادئ العقيدة الإسلامية (؟)

إنه لمن السهل جدا العثور على هذه المرجعية الفكرية، أو النسق الفلسفي الذي تقيدت أو التزمت به الجماعة، إذا ما رجعنا إلى مفهوم أرسطو عن الهيولى والصورة، إذ يحيل أرسطو جميع العلل إلى العلة الغائية، والتي ليست إلا الصورة أو الغاية، فكل حركة عنده هي صيرورة للانتقال من الهيولى إلى الصورة أي؛ نحو الغايات ولهذا ينبغي أن تكون الصورة ماثلة في الذهن قبل الواقع، أما في التحقق الخارجي فإن الهيولى هي الأسبق، وهكذا يكون مبدأ الصورة هو الأول المطلق الذي يُسعى إليه كغاية، عن طريق صيرورة الحركة إلى أن نصل إلى الصورة المطلقة وهي الله، التي يعتبرها أرسطو كعلة محركة تتحرك نحوها الأشياء، وإذا كان الله هو الغاية أو الصورة، فلا اعتبار للزمن في هذه الصيرورة[2].

وأثناء هذه الصيرورة لا تكون العلاقة بين الله والعالم، علاقة علة بمعلول أو علاقة زمنية، يكون فيها العالم مسبوقا بظرف زمني يفصل وجوده عن وجود علته، بل إن الأمر عند أرسطو يسير على نحو المقدمات المنطقية، أين يكون الله المقدمة المنطقية والعالم هو نتيجتها، بمثل ما تعطي المقدمة النتيجة المترتبة عنها وهنا لا يمكن إعطاء الزمن أي اعتبار حقيقي، إنه مجرد مظهر تقدم المقدمة في القياس وهو تقدم على مستوى الفكر لا الزمن، وهذا يعني أنه تتابع منطقي لا تتابع زمني، وإذا كانت العلاقة بين الله والعالم مفرغة من اعتبارات الأسبقية الزمنية أو الزمن بصورة عامة؛ فإن هذا العالم لن تكون له نهاية، كما لم تكن له بداية زمنية، لأن هذا الأخير (العالم) يسعى نحو الغاية أو الصورة

---

(1)-يقول الأستاذ إبراهيم محمد تركي: «السمة المميزة للمذهب الإسماعيلي، أنه يضفي على التفسير الفلسفي للوجود طابعا شيعيا، وذلك بإقامة موازنة وموازاة؛ بين مبحثي الوجود والإمامة، أو المضاهاة بين عالم الطبيعة الإلهية وعالم الصنعة النبوية». إبراهيم تركي، نظريات...، ص322.

(2)-إبراهيم تركي، المرجع نفسه، ص ص55، 56، وانترسيس، تاريخ الفلسفة...، ص ص233، 234.

المطلقة التي لا يمكن أن تدرك، لأنها صورة خالصة[1]، وهكذا يأخذ مفهوم الإله عند أرسطو معنى الغاية أو الصورة فحسب، وهو المفهوم الذي انجرت إليه الجماعة، وهي تستعين بأبحاث الفلسفة المشائية، في تدعيم وترسيخ نظرياتها السياسية، حتى وإن كانت الوسيلة هي القول بتعدد القدماء «الله والعالم، والمادة».

ثم إن القول بتعدد القدماء، لم يعد مرفوضا من قبل العقيدة فحسب، بل إن الاكتشافات العلمية ذاتها تشهد ببطلانها وسخافتها، حيث أظهرت الأبحاث المتعلقة بحركة النجوم، أن هذه الأخيرة تتباعد عن بعضها البعض، وأن كل شيء في الكون يتحرك بعيدا عن كل شيء، وعليه فالكون يتمدد مع مرور الوقت، والعودة إلى الخلف تقودنا نحو كون أصغر بحجم أصغر بسبب قوة التجاذب الثقالية، وأن الكون ظهر إلى الوجود نتيجة انفجار تلك الكتلة المعادلة للصفر، وهذا يقودنا إلى أهم الحقائق والمتمثلة في ضرورة الاعتقاد بأنه لم يكن هناك شيء مع القوة الخالقة للكون، طالما أن الكون بكتلته معادل للصفر، وأن الكون خلق من ذلك اللاشيء أي العدم، وهذه النتيجة نفسها تفضي إلى أن المادة والزمن ظهرا إلى الوجود، من قبل خالق أو مكون ذلك الانفجار؛ أي الله "عز وجل"، وعليه فإن كل مزاعم المشائية المتماشية مع مقررات فلسفة الفيض باطلة سواء بالخبر العقدي، أو بالكشف العلمي[2].

---

(1)- إبراهيم تركي، نظريات...، ص ص55-59، وفرسيس، تاريخ الفلسفة...، ص ص233-235.

2- هارون يحي، خلق الكون [مؤسسة الرسالة، بيروت -لبنان، ط4، 1424هـ-2003م]، ص ص18، 19.

المبحث الثالث: عالم الأجسام

اهتمت الجماعة واحتفت بنضد العالم وخصائص مراتبه، لأغراض عديدة ولذا فقد فصلت القول في أقسامه ومنها القسم الجسماني فما هي مراتب هذا القسم وخصائصه (؟)

المطلب الأول: الأجسام الفلكية

تحتل الأجسام الفلكية، أول مراتب عالم الأجسام، وهي أقسام كثيرة، ولذا فقد تبسطت الجماعة في تبيانها، وذكر خصائصها كما سيتوضح في هذا المطلب.

تعرف الجماعة الفلك بأنه: جسم كرّي شفاف، محيط بالعالم[1]، وهذا يعني أنه من الموجودات الجسمانية عند الجماعة، إذ الجسم هو: جوهر مركب من جوهرين بسيطين: (الهيولى والصورة)، ذلك أن الهيولى الأولى أول ما قبلت من الصور الطول والعرض والعمق، فصار من ذلك: الجسم المطلق، ثم قبل هذا الجسم المطلق أو الهيولى الثانية، سائر الصور من التدوير، والتثليث، والتربيع فكان من ذلك عالم الأفلاك والكواكب[2].

ثم إن عالم الأفلاك، يوافق السبعة من الأعداد في ترتيب الموجودات؛ لأنه وكما أن الاثنين هو أول عدد نشأ من تكرار الواحد، كذلك العقل هو أول موجود فاض من وجود الباري عز وجل، وكما أن الثلاثة ترتبت بعد الاثنين، كذلك النفس ترتبت بعد العقل، وكما أن الأربعة ترتبت بعد الثلاثة، كذلك الهيولى ترتبت بعد النفس، وكما أن الخمسة ترتبت بعد الأربعة، كذلك الطبيعة ترتبت بعد الهيولى، وكما أن الستة ترتبت بعد الخمسة، كذلك الجسم ترتب بعد الطبيعة، وكما أن السبعة ترتبت بعد الستة، كذلك الأفلاك ترتبت بعد وجود الجسم[3].

وبالإضافة إلى المرتبة السابعة للأفلاك، فهي توافق الأعداد الصحيحة وتشبهها[4].

---

(1)-الرسائل، ج4، ص155، 113، 115.

(2)-المصدر نفسه، ج3، ص ص387، 388.

(3)-المصدر نفسه، ص385.

(4)-العدد الصحيح ينقسم قسمين: أزواجا وأفرادا، فالزوج: هو كل عدد ينقسم نصفين صحيحين، والفرد هو: كل عدد يزيد على الزوج واحدا أو ينقص عن الزوج بواحد. المصدر نفسه، ج1، ص ص81، 82.

ولما كانت الهيولى دائمة الاشتياق إلى حصول الصورة، لتخرج من حد القـــوة إلى الفعـــل، وكانت النفس الكلية ممتلئة بالخيرات والفضائل، أقبلت تطلب من تفيض عليه من تلك الفـــضائل، شوقا وتشبها بعلتها الأولى. فأقبلت على الهيولى تميز اللطيف من الكثيف، وتعمل فيها أنواع الصور بالتدوير، فكانت الدورة الفلكية التي تمخض عنها سائر الفلك وكواكبه[1].

وقد نتج عن التدوير الأول الفلك المحيط فصار مبدأ الحركة الجسمية بأمر الـــنفس الكليـــة، فارتبطت به النفس ودارت بالشوق إلى باريها "سبحانه"، تطلب اللحاق بدرجـــة الإبـــداع الأول، وتركب ما دونه من الفلك الموالي، وهكذا كل فلك دائر ينتج عنه فلك مـــوالي، إلى أن نـــصل إلى المركز الذي هو الأرض، وكلهم بأمر الحركة النفسية[2].

ومرد الحركة النفسية إلى النفس الكلية؛ ورتبتها فوق الفلك المحيط، وقواها سارية في جميـــع أجزاء الفلك بالتدبير والصنائع والحكم، وفي كل ما يحوي الفلك من سائر الأجسام، أي الكواكب، ذلك أن لها في كل فلك قوة مختصة به مدبرة له مظهرة منه أفعالها، وأن تلك القوة تـــسمى نفـــسا جزئية، مثال ذلك القوة المختصة بجرم (زحل)، المدبرة له المظهرة منه وبه أفعالها يسمى نفس زحل، وبهذه الأفعال تحقق النفس كمالها المشروط بتمام الهيولى، وتمامها لا يكون إلا إذا ألقت عليها النفس فيضها، وسرت فيها ترقيها من حال القوة إلى حال الفعل بأنواع الصور والتقوس والأفعال[3].

وبقبول الجسم الكروي أفضل الأشكال كان عالم الأفلاك، والكواكب ما صفا منه ولطف، الأول فالأول من لدن الفلك المحيط إلى منتهى فلك القمر وهي: تسع أكُر مرتبة في جوف بعـــضها البعض، أدناها إلى المركز (التي هي الأرض) فلك القمر وأبعدها الفلك المحيط، وهذا الأخير دائرتـــه هي أوسع الدوائر، وهو يدور حول الأرض[4] في كل أربع وعشرين ساعة دورة واحدة من المشرق

---

(1)-الرسائل، ج4، ص ص113-116.

(2)-الجامعة، ص135.

(3)-المصدر السابق، ج3، ص389.

(4)-لقد أخذ الفلاسفة العرب، معلوماتهم الفلكية عن اليونان، وكان عمادهم في ذلك كتاب المجسطي لبطليـــوس (Mageste)، ولذا استقرت آراؤهم جميعا على مركزية الأرض، ودوران الأجرام السماوية حولها، حتى قام العالم الفلكي كـــوبرنيكس (N. 1477Copernic م.-1553م.) وقلب التصور القديم للسماء، مبرزا أن الأرض ليست مركز الكون، وأنها كوكب متحرك تدور هي والكواكب حول الشمس مركز الكون، د. جمال ميموني، د. نضال قسوم، [دار المعرفة، الجزائر، الجزائـــر، د.ط، د.ت]، ص ص 95، 96.

إلى المغرب فوق الأرض، ومن المغرب إلى المشرق تحت الأرض، مثل الدولاب فهو المحرك للأفـلاك وكواكبها جميعا[1].

وقد عبرت الجماعة عن الفلك المحيط بالعرش العظيم[2] والسماء التاسـعة -إذ أنهـا تعـد السموات هي الأفلاك لسموها واستدارتها- ويلي السماء التاسعة الفلك الثامن، وهو فلك الكواكب الثابتة المحيط بالسموات السبع الباقية وهو الكرسي الذي وسع السموات والأرض، ومن ورائه فلك زحل وهو السماء السابعة، وزحل هو النجم الثاقب لأنه يثقب سمك سبع سموات حتى يبلغ أبصارنا، يليه فلك المشتري سادس السموات، ومن ورائه فلك المريخ السماء الخامسة[3].

ثم يليه فلك الشمس وتتصدر وسط العالم، كما أن دار الملك وسط المدينة، ومدينته وسـط البلدان من مملكته، لذا كان مركز الشمس وسط فلكها، وفلكها وسط الأفلاك، كما أن الأرض في مركز العالم، ذلك أنه يتصل بها من النفس الكلية قوة مختصة بها، وبها يكون صلاح العالم وتمامه بمـا يكون منها من استواء النظام وقوام الأشياء[4].

ثم تلي السماء الرابعة، السماء الثالثة وهو فلك الزهرة ثم فلك عطارد ثم فلك القمر، انتهاءا إلى الأرض، وهي كرة واحدة بجميع ما عليها من الجبال والبحار والبراري والأنهار، وهـي واقفـة وسط الهواء في مركز العالم، حيث يحيط بها الهواء من كل جهة[5].

---

(1)-الرسائل، ج5، ص 392، 128.

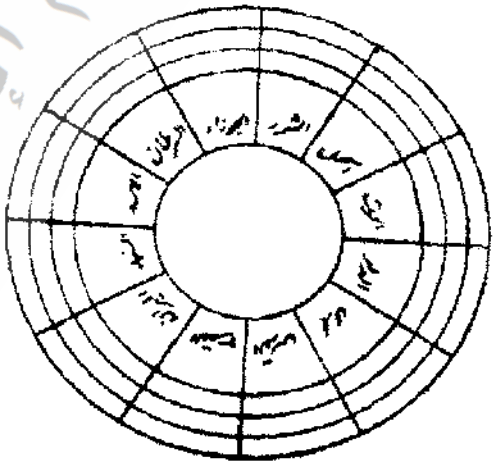
(2)-ليست الجماعة وحدها من الإسماعيلية، من نعتت الفلك المحيط بالعرش العظيم، بل أن الكرماني أيضا وهو من كبار رجـالات الدعوة الإسماعيلية، يسم الفلك بالعرش المحرك. الكرماني، راحة.....، ص 302.

(3)-الرسائل، ج2، ص 118.

(4)-المصدر نفسه، ج5، ص95.

(5)-المصدر نفسه، ج2، ص119.

صورة تركيب الأفلاك (الرسائل، ج1، ص165).



أبراج الفلك (الرسائل، ج1، ص155)

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

وهذا الفلك المحيط مقسوم باثني عشر قسما، كل قسم منها يسمى برجا هي: الحمل والثور، الجوزاء، السرطان، الأسد، السنبلة، الميزان، العقرب، القوس، الجدي، الدلو، الحوت [1].

أما عدة الكواكب الثابتة منها والسيّارة: ألف وتسعة وعشرون كوكبا، الذي أدرك بالرصد منها السبعة السيّارة وهي: زحل، المشتري، المريخ، الشمس، الزهرة، عطارد، القمر [2]، لكل واحد منها فلك خاص به، أما سائر الكواكب وهي: ألف واثنان وعشرون كوكبا [3].

ولا تفتأ الجماعة عن التأكيد على دائرية العالم، وأنه أفضل الأشكال على الإطلاق؛ لأنه أعظم الأشكال مساحة وأسرعها حركة، بحيث يستطيع أن يتحرك مستديرا، ومستقيما، ولا يمكن أن يوجد هذا في شكل غيره، ولهذا اقتضت الحكمة الإلهية والعناية الربانية، أن تجعل شكل العالم مستديرا كريا، وكذا أفلاكه وكواكبه [4].

ولقد كان بارمينيدس (Parmenides)[5] أول من قال بأن العالم مثل الكتلة الكروية لا خلاء بينها، متساوية الأبعاد من المركز، بحيث لا تكون أكبر ولا أصغر في أي اتجاه. غير أنه استبعد ظواهر الحياة من فكرة الوجود، فقال بوجود ثابت لا حركة فيه [6]، ثم جاء أرسطو بعده واقر الشكل الكروي للعالم، مبقيا على الفكرة التي تمسكت بها الجماعة، وهي اتصال حلقات الكون...ببعضها البعض، كحلقات البصل ليس بينها فراغ ولا تخلخل [7].

---

(1)-الرسائل، ج1، ص ص 155-157.

(2)-لقد ظن إخوان الصفا كما ظن جميع الفلاسفة، الذين أخذوا العلم الفلكي عن اليونان، أن عدة الكواكب السيارة: سبعة، وبعد اكتشاف التلسكوب تم اكتشاف ورصد ثلاثة كواكب أخرى هي أورانوس (1781م.)، نبوتن (1864م.)، بلوتو (1930م.)، والأخير منها يبعد عن الشمس بحوالي (3670.) مليون ميل، كما تمّ اكتشاف الاف من الأجسام كالمذنبات، والكويكبات.

(يوم 15 مارس 2007م على الساعة: 11.00 سا صباحا) . Htt: // aT.wikipidia. Org/wiki

(3)-الرسائل، ج1، ص ص 125، 126.

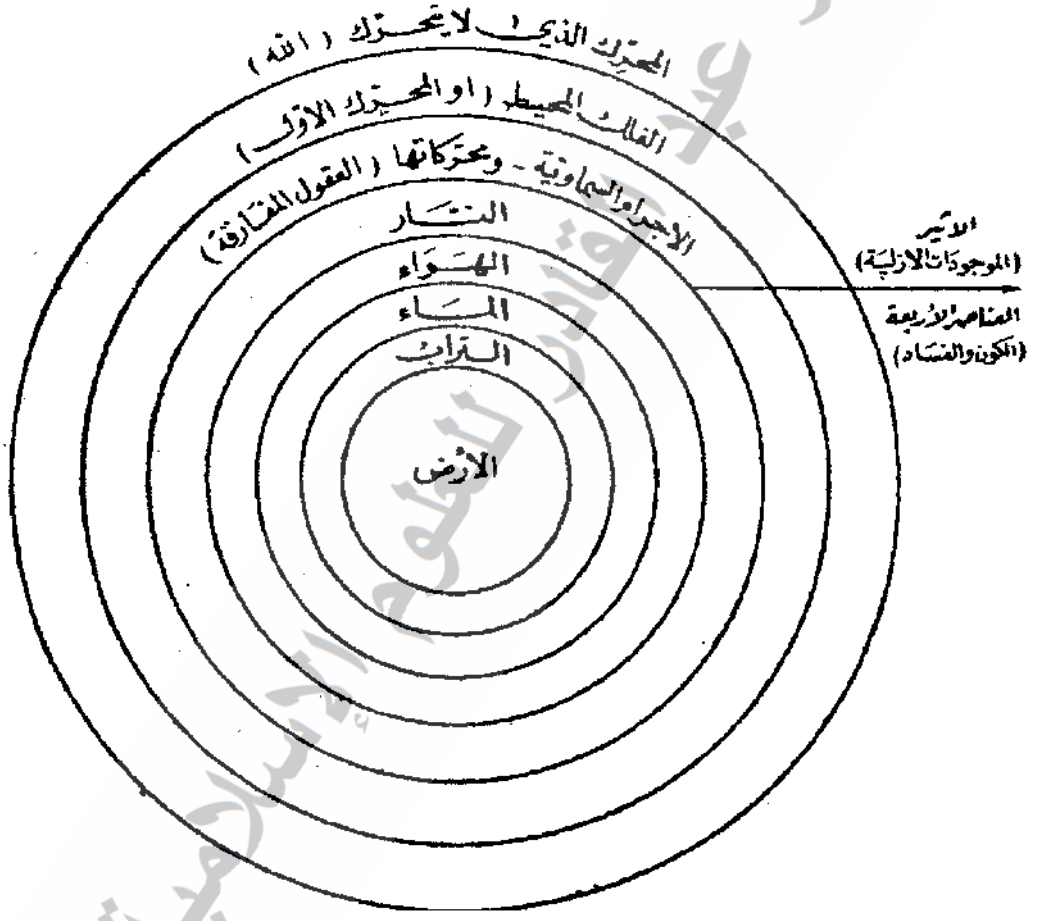
(4)-المصدر نفسه، ج2، ص126.

(5)-فيلسوف يوناني من أليا جنوب إيطاليا، ولد حوالي عام 515 ق.م. لجنة من العلماء...، الموسوعة الفلسفية...، ص103، مادة: (بارمنيدس).

(6)-أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية، تاريخها مشكلاتها، [دار قباء للطباعة والنشر، د.م، د.ط، 1998م.]، ص92.

(7)-الرسائل، ج2، ص 120.

وكما أبقى على استقرار فكرة الدوائر، فقد أثبت الحركة الدائرية فيه، لأنه يعتبرها -كما تعتبرها الجماعة من بعده- عبارة عن استكمال ما يوجد من حيث هو بالقوة، ولتحصيل هذا الكمال ينبغي الانتقال إلى مستوى الفعل، فيكون الكون بجملته منبثقا عن مبدأ أعلى، وهو المحرك الذي لا يتحرك، وموقعه على تخوم الكون، أي خارج الفلك المحيط، وهذا يقترب في معناه مع نظرة الجماعة، حول موقع العرش (الفلك المحيط) والكرسي (فلك الكواكب الثابتة)[1]، أي إحلال مستلزمات الذات الإلهية، خارج تحيز الفلك المحيط، أو أعلاه، هذا الأخير (الفلك المحيط) الذي يدعوه أرسطو بالمحرك الأول، الذي يتحرك (primum Mobile).



صورة تركيب الكون عند أرسطو

وهي تظهر مركزية الأرض في الكون

(1)-ماجد فخري، أرسطو...، ص57.

وكل حركات الكون إنّما تتم عن طريق الشوق إلى الغاية الأولى وهي الله تعشقا وتشبها.

وللأجسام الفلكية مكانة خاصة عند الجماعة، فعلى الرغم من انتمائها إلى عالم الأجسام، إلا أن الفلك في فكر الجماعة طبيعة خاصة، أي أن أجسامه لا تقبل الكون، والفساد والتغيّر والانسحام، والزيادة، والنقصان، كما هو حال أجسام ما تحت فلك القمر، كما أن حركات الفلك كلّها دورية[1].

هذا بالإضافة إلى أن الأجسام الفلكية، ليست خفيفة، ولا ثقيلة، لأنها ملازمة لأماكنها الخاصة بها؛ كما رتبها مولاها محيطات بعضها ببعض، لكل واحد منها مكانا هو أليق الأماكن به، وكل من الثقل والخفة إنما تعرض للأجسام، بسبب خروجها من أماكنها الأصلية إلى غيرها، من الأماكن الغريبة عنها[2].

والأجسام الفلكية ليست بالحارة ولا الباردة ولا الرطبة، كما أنها ليست متحللة، بل هي متماسكة الأجزاء من شدّة اليبس، أما البرودة والرطوبة، فإنها ليست من خصائص الفلك على الإطلاق، لأن الجسم البارد والرطب، هو الجسم الذي يعرض عليه السكون، أو يتحرك بعضه ويسكن بعضه فيكون لذلك رطبا. ومعلوم أن الفلك أو الأجسام الفلكية دائمة الحركات والدوران، فلا تسكن ولا تبرد ولا ترطب[3].

وكل هذه الخصائص تحيلنا على طبيعة الجسم البسيط، أو العنصر الخامس (الأثير aeitheir) عند أرسطو، فهو عنصر غير قابل للتضاد لأن حركته دورية، والدورية غير قابلة للتضاد خلافا للحركة المستقيمة، ولذا كان عالم الأثير (الفلك المحيط، الكواكب، وأفلاكها السبعة) غير قابل للفساد والكون، حيث أنه لا ضد له يحدث عنه أو يفسد إليه كشأن الأركان والمولدات التي تحدث عن امتزاج الطبائع المتضادة، من حرارة وبرودة، ورطوبة ويبوسة، ولأجل هذا كله أصبحت الأجرام السماوية، أزلية ومتحركة بحركة أزلية أيضا[4].

---

(1)-الرسائل، ج2، ص ص 143، 144.

(2)-المصدر نفسه، ص 146.

(3)-المصدر نفسه، ص ص 147، 148.

(4)-ماجد فخري، تاريخ الفلسفة اليونانية...، ص ص117، 118.

ولما كان هذا شأن الأجرام الفلكية، فقد صارت سبب سعادات الكائنات ومناحسها، لأنها أي الكواكب هم ملائكة الله وملوك سماواته خلقهم المولى "عز وجل" لعمارة عالم الأفلاك، وتدبير خلائقه، فهم خلفاء الله في أفلاكه كما أن ملوك الأرض خلفاء الله في أرضه خلقهم وملكهم بلاده، ليظهروا بأمره أحسن أنواع النظام ويحققوا مراده وإرادته، وعلى هذا المثال تجري أحكام الأفلاك في كائنات ما تحت فلك القمر، فلها تأثيرات خفية تدق على أكثر الناس، ولا يعرف ذلك منهم إلا العلماء العقلاء، الذين يعلمون أن أول قوة تسري من النفس الكلية نحو العالم هي في الأشخاص النيّرة التي هي الكواكب الثابتة، أو فلك الكواكب الثابتة، ثم بعد ذلك في الكواكب السيّارة، ثم بعد ذلك ينفد تأثيرها في الأركان الأربعة وسائر المولدات [1].

إذ تقوم الكواكب السيّارة بحركة مستقيمة علوية أحيانا، وسفلية أحيانا أخرى، ففي العلوية منها تحادي الكواكب الثابتة لتستمد منها الفيض والنور، وفي السفلية منها تنحط إلى الحضيض وتقرب عالم الكون والفساد (أي ما تحت فلك القمر)، فتوصل تلك الفيوضات إلى تلك الأشخاص السفلية، فيكون منها تأثيرات عجيبة، فيما يخص الإنسان مثلا، سواء في مزاج بنية جسده، أو في طبع أخلاقه، أو في سعادته وشقائه، بحسب طبيعة الكوكب الذي يسيطر عليه، فمثلا حال السعدين (المشتري والزهرة) فإن أحدهما دليل على سعادة أبناء الدنيا (الزهرة)، حيث إذا استولت على المواليد كانوا من المنعمين في الدنيا، أما إذا استولى المشتري على المواليد كانوا من المنعمين في الآخرة [2].

وكما تقر الجماعة بأفعال وتأثيرات الكواكب على الكائنات، فهي كذلك تثبت لها دلالات على الحوادث المستقبلية، حيث تذكر أنها عرفتها بكثرة إرصاد حركاتها والنظر فيها، واعتبار أحوالها وشدة البحث عنها.

ومن أنواع استدلالاتها ما تسميه بقرانات [3] الكواكب وهي أنواع: ومثالها القرانات الكبار التي تكون في كل ألف سنة بالتقريب مرّة واحدة، ويستدل بها على الملل والدّول، وكذا القرانات التي تحصل كل مائتين وأربعين سنة مرة واحدة، ويستدل بها على انتقال المملكة من أمير إلى أمير ومن أمة إلى أمة، ومن بلد إلى بلد، ومن أهل بيت إلى أهل بيت آخر [4].

---

(1)- الرسائل، ج1، ص ص 193، 194.

(2)- المصدر نفسه، ص 188.

(3)- المصدر نفسه، ج1، ص 192.

(4)- قرانات الكواكب: هي اجتماعها كلّها في درج البروج، ودقائقها. المصدر نفسه ، ج3، ص 478.

والجماعة لا تعد الاستدلال بالكواكب على الحوادث المستقبلية، ضربا من ادعاء الغيب؛ لأن العلم بها يتم بمعرفة مواقع النجوم وقراناتها، ورصد حركاتها المنبئة عن حوادثها اللازمة، هذا بالإضافة إلى أن لمعرفة علم النجوم فوائد كثيرة أهمها: أن الإنسان إذا علم ما يكون من المستقبل أمكنه أن يدفع عنه بعضها أو يستعد بالتحرز منها، كما أنهم يستجلبون ثواباً من خالقهم بالتضرع إليه والدعاء راجين كشف ذلك البلاء المنتظر [1].

لم يتخذ القول بتأثيرات النجوم على الأفراد، والكائنات أجمع صورة واضحة، في الفلسفة اليونانية، إلا عند أقطاب مدرسة الإسكندرية، وأهمهم بطليموس (Ptolemy) [2] الذي يرى أن دلالة الكواكب هي دلالة طبيعية، ومن قبل مزاج يحصل للكواكب في الكائنات، لأنّ فعل النيّرين (الشمس، القمر) وأثرهما في العنصريات ظاهر مثل فعل الشمس في تبدل الفصول، ونضج الثمار، وفي معرفة تأثيرات الكواكب طريقة وهي بقياس كل واحد منها إلى النيّر الأعظم (الشمس) الذي تعرف طبيعته وأثره، فينظر هل يزيد ذلك الكوكب عند القران في قوته أو في مزاجه، فإذا علمه أدرك أن قوى الكواكب كلّها مؤثرة في الهواء والمزاج الذي يحصل منها للهواء، يحصل لما تحتها من المولدات فتخلق منه اللّطف فيكون مزاجها، وحالها في الأبدان من حال ومزاج تلك الكواكب [3].

وليس ببعيد هذا التفسير عن آراء الجماعة في تعليل اختلاف أمزجة البشر، باختلاف قوى الكواكب وأمزجتها، فهي تذكر أن للكواكب تأثيرات بما يخص بنية جسده، أو في طبع أخلاق نفسه، حيث إذا كان الشهر الرابع من عمر الجنين تولت أمره الشمس، فإذا كانت في أحسن أوضاعها الفلكية برية من كل المناحس، والأحوال المذمومة، انعجن في تلك المادة (الجنين)، وانطبع في مزاجه إن قدر الله له التمام محبة الرياسة وكبر النفس [4].

---

[1]-**الرسائل**، ج1، ص ص 204-207.

[2] **بطليموس**: (90م 168م)، فلكي شهير وواحد من أكبر علماء الفلك والجغرافيا، وكان يعرف أيضا باسم كلوديس بطلوميس، نشأ بالإسكندرية، جمعت ملاحظات ونظريات بطليموس في كتاب من 13 جزءاً بعنوان التراكيب الرياضية. **أساتذة متخصصون، الموسوعة العربية العالمية**، ج4، ص466، مادة: (بطليموس)، والموقع الإلكتروني: **www. wakra.net.**

[3]-**عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة**، تحقيق: حامد أحمد الطاهر، [دار الفجر للتراث، القاهرة- مصر، ط1، 1425هـ-2004م.] ص ص 666، 667، وجيه، **الوجود**.....، ص 283.

[4]-**الرسائل**، ج3، ص ص 78، 79.

فليس بالخفي إذا المرجعية اليونانية التي اعتمدتها الجماعة في تقرير أفعال النجوم على البشر، ولا تقف تلك المرجعية عند حدود بطليموس فحسب، بل إنه بالإمكان تمييز آراء أخرى داخل اعتقاداتهم في فعل النجوم فهي حين تقول: بأن الكواكب الثابتة هي مصدر أفعال الكواكب السيارة لأنها أشخاص فاضلة [1]؛ تكون متابعة لأفلوطين في قوله: «بالآلهة السماوية » أو الأشخاص الفاضلة كما أسمتها الجماعة لكسر حدّة اللفظ وحساسيته، ذلك أن أفلوطين على غرار أفلاطون يقول بأن النجوم هي التي تشع على الكون بالأنوار، وإنما تستمد نورها من مبادئ النور أي المثل العقلية [2].

أليس هذا تماما ما عنته الجماعة بأن تلك الكواكب الثابتة هي مصدر النور، فهي الألفاظ ذاتها لم تتغير؛ لأنها لم تحد عن الفيض وإشراقه وأنواره، وحينها تصبح تلك الكواكب المنيرة هي الأخرى تستمد نورها من مصدر عقلي، أشد إنارة هو العقل الفعّال، الذي حوى كلّ صور الكائنات أو بتعبير أفلاطون المثل العقلية.

والحقيقة التي أخفتها الجماعة خلف عبارة الأشخاص الفاضلة، يفصح عنها أحد مؤلفي الإسماعيلية، حين يسفر عن حقيقة الكواكب الثابتة، والأشخاص الفاضلة فيقول: أنّ الكواكب المشرقة هم الدّعاة الذين يشرقون بالعلوم على الأتباع وعلى كافّة الناس، والسماء هي الشريعة، أو عالم الدين أو الدعوة التي ترسل مياه الأمطار، لإحياء الأموات وتلك الأمطار هي العلوم الباطنة [3].

فمن الواضح أن الجماعة شأنها شأن الإسماعيلية، تستخدم نظرية المثل والممثول؛ لإبراز دور الأئمة في إحياء الناس بعلوم الدين الحقيقية، والمعتمدة أساسا على تأويل النصوص، واستخراج بواطن معانيها، فحسب هذه النظرية تصبح تلك الكواكب الثابتة في عالم السماء، نضيرة الأئمة والدعاة في عالم الدين، فكلاهما كواكب مشرقة، الأولى تضيء عالم السماء، والثانية تضيء عالم الدين.

---

(1)-الرسائل، ج1، ص 195.

(2)-ماجد فخري، تاريخ الفلسفة اليونانية...، ص 199.

(3)-عارف تامر، حقيقة...، ص 20.

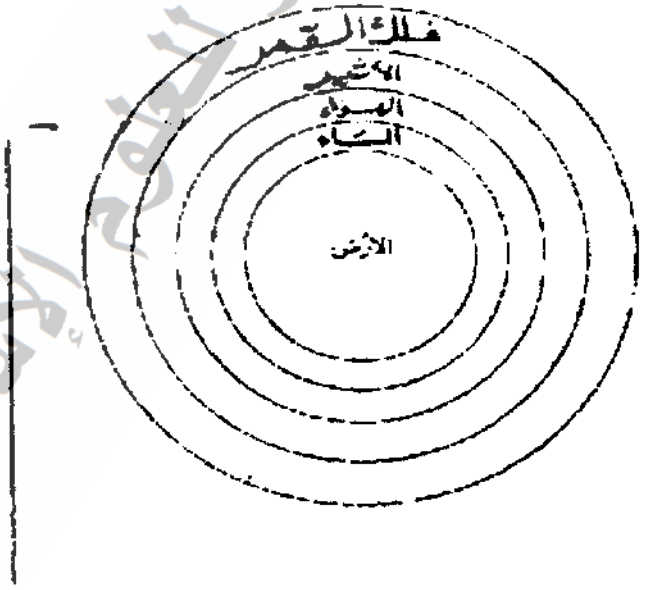
ومنه يصبح القول: بأن الجماعة لم تكن في دراستها لعلم النجوم، منشغلة أساسا بفواهـا وتأثيراتها فحسب، بل ولاستخدامها كدعامة فلسفية ترسي قواعد مبادئها، وتعلي بها مـن قيمـة حدود الدّعوة، وأئمتها، ولا يهم بعدها إن كانت الوسيلة مخالفة لما قررته العقيدة الإسلامية، مـن بطلان تأثير الكواكب على مصير الأفراد، لأنه لا فاعل إلاّ الله ولا مـؤثر في الكائنـات إلاّ هـو "سبحانه"، هذا بالإضافة إلى أن النظر في علم النجوم له من المضار، ما يطال العمران الإنساني بمـا يبعث في عقائد الناس من الفساد، إن حدث وصدقت أحكامها في بعـض الأحيـان اتفاقـا، لا يرجع إلى دليل، ولا تحقيق، فيضنون إطراد الصّدق في سائر أحكامها، فيقعون في المحظور، وهـو رد الأشياء إلى غير خالقها[1].

[1]- ابن خلدون، المقدمة، ص 447.

المطلب الثاني: الأجسام الطبيعية: (الكون والفساد)

اختلفت نظرة الجماعة إلى الأجسام الطبيعية، عما هو عليه بالنسبة للأجسام الفلكية من حيث الطبيعة والتركيب، كما أنها احتفت احتفاءا بالغا بالمراتب الأخيرة من هذه الأجسام الطبيعية، بغية معالجة قضية جد حساسة، وهي الاتصال والتطور بين الكائنات، كل هذه المسائل ستكون محور دراسة هذا المطلب.

لما كانت أجزاء العالم، محيطات بعضها ببعض، إحدى عشرة كرة، تسع منها في عالم الأفلاك، من الفلك المحيط إلى منتهى فلك القمر، وهذا الجزء هو عالم الأجسام الفلكية، واثنتان دون فلك القمر، وهي كرة (النار، الهواء) وكرة (الماء، الأرض)، وتسمى بالأركان، أو الأمهات الكليات وفوق كرة الأرض توجد المولدات الجزئيات، وهي: الحيوان، النبات، المعادن، وتشكل في مجموعها الجسام الطبيعية، وكلّ من كرتي (النار، والهواء) وكرة (الماء، والأرض) مقسومة على أربع طبائع: الأثير وهي نار ملتهبة، دون فلك القمر، ودونه الزمهرير، وهو البرد المفرط، يليه الماء المفرط للرطوبة، وأخيرا الأرض المفرطة اليبوسة [1].



عالم الأركان

أو الكون والفساد

هذا الأجسام الطبيعية ما يلي فلك القمر

(1)- الرسائل، ج5، ص ص 178، 179.

وعليه فإنّ الأجسام التي تحت فلك القمر: سبعة أجناس أربعة منها هي [1]:

الأمهات الكلّيات: وهي: (النار، الهواء، الماء، الأرض).

وثلاثة هي:

المولّدات الجزئيات: وهي (الحيوان، النبات، المعادن).

أ-**الأمهات الكليات**: وهي مركبة من هيولى وصورة، هيولاها هو الجسم وصورتها هي كل ما تنفصل به عن غيرها من الصور، حيث أن النفس الكليّة مصدر الصور أقبلت على الهيولى تميز اللطيف من الكثيف، وتفيض عليه تلك الفضائل والخيرات، فمكنها الباري من الجسم وهيأه لها، فكان من ذلك الجسم عالم الأفلاك، وركبت الأفلاك بعضها في جوف بعض وركزت الكواكب، فاستدارت أجرام الكواكب النيّرة وركزت مراكزها، وباستدارتها كانت الأركان الأربعة، مرتبة بفعل النفس الكلية المحركة للأفلاك، والمفيضة للصور [2].

والجماعة في تعليلها لمنشأ الأجسام البسيطة، إنما تحذو حذو أرسطو في تفسير منشأ الموجودات البسيطة، وهي عند أرسطو: العناصر أو الأسطقسيات الناجمة عن الهيولى التي تكتسب صفة الوجود حال اتحادها بإحدى الكيفيات الأربع أو الطبائع، كما تسميها الجماعة (الحار، البارد، الرطب، الجاف) ويقابلها (النار، الماء، الهواء، التراب) [3].

ومن جهة أخرى، تنظر الجماعة إلى هذه الأركان على أنها متعاقبة التحول بين حلقاتها، فهي تستحيل إلى بعضها البعض على الرغم من أن هيولاها واحدة، فتلك الصور تتعاقب على الهيولى لتعطيها كيفيات دائمة التحول، فالماء يصير تارة هواء وتارة أرضا، وهكذا حكم الهواء فإنه يصير تارة ماء وتارة نارا، وكذلك النار؛ وذلك أنها إذا أطفأت وخمدت صارت هواء، والهواء إذا تماسك وغلظ صار ماء، والماء بدوره إذا ذاب صار هواءاً والهواء إذا حمي صار نارا، وليس للنار أن تلطف فتصير شيئا آخر، ولا للأرض أن تتماسك فتصير شيئا آخر [4].

---

(1)-الرسائل، ج2، ص 260.

(2)-المصدر نفسه، ج2، ص ص 170، 171، ج3، ص 393، ج4، ص ص 111، 112.

(3)-يتفق الفارابي مع الجماعة في تفسير وجود الأركان، فهو يذكر: أن الأجسام السماوية كثيرة وعن اختلاف حركاتها تحصل الأسطقسات (الأركان) ثم الأجسام الحجرية، ثم النبات، فالحيوان غير الناطق، ثم الحيوان الناطق. الفارابي، السياسة...، ص 62.

(4)-المصدر السابق، ج2، ص ص 160، 161.

إن فكرة استحالة الأجسام البسيطة، وتحولها وتعاقب صورها على الهيولى، يعد من أهم مباحث الطبيعيات عند اليونان، فقد احتفى هرقليطس (Heraclitus)[1] بالتغير المستمر والسيلان الدائم في الطبيعة، وقرر أن حياة العناصر جميعها تنبثق من النار وتحيا بها، فالنار تحيا بموت الأرض، والهواء يحيا بموت النار، والماء يحيا بموت الهواء، والأرض تحيا بموت الماء، ويجعل لسلسلة الحياة طريقين: طريق أسفل تنتقل النار فيه، فتصبح ماء وجزء من الماء يصير أرضا، وأمّا الطريق الأعلى فيتم فيه تصاعد الأبخرة من الأرض والماء فتصير سحبا، ثم تعاود الرجوع إلى أصلها النار، وعليه فحقيقة الوجود تقوم على أساس من تواتر الأضداد يحكمه قانون الدور، غير أن هيرقليطس اهتم بعودة الأضداد إلى النار أكثر من اهتمامه بفكرة التحول ذاتها، لذا كان أرسطو من بعده أكثر منطقية وقال: أن التحول بين الأجسام البسيطة يخضع لسنة ثابتة هي: الدّور، فالنار تتحول إلى الهواء، والهواء إلى الماء، والماء إلى النار، وخلال كلّ هذا تكون الهيولى هي الموضوع المشترك الذي تتعاقب عليه الأضداد مستبعدا موضوع مركزية النار؛ لأن فلسفته تقوم على دعامة (الهيولى والصورة)، وهو التفسير الذي تابعت فيه الجماعة أرسطو، لكنها لم تقل أبدا بمركزية النار في التحول، بل كل التحولات هي عبارة عن تعاقب الأضداد على موضوع الهيولى[2].

ب- المولدات الجزئيات: (المعادن – النبات – الحيوان)

تنسب الجماعة منشأ هذه المولدات إلى أفعال الطبيعة، وهي قوة من قوى النفس الكليّة منبثّة في جميع الأجسام التي دون فلك القمر، تسري في جميع أجزائها، وتسمى باللفظ الشرعي الملائكة الموكلة بتدبير العالم والخليقة، وفي الاصطلاح الفلسفي تسمى قوى طبيعية، تفعل أفعالها في الأجسام بإذن النفس الكلية، والأجسام كلها آلات ومفعولات لها، حيث تكون الهيولى هي محل أفعالها من الأشكال والصور، صانعة منها الحيوان، والنبات، والمعادن؛ وذلك أن الفلك يدوم دورانه حول الأرض كل أربع وعشرين ساعة دورة واحدة، وبدورانها تختلط أجزاء الأركان بعضها ببعض، وتكون منها المولدات الكائنات الفاسدات، التي هي المعادن، والنبات، والحيوان، وأصلها ومنشؤها جميعا: البخارات والعصارات إذا امتزج بعضها ببعض[3].

---

(1)-هرقليطس: فيلسوف من مدينة يونانية في آسيا الصغرى، ازدهر حوالي عام (500 ق.م). الموسوعة الفلسفية...، ص494، مادة: (هرقليطس Heraclitus).

(2)-أميرة مطر، الفلسفة اليونانية...، ص ص 64-65.

(3)-الرسائل، ج2، ص ص 168-170.

والبخار هو كل ما يصعد من لطائف البحار والأنهار في الهواء من إسخان الشمس، والكواكب لها، والعصارات هي: كل ما ينجلب في باطن الأرض من مياه الأمطار، واختلاطها بالأجزاء الأرضية فتنضجها حرارة باطن الأرض، فتستحيل الأركان الأربعة إلى هذين الخليطين (البخار والعصارات)، ويكون هذين الخليطين هيولى لسائر الكائنات الفاسدات[1].

جـ-الاتصال والترقي بين أطراف المتولدات:

لم تغفل الجماعة مناقشة أهم قضية، بالنسبة للمتولدات وهي نظام اتصالها ببعضها البعض، وترقيها حيث تذكر : «بأن أول مرتبة الحيوان متصل بآخر مرتبة النبات، وآخر مرتبة الحيوان متصل بأول مرتبة الإنسان، كما أنّ أوّل المرتبة النباتية متّصل بآخر المرتبة المعدنية وأول المرتبة المعدنية متصل بالتراب والماء»[2].

وهذا الاتصال يكون وفق نظام وترتيب متصل آخره بأوله، حتى نصل إلى أعلاه الإنسان من الحيوان، وأسفله أدنى مراتب المعادن وهو الجص، الذي يبتدئون به شرح سلسلة سلم الموجودات في الرقي والقيمة، أما عن أعلى مراتب المعادن مما يلي النبات فهو الكمأة، وهو يتكون في التراب كالمعدن ثم ينبت في المواضع الندية في أيام الربيع، فصار يشبه المعدن من جهة، ويشبه النبات من جهة أخرى[3].

أما بالنسبة للنبات: فأول مراتبه متصل بالمعادن وهي خضراء الدمن، وهي ليست شيئا سوى غبار يتلبد أعلى الصخور، ثم يصيبها المطر فتصبح خضراء كأنها نبت وحشائش، فإذا أصبحت أصابها حرّ الشمس، جفت وتغير حالها إلى غبار، ولذا يقال لها نبات معدني[4].

وآخر مراتب النبات وأعلاه النخل، فهو آخر المرتبة النباتية مما يلي الحيوانية، حيث أنه يعد نبات حيواني، لأن بعض أحواله تخالف أحوال النبات، من حيث أن أشخاص الفحولة فيه مباينة

---

(1)-الرسائل، ج2، ص 161.

(2)-المصدر نفسه، ص 306.

(3)-المصدر نفسه، ج5، ص ص 179، 180.

(4)-المصدر نفسه، ص 180.

لأشخاص الإناث، ولفحولته في أشخاصه لقاح في إناثها كحال الحيوانات، وعليه يصبح النخل نبات بالجسم حيوان بالنفس [1].

والنخل متصل بأول مرتبة الحيوانية وهو الحلزون أدون الحيوان وأنقصه، إذ ليس لديه إلاّ حاسة واحدة، وتلك الحاسة هي التي يشارك بها النبات التي لديها حس اللمس، أما مرتبة الحيوانية ممّا يلي مرتبة الإنسانية، فليست من وجه واحد أو يستوعبها حيوان واحد، ذلك أن رتبة الإنسانية هي ينبوع الفضائل، ولا يمكن أن يستوعبها حيوان واحد من الحيوان، فمنه ما يقاربه بالصورة الجسدانية، مثل: القرد، ومنه ما يقاربه بالأخلاق النفسانية مثل: الفرس الكريم، وبذكاء القلب كالفيل...فهذه الحيوانات في آخر مرتبة الحيوانية، ممّا يلي مرتبة الإنسانية، لما يظهر منها من الفضائل الإنسانية [2].

بعد ذكر نصوص الجماعة، هل يمكن لنا القول بأنهم نادوا بتطور الأنواع، أو تحولها حسب مفهوم التطور الذي يشمل النباتات والحيوانات، والإنسان (؟) هل هو تحول من نوع حي إلى نوع آخر حي، يتم خلاله ارتقاء الحياة من جهاز عضوي، ذي خلية واحدة إلى أعلى درجات الارتقاء (؟) وكل هذه الآراء تضمنتها نظرية التطور القائمة على ثلاثة قواعد [3]:

-إن الكائنات الحية تتبدل جيلا بعد جيلا، لتنتج في النهاية كائنات تتمتع بصفات، مغايرة لصفات أسلافها.

-إن تاريخ هذا التبدل يضرب في القدم، إلى يوم وجدت الكائنات، وهو السبب في وجود كل أنواع الكائنات.

-كل الكائنات الحية من حيوان ونبات، تربطها صلة قرابة.

إلاّ أن مضامين نظرية التطور هذه لا تنطبق على آراء الجماعة حول اتصال الأنواع؛ لأن معنى الاتصال بين الأنواع في فكر الجماعة، لا يعني التحول النوعي؛ بمعنى تحول النوع من شيء إلى آخر أرقى بتوالي الزمن، كما ذهب إلى ذلك العديد من الباحثين في فكر الجماعة [4].

---

(1)-الرسائل، ج5، ص 182.

(2)-المصدر نفسه، ص 185.

(3)-فريق من العلماء، خلق لا تطور، عَرَّبه بتصرّف: الدكتور إحسان حقي، [دار النفائس، ط4، 1406هـ-1986م.]، ص14.

(4)-انظر مثلاً:وجيه عبد الله، الوجود...، ص 9، أديب عباسي، " النشوء والارتقاء"، مجلة الرسالة، [مصر: العدد الثالث والعشرون، 11 ديسمبر سنة 1933م. 1352هـ] ، ص ص 12، 14.

إن دراسة الجماعة للاتصال الحاصل بين الأنواع، كان على خطى الدرس الأرسطي في تفسير مظاهر الرقي على سلم الوجود، بالاعتماد على مبدئي تدرج الكائنات في العضوية، والترقي المنطقي المعتمد أساسا على مدى اكتمال الصورة الهيولى، وبلوغها مداها واقترابها من علّتها الأولى، أو الصورة المحضة للوجود " الله عزّ وجلّ "، وخلال كل هذا تكون الأجناس والأنواع خالدة، فالناس الأفراد يولدون ويموتون، لكن النوع الإنساني لا يموت أبدا، وكذا النبات والحيوان [1].

فالجماعة لم تتجه بآرائها في اتصال الأنواع، إلى التحولات العضوية، بل إنها شأنها شأن أرسطو، قد تعاملت مع الكون وفق ترقي الهيولى إلى أفضل وأكمل الصور، حيث أن الأدنى يحتوي الأرقى دائما بالإمكانية، والأرقى يحتوي الأدنى فعليّا، كما هو الحال مع النخيل، فهو نبات حيواني بالإمكانية وليس فعليا، بينما الحيوان وأدناه الحلزون، فهو حيوان فعليا لزيادة الإحساس به، وهذا يعني أن ما هو موجود ضمنيا في الصورة الأدنى، موجود جهرة في الصورة الأرقى، والصورة التي تصارع للظهور في الأدنى تحقق ذاتها في الأرقى [2].

وهذا المفهوم يتيح لنا الولوج إلى معيار الترقي هذا، والذي حدده أرسطو ومن بعده الجماعة بالعضوية واللاعضوية، وهكذا نجد أن أدنى ما في سلم الوجود هو الهيولى اللاعضوية، ومن بعدها الهيولى العضوية، وبصورة تطبيقية نجد أن ما هو أدنى عضوية هي النباتات، وبعدها الحيوانات التي تشترك مع النباتات في التغذية والتكاثر، أما ما يخصها فهو الإحساس، حتى نصل إلى الإنسان الذي يشاكلها في كل هذا ويزيد عليها كمالا في الصورة، بلوغا إلى منتهى غايات الهيولى وهو العقل، وهذا تماما ما تعبر عنه الجماعة بقولها:

«إذ لما كان النبات مشاكلا للمعادن في البروز والتنفس والكون والتلون ويزيد عليه بالنمو والغذاء، كان الحيوان مشاركا له في مثل ذلك كله ويزيد عليه، وينفصل عنه بأنه متحرك حساس مغتذ منه، قادر عليه وأن النبات موهوب له، ولما كان الحيوان كذلك، كان الإنسان مشاركا للمعادن في الكون والنبات في النمو، وللحيوان في الحس، وينفصل عن الحيوان ويزيد عليه بما فيه

---

(1)- وافورسمي، تاريخ الفلسفة....، ص ص 241-244.

2- المرجع نفسه ، ص 24، 52.

من القوة الناطقة..ولذا قيل إن للحيوان اتصالا بمرتبة الحيوانية، وإن للجواهر المعدنية اتصالا بالأشياء النباتية» [1].

فهي تحمل الاتصال على معنى المشاكلة والمفارقة بين الكائنات، ولا مجال للداروينية بحال [2]، خاصة وهم يقررون بكل وضوح في صفحات الرسائل بان المعادن، والنبات والحيوان هي أجناس ثلاث: وكل جنس تحته نوع وهي محفوظة الصور في الهيولى لثبات عللها الفلكية، وهي النفس الكلية التي تعمل في الأركان الأربعة، بأدوات فلكية هي: الكواكب والبروج هذه الأخيرة التي لما كانت أبعادها عن الأركان الأربعة محفوظة؛ صارت الأجناس والأنواع وهي فعلها محفوظة أيضا [3].

إذا فحديث الجماعة عن الاتصال بين الأجناس، لا يمكن أن يفهم إلا في إطار العلة الغائية [4] وترقي الهيولى بحصولها على أكمل الصور، طالما أن الوجود ككل عبارة عن دوائر متصلة ببعضها البعض، لتكون الخلقة بأجمعها والفطرة بأسرها أفلاك حائطة، ودوائر محيطة بعضها ببعض بدءا من دائرة العقل، إلى دائرة النفس، إلى دوائر الأفلاك والأركان والكائنات، مربوط بعضه ببعض تسري فيه نفس واحدة، يحيط بها الباري إحاطة إبداع واختراع، ليرقيها حالا بعد حال إلى أفضل أحوالها [5].

وأفضل الأحوال المقصودة هنا، الانتقال من الصورة الأدنى إلى الصورة الأرقى وهي التي تلغى فيها الهيولى أو الغاية القصوى "الله عزّ وجلّ"؛ لأن الهيولى واحدة واختلافها وشرف بعضها على بعض بحسب اختلاف صورها [6].

والصورة موضوع تصدق عليه الغاية أيضا، فكل صورة تحسن خدمة صورة الأرقى منها، تكون قد حققت رقيها فعليا على مستوى الكائنات جميعا، ولذا تذكر الجماعة أنه "تعالى" رتب

---

(1)-الجامعة، ص ص 160، 161.

(2)-يقول الأستاذ عمر الدسوقي، معلقا على رأي الجماعة في اتصال الأجناس: «...ولا شك أن هذا الرأي بعيد من نظرية النشو والارتقاء، ونظريتهم هذه مأخوذة من نظرية أرسطو في سلم العالم، حيث يرى أنه متدرج إلى الرقي، ولكن لا بمعنى تحول النوع من شيء إلى آخر أرقى منه»، الدسوقي، إخوان...، ص 160.

(3)-الرسائل، ج2، ص ص261، 262.

(4)-وفرستيس، تاريخ الفلسفة...، ص 254.

(5)-المصدر السابق، ج5، ص 124، 161.

(6)-الرسائل، ج2، ص94.

الموجودات جميعا بحسب ترتيب العدد؛ لأن حكمته اقتضت جعل أولها متصل بآخرها؛ ليرتقي الأدون إلى المرتبة الأعلى ويبلغ مدى غاياته وتمام نهايته، وذلك أنه رتب النفوس النباتية تحت الحيوانية، وجعلها خادمة لها ورتب الناطقة الإنسانية تحت العاقلة الحكمية وجعلها خادمة لها، وكل نفس من هذه النفوس إذا –أحسنت الانقياد والامتثال لأمر رئيسها، ومن يعلوها– صارت بصورته أشبه، وهكذا كل متعلم إذا انقاد لمعلمه فإنه سيصير يوما إلى مرتبة أستاذه[1].

وهكذا تصل الجماعة إلى تقرير مبادئها السياسية، والمذهبية بطريق المباحث الفلسفية، مما يوضح مرة أخرى أن تعاملها مع قضايا الفلسفة وطروحاتها، لم يكن لمجرد النظر العقلي، بل لاستنطاق نظام الكون ذاته، بشرعية ومصداقية تلك الأسس المذهبية، التي تولي النفس العاقلة الحكمية (الإمام) كل مقاليد السياسة الروحية والدينية، ولذا كان لزاما أن يكون نظام الموجودات وترتيبها، يشهد بسلم من الدرجات يُتوج أعلاه بشخص فاضل يماثل العقل الأول من العالم الروحي؛ لأنه لما كان: «في الدائرة المعدنية جواهر فاضلة شريفة، وكذلك في النبات والأشجار وما يبدو عنها، ويتكون منها 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.»[2].

وهكذا تفتك الجماعة مصداقية وأفضلية الإمام المعلم، ليس فقط من التعاليم المذهبية؛ بل إنها لتفتك تلك المصداقية من نظام الكون ومراتبه.

---

[1]–الرسائل، ج4، ص ص433، 437.

[2]–المصدر نفسه، ج5، ص ص317، 318.

الفصل الثالث:

الإنسان بين المبدأ والمصير

المبحث الأول: ماهية الإنسان

المبحث الثاني: مبدأ الإنسان

المبحث الثالث: النفس بين القدم والحدوث

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

تمهيد:

اكتسى مبحث الإنسان في فكر الجماعة، أهمية بالغة خاصة وهي تعد الصورة الآدمية، حجة الله على الخلق وميزان الحق، الذي أقامت عليه فلسفتها الكونية، وشيدت على مثال خِلْقَته نماذج عديدة من المشابهات، بينه وبين عناصر العالم؛ ولذا نجد الجماعة تَحْفَل بمباحث الإنسان، وتحيط بها دراسة، على مستوى الماهية والخصائص، بوصفه أحد الأجسام المركبة، هذا بالإضافة إلى اعتنائها بتاريخ وجود هذا الكائن، وأصل الروح التي تُحَرِك جَنَبَاته، وكذا مصيرها بعد فناء الجسد الذي يحتويها.

هذه هي مباحث موضوع الإنسان في فكر الجماعة، والتي سوف يتطرق لها هذا الفصل، أثناء إجابته عن التساؤلات التالية:

ما هي متعلقات موضوع الإنسان في فكر الجماعة (؟) وما هو مبدأ الإنسان في هذا الفكر والمصير الذي سيؤول إليه (؟) وهل عَلَقت تناولها لهذه المواضيع على شرائط فلسفية بحتة أم مذهبية خالصة (؟) ثم كيف ربطت الجماعة بين فلسفتها الكونية وموضوعات مبحث الإنسان.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الأول: ماهية الإنسان

يكتسي مبحث الإنسان في فكر الجماعة، أهمية بالغة لذاته أولاً ولاتصاله بالكون ثانياً، فكيف تعاملت الجماعة مع متعلّقات الإنسان على مستوى المفهوم، والتركيب، والخصائص ؟

المطلب الأول: النفس والجسد

يعد كل من النفس والجسد، كل مكونات الإنسان، ولذا فقد اهتمت الجماعة بتوضيح هذين اللفظين كما يلي:

تذكر مصادر اللغة أنّ لفظ الإنسان، يمكن أن يرجع إلى معنى النسيان.

يقول صاحب اللسان: «...والإنسَانُ أصلُه من إنسيان لأنّ العرب قاطبة قالوا في تصغيره أن أُنَسيان...وروي عن ابن عباس رضي الله عنهما أنّه قال سُمِّي الإنسَانُ إنساناً لِأنّه عُهِدَ إلَيْهِ فَنَسِيَ...»[1].

وعلى هذا تكون تسمية الإنسان، ذات صلة بخصائصه وهي النسيان.

كما أنّه بالإمكان ردّ أصل اللفظ إلى معنى الأَنَسُ، المخالف للوحشة حيث أنّ: «الإنْسُ البشر الواحد إنْسِي بالكسر وسكون النون و(أَنَسِيٌّ) بفتحتين والجمع (أَنَاسِيُّ)...و(اسْتَأْنَسَ) بفلان و(تَأَنَّسَ) به بمعنى و(الأَنِيس) (المُؤانِس) وكلُّ ما يُنَسُ به وما بالدار (أَنِيسُ) أي أحد و(أَنَسَهُ) بالمدّ و(آنَسَ) منه رشداً أيضاً عَلِمَهُ وآنَسَ الصوت سمعه و(الإيناسُ) خلاف الإيحاش وكذا التأْنِيسُ»[2].

أما الجماعة فلم تحفل بالمعنى اللغوي للفظ، لانصرافها إلى التعريفات الفلسفية للفظ، لذا نجدها تعرف الإنسان بأنّه: الحي الناطق المائت. فقولهم حي ناطق يعنون به النفس ومائت ينصرف إلى الجسد لأنّه أي الإنسان هو جملة مجموعة منهما: جسداً جسمانيّاً ونفسياً روحانيةً، وهما جوهران متباينان في الصفات متضادان في الأحوال.

---

(1)-ابن منظور، لسان العرب، ج1، ص 147، مادة: (أنس).

(2)-محمد بن أبي بكر بن عبد القادر، مختار الصّحاح، ضبط وتصحيح: محمد خمس الدين، [دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط1، 1415هـ-1994م.]، ص 42، مادة: (أنس)، وانظر كذلك: ابن منظور، المرجع السابق، ص 148.

ولذا صار الإنسان من أجل جسده الجسماني مريداً للبقاء متمنيّاً الخلود في الدنيا، وصار بما له من نفسٍ روحانيةٍ طالبا للدار الآخرة متمنيّاً البلوغ إليها [1].

ولأجل المثنوية التي تسم وجوده كنفسٍ وجسد، صارت كل أحواله في الدنيا مثنوية متضادة كالحياة والممات، والنوم واليقظة، والعلم والجهل والصدق والكذب...وما شاكلها من الأخلاق والأفعال التي تظهر من الإنسان، وكلّ تلك الخصال لا تنسب إلى الجسد بمجرّده ولا تنسب إلى النفس بمجردها، ولكن إلى الإنسان الذي هو جملتها والمجموع منهما، الذي هو حي ناطق مائت، فحياته ونطقه من قبل نفسه، وموته من قِبَل جسده وعلى هذا القياس سائر أموره وأحواله [2].

والحقيقة أن المثنوية التي اعتنت بها الجماعة، في تعريف الإنسان لا تخرج عن النسق الفلسفي العام لها، ذلك أنها تعتبر أحوال الموجودات الطبيعيات، والكائنات المحسوسات كلها داخلة في نظام الزوجية، التي يقوم عليه نظام الخلق [3]، مصداقا لقوله تعالى: ﴿ وَمِن كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ ... ﴾ [4]، لأنّه لما كان الباري واحداً بالحقيقة [5]، لم يجز أن يكون المخلوق المخترع واحداً بالحقيقة، بل يجب أن تكون الموجودات الصادرة عنه كلها تدب فيها معاني الكثرة، ليبقى وحده سبحانه بعد كل كثرة، فتكون كثرتها دالة على وحدانيته [6].

غير أنّ استناد الجماعة إلى مبدأ الزوجية –في تكوين الموجودات واعتمادها عليه في تحديد معنى الإنسان، كثنائية حديها (الجسد، والروح)– لا يلغي المرجعية الأرسطية، التي كان لها أيضاً اليد

---

(1)–الرسائل، ج1، ص 350، ج3، ص 107.

(2)–المصدر نفسه ص ص 350، 351.

(3)–المصدر نفسه، ص ص 308، 309.

(4)–سورة الذاريات: 49.

(5)–اعتمدت الجماعة على تقرير صفة الوحدانية، لله "عز وجلّ" على التوفيق بين مفهوم الدين للوحدانية وهو نفي الشريك، والمعين، وبين المفهوم الفلسفي الذي يتعلق بإثبات وحدته على مستوى التصوّر الذهني؛ أي أن الذهن يحيل تصور التعدد، والكثرة عليه "سبحانه" ولهذا صار واحداً بالحقيقة؛ أي لا جزء ولا قسيم له، ولا يستطيع الذهن إلاّ أن يتصوّره كواحد محض. المصدر السابق ، ص 67، 73.

(6)–المصدر نفسه، ج3، ص ص 411، 412.

الطولى في تحديدها لمعنى الإنسان، هذا فضلاً عن امتدادها؛ أي المرجعية الأرسطية بشكلٍ واسع في مباحثهم الفيزيقية والميتافيزيقية، حيث ينقل عن أرسطو تعريفه للإنسان بأنه حيوان ناطق[1].

ومنشأ هذا الحد عند المعلم الأول، إنّما يعود إلى أبحاثه الطبيعية عن سلم الموجودات، والتفاضل الحاصل بين درجاته، فالحيوانات تشترك مع النباتات في وظيفتي التغذية والتكاثر، وتزيد عنها وتفارقها بالإدراك الحسي، ثم يأتي الإنسان ليحوز كل تلك الأجهزة العضوية، ويزيد عليها بوظيفته النوعية الخاصة التي تشكل تقدمه على الحيوانات، وهذه الوظيفة هي العقل الذي يمثل الغاية الملائمة والجوهرية للنشاط الملائم والجوهري للإنسان[2].

ومن الجلي تلمُس المبحث الفلسفي، الذي أقام عليه أرسطو والجماعة من بعده –تعريف الإنسان– وهو مبحث الهيولى والصورة، الذي يؤكد على أن الأعلى في سلّم الوجود، هو من قُهِرَت صورته هيولاه، والمثال هنا هو العضوية فكلّما تمت أو كملت العضوية أو الصورة، كلما كان الكائن أرقى من دونه من الصور اللاعضوية، وهذا قد تحقق في الإنسان، الذي حاز أفضل الصّور وهي (العقل)[3].

والجماعة نفسها تذكر في أحد نصوصها، تفوّق صورة الإنسان عن بقيّة الصّور قائلة: بأنّ الصّورة الإنسانية هي أفضل الصّور على الإطلاق؛ لأنّ الباري "تعالى" خلق الإنسان في أحسن تقويم وصوّره في أكمل صورة[4].

---

(1)–ولترستيس، تاريخ الفلسفة...، ص ص 244، 245.

(2)–المرجع نفسه، ص 246.

(3)–المرجع نفسه، ص 242.

4– الرسائل ، ج 3، ص 113.

المطلب الثاني: خصائص الجسد والنفس

تذكر الجماعة أن الصفات المختصة بالجسد بمجرده، هي أن الجسد عبارة عن جوهر جسماني طبيعي، ذو طعم ولون، ورائحة، وثقل وخفة وسكون ولين وخشونة وصلابة ورخاوة، وهو متكون من الأخلاط الأربعة (الدم –البلغم- المرّتان) ومصدرها الأركان الأربعة، التي هي النار والهواء والماء والأرض، ذوات الطبائع الأربع (الحرارة- البرودة- الرطوبة- اليبوسة) [1].

وسبب هذه الأخلاط والطبائع، إنّما مردّه إلى الحركة الدورية للفلك بفعل النفس الكلية، حيث دارت الأفلاك بأبراجها وكواكبها على الأركان الربعة، وتعاقب عليها الليل والنهار والشتاء والصيف والحر والبرد، فاختلط بعضها ببعض وامتزج اللطيف منها بالكثيف، والحار بالبارد، والرطب باليابس، فتركبت منها أنواع التراكيب التي هي المعادن والنبات والحيوان [2].

وترى الجماعة أنّ هذا الجسد بكلّ ما له من صفات، إنّما هو واقع تحت أمر النفس ونهيها، وكل ما يظهر بالحس ويبدو باللمس هي قواها المحركة للجسد، والمبلغة إياه إلى مصالحه ومنافعه [3].

و لم تفرق الجماعة بين لفظي النفس والروح، فكل ما قالته الجماعة عن النفس، ينطبق أيضا على الروح لأنهما شيء واحد على حد تعبير الجماعة [4].

ومطابقة الجماعة بين النفس والروح، تعد إحدى مدلولات النفس في اللغة والتي دارت حول عدة معانٍ منها:

1-الروح: وهي التي بها الحياة، وإن فارقته نزل به الموت.

---

(1)-الرسائل، ج1، ص ص 351، 352.

(2)-المصدر نفسه، ص 393.

(3)-تتفق الجماعة مع أفلاطون في تبعية الجسد للنفس، حيث ينقل عن أفلاطون قوله:«حينما تجتمع النفس والجسد، الطبيعة تفرض على هذا الأخير العبودية والطاعة، وعلى الأولى الأمر والسيادة». أفلاطون، فيدون، ترجمة وتحقيق: علي سامي النشار، عباس الشربيني، [دار المعارف، مصر، د.ط، 1965م.]، ص 62.

(4)-الرسائل، ج4، ص 29، وانظر: عبد اللطيف محمد العبد، الإنسان في فكر إخوان الصفاء، [مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، مصر، د.ط.د.ت.]، ص 166.

2-العقل: وهو معنى في الإنسان، به التمييز والإدراك والإحساس، يقول الله "عزّ وجلّ":﴿ ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَٱلَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا ۖ فَيُمْسِكُ ٱلَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا ٱلْمَوْتَ وَيُرْسِلُ ٱلْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى ۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ [1].

3-الذات: أي ذات الشيء وحقيقته.

4-الدم: لأنه إذا فقد الدم من بدن الإنسان فقد نفسه.

5-العين: وهي التي تصيب المعين، يقال مجازاً: نفسه بنفس أي أصابته عين [2].

إلاّ أنّ دلالة النفس على الرّوح لغة عند الجماعة، لا يلغي التغاير الملحوظ في استعمالات القرآن الكريم،للفظي النفس والروح، إذ نجد القرآن الكريم قد تناول النفس، بالمعنى الذي تكون به عبارة عن ذلك الجوهر اللطيف، الحامل لقوى الحياة والحس والحركة والإرادة، أمّا الروح في تعبير الذكر الحكيم، فتذكر ويقصد بها ذلك السر القدسي الغامض المستقل عن عمليات الجسم إنّه سرّ الحياة:﴿ وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ ۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴾ [3].

ولقيمة النفس وفضلها على الجسد، فقد احتفت الجماعة ببيان ماهية النفس، وعلاقتها بالجسم المتصل بها، وأقوال الخلق في حقيقتها، ولذا فقد أوردت أن قسما من العلماء قالوا: أن النفس هي جسم لطيف غير مرئي ولا محسوس، ومنهم من قال: إنما هي جوهرة روحانية معقولة وغير محسوسة، باقية بعد الموت، ومنهم من قال: إنّ النفس عرض يتولد من مزاج البدن وأخلاط الجسد، يبطل ويفسد عند الموت، إذا بلى الجسد وتلف البدن ولا وجود لها إلاّ مع الجسم، وهؤلاء قوم يقال لهم الجسميون [4].

---

[1]-سورة الزمر: 42.

[2]-محمد يوسف إبراهيم "النفس بين القرآن الكريم والفلسفة"، مجلة أصول الدين والدعوة، [مطبعة الأمانة، مصر- شبرا، د.ط، 1419هـ -1999م.]، ص ص 838- 842.

[3]-سورة الإسراء: 85.

[4]-الرسائل، ج4، ص 201.

والجدير بالذكر هنا، أنّ الجماعة قد تابعت أرسطو في عرض قضايا النفس ضمن كتابه النفس، حيث عقد المقالة "الأولى" لذكر حد النفس ومذاهب الناس فيها، ذاكراً أنّ بعضهم ارتضى النفس أن تكون أوّل محرك، أمّا البعض الآخر فقال: أنّها الهباء المنبث في الجو مصدر كل حركة...إلى غيرها من الآراء التي أوردها في مقالته الثانية [1].

أمّا ما أوردته الجماعة، بخصوص مقالات الحكماء في طبيعة النفس، فإنه يتراوح بين طبيعتين للنفس، الروحانية والجسمانية، وتبعا لذلك كان الاختلاف بين فنائها وبقائها.

بعد التقديم الذي أوردته الجماعة لأراء الخلق في النفس، تشرع في بسط آرائها قائلة: بأن «النفس جوهرة روحانية سماوية، نورانية، حية بذاتها، علامة بالقوة، فعالة بالطبع، قابلة للتعاليم، فعالة في الأجسام، ومستعملة لها، ومتممة للأجسام الحيوانية، والنباتية إلى وقتٍ معلوم، ثم إنها تاركة لهذه الأجسام، ومفارقة لها، وراجعة إلى عنصرها، ومعدنها ومبدئها، كما كانت إما بربحٍ وغبطةٍ، أو بندامة وحزن وخسرانٍ» [2].

من التعريف نجد الجماعة تعد النفس جوهر روحاني، والجوهر هو القائم بنفسه، القابل للصفات، فباعتبارها جوهر، فهي ليست تحتاج إلى جسم يقوم بها بل هي التي تقوم بالجسم لأنه تابعاً لها منقاداً إليها، واقعاً تحت أمرها ونهيها تحركه بأنواع التصاريف [3]، فهي روحه ولذلك كانت ذات طبيعة روحانية، وبهذا تكون صورة الإنسان متوسطة بين الحالتين، فهو بسيط بروحه الروحانية، مركب الجسم بصفاته المتضادة، وخصائصه المركبة من طعم ولون وثقل وخفة وصلابة ورخاوة، ذلك أنه من أنواع الأخلاط الكائنة عن الأركان الأربعة (النار- الهواء- الماء- الأرض) وكلها ذات طبائع مركبة جسمانية، وهي (الحرارة، البرودة، الرطوبة، اليبوسة)، وهذا كان منفسد وراجع إلى ما منه كان؛ أي الأركان الأربعة [4].

والنفس الجزئية في مفهوم الجماعة، سماوية نورانية، حية بذاتها، ومعنى ذلك أنها ذات أصل سماوي نوراني لأنها صادرة عن النفس الكلية، وهذه الأخيرة هي من عناصر العالم الروحاني الشريف،

---

(1)-أرسطو طاليس، في النفس، مراجعة وشرح وتقديم: عبد الرحمن بدوي، [وكالة المطبوعات، الكويت، ودار القلم، بيروت، لبنان، د.ط، د.ت]، ص ص 32، 33.

(2)-الرسائل، ج1، ص ص 351، 352، وانظر: جامعة الجامعة، ص 197.

(3)-الجامعة، ص 486، 487، 491، 301.

4- الرسائل ، جزء 1 ص 351، 352.

أين كانت مقبلة على علّتها العقل الفعال، تستمد منه النعمة الكاملة والبركة الشاملة متمثلة في الفيوضات والصور العقلية، والنفس الجزئية إحدى تلك الصور الشريفة، فلما امتلأت من الفيوض أرادت التشبه بعلتها لتكون مفيضة لأنواع الخيرات [1].

ولمّا رأى الباري "سبحانه" منها ذلك، مكنها من الأجسام فتحركت النفس فيها حركة اختيارية، فوجدت في الأشياء المخلوقة لها قوة لقبول آثارها منها، فصورت فيها صورة ما في ذاتها، وجعلتها مثالات ونقشتها وأكسبتها الحركة، ولذا صارت الأشياء كثيفة بالجسم لطيفة بالنفس [2].

فكل النفوس الجزئية والإنسانية منها، فيض النفس الكلية وشكل من أشكال البركات والصّور التي احتواها العقل الفعال، مصدر كل الصور الكائنة، ولذا كانت النفس الكلية مصدر الحركة والحياة التي تدب في جميع الأجسام [3].

تعدّ صفة الحياة في فكر الجماعة، لازمة أساسية لصفة الحركة؛ لأنها تعد الحي هو المتحرك بذاته [4]، ولهذا نجد بالرسالة الجامعة إجابة عن سؤال لِما وصفت النفس الجزئية بالحياة ؟ مفاده أن السبب في ذلك يرجع لتأتي الأشياء منها، وتحريكها للأجسام حركة تؤدي بها إلى الصلاح العام في أمورها الدنيوية، إلى يوم تغادر فيه إلى مسكنها الأول متخلية عن الأجسام التي ربطت بها [5].

وإذا كانت صفة الحياة لازمة أساسية، لصفة الحركة، فإن كل صفات النفس الجزئية الإنسانية، الواردة سابقا شرائط أساسية لتحقق النفس كذات علامة بالقوة بالاعتماد على خصائصها من حياة وحركة، وقبول التعاليم التي تنقلها من حيز القوة إلى الفعل في مجال العلوم، لأن التعليم في فلسفة الجماعة، هو الدلالة على الطريق والمعلمون هم الأدلاء، باعتبار أن نفوسهم علامة بالفعل،

---

(1)-الرسائل، ج1، ص 486.

(2)-المصدر نفسه، ص 487.

(3)-المصدر نفسه، ص 491، 484، وجامعة الجامعة، ص 197.

(4)-الرسائل، ج4، ص 157.

(5)-الجامعة، ص ص377، 378.

ولذا كان لزاماً على تلك النفوس، الخالية من العلوم أن تجتهد، في تحصيل العلوم بالفعل، بملازمة المعلمين الأدلاء، المسؤولون عن إخراج العلم المركوز بالقوة في أنفسهم إلى الفعل [1].

وفي هذا محاكاة صريحة، لنظرية التذكر الأفلاطونية، القائمة أساساً على مفهوم تذكر المعارف التي اكتسبتها خلال وجودها في عالمها الإلهي الروحاني المعقول، وهو وجود مُنعَم بالعلوم التي اكتسبتها، ثم ذهلت عنها حال سقوطها من عالمها الأصلي، إلى عالمها الأرضي، فكان عليها أن تتذكر تلك العلوم؛ لأن العلم تذكر والجهل نسيان [2].

ودليل محاكاة الجماعة لنظرية التذكر هذه، هو محاولتها تفسير الانتقال من القوة إلى الفعل في العلوم استناداً لرأي أفلاطون قائلة: أن أفلاطون أراد بها أن النفس علامة بالقوة، فتحتاج إلى التعليم حتى تصير علامة بالفعل [3].

إننا إذا ما أردنا تفكيك رأي الجماعة في طبيعة النفس وماهيتها، يكون لزاما علينا استعارة المرجعية اليونانية بكل تياراتها البارزة، والفاعلة في تاريخ الفكر الفلسفي، ذلك أن الجماعة في تعاملها مع موضوع النفس، كانت على خطى سير قطباه: أفلاطون وأرسطو. فباعتبار أن النفس جوهر روحاني سماوي، يحيلنا على آراء أفلاطون، حول ذلك الجوهر العقلي الروحي، الذي يعود بأصله إلى عالم الحقائق، ولذا كانت محتوية على عنصر يشبه، أو يقترب من الطبيعة الإلهية، بكل خيريته وصفاته [4].

وكذا نقل عن أرسطو قوله: بجوهرية النفس؛ لأنها جوهر بصورة جرم طبيعي له حياة بالقوة، وقد اعتبر هذا الجوهر انطلاشيا؛ أي كمالاً وهو أول تمام جرم طبيعي ذي حياة بالقوة، ومفهوم أرسطو عن النفس يقوم على الدعامتين الأساسيتين في فلسفته وهما: (الهيولى والصورة)، واللذين فسر بهما عالم الطبيعة، وتعدى بهما أيضا إلى الوجود المابعد طبيعي، باعتبار المحرك الذي لا يتحرك صورة تامة محضة، وعليه كان من الطبيعي أن يتعامل مع ماهية النفس باعتبارات الهيولى والصّورة، فلم تكن

---

(1)-الرسائل، ج1، ص 398، ج4، ص 211. تجمع الباطنية وتؤكد على ضرورة وجود الإمام، لحاجة الخلق إلى توضيح أصول دينهم؛ لأنه صاحب علم الباطن، بما له من حق تأويل المعاني الظاهرة، ولذا كان هو الكتاب الناطق المكمل لأحرف القرآن الميتة كما يزعمون. أحمد عرفات القاضي، الفكر السياسي عند الباطنية، [الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، د.ط، 1993م.]، ص 71.

(2)-أفلاطون، فيدون، ص ص 43- 55.

(3)-الرسائل، ج4، ص 211.

4- أفلاطون الجمهورية ص 474، 475، وفلوطرخس، الآراء الطبيعية، ضمن كتاب في النفس، ص 157.

النفس عند أرسطو إلاّ انطلاشيا أولى للجسم الطبيعي أو كمالاً له [1]، وكذلك فعلت الجماعة [2] في اعتمادها على ثنائية الصورة والهيولى كأهم دعامة شارحة، ومفسرة لطبيعة النفس، فالحياة والعلم والفعالية والتأثير في الأجسام كلها، تعبر عن كمالات النفس أو جانب الصورة وترتبط ببعضها البعض، وتقوم كشرائط كمال للنفس، حيث يذكر أرسطو أن صفة الحياة هي: الفصل بين ذي النفس ومن لا نفس له، ومن ضروب الحياة الإدراك العقلي [3] الذي عبرت عنه الجماعة بعلاّمة بالقوة وإن كانت لم تغفل مذهبيتها الشيعية في تعاملها مع موضوع علم النفس، وشرط انتقاله من القوة إلى الفعل، ولذا فقد علقت الموضوع على الأئمة الحكماء؛ لأنهم خزان العلم الحقيقي والأدلاء عليه، وعليهم تلقى مسؤولية إخراج العلم الحقيقي، والمركوز من القوة إلى الفعل [4].

ولكل تلك الخصائص التي تسم بها الجماعة النفس، فقد كانت عندها بمثابة الجوهر الروحاني الخالد الذي يفارق الجسد الفاني، ويلتحق بمبدئه النفس الكلية، إذ هي إحدى القوى الجزئية الصادرة عن النفس الكلية، وهناك تعاين ما قدمت إما بربح وغبطة، وإما بخسارة وندم [5].

وتعد فكرة خلود النفس عند الجماعة، امتداد طبيعي لاعتقادهم بعدم جسمانيتها، طالما أنها من عالم أزلي إلهي، وهو السبب ذاته الذي دفع أفلوطين من قبل إلى اعتبار النفس البشرية جوهراً وليس جسماً، إذ أن كل موجود جسمي عند أفلوطين هو صيرورة وليس جوهراً، وكل صيرورة تكون وتفسد، ويستحيل أن يكون لها وجوداً حقيقيا،كوجود النفس التي هي من جنس الطبيعة

---

(1)-أرسطو، **الثبات ضمن كتاب النفس**، ص ص 29، 30. لقد عارض أفلوطين أرسطو في تعريفه للنفس بأنها: كمال أوّل للجسم. محتجا عليه بأنه، لو كانت النفس كمالاً لما كان هناك تعارضاً ممكناً بين العقل والرغبات، ولظلت دوماً على وفاق مع ذاتها، أما ما يمكن أن يكون كمالاً فهي الإحساسات لا الأفكار، ولذا كان المشاؤون ذاتهم يقولون: بنفس أخرى أي؛ العقل الذي يجعلونه خالداً. **أفلوطين، التساعية الرابعة**، ص 315.

(2)-**الرسائل**، ج4، ص 211، لم تكن الجماعة وحدها، من تابع أرسطو في نعت النفس بالكمال، بل هناك غيرها كابن سينا الذي يعتبر النفس كمال أول لجسم طبيعي آلي، من جهة ما يفعل من الأفعال الكائنة، بالاختيار والفكر والاستنباط بالرأي، ومن جهة ما يدرك الأمور الكلية. **ابن سينا، النجاة في المنطق والإلهيات**، تحقيق وتخريج: عبد الرحمن عميرة، [دار الجيل، بيروت- لبنان، ط1، 1412هـ- 1992م.]، ج1، ص 196.

(3)-**أرسطو طاليس، في النفس**، ص 32.

(4)-**الرسائل**، ج1، ص 398، ج4، ص 211.

(5)-**المصدر نفسه**، ج1، ص 352.

الإلهية الأزلية ذاتها، بحيث لا يمكن لها أن تفنى بل ينبغي أن تكون حية بذاتها، ومتحركة بذاتها بالمعنى الذي تكون به مصدر الحركة والحياة للجسم[1].

لقد أمكن إذاً للجماعة أن تعالج طبيعة الإنسان، كزوج من (الجسم والنفس) وفق خطة توفيقية، بين لسان الشرع والحكمة؛ وخلالها حاولت أن تنشئ نسقاً من الاستدلالات الفلسفية[2]، مدعومة بالقدر الممكن من منطوقات النّص الشرعي، وخلالها أيضا انتظم كل من أفلاطون وأرسطو وأفلوطين، كالبنيان المرصوص يشد آرائها، والكل محاط بدعامة باطنية شديدة لا تفتأ تشيد بدور الإمام المعلم في شؤون الإنسان وطبيعته.

وتلك لم تكن خصيصة للجماعة وحدها من الباطنية، بل إن الفكر الباطني من بعدها عرف نماذج بارزة، ركنت إلى تراث الجماعة واعتمدت عليه في بسط آرائها وأفكارها، فالكرماني وهو من أنجب تلامذة الجماعة؛ يهتم بموضوع النفس وأحوالها وأفعالها، معتبراً إياها جوهراً غير جسمانيا، يحتاج في بلوغه الكمال والانتقال من القوة إلى الفعل، إلى نفس قائمة بالفعل هي المعلم الهاد[3].

---

(1)-أفلوطين، التساعية الرابعة، ص ص316، 317.

(2)-تقول الدكتورة نادية جمال، معلقة على تناول الجماعة للإنسان، أنها كانت متأثرة في حديثها عن ماهية الإنسان والغاية من وجوده، بكافة الفلسفات المحيطة بها، والسائدة في عصرها. نادية جمال، الفلسفة التربية عند إخوان الصفاء، [المركز العربي للصحافة، القاهرة – مصر، د.ط، 1983م.]، ص 161.

(3)-الكرماني، راحة...، ص 67، وانظر: مصطفى غالب، في رحاب...، ص 117.

المطلب الثالث: مراتب النفس وقواها

اختلفت نظرة الجماعة إلى مراتب النفس، بحسب فضلها، وخصائصها وقواها الفاعلة في الأجسام، ولذا سيتناول هذا المطلب مراتب النفس وأسس هذا التباين بين درجاتها.

أ-مراتب النفوس:

ترى الجماعة أن مراتب النفوس الجزئية ثلاثة أنواع: النفس الإنسانية وفوقها ودونها مراتب، فالتي هي دونها سبع مراتب، والتي فوقها سبع أيضاً، فيكون جملتها (15) مرتبة، والمعلوم من جملة هذه المراتب خمسة فقط: منها اثنتان فوق رتبة الإنسانية وهي: رتبة الملكية أو الحكمية ورتبة القدسية أو رتبة النبوة والناموسية، أمّا اللتان دون مرتبة الإنسانية فهما مرتبة النفس النباتية ومرتبة النفس الحيوانية[1].

فأمّا رتبة الإنسانية فقد أشار إليها الذكر الحكيم بقوله: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِىٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾[2]، وأمّا التي فوق هذه المرتبة؛ أي مرتبة الحكمية فهي التي أشار إليها بقوله "تعالى":﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُۥ وَٱسْتَوَىٰٓ ...﴾[3] يعني الإنسان:﴿...ءَاتَيْنَٰهُ حُكْمًا وَعِلْمًا ...﴾[4].

وقال أيضا:﴿أَوَمَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَٰهُ وَجَعَلْنَا لَهُۥ نُورًا يَمْشِى بِهِۦ فِى ٱلنَّاسِ كَمَن مَّثَلُهُۥ فِى ٱلظُّلُمَٰتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِّنْهَا ...﴾[5] أي أنه الإنسان الذي أحييت نفسه بنور الهداية[6]، وشابه الملائكة بصفات نفسه، وحقيقة علومه؛ وأصحاب هذه المرتبة أي الحكمية، لهم وضع خاص في مدينة الجماعة التي ينشدون لها نظام متين وأهداف بعيدة، فهم الحكماء والعلماء الراسخون في العلم، ولهم من الكمال الروحي والتمام العقلي، ما يخول لهم مراعاة الإخوان، وبذل الشفقة والتحنن

---

(1)-الرسائل، ج1، ص424.

(2)-سورة التين: 4.

(3)-سورة القصص: 14.

(4)-سورة القصص: 14.

(5)-سورة الأنعام: 122.

(6)-الرسائل، ج4، ص 424.

عليهم؛ ولذا كان سرياهم في مدينة الجماعة، كسريان الألوان في الضياء، أو كسريان القوة الحيوانية [1] في القوة النامية [2]، وفي هذا التشبيه مقصد بليغ عند الجماعة تعتمد عليه في لَمّ شمل الجماعة وتوجيه قدراتها، ذلك أن كونهم كالألوان في الضياء، تشير إلى تزينهم بالحكمة، كما يتزين الضياء بالألوان، ولذا فاضت أنفسهم بالتحنن والرعاية على إخوانهم، وأما كونهم كسريان القوة الحيوانية في القوة النامية، فهذا له من دلالة الحزم والبأس السياسي، اللذين يكفلانه لمدينة الجماعة تماماً مثلما تضمن القوة الحيوانية للجسد القوة والنقلة [3].

أمّا مرتبة القدسية أو النبوة والناموسية، فإليها أشار قوله [4] "تعالى": ﴿يَرْفَعِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ وَٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ دَرَجَٰتٍ﴾ [5] وهي تلي مرتبة الملكية والحكمية [6].

وفي موضع آخر من الرسائل يطلقون عليها مرتبة الملوك، ذوي الأمر والنهي، ويتحدد شرطها الزمني فيما بين الأربعين والخمسين [7]، وهم أشبه بالجهاز القضائي المسؤول عن استقامة أمر النظام، أو هم القيادة المسؤولة عن وضع الأسس العقائدية والسياسية التنظيمية للمذهب [8]، لما هم عليه من فضل عظيم، وهي درجة التأييد بالوحي من الله "عزّ وجلّ"، بحكم نوع القوة الواردة عليه، في تلك السن، وهي: "القوة الناموسية" [9].

وأصحاب هذه المرتبة يمثلون الأنبياء والأئمة على السواء في تلقي التأييد الإلهي؛ لأنه بانقطاع النبوة لم يبق ثمة مجال للوحي، إلاّ في فئة مؤهلة للتأييد بالوحي؛ هم الأئمة الراسخون في العلم [10]،

---

(1)- القوة الحيوانية: هي قوة من قوى النفس، مسكنها القلب، تفعل في الجسم الحس والحركة والنقلة. الرسائل، ج3، ص 12.

(2)- القوة النامية: هي قوة من قوى النفس، تفعل في الجسم الغذاء والنمو. المصدر نفسه.

(3)- المصدر نفسه، ج5، ص 39.

(4)- المصدر نفسه، ج1، ص ص 424، 425.

(5)- سورة المجادلة: 11.

(6)- المصدر السابق.

(7)- المصدر نفسه.

(8)- خير الله سعيد، النظام الداخلي لحركة إخوان الصفا، [مؤسسة عيال، نيقوسيا- قبرص، ط1، 1992م.]، ص 62، ومحمد فريد حجاب، الفلسفة السياسية عند إخوان الصفا، تقديم: عز الدين فودة، [الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، د.ط، 1982م.]، ص 172.

(9)- القوة الناموسية: هي القوة المختصة بالأنبياء، والمتنزل لها وحيه "تعالى". الرسائل، ج1، ص 424.

(10)- الجامعة، ص 146، 392.

وعلى هذا الرأي (أي تأييد الأئمة بالوحي)، يكاد يجمع الموقف الشيعي بأكمله، عدا بعض الفروقات بين وحي الأئمة والأنبياء، فالشيعة الإثناعشرية[1] تقصر التأييد الإلهي المرفق برؤية ملك الوحي على الأنبياء "عليهم السلام" وحسب، أمّا نصيب الأئمة فهو مجرد سماع[2].

وإلى هذا أيضاً اتجهت الإسماعيلية، معتبرة أن ما يجده الإمام من تأييد هو مجرّد تحديث، وهو أعلى ما يكون من حال الأئمة[3].

والجماعة بدورها تذكر: أن وحي الأنبياء، هو المستلزم للتنزيلات الإلهية، والشرائع السماوية، لصفاء نفوسهم[4] وإن كنا لا نرى فيه فرقاً جوهرياً طالما أن الأنبياء هم أصحاب شريعة الظاهر والألفاظ العامة، ولذا كان من الضروري بل إن الحاجة تظل قائمة إلى شريعة ثانية؛ هي شريعة الباطن، لها شأن الكشف عن مستورات النص ومرموزاته، وهذا في رأينا هو من نصيب الأئمة بطريق وحيهم المزعوم.

ممّا تقدم تكون الجماعة قد حدّدت أنواع النفوس الجزئية بثلاث: الإنسانية، الحيوانية، النباتية، فأمّا المراتب التي دون النباتية وفوق القدسية، فهي بعيدة حتى على المرتاضين بالعلوم الإلهية، فكيف على غيرهم[5].

وعليه يكون المعلوم من تلك المراتب خمس فحسب هم بالترتيب التنازلي: النفس القدسية، والنفس الحكمية، والنفس الإنسانية، تليها الحيوانية والنباتية.

ولكلّ مرتبة من مراتب النفوس المعلومة، أخلاق وشهوات تخصها دون غيرها، فأما المنسوبة إلى النفس النباتية الشهوانية، فهي: شهوة الغذاء، والنزوع نحو المأكولات والمشروبات، والنفور من المضار والالام[6].

---

(1)-الشيعة الإثناعشرية: "هي طائفة من الشيعة، تعتقد بأن هناك اثني عشر إماما معصومين؛ من أصولها الاعتقادية: الإمامة، عصمة الأئمة، الرجعة، التّقية، المهدية، جواز نكاح المتعة". **عدد من...، الموسوعة العربية**، ج2، ص ص681، 682، مادة: (الإمامية الإثناعشرية).

(2)-**كوربان، الشيعة...**، ص 240.

(3)-**ابن حيون، أساس ...** ، ج1، ص 154.

(4)-**الوسائل**، ج2، ص95، وانظر: الجامعة، ص477.

(5)-**المصدر نفسه** ، ج1، ص 425.

(6)-**المصدر نفسه**، ص 426.

وأمّا المنسوب منها إلى النفس الحيوانية من الخصال المركوزة في الجبلة، فهي: شهوة الجماع، وشهوة الانتقام، وشهوة الرياسة[1].

وأمّا المنسوب من الخصال إلى النفس الناطقة الإنسانية، فهي: شهوة العلوم والمعارف، وشهوة الصنائع والأعمال، وشهوة العزّ والرفعة[2].

وأما التي تنسب من الخصال المحمودة إلى النفس الحكمية، فشهوة العلوم والمعارف، وما أعينت به على طلبها وإدراكها من الخصال المركوزة بها: كالذهن الصافي، والفهم الجيّد، وقبول الوحي والإلهام، ورؤية المنامات.

والرأي عندي أن المعارف التي تشتهيها النفس الناطقة وتجيدها، هي نوع من المعارف باطني المحتوى موصول بوحي سماوي؛ لأنهم الأئمة الفلاسفة أولوا قوة التخيل، وجودة التصور، وصفاء الذهن، وكلّها صفات أسندها الجماعة لمن له القدرة على الاتصال بمصدر الوحي النفس الكلية[3].

وأما الأخلاق التي تنسب إلى النفس الملكية القدسية فهي: شهوة القرب إلى ربّها، والزلفى لديه، وقبول الفيض منه، وإفاضة الجود على دونها، من أنباء جنسها[4].

وللجماعة عناية خاصة بمرتبة الإنسانية، ولذا فقد حدّدت على طرفي مرتبتها، حالات تتلاشى بها الإنسانية أو تشرف وتكمل، فذكرت أن أدون رتبة الإنسانية التي تلي الحيوانية هي: رتبة الذين لا يعلمون من الأمور إلاّ المحسوسات، ولا يعرفون من الخيرات إلاّ جسمانيها، ولا يرغبون إلاّ في زينة الدنيا والركون إليها، فلا تراهم إلاّ حريصين على جمع الذخائر من متاع الدنيا، يجمعون ما لا يحتاجون إليه، ويحبون ما لا ينتفعون به، فهؤلاء في نظر الجماعة -وإن كانت صورهم الجسدانية صورة إنسان- إلاّ أنهم حيوانات وهذا التشبيه الذي تورده الجماعة يتفق مع ما ورد في المذهب الإسماعيلي من فكرة المسخ؛ التي تؤكد على أن الجهل بالله والتكالب على الدنيا، هو مسخ يطيح بإنسانية الإنسان ويحيله حيواناً[5].

---

(1)-الرسائل، ج1، ص 427.

(2)-المصدر نفسه، ص 428.

(3)-المصدر نفسه، ج2، ص 25، والجامعة، ص ص 322، 323.

(4)-الرسائل، ج1، ص 430.

(5)-عبد اللطيف العبد، الإنسان...، ص 133.

أمّا الرتبة الإنسانية التي تلي رتبة الملائكة، فهي رتبة الذين انتبهت نفوسهم من نوم الغفلة، ورقدة الجهالة، وانتعشت بالمعارف والعلوم، فأبصرت بنور القلب ما كان غائبا عن حواسها من الأمور المجرّدة فتشوقت نحوها ورغبت في اللحوق بعالمها الروحاني؛ ولذا حرصت على طلبها وزهدت في تعليم أبناء الدنيا، والكون في عالم الأجساد، وأعرضت عن الشهوات والملذّات الجسمانية [1].

وهذه المرتبة التي تتحدث عنها الجماعة، هي مرتبة النفس الملكية الحكمية التي يصير فيها الإنسان كأنه ملك من الملائكة الروحانيين؛ لِمَا تتمتع به نفسه من نور الهداية، والزهد في الملذّات الجسمانية، والتحلي بالمعارف الإلهية والعلوم الربانية.

وليس الزهد هو الموصل لهذه الدرجة، بل لا بد أن يرفق بضرب آخر من العلوم، التي تعبر عنها بالعلوم الربانية، وهي علوم الأسرار وبواطن الألفاظ الظاهرة، وبعبارة أخرى إنه يمثل علم التأويل، الذي يمتلكه العلماء الراسخون في العلم، الجماعة تنعت هذه المرتبة بأنها مرتبة نفوس المؤمنين العارفين والعلماء الراسخين [2].

وليست تحصل هذه العلوم الباطنة، إلاّ بالمعلمين العالمين بأمور الديانات، العارفون بأسرار النبوات والمتأدبون بالرياضيات الفلسفية [3]، وهذا يعني أنه ينبغي التشبث بالإمام الفيلسوف؛ لتحصيل العلوم الحقيقية، وليس هناك من طريق آخر إلاّ بواسطة تلك النخبة، المسمّاة -عند الجماعة خاصة، والفكر الباطني التعليمي عامّة – المؤدبون [4] المعلمون، الذين يعدّون شرائط أساسية لتنقل النفوس بين المراتب وصولاً إلى المراتب العليا، وفي ذلك تقول الجماعة: أنّ الباري "عزّ وجلّ" لّما رتب النفوس مراتب الأعداد؛ أي بشكل تصاعدي أو تنازلي، اقتضت حكمته أن جعل أول تلك النفوس، متصل بآخرها،وآخرها متصل بأولها، بوسائط تبلغها لترتقي إلى مدى غاياتها وتمام نهاياتها، وهذه الغايات في مفهوم الجماعة هي المرتبة العلى دوماً؛ فمثلاً نجد أن النفس الإنسانية مرتبة تحت الحكمية الملكية، فمتى كانت الإنسانية خادمة ومطيعة للنفس الحكمية الملكية وأحسنت طاعتها؛ ارتقت إلى مرتبتها. وهكذا فأي نفس انقادت لرئيسها وامتثلت لأمره في سياستها، نقلت إلى مرتبة رئيسها،

---

(1)-الرسائل، ج5، ص 186.

(2)-المصدر نفسه، ج1، ص 424.

(3)-المصدر نفسه، ج5، ص 2.

(4)-الغزالي، فضائح...، ص 18، و أحمد القاضي، الفكر السياسي...، ص 23.

وصارت مثلها في الفعل، ثم تضرب الجماعة مثالا من واقعها التعليمي؛ إذ أنّ أي تلميذ أو متعلم في علم أو صناعة امتثل لأمر أستاذه، ودام عليه فإنه سيصير يوماً إلى مرتبة أستاذه [1].

ولعله يحق لنا بعد هذا الكلام أن نشير إلى أنّ الجماعة، لم تقصد الاشتغال بالفلسفة لـذاتها؛ بل لتدعم أبحاثها عن الإمامة والسياسة، وتكسب أرائها الشيعية الباطنية مصداقية فلسفية، ينطق بها أعلام الفكر الفلسفي في تاريخه العريض ومثاله هنا: مبحث الترقي والاتصال بين الموجودات، الذي قال به أرسطو من قبل والجماعة من بعده، وقد فهمه الكثير على أنه شكل من أشكال الانقلاب النوعي بين الكائنات، في حين أن الجماعة لم تهتم بهذا المبحث من مباحث أرسطو الطبيعية، إلاّ لتكيف معطياته بما يوافق نتائجها عن دور الإمام وقيمته كسلطة علمية وسياسية، فالترقي الذي اعتنت به الجماعة، هو ترقي إلى الصّورة أو الغاية، أو ما عبر عنه أرسطو بالعلة الغائية، التي تشرح بها الجماعة هذا الترقي السائد في الكون عامة، والإنسان خاصة، فإذا كانت صيرورة العالم هي ارتقاء مستمر إلى الصورة الأرقى، والأدنى يحتوي الأرقى بالإمكانية، فإنه لكي تتحقق الإمكانية بالفعل ينبغي أن يجتهد الأدنى ليرقى إلى الصورة العليا [2].

وهذا هو الذي عنته الجماعة حين حديثها عن الغايات النهائية للمرتبة الأدنى [3]، غير أن الجماعة أكسبت هذا المعنى الأرسطي، لوناً باطنياً يعكس أهدافها ومنظومتها المعرفية، وهو اعتبار الإمام أو المعلم الوساطة الأساسية للترقي، وهذا ما يوضح وضع الفلسفة لدى الجماعة كأداة أكثر منها غاية.

ب-قوى النفوس:

قد ذكرنا أن أنواع النفوس عند الجماعة ثلاث: نباتية، حيوانية، ناطقة، إنسانية، إلاّ أنّ هذه النفوس وإن تعددت مسمياتها، فهي عند الجماعة نفس واحدة؛ لأن تلك النفوس الثلاث ليست متفرقات متباينات؛ ولكنها كلها كالفروع من أصل واحد متصلات بذات واحدة كاتصال أغصان من شجرة واحدة وهكذا: «أمر النفس فإنها واحدة بالذات، وإنما تقع عليها هذه الأسماء، بحسب ما يظهر منها من الأفعال، وذلك إذا فعلت في الجسم الغذاء والنمو فتسمى النفس النامية، وإذا فعلت في

---

(1)-الرسائل، ج1، ص 435.

(2)-المصدر نفسه، ص 435.

(3)-المصدر نفسه، ج3، ص ص11، 12.

الجسم الحسّ والحركة والنقلة، فتسمى النفس الحيوانية؛ وإذا فعلت الفكر والتمييز، فتسمى النفس الناطقة» [1].

وهذا يعني أن النفس واحدة غير متبعضة، بل تقع عليها المسميات المختلفة باختلاف أفعالها، والجماعة بعد ذلك تتفق مع أفلوطين في فكرته عن وحدة وكثرة النفس في الآن ذاته، إذ أنه يعتقد أن النفس لابد أن تكون واحدة وكثيرة، منقسمة ولا منقسمة، ولولا ذلك لما أمكن لها أن تبعث الحياة في كلّ البدن الذي تحل فيه [2].

وكل عضو من أعضاء الجسد، عند الجماعة يمثل قوة من قوى النفس، مختصة بما تدبر ذلك العضو، وتفعل به أفعالاً خلافاً لما تفعل قوة أخرى بعضو آخر، وتلك القوة تسمى نفساً لذلك العضو المختصة به، ومثاله القوة الباصرة فهي تسمى نفس العين وهكذا... [3].

وتقسم الجماعة قوى النفس إلى ثلاث مجموعات:

1-القوى النباتية.

2-القوى الحيوانية.

3-القوى الروحانية وهي: العاقلة أو المفكرة.

1)-القوى النباتية: ومسكنها الكبد وأفعالها تجري مجرى الأوراد إلى سائر أطراف الجسد، وتحوي القوى النباتية سبع قوى هي:

-**الجاذبة**: وتجذب الطعام والشراب إلى المعدة ومنه إلى الكبد ثم إلى الدم.

-**الماسكة**: وهي التي تمسك ما يرد من أخلاط.

-**الدافعة**: وهي المتولية دفع ما لا يصلح، من الأخلاط خارج العضو.

---

(1)-الرسائل، ج3، ص ص11، 12.

(2)-لقد وجد القول بوحدة النفس مع كثرة مسمياتها عند غير الجماعة، من الفلاسفة المسلمين، كابن سينا مثلاً، الذي يقول:«إن النفس ذات واحدة ولها قوى كثيرة ولو كان قوى النفس لا تجتمع عند ذات واحدة، بل يكون للحس مبدأ على حدة، وللغضب مبدأ على حدة، ولكل واحدة من الأخرى مبدأ على حدة، لكان الحس إذا ورد عليه شيء، فأما أن يرد ذلك المعنى على الغضب أو الشهوة، فتكون القوة التي لها تغضب لها بعينها تحس وتتخيل، فتكون القوة الواحدة، يصدر عنها أفعال مختلفة الأجناس». ابن سينا، النجاة...، ج2، ص 33.

(3)-المصدر السابق، ص ص 12، 13.

-**الهاضمة**: وهي المسؤولة عن إنضاج خليط الطعام، وتهيئته للقوة الغاذية[1].

-**الغاذية**: وهي التي من شأنها أن تلصق بكل عضو ما يشاكله من مادة الغذاء.

-**النامية**: وهي المسؤولة عن زيادة أقطار العضو.

-**المصورة**: ومن شأن هذه القوة أن تأخذ من كلّ عضو ما يفضل من تلك المادة، وتصور مثل ذلك ولا تختص هذه القوة إلاّ بالرّحم[2].

2)-**القوى الحيوانية**: ومسكنها القلب، ولها خمس قوى وهي:

-**السامعة**: وهي المدركة للأصوات ومجراها الأذنان.

-**الباصرة**: وهي التي تدرك الأنوار والألوان والأشكال، ومجراها الحدقتان.

-**الذائقة**: ومجراها اللسان.

-**الشامة**: وهي التي تدرك الروائح ومجراها المنخران.

-**اللاّمسة**: وهي التي تدرك الخشونة واللين والصّلابة والرخاوة والبرودة واليبوسة، ومجراها في الأعصاب وفي جميع الجسد[3].

3)-**القوى الروحانية**: ومسكنها الدماغ، وأفعالها تجري مجرى الأعصاب إلى سائر أطراف الجسد؛ وهي خمس قوى متعاونات، في تناول صورة المعلومات، بعضها من بعض[4]:

-**المتخيلة**: ومسكنها مقدم الدماغ.

-**المفكرة**: ومسكنها وسط الدماغ.

-**الحافظة**: ومسكنها مؤخر الدماغ.

-**الناطقة**: وهي القوة المعبرة عن النفس وعن معاني ما في فكرها من العلوم والحاجات، ومجراها الحلقوم إلى اللسان.

-**العاقلة**: وهي التي تظهر ما في النفس في الكتابة، والصنائع أجمع بواسطة اليدين والأصابع[5].

---

(1)-يعرف أرسطو القوة الغاذية، بأنها « هي أول ما يوجد في سائر الأشياء، وهي قوة شائعة بها يحيا الجميع، وعملها التوليد واستعمال الغذاء». أرسطو، في النفس، ص 37.

(2)-الرسائل، ج3، ص ص 17، 18.

(3)-المصدر نفسه، ص16.

(4)-المصدر نفسه، ص 11.

(5)-الرسائل، ج3، وجامعة الجامعة، ص ص 187، 188.

المبحث الثاني: مبدأ الإنسان

لم تغفل الجماعة مبحث الخلقة الإنسانية، بدءاً بأولهم آدم "عليه السلام"، وخلالها تطرقت إلى أهم عناصر هذا المبحث وهي نسيان آدم "عليه السلام"، وقضية الشجرة المنهى عنها، فوفق أي نسق كانت معالجة الجماعة لهذه المسائل (؟) هذا ما سوف يتطرق إليه هذا المبحث.

المطلب الأول: خلق آدم "عليه السلام"

تعتني مادة هذا المطلب بخلق آدم "عليه السلام" وموقف الملائكة من السجود له، بالإضافة إلى توضيح المعالجة الباطنية التي تم بها تناول موقف إبليس من السجود، والأسماء التي عُلّمها آدم "عليه السلام".

يعد آدم "عليه السلام" عند الجماعة، أول بدء الخلقة الجسمانية وهو أول البشر وأبيهم خلقه الله "عزّ وجلّ" من التراب وصوّره في أحسن صورة وأحكم بنيته، ثم نفخ فيه من روحه، فصار ذلك الجسد الترابي بتلك الروح الشريفة حيّاً عالماً قادراً[1].

ثم إنه "سبحانه" خاطب ملائكته قائلاً: ﴿...إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً...﴾[2]، ثم أعلمهم بما يكون منه وأمرهم بالسجود له فاعترضوا ثم تابوا وأنابوا؛ لأن اعتراضهم لم يكن عن إصرار؛ بل عن خطأ بغير عمد فسجدوا له بلا استكبار[3].

وتستثني الجماعة من الملائكة المأمورون بالسجود لآدم، الأشخاص العالون فهي تذكر: بأنه "سبحانه" نزه من الملائكة عن السجود لآدم، الذين هم العالون المقربون والأشباح النورانية الربانية، المشرقة بنور الجلالة أصحاب المقامات الربانية، الذين جعلهم الله أهلاً لعالمه العلوي، وسكان ملكوته السماوي، وحسب نظرية المثل والممثول التي تعتمدها الجماعة في تقرير مبادئها المذهبية، فهي تجعل من تلك الملائكة ممثول الملوك والرؤساء، في العالم الجسماني والملك الأرضي[4].

---

(1)- الرسائل، ج3، ص 157.

(2)- سورة البقرة: 30.

(3)- الجامعة، ص 16.

(4)- المصدر نفسه، ص 17.

وهذا يعني أنهم عالوا القدر رفيعوا المرتبة، عند حضرة الملك الإلهي، كما أن الملوك هم أصحاب المراتب العليا والحظوة القصوى، في الملك الأرضي والنظام الجسماني.

ولسنا نعلم عن هوية هؤلاء العالون المقربون شيئاً، سوى تلك الأستار التي تضربها الجماعة، حول هذه المعاني الباطنة.

غير أن هذا لا يمنعنا من محاولة تلمس تلك الهوية الضائعة، بين كثيف الأستار خاصة إذا ما عملنا بنظرية المثل والممثول، فنقول: أن الجماعة تعد العالم الروحاني أسبق في الوجود من العالم الجسماني، وأهم عناصر هذا العالم (العقل والنفس)، وكلاهما صوّر روحانية معراة من الأشخاص الهيولانية، وعلى اعتبار أسبقية هذين العنصرين أو الرمزين المذهبيين في الوجود على عالم الأجسام – وآدم "عليه السلام" من هذا العالم الأخير- لم يكن هناك من هم أفضل مكانة من هذين العنصرين الذين نرجح أن يكونا هما الملائكة أصحاب المقامات العالية في العالم النوراني الروحاني، أو دور الكشف وهو الفترة السابقة عن آدم "عليه السلام"، حيث كانت معاني الدين مكشوفة وغير محاطة بالرموز والأستار، ولذا صار أصحاب هذا الدور صور روحانية محضة، أما دور الستر فقد ابتدأ بآدم "عليه السلام"، أين ابتدأت الصور الجسمانية واستعملت الألفاظ الظاهرة، المستودع لها حقائق المعاني [1].

والأمر الذي يقوي ترجيحنا هذا هو أحد نصوص الجماعة، التي تقابل فيها بين العقل الأول في العالم البسيط الروحاني، وبين رموز العالم الديني بأسلوب يقترب في مضمونه، مع المعنى الذي أجروه بين أصحاب المقامات وبين أعلى مراتب البشر، وهم الرؤساء والملوك فنجدها تقول: «فوجهه في العالم البسيط الروحاني، العقل وتاليه في عالم الأفلاك، وأنوار السموات والشمس والقمر في العالم الإنساني رأس زمان العالم وأفضل الناطقين المخبر بالحكمة من نبي وصاحب شريعة» [2].

من النص نجد الجماعة تولي العقل الأول مكانة عظيمة، ولأجلها يستعملون نظرية المثل والممثول؛ لإبراز وإثبات هذه المكانة في عالم السموات، أين نجد الشمس والقمر يقابلان العقل الأول في فضله وشرفه، أما في عالم الدين فنجد أول من يقابله ويماثله هم الأنبياء، ثم من يقوم مقامهم إذا ما غابوا وهم الأئمة والأوصياء، وبهذا نصل إلى تأكيد ترجيحنا السابق باعتبار أنه لا أشرف ولا أكرم

---

(1)- الجامعة، ص 11.

(2)- المصدر نفسه، ص 288.

عند الجماعة من العالم الروحاني، في الخلقة الإلهية، فلا يمتنع أن تكون أشخاصه هي المقصودة بالأشباح النورانية.

ولا يخفى ما في قول الجماعة –المتعلق بإقصاء نوع من الملائكة وتنزيههم عن السجود لآدم "عليه السلام"– من تأويل مذهبي لا يقوم على قرائن موجبة لهذا الاستثناء، خاصة وأن لفظ الملائكة ورد بصيغة الجمع، وهي تفيد العموم ومقرونة بأكمل وجوه التأكيد في قوله تعالى:﴿ فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ﴾[1]، والأمر الثاني المانع لهذا التأويل هو أنه "تعالى" استثنى إبليس منهم، واستثناء الشخص الواحد منهم يدل على أن ما عدا ذلك الشخص يدخل في ذلك الحكم[2].

وتبعا لرأي الجماعة فإن تفسر عصيان إبليس عن السجود؛ كان لظنه وقياسه الخاطئ حيث ظن أنه من جملة الملائكة العالين فأخطأ وعند ذلك قال "تعالى" له:﴿ ...أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنتَ مِنَ ٱلْعَالِينَ ﴾[3]، وبذلك كان هذا منه "تعالى" إيضاحاً له أنه ليس من جملتهم ومنزلته ليست منزلتهم[4].

وليس هذا فحسب سبب إعراضه عن السجود في فكر الجماعة، لأنها تذكر أنه "تعالى" لما أمر آدم "عليه السلام" بالسجود، إنما هو من أجل تلك الروح الشريفة التي نفخت فيه لا من أجل الجسد الترابي، وإبليس اللعين لما نظر إلى الجسد الترابي قال:﴿ ...أَنَا۠ خَيْرٌ مِّنْهُ ۖ خَلَقْتَنِى مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُۥ مِن طِينٍ ﴾[5]، توضح الجماعة هذا المعنى بأن إبليس ظن أن النار خير من التراب؛ لأن النار جسم مضيء متحرك يطلب العلو، أما التراب فهو جسم مظلم يطلب الأسفل،وقد كان إبليس خاطئا على حد تعبير الجماعة؛ لأن الأمر بالسجود لم يكن للجسد الترابي بل لتلك الروح الشريفة،لأن الإنسان إنما يأكل ويشرب وينام، بالجسد، ويتحرك ويحس بتلك الروح، أو النفس الشريفة المنفوخة فيه[6].

---

(1)–سورة الحجر: 30.

(2)–الرازي، التفسير...، ج1، ص142.

(3)–سورة ص: 85.

(4)–الجامعة، ص 18.

(5)–سورة ص: 86.

(6)–الرسائل، ج3، ص ص 157، 158.

وهذا القول من الجماعة مردود؛ لأنه سبحانه طلب السجود للروح والجسد معاً،فالقرآن الكريم يقول:﴿ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ ﴾[1]، والسجود هنا هو سجود الروح والجسد، وإلاّ لم يكن هناك معنى لذلك السجود بعد التسوية والنفخ معاً، ولو لم يكن أمر السجود متوجها إلى الجسد والروح، لما بقي معنى لاستكبار إبليس في قوله:﴿...لَمْ أَكُن لِّأَسْجُدَ لِبَشَرٍ خَلَقْتَهُ مِن صَلْصَالٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ ﴾[2] فهل الروح هي التي خلقت من حمإ مسنون أم هو الجسد (؟)[3].

أما عن الأسماء التي علمها آدم "عليه السلام"، من ربه في قوله تعالى:﴿ وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ ، قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ ﴾[4].

إن الجماعة تذكر أنه "تعالى" لما خلق آدم "عليه السلام" أبو البشر ناطقاً متكلّماً فصيحاً مميّزاً، بما خصّه بقوة النطق وقوة العقل، فجعل صورته أحسن الصور، وشكله أفضل الأشكال، وجعله خليفة له ورئيساً وملكه على من دونه ممن خلق، فلما جعله بهذا المثال لم يكن من الحكمة كما تقول الجماعة: أن يكون صامتاً كالجماد، ولا سكوتاً كالحيوان، بل جعله ناطقاً متكلّماً معلّماً مفهماً، بتلك الروح القدسية المنفوخة فيه، ولذلك علمه الأسماء كلها وصفات الأشياء، وأيده بالعقل المحيط بمعرفتها، ثم جمع له هذه الأشياء كلها، صغيرها وكبيرها، في تسع علامات بأشكال مختلفة، مسماة بأسماء قد جمعت أسماء الأعداد كلها في الأعداد التسعة (1-2-3-4-5-6-7-8-9) وأن هذه الأعداد تمثل الحروف التي علّمها الله سبحانه وتعالى آدم "عليه السلام"، وبها كان يعرف أسماء الأشياء كلها وصفاتها[5].

---

(1)-سورة ص: 82.

(2)-سورة الحجر: 33.

(3)-عبد اللطيف العبد، الإنسان...، ص 159.

(4)-سورة البقرة: 31، 32.

(5)-الوسائل، ج3، ص 328.

والملاحظ على شرح الجماعة، أنه تم وفق خطة توفيقية، تستجمع الشرع والمذهبية الباطنية الفلسفية، حيث صرفت معنى الأسماء إلى المعاني التي قال بها غيرها من غير الباطنية، حيث يذكر الرازي (544هـ-606هـ) [1] أنه وجد من الناس من جعل المقصد من الأسماء، هو أنه "تعالى" علمه صفات الأشياء ونعوتها وخواصها، وهذا ما قالت به الجماعة أيضاً؛ لأن الاسم اشتقاقه من السمة، ومنه يكون الاسم هو العلامة وصفات الأشياء ونعوتها دالة على ماهياتها، وكذا ذكر الرازي أن قوماً آخرين قالوا بأن المراد هو أنه "تعالى" علم آدم أسماء المسميات [2]، وهو المقصود في قول الجماعة بأنه "تعالى" جمع له هذه الأشياء كلها، في تسع علامات، بأشكال مختلفة مسماة بأسماء جمعت أسماء جميع الموجودات [3].

بالإضافة إلى هذا فقد ألمت الجماعة أيضا، بالمقاصد الفلسفية والمذهبية لمعنى تلك الأسماء الواردة في الآية الكريمة، حيث عمدت إلى بيانها وفق خطة فيثاغورية عددية رمزية، خاصة وأن فيثاغورث [4]، يحضا بمكانة وحظوة رفيعة عند الجماعة، فهي تعده المعلم الأكبر وخزان الحكمة، ولذا فقد تابعوه في فلسفته القائمة على تفسير الوجود على أساس أن الأشياء كلها أعداد مقدسة، لا تحتمل الشك، ولذا فقد كانت الجماعة لا تبحث في العدد من حيث هو عدد، وإنما من حيث دلالته وخصائصه معلّلين الأشياء بما يتفق والمذهب الفيثاغوري، الذي تصف الرسائل مؤسسه بأنه: «رجلاً حكيماً موحداً من أهل حرّان، وكان شديد العناية بالنظر في علم العدد وكيفية نشوئه...ومعرفة موجودات الباري تعالى وعلم مخترعاته وكيفية نظامها وترتيبها...» [5] ثم في موضع آخر من الرسائل تقر الجماعة بأن منهج فيثاغورث هو مذهب إخوانها، في وضع الأشياء على المجرى الطبيعي والنظام الإلهي [6].

---

(1)-عدد من...، الموسوعة العربية، ج11، ص59، مادة: (الرازي).

(2)-الرازي، التفسير...، ج1، ص192.

(3)-الرسائل، ج3، ص 328.

(4)-تابعت الجماعة فيثاغورث الحراني، ولهذه المتابعة الحرانية فقد أقام الأستاذ محمد عبد الحميد الحمد إشكالية كتابه "صابئة حران وإخوان الصفا" على بيان انتساب الجماعة إلى صابئة حران، عن طريق مقابلة نصوص الجماعة مع آراء الصابئة الحرانية، مقرراً أن الجماعة لا تخرج عن كونها رافداً من روافد صابئة حران. محمد عبد الحميد الحمد، صابئة حرّان وإخوان الصّفا، [الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق- سوريا، ط1، 1998م.]، ص 150.

(5)-الرسائل، ج3، ص 410.

(6)-المصدر نفسه.

وفي هذا الربط الذي تجريه الجماعة بين العدد ومرموزاته من الأسماء ونعوتها، إشارة واضحة إلى أهم العقائد الباطنية وهي فلسفة الأعداد والرموز، التي لعبت دوراً رئيسياً لدى الجمعيات السرية والجماعة واحدة منها.

وخلاصة هذه الفلسفة؛ أن المعارف الحقيقية لا تظهرها ظواهر الأشياء والألفاظ، بل إن وراء كل مظهر كنه، وأن هذا المظهر لا يستنفذ بحال الحقيقة، بل ثمة معبراً أساسياً بين المظهر والكنه هو التأويل [1].

وقد كان للقيمة الرمزية للأعداد والحروف أهمية خاصة، واستعمالاً شائعاً عند إخوان الصفا، وغيرهم من الباطنية أتباع الكيالية [2]، التي اعتقدت في قيمة الحروف والأرقام، ودلالة الأخيرة بصورة رمزية على الحروف، حيث كانت تطابق بين أسماء زعمائها وعوالم العالم الروحاني؛ لترسيخ شرعية قيادتهم [3].

غير أن النشار يقترح أن الكيالية التي عرفت في الإسلام، هي نفسها فرقة القبالية اليهودية [4] التي داع عندها ذلك النفوذ الباطني والتأويل الرمزي للحروف والأعداد، حيث استخدموا النظام العددي، والأبجدي للمطابقة والمقابلة بين رموز ومكونات العالم الطبيعي، وبين الحروف الأبجدية، فمثلاً كانوا يعدون حرف (أ) أو العدد (1) رمز للخالق، وحرف (ب) أو العدد (2) رمز للعقل الكلي [5].

ونحن نعلم أن هذا النوع من المقابلة تحفل به رسائل الجماعة، ومثاله النموذج الذي عرضوه في رسالتهم الجامعة [6].

---

(1)-محمد حجاب، الفلسفة السياسية...، ص 202.

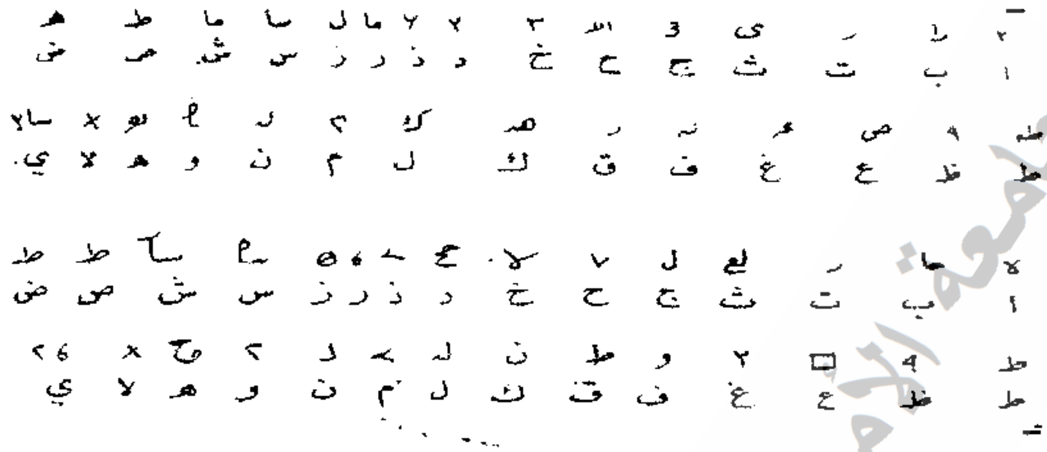
(2)-الكيالية: «أتباع أحمد بن الكيال، وكان من دعاة أهل البيت بعد جعفر بن محمد الصادق، وأظنه من الأئمة المستورين، ادعى أنه الإمام ثم ادعى انه القائم ويقوم مذهبه على تقدير الأفاق على الأنفس وكل من قدر على ذلك كان هو الإمام بالإضافة إلى مذهبه في الاعتقاد بالقيمة الرمزية للحروف والأرقام واستخدام القيم العددية للحروف الأبجدية». الشهرستاني، الملل...،ج2، ص ص 185، 186.

(3)-الشهرستاني، المرجع نفسه، و النشار، نشأة الفكر ...، ج2، ص 489.

(4)-النشار، المرجع نفسه.

(5)-محمد حجاب، الفلسفة السياسية...، ص 203.

(6)-الجامعة، ص238.



وسواء كانت الكيالية أو القبالية، فهذا لن يغير من مغبة ذلك النمط الرمزي الذي أخذت به الجماعة، وأثبتت لنفسها حقائق لا يعلمها غيرها، والأخطر من هذا أنها عدتها من الحقائق الدينيــة، التي يتوقف عليها إيمان المرء وعلاقته بربه، ولا يعلم كيف يمكن في الحكمة الإلهية أن يتوقف إيمــان المرء على مثل هذه التأويلات المتعسفة، والمرتبطة أساساً بمزاج الإمام وطموحاته السياسية، والمعلــوم من الدين بالضرورة أن دين الإسلام دين يسر، واليسر إذا تعلق بالشرائع والتكاليف التعبدية، فهــو بالحقائق الاعتقادية أولى، لأنه على مدارها تدور التكاليف والجزاءات.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المطلب الثاني: شجرة آدم "عليه السلام" بين الظاهر والتأويل

تشكل الشجرة المنهي عن أكلها، رمز سياسي وباطني، سعت الجماعة لشرحه والتدليل عليه، بكل الموروثات الباطنية كما سيتبين من خلال هذا المطلب.

تذكر الجماعة أنه لما خلق الله "عزّ وجلّ" آدم "عليه السلام"، كان إبليس يمر به وهو ملقى على باب الجنة جسم بلا روح، وكان ينقره برجله فيدوي فيقول: سأظفر به فإنه أجوف، إلى أن كان من أمره "سبحانه" لآدم بإعمار الجنة التي هي دار كرامته ومقر عبادة المصطفين من الملائكة المقربين، وعهد إليه، ألاّ يقرب شجرةً عرفه بها ونهاه عن أكلها، وأعلمه أنها مذخورة إلى وقت معلوم[1].

وهذا الوقت هو وقت القيامة، أو النشأة الآخرة، لأنها أي الشجرة هي؛ بقية دور الكشف الذي انتهى بوجود، آدم "عليه السلام"، وهو دور الصور الروحانية، المعراة من الأشكال الجسمانية، وينبغي أن يظل ثمر تلك الشجرة مخبوءاً في أكمامه، لا يجب أن يقف عليه أحد من أهل دور الكشف ولو كان آدم" عليه السلام" [2].

ثم إنه "تعالى" أباح له ما سوى ذلك، من أكل الشجر ما يكون غذاءا له، وجعله أول خليفة يقوم بأمر الله، إلاّ أنّ إبليس أراد أن يكون هو القائم بذلك؛ لأنه كان مغتراً بما لديه، من دور الكشف المتقدم على دور الستر، المبدوء بآدم عليه السلام [3].

والجماعة لا تذكر شيئاً واضحاً عن محتويات دور الستر، سوى أنه وقت بروز الحقائق من غير قشور الظاهر، كما هو وقت الصور الروحانية، المترهة عن الأشكال الجسمانية، أما ما عدا هذا فهي تذكره بضرب من الأستار والألغاز يتعذر فهمها، إلاّ على من هم على مذهب الجماعة، وهذا أمر لا تخفيه بل صرحت به في أكثر من موضع: «...ولا أطلقنا فيه والدلالة عليه بالتصريح الشافي إلاّ بالتلويح والرمز والإشارة» [4].

نعود فنقول أن إبليس طمع بمكانة الخلافة، التي حازها "آدم عليه السلام"، فأبى واستكبر وراجع القول ثم أصرّ وأظهر ما كان يخبؤه، فأخذ يراود آدم "عليه السلام" على ارتكاب المحظور

---

(1)-الجامعة، ص 66.

(2)-المصدر نفسه، ص 67.

(3)-المصدر نفسه، ص 73.

(4)-المصدر نفسه، ص 67.

وأخذ ما لا يحل له و لم يمكنه ذلك إلاّ بالحيلة والملاطفة له ولزوجه، فجاء في صورة الناصح الأمين المتدلل، موعزاً له أنه قد أتاه الله من العلم والحكمة والمعرفة ما لم يؤتى لأحد قبله، وفضله على الملائكة الذين أمرهم بالسجود له والخضوع بين يديه معلما لهم، و لم يبق له إلاّ معرفة شيء واحد لو عرفه لكان من جملة الملائكة العالين أصحاب المقامات السامية، الذين لم يؤمروا بالسجود له و لم يدخلوا في طاعته، وحينها سأله آدم "عليه السلام" عن سرّ هذا العلم الذي أخفاه عن مولاه، وهو عنه غير مستغن وكشف له إبليس عن هذا العلم وأخبره بما لديه من اطلاع على دور الكشف، أنه علم يوم القيامة وبروز الصور الروحانية معراة من الأشخاص الهيولانية في دار البقاء، وأنه لو علمها هو وزوجه لكانا مَلَكين خالدين[1].

بمطالعتنا لهذه النصوص نلمح انصراف عناية الجماعة، إلى شرح وتقرير معنى الشجرة المنهى عنها، أكثر من معالجتهم لقضية عصيان آدم في حدّ ذاته، وليس في الأمر غرابة بل هو يعبر عن اتساقها الشديد مع وجهتها المذهبية، التي دعمتها بأنواع المعارف والمذاهب، السماوي منها والوضعي، وعليه فإننا نلحظ السمة الباطنية التي تنعت بها تلك الشجرة، وتحاول من خلالها تبرير باطنيتها؛ فهي (أي الشجرة) في مفهوم الجماعة، رمز غصب وتعدي على حقوق الأشخاص العالية؛ لأن آدم "عليه السلام" بأكله من تلك الشجرة، يكون قد طمع في منزلة ليست منزلته بل هي منزلة ومرتبة رفيعة صاحبها هو النفس الزكية أو الإمام السابع، إذا كان دور الكشف والسعادَة ووقت يوم القيامة، وحينها يمحى دور الستر وتبرز الخلائق لصاحب النفس الزكية صاحب الوديعة، وليست تلك الوديعة إلاّ العلم المخبوء في أكمام الشجرة[2].

وعن هذه الوديعة تعبر الجماعة بأسلوب رمزي، يستر بعضه بعضا مع الإشارة إلى قدسية وأسطورية ذلك السابع، صاحب الوديعة المتمثلة في تابوت السكينة الذي فيه بقية مما ترك آل موسى وهارون، فلم يقربوه و لم يطمعوا به، حتى أوصلته الملائكة إلى مستحقيه من ولد إسماعيل[3].

ولا ينبغي أن تسارع الأذهان إلى بيان مقصود ولد إسماعيل، أنه النبي "محمد عليه الصلاة والسلام" بل هو سابعهم ونفسهم الزكية.

---

(1)-الجامعة، ص 68.

(2)-المصدر نفسه، ص ص 66، 67

(3)-المصدر نفسه، ص 68.

هكذا نصل إلى فهم أساسي، وهو أن مدلول معصية آدم "عليه السلام" في فلسفة الجماعة، إنما هي رمز إلى معصية صاحب النفس الزكية، والتعدي على حقوقه ومرتبته، وهذا المفهوم من عقائد الصابئة الحرّانية التي تعلقت بها الجماعة، وفسرت به الصابئة من قبل المعصية، بأنها رمز إلى معصية النفس الكلية[1]. ولا فرق هنا بين النفس الكلية والنفس الزكية، طالما أنها واحد باتحاد النفس الكلية ولحوقها بالنفس الزكية الذي هو رمز إلى العقل الأول، في العالم الروحاني، ذلك أن الجماعة تذكر: أن النفس الكلية يوما ما ستتوقف عن إدارة الفلك، وتلحق بعلتها العقل الفعال لتحقق وحدة محكمة[2].

لكن ماذا كان موقف آدم من معصيته في مفهوم الجماعة، وهل استوعب الدرس الباطني الذي تكابد من أجله الجماعة (؟)

لقد ألزمت الجماعة آدم "عليه السلام" وأنطقته بمكنونات علومها، حيث تذكر أنه عليه السلام (حاشاه عن ذلك) قد أدرك عظم الجرم الذي وقع فيه، وأدرك أنه اطلع على علم هو غير مستحق له ووضع منه في غير موضعه، أي علم أمور في غير أوانها وتطلع لمنزلة أعلى من منزلته[3].

فلما بدا منه ذلك اضطربت أحواله وقبحت أعماله، وعند ذلك ناداهما ربهما: ﴿أَلَمْ أَنْهَكُمَا عَنْ تِلْكُمَا الشَّجَرَةِ... قَالَا رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا وَإِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا ...﴾[4]، أي بوضعنا ما نهيتنا عنه في غير موضعه؛ أي ذلك العلم الباطن وأسرار يوم القيامة، وبروز الصور الروحانية، وسقوط التكاليف والعبادات الجسمانية، لكنه تعالى قال لهما: ﴿...اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ...﴾[5].

---

(1)- محمد الحمد، صابئة حرّان...، ص225.

(2)- الجامعة، ص ص488، 489.

(3)- المصدر نفسه، ص 68.

(4)- سورة الأعراف: 22، 23.

(5)- سورة البقرة: 36.

فأُهبط آدم وزوجه من دار الكرامة إلى الأرض، وهما من الندم والخسران ما لا يوصف، فلما طالت محنة آدم "عليه السلام"، طلب العفو والمغفرة فتلقى كلمات من ربه فتاب عليه[1]: ﴿فَتَلَقَّىٰٓ ءَادَمُ مِن رَّبِّهِۦ كَلِمَٰتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ ۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ ﴿٣٧﴾﴾[2].

وكما كان أمر الشجرة من المرموزات والمستورات؛ فإن شأن هذه الكلمات لا يقل باطنية ولا رمزية عن الشجرة، ذلك أنهم يذكرون أن آدم "عليه السلام" ، ناجى ربه وتوسل إليه بالكلمات التامات والآيات الباهرات، لأنه لم يكن متعمداً المعصية وإنما هو كان مشتاقاً لمنزلة السابع من غير إنكار لها، وحينما توسل إلى ربه كانت تلك الكلمات لا تخرج من مدلول أصحاب المقامات العالية والأشباح النورانية، الذين هم رموز الحكم المذهبي[3]، كالقائم السابع ومن هم دونه من الأئمة العالون، والأشخاص الفاضلة: «وتوسل إليه [أي آدم عليه السلام] بالقائم في ذلك الوقت، الذي فيه ظهور الحقائق وبأصحاب المقامات العالية في ذلك الزمان، الذين هم الكلمات التامات والآيات الباهرات...» [4].

ثم إنّ الجماعة بعد ذلك تلجأ إلى سياق باطني تأويلي، يريدون به إبراز قدسية الكلمات، من خلال ربطها بمعجزات الأنبياء، فتذكر أن تلك الكلمات التامات كانت مكتوبة بنور القدرة على لوح العرش العظيم، فألهم قراءتها والتوسل إلى ربه بها، فكان أول الناظرين إليها ومن بعده "إدريس عليه السلام" لما رفعه الله مكانا عليا، ومن ذريته نوحا حينما ركب في سفينته ونجا هو ومن معه من ظلمات بحر الضلالة وقعود أودية الجهالة، وإبراهيم إذ رأى ملكوت السماء ليكون من الموقنين، ومن ذريته موسى وأخوه هارون وما كان من المخاطبة المذكورة في القرآن وهلاك فرعون،، وقومه وملائه، وما أيد الله به موسى من كلامه ووحيه وظهور آياته وبيان معجزاته، وعيسى روح الله وما جاء به من عند ربه من الآيات [5].

---

(1)-الجامعة، ص ص68، 69.

(2)-سورة البقرة: 37.

(3)-يقول الدكتور عبد اللطيف محمد العبد: إن رأي إخوان الصفا هذا يشبه قول النصيرية، بأن الأنبياء وعلياً كانت أجسادهم أشباحا لا حقيقة، ولذلك يصبون الشتائم على جميع الطوائف. عبد اللطيف العبد، الإنسان...، ص 160.

(4)-الجامعة، ص 69.

(5)-المصدر نفسه، ص ص 244، 245.

إن الكلام من أوله إلى آخره، كله عبارة عن همز و لمز فحواه تأويل معجزات الأنبياء، وصرف معناها الظاهر، إلى مبدأ من مبادئها المذهبية وهو العلم الباطن؛ بغية الإعلاء من قيمته والاعتداد به، كشرط من شروط استكمال الإنسانية لديها، خاصة وأن ذلك العلم يعتبر لديها دواءً للنفوس يطرد عنها أسقامها من العلوم الظاهرة والقشور الزائفة [1]، ولذا كان إبراء عيسى "عليه السلام" للأكمه ما هو إلاّ التوجه لذلك الشخص، صاحب القلب الأعمى عن نور الحق وأسرار الباطن، التي يكتحل بها الأعمى فيطيب، ويمسح بها جلده فيشفى، وتتجرعه نفسه فتحيا [2]، بنعمة ذلك العلم الظاهر، والنار التي ألقي فيها إبراهيم "عليه السلام" لم تكن إلاّ نار غضب النمرود، أمّا عصى موسى "عليه السلام" فهي حجته من العلم الظاهر [3].

فالحاصل من كل هذا الكلام، هو تأكيد الجماعة على أن معنى الكلمات التي تلقاها آدم من ربه، لم تكن سوى ذلك العلم الحقيقي الذي به حياة النفوس، وهذا النوع من الحياة يعد المفهوم الوحيد للمعرفة الإسماعيلية، إذ الحياة في التأويل الإسماعيلي هي حياة العلم بالحقائق، أما الموت فهو موت الجهالة [4].

وإذا ما علمنا أنه ثمة إمكانية في فكر الجماعة لتشخيص هذا العلم الباطن، -يتم فيها قيام أشخاص أولي منازل رفيعة بهذا العلم، تقوم خلالها الجماعة بالمطابقة بينهم وبين ذلك العلم الباطني، بحيث يصبح أولئك الأشخاص هم العالون والكلمات التامات الذين تشخص فيهم العلم الباطن [5]- تأكد لنا الرأي الذي اقترحناه من كون تلك الكلمات، هي ذاتها عناصر الإبداع الإلهي وأصحاب المقامات العالية والأشباح النورانية، وهم في الآن ذاته يمثلون ذلك النوع من العلوم الباطنة التي يمكن لها أن تتشخص في كائنات الصفوف العليا، التي ينتظم تحتها الهيكل المذهبي والسياسي الإسماعيلي، بل وحتى الإثناعشري الذي يعتقد أن آدم "عليه السلام" رأى مكتوباً على العرش أسماءً معظمة فسأل

---

(1)- الجامعة، ص 515.

(2)- الرسائل، ج4، ص 295.

(3)- شهاب الدين، أبو فراس، رسالة مطالع الشموس في معرفة النفوس، ضمن أربع رسائل إسماعيلية، [دار مكتبة الحياة، بيروت- لبنان، ط2، 1978م.]، ص ص 15، 16.

(4)- المرجع نفسه، ص ص 15، 16.

(5)- الجامعة، ص 282.

عنها فقيل له: أنها أسماء أكثر الناس رفعة وأجلّهم قدراً وهم محمداً "عليه السلام" وعلي وفاطمة والحسن والحسين، وهنا تعلق بهم آدم "عليه السلام"، وتوسل بهم فتاب عليه ورفع منزلته [1].

لا شك أنه مع هذا النوع من الفهم المذهبي، تضيع كل الحقائق الدينية التي يفيدها النص القرآني، خاصة وأن ذلك الفهم التأويلي يفتقد إلى الضوابط الموجهة له والتي يحددها العلماء بـ:

-أن يكون اللفظ قابلاً للتأويل، أو ما يسمى بالظاهر المحتمل للتأويل.

-أن يكون اللفظ محتملاً للمعنى الذي صرف إليه.

-أن يكون الدليل الصارف للفظ عن مدلوله، الظاهر راجحا على ظهور اللفظ في مدلوله ليتحقق صرفه إلى غيره [2].

فكل هذه الضوابط يفتقر إليها تأويل الجماعة لألفاظ النصّ القرآني، وتبتعد كلية في مفهومها عن تلك التعسفات التأويلية، وهذا يؤدي إلى نتيجة واحدة وهي اعتقاد الجماعة في التأويل، كمسلك للعبور من المعنى الظاهر إلى معنى باطن سياسي مباشر؛ ليتم في مرحلة لاحقة الاستغناء كلية عن اللفظ الظاهر، والاكتفاء بتلك الفهوم الباطنة المقررة لمبادئها وعلومها، وأمثلة هذا النوع من التأويل في رسائل الجماعة، كثيرة ومتنوعة الدلالة ومنها: تأويلها قوله تعالى: ﴿ وَيَوْمَ يَعَضُّ ٱلظَّالِمُ عَلَىٰ يَدَيْهِ يَقُولُ يَٰلَيْتَنِي ٱتَّخَذْتُ مَعَ ٱلرَّسُولِ سَبِيلًا ﴿٢٧﴾ ﴾ [3]، فالظالم هنا هو الجالس بمجلس رسول الله "صلّى الله عليه وسلم" بغير حق، وهو المخالف لوصية رسول الله" صلّى الله عليه وسلم" والطامع في حق غيره [4].

وهكذا يتراوح التأويل عند الجماعة بين قضيتين رئيسيتين، يتم صرف اللفظ عن ظاهره إليهما وهما:

-صرفه ورده إلى نوع من العلوم الباطنة.

---

(1)-الفضل بن الحسن الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن، تحقيق وتصحيح: هاشم الرسولي المحلاتي، وفضل الله اليزيدي الطباطبائي، [دار المعرفة، بيروت- لبنان، ط1، 1406هـ.-1986م.]، ج1، ص 200.

(2)-أبو علي بن محمد، الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، [دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط1، 1405هـ.-1985م.]، ج3، ص 50.

(3)-سورة الفرقان: 27.

(4)-المصدر، ص 445.

-صرفه إلى إثبات أحقية نوع من النخبة بامتلاكه وحيازته؛ لترسي مقاليد السلطة السياسية والدينية بأيديهم.

فليس ثمة غرابة في أن تعرض الجماعة عن كل التفاسير التي تصدت لبيان المقصد من الكلمات التامات؛ لأنها لم تصطبغ بصبغتها، و لم تنح منحاها، ومن ذلك ما ذكره المفسرون أن آدم "عليه السلام" تعلم من ربه الدعاء التالي: «لا إله إلاّ أنت سبحانك وبحمدك عملت سوءاً وظلمت نفسي فاغفر لي إنك أنت خير الغافرين لا إله إلاّ أنت سبحانك وبحمدك عملت سوءاً وظلمت نفسي فارحمني إنك أنت التواب الرحيم» [1]، فدعى آدم "عليه السلام" بهذا الدعاء وهنا تاب الله عليه.

فمن الواضح البَون الشاسع بين ما ذهبت إليه الجماعة، وبين ما نجده في هذه النصوص من أدعية لا تقدح في ظاهر، ولا تلوى عنق الآي لأي منحى شخصي.

لم تكن هذه الكلمات التي تاب بها آدم "عليه السلام" وحدها من خضعت للتأويل الباطني، بل إننا إذا ما عدنا أدراجنا إلى كلامها عن الشجرة، نجد فيها دلالة غير مباشرة على أن معصية آدم "عليه السلام" لم تكن الأكل من الشجرة حقيقة، بل إنه لا وجود لها البتة في التأويل الباطني، لأن القصة كلها لا تعد أن تكون ألفاظاً وتراكيب لأحداث رمزية، أرادت بها إرضاء العامة المصدقة بظواهر الألفاظ، وهذا تجنباً لعداوتهم وبذلك تتقدم نحو شريحة كبيرة من المجتمع، وفي نفس الوقت تكون قد احتفظت بالمعاني الحقيقية لشريحة أرقى هم الخاصة.

ودليل ما نذهب إليه من أمر هذه الشجرة عند الجماعة هو قولها: أن آدم "عليه السلام" أراد معرفة: «كيف تكون منزلة النفس الزكية في ذلك الوقت، فأبدى شيئا مما نهى عنه إلى غير أهله واطلع عليه غير مستحقه، ووضع منه شيئا في غير موضعه فكان بمنزلة الأكل الذي نهى عنه» [2].

---

[1] -الرازي، التفسير...، ج3، ص ص 20، 21، وانظر كذلك: جلال الدين السيوطي، الدر المنثور في التفسير المأثور، [دار المعرفة، بيروت- لبنان، د.ط، د.ت]، ج1، ص ص 58، 59.

[2] -الخاصة، ص 68.

إن النص من أوله إلى آخره يشكل وحدة رمزية، خصوصا المعاني الخفية والأسرار الباطنية، التي يتوقف عليها فهم طبيعة معصية آدم "عليه السلام" في فكر الجماعة، ولا يتأتى لنا هـــذا إلاّ إذا فككنا الألفاظ الواردة في النص.

أنظر إلى قولهم أن آدم "عليه السلام" أبدى شيئا قد نهى عنه إلى غير أهله، واطلع عليه وهو غير مستحقه ثم وضعه في غير موضعه، كل هذه الألفاظ تدور حول واجب صاحب الدعوة الباطنية تجاه العلم الباطن وما ينبغي في حقهم تجاهه، من صيانته وعدم إلقائه إلاّ لمن هو أهل له ممن خـــبروه وعلموا صدقه، بدليل أن الجماعة كانت تأخذ العهود على المريدين لصيانة أسرارها وعلومها وهـــذا نص من الرسائل يقول: «وفي هذا العهد الكريم قد ألقينا إليك معرفة العلم الذي من أجله يستوجب من علمه وعمل به البقاء الدائم والسعادة في الحياة إلى الأبد في الدنيا والآخرة فافهمه وكن به سعيداً ولا تلقه إلاّ إلى أهله...» [1].

وغالبا ما كان إلقاء هذا العلم يتم في مجالس سرية للجماعة، يقوم خلالها شيخ المجلس بتلاوة الرسائل، وشرحها خاصة ما تعلق منها بأسرار التنزيلات الإلهية ومعانيها، وخلال هذه المجالس أيضاً يتم استخلاص فئة يتوسم فيها العلم والإخلاص؛ لخدمة الجماعة وصيانة الأسرار فتكون هذه الفئـــة لسان الدعوة في مختلف الأقطار [2].

إن أكل آدم "عليه السلام" من ثمر الشجرة، لم يكن سوى التعدي على حرمة علمهم الباطن وأسرارهم المكنونة وهذا لقول الجماعة: «فكان بمنزلة الأكل الذي نهى عنه» [3]، وهـــذا الأســـلوب التشبيهي يفيد أن الأكل الفعلي والحقيقي لم يتم؛ وهذا بدليل نصوص أخرى للجماعة تسفه فيهـــا

---

[1]-**الجامعة**، ص 21. لا يستطيع قارئ الرسائل أن يعثر على صيغة للعهد الذي يؤخذ على طالب دعوتهم، إلاّ إنه بوسعنا الحصول على صيغة هذه العهود والمواثيق عند غيرها من الإسماعيلية، فهذا النص الذي ينقله لنا أحد دعاة الإسماعيلية وهو شمس الـــدين بـــن أحمد بن يعقوب الطيبي، وقد أوردته مع حذف لبعض الفقرات لطوله الشديد:«أقسم بالله الذي لا إله إلاّ هو الحي الجبار القهـــار، عالم الغيب والشهادة، والنقص والزيادة...أنني طالب راغب في المذهب الإسماعيلي، من خالص اعتقادي، وصميم فؤادي، اعتقاداً لا يشوب باطنه الدنس، ولا الشك ولا الريب ولا الشبهة في الإيمان، وليس لي قصد في هذه الرغبة إلاّ تحقيق أمر الدين، وطلب معرفة حقيقة اليقين وتصحيح الاعتقاد والدخول مع الفرقة الناجية، ومعرفة مولانا صاحب الوقت، وإمام الزمان والنبي إذا ما فهمت أمـــراً وعرفت سراً، أكتمه وأخفيه عمن لا يعتقد بمعتقدي ولا أظهره لأحد من الخلائق... ». **شمس الدين بن أحمد بن يعقوب الطـــيبي، رسالة الدستور...، ضمن أربع رسائل إسماعيلية، ص 54.**

[2]-**الرسائل، ج5، ص 56.**

[3]-**الجامعة، ص 68.**

رأي المفسرين، الذين رووا أقوال عن النبي "صلّى الله عليه وسلّم" تفيد أن ثمار هذه الشجرة هو نوع مشاكل لأشجار الدنيا كالسنبلة والبرّ والتين [1]، وغيرها من الآراء التي تحيد عن مسلك التأويل الباطني، ولذا نجدها تقول: «وكيف يطلق هؤلاء الجهال من الكلام في هذا المعنى والافتراء على الله سبحانه وله جعل من أشجار الجنة وثمارها ما هو حديث المأكول، غير محمود العاقبة...ولكنهم ألفوا الاعتقاد الفاسد واعتادوا إعادة السوء من القول...واستشهدوا عليه بأسوء دليل و لم يتفكروا، و لم يتدبروا هذا القرآن الذي فيه ضربت المثال الدالة على المعاني الحقيقية...» [2] فالشجرة المنهى عنها إذا هي الأمثال المضروبة، وليس من الحقائق المثبتة بالنص الديني، وهنا نصل إلى تصريح جلي يقطع الشك باليقين في أمر الشجرة المنهى عنها، وهذا حال حديثهم عن أمالهم السياسية، وتحقق الدولة الباطنية، وهنا تظهر شجرة اليقين حين يظهر إمام زمانها: «فعند ذلك تظهر شجرة اليقين ويجتمع إليها أهل الدين من المؤمنين العالين العارفين وعباد الله الصالحين، وتبتدئ دولة أهل الخير وتزول دولة أهل الشر...وذلك إذا بدلت الأرض غير الأرض والسموات » [3].

فهذا هو المعنى الحقيقي للشجرة التي أكل منها آدم "عليه السلام"، إنها ليست شجرة على المعنى الحقيقي، بل هي رمز لقيام دولة الباطن وانهزام أعدائها في آخر الزمان، حينما يأتي إمام آخر الزمان فتلتف الجماعة حوله لأنه هو الشجرة وهو ثمرها من العلوم الباطنة، ولذلك قالت: أن آدم "عليه السلام" تشوقت نفسه لمنزلة أعلى من منزلته ومكانة ليست له [4].

والأخطر من هذا أن الجماعة في تعاملها مع معصية آدم "عليه السلام"، تعطيها بعداً منحرفاً يرفعها إلى مصاف الكبائر خاصة والمسألة تطرح عندها على مستوى المساس بمنزلة السابع، صاحب الحق في ثمر الشجرة، التي تعدى خلالها آدم حدوده مع حق هذا الشخص الديني السياسي، ولذا فهي تعتبر أكل آدم من الشجرة، بمثابة الخطيئة الكبرى التي حمل وزرها أبناء آدم، فأُهبطوا إلى الأرض تائهين بعد أن كانوا منعمين في دار الكرامة [5].

---

(1)-الرازي، التفسير...، ج3، ص 6.

(2)-الجامعة، ص ص 82، 83.

(3)-المصدر نفسه، ص ص 87، 88.

(4) المصدر نفسه، ص 69.

(5)-المصدر نفسه، ص 148، 488.

ولا يكاد يختلف موقف الفكر الإسماعيلي من معصية آدم، فالسجستاني يؤول أكل آدم "عليه السلام" من الشجرة، على أنها محاولة منه لحيازة مرتبة السابع وتمنيه ما هو حق مذخور لهذا السابع، حين يحين وقت القيامة وقيام الحقائق الباطنة[1].

بالنظر إلى الموقف الإسماعيلي من قصة آدم "عليه السلام" مع الشجرة، نلمح الوحدة الفكرية تجاه منزلة السابع صاحب المرتبة الرفيعة؛ لأن الأمر يتعلق بقضية مهمة وخطيرة في مستقبل الحياة الدعوية لديهم، وهي تحقق الآمال والطموحات السياسية، في شكل دولة مستقبلية رئيسها إمام تعلق عليه كل الآمال لتحقيق هذه الدولة الثيوقراطية، ولأجل هذه الآمال لم تكن ظواهر النصوص، ولا قدسيتها ذات أهمية، ولذا فإن كل الحقائق الشرعية قد أقصيت لبلوغ الأماني الباطنة.

---

[1]- أبو يعقوب إسحاق، السجستاني، إثبات النبوات، تحقيق وتقديم: عارف تامر، [المطبعة الكاثوليكية، بيروت- لبنان، ط1، 1966م.]، ص 184، يذهب الحامدي -وهو من كبار الدعوة الإسماعيلية- إلى أن المعنى الحقيقي لمعصية آدم "عليه السلام" «عبارة عن صورة النفس الظلمانية التي أظلمت بالإعراض عن الطاعة، فوقع لهم القول اهبطوا بعضكم لبعض عدو». إبراهيم بن الحسين الحامدي، كنز الولد، تحقيق: مصطفى غالب، [دار صادر، بيروت- لبنان، د.ط، 1391هـ- 1971م.]، ص 109.

المبحث الثالث: النفس بين القدم والحدوث

على اعتبار شرف موضوع النفس في فكر الجماعة، فإنها قد أولتها اهتماماً بالغاً، رفعها إلى مصاف الأبعاد المعرفية التي تشيد عليها أفكارها وفلسفتها، فهل كانت خلال هذا التشييد معتنية بتحديد طبيعة مبدأها ومآلها (؟) أو بصورة أوضح، هل ناقشت الجماعة موضوع قدم النفس أو حدوثها (؟) وهل أدى تمسكها بروحانية النفس إلى القول بخلودها (؟) وهل علقت ذلك الخلود على شرائط ذات طبيعة خاصة لا تنفك عن مذهبها (؟)

إن الإجابة عن هذه التساؤلات ستكون موضوع مبحثنا هذا وفق النقاط التالية:

المطلب الأول: طبيعة النفس

لقد اعتبرت الجماعة أن النفس الجزئية ومنها النفس الإنسانية، إحدى قوى النفس الكلية؛ ولأنها إحدى قواها وعنها فاضت فهي قديمة،باعتبار قدم النفس الكلية؛ لأن هذه الأخيرة وقبل أن يتسنى لها فيض خيراتها كانت في عالم أزلي روحاني قديم بالدهور الموغلة في الأزلية، وقد مضى عليها دهر طويل، وهي مقبلة على علتها الأولى العقل الأول، تقبل منه الفيض والفضائل والخيرات، وأقامت على ذلك مستريحة فرحانة، حتى امتلأت من تلك الفضائل، وحدى بها الشوق إلى التشبه بعلتها، وأن تكون مفيضة لتلك الفضائل، فمكنها الله من عالم الأجسام، وقد كان من ضمن تلك الفيوض: النفوس الجزئية؛ فهي إحدى قواها المتحكمة والمسيرة للأجسام[1]، والتي اتحدت بها بعدما فارقت عالمها الروحاني ومبدأها النوراني، الذي منه جاءت وعنه صدرت[2]، بفعل نسيان آدم "عليه السلام"، فأهبطت النفس الجزئية إلى مركز الأرض، واتحدت بالأجسام، وفارقت الأجرام فقيل لها[3]:﴿ فَأَزَلَّهُمَا ٱلشَّيْطَٰنُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ ۖ وَقُلْنَا ٱهْبِطُوا۟ بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ ۖ وَلَكُمْ فِى ٱلْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَٰعٌ إِلَىٰ حِينٍ ﴿٣٦﴾ ﴾[4]، وهذه كانت نتيجة الجناية التي ذكرت في قصة آدم وبفعلها غرقت النفوس الجزئية في قعر أمواج الأجسام والهيولى وقيل لها:﴿ ٱنطَلِقُوٓا۟ إِلَىٰ ظِلٍّ ذِى ثَلَٰثِ شُعَبٍ

---

(1)-الجامعة، ص ص 486، 487.

(2)-الرسائل، ج1، ص 352، وجامعة الجامعة، ص 197.

(3)-الجامعة، ص 487، الرسائل، ج3، ص 221، وجامعة الجامعة، ص ص 66، 67.

(4)-سورة البقرة: 36.

﴿٣٠﴾ [1]والمقصود بالشعب الثلاث: أجسام المولدات الثلاث المعادن والنبات والحيوان وأفضله الإنسان [2].

وقد كان هذا الانطلاق السبب الذي لأجله صارت النفس لا تذكر شيئاً مما كانت فيه من المعارف والفضائل، ولا ما كانت عليه في عالمها ومبدأها القديم، وهكذا نجد الجماعة تعالج مسألة قدم النفس البشرية، وفق نسق توفيقي بين منطوقات النص الشرعي، ومنطوقات الفكر الفلسفي، حتى تستجمع متين الدلالة على آرائها، ومنه تنفذ إلى ترسيخ أهدافها الباطنية ومحل الشاهد في قصة آدم "عليه السلام" أنها توازن وتطابق بين مبنى عصيان آدم "عليه السلام" وبين نظرية التذكر الأفلاطونية، التي يقيم عليها أفلاطون بناؤه المعرفي والنفسي، مؤكداً خلالها على وجود سابق وأزلي للنفس، قبل وجودها في الصورة الإنسانية منفصلة عن الجسد ومالكة للفكر، أين كانت منعمة بالعلوم التي نسيتها حال سقوطها إلى عالم الأجسام وانحطاطها، وهذا هو مفهوم الخطيئة عند أفلاطون الذي يأخذ بعدين:

البعد الأول: يبدأ حينما تهتم النفس بالهبوط.

البعد الثاني: ويكون حال وجودها في سجنها ومباشرتها للأفعال، وتقريبا هو نفس المعنى عند الجماعة، فقد بدأت خطيئة النفس الجزئية، حينما طمعت في الهبوط وهو التشوق لمرتبة النفس الزكية، وباشرت فعلاً أفعالها المرذولة، حين أهبطت الأرض واتحدت بالأجسام، وقد كان من الأوزار التي ينسبها أفلاطون إلى الخطيئة هو نسيان نعيم المعارف، وهنا تقفز حجة التذكر عنده، كحل مثالي لاسترجاع حقائق العلم الروحاني، وهو ما يسميه بحجة التذكر، التي تقرر أن تعلم النفس ليس في الحقيقة إلاّ تذكراً؛ لأننا تعلمنا في زمن سابق عن اتحاد الأنفس بالأجسام، وبنفس حجة التذكر هذه ينفذ أفلاطون إلى خلود النفس [3] كما سنرى لاحقاً.

وتبعا لنظرية التذكر الأفلاطونية، واءمت الجماعة بين مدلولات النص القرآني المتعلق بهبوط آدم "عليه السلام"، وبين خطيئة النفس عند أفلاطون بالاستناد إلى قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا ذُكِّرُوا لَا يَذْكُرُونَ

---

[1]-سورة المرسلات: 30.

[2]-الجامعة، ص 487.

[3]-أفلاطون، فيدون، ص 48، 49، 55.

﴿١٣﴾ [1]وهي الآية التي تحكي في زعمها عن الدهشة والاضطراب الذي عرض للنفس حينما أهبطت وأخرجت من دار الكرامة، مثلها مثل ما عرض لقوم ركبوا البحر، ولما اشتدت بهم الريح واضطرب بهم البحر، غرقوا في قعر البحار، وتفرقوا في كل فجٍّ عميقٍ، كل واحد مشغول بنفسه كذلك حال النفوس في هذه الدنيا، وما ابتليت به من آلام الجوع، والمخاوف وعوارض التلف والأسف، فمن أجل هذه الشدائد والمصائب، صارت النفس لا تذكر شيئا مما كانت فيه، من أهل عالمها ومبدئها قبل اتحادها بالأجساد [2].

مما تقدم توضح الجماعة أن هبوط النفس إلى الأرض، كان هبوط قسري لا حرية فيه، ولا ينطوي على أي وجه من وجوه الجمال والنظام، لكنه بالنظر إلى نصوص أخرى من الرسائل، نجدها تتبنى موقفاً آخر لهبوط النفس، وهو شوقها لبعث روح الجمال والنظام في الكون أو في عالم الأجسام، ولذلك تحركت النفس تجاه الأشياء المخلوقة لها وصورت فيها صوراً وأشكالاً، وأفاضت على من دونها من الفضائل والنعم المكتسبة من العقل؛ أي أن هبوط النفس وحلولها في الأجسام، كان لإخراج ما في قوتها من الحكمة والصنائع إلى الفعل والظهور، وبمعنى أشمل كانت علية الهبوط في هذا الموقف هو الخير المحض، متمثلاً في بعث روح النظام والكمال في الحياة الدنيا، حينما تستكمل النفس الجزئية ذاتها بالأخلاق الجميلة، والآراء الصحيحة والمعارف الحقيقية [3].

والراجح من أمر هذين الموقفين المختلفين، في فكر الجماعة أنه يمثل صورة تطبيقية لمنهجهم التوفيقي، الذي آلت على نفسها خلاله، عدم إقصاء أي مذهب، ولا رأي من الآراء، من حيث أن الحقيقة واحدة، وإن اختلفت ألسنتها، وألفاظها.

وتبعا لنزعتها هذه فقد حرصت على التمسك برأي أفلوطين، الرامي إلى أن النفس ذلك الموجود الإلهي، الذي يصدر عن المجالات العليا، إنما تأتي بميل إرادي لتمارس قوتها وتبث النظام في عالمها، ولن يضرها كونها عرفت الشر واختلطت به، إذا ما سارعت بالفرار من هذا العالم، وأنتجت أفعالاً وآثاراً، وهذه الآثار والأفعال هي المعبر عنها في فكر الجماعة، بالأخلاق الجميلة والمعارف الحقيقية ، وقد توصل أفلوطين إلى هذا التعليل بعد مسلك توفيقي بين آراء أفلاطون ذاته، حيث

---

(1) سورة الصافات: 13.

(2) الرسائل، ج5، ص 54.

(3) الجامعة، ص ص 486، 487، الرسائل، ج3، ص ص 188، 189.

ينسب إلى أفلاطون قولين في علة الهبوط، الخطيئة أو ما يسمى بفقدان الأجنحة التي أوصل النفس إلى سجن الجسد، بعد أن كانت على الطريق السوي المتحكمة به الموجودات العليا، وأعلاهم النفس الكونية، وهذا هو مفهوم ضرورة الهبوط وقسريته، إلاّ أنه وحينما تعود النفس إلى التفكير تستخلص من علائق المادة، وتعود إلى الصعود لعالمها الروحاني، وبعد أن ينهي أفلوطين عرض رأي أفلاطون تجاه سقوط النفس يصل إلى حقيقة مقرره لديه، وهي أنه لا تناقض بين الحرية في الهبوط، وضرورته المتضمنة معنى السجن، فالمرء لا يتوجه إلى الأسوأ إلاّ كرهاً ولكنه لما كان متوجهاً إليه بحركته الخاصة، فهو يتحمل عقوبة ما اقترفه، وهنا تلتقي الحرية والضرورة عند أفلوطين [1].

بإمكاننا القول أن متابعة الجماعة للآراء الفلسفية لم يكن على مستوى الفكرة فحسب، بل حتى على مستوى المنهج أي التوفيق بين الآراء وتحقيق الانسجام بينها أولاً، ثم ولانتمائها الديني فهي تسعى في مرحلة لاحقة، إلى نقل ذلك الانسجام بين الحكمة اليونانية وبين النّصوص القرآنية، ولذا فقد استدلوا بآية الميثاق: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِيٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا۟ بَلَىٰ ۛ شَهِدْنَآ ۛ أَن تَقُولُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَٰفِلِينَ ﴿١٧٢﴾﴾ [2]، لقد استدلت الجماعة بالآية على قدم النفس بالاعتماد على تحديد هوية الشاهد هنا، والمتمثل في النفس الكلية، التي شهدت على الأنفس الجزئية وهذا كان يوم الميثاق، يوم تولت النفس الكلية أخذ العهد بالتوحيد وقد كان يوماً بمعنى التشبيه، لأنه يخرج عن حركة الزمان، ويدخل داخل حركة النفس الكلية، لأن الزمان يقوم بحركة الفلك، والفلك كان معلوم الوجود وقت أخذ الميثاق، ولذا كان ذلك اليوم مستغرق داخل حركة النفس الكلية [3].

والحقيقة أن تأويل الجماعة ليوم أخذ الميثاق، ينسجم بدقة مع فلسفتها الفيضية، التي تفرق خلالها بين نوعين من الموجودات، الروحاني منها وهو موجود قديم بالدهور مساوق لله "عزّ وجلّ"، غير متأخر عنه عدا المعلولية؛ أي كونه "سبحانه" هو علة الفيض، ومن تلك الموجودات العقل والنفس والهيولى الأولى، ومن الطبيعي بحال أن تكون عدة يوم الميثاق بالدهر لا الزمان؛ لأن الزمان

---

(1)- أفلوطين، التساعية الرابعة، ص ص 328-330.

(2)- سورة الأعراف: 172.

(3)- جماعة الجامعة، ص 90.

يتعلق بالموجودات الجسمانية التابعة لحركة الفلك، من أقصى الفلك المحيط إلى مركز الأرض، بكل ما عليها من كائنات باعتبار أن الزمان هو عدد حركات الفلك[1].

وباعتبار وجود النفس الكلية كأحد عناصر العالم الروحاني، فقد أوكِلَ إليها أمر أخذ الميثاق ليتزهوا الإله عن مباشرة الجسمانيات، وإن كانت على مستوى القوة دون الفعل، فكونها موجودة في عالم الغيب، فهو وجود غير فعلي، أي دون ارتباط بأجسام مرتبط بأجسام، هذا وقد لاقت فكرة نيابة موجودات نورانية عن الإله في بعض أفعاله صدى من بعد الجماعة كالدروز[2]، الذين يرون أن الله "سبحانه" ظهر للأنفس وأخذ الميثاق في ناسوت واضح مرئي[3].

مما تقدم نلمس المعالجة الباطنية، التي اعتمدتها الجماعة في تعاملها مع الآية الكريمة؛ لتقرير مبادئها وأفكارها، وهي نقيصة أخرى شابت أبحاثها وأوردتها إلى شطحات منحرفة أساءت بها، إلى قدسية الفعل الإلهي المتعالي، عن قدرة العقول وإحاطتها، بالقدر الذي قدحت به في سلامة عقيدتها، على الرغم من باعها الواسع في مسائل العقل والمنطق، فكان هو علتها المزمنة التي أوردتها مورد الضلالة، حيث أضاعت الحقيقة الشرعية، وهي تمتهن صناعة البراهين العقلية، متابعة لفلاسفة اليونان وغيرهم، فصار الهدف ليس الحقيقة التي تعرض على ميزان الحق والشرع، وليس الحكمة مع إسقاط الكاف التي تُكرِه ألفاظ الآيات على تصديق معانيها لَيّاً وتأويلاً؛ بغية التوفيق بين الشريعة والحكمة، أو بين أسرار الباطن المستودع ضمن حروف الآي، وبين حكمة الحكماء، ولا ضير إذا كانت النتيجة القول بقدم النفس.

هذا القدم الذي لم تحمل آية الميثاق معناه مطلقاً؛ للأدلة التالية:

---

(1)-للتوسع في مسألة الدهر والزمان، وعلاقتها بقدم العالم عند الجماعة، ينظر: المبحث الثالث من الفصل الأول.

(2)-يجمع المؤرخون على أن العقيدة الدرزية أول ما ظهرت في بلاد الشام، في المنطقة المعروفة بوادي التيم، وكان ذلك سنة 408هـ وتتلخص شريعة الدروز في إسقاط الفرائض الدينية الإسلامية، غير أن الدروز يصومون في أيام خاصة، وهي التسعة أيام الأولى من شهر ذي الحجة، ومنهم من أقلع عن الزواج وأكل اللحم طوال حياتهم. خالد محمد علي الحاج، **الكشاف الفريد عن معاول الهدم ونقائض التوحيد**، [إدارة إحياء التراث الإسلامي، قطر، د.ط، 1403هـ-1983م.]، ص 182، 190.

(3)-عبد اللطيف العبد، **الإنسان...**، ص222.

-إنّ قوله "تعالى":﴿...مِنۢ بَنِيٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمۡ ...﴾[1] بدل من قوله:﴿وَإِذۡ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِيٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمۡ ...﴾[2] فيه دلالة منه "تعالى" أنه لم يأخذ من ظهر آدم شيئاً.

-إن أخذ الميثاق لا يمكن إلاّ من عاقل، ولو كانوا عقلاء وأعطوا الميثاق حال عقلهم، لوجب أن يتفكروا ذلك العهد قبل دخولهم العالم الأرضي إذ لم يتذكروا شيئاً، فقد جاز أن يقال أنهم كانوا قبل هذا البدن في بدن آخر، مع أنهم في هذا الوقت لا يتذكرون شيئاً من تلك الأحوال، وبالتالي فلا فرق بين القول بقدم النفس وبين المذهب القائل بانتقال النفس من بدن لآخر.

-إنّ تلك الذرية التي أُخذ عليها العهد، إما أن تكون عين الناس أو غيرهم، والاحتمال الأخير باطل، فلم يبق غير الأول، وفيه حالتان: إمّا أن يكونوا قد بقوا فهماء وعقلاء إلى نهاية مراحلهم الدنيوية، وهذا يكذبه الواقع المشاهد وأحوال الناس مع رب العالمين.

أمّا الحالة الثانية، فتقتضي أن تحصل لهم الحياة أربع مرات:

الأولى: الحياة الكائنة حال أخذ الميثاق.

الثانية: الحياة الدنيا.

الثالثة: حياة القبر.

الرابعة: حياة القيامة.

كما يقتضي حصول الموت لهم ثلاث مرات:

موت ما بعد حياة الميثاق.

موت الدنيا.

موت القبر.

---

(1) سورة الأعراف: 172.

(2) سورة الأعراف: 172.

وهذا العـــدد يخالف ما ذكره القرآن الكريم لقوله "تعـــالى": ﴿رَبَّنَآ أَمَتَّنَا ٱثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا ٱثْنَتَيْنِ﴾[1] [2].

هذا وقد عرفت الآية الكريمة، المتعلقة بالميثاق أقوالاً متنوعة، وجدلاً كـــبيراً حـــول معـــنى الإشهاد، ونحن نرجح من بينها ما ذهب إليه الأستاذ سيد قطب من أن الآية تعرض قضية الفطـــرة، والعقيدة في صورة مشهد الذرية المكنونة في عالم الغيب بظهور بني آدم، حيث تؤخذ في قبضة الخالق المربي لتسأل عن ربها، فتعترف له بالربوبية، وهي عبارة عن ناسلات أو خلايا الوراثة، التي تحفـــظ سجل الإنسان، وتكمن فيها خصائص الأفراد، أما عن كيفية هذا المشهد وكيفية هذا الميثاق، فهـــو يدخل ضمن فعله تعالى الذي هو غيب كذاته وإن كان من الغير المستبعد، أن يقع قوله تعالى علـــى وجهه لا على سبيل الحال، إذ لا مانع من وقوعه بمعنى تعلق بمشيئته وإرادته [3].

غير أنه وإن كان من غير المستبعد وقوع قوله تعالى على وجهه، فإننا نرى أن كـــل تلـــك التأويلات الباطنية، التي أوقعتها الجماعة على الآية الكريمة، لا يمكن أن تكون ضمن مراده "سبحانه" لمعنى الإشهاد.

ولذا فقد واجهت الجماعة معارضة شديدة من طرف علماء الأمة، لاسيما من الذين خبروا علومهم ومناهجهم، ومنهم الغزالي الذي رفض مقالة الجماعة في قدم النفس واسماً إياها، بأنها زعـــم مخالف لضرورة العقل؛ لأنه إذا كانت النفس قديمة وواحدة وتنقسم في الأبدان، صح لنـــا القـــول برأيين:

الأول: إن نفس زيد هي عينها نفس عمر، على اعتبار أنها نفس واحدة تقسمت في الأبدان وهذا باطل؛ لأن كليهما يشعر بصفاته الذاتية المغايرة لغيره.

---

(1)-سورة غافر: 11.

(2)-الرازي، التفسير...، ج8، ص ص51-53.

(3)-سيد قطب، في ظلال القرآن، [دار الشروق، بيروت- لبنان، ط7، 1398هـــ - 1978م.]، مـــج/3، ج9، ص ص 1392-1394.

الثاني: وهو القول بأن زيد غير عمر، فيكون لدينا أن انقسام الواحد عديم الحجم والمقدار بكمية مقدارية محال؛ لأن ما له كمية هو الذي يقبل الانقسام: الواحد اثنين...ألفاً، ثم يعود فيصير واحداً: كماء البحر الذي ينقسم بالجداول والأنهار ثم يعود إلى البحر [1].

واعتراض الغزالي على القائلين بقدم النفس لم يكن موجها للباطنية فحسب، بل إنه يعمهم والفلاسفة القائلين بقدم النفس، ومنهم الفارابي الذي أعوزه الوضوح والفصل تجاه المسألة، لذا نراه يشطر موقفه من قدم النفس إلى رأيين: يقوم في الأول مدافعاً عن حدوث النفس، نافيا قدمها كمعلمه أرسطو [2]، مقرراً أن لكل بدن واحد، نفساً واحدة تحدث مع البدن عند استعداد محل البدن لاستقبال تلك النفس، ثم يعود ليتزلق في مقولة قدم النفس، مسترشداً بآراء أفلاطون وأفلوطين، معبراً خلالها عن نزعته التوفيقية، بين التيار المشائي والأفلاطوني [3].

إلاّ أن الجماعة وإن التقت مع الفلاسفة في القول بقدم النفس، فهذا لا يمنع من وجود ما تفترق به عنهم، في ذات المسألة على مستوى طبيعة المعالجة وهدفها، ذلك أنها انطلقت من معصية آدم "عليه السلام" لتصل إلى إثبات قدم النفس الجزئية، الصادرة عن النفس الكلية، وفق مسلك باطني يهدف إلى:

-رفع معصية آدم "عليه السلام" إلى مصاف الكبائر، التي حُملت البشرية وزرها.

-وجوب التكفير عن هذه المعصية، ولإزالة وزر هذه الكبيرة، ينبغي انتظار أشخاص عالوا القدر هم النطقاء ليمحوا عن البشرية آثار الخطيئة الكبرى [4].

لكن ما هو المسلك الباطني الذي اعتمدته الجماعة، لتحقيق أهداف فلسفة التكفير هذه (؟)، وما هي طبيعة الأشخاص العلوية، الموكل إليها مهمة التكفير (؟)، وهل هم على وثيرة واحدة، من حيث القدر والمنزلة (؟)، كل هذه التساؤلات سنجيب عنها في المطلب الموالي.

---

(1)-الغزالي، فضائح...، ص25.

(2)-يتفق ابن سينا مع أرسطو، في قوله بحدوث النفس حيث يقول:«فقد صح إذاً أن النفس تحدث كلما يحدث البدن الصالح لاستعمالها إياه ويكون البدن الحادث مملكتها وآلتها...». ابن سينا، النجاة... ، ج2، ص 34.

(3)-الزعبي، مشكلة الفيض...، ص ص 49-51، و أبو ريان، تاريخ الفكر...، ص ص251، 252.

(4)-الجامعة، ص 148.

المطلب الثاني: السابع وعلاقته بالخطيئة

قلنا في غير هذا الموضع من الرسالة، أن الجماعة تعاملت مع معصية آدم "عليه السلام" بباطنية شديدة، حرصت من خلالها على إرساء كل العلوم المذخورة، والأسرار المكتومة بيد إمام الزمان لديهم، السابع صاحب مفتاح العلوم الباطنة، لذا فقد نسفت ظواهر الآيات وجحدت بها من حيث تجاوزها للمعنى الحرفي للشجرة والمنهى عنها بتأويلها لها، ونفيها مطلقاً باعتبارها منزلة لا تحل لغير سابعهم [1].

والكلام على باطنيته، إلاّ أنه لا يستطيع إخفاء المنابع الأصلية التي شكلت آراء الجماعة ووجهتها، حيث تقوم الفلسفة الهرمسية، كأهم دعائم هذا التوجه الباطني لدى الجماعة، حيث نجد الهرمسية تتعامل مع خطيئة النفس من منظور أسطوري رمزي، يعتمد على مناقشة سبب قيام الوجود الإنساني في المادة، والمتمثل في خطيئة النفس ذاتها، المعبر عنها بنزولها من العالم الإلهي، الذي كانت تنعم فيه بتأمل الإله، إلى أن وقعت في زلتها وهي جسد الإنسان الكامل [وهو عند الجماعة السابع المنتظر في آخر الزمان]، وهكذا دفع التطلع بالإنسان إلى الدائرة وهي مرموزات الشجرة عند الجماعة، بكل ما هو مستجن في ثمرها من الحقوق الباطنة لإمامهم السابع، فسقط الإنسان فوراً إلى العالم الأسفل [2].

وليست الهرمسية وحدها من ساهم، في بلورة مفهوم الخطيئة التي ألقت أوزارها على البشرية، بل إنه من اليسير جداً العثور على صورة هذه الفكرة، ضمن العقائد النصرانية فحينما تقول الجماعة عن الأشخاص المبعوثين من لدنه "تعالى" لهداية البشر أنهم جاءوا: «لخلاص النفوس الجزئية من عالم الفناء وتذكرهم محل البقاء وتمحو عنهم آثار الخطيئة الكبرى وما حل بهم من المصيبة العظمى...» [3].

إن فكرة الجماعة هذه تحيلنا على عقيدة الخلاص والفداء، التي جاءت كحل فلسفي لاهوتي، يجمع بين صفتي الرحمة والعدل للرب؛ لأن هذه العقيدة تعتبر أن الرب بمقتضى العدل لابد أن يعاقب

---

(1) ـ الجامعة، ص ص 66، 69.

(2) ـ مصطفى النشار، مدرسة الإسكندرية الفلسفية بين التراث الشرقي والفلسفة اليونانية، [دار المعارف، القاهرة- مصر، ط1، 1995م.]، ص 121.

(3) ـ الجامعة، ص 148.

ذرية آدم على خطيئة أبيهم، إلاّ أنه وبمقتضى صفة الرحمة أيضاً، كان عليه أن يغفر خطيئة البشر، ولا سبيل للجمع بين الرحمة والعدل، إلاّ بتوسط الابن الإلهي المسيح الذي يقبل ظلما أن يصلب، وبذلك يتم التكفير عن خطيئة آدم "عليه السلام" والبشر جميعاً، ويتحقق مفهوم افتداء الرب ابنه لخلاص البشرية [1].

وإذا كان المخلّص في العقيدة النصرانية، يتمثل في المسيح "عليه السلام"، فإنه عند الجماعة يعبر عن مرتبة الإنسان المطلق أو الكامل [2]، وهو الذي استكمل كل مراتب الكمال الإنساني [3].

وتعد عقيدة الإنسان الكامل من أهم العقائد الباطنية، ذات الصلة الوثيقة بمنحنى النبوة والإمامة، باعتبارهما وجهان لعملة واحدة؛ أي الإنسان المطلق، لأن الفكر الشيعي الباطني يرى في الأجل النهائي للنبوة، موعداً لبداية دور جديد هو دور الولاية والإمامة، كمتمم ضروري لدور النبوة [4].

وهذا يعني أنه لا يجوز بحال من الأحوال، خلو الأرض من الأئمة على تباين أوضاعهم بين دور الكشف أي الأمن، وبين دور الستر أي الخوف، وهذا لأن الجماعة تعتبرهم حجة الله على خلقه، وحبله الممدود بينه وبين خلقه جميعا، إلاّ أنهم يكونون ظاهرين للعيان، يعرفهم أتباعهم وقت الأمن على الأنفس، أما إذا كان وقت الستر -الذي تقتضيه حاجة المحافظة على النفس والدعوة- فإنهم يختفون عن الأنظار إلاّ عن أتباعهم الذين يعرفون مكانهم [5].

---

(1)-مسعود حيفي، **عقيدة الخلاص في الأديان السماوية**، [رسالة ماجستير، معهد أصول الدين، قسم العقيدة، جامعة الأمير عبد القادر، قسنطينة، 1997م.-1998م.]، ص 132.

(2)-يقول الجرجاني عن مرتبة الإنسان الكامل أنها: «عبارة عن جميع المراتب الإلهية والكونية، من العقول والنفوس الكلية والجزئية، ومراتب الطبيعة إلى آخر تنزلات الوجود، وتسمى المرتبة العمائية أيضاً، فهي مضاهية للمرتبة الإلهية، ولا فرق بينهما إلاّ بالربوبية والمربوبية، ولذلك صار خليفة الله». **الجرجاني، التعريفات**، ص 236، مادة: (المرتبة).

(3)-**محمد حجاب، الفلسفة السياسية...**، ص 232.

(4)-**كوربان، تاريخ...**، ج2، ص 70.

(5)-**الوسائل**، ج5، ص 318، 119.

وهـذا يوضح أن الإسماعيلية، تقصي فكرة الرجـعة والخلود عن أئمتهم [1]، لكونها مـن الاعتقادات الفاسدة – على حدّ تعبير الجماعة- التي تدفع صاحبها إلى أن يبـق طـوال عمـره منتظراً لخروج إمامه، ليعرفه ويلجـأ إليه، وقد ينقضي عمره في حـسرة وغـصة، مـن دون أن يعرف شخصه [2].

وكلام الجماعة هذا، يستهدف عقائد الشيعة الاثنا عشرية في الإمام الغائب، الذي اختفـى عن الأنظار، وبقيت آمال أتباعه ترقب رجوعه ليملأ الأرض قسطاً وعدلاً، كما ملئت جورا وظلماً، وهو الإمام محمد بن الحسن العسكري [3]، وهو لا يزال حسيا من يوم ولادته إلى يوم ظهوره [4].

أما الجماعة فلا مجال لديها، للحديث عن إمام غائب، لا يُعرَف له طريق؛ لأنـه اعتقـاد لا يتناغم البتة مع أحلامها وأهدافها السياسية المتجهة صوب إنشاء مدينة إخوان الصّفا والعمـل علـى التمهيد لها في ظل نبوة الناطق السادس، والتي تقول عنها أنها مدينة روحانية فاضلة يتكاتف الإخوان على تشييدها في مملكة السادس، وهي تقصد النبي "محمد صلّى الله عليه وسلم"، الذي يملك الأجساد فقط، وحين تمام البناء يدخلها السابع المالك للنفوس والأجساد معاً، وهي مدينة لا تبنى فوق الأرض لكيلا تزول، ولا على وجه البحر لئلا تصل إليها الأمواج، ولا ينبغي كذلك أن تكـون معلقـة في الهواء، بل ينبغي أن تكون مشرفة على سائر المدن في دائم الأوقات، ومضروب حولها بسبعة أسوار، لا يفتح بابها إلاّ للسابع المنتظر [5].

---

[1]-يقول السجستاني في تأويل الآية: ﴿...وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ ۝٧﴾، الرعد: 7:«فبين تعالى ذكره أن لكل أناس في كل زمان إمام يهديهم، بأمر الله إلى دينه، وصراطه المستقيم فواجب أن يكون في كل زمان للخلق إمام هادٍ مهتدٍ لا تخلو الأرض منـه ظـاهراً أو مـستوراً». السجستاني، الافتخار، ص 167.

[2]-الوسائل، ج4، ص ص318، 319.

[3]-العسكري: هو محمد بن الحسن العسكري بن علي الهادي، أبو القاسم، (256-275هـ - 870-888م)، آخر الأئمـة الإثني عشر عند الإمامية، وهو المعروف عندهم بالمهدي، وصاحب الزمان المهدي المنتظر، ولد في سامراء، ومات أبوه وله من العمر نحو خمس سنين، وقد دخل السرداب وله من العمر التاسعة أو العاشرة، أو التاسع عشر. والشيعة ينتظرون ظهوره في آخر الزمان من السرداب. الزركلي، الأعلام، ج6، ص 80.

[4]-محمد المظفر، عقائد الإمامية، ص ص77، 78.

[5]-الجماعة، ص517، 527.

إن كلام الجماعة عن هذه المدينة لا يجب أبداً أن يحمل على ظاهره، بل هو من بدايته إلى نهايته، عبارة عن همز ولمز، عن أمر الدعوة وحمايتها، والحفاظ على رموزها وهم سلالة آل البيت، الذين بهداهم تبنى تلك المدينة في عهد النبي محمد "صلّى الله عليه وسلم"، الذي يملك الأجساد فقط، والرأي عندي أن المقصود بالأجساد هنا، هي شريعة التكاليف الظاهرة؛ لأننا نجد الجماعة في أحد نصوصها تصف شريعة النبي محمد "صلّى الله عليه وسلّم"، بأنها ملأى بالفرائض وأحوال العبادات، أما شريعة السابع صاحب المدينة، فهي حركة خفيفة لأنه دور الكشف، وارتفاع للأغلال التي حملتها البشرية من يوم الخطيئة[1]، ولذا كان مالك النفوس أيضاً، لأنها أمر لطيف خفيف، يقابل في خفته ولطفه دور الكشف وارتفاع التكاليف.

أما عن قول الجماعة بأن تلك المدينة يضرب حولها بسبعة أسوار، فهي تقصد به فكرة الأدوار الإسماعيلية التي تعني أن الإنسان الكامل لا يتحقق وجوده إلاّ بحلقات سباعية، من النطقاء والأئمة، يملؤون فترات تاريخ الدعوة، وقد اعتمدت في توضيحها وإثباتها على نظرية المثل والممثول، ميزاتها الخالد في الاستدلال على عقائدها، لذا نجدها تؤكد على أنه لما كانت استقامة الأحوال الفلكية، في العالم العلوي بسبعة كواكب، الشمس، القمر، زحل، المشتري، المريخ، الزهرة، عطارد، مع البروج الإثني عشر وهي: الحمل، الثور، الجوزاء، السرطان، الأسد، السنبلة، الميزان، الجدي، الدلو، الحوت، وبها يكون صلاح العالم العلوي والأرض، وبالمثل كذلك كان يجب أن توجد السبعة والإثناعشر في عالم الدين، وبذلك يحصل العلم بسبعة أشخاص فاضلة، كائنة في سبعة أوقات، يتمتعون بالتأييد من روح القدس، وكل واحد منهم إذا ظهر في زمانه أقام لإبلاغ دعوته، وتعليم آياته إثنى عشر رجلاً من أجلّة أصحابه، تبدو منهم أفعالاً جليلة، بفعل التأييد الذي يتلقونه من السبعة الأفاضل، تماماً كما تنبت قوى السبعة كواكب في بروجها الإثنى عشر[2]، وإن كانت الجماعة لم تسم الإثنى عشر بأسمائهم، فإن غيرهم من كبار الدعوة، يطلقون عليهم النقباء، فالكرماني يؤكد على عدم تجاوز العدد إثنا عشر في النقباء؛ لأنه العدد الذي التزم به الأنبياء من قبل، فلموسى "عليه السلام" إثنا عشر نقيباً، ولعيسى "عليه السلام" إثنا عشر حوارياً، ولمحمد "صلّى الله

---

(1)- الجامعة، ص ص 122-127.

(2)- المصدر نفسه، ص ص 82-85.

عليه وسلّم" إثنا عشر صحابياً[1]، وكذلك كان لآدم ونوح وإبراهيم إثنا عشر من النقباء[2].

إن الكلام السابق للجماعة عن الرؤساء السبعة أو النطقاء، وقيام الإثنى عشر، يعكس فكرة الأدوار المشهورة في الفكر الإسماعيلي، وإن كانت الجماعة لم توليها تفصيلاً كبيراً، فإنّ غيرهم من دعاة الإسماعيلية قد توسعوا فيها فأبانوا بأن الأدوار التي يتحقق بها وجود الإنسان المطلق نوعين: دور صغير ويعني الفترة التي تقع بين كل ناطق وناطق، ويقوم فيها سبعة أئمة، أما الدور الكبير فيبتدئ من عهد آدم إلى ظهور القائم المنتظر، الذي يكون متمماً لعدد النطقاء[3].

وعلى هذا يكون الدور الكبير مكوناً من حلقة سباعية، من النطقاء وهم: آدم، نوح، إبراهيم، موسى، عيسى، محمد "عليه الصلاة والسلام"، ثم السابع المنتظر،وبين كل ناطق وناطق هناك دور صغير، يملأ بحلقة سباعية من الأئمة، الذين يقومون بتدعيم عمل الناطق والقيام بأمر رسالته، على النحو الذي يكون به آدم "عليه السلام"،صاحب أول دور صغير يتكون من أساسه شيت، وستة من الأئمة من بعده، ثم يليه نوح "عليه السلام" صاحب ثاني الأدوار الصغار وأساسه سام، وستة من الأئمة من بعده، ثم صاحب الدور الصغير الثالث إبراهيم "عليه السلام"، ويعمر دوره بأساسه إسماعيل وستة من الأئمة من بعده، ثم صاحب الدور الرابع، موسى "عليه السلام" وأساسه هارون، وستة من الأئمة من بعده، ثم يليه صاحب الدور الخامس عيسى "عليه السلام"، وأساسه شمعون الصفا وستة من الأئمة من بعده، ثم الناطق السادس صاحب الدور السادس، المتكون من أساسه علي، ومن بعده أئمة كثيرون، حتى قيام القائم السابع، وهو المتمم لعدد النطقاء الستة[4].

وفكرة الأدوار هذه، على سمتها الباطنية، إلاّ أنها تشرح في براعة فكرة الفيض الأفلوطينية، التي نفدت بها لتدعيم، وترسيخ فكرة السبعة في عالم الدين، الذين يتحكمون في الكون، لأنهم أرقى

---

(1)-المعروف أن صحابة النبي "عليه الصّلاة والسلام"، عشرة مبشرين بالجنة، وهذا لا يتوافق مع بروجهم الإثنى عشر.

(2)-الكرماني، راحة...، ص 574، وانظر: السجستاني، الافتخار، ص 179.

(3)-الكرماني، المرجع نفسه، ص 242.

(4)-السجستاني، إثبات النبوات، ص ص 181، 182، والغزالي، فضائح...، ص ص 43، 44، وانظر: الديلمي، بيان...، ص ص 6، 7.

مظهر تجلي العقل الكلي [1]، لأنه وحسب نظرية المثل والممثول، نجد الجماعة، تقارن بين العقل الأول، والناطق أو من يقوم مقامه في عالم الدين [2].

والجماعة في حديثها عن السابع المنتظر، لا تتيح لقارئ الرسائل معرفة واضحة بهذه الشخصية، عدا إيحاءات ومرموزات تبين عن مرتبته أكثر من شخصيته، فكل ما تعرفه عن هذا الإمام السابع أنه البارقليط الأكبر، واسمه أحمد صاحب الخاتمة، الذي يفتتح أبواب مدينة إخوان الصّفا، وهو من نسل النبي محمد "عليه الصّلاة والسلام".

وفي تسميته بالبارقليط، تأسّياً واضحا بروايات الإنجيل المسيحي، حيث ورد النص الآتي مبشراً ببرقليط النصارى أو المخلص المنتظر: «كلمتكم بهذا مقيما عندكم * والفارقليط روح القدس الذي يرسله الأب باسمي هو يعلمكم كل شيء وهو يذكركم كما قلته لكم *» [3].

والسبب الذي لأجله، تمسكت الجماعة بفكرة البارقليط المعلم لكل شيء، هي تَملُّك الرؤية المستقبلية لمجيء إمام يظهر كل المعاني التي بقيت مستورة، ويفتتح قدومه الملكوت الروحاني المحض، للإيحاءات الإلهية حال اقتراب القيامة [4].

تعتبر الدراسات الإسماعيلية عامة والجماعة خاصة، أن السابع صاحب ترتيب خاص، فهو ناسخ عهد وفاتح عهد جديد، يجمع بين النطق والإمامة [5].

وفي هذا تذكر الجماعة عنه أنه: «آخر المذكرين وخاتم المنذرين هو النفس الزكية التي به كون افتتاح أول دور الكشف وارتفاع دور الستر وظهور الحقائق وعند ذلك لا ينفع نفساً إيمانها إن لم تكن آمنت من قبل» [6].

والإيمان به هو الفيصل بين الهلاك والنجاة، فلا نفع بدونه وفي هذا إشارة إلى أفضلية شريعته، على بقية شرائع من قبله من الأنبياء، بل وأفضليته هو ذاته على جميع الأنبياء، فماذا يفهم من النص

---

(1)-النشار، نشأة...، ج2، ص ص 407، 408.

(2)-الجامعة، ص 281.

(3)-الكتاب المقدس المشتمل على كتب العهد العتيق الموجود في الأصل العبراني، وأيضاً كتاب العهد الجديد يسوع المسيح، [د.د، لندن، د.ط، 1870م.]، الفصل الرابع والثلاثون، الإصحاح الرابع عشر، الفقرة 26، 27.

(4)-كوربان، تاريخ...، ص 128، 130.

(5)-مصطفى غالب، ص 23، من تقديمه لكتاب الكرماني، راحة...

6-الجامعة،ص 148.

الموالي غير ذلك: «...وكذلك الرئيس السابع الآتي في آخر الزمان، سيد إخوان الصفا هو المحيط بعلوم من تقدمه من الرؤساء الستة وبظهوره يكون ظهور السعادات كلها»[1].

فالسابع إذاً هو المحيط بعلوم الأولياء، وهي الفكرة التي سنراها فيما بعد عند ابن عربي، حال حديثه عن الإنسان المطلق أو الكامل، الذي يمثل المختصر الشريف، الذي تتراء فيه جميع الأسماء الإلهية بوصفه روح العالم، ويتحقق وجود هذا الإنسان المطلق في الأنبياء والأولياء، ويحصل قمة تحققه عند خاتم الأولياء، المشكاة التي يستمد منها الأولياء والأنبياء علومهم[2].

إن التشابه واضح بين الجماعة، والتيار الصوفي فيما يتعلق بخاتم الأئمة والنطقاء وخاتم الأولياء مشكاة العلوم، فكلاهما قد حقق فكرة العالم الصغير، الذي استجمع كل كمالات العالم الكبير المحيط به، ولذا نجد الجماعة تستعمل الموازنة ذاتها، أي بين العالم الصغير ممثلاً في خاتم الأئمة والنطقاء وبين محتويات العالم الكبير، في مرموزات لفظية تعضد بعضها بعضا، لترسيخ معنى واحد، وهو أفضليته على جميع الأنبياء حيث تذكر: أنه لما كانت حركات الكواكب الستة، وحركة الشمس هي الحركة السابعة، وهي موجودة في حركات الكواكب الستة بالقوة، ولها فعل يختص بها ولا يشاركها واحد منها في أفعالها، وفعلها الخاص هو بعث الحياة في العالم، وكذلك الرئيس السابع هو الباعث في العالم، روح الحياة العلمية، ولما كانت الشمس متوسطة الكواكب-[وهذا خطأ ورثوه عن فلكيات اليونان][3]- صار أمر السابع وسط أيضاً، فهو يتوسط بين دور الستر والكشف، ولذا كانت حركته فيمن تقدمه من النطقاء الستة، وحركته تلك هي علمهم بكونه، ومعرفتهم بقدومه، وإخبارهم بعظيم منزلته، حتى إذا جاء وقت قدومه في آخر الزمان، بعث روح الحياة فيمن معه، بعلومه الحقيقية؛ لأنه بمنزلة الشمس من الكواكب، والقلب من الجسم، فالسابع قلب دين الله؛ لأن كلامه بسيط لا تركيب فيه ولا تكاليف، كما أن ما يضمه القلب بسيط لا تركيب فيه[4]، وعليه فلا شقاء وقت قدومه، إلاّ لمن خالفه ولا سعادة إلاّ لمن أقبل عليه[5].

---

(1)-الجامعة، ص 286.

(2)-محي الدين بن عربي، فصوص الحكم، [دار الكتاب العربي، بيروت- لبنان، ط2، 1400هـ-1980م.]، مج/1-2، ج1، ص ص54-56.

(3)-حول هذه النقطة راجع الفصل الثاني من الرسالة.

(4)-الجامعة، ص ص 464-405.

5-المصدر نفسه،ص ص 464- 405.

فالكلام من أوله إلى آخره، يرنو إلى الإعلاء من منزلة السابع، ورفعه إلى مصاف جميع الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، خاصة إذا ما علمنا أن الجماعة في أحد نصوص رسائلها، تعلن صراحة أن مجيء الأنبياء إنما هو لتتميم صورة الدين، تماماً كتمام صورة الجنين في بطن أمه، وحينما تصل إلى النبي "صلّى الله عليه وسلم"، تقول أنه بمثابة الختم على الصورة البشرية، إلى هنا لا ريبة في كلام الجماعة، لكن بعد هذا نجدها تفصح عن تفوق منزلة السابع؛ لأنه بمثابة الحياة التي تنبت في عظام الجنين [1]، وبمثابة المرحلة التي ينقل بها من ضيق الرحم إلى سعة الدنيا، إنه بمعنى أوضح يمثل العلم الحقيقي الذي يبعث روح الحياة في ظاهر شريعة النبي السادس محمد "صلى الله عليه وسلم"، فيكشف جميع الحقائق المستورة، وبذلك ينقل الناس من ضيق وحرج، شريعة الظاهر وصاحبها محمد "عليه الصلاة والسلام"، إلى سعة شريعة الباطن، وهذا هو المعنى الحقيقي لخاتمية النبي محمد "صلّى الله عليه وسلّم"، التي تؤمن بها الجماعة؛ أي خاتم لشريعة الظاهر أما شريعة الباطن فلها صاحبها ومستحقها البارقليط الأكبر [2].

ولا غرابة في أن يتبوأ السابع أفضل المنازل، خاصة وأنه المؤيد بالوحي بغير واسطة، طالما أنه يوم القيامة سيصير في حد العقل الأول، الذي كانت النطقاء الستة والأئمة، يتلقون منه الوحي والتأييد [3].

وأمام هذه النصوص لا يُدْرى على أي وجه يمكن حمل كلام مصطفى غالب، في دفاعه عن قضية أفضلية الأنبياء على الأئمة في الفكر الإسماعيلي، إذ يقول أن الإسماعيلية: «يعتبرون الأنبياء أفضل من الأئمة وذرية النبوة أرفع وأجل من الإمامة» [4].

---

(1)-إن التعبير عن السابع، بوصفه حياة الصورة الدينية، سنجده حاضراً أيضاً مع مفكري الإسماعيلية، الذين تأثروا بفكر الجماعة، حيث نجد الحامدي يكاد يستعير ألفاظهم؛ لشرح فكرة حياة الصورة الدينية قائلاً:«...والقائم صلوات الله عليه، يقوم مقام الروح، المتحد بحاسة القلب، وبحاسة الرأس خصوصا، فالروح هو الحياة المحي لجميع الأعضاء والآلات». الحامدي، كنز...، ص 257.

(2)-الجامعة، ص ص519-523، والرسائل، ج3، ص 240.

(3)-الجامعة، ص 286، 409.

4-مصطفى غالب،في رحاب...،ص ص 345، 346.

إن المحمل الوحيد الذي يوضح هذا الكلام، هو محمل التقية[1]، التي يعتمدها الفكر الشيعي عامة، في تورية آراءه التي تهدم روح الدين، إذ كيف تتفق كل تلك النصوص المنوهة، بمنزلة السابع مع عقيدة ختم النبوة، التي قررها القرآن الكريم في قوله تعالى:﴿ مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَآ أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ ﴾[2].

لكن الجماعة لم تكن لتعبأ بمعنى الخاتمية التي تحمله الآية، طالما أنها تعتبره من المعاني الظاهرة، التي اقتضتها ضيق شريعة الظاهرة والتي تنتظر وقت المعاد، وانتصار الدعوة الإسماعيلية، ليتم الإفصاح عن كل تلك المعاني، الباطنة المخزونة بين ظواهر الآيات، ومن بينها معنى ختم النبوة.

والحقيقة أن كلام الجماعة، عن منزلة السابع يعد نتيجة طبيعية، اتسقت فيها مع فلسفتها في الفيض، من حيث اعتقادها في استمرارية الفيض وتعلق وجود "الباري" بجميع الموجودات، ولذا فمن غير المنطقي أن تستمر مظاهر الوجود والفيض متدفقة في أرجاء الكون، وتنقطع عن أهم مظهر وهو التأييد المستمر، وهي الحقيقة التي نفذ إليها جولد تسهر (Cold Ziher) حين ربط بين فلسفة الفيض عند الجماعة، وبين منزلة السابع إمام الزمان، فقال أنها استعانت بنظرية الفيض الأفلوطينية لتصل إلى أعمق النتائج وأشدها تطرفاً، بتبنيها لحلقة سباعية من النطقاء، تتجلى الروح الإلهية في درجاتها المختلفة، وتظهر الإنسانية من بدء الخليقة، بشكلٍ صورةٍ يتزايد كمالها وبهاؤها، إلى أن تصل إلى قمة المظاهر الدورية للعقل الكلي، وهو الإمام السابع الذي يأتي برسالة، تعد من حيث هي مظهر من المظاهر الدورية، أكمل وأعظم ممن سبقها من الرسالات، حتى رسالة النبي محمد "صلّى الله عليه وسلم"[3].

---

[1]ـ**والتقية:** ويراد بها اتخاذ الحيطة والحذر حفاظاً على الدين والنفس والعقل أو المال أو العرض، وذلك بأن يُظهر الإنسان غير ما يضمر. وقد اعتبر كثير من الشيعة الاثنا عشرية التقية مبدأ أساسياً في حياتهم.». **أساتذة متخصصين، الموسوعة العربية العالمية**، ج2، ص682، مادة: (التقية).

[2]ـسورة الأحزاب: 40.

[3]ـ**اجناس، 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.]، ص ص 313، 314.

والكلام عن مفهوم الجماعة الرسالة الخاتمة، لا يعد ميزة أو خصيصة لهم من دون باقي الفكر الإسماعيلي، بل إن ما يميز الفكر الشيعي الإسماعيلي عامة، هو إمساكه بعقيدة البارقليط، كرؤية مستقبلية موجهة، بفكرة الانتظار لشريعة الباطن، أو الظهور التام لكل المعاني المستورة[1]، ولذا نجد السجستاني يضع السابع في مرتبة عالية، تفوق مرتبة جميع النطقاء؛ لأنه استجمع جميع علومهم وأحاط بها، ولهذه الإحاطة والأفضلية يعمد إلى الموازنة بين كلمتي (كوني قدر)، وبين النطقاء السبعة، وكلمتي (كوني قدر) في العرفان الإسماعيلي، تمثل السر المخزون، الذي كان به وجود الأشياء، وخلال تلك الموازنة، يجعل من الكاف دلالة على آدم "عليه السلام"، وحرف النون دلالة على إبراهيم "عليه السلام"، وحرف الياء دلالة على موسى "عليه السلام"، وحرف القاف دلالة على عيسى "عليه السلام"، وحرف الدال دلالة على النبي محمد " عليه الصلاة والسلام"، أما حرف الراء فقد أضيف إلى القائم "عليه السلام" على حد تعبيره، ولذا نال بحرفه مرتبة الربوبية، وصار رباً للأرض ومن عليها[2].

---

(1)-كوربان، تاريخ...، ص 68.

2-السجستاني،إثبات...،ص 164، 165، 191،والافتخار،ص ص 125- 127،وانظر:الحامدي،كثر...،ص 217.

المطلب الثالث: السابع وخلود النفس

ما هي علاقة السابع؛ بطبيعة الحشر والنشر في فكر الجماعة (؟) وما هي مسؤولية هذا السابع تجاه يوم القيامة (؟) ومصير الأنفس (؟)

ولا تقف خطورة موقف الجماعة من منزلة هذا السابع، عند حد رفعه فوق مصاف الأنبياء الكرام "عليهم السلام"، بل إنها تربط بين طاعته، وبين خلود النفس في الجنات، وقبل هذا هي توكل إليه مهمة محاسبة النفس يوم المعاد، بناءاً على نظرية المثل والممثول، على اعتبار أن الله جعل أحوال الدنيا وأحكامها أمثلة وإشارات إلى أحوال القيامة؛ ذلك أنه كما أن من سنة القضاة البروز لفصل القضايا يوم واحد كل سبعة أيام، كذا حكم النفس الكلية في الأنفس الجزئية، حين تكمل سبعة آلاف سنة وهي المدة التي حددوها لعمر الدنيا[1]، مع أن الأمر من الغيبيات المخفية حتى عن سيد الخلق "عليه الصلاة والسلام" قال تعالى: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلسَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَىٰهَا ﴿٤٢﴾ فِيمَ أَنتَ مِن ذِكْرَىٰهَآ ﴿٤٣﴾ إِلَىٰ رَبِّكَ مُنتَهَىٰهَآ ﴿٤٤﴾﴾[2]،بل إن الجماعة لتهزأ ممن اعتقد بأنه تعالى هو المتولي الحساب يوم القيامة، معتبرة أن هذا النوع من الاعتقاد محض زيف ظواهر الآيات، التي لا يمتلك بواطنها إلاّ أعضاء جماعتهم؛ لأن كل ما ذكر في القرآن الكريم من أمر محاسبته تعالى لخلقه، هو من باب الإشارات الخفية، والأسرار المستترة، إلاّ أنه تعالى له وجه كريم يكون به البروز والظهور، لفصل القضاء بين الخلق؛ لأنه هو ترجمانه، وذلك حسب نظرية المثل والممثول، التي تفيد أن العظيم من ملوك الأرض لا يكلم مملكته إلاّ بألسنة من استخلصه منهم لنفسه، فكذلك بالنسبة لله "عز وجلّ"[3].

هذا الوجه الكريم هو السابع، الذي يقابل حسب النظرية العقل الأول، لقولها: «فوجهه في العالم البسيط الروحاني العقل...وفي العالم الإنساني رأس زمان العالم»[4]، ورأس زمان العالم هذا ليس إلاّ السابع أو البارقليط، الذي يبرز للقضاء مع النفس الكلية، لأنه يومئذٍ ستصير النفس الكلية في حد العقل الأول، من حيث اتحادها به ورجوعها إليه فتصير هي وهو ذات روحانية واحدة[5].

---

(1)-الرسائل، ج3، ص ص 436، 437.

(2)-سورة النازعات: 42، 43، 44.

(3)-الجامعة، ص ص 298، 299.

(4)-المصدر نفسه، ص 288.

5-المصدر نفسه،ص 488،وانظر:أحمد القاضي،الفكر السياسي...،ص 93.

ويعد تصدي السابع للمحاسبة، والفصل من الاعتقادات الباطنية، التي يُجمع ويؤكد عليها جميع دعاة الإسماعيلية، فالكرماني يقول عن السابع أنه: «يجمع الخلق فيحاسبهم، على أديانهم واعتقاداتهم، ويوبخهم على ما في أيديهم من كتب الأنبياء وكلامهم» [1].

كما نجد أيضا في رسالة الدستور الإسماعيلية، تأكيداً على أن النفس الكلية- وهي رمز وإشارة إلى القائم آنذاك- هي المسؤولة عن محاسبة الأنفس الجزئية، على ما صدر منها من الأقوال والأفعال والأعمال [2].

والرأي عندي أن السبب الذي وحد الموقف الإسماعيلي تجاه شخصية المحاسب، يرجع في الأصل إلى وحدة طبيعة تصورهم للمعاد، الذي ينبني على عقيدة خلود النفس وبلاء الأجساد، فهي ترى أن النفس جوهر روحاني لا يلحقه الفساد، إذا فارق الجسد، ثم تسوق لتأكيد هذا الاعتقاد، جملة من الأدلة تراوحت بين الفلسفي والشرعي، تماشياً مع منهجها التوفيقي، لذا نراها تستشهد بغزوة بدر حين بادر صحابة النبي "عليه الصلاة والسلام" لنصرته ومحاربة معسكر الشرك، و لم يشفقوا على أنفسهم من التلف، وما ذلك إلاّ لأنهم يعلمون أن هذه الأجساد هي حبس للنفوس، عن الانطلاق إلى خلودها، وهكذا حال النفس مع الجسد إنما تشفق على الجسد، ما لم تعلم أن لها وجوداً خلواً من الجسد [3].

ثم تضيف الجماعة للاستدلال على خلود النفس، شاهد من أهل بيته "عليه السلام" الذين كانوا يرون هذا الرأي، بدليل تسليم أجسادهم إلى القتل يوم كربلاء، وصبروا على العطش، والطعن حتى فارقت نفوسهم أجسادهم إلى ملكوت السماء [4].

أما عن الشواهد الفلسفية، فإنها تقول أن أفلاطون حكيم اليونان، كان يعتقد ببقاء النفوس وصلاح حالها بعد مفارقة الجسد؛ لأنها هنا في أسر الطبيعة [5].

---

(1)-الكرماني، راحة...، ص 584.

(2)-شمس الدين بن أحمد بن يعقوب الطيبي، رسالة الدستور ودعوة المؤمنين للحضور، ضمن أربع رسائل إسماعيلية، ص 69.

(3)-الرسائل، ج4، ص 398، 400.

(4)-المصدر نفسه، ص 410.

(5)-المصدر نفسه، ص 413.

والجماعة لا تكتفي بالشواهد الشرعية والفلسفية فحسب، بل إنها تتماشى مع منهجها في لمّ القاصي والداني من المعارف غثه وسمينه، فنجدها تسوق أدلة الأصل فيها أنها موجهة، لمن تعدهم أقل الناس عقلاً، وأكثرهم قصّر نظر وفهم وهم الصبيان والنساء، والجهال والعوام، ولذا فهي توجه أنظار هذه الطائفة إلى بكاء الناس على الميت، وفي هذا دليل على بقاء نفسه، لأن كل عاقل متفكر في ذلك البكاء، نجده منصرفاً إلى النفس أما الجسد فهو أمامهم لم يغب[1].

لكن هل النفس في خلودها عند الجماعة مشروطة بحشر ومعاد خاصين، أم هو المعاد والحشر، الذي تحدث عنه القرآن الكريم (؟)

وعن هذا السؤال تجيب الجماعة بأن معرفة البعث والقيامة، ودخول الجنات هو من العلوم المخزونة، التي لا يحسن الإجابة عنها إلاّ جماعتهم[2].

ولذا فهي تشرح القيامة بأنها نوعين: قيامة كبرى وهي مفارقة النفس الكلية للفلك، فيخرب العالم وتنتهي الحياة الأرضية، أما القيامة الصغرى، فهي مفارقة النفس الجزئية لجسدها، وهذا يقودنا إلى طبيعة المعاد عند الجماعة، فهو معاد روحاني للنفس دون الجسد، وهي تعد رأيها صعب المنال إلاّ على أعضاء الجماعة، لأنها نظرت فوجدت الناس على رأيين في انتظار الآخرة: طائفة تنكر البعث أصلاً، وتقول: ﴿...نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَآ إِلَّا ٱلدَّهْرُ...﴾[3].

أما الطائفة الثانية فقد افترقت إلى قسمين: قسم مقر بالآخرة وما فيها من أمر البعث والحساب والعقاب، وهؤلاء لم يتعدوا الألفاظ الظاهرة إلى معانيها الباطنية.

أمّا الطائفة الثانية فقد -ويقصدون الجماعة- فهم الذين رفعهم الله درجات:﴿ يَرْفَعِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ وَٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ دَرَجَٰتٍ ﴾[4]، وهؤلاء هم الذين آمنوا بوقوع اليوم الآخر، مع فهم باطني تعدوا به ظواهر الآيات، ولذلك لم يكونوا منتظرين لأمر الآخرة في الزمان المستقبل، عند

---

(1)-ظ رسائل، ج4، ص 144.

(2)-المصدر نفسه، ص ص 47، 48.

3-سورة الجاثية: 24.

4-سورة المجادلة: 11.

خراب السموات والأرض، لأنه اعتقاد لا يتعدى المحسوسات ويقصر عن تصور المعقولات، أما الجماعة وهي الطائفة المحمودة على حد زعمها، فإنها تنتظر آمر الآخرة كشفاً وبياناً ومعاينة[1].

انظر إلى الأسلوب الذي تعتمده للوصول إلى الإبانة والتصريح عن مواقفها الخطيرة، تجاه مسائل العقيدة، فهي تبدأ بتقرير إيمانها وتصديقها بالآخرة ووقوعها، حتى لا تصدم مريديها الجدد، ثم بعد ذلك تشرع في إفراغ ذلك التصديق من كل حقائقه الشرعية، عن طريق تأويلاتها التعسفية، الرامية إلى صرف كل معاني البعث والجزاء إلى رموز إشارات مشيرة إلى انتصار الدعوة الإسماعيلية، واستئصال أعدائها وفق روح مليئة بالأحقاد والأطماع السياسية، التي لم يكتب لها النجاح في ضوء النهار، فابتغت لها وجوداً وهمياً ضمن طيات الباطن، وترهات الحقوق المغتصبة، ولذا فقد سعت الجماعة إلى أن تجعل من السابع المحور، الذي تدور حوله كل المعاني المستورة لأمور الآخرة، إنه رمز النفخة الثانية المسبوقة بالنفخة الأولى، وهي قيام النبي محمد "صلّى الله عليه وسلم" بالبشارة عن قدوم صاحب النفخة الثانية التي يكون بها العالم قياماً ينتظرون ظهور السابع، لكي تحشر النفوس الجزئية إلى النفس الكلية وترى أعمالها[2].

وليست تلك الأعمال إلاّ معاينة السابع لمن هم من حزبه، ومن هم من أعدائه الذين غصبوا حقوق آل البيت، فيقوم بإبادة الأمة الجائرة وإحلال النقمة عليهم، ويقيم قيامتهم ويحصل هلاكهم ودمارهم[3]، وهذا هو السلطان الذي ينشدونه، ويؤولون كل معاني البعث لأجله، إنه رمز انتصار الدعوة والاستيلاء على السلطة مع الالتفاف حول شجرة اليقين التي هي السابع، ولذلك يمكن للباحث في الفكر الإسماعيلي، ومصنفاته العثور على مؤلفات باطنية عنونوها بشجرة اليقين[4]، وهي رمز من رموز الفكر السياسي العقدي الإسماعيلي، وللإعلاء من قدر هذا الرمز عند الجماعة، نجدها تؤول الآيات المتعلقة بيوم القيامة، وفق باطنية شديدة كقوله تعالى: ﴿...يَٰعِيسَى ٱبۡنَ مَرۡيَمَ ءَأَنتَ قُلۡتَ لِلنَّاسِ ٱتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَٰهَيۡنِ مِن دُونِ ٱللَّهِ...﴾[5]، إنها إشارة من الله "عزّ وجلّ" إلى

---

(1)- الرسائل، ج4، ص ص 433، 435.

(2)- الجامعة، ص ص 119، 120.

(3)- المصدر نفسه، ص 398.

(4)- عبد اللطيف الحبد، الإنسان...، ص 211.

5- سورة المائدة: 116.

تكذيب من غلا في المسيح من النصارى، الذين نسبوا له الألوهية ونعتوه بأنه صاحب القيامة، وأنه يتولى حساب الخلائق فنحلوه منزلة السابع، وأنه راجع إليهم بعد غيبته فكذبهم الله "عزّ وجلّ" على لسان السادس أي النبي محمد "صلّى الله عليه وسلم"، كما يؤولون قوله "تعالى": ﴿ وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَادَىٰ كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ ... ﴾[1] بما يفيد البعث الروحاني فقط، فتقول الجماعة أن معناها جئتمونا أرواحا بلا أجساداً وأما تسميته القيامة بالحاقة، فإنما هو إشارة إلى تحقيق علم الله الذي أخبرت به الأنبياء أي علم الباطن، الذي دلت عليه الحكماء وصدق به العلماء المؤمنون من أهل جماعتهم، وكذب به الجهال والمنافقون [2].

وعليه فإن مدار النجاة والدخول إلى النيران أو الجنات في فكر الجماعة كما هو في المفهوم الإسماعيلي الباطني عامة، يدور حول الانتصار للدعوة الإسماعيلية [3]، والتصديق بعلومهم الخفية، أو الإعراض عنها والتكذيب بعلومهم، وكل من الجنات والنيران، ليست من الأمور الأخروية بل إنها إشارات إلى ما تجده الأنفس مصوراً فيها، من نعيم أو شقاء، أما الأوصاف التي وردت في القرآن للجنات، فقد تراوحت بين الأوصاف الجسمانية، والأوصاف الروحانية على حسب طاقة القوم وقدر فهم كل طائفة، ولذا فقد خاطب المسيح قومه بأوصاف روحانية؛ لأنه كان مع قوم هدفهم التوراة، وكتب الأنبياء والحكماء، فاستغنوا بذلك عن إشارات الأنبياء أما بيئة النبي محمد "صلّى الله عليه وسلم" فقد كانوا أهل بوادي؛ ولذا كان وصف أكثر الجنات جسماني ليقربها إليهم ويرغبهم فيها، وعلى عاتق الجماعة ألقيت مهمة إبانة أسرار التنزيلات المتعلقة بالجزاء والثواب [4].

ومن هذه الأسرار نجد أن الجنة هي عالم الأرواح وسعة السموات، وأهل الجنة هي النفوس الملكية، وجهنم هي عالم الكون والفساد، الذي هو دون فلك القمر [5]، وعليه فجنة الأنفس هي نعيم روحاني أو دائرة نورانية محضة [6]، تحوم فيها معارفها وأخلاقها الجميلة، مع آرائها الصحيحة،

---

(1) سورة الأنعام: 94.

(2) الجامعة، ص 437.

(3) جميل محمد أبو العلا، الباطنية وموقف الإسلام منها، [رسالة دكتوراه، كلية أصول الدين، القاهرة، 1395هـ-1975م.]، ص ص229، 230.

(4) الرسائل، ج3، ص 240.

(5) المصدر نفسه، ص 221.

(6) عبد اللطيف العبد، الإنسان...، ص 213.

وأعمالها الزكية، وكل هذه الأمور هي ثوابها ونعيمها، وستبقى كل تلك الأعمال مصورة في ذاتها، صورة روحانية كلما لاحظتها مرحت وبالعكس إذا كانت أخلاقها رديئة وعلومها فاسدة- أي الظاهر- فإنها إذا رأتها في ذاتها استاءت فذلك شقاؤها[1]، أما أهل الأعراف فهم الذين يتفكرون في أحوال الذين ظلموا أنفسهم فيستعيذون بالله من حالهم، وإذا نظروا إلى أحوال سكان الأفلاك، استبشروا وطلبوا اللّحاق بهم[2].

ثم إن الذين هم في نعيم روحاني، هم الملائكة بالفعل، لأن الجماعة تعتبر الإنسان ملك بالقوة، فإذا ما سلك مسلك الأنبياء وأصحاب النواميس الإلهية، وهم الأئمة الحكماء فسيصير ملك بالفعل، ويحق لها الدخول إلى الجنات الثمانية، فتكون من سكان السموات وفضاء الأفلاك، وهي جنة الفردوس، جنة النعيم، جنة الخلد، جنة المأوى، دار السلام، دار المتقين، دار المقامة، دار القرار، ومن ورائها جميعاً عرش الرحمان[3]، وهذا يعني أن الجنة في فكر الجماعة موجودة فعلاً فوق الفلك التاسع حسب فلسفة الفيض.

والحقيقة أنه ليس يصح فيما ذكرته الجماعة من درجات الجنة إلاّ أسماؤها، لأنها لا تقصد ولا تعتقد بمعناها الشرعي المخبر عنه في القرآن الكريم، بل إن لها تأويلات تهدم معنى الجنة من أساسه، ولا تبق لها وجود يتعلق حدوثه في الزمان المستقبل المجهول؛ لأن معنى الجنة عند الجماعة يتسق مع فلسفة الفيض في فكرها، وهذا لأنه العالم الأعلى والمسلك المعرفي، الذي تترقى فيه الأنفس، بحيث تكون جنة الميراث هي الرتبة الإنسانية، وجنة عدن هي الرتبة الملكية، وجنة الخلد هي عالم الأفلاك، والجنة العالية هي العوالم الروحانية،المجردة عن الأجسام، وجنة الفردوس هي العوالم النفسانية، وسادسها جنة النعيم وهي عالم العلم، وسابعها جنة الرضوان وهي عالم العقل، وثامنها جنة المأوى، وهي عالم الأمر الذي بدأ منه الفعل الإلهي[4].

هذه هي الصيغة الباطنية التي تعرض بها الجماعة معنى الجنة، من حيث أنه جملة مراتب الفيض، حيث تكون أول درجة في معانيها رتبة الإنسانية، وهي أقل الجنات قدراً؛ لأنها آخر طبقات جهنم كما سنرى بعد، فإذا ما بادر الإنسان بالخروج من عالم الكون مكتسباً العلوم الحقيقية

---

(1)-الرسائل، ج2، ص ص 149، 150.

(2)-المصدر نفسه، ج3، ص ص 223، 224.

(3)-جامعة الجامعة، ص 196، والرسائل، ج4، ص 531.

(4)-جامعة الجامعة، ص 219.

والأخلاق، صار ملكاً بالفعل وارتقى إلى ثاني مراتب الجنات، وهي المرتبة الملكية أو جنة عدن، وهكذا يستمر التصاعد من الرتبة الملكية إلى ما فوقها من العوالم المعرفية ومراتب العلوم، هذه الأخيرة التي يشيرون إليها على أنها درجات الجنة لقولها: «وأما درجات الجنة فهي مراتب العلوم في كل مقام، لقوله تعالى حكاية عنهم: ﴿وَمَا مِنَّآ إِلَّا لَهُۥ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ ﴿١٦٤﴾﴾[1] »[2].

وقد انتقل هذا الفهم الباطني للجنة إلى تلامذة الجماعة، حتى أننا لنجد نفس التراكيب في رسالة الدستور الإسماعيلية، غير أن صاحبها توسع في شرح اللذات والنعم، حيث ذكر أنها جولان النفوس في فضاء معارجها وابتهاجها عند ذلك[3].

أما معنى النار في فلسفة الجماعة، فهي العوالم السبعة أي مراتب الفيض الكائنة ما دون فلك القمر وهي الأركان الأربعة، والمولدات الثلاث وهي:

لظى: وتمثل كرة الأثير.

الجحيم: وهي مركز الهواء.

الزمهرير والسعير: وهما مقر الماء.

الهاوية: مكان الغبراء أي الأرض.

جهنّم: عالم الحيوان من دون الإنسان.

صقر: وهي مرتبة النبات.

سجين: منزلة المعادن[4].

وهكذا يصير معنى الجنة والنار عبارة عن معراج لترقي النفوس، ومن ثم بيان مراتب الدعوة عندها، ذلك أنها المحور الذي يدور حوله كل تأويلات النصوص، والتي لأجلها أيضاً تلاعبت بمفهوم الملائكة والشياطين، حيث اعتبرت النفوس الخيرة المتحدة بالأجسام ملائكة بالقوة، فإذا ما فارقت

---

(1)-سورة الصافات: 164.

(2)-جامعة الجامعة، ص 219.

(3)-الطبي، رسالة الدستور...، ضمن أربع رسائل إسماعيلية، ص 70، وانظر كذلك: الحامدي، كنز...، ص 249.

4-جامعة الجامعة،ص 219،الرسائل،ج 4،ص 531،وانظر نفس المعنى في :الطبي،رسالة الدستور...،ضمن اربع رسائل إسماعيلية،ص 49.

أجسادها كانت ملائكة بالفعل، أما النفوس الشريرة المتحدة بالأجسام فهي شياطين بالقوة، فإذا فارقت أجسادها، صارت شياطين بالفعل، وتظل هذه الأخيرة توسوس للأنفس الشيطانية بالقوة، حتى توردها مورد الهلاك، فتكون الأولى شياطين الجن والثانية شياطين الإنس، مصداقاً لقوله "تعالى": ﴿شَيَاطِينَ الْإِنسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا﴾[1].

فشياطين الإنس هي النفوس الشريرة المتجسدة، وشياطين الجن هي النفوس الشريرة المفارقة للأجسام[2].

بل إن الجماعة لتتمادى إلى نتائج لا تقل خطورة عن ما سبق من الأباطيل، حيث تذكر أن الأنفس التي فارقت أجسامها، ولم تصل إلى خلاصها بالأخلاق والمعارف الجميلة، تظل سائحة في قعر الأجسام؛ أي في عالم الكون والفساد، تتقلب في العذاب ويكتنفها الشقاء، ما دامت السموات والأرض[3].

وكذلك قولها عن النفس الرديئة، أنها إذا فارقت الجسد لا تبرح عالم الكون والفساد في قعر الأجسام المستحيلة، مرة من الكون إلى الفساد، ومرة من الفساد إلى الكون، بدليل قوله "تعالى": ﴿...كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُم بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ...﴾[4]، وهذا ما يفيد قول الجماعة بالتناسخ[5].

والحقيقة أن القول بالتناسخ، هي السمة التي تميز أعلام الفكر الإسماعيلي عامة، حيث يصرفونه إلى العصاة الذين يكونون في أشكال القردة والذئاب والنسانيس، خاصة في أجناس الزنج وما شاكلهم من السودان[6]. وبغض النظر عن ضلال الفكرة فهي تعكس أيضاً ذلك الفكر العنصري الذي يرتب ويميزُ الخلق على أساس لون البشرة، حتى وإن تعلق الأمر بعلاقتهم مع خالقهم، لكنهم

---

(1)- سورة الأنعام: 112.

(2)- الرسائل، ج3، ص 244.

(3)- جامعة الجامعة، ص 191، والرسائل، ج3، ص ص 243، 244.

(4)- سورة النساء: 56.

(5)- التناسخ: هو الاعتقاد بأن الروح تبقى بعد الموت، ثم تحل في جسد آخر أو أي شيء، وقد يسمى هذا المفهوم أيضا بتقمص الروح، والتناسخ في ديانات الهند علاقة بشريعة الكرما، وطبقا لهذه الشريعة، فإن أفعال الشخص تحدد نوع الجسم الذي سوف تدخله. مجموعة من الأساتذة، الموسوعة...، ج7، ص204، مادة: (تناسخ الأرواح).

6- الحامدي، كشر...، ص 219.

(6)- الحامدي، كشر...، ص219.

قد سبَق وميّزوا ورفعوا شخصيات وهمية، إلى مصاف الألوهية على حساب عقيدة ختم النبوة، فكيف لا يفعلون نظيره مع باقي البشر.

ثم إن التناسخ كفكرة ضالة لم تعرف طريقها إلى الفكر الباطني الإسماعيلي فقط، بل إن لها وجوداً أيضاً في كتابات الفرق الباطنية الأخرى كالقرامطة[1]، الذين يرون أن أرواح المؤمنين تصير غذاءً للأنبياء، وبهذا تحصل الأفضلية من نبي لآخر بحسب الأرواح المتقمصة داخل جسمه، وكذلك تفعل الدروز حيث تقسم التناسخ إلى أربع طرق:

-النسخ وهو انتقال الروح إلى جسد أرفع من جسدها السابق.

-المسخ وهو انتقال الروح إلى بهيمة أو نحوها من الهوام.

-الفسخ وهو انتقال الروح إلى أجساد الحشرات.

-الرسخ وهو الهبوط إلى النبات والجماد[2].

والرأي في موقف الجماعة من صورة الحشر والمعاد، أنه يعبر عن إنكار تام لما أخبرت به الأنبياء، من حيث أنها خالفت اعتقاد المسلمين في يوم القيامة، واعتبارها له رمز لخروج القائم،إمام الزمان، وقت تحقق دولتهم في العالم الأرضي فلا انتظار لديهم ولا وجود أصلاً لعقيدة فناء العالم وحشر النفوس والأجساد، وكل ما يتعلق بها من الملذات والآلام الجسمانية، خاصة وهي تربط كل لذة وألم بطاعة الإمام أو مخالفته ضمن دائرة نفسانية بحتة، وعليه فقد وسمت الجماعة إلاهها (حاش لله) بكل نعوت السلب، فلا هو يحاسب خلقه ولا هو يعرض عليهم أعمالهم، وكل هذه الاعتقادات كانت بإملاء من الأحلام السياسية الدينية، ليُخفف بها من وطأة تلاشي الأحلام.

والحاصل من هذا كله يمكننا القول: بأن الجماعة تستحق الحكم الذي أصدره الغزالي في حق الباطنية، وهو التكفير بإنكارهم بعث الأجساد وحشرها، وفي هذا تكذيب صريح للأنبياء "عليهم الصلاة والسلام" من حيث أنهم أخبروا عن أحوال الآخرة على سبيل الأمثال لمصلحة الجماهير، وهذا هو الكفر الصراح كما يقول الغزالي، فما المانع من تحقيق الجمع بين السعادتين: الروحية والجسمانية

---

(1)-للقرامطة عدة ألقاب منها: الإسماعيلية والباطنية والخرّمية والبابكية والمحمرة والسبعية والتعليمية والحشاشين، وإنما سموا بالقرامطة نسبة إلى رجل من دعاتهم، يقال له محمد بن قرمط، وهم يقولون بإلهين قديمين هما السابق والتالي، ومذهبهم في النبوات قريب من مذهب الفلاسفة، وفي الإمامة يميلون إلى أنه لابد في كل عصر من إمام معصوم. خالد الحاج، الكشاف...، ص 158.

2-أحمد القاضي، الفكر السياسي...،ص 97.

وهو عزّ من قائل: ﴿ فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّآ أُخْفِيَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ ... ﴾[1]، فوجود هذه الأمور الشريفة لا يدل على نفي غيرها، بل الجمع بين الأمرين أكمل[2].

وعليه فالرأي عندي أن آراء الجماعة، المتعلقة بإنكار ما أخبرت به الأنبياء "عليهم السلام" من صفة القيامة والجزاء والثواب، فضلاً عن كونها من جملة الاعتقادات الضالة فهي ذات تأثير سلبي على فعالية المجتمع، تجاه واجب الاستخلاف على وجه الأرض من حيث انتفاء المعاني الحقيقية للجزاء والثواب، وكذا إقصاء المسؤولية تجاه الأفعال الفردية، فلا ضابط لتلك الأفعال إلاّ طاعة الإمام، فكل محظور يباح وكل قبيح جائز ما دام لخدمة الإمام، فلا رهبة من فكرة المحاسبة والجزاء، ولا خوف من يوم الوقوف، بل هو الاعتقاد الراسخ بقدسية الأئمة وتقديم فروض الطاعة والولاء، لتلك الرموز الباطنية.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

---

(1)- سورة السجدة: 17.

2- الغزالي، فضائح...، ص ص 44، 45؛ تهافت...، ص ص 288- 290.

الفصل الرابع:
شرائط استكمال الإنسانية والخلافة

المبحث الأول: معرفة النفس وخلاصها

المبحث الثاني: الأخلاق الفاضلة

المبحث الثالث: الأخوة والتعاون

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

تمهيد

بعد أن تناولنا موضوع ماهية الإنسان، ومبدأه ومصيره في فكر الجماعة، تأتي مادة هذا الفصل لتُبين عن معنى الإنسانية وشروط استحقاق الفرد لها، ليقوم بمهمة الخلافة على الأرض، ولقد تنوعت هذه الشرائط بين المسلك المعرفي والسلوكي، لارتباطها بموضوع النفس وعلاقتها بالمعارف والقِيم السلوكية.

فما هو مفهوم الإنسانية في فكر الجماعة، وعلاقته بالخلافة (؟) وما هي شرائط استكمال تلك الإنسانية (؟) وهل كان لتلك الشرائط صلة بالمباحث الكونية للجماعة ومبادئها المذهبية، كلها تساؤلات ستجيب عنها مادة هذا الفصل.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الأول: معرفة النفس وخلاصها

في فكر الجماعة، لا مجال للحديث عن إنسانية فعلية، من دون تعلق نفس الفرد بخلاصها، وتوقها إلى معرفة ذاتها، لِمَا بينهما من وثيق الصلة.

هذه الصلة التي أحكمت الجماعة رسم معالمها؛ بتحديد منهج النفس في معرفة ذاتها، ومن ثم الوصول إلى خلاصها، فما هي الشرائط المعرفية والسلوكية، التي عولت عليها الجماعة في تقديم خطة الخلاص للأفراد، ومن ثم استحقاق إنسانيتهم وخلافتهم على الأرض (؟)، وهذا ما سوف تجيب عنه المادة العلمية للمبحث.

المطلب الأوّل: النفس بين المعرفة والتطهر

من شرائط استكمال الإنسانية وخلاصها في فكر الجماعة، المزاوجة بين المسلك المعرفي والسلوكي، لكن ما هي هذه المعارف (؟) وما هو نمط تلك السلوكات (؟) وهذا ما سيجيب عنه هذا المطلب.

لقد ربطت الجماعة بين استكمال الإنسان لإنسانيته، وبين خلاص النفس من أسرها وسجنها، ليستحق مرتبة الخلافة في الأرض ويستكمل إنسانيته، فيصير بذلك مدبر عالمه ويستحق طاعة من دونه، ولذلك نجد صفحات الرسائل كلها تأكيد وحثّ على ضرورة هذا الخلاص، بطريق معرفة النفس بذاتها، فهي أشرف العلوم وأعلاها لأنه: «قبيح بكل عالم أن يدّعي معرفة حقائق الأشياء، وهو لا يعرف نفسه، ويجهل حقيقة ذاته، وهو يتعاطى الحكمة، لأن مثل ذلك كمَثَل من يُطعم غيره وهو جائع، أو يكسو غيره وهو عريان، أو يهدي غيره وهو ضال عن الطريق الأنهج. وقد علم كل عاقل ذاته في هذه الأشياء بأنه ينبغي للإنسان أن يبتدي أوّلا بنفسه ثم بغيره»[1].

فأول خطوة في معرفة النفس بذاتها، هي تولد ذلك الاعتقاد اليقيني بمخالفة طبيعتها للجسم، الذي تدبره وتسوسه، ومن ثم الإحساس بغربتها في العالم الأرضي، وما ابتليت به من آفات جسدها وفساد مادته، والحنين إلى موطنها السماوي الخالد، ولتقريب صورة غربة النفس، في سجن الجسد نجد الجماعة –كما هو دأبها في المثال، والاستعارات التشبيهية– تشبه النفس برجل حكيم في بلد الغربة قد ابتلي بعشق امرأة رعناء فاجرة، دائمة المطالب لأطيب المأكولات والملبوسات، لكنه لشدة

1–الرسائل، ج 4، ص 139.

حبه لها وعظم بلائه، قد صرف همه إلى الاعتناء بمصالحها وتلبية مطالبها، حتى نسي أمر نفسه وإصلاحها وبلدته التي خرج منها، ونعمته التي كان فيها [1].

فالرجل الحكيم هي النفس، تلك الجوهرة السماوية الحية المستغنية بذاتها عن الأكل والملبس، وكل ما شاكل ذلك من احتياجات الجسد، الذي رمز إليه في النص السابق بالمرأة، وكل نعوتها إنّما هي إشارة إلى موقف الجماعة من الجسم الأدون رتبة من النفس؛ لأنّ كل ما يحتاج الإنسان إليه من أعراض الدنيا، إنّما هو لإصلاح أمر الجسد وقوامه، وجرّ المنفعة إليه ودفع المضرة عنه، ومادامت النفس مقرونة به، فإنّ همها لا ينقطع وبلاءها لا ينقطع، وقد يؤدي به ذلك كما أشارت إليه في نصها إلى نسيان أمر النفس، وبلدته إشارة إلى موطنه الروحاني أين كان متحرراً من أعباء المادة، وعليه فلا راحة لذلك الرجل إلاّ بمفارقة تلك المرأة، وبالنسبة للنفس لا خلاص لها من محنتها، إلاّ إذا انتبهت من نوم الغفلة وأبصرت ذاتها وأحست بغربتها، وأسرها فيزداد شوقها إلى عالمها ومقتها لعالم الكون والفساد [2].

ثم إنّ معرفة النفس بذاتها واستبصارها بحالها ومآلها، هي السبيل الوحيد إلى معرفة الله عزّ وجلّ، ولذا زادت قيمة البحث عن الذات، لارتباطها بأسمى وجود وهو الوجود الإلهي أوّل الواجبات [3].

وعليه فقد حرصت الجماعة، على إبراز ضرورة معرفة الإنسان بنفسه بشتى الدلائل، التي تتراوح بين الحكمة والشريعة، تماشيا مع نزعتها في التوفيق.

ومن شواهد الشرع على ضرورة معرفة النفس وتعلقها بمعرفته تعالى، استدلالها بقوله سبحانه: ﴿ وَمَن يَرْغَبُ عَن مِّلَّةِ إِبْرَٰهِـۧمَ إِلَّا مَن سَفِهَ نَفْسَهُۥ... ﴾ [4]، وهذا يعني أنّ الجماعة تجعل من الآية دليل على أنّ الإعراض عن معرفة النفس، والجهل بها هو المسبب للحياد عن الحق [5]، بالإضافة إلى هذا نجد الجماعة تحتج بقول تنسبه للنبي "عليه الصلاة والسلام":

---

(1) -الرسائل، ج5، ص52.

(2) -المصدر نفسه، ج5، ص ص54، 55.

(3) -المصدر نفسه، ص65.

(4) -سورة البقرة: 130.

(5) -الرسائل، ج1، ص102.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

[من عرف نفسه فقد عرف ربه، أعرفكم بنفسه أعرفكم بربه][1][2].

والحقيقة أنّ نسبة هذا القول للنبي "عليه الصلاة والسّلام" يعد من التلفيقات والأكاذيب؛ لأنه لم يصح عنه هذا الحديث، بل هي رغبة الجماعة في إنطاق الشرع بلسان الحكمة، ليتسنى لها المسلك التوفيقي، وإن كانت في موضع آخر من الرسائل[3]، قد أوردت هذا القول دون نسبته إلى النبي "عليه السلام" وهذا مما يؤكد تعدد أقلام الرسائل، وأنّها ليست من تأليف رجل واحد.

أما الوسيلة التي عوّلت عليها الجماعة، في معرفة النفس لذاتها والوصول إلى خلاصها، فلم تكن غير الفلسفة؛ لأن دينها هو إثبات الربوبية واعتقاد الوحدانية، وإيصال النفوس إلى العلوم الحقيقية بقدر الطاقة الإنسانية، كما أن غرض الفلسفة هو التشبه بالإله[4]، ولا تحصل هذه المشابهة بين النفس وعلّتها، إلاّ إذا تمت فضائل النفس واستكملت ذاتها، بتمام أخلاقها ومعارفها الربانية، وهذا إذا ما اجتهدت بالتأمل والبحث والنظر، وهذا هو المقصود من حثهم على ضرورة مفارقة الرتبة الإنسانية إلى الصورة الملكية[5].

إذا فالنفس في طريقها لمعرفة ذاتها، ينبغي لها أولاً، الشعور بغربتها في عالمها الأرضي، ومن ثم التعلق بأمرين أساسين: تحصل المعرفة، وصقل النفس وتهذيبها من عاداتها وقهر شهواتها الجسمانية، وهذا هو مقصد الفلسفة في دفع النفس للتشبه بعلتها، حتى تصير في حد النفس الملكية، بمعارفها الربانية ومفارقتها لرغباتها الجسمانية، أو بمعنى آخر هو محض التحرر من تبعية الجسد ورغباته، واللحوق بعالمها الأصلي، وحياتها الخالدة.

---

(1)-الحديث ذكره النووي بلفظ: [من عرف نفسه عرف ربه ومن عرف ربه كل لسانه] وقال: إنه ليس بثابت، يحي بن شرف النووي، الفتاوى، دراسة وتحقيق: عبد القادر احمد عطا، [مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت-لبنان، ط2، 1408هـ-1988م]، ص126، وكذلك ذكره السيوطي بلفظ: [من عرف نفسه فقد عرف 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.

(2)-الرسائل، ج5، ص65.

(3)-المصدر نفسه،ج1، ص102.

(4)-الجامعة، ص18، 61.

(5)-الرسائل، ج2، ص82.

وليس من العسير إدراك المرجعيات الفلسفية، التي تتجاذب الجماعة أثناء حديثها عن طريق معرفة النفس لذاتها، فكل من الشعور بالغربة في سجن الأجسام، والتعلق بالفلسفة الباعثة على إدراك النفس، للشبه الواقع بينها وبين علتها، كل هذه العبارات تصادفك وأنت تطالع مؤلفات أفلاطون وأفلوطين، فكلاهما يعتقد بأن طبيعة النفس مفارقة لخصائص الجسد، وأنها بذلك في سجن وقبر، ولا سبيل إلى خلاصها وفرارها إلى الخير الإلهي، إلاّ بالتشبه بالإله بقدر الطاقة، وهذا أيضاً لا يتم إلاّ بالفلسفة ولذا كان من الضروري كما يذكر أفلاطون: «ألاّ نعمل ضد وظيفة النفس في تحريرنا وتطهيرنا»[1]، لما تبته في النفس من دواعي الابتعاد عن الرغبات الجسدية، والتعلق بحسب المعرفة والتفكير في الذات، أما أفلوطين فقد حرص على متابعة أفلاطون في توجيه إرادة النفس، إلى الانكباب على ذاتها لتنزع ما ليس منها، أو ما ينجسها من رغبات الجسد، وهذا بأن تختبر النفس ذاتها فلا تلتفت إلى المحسوسات الفانية، وتركز عنايتها على انتمائها إلى عالمها الأزلي، ذلك العالم المعقول وتثبت ناظريها على ما فيها من تشابه به، لأن المعرفة عند أفلوطين، تتم بين طرفين بينهما وجه من أوجه التشابه[2].

ونحن إذا ما اشرنا إلى تأثر الجماعة بالفلسفة اليونانية، في منهج خلاص النفس ومتابعتها للدرس اليوناني، فإن هذا لا يلغي من الاعتبار، أهم مؤثر وهو الفلسفة الهرمسيّة، التي يشير البعض إلى إمكانية امتداد تأثيرها حتى على أفكار أفلاطون، بالاستناد إلى التعاليم الفلسفية التي تلقاها ذلك الفيلسوف اليوناني، في معبد (آون) المصري القديم، أين انتشرت الفلسفة الهرمسيّة وذاع صيت أفكارها، عن طبيعة النفس وخلاصها، غير أنه لا توجد دلائل تاريخية، تحسم موضوع تاريخ المولفات الهرمسيّة ونسبتها[3].

غير أنه إذا كانت مسألة (التأثر والتأثير)، لم تُحسم بين الهرمسيّة والأفلاطونية، فإن تأثير التعاليم الهرمسيّة على الرسائل، يبدو واضحا ومحسوساً، خاصة إذا ما قارنا فكرة الميلاد "الجديد"، التي تسم التجربة الهرمسية في حديثها عن خلاص النفس بصيغ وتشبيهات، تأخذ رموزها ومفرداتها من مجال الحمل والولادة، ولذا نجدها تعبر عن تلك النفس الناجية أنها عبارة عن مولود جديد انبثق

(1) ـ أفلاطون، فيدون ص66، 67، الجمهورية، ص ص287، 288.

(2) ـ أفلوطين، التساعية الرابعة، ص ص318، 319، النشار، مدرسة الإسكندرية، ص156.

(3) ـ النشار، المرجع نفسه، ص ص119، 120.

من رحم الحكمة [1]، وهي التعابير التي استعارتها الجماعة من الهرمسية، ولم نجد لها ذكر في التراث اليوناني على الرغم من تأثيره عليها، لذا نجد الجماعة تشبه النفس في طريق استكمال إنسانيتها، بالجنين الذي لا تتأتى له الحياة إلاّ باجتهاده، في قطع الأوتار والرباطات التي تحكمه [2].

هكذا يعد تحصيل النفس للمعارف، وقَهْر الرغبات الجسدية، لازمة أساسية لاستكمال الإنسانية وهذا ما يرقيها إلى المعرفة بالله، التي يعبرون عنها بالبقاء على أفضل الأحوال أو بلوغ السعادة من حيث إدراكها للتشبه بعلتها: «والبقاء على أفضل الأحوال هو التشبه بالإله» [3]، وحينها ستصير في رتبة الملكية، أين يواتيها التأييد السماوي بالإلهام [4].

وهذا القول يحيلنا على أهم نظرية، شغلت الفكر الفلسفي والصوفي على حد سواء، وهي نظرية السعادة والاتصال، أين نجد القائلين بها يعمدون إلى استمداد المعارف الحقيقية، من القوى العليا الغيبية بشكل فيوض سماوية، تمكنها من الرّقي والاتصال بمصدر تلك الفيوض، وهذا بأفعالٍ وعلومٍ مخصوصة [5]، يأخذ بها الفيلسوف والمتصوّف على السواء، لبلوغ حال السعادة، وهذا يعني أن النظرية كان لها صدى كبيراً، في أوساط المتصوّفة والفلاسفة، أين وجد المتصوفة أنفسهم أمام حتمية المجاهدات الروحية، والرياضيات النفسية، المعتمدة أساسا على أن النفس الإنسانية، هي موطن الشر ومنه كان لزاماً على المتصوف، مخالفة أهوائها والإفلات من سجنها، بالانشغال بالله وقطع علائقه بدنياه، وترقيق الحجاب بينه وبين مولاه، وحينها تلمع لوامع الحق في نفسه، ويواتيه الإلهام السماوي [6].

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

---

(1) - النشار، مدرسة الإسكندرية، ص126.

(2) - الجامعة، ص252.

(3) - الجامعة، ص62، وانظر: الرسائل، ج4، ص ص526، 527.

(4) - الرسائل، ج4، ص ص522، 523.

(5) - إبراهيم مذكور، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، [دار المعارف، القاهرة – مصر، ط3، د.ت]، ج1، ص32، وإبراهيم إبراهيم هلال، نظرية المعرفة الإشراقية وأثرها في النظرة إلى النبوة، [دار النهضة العربية، القاهرة – مصر، د.ط، 1977م]، ص9.

(6) - النشار، نشأة الفكر...، ج3، ص342، والغزالي، إحياء علوم الدين، [دار المعارف، بيروت – لبنان، د.ط، د.ت]، ج3، ص19.

وكما أخذ المتصوفة بهذه النظرية، فكذلك فعل الفلاسفة ومنهم الفارابي الذي حرص على تحصيل السعادة، بطريق الاتصال بالعقل الفعال، لينيل الخير الأسمى، وهذا بأفعال بدنية، وأخرى عقلية، وحينها تصفى نفس المتصل لمشابهته لتلك الموجودات الروحانية [1].

وبهذا يتضح لنا مدى اتساق الجماعة مع منهجها، الذي يقضي باستجماع كل أنواع العلوم، وتضمينها معالم منهجها في عرض مسائل العقيدة، وهو الأمر الذي لأجله برز التصوّف كأحد سمات هذا المنهج، كما شكل في الآن نفسه أحد المسوغات الفكرية لتضارب وجهات النظر، في تحديد هويتهم بين التشيع والاعتزال والتصوّف [2].

إلاّ أنّ اشتراك الجماعة مع غيرها من التوجهات الفكرية، لا يلغي التميز والخصوصية، التي تفترق بها عن غيرها في مسألة معرفة النفس بذاتها، بحيث تصبح قضية اتفاقها مع غيرها من التيارات المعرفية، مجرد دلالة على منهجها التوفيقي، في لمّ القاصي والداني من ألوان المناهج والمعارف.

لكننا إذ كنا قد تحدثنا عن تحصيل المعارف، كسبيل لمعرفة النفس بذاتها، فإننا لم نُوضح بعد ما هي هذه المعارف ولا مصدرها، وهذا ما توضحه الرسائل معتبرة أن أوّل مرحلة في معرفة الذات هي:

1-المعرفة الحسية: وهي التوجه لعالم الحس [3] أول مصدر للعلوم؛ لأنها مصدر جميع المعقولات الموجودات في أوائل العقول، أو البديهيات، ولهذا صار كل من كان أكثر تأملاً للمحسوسات، يمتلك أكثر من غيره الأشياء المعقولة [4]، وتضرب الجماعة لذلك مثلاً قائلة: أنّ الصبي لم يكن ليعلم أنّ الكل أكثر من الجزء، لولا ما التقطه من عالم التجربة والحس، وهذا حين تقديره أنّ عشر جوزات، أكثر من خمس أو أنّ خشبة طولها عشرة أذرع أطول من أخرى لها ستة أذرع [5].

ولهذه المعرفة الحسية، أدوات ووسائط تُتمم العملية المعرفية الحسية، وهي:

---

(1)-الفارابي، آراء أهل المدينة...، ص ص85، 86، و الزيني، مشكلة الفيض... ، ص ص133-134.

(2)-للتوسع حول هذا التضارب، راجع الفصل الأول من رسالتنا للماجستير.

(3)-الرسائل، ج4، ص211.

(4)-المصدر نفسه، ص ص211، 212.

5-المصدر نفسه.

-**الحواس**: وهي عبارة عن آلات جسدانية: العين، الأذن، اللسان، الأنف، اليد.

-**المحسوسات**: وهي الأشياء المدركة بالحواس، والمدركة بالحواس أعراض حالّة في الجسام الطبيعية مؤثرة في الحواس.

-**الحسّ**: وهو تغير مزاج الحواس عند مباشرة المحسوس لها.

-**الإحساس**: هو شعور القوى الحساسة لتغيرات، كيفية أمزجة الحواس.

-**القوى الحساسة**: هي قوى روحانية، نفسانية تختص كل منها بعضو من أعضاء الجسد [1].

وكل حاسة لكي تدرك محسوساتها، فهي بحاجة إلى توافر شروط يؤدي فقدانها إلى تعويق وصول المحسوسات وإدراكاتها، فالقوة الباصرة مثلاً تحتاج في إدراكها للمبصرات، إلى ضوء وبعد ووضع ما حتى تحقق إدراكها لحقائق المبصرات، وعلى هذا القياس حكم سائر الحواس [2]. وهذه تسمى بالشرائط الخارجية، التي يقيمون بالموازاة معها شرائط داخلية، للأداة الحاسة ذاتها من حيث أنها أدوات عضوية يرتبط تأثيرها في العمل، وإيصال المحسوسات بحالتها الصحية، ومثال ذلك الحدقتان فإنّهما عضوان من الجسد وهما أداتان للقوة الباصرة، فإن سلمتا من الآفات وكانتا صحيحتين صافيتين، تراءت فيها صوّر المرئيات واضحة سليمة، كما تتراءى في المرايا صوّر الأشياء [3]، أما إذا كانتا على العكس من ذلك، بها آفة من الآفات، فإنّ القوة الباصرة تعاق عن إدراكها للمحسوسات.

تواصل الجماعة إشادتها بالمعرفة الحسية، عن طريق الإعلاء من شأن الحواس في تلك العملية المعرفية، لذا فقد قالت: بأن دخول الخطأ على المتأملين في حقائق الأشياء المحسوسة، إنما يكون بسبب حكمهم على حقيقتها بحاسة واحدة، ومثال ذلك من يرى ويتأمل السراب، فهو يضنه ماءاً وأنهاراً، ويرجع خطأه هذا، لأنه حكم على حقيقته بحاسة واحدة هي البصر، وليست كل الأشياء تعرف حقائقها بحاسة واحدة، فالبصر مثلاً لا يدرك إلاّ اللون والشكل، وحقيقة الماء تعرف بغير ذلك وهو الذوق [4].

---

(1)-الرسائل، ج3، ص32.

(2)-المصدر نفسه، ج3، ص41.

(3)-المصدر نفسه، ج4، ص186.

4-المصدر نفسه، ج 2،ص 70.

وبالنظر لقيمة المعرفة الحسية في فكر الجماعة، نجدها متأثرة بأرسطو في إشادته بالمعرفة الحسية، ونفيه الخطأ عنها في ذاتها، لكونها تصور صرف، والتصورات لا يحكم عليها بالصدق أو الكذب، لذلك فقد أحب أرسطو الحقائق والوقائع، وتعلق بهما في الوصول إلى المعرفة العلمية المحددة، فلم يحتقر العالم الحسي ولم يبخسه حقه، بل تعامل معه بشغف وتأمل شديدين، معتبراً أنّ موضوعات الحس هي الإطار الأساسي للمعارف [1].

وقد دفع هذا الأثر الأرسطي المعرفي في فكر الجماعة –الأستاذ زكي محمود- إلى اعتبار الجماعة تجريبية حسية كأشد ما يكون التجريبيون اعتماداً على الأبدان وخصائصها في عملية المعرفة [2].

غير أننا لا نوافق الأستاذ زكي محمود، في تصوره لعملية المعرفة عند الجماعة، لأن المعرفة المستقاة من موضوعات الحس عندها، تشكل نقطة انطلاق نحو معارف أعلى، وعلى درجة كبيرة من الترابط والتعلق بين بعضها البعض، بحيث تصبح المعرفة الحسية مصدراً للمعرفة العقلية.

2–المعرفة العقلية: وطريقها العقل الذي ينفصل به الإنسان عن سائر الحيوانات، ومعرفته به تكون عند البلوغ [3].

والعقل الإنساني ليس هو شيئاً غير النفس الناطقة، ذلك أن النفس يوم ربطت بالجسد، كانت ساذجة لا علم لها ولا خلق ولا مذهب لقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا...﴾ [4].

وقد يبدو موقف الجماعة من المعارف الفطرية، متناقضا مع نظرية التذكر الأفلاطونية، التي قالت بها في غير ما موضع، إلاّ أنها تدرأ هذا التعارض بتفسير قول أفلاطون: «العلم تذكر أنّ النفس

(1)–محمد فؤاد معصوم، إخوان الصفاء (فلسفتهم وغايتهم)، [رسالة دكتوراه، جامعة الأزهر، كلية أصول الدين، شعبة الفلسفة، 1394هـ–1974م]، ص154، ولترستيس، تاريخ الفلسفة...، ص214.

(2)–زكي نجيب محمود، المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري، [دار الشروق، بيروت والقاهرة، ط3، 1403هـ–1981م]، ص185.

(3)–الرسائل، ج4، ص250.

(4)–سورة النحل: 78.

علامة بالقوة فتحتاج إلى التعليم حتى تصير علامة بالفعل فسمي العلم تذكراً»[1]، وبهذا يكون التعلم في فكر الجماعة، طريق من القوة إلى الفعل، والعلم والتعليم هو الدلالة على الطريق، فكل نفس متعلمة هي علامة بالقوة، ونفوس الأستاذين علامة بالفعل، ولابد لكل نفس علامة بالقوة من نفس علامة بالفعل، حتى تخرجها من القوة إلى الفعل.

ولا يخفى الأثر الأرسطي هنا في مقولة الفعل والقوة، فالفعل هنا هو حصول التعلم، بحيث إذا حصلت رسوم المحسوسات في النفس الإنسانية، وغابت تلك المحسوسات عن مشاهدة الحواس، لها ميزتها وتأملتها، وعرفت منافعها ومضارها أصبحت عند ذلك علامة بالفعل[2]، وهذا يبرز منهجهم الاستقرائي، المعتمد على ارتباط المعرفة العقلية بالمعرفة الحسية، بحيث ترد الأصول العقلية كلها من تصورات عامة إلى انطباعات حسية، تتأثر بها الحواس البشرية خلال العملية المعرفية، وهذا بفعل مؤثرات خارجية موضوعها العالم المحسوس[3].

والعقل الإنساني مع هذا نوعان: غريزي ومكتسب، فأما الغريزي فيحصل للإنسان بعد تأمله للمحسوسات، وأما العقل المكتسب فيقع التفاضل فيه باعتباره المحسوسات، وكل من كان أكثر تأملاً للمحسوسات وأصفى نفساً، كان أعقل وبهذا العقل المكتسب يعرف مثلاً حدوث الهيولى[4].

وكون العقل قوة من قوى النفس الناطقة، لا تنفي عضويته وخضوعه لمعايير الجودة والرداءة العضويتين، التي تبرز من خلال الآلية العقلية عبر قوى مختلفة، لكنها مترابطة في أداء العملية المعرفية العقلية، فالقوة المتخيلة تتناول رسوم سائر المحسوسات، وتتخيلها بعد غيبة تلك المحسوسات، ومركزها مقدم الدماغ حيث تقوم بتمييز المحسوسات، وتقديمها إلى القوة المفكرة وسط الدماغ، وهي المسؤولة عن الفكر والروية، والاعتبار والتركيب والتحليل والجمع، ثم تقوم تلك المفكرة بدفع تلك العمليات الذهنية إلى القوة الحافظة، ومركزها مؤخر الدماغ أين تقوم بحفظ تلك المعلومات إلى

[1] -الرسائل، ج4، ص211.

[2] -المصدر نفسه، ص255.

[3] -مروة، النزعات المادية...، ج2، ص403، وزكي محمود، المعقول...، ص18.

[4] -الرسائل، ج4، ص ص268، 269.

وقت التذكر [1]، والناس متفاوتون في نشاطهم العقلي، هذا بحسب اختلاف تركيب أدمغتهم واعتدال أمزجتها [2].

فعملية التفكير عند الجماعة، تختلف عن التجريبيين المنكرين للمعرفة الحسية، كما تختلف عن طريقة الحسيين، الذين يقتصرون على المعرفة الحسية؛ لأنها تعد المعرفة الحسية أساساً للتجريد العقلي [3]، ومن ثم إلى خطوة ومصدر معرفي أرقى هو البرهان.

2-المعرفة البرهانية: تنظر الجماعة إلى العقل على أنه ميزان المحسوسات، وإلى البرهان على انه ميزان العقل، لأن المقاييس والموازين هي الحكم بين الناس بالحق فيما يختلفون بينهم، ولما رأى الحكماء المنطقيون اختلاف العلماء في الأقاويل، والحكم على المعلومات بالظن والتخمين، لم يجدوا بدّاً من وضع ميزان يحفظون به أقوالهم من الكذب والخلل، فوضعوا لأجل ذلك القياس المسمى بالبرهان، ليكون المتعاطي للمنطق يبتدئ أولاً ليقيم البرهان على صحة اعتقادات نفسه، ثم يروم تصحيح اعتقادات غيره، ولا يتم هذا إلاّ بالقياس ميزان الفلسفة أشرف الصنائع البشرية بعد النبوة [4].

والبرهان في فكر الجماعة عبارة عن عملية ذهنية، يقوم العقل خلالها بتجميع المبادئ العقلية، المأخوذة من أوائل العقول للوصول إلى نتائج، تعبر في مجملها عن المعلومات البرهانية، أو ما يسمى بالعقل المكتسب.

والأمور المبرهنة أشياء لا تدركها الحواس، ولا تتصورها الأوهام أي تتعدى الأمور المحسوسة والمعقولة، بل إنّ الدليل والبراهين الصادقة هي الباعثة للعقول على التصديق بها، لأنها معارف تتعلق بذوات مفارقة، كذاته تعالى وصفاته وما شاكل ذلك من الجواهر البسيطة المسماة بالملائكة، فالحواس لا تدركها والأوهام لا تتصورها بوجه من الوجوه [5]، بل إن البرهان وحده هو الكفيل بذلك النوع من المعارف، الذي يطلق عليه أحدهم "الخبرة الرفيعة الراقية" [6].

---

(1)-الرسائل، ج4، ص ص202-207.

(2)-المصدر نفسه، ص203.

(3)-مروة، النزعات المادية...، ج2، ص444.

(4)-الرسائل، ج2، ص48، 49، 53.

(5)-المصدر نفسه، ج2، ج4، ج3، ص60، 181، 50 على التوالي.

6-محمد معصوم،إخوان الصفاء...،ص 159.

هكذا تبدو العملية المعرفية –في فكر الجماعة– ذات مسلك تصاعدي مترابط، يقوم التالي فيه على أرضية الأول لينهض بنوع من المعارف، تعد من حيث القيمة أكمل وأعلى من سابقتها، لذا فهي ترى أنه متى كان الإنسان أكثر حواساً، فإنه يكون أكثر محسوسات، وكل من كان أكثر تأملا لمحسوساته وأكثر اعتبارا لأحوالها، كانت المعلومات الأولية كمقدمات وقياسات، مستخرجاً بها ضروباً من النتائج كانت معلوماته البرهانية أكثر، وكل من كان أكثر في المعلومات البرهانية، كان بالملائكة أشبه وإلى ربّه أقرب [1]، وهذا يعني أنّه وصل إلى الصورة الملكية، واستحق اسم الإنسانية بمعرفته لذاته وتحقيق خلاصها [2].

غير أنّه في حقيقة الأمر أنّ العملية المعرفية، لم تصل إلى ذروتها بل إنّه لا تزال معرفة أعلى وأسمى، هي المعرفة الباطنية بظواهر الأمور والمرتبطة أساساً بدور المعلم الإمام، في فك مغاليق ألفاظ الظاهر ورموز ألفاظ الذكر، حتى تنفذ النفس إلى المعرفة الحقيقية الموصلة إلى معرفتها بذاتها، على الوجه الحقيقي، ولذلك نجد الجماعة في أحد النصوص تصرّح بعدم جدوى كلّ من الحسّ والعقل، في عملياته الذهنية للوصول إلى المعرفة الحقيقية بالله، ومن ثم معرفة النفس بذاتها والوصول لخلاصها: «...والحيرة في إدراك المبدع سبحانه بالحواس ورجوع البصر عنه وهو حسير 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» [3].

فالسعادة التي ترمي إليها الجماعة وهي التشبه بالإله، لا تنال حسب النص بالعقل والحس، فكلاهما عاجز عن بلوغ معرفته وليس من سبيل إلى تلك السعادة أو خلاص النفس، إلاّ بمعونة النفوس الكاملة الذين هم الأئمة، خزان العلوم الباطنة وهؤلاء استحقوا مرتبة الملكية وتحقيق الإنسانية، جلة من أصلاب الأئمة، ولذلك كانوا هم النفس الزكية المتولية رفع الوضيع، والأرواح الساهية المسجونة في جهالتها، حتى تلحقها بمحلّها النوراني، وتمحو عنها موبقات الخطيئة لأنهم:

---

(1)–الرسائل، ج2، ص ص83، 84.

(2)–الجامعة، ص156.

(3)–المصدر نفسه، ص419.

«صفوته من عباده وخالصته من بريته الذين أذهب الله عنهم رجس الخطيئة وطهرهم مـــن ذنـــوب المعصية، أهل بيت العصمة» [1].

فإذا اقتفى الإنسان أثر الأئمة، في خلاص الأنفس نال السعادة واتصل بمـــصدر الفيوضـــات السماوية، وهو العقل الفعال فترقى: «لقبول إلهام الملائكة وكلما زاد في المعارف استبصاراً، صارت نفسه لقبول إلهام الملائكة أسهل طبعاً، ولطاعة العقل أشدّ تشبهاً، وإلى السمائية أقرب قربةً...» [2].

والحقيقة أنّ الجماعة في طرحها لمسألة الاتصال بمصدر الفيوض، لم تقم اعتباراً لقضية الاتحاد بمصدر الفيوض، وإن كانت ناقشت القضية في إطار الفيض الأفلوطيني، المفضي إلى الاتحاد بالوجود الإلهي، وهذا حين تدرك النفس أنها في عالم عقلي خالص، تضيئه الحقيقة الصادرة عن الخير، وهنـــا تتلاشى ثنائية (الله والنفس) وتصبح وحدة إلهية أزلية، باعتبار ما هو أزلي بالنفس [3].

فعلى الرغم من متابعة الجماعة لأفلوطين، في عزفه على أوتار الوحدة ورد كل كثرة لها، من خلال البحث عن الوحدة خلف الكثرة الظاهرة، إلاّ أنّ الجماعة استطاعت أن تتملص من الانزلاق إلى نتائج فيضه الحتمية، بإملاء من نوازعها الباطنية، فتركت أفلـــوطين يتبـــع مـــسلكه الـــصوفي التصاعدي، الذي تصعد فيه النفس من الكثرة إلى الوحدة، بطريق التأمل ولذا نراه يؤكد على تأمل الكائن لما هو أعلى منه، ليكسبه وجوداً حقيقيا فتصبح الوحدة هي مصدر الوجود [4].

لقد ابتعدت الجماعة عن اتحاد أفلوطين، لتبرز بذلك الأثر الهرمسي في الرسائل، أو الحكمـــة الشرقية الموائمة لأغراضها وأهدافها الباطنة، ذلك أن الحكمة في الكتب الهرمسية، ، تصبو إلى خلاص النفس بنوع من الاتحاد الديني لا الفلسفي المعهود تتبعه، في كـــل مـــن الفلـــسفة الأفـــلوطينية والأفلاطونية [5]، حيث يقوم ذلك الاتحاد الديني على السعي الدائب، للحصول على حكمة دينية، لم تكن لتتأتى إلاّ بالتمسك بتلك النخبة من البشر المصطفين الناطقين بتأييد روح القدس، المرشدين إلى تقوى الله وسبيل طاعته [6].

(1)-الجامعة، ص157.

(2)-الرسائل، ج4، ص527.

(3)-أفلوطين، التساعية الرابعة، ص319.

(4)-النشار، مدرسة الإسكندرية...، ص147.

(5)-المرجع نفسه، ص113.

(6)-المرجع نفسه، ص113.

إنّ ما يميز الخلاص الهرمسي، من تعلق بذوات طاهرة تسترشد به في فكاك النفس، هو الذي دفع بالجماعة إلى احتضان وتبني تلك الحكمة الشرقية، في تعاملها مع الذات ومعرفتها بمبدئها وغايتها، لأنه يتواءم مع نتائجها الباطنية المحسومة سلفاً، فلم يبق إلاّ اعتماد الأسلوب الفلسفي الملائم لتقريرها، بعيداً عن كل ما يخدش رموز هذا الاتجاه الباطني؛ لأنّ القول بالاتحاد بمعناه الفلسفي يمس بقدسية ذاتيته تعالى وبرفعة أصحاب المراتب الأولى في الفيض، وهو العقل الأول.

فلو أنّ الجماعة سمحت بنوع من الاتحاد مع العقل الأول، لانتقصت من قدر من يقابله في عالم الدين، وهو النبي في وقته، والإمام في زمانه من بعده[1]، ومن المعلوم أنها حدود دينية تتمتع بقسط جزيل من القداسة، والتنزه عن الأوصاف الجسمانية، إنهم المعلول عليهم في تدبير شرع الله وملكه على أرضه، ولذا فإننا نرجح بأن الاتصال المنشود، والفيض المقصود من طرف طالب الخلاص، هو ذلك الإتباع والطاعة لمن ينوبون عن الإمام في الأقطار، حتى يواتيهم بفيضه بوصفه أحد المتزهين عن دنس المعصية وأسر الطبيعة، فيكون اتحاده به بمعنى لزوم حكمته وانتظار كشفه لجميع مغاليق الظواهر[2].

هكذا عمدت الجماعة إلى رسم معالم طريق الخلاص للنفس، بطريق التأكيد على معرفة النفس بذاتها، وهذا بالاعتماد على أمرين أساسيين ومتلازمين، وهما الاستزادة من المعارف وتهذيب النفس وكسر عوائقها بشهواتها، حتى تبلغ درجة الصفاء وتحقق صورتها الملكية، بمعارفها الربانية وأخلاقها الزكية.

وبالموازاة مع حث الجماعة على المعارف، وكسر ثورة الشهوات الجسمانية نجدها تعلق نجاعة الفكاك من الأسر الهيولاني، والوصول إلى خلاصها على أمر هام جداً، وهي إتقان قراءة الكتاب الذي كتبه الله "عزّ وجلّ" بيده وهو جسد الإنسان وصورته[3].

---

(1) - الجامعة، ص288.

(2) - الرسائل، ج4، ص380.

(3) - المصدر نفسه، ص380.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المطلب الثاني: الإنسان عالم صغير والعالم إنسان كبير

من مسالك خلاص النفس في فكر الجماعة، التوجه إلى مشاهدة العالم المشاهد، ومقارنته بهيكل جسمه، وفق النماذج التي سيتعرض لها هذا المطلب.

توجه الجماعة عناية الإنسان إلى صورته الآدمية، وهيكله الجسماني المقرون بتلك النفس الروحانية المجردة، لأنه من أوثق المسالك وألزمها لمعرفة الإنسان بذاته، والسعي لخلاصها بعد استزادته بالمعارف وقطع عوائق الشهوات: «...فمن عرف منهم خالقه وأمر بتوحيده وقرأ كتاب ربّه الذي كتبه بيده وأحسن قراءته وتدبر آياته صحت شهادته وكملت عبادته» [1].

أمّا من كان جاهلاً بهيكله، منهمكاً في الملذات الطبيعية والشهوات الجسمانية فإن نفسه لا تستكمل فضائلها بتأمل خلق ربها، وبذلك فإنها تمتنع عن الشهادة الحقة بالتوحيد [2].

ولأجل أن يحقق الإنسان إنسانيته، باستكمال فضائلها، فقد أوجبت الجماعة على كل إنسان تأمل صورته وذاته بثلاث طرق:

1-أحدها النظر في حالات الجسد، ما هو (؟)، وكيف هو (؟)، وما الصفات المخصوصة به خلواً من النفس.

2-النظر في أمر النفس مجرّدة من الجسد، لمعرفة قواها، وصفاتها المخصوصة بها.

3-النظر في مجموع الجسم والنفس، وما يظهر من جملتهما من الأفعال والحركات.

بعد هذا التفريع نجد الجماعة، ترغب في الطريق الأكمل والقراءة السليمة لهذا الكتاب الأدمي، وهو النظر في أحوال الجسد والنفس مجتمعين، لأنه الأسهل والأقرب إلى الإنسان [3].

والعلة في اعتداد الجماعة بجسم الإنسان، كسبيل موصل إلى الخلاص هي أنّ الحكماء لما نظروا في العالم الجسماني، لم يجدوا جزءاً من جميع أجزائه، أتم بنية ولا أكمل صورة ولا بجملته، أشد شبهاً من الإنسان لأن تركيبة صورته من نفس وجسد، مختصر من اللوح المحفوظ ومشابه للعالم

(1)-الجامعة، ص261.

(2)-المصدر نفسه، ص262.

(3)-الرسائل، ج3، ص2، والجامعة، ص262.

الكبير، فكان بذلك الصراط الممدود والميزان القسط الذي وضعه الله سبحانه بين خلقه [1]، وذلك انه لما كان الإنسان هو جملة من جسد جسماني ونفس روحانية، كان في بنية جسده مثالات لجميع الموجودات التي في العالم الجسماني، من تركيب أفلاكه وأقسام بروجه وحركات كواكبه، وتركيب أركانه ومولداته، كما أن ما هو كائن من أصناف الخلائق الروحانيين، من الملائكة والجن والشياطين ونفوس سائر الحيوانات وتصرف أحوالها، هو مشابه للنفس الإنسانية وسريان قواها في بنية الجسد، ولكل هذه المناسبات والمشابهات بين العالم والإنسان، فقد سميّ بالعالم الصغير المقابل للعالم الكبير الذي هو إنسان كبير، وبتأمل هذه المشابهة تتسنى الشهادة الحقة مصداقاً لقوله تعالى: ﴿ سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ ... ﴾ [2].

إن كلام الجماعة عن المشابهة بين الإنسان والعالم، يدين في مبناه إلى تلك الدراسات القديمة، التي تعمد إلى شرح وإبراز العلاقات الداخلية بين الإنسان والطبيعة، لتنفذ إلى تقرير وحدة الطبيعة، عن طريق إجراء سلسلة من المقابلات بين أجزاء العالم الكبير، وأعضاء جسم الإنسان وقواه، بغية الوصول إلى الوحدة العضوية، كسمة لازمة للوجود ودلالة حاسمة على ذلك التناغم الكوني.

غير أنه بالإمكان التعامل مع هذا النوع من المشابهة، بين العالم والإنسان، ضمن النظريات التي ارتكزت على مبدأين أساسيين هما: الجيومركزية (Geocentrism) أي تمركز الأرض وسط العالم، وهو أحد اعتقادات الجماعة، أما المبدأ الثاني وهو الأنثروبومركزية (Anthropocentrism) الذي يعتبر الإنسان جوهر الكون ومحوره، ولقد حضي هذين المبدأين بمناقشة المفكرين، منذ العصر اليوناني حتى يومنا هذا، فالبيروني [3] كان يرى أن الكون هو أروع خلق ممكن، وأن وجود الإنسان هو هدفه ومحوره، أما ابن رشد فقد أقر بمناسبة خصائص الكون لوجوده ومنفعته، ولكنه أقصى مركزية الإنسان في الكون، وبذلك نفى أن يكون كل ما يحيط به خلق لفائدته هو فقط، وقد كان متفقا في رأيه هذا مع ابن ميمون (529هـ-601هـ) [4] الذي رفض الرأي الأنثروبومركزي، معتبرا

---

(1)-الجامعة، ص225.

(2)-سورة فصلت: 53.

(3)-البيروني: هو محمد أحمد، أبو الريحان، ولد سنة (973م.) بخوارزم، وهو فيلسوف ومؤرخ، لغوي ورياضي، وشاعر من أهم كتبه (تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، توفي بأفغانستان عام (1046م.). لجنة من العلماء والأكاديميين السوفيتيين، الموسوعة الفلسفية المختصرة، ترجمة: فؤاد كامل، جلال العشري، عبد الرشيد الصادق، (دار القلم، بيروت - لبنان، د.ط، د.ت)، ص142، مادة: (البيروني).

4-الزركلي،الأعلام، ج 7،ص 329.

أنه من الأفكار الساذجة، أن يعتبر الإنسان نفسه هدف الكون، وهو ذرة مهملة في بحره الواسع، أما علماء الغرب ومثالهم ديكارت (Descartes, René)(1596م-1650م)[1] فقد دعته موضوعيته العلمية، إلى رفض مركزية الإنسان ورأى فيها ادعاء من طرف الإنسان، بمعرفة أفكار الله وأهدافه التي يتجه الكون نحوها[2].

أما الجماعة فقد كانت مركزية الإنسان في الكون، قائمة وبشكل متين، وإن كانت ذات دعائم متهاوية، من حيث أن الفلكيات الحديثة قد نسفت مركزية الأرض وتوسطها العالم.

هذا وقد اهتمت الجماعة بإبراز تلك المشابهات، الحاصلة بين العالم والإنسان في إصرار شديد، على أن صورة الإنسان هي أكبر حجة لله على خلقه[3] وكتابه الذي كتبه بيده والميزان الذي وضعه لخلقه، المجموع فيه صور العالم الكبير القائد إلى خلاص النفس واستكمال الإنسانية، ولذلك قدمت لنا صفحات الرسائل، أنماطاً عديدة من المقابلات، ذات أهداف متباينة لكنها تدعم بعضها، وتكمل بعضها لتقديم وحدة الباري تعالى وإثباتها، وهذا بالتركيز على أنّ الإنسان وحده بعد كل كثرة، كما أنّ الباري عزّ وجلّ وحده قبل كلّ كثرة[4].

ومن الواضح جدّاً أنّ الكلام يعكس فلسفة الفيض، التي توجهت لتفسير وجود الكثرة عن الوحدة الإلهية، دون المساس بتلك الوحدة، فلكي يكون الله عزّ وجلّ هو الواحد قبل وبعد الكثرة، المنتشرة في الكون ينبغي شرح معاني الكثرة على مستوى الإنسان، ثم لم شعثها على مستواه أيضاً، لتحقق الوحدة في هذا العالم الصغير (الإنسان)، وتنسجم وحدته مع الوحدة والنظام اللذين يسودان العالم الكبير.

وهنا فقط يمكن التأكد من أنّ هذا العالم كله، كبيره وصغيره داخل تحت أمر الله سبحانه غير خارج عنه، وهذا هو المقصود من كونه تعالى وحدة قبل كل كثرة، أي أنه علة الفيض ومصدره.

(1)-لجنة من العلماء والأكاديميين السوفيتيين، الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص184، مادة: (ديكارت، رينيه).

(2)-عيمون وقسوم، قصة...، ص ص265-267.

(3)-الرسائل، ج4، ص38.

4-المصدر نفسه، ج 3،ص ص 131، 132.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

1-مستويات المشابهة بين العالم والإنسان:

أ-المقابلة بين عالم الأفلاك وأحوال الإنسان:

تجري الجماعة نماذجاً من المشابهة والمقابلة، بين تركيب جسم الإنسان وأحوال الفلك، بأفلاكه وبروجه ذاكرة أنه لما كان الفلك مقسوماً اثني عشر برجاً، وُجد في بنية الجسد اثنا عشر ثقباً مماثلاً له، وهي العينان والأذنان والمنخران والثديان والفم والسّرة والسبيلان، ولما كانت الأبراج عدها اثنا عشر: ستة جنوبية وستة شمالية، فكذلك حال الإنسان فإنّ له ستة ثقوب في الجسد من الجانب الأيمن، وست أخرى في الجانب الشمالي، ولما كان الفلك تدور أحكامه على سبعة كواكب سيّارة، كذلك فقد وجد في الجسم الإنساني سبع قوى، وبها يكون صلاح الجسد، وكما أنه لتلك الكواكب نفوس وأجسام ولها أفعال جسمانية وروحية، فكذلك جسم الإنسان تنبت فيه سبع قوى جسمانية هي: الجاذبة- الماسكة- الهاضمة- الدافعة- الغادية- النامية- المصورة، وسبع أخر روحانية هي القوى الحساسة: الباصرة- السامعة- الذائقة- الشامة- اللامسة- الناطقة- العاقلة [1].

ولا تتوقف المشابهة بين العالم الفلكي وجسم الإنسان، عند حدود العدد فحسب، بل إننا نجد الجماعة تعمد إلى نوع من المقابلة، تقوم على التقريب بين قيمة ورفعة الكواكب في النظام الفلكي، وبين منازل الناس ودرجاتهم في حياتهم الاجتماعية، وعلاقتهم بالملك والسلطان، ولذلك فالجماعة ترى بأن الملوك والرؤساء في العالم الإنساني، يماثلون رفعة الشمس في كونها رأس الكواكب في الفلك، ومثلما هو انصراف الكواكب من الشمس بالقوة وزيادة النور، فكذلك انصرافات الناس من الملوك بالولايات والخلع والمراتب، ونسبة المريخ من الشمس كنسبة صاحب الجيش من الملك، ونسبة عطارد من الشمس كنسبة الكاتب والوزراء من الملوك، ونسبة المشتري من الشمس كنسبة القضاة والعلماء من الملوك، ونسبة زحل من الشمس كنسبة الوكلاء من الملوك، ونسبة الزهرة من الشمس كنسبة الجواري والمغنيات من الملوك، ونسبة القمر من الشمس كنسبة الخوارج من الملوك [2].

(1)-الرسائل، ج3، ص ص115، 116.

(2)-المصدر نفسه، ص 120.

ب-المقابلة بين ما تحت فلك القمر وأحوال معاش الإنسان:

انتقلت الجماعة بذلك النوع من المشابهات، إلى إبراز تلك الوحدة في العالم على مستوى علاقة الإنسان بمحيطه، وأدواته اللصيقة به، ولهذا فقد عدت الجماعة هذا الجسد للنفس بمترلة الدار لساكنها، فرجلاه وقيام الجسد عليها كأساس الدار، ورأسه في أعلى البدن يشبه الغرفة في أعلى الدار، ومكان ظهره في الخلف كظهر الدار، ووجهه أمامه كصدر الدار، ورقبته وطولها كرواق الدار، وحلقومه وجريان الصوت فيه كالدهليز في الدار، وصدر الإنسان في وسط البدن كصحن الدار، ورئته وبردها كالبيت الصيفي، وقلبه وما به من حرارة كالبيت الشتوي ومعدته كالمطبخ في الدار [1].

ثم تنقل الجماعة هذه المشابهة، إلى منحى آخر من مناحي الحياة اليومية للإنسان، وهي أحواله التجارية فيكون جسده بالنسبة لنفسه، بمترلة دكان الصانع وجميع أعضاء الجسد للنفس، بمترلة الأدوات التي يستعملها الصانع في دكانه، فإذا كان الصانع يظهر بكل أداة ضروباً من الأعمال والصنائع، فكذلك النفس تظهر بكل عضو من أعضاء الجسد، ضروباً من الحركات فهي تبصر بالعين وتسمع بالأذنين [2].

جـ-المقابلة بين العالم الكبير وعالم الدين ورموزه:

يعد هذا النوع من المقابلة من أهم أهداف نظرية المقابلة هذه، إنها المقصد الأول من هذه العملية الفلسفية، لأنها تعتقد بأنه تعالى قد ركز في عالمهم المشهود، كل معاني الدين وهذا لأنه أسس دينه على مثال خلقه [3]، وطبعاً ليس المقصود بالدين المستفاد من ظاهر التتريلات، ولا ما أخبرت به الأنبياء "عليهم السلام" بل هو ذلك الفهم الباطني والرموز المشار بها للمعاني الحقيقية، التي تمتلك الجماعة ناصيتها.

---

(1) -الرسائل، ج3، ص ص7، 8.

(2) -المصدر نفسه، ص9.

(3) -هذه القاعدة من الأسس المتينة في الفلسفة الإسماعيلية عامة،وقد قال بها غير الجماعة كثير مثل الكرماني الذي يعتقد أن لأهل الديانة العلوية من ذرية موالي أهل البيت، ميزان يعلمون به ما يتعلق بأمر أديانهم، وهو معرفة آثار خلق الله في الآفاق، لأنه قد ركز فيها علم الصنعة الدينية التي هي كتابه وأحكامه. الكرماني، راحة...، ص337.

ومن أمثلة هذا التأسيس الذي تركن إليه الجماعة، إشارتها إلى أن الصورة الإنسانية هي خليفة الله في أرضه، ومدبر عالمه، ولله سبحانه في كل زمان شخصاً يلقى إليه فيضه وكلمته للدلالة عليه، فيكون وجهه ولسانه وترجمانه، ثم إذا انصرف وقته خلفه من أهله من ينوب عنه، ويستحق مرتبته وهذا رمز خفي لأحقية علي "رضي الله عنه" للخلافة من بعده "عليه الصّلاة والسلام".

فيكون وجهه تعالى هو النبي في وقته، والإمام في زمانه من بعده، يماثل العقل الأول والنفس الكلية في العالم البسيط الروحاني، لأن كليهما يفيضان بالرحمة والعلم على الخلق، تماماً كما حال العقل والنفس اللذين هما علتا الخلق الجسماني والروحاني، ثم تكون الأمم كلها جسماً واحداً، والنبي رأسه وخليفته فيهم قلبه وأصحابه حواسه وآلاته، وعلمه الباطن روحه ونفسه، وعلمه الظاهر حركته وعبادته وطهارته وصلاته وصومه وحجّه [1].

وحتى حركات الدين الداعية إلى عبادته ومعرفته عند الجماعة، هي مبنية على مثل ما أبدعه تعالى من موجودات، لذلك كانت حركات الكواكب السّيارة مماثلة لحركات رسل الأنبياء، إذا سيروهم في الأرض، ولكل رسول اثنا عشر رسولاً يبثهم في اثنا عشر جزيرة من جزائر الأرض، للأداء عنهم، وأما أمثال حركات الشهب فهي حركات أولياء الله بالعلوم والحجج والبراهين؛ أي العلوم الباطنة التي تزهق أعداءهم [2].

وأما حركات الهواء والرياح، فإنها قسمين: قسم تكون به حياة العالم وآخر يكون به هلاكه.

فأما حركات الحياة فهي نسيم الهواء الذي يطفئ اللفح، ويبرد الحرارة ومثلها في دين الله، مثل حركة الصادقين والمقصود بهم الأئمة، المسؤولون عن إحياء الأنفس بالعلوم الباطنة الحقيقية، لأن الحياة في التأويل الإسماعيلي هي إحياء الأنفس بالعلوم الباطنة، والسموت هو موت الجهل بتلك العلوم [3].

---

(1) -الجامعة، ص ص469، 470.

(2) -المصدر نفسه، ص466.

3-أبو فراس،رسالة مطالع الشموس ... ، ضمن أربع رسائل إسماعيلية، ص15.

وأما حركات الرياح المهلكة فهي تلك الرياح العقيمة، التي سلطها الله عزّ وجلّ على القوم سبع ليال وثمانية أيام ﴿...فَتَرَى ٱلْقَوْمَ فِيهَا صَرْعَىٰ كَأَنَّهُمْ أَعْجَازُ نَخْلٍ خَاوِيَةٍ ۝٧﴾ [1]، وأمثالها في دين الله عند الجماعة، فهو ذلك الدور الصغير المبتدئ بمحمد "عليه الصلاة والسلام"، ثم وصيه علي (رضي الله عنه) وستة من الأئمة، يبشرون بقدوم السابع وينذرون بعقوبة مخالفيه، فهؤلاء هم الثمانية المعدودون في الآية السابقة، والناس الصرعى هم أهل الخلاف والباطل إذا قهرهم علوم الثمانية [2].

أنظر إلى تلك التأويلات المتعسفة، حيال التنزيل الإلهي، وكيف أمكن للجماعة أن تشكل من خلالها نسقاً معرفياً، تقيم عليه قواعد مقابلات باطنية، استطاعت سحبها من مجال الفلك وتركيب الإنسان، إلى صميم الباطن، ضاربة عرض الحائط بكل فهم سليم، للتنزيلات الإلهية، لتنقل صفة الكفر وتطلقها على المؤمنين بدين محمد "عليه الصلاة والسلام"، من غير أهل الباطن ولا من هم من أهل دعوتها، سعيا للإعلاء من قيمة سابعهم المزعوم، الذي ربطت به استحقاق الإنسان لإنسانيته، حيث عدت معرفة الإنسان الديني أو الإنسان الكامل، ضرورة علمية ودينية تحقق معرفة النفس بذاتها، وفق تقسيمات عقلية باطنية، لمجالات الوجود ومراتبه، يحتل خلالها هذا الإنسان الكلي التام، مرتبة الصراط الروحاني وميزان القسط القائم بالحق.

ولقد توصلت إلى هذه النتيجة، من خلال تقسيم رباعي لمراتب الموجودات، كل واحد منها له من الفضل الكثير مع تفاضل محفوظ بينهم.

-**عالم الأفلاك**: وهو عالم روحاني شريف قائم بذاته، مستكمل آلاته وهو كمثل إنسان طائع لربّه، مقر بتوحيده يلهج بالذكر والتسبيح، وهذا غاية أنسه وفرحه.

-**الإنسان الجزئي**: ويمثله ما دون فلك القمر الذي هو مركز الأرض وما عليها، فتكون بجميع ما عليها تشبه حيواناً واحداً.

---

(1)-سورة الحاقة: 7.

2-المصدر نفسه، ص ص469، 470.

-**الجسم الإنساني**: أو الصورة المادية المتحدة بها النفس الناطقة، وهي واسطة بين العالمين الأولين، فهي بالعالم الروحاني متصلة بنسبة النفس الناطقة، وبالعالم الجزئي متصلة بالهيولى والصورة الجسمانية.

-**الإنسان الكلي التام**: وهو الشخص الديني، أو الأصل الذي من أجله خلقت السموات والأرض، والذي متى عدمه الإنسان لا يستحق الاسم الواقع به [1].

وبعد هذه التقسيمات تشرع الجماعة في إجراء مقابلات، تضم الأقسام الأربع بغية الوصول إلى تحديد وتشخيص، الإنسان الرابع أو الكلي وبيان علو مرتبته وكيفية تشخصه.

ترى الجماعة أنه لما كان استقامة أمر الفلك، أو العالم الشريف بسبعة كواكب واثني عشر برجاً، بحيث تكون نفوس الكواكب أرواح لأجسام الكواكب، وروحانيات الكواكب هم سكانها. فلما وجد هذا كله في العالم الروحاني، توجب وجود السبعة والاثنا عشر في العالم الجزئي، أي الأرض التي تدور أحكامها على سبعة أقاليم واثني عشر جزيرة، وهذا ينطبق على الإنسان الشخص البشري، الذي يماثل العالم الروحاني والشخص الجزئي في وجود السبعة والاثنا عشر، بقي وجود الإنسان الرابع والصراط الخفي، والعلم الذي رتب الله به الأنبياء في مراتبها، وتشخيص هذا الجوهر الفاضل والعلم الجليل صعب جدّاً إلاّ على من ارتاض بعلوم الجماعة [2].

إلاّ أنّ الجماعة تقوم بتشخيص هذا العلم، ببيان مستحقيه والقائمين به عن طريق المشابهة بين الأقسام الثلاث، وبين الشخص الديني الرابع فتقول أنّ هذا العلم قائم بسبعة أشخاص فاضلة، وهي تقصد أدوار الأئمة الكائنة في سبعة أوقات مؤيدة بقوة روح القدس، وكل واحد إذا ظهر في زمانه أقام لإبلاغ رسالته اثني عشر رجلاً، من أهل بيته وأحبة أصحابه، ليعينوه في إظهار دعوته ثم ينبث عن كل واحد منهم رجال عدة، كما ينبث من السبعة كواكب ما لا يحصى من الملائكة، وما يبدو عنهم من التكبير والتقديس، وكما يحدث من آثار القوى السبعة الموجودة في جسم الإنسان، وكذلك كما يتكون في الأقاليم الأرضية السبعة، والجزائر الاثني عشر من أنواع المعادن والنبات

---

(1)-الجماعة، ص ص276-281.

(2)-المصدر نفسه، ص ص283، 284.

والحيوان، فكذلك الشخص الزماني أي السابع المنتظر، موجود بسبعة أيام أي بالدور الصغير، وباثني عشر شهر أي أعوانهم المبثوثين في الآفاق لتبليغ الدعوة[1].

يمكن القول إذاً بأنّ تشخيص هذا العلم المكنون، يتم عبر دورات من الأئمة تتزايد بهاءاً وكمالاً، من دورة إلى أخرى حتى تصل إلى قمة كمالها، مشخصة في السابع المنتظر، سيد إخوان الصفا المحيط بعلوم جميع من تقدمه من الرؤساء الستة، وهذا يتناسب مع فلسفة الفيض التي أقامت عليها الجماعة آرائها الدينية والفلسفية.

إنّ حديث الجماعة عن الإنسان الديني الفاضل، الذي يصعب تشخيصه، يعد محاكاة صريحة لآراء فيلون السكندري (Philojudaeus)[2]، في حديثه عن الإنسان صورة الله المختلف عن الإنسان المصنوع، من الجسم والروح لأنه عبارة عن فكرة أو نوع معقول غير جسمي وغير فاسد[3].

إنّ الإنسان صورة الله عند فيلون، هو نفسه الشخص الرابع الديني الذي يصعب تشخصه عند الجماعة، لأنه جوهر فاضل لا تدركه الحواس: «واعلم يا أخي أن تشخيص هذا الجوهر الفاضل متى يظهر للحس وتدركه الحواس صعب جداً إلاّ على المرتاضين بالعلوم الإلهية والحكم العلوية»[4].

غير أنّ هذا الجوهر الذي هو العلم الباطني، يحضى بتشخيص في صوّر آدمية نورانية هم الأئمة والأنبياء، عبر دورات متعاقبة من الأدوار الصغرى تزداد بهاءاً، وتفاضل من آدم عليه السلام حتى نصل إلى قمة كمالها عند شخص السابع سيد إخوان الصفا أو التحقق الاسمي لصورة الإنسان الكامل.

لم تكن الجماعة وحدها من اغترف من مدرسة الإسكندرية، بل إن تاريخ الفكر الإسلامي الصوفي، يقدم لنا نموذجاً صوفيا فلسفيا، ينضح بهذا الأثر الفيلوني، وهو شخصية ابن عربي التي شاركت الجماعة في تلك المقابلات الفلكية، بين العالم والإنسان، حيث يعتبر هذا الأخير أن ثمة علاقة بين الإنسان والعالم وأثناءها يبرز الاختلاف في هذه المقابلة بشكل كيفي لا كمي، فحقائق

---

(1)-الجامعة، ص285.

(2)-فيلون: فيلسوف يهودي، أول من جمع بين الفلسفة واللاهوت، ويعد لاهوتيا أكثر مما يعد فيلسوفاً، لأن الأصل عنده كان الدين لا الفلسفة. بدوي، موسوعة...، ج2، ص219، مادة: (فيلون).

(3)-إميل بريهيه، الآراء الدينية والفلسفية لفيلون الاسكندري، ترجمة ومراجعة: محمد يوسف موسى، عبد الحليم النجار، أشركة مصطفى البابي الحلبي، مصر، د.ط، د.ت]، ص169.

4-الجامعة،ص 288.

العالم توجد بكاملها في الإنسان، لكنها توجد في الإنسان (العالم الأصغر) في حالة اجتماع، بينما هي في العالم الكبير، توجد في حالة افتراق وتشتت، يكون خلاله الإنسان بمثابة الروح لجسد العالم، ويكون من جهة أخرى ممثلاً للألوهية، كما تتجلى في الاسم (الله)، أما العالم الكبير فيمثل الأسماء الإلهية الكثيرة، وهذا الإنسان الذي يوازيه بالعالم من جهة، وبحقائق الألوهية من جهة أخرى هو الإنسان الكامل، الذي تتمثل فيه الصورتان: الإلهية والكونية، وهذا الإنسان الكامل يعد آدم "عليه السلام"، أول مجلي له، ويشترك معه بعده الرسل والأنبياء، والعارفين، في كونهم تجليات مختلفة لحقيقته، ثم إنّ هذا الإنسان الكلي عند ابن عربي هو القطب [1] والخليفة، الذي عليه مدار الأمر الإلهي [2].

[1]-القطب: هو «من مصطلحات الصوفية، وقد يسمى غوثاً باعتبار التجاء الملهوف إليه، وهو عبارة عن الواحد الذي هو موضوع نظر الله في كل زمان، ...وهو يسري في الكون وأعيانه الباطنة والظاهرة سريان الروح في الجسد...». الجرجاني، التعريفات، ص202، مادة (القطب).

[2]-ابن عربي، الفتوحات...، ج1، ص ص152، 153، ج2، ص124، نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي، [المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- المغرب، ط4، 1998م]، ص159- 162.

المبحث الثاني: الأخلاق الفاضلة

لقد اعتبرت الجماعة أن تحلي المرء بالأخلاق الفاضلة، شرط في استكمال شرائط الإنسانية، والوصول إلى درجة الملكية، فما هي الأخلاق في مفهوم الجماعة (؟) وما هو موضوعها (؟) وهل سعت الجماعة إلى تأسيس نسق أخلاقي، من شأنه أن يقيم نظرية أخلاقية (؟) أم أنها تعاملت مع موضوع الأخلاق بنوع من النفعية، التي تخدم بها أفكارها وتكثر بها من أنصارها (؟)

اختلفت وجهات نظر العلماء والباحثين، في تحديد مصطلح علم الأخلاق، وهذا يرجع لاختلاف المراد منه في نظر كل تعريف، ومن بين تلك التعاريف من يحدده على أنه علم الإنسان، ومنها أيضا من يعرفه بأنه علم الخير والشر، كما أنه وجد من ينظر إليه على انه "علم الواجبات"، إلاّ أنّ التعاريف السابقة غير مستوفية لشرطي الجمع والمنع، فكونه علم الإنسان لا يحصل معه منع اشتماله على كل العلوم الإنسانية الأخرى، أما التعريفين الأخيرين فهما لا يصدقان إلاّ على عملية تحصيل قواعد العلم، أو الناحية النظرية له، ومن المعلوم أنّ الجانب النظري في علم الأخلاق لا يقتضي بالضرورة وقوع أثره في السلوكات البشرية، وعليه فقد راعى الباحثون المعيار السلوكي، وضرورة تحققه كحد أساسي في موضوع هذا العلم، ومن ثم عرفوه بأنه: علم الفضائل وكيفية اقتنائها، - ليتحلى الإنسان بها- والرذائل وكيفية توقيها ليتخلى عنها[1].

والملاحظ على هذا التعريف أنه يأخذ بالجانب العملي النفعي للأخلاق، من حيث التمييز بين أنماط السلوكات البشرية فضيلها ورذيلها، مما يبرز لنا موضوع علم الأخلاق، الذي ينصرف إلى الأعمال الإنسانية الإرادية فقط[2].

وكذلك فعلت الجماعة في تعاملها مع علم الأخلاق، حيث راعت الجانب النفعي المعول عليه في حصول الشبه، بين الذات الإنسانية وعلتها في العالم العلوي، لتكُون خليفته في أرضه وعامر عالمه وسائس حيوانها، بالوصايا الناموسية والفلسفية، وكل ذلك كيما تصير نفسه بهذه العناية والتدبير ملكاً من الملائكة، فتنال الخلود في النعيم أبد الآبدين[3]، وهذا كله مشروط بالالتزام والتحلي بالأخلاق الفطرية والمكتسبة.

---

(1)-محمد عبد الستار نصار، دراسات في فلسفة الأخلاق، [دار العلم، الكويت، ط1، 1402هـ-1982م]، ص ص17، 18.

(2)-المصدر نفسه، ص19.

(3)-الرسائل، ج1، ص ص405، 406

المطلب الأول: الأخلاق الفطرية

وتعرف الجماعة هذا النوع من الأخلاق: بأنه المركوز في الجبلة وهو أيضا تهيّؤ ما في كلّ عضو من أعضاء الجسد، يسهل به على النفس إظهار فعل من الأفعال، أو بعلم من العلوم من غير فكر ولا روية، ومثال ذلك انه متى كان الإنسان مطبوعاً على السخاء، فإنه يسهل عليه الحكم في الخصومات، والعدل في المعاملات وأما من كان مطبوعا على الضّدّ من ذلك، فهو يحتاج عند استعمال هذه الخصال، وإظهار هذه الأفعال إلى فكر واجتهاد شديد، ولا يكون الإنسان فاعلا لها إلا بعد أمر ونهي ووعد ووعيد، ومن هذه الجهة وردت أكثر أوامر الناموس ونواهيه [1].

وهذا يعني أن الأخلاق المركوزة في فكر الجماعة، هي علاقة ثنائية بين الجسد والنفس، يقع خلالها الطبع أو الجبلة على الحدود الفاصلة، بين ما هو عضوي وما هو نفسي بحيث يتعين الطبع كماهية فطرية مستقلة، عن تاريخ وجود الفرد، وإن كان ثباته مشروطا وموصولا بثبات الجسم، وامتداده من أول الحياة إلى آخرها، يكون خلالها الفرد ذو صفات يحددها بشكل مسبق ذلك الاستعداد الفطري، المتمركز في جبلة الإنسان [2].

ولا تلبث الجماعة أن تحاول الاستفادة، من إمكانية وجود إنسان واحد مطبوع على جميع الأخلاق، وإظهار جميع الصنائع والأعمال، هذه الإمكانية التي لا ينبغي أن تكون إلاّ لإنسان واحد فقط، هو الإنسان الكامل أو المطلق، خليفة الله في أرضه منذ يوم خلق آدم أبو البشر [3].

وهذا لأن الإنسان المطلق هو مصدر الأفعال والأخلاق والعلوم، التي تظهر من كل أشخاص البشر، وهو في هذا يماثل النفس الكلية مصدر الفيوض العلوية.

والناس يختلفون فيما بينهم، من ناحية الأخلاق الجبلية من أربعة وجوه:

---

(1)- الرسائل، ج1، ص ص415، 416.

(2)- حسان علاء الدين، الأخلاق عند إخوان الصفا وخلان الوفاء، [دار الوفاء، د.م، د.ط، د.ت]، ص ص54، 55.

(3)- المصدر السابق، ج1، ص ص416، 417.

1- من ناحية التركيب الجسدي ومزاجه:

تذكر الجماعة أنه تعالى لما خلق آدم "عليه السلام" ركب بنيته من أربعة أشياء، ثم جعلها وراثة في ذريته، حيث ركب جسده من رطب ويابس وحار وبارد، فيبوسة جسده من قبل التراب، ورطوبته من قبل الماء، وحرارته من النفس، وبرودته من الروح، ثم أنه تعالى جعل مسكن هذه الأخلاط داخل أربع مساكن هي: المرة السوداء، والمرة الصفراء، الدم، البلغم، فأسكن اليبوسة في المرة السوداء والحرارة في المرة الصفراء والرطوبة في الدم، والبرودة في البلغم، ثم إنه تعالى صير هذه الأخلاط التي ركب عليها الجسد، أصولا وفطرا تبني أخلاق بني آدم، فمن التراب العزم ومن الماء اللين ومن الحرارة الحدة ومن البرودة الأناة، فأيما شخص غلبت عليه اليبوسة، كان عزمه قساوة وفظاظة، وإن مالت به الرطوبة كان لينه توانيا ومهانة، وإن غلبت عليه الحرارة كانت حدته طيشا وسفاهة، أما إن غلبت عليه البرودة كانت أناته ريثا وبلادة، أما إذا استقامت أخلاطه في جسمه، واعتدلت استقام أمره وكان عازما في أناة، ولينا في عزم، هادئا في لين، متأنيا في حدة، دون أن تميل به طبيعة أخلاطه عن المقدار المعتدل [1].

وهذا الاعتدال له وثيق الصلة بصحة الأبدان، لأنه إذا اعتدلت تلك الأخلاط، كملت صحة الجسم، واعتدلت بنيته، أما إذا مالت إحدى تلك الأخلاط عن الأخرى، دخل السقم على الجسم وضعفت طاقته [2].

ولتأثير أخلاط الجسم على أخلاق الفرد، علاقة مباشرة مع القوى الطبيعية للنفس الساكنة بالجسد، حيث تقيم الجماعة علاقة قوية بين النفس والطبع، تبدو خلالها النفس ذات دور بارز في تشكيل الطبع الإنساني، بحيث يتأتى تفسير السمات الخلقية بالسمات النفسية، الباعثة على التغيرات الفيزيولوجية الجسدية [3].

ولإبراز هذا الدور النفسي المرتبط بفزيولوجية الجسد، تحدد الجماعة ثلاث قوى نفسية فاعلة، في السمات الخلقية للفرد.

(1)-الرسائل، ج1، ص ص407-410.

(2)-المصدر نفسه ص409.

3-غسان :الأخلاق... ص63، وهنا نلاحظ اتفاق الجماعة مع أبقراط في رده الأمراض إلى أسباب عضوية.

أ-**قوى النفس النباتية الشهوانية**: ومسكنها الكبد، وشهواتها متعلقة بالمشتهيات الطبيعيـة، والرغبة فيها بالحرص على طلبها، كشهوة المأكل والمشرب والنفور من الضار.

ب-**قوى النفس الحيوانية**: ومسكنها القلب، وتتعلق بشهوة الجماع والانتقام والرياسة.

جـ-**قوى النفس الناطقة**: ومسكنها الدماغ،ولها من الشهوات ما يتعلق بمحبـة العلـوم، والتبحر في المعارف والاستكثار منها، كما تختص أيضا بحب الصنائع والأعمال والحذق فيها[1].

ووفق خصائص هذه القوى، وتأثير أخلاط الجسد تحدد الجماعة مجموعة من السمات الخلقية لأصناف البشر، فالمحروري الطباع أي الذين غلبت عليهم النارية، يكونون أسخياء النفوس متهورين في الأمور المخوفة، شديدي الغضب سريعي المراجعة، قليلي الحسد أذكياء النفوس[2].

أما المبرودون فيكونون بليدي الذهن، غليظي الطباع، غير نضيجي الأخلاق، والمرطـوبين الغالب عليهم المائية يكونون في أكثر الأمر ذوي طباع بليدة، ليني الجانب طيبي الأخلاق، سـريعي النسيان مع قصور كبير في الأمور الطبيعية[3].

واليابسي المزاج الغالب عليهم الترابية يكونون أشد الناس صبراً وأكثرهم حقداً وبخلاً.

وبتوضيح الجماعة لعلاقة الحالات النفسية، بالأخلاط المركبة للجسد، يمكن القـول أنهـا سبقت أصحاب النظرية الفيزيولوجية، التي تؤكد علـى العلاقـة بـين الظـواهر الفيزيولوجيـة والإحساسات النفسية، حيث تكون العلامات التي تبدو على الإنسان نتيجـة نـسيج الإحـساس، والدليل على ذلك اختفاء الإحساس بالخوف إذا زال الشعور بخفقات القلب، وارتعـاد الفـرائص، وهكذا الأمر بالنسبة للصفات النفسية الأخرى[4].

لقد بلغ صدى الآراء الأخلاقية للجماعة من بعدهم، فعلى مستوى الربط بين الطبع والخلق، نجد ابن خلدون (732هـ-808هـ)[5] يتفق مع الجماعة في طواعية الـنفس لإثبـات الأخـلاق المشاكلة لطبعها المركوز بها، حيث يذكر أنّ النفس إذا كانت على الفطرة الأولى، كانت لهـا مـن

---

(1)-الرسائل، ج1، ص ص 426-428.

(2)-المصدر نفسه، ص407.

(3)-المصدر نفسه، ص ص407، 408.

(4)-غسان، الأخلاق...، ص64.

5-الزركلي ،الأعلام،ج 3،ص 330.

الاستعداد والتهيؤ لقبول ما يرد عليها، وينطبع فيها من خير أو شر، فبقدر ما يسبق إليها من أحد الخلقين، يكون بعدها عن الثاني [1].

والرأي عندي أن تعليل الجماعة، لموافقة النفس للأخلاق المشاكلة للنفس، يكمن في نزعتها التوفيقية بين الآراء الدينية والفلسفية، من حيث إرادتها مناقشة الآراء الخلقية في ظل خلفية دينية تستند إلى قول النبي "عليه الصّلاة والسلام": [كُلُّ مَوْلُودٍ يُولَدُ عَلَى الفِطْرَةِ، فَأَبَوَاهُ يُهَوِّدَانِهِ، أَوْ يُنَصِّرَانِهِ، أَوْ يُمَجِّسَانِهِ كَمَثَلِ البَهِيمَةِ تُنتِجُ البَهِيمَةَ هَلْ تَرَى فِيهَا جَدْعَاءَ] [2].

وهذا يشير إلى تقرير الشرع لنوع من الاستعداد الجبلي، تنبني عليه اختيارات الأفراد، أي أنّ النفس إذا كانت مهيأة ومفطورة على الخيرية، كانت لقبول الآراء الخيرة أيسر وأسهل.

وقبل بن خلدون أيضا، كانت لنظريات الفارابي الأخلاقية اقتراب شديد من مثيلتها عند الجماعة، وهذا من خلال تقريره لاستعداد الطبع والجبلة، نحو أفعال فضيلة أو رذيلة وأيها غلب على طبعه، كان استعداد النفس نحوه سهل أو صعب [3].

2-اختلاف الناس في أخلاقهم من جهة تأثير طبيعة البلدان:

حينما تتحدث الجماعة عن علاقة الأخلاق بطبيعة البلدان، فإنها تقدمها لقارئ الرسائل على أنها فاعلية مؤثر على أثر، محكومة بعوامل مناخية محددة، وعليه فهي تؤكد على أنّ تسراب البلدان وأهويتها، تختلف من جهات عدة فمنها كون هذه البلدان جنوبية أو شمالية أو شرقية أو غربية أو داخلية...، ومن جهة أهويتها فهي تختلف بحسب اختلاف تصارف الرياح، وهذه الاختلافات كلها تؤدي إلى اختلاف أمزجة الأخلاط، المؤدي بدوره إلى اختلاف أخلاق أهلها، وطباعهم وألوانهم ولغتهم وعاداتهم، ومثال ذلك الذين يولدون في البلاد الحارة، وينشأون على ذلك الهواء، يكون الغالب على أمزجة أبدانهم الحرارة، كأهل البلدان الجنوبية من الحبشة والزّنج...، فإنه لما كانت بلدانهم شديدة الحرارة احترقت ظواهر أبدانهم واسودت جلودهم، وتجعدت شعورهم واتسعت

---

(1)-ابن خلدون، المقدمة، ص164، ومحمود إسماعيل، نهاية أسطورة نظريات ابن خلدون، [عامر للطباعة والنشر، المنصورة-مصر، د.ط، د.ت]، ص76.

(2)-البخاري، الصحيح، [دار إحياء التراث العربي، بيروت -لبنان، ط2، 1401هـ-1981م]، كتاب: الجنائز، باب: ما قيل في أولاد المشركين،حديث رقم [1305]، مج5-7/ج7، ص153.

3-ابن خلدون،المقدمة،ص 76،غسان،الاخلاق...،ص 188.

عيونهم ومناخرهم، وبالعكس من هذا حال أهل البلدان الشمالية، فإنه يغلب على أهويتها البرد وعلى أبدان سكانها رطوبة أبدانهم، واحمرار عظامهم وكثرة الشجاعة والفروسية فيهم، وهكـــذا تتبـــاين أخلاق أهل البلدان بتباين تربهم وأهويتها [1].

وقد وافق ابن خلدون الجماعة في تأثير البيئة على الأخلاق، حيث عقد في مقدمة فصلاً لهذا الأثر، وفيه وضح العلاقة بين البيئة والأخلاق ومثالها أهل السواد وهم أبعد الناس عن الاعتـــدال في جميع أحوالهم، ولذلك كانت أخلاقهم بالمثل قريبة من خلق الحيوانات العجم، من حيـــث كـــونهم متوحشين غير مستأنسين، يأكـــل بعضهم بعضا ويبعدون عن الإنسانية، بمـــقدار بعـــدهم عـــن الاعتدال [2].

والحقيقة أنّ ما تعتقد به الجماعة، من تأثير البيئة الطبيعية على اختلاف الأخلاق، يعتبر مـــن الحقائق المعترف بها في مجال السلوكات البشرية، حيث يعتبر العلماء أن البيئـــة بنوعيهـــا الطبيعيـــة والاجتماعية، لها كبير الأثر في تحديد الأخلاق، فالبيئة الطبيعية هي كل ما يحيط بالمرء ويؤثر فيه، من مظاهر الطبيعة مثل البلد الذي يعيش به، وما فيه من مكوناته الطبيعية، أما البيئة الاجتماعية فهي كل ما يحيط بالفرد، كأسرته ومدرسته [3].

3-اختلاف الأخلاق من جهة أحكام النجوم:

والجماعة حين تتحدث عن أثر النجوم على الأخلاق، فهي تحكم الصلة بين الفرد وموجبات النجوم، لتبرز التوافق بين حياة البشر وتأثيرات النجوم، خاصة وهو الاعتقاد المتين في فلسفتها القائمة على أنّ، للأشخاص الفلكية أفعالاً وتأثيرات على كائنات ما تحت فلك القمر، ولها فيها أفعال لطيفة، وتأثيرات خفية تصعب على أكثر الناس [4].

ومن هذه التأثيرات تحديدها لأمزجة الناس ومن ثم أخلاقهم، فالذين يولدون بالبروج النارية في الأوقات التي يكون المستولي عليها الكواكب النارية، مثل المربع فإنه يغلب على أمزجتهم الحرارة وقوة الصفراء، والذين يولدون بالبروج المائية في الأوقات التي يستولي عليهـــا الكواكـــب المائيـــة،

(1)-الرسائل، ج1، ص ص413-415.
2-ابن خلدون،المقدمة،ص 114.
3-نصار،الدراسات...،ص 93.
4-الرسائل،ج 1،ص ص 192، 193.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

كالزهرة مثلاً فإن الغالب على أمزجة أبدانهم، يكون الرطوبة والبلغم، وهكذا الذين يولدون بالبروج الترابية في الأوقات التي يستولي عليها زحل، فإنه يغلب على أمزجة أبدانهم اليبوسة والمرة السوداء، وهكذا الذين يولدون بالبروج الهوائية، في الأوقات التي يكون المستولي عليها المشتري، فإن الغالب على أمزجة أبدانهم الدّم والاعتدال [1].

وعلى الرغم من تعدد عوامل اختلاف الأخلاق في فكر الجماعة، إلاّ أننا نلاحظ بأن عامل أخلاط البدن يشكل الدور الرئيس، في إحداث التباين بين أخلاق البشر، وإن كان لأحكام النجوم دور هام في فلسفة الجماعة عامة وموضوع الأخلاق خاصة، إلاّ أنه عامل لا يمكن الاعتداد به، في تمييز أخلاق البشر كما تدعي الجماعة، لأنه يدخل في باب الوهميات التي تستدل على الحوادث السفلية خيراً أو شراً من اتصالات الكواكب ومطالعها؛ وهذا لا أصل شرعي له، بل هو مردود أما غيره من الحسابيات والطبيعيات، فلا بأس من الاستدلال به من انتقال الشمس في البروج الفلكية على الفصول ومظاهرها، من حرّ وبرد واعتدال وكذا ما ينجم عنها من كوارث طبيعية، يستطاع دفع مضارها والتحسب لها، أمّا الاستدلال بالوهميات منه فهو باطل، ومثاله هنا: ما تعتمد عليه الجماعة في طالع المولود وارتباطه بنوع البروج، فإنه استدلال غير صحيح، لأن شكل الطالع متى حدث في لحظة فإنه يفنى ويزول بزوال لحظته فيصبح في حكم المعدوم، فكيف يمكن الاستدلال بالمعدوم على الأحوال التي تحدث في كل أجزاء العمر، ثم إنه لو كان ذلك الطالع يوجب آثار مخصوصة، لوجب اشتراك كل الكائنات الأرضية من نبات ومعدن وحيوان في تلك الآثار وهذا ما لم يقم عليه دليل [2].

لكن الجماعة وإن جانبت الصواب، في تعليل اختلاف الأخلاق بأحكام النجوم، إلاّ أنها لم تجانب اتساقها مع معارفها المتنوعة، وتطويعها لخدمة نزعتها التوفيقية.

4-اختلاف الأخلاق من جهة التربية والنشأة والعادات الجارية:

يعد عنصر النشأة أحد عوامل تشكيل السمات الأخلاقية عند الجماعة؛ لأنها تعتبر أنّ العادات الجارية، تقوي الأخلاق المشاكلة لها، مثلما أن النظر في العلوم ومداومة مذاكرتها يقوي

---

(1)-الرسائل، ج4، ص ص414، 415.

2-ابن قيم الجوزيه،مفتاح دار السعادة، [دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، د.ط، د.ت] مج/1-2، ج2، ص130، حاجي خليفة،كشف الظنون،(وكالة المعارف ،د.م،د.ط، 1362هـ- 1934م)،ص 1930.

الحذق بها والأستاذية فيها، وهكذا جميع الأخلاق والسجايا، والمثال في ذلك أنّ كثيرا من الصبيان إذا نشأوا مع الشجعان والفرسان، تطبعوا بأخلاقهم وصاروا مثلهم في أخلاقهم، أما الصبيان الذين ينشؤون مع النساء والمخانيث، فإنهم يتطبعون بأخلاقهم ويصيرون مثلهم، إلم يكن في كل الخلق ففي بعضها، وعلى هذا القياس يجري حكم سائر الأخلاق والسجايا، التي يتطبع عليها الصبيان في محيط آباءهم وأمهاتهم، وأترابهم ومعلميهم، وما شاكل كل هذا من المخالطين لهم في تصاريف أحوالهم[1].

إن هذا العنصر التربوي الذي تفسر به الجماعة اختلاف الأخلاق، يعد من النظريات الحديثة في مجال تفسير السلوكات الأخلاقية، وبالتحديد ضمن عنصر تأثير البيئة الاجتماعية، فكما أن للبيئة الطبيعية أثر في توجيه الأخلاق، فكذلك البيئة الاجتماعية، بل إنّ دورها يفوق أثر الأولى لأن العوامل الطبيعية، من تربة وهواء وغيرها جامدة، بخلاف العوامل الاجتماعية فإنها ثمرة النمو الفكري والعقلي، والنضج الوجداني للنوع الإنساني، لأنّ الإنسان بفضل تقدمه الفكري قد استطاع أن يتحكم في البيئة الطبيعية ويغير ملامحها[2].

هذه كانت أهم عوامل اختلاف الأفراد في أخلاقهم الجبلية، حددها الجماعة وفق نسيج من الآراء الاجتماعية والفلكية المذهبية.

لكن هل هذا هو النوع من الأخلاق، الذي تقع عليه المجازاة ويحصل به فكاك النفس من أسرها (؟)

إنّ الجماعة ترى في هذا النوع من الأخلاق، خطوة انتقالية لمستوى أرقى من الأخلاق، يكون مطية لاستكمال الإنسانية وتحقيق الخلافة وهي الأخلاق المكتسبة.

1-الرسائل، ج 1،ص ص 417، 418.
2-نصار،دراسات...،ص 94.

المطلب الثاني: الأخلاق المكتسبة

تعتبر الجماعة أن أخلاق بني آدم جبلية، هي أخلاق ركزها الطبيعة في الجبلة من غير كسب منهم، كنوع من الاستعداد الفطري زودوا له، لأنهم وردوا هذه الدنيا جاهلين غير مستعدين لها[1]، ولذلك فهي من غير اختيار ولا فكر ولا روية، فهم يسعون فيها ويعملون عليها في طلب منافع الأجساد، ودفع مضارها كالبهائم ﴿...وَيَأْكُلُونَ كَمَا تَأْكُلُ ٱلْأَنْعَٰمُ وَٱلنَّارُ مَثْوًى لَّهُمْ ﴿١٢﴾﴾[2].

أما أخلاق أبناء الآخرة، فهي تنصرف إلى الأخلاق المكتسبة، وهي التي اكتسبوها باجتهادهم إما بموجب العقل والفكر والروية، وإما بإتباع الناموس وتأديبه، فتصير عند ذلك عادة لهم بطول الدؤوب فيها والاستعمال لها، وعليها يقع الجزاء والثواب مصداقاً لقوله تعالى[3]:﴿ وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ﴿٣٩﴾ وَأَنَّ سَعْيَهُۥ سَوْفَ يُرَىٰ ﴿٤٠﴾ ثُمَّ يُجْزَىٰهُ ٱلْجَزَآءَ ٱلْأَوْفَىٰ ﴿٤١﴾﴾[4].

إذاً فهذا النوع من الأخلاق، هو الذي تدعوا إليه الأنبياء والفلاسفة[5]، وفق نزعة الجماعة في الجمع والتوفيق بين مقصد الحكمة والشريعة، كما أنه يعد أحد الأسباب المنجية للنفوس من الهلكة، إذا ما اكتسبها الفرد وأكثر من استعمالها فتصير له عادات جارية، أو فضائل مستفادة كما تسميها الجماعة[6].

لا مجال إذاً للحديث عن فضيلة أو رذيلة، ضمن أخلاق الفرد الفطرية لأنه مطالب بتوجيه طبعه وفطرته نحو الاكتساب، بحسب نوع الأخلاق المفطور عليها، وهذا بالمداومة على البحث عنها، والمذاكرة فيها وطول التعود عليها[7].

إذاً فليس كل فعل أخلاقي فضيلة، لأنّ الفضيلة أو الفعل المكتسب هو الذي يتوجه إلى إظهار، ما استكن في الطبيعة من أخلاق بحرية وعن فكر واجتهاد، على ضوء العقل أو الدين وهذا

---

(1) الرسائل، ج1، ص456.

(2) سورة محمد: 12.

(3) الرسائل، ج1، ص453.

(4) سورة النجم: 39، 40، 41.

5-محمد معصوم،إخوان الصفاء...،ص 211.

6-الرسائل،ج 1،ص 433.

7-المصدر نفسه، ص 417.

لأن الجماعة تعتقد بحسب نزعتها التوفيقية أنه لا تعارض بين عقل الفلسفة وشريعة الدين، ما دام العقل خادماً للناموس، وعليه فإذا تأصل خلقاً في الجبلة ثم جاءت النفس بالاختيار فأظهرته، ثم جاء العقل بالفكر والروية فتممه وكمّله، ثم جاء الناموس بالأمر والنهي، فسوّاه وعدّله صار هذا الفعل خيراً أو فضيلة، لأنّ الأخلاق الجبلية المركوزة في النفس، ظهرت في الوقت الذي ينبغي كما ينبغي من أجل ما ينبغي، ومتى كان بخلاف هذا صار مذموماً [1].

وبهذه الشرائط يصبح الفرد حكيماً فيلسوفاً، باعتبارأنّ اختياره صدر عن فكر وروية بتوجيه من العقل، كما صدر عن مأمورات ومنهيات الشرع [2]، لأن النفوس الجزئية إنما ربطت بأجسادها، كيما تكمل فضائلها، وتنتقل من حد القوة إلى الفعل وهذا كله يعني حصول الخير والسعادة لتلك النفوس [3].

وهذه الأفعال الخيرة الفضيلة أو المكتسبة، هي بخلاف طباع الناس وأهوائهم، والشرع جاء ليحول هوى الناس موافق للخير، عن طريق أوامره ونواهيه، ثوابه وعقابه، لذا نجد الجماعة توجه فكر الإنسان إلى تأمل أوامر الناموس ونواهيه وأحكامه وترغيبه وترهيبه، التي وردت بخلاف ما في طباع الناس، وذلك أنها أمرت بالصيام وترك الأكل والشرب عند الجوع والعطش، وأمرت بالحلم عند سورة الغضب، وبالعفو عند المقدرة... [4].

فهذه الأفعال والأعمال التي هي أمهات أخلاق الكرم، هي أيضاً أخلاق الملائكة المحققة للسعادة وخلاص النفس، ولذا أكثرت الجماعة من الحض على هذا النوع من الأخلاق الفضيلة، المعتد به ليكون الفرد مشاكلاً لأخلاق الملائكة، باجتهاد وروية، مع الاعتناء والتفقد لتلك الأخلاق، بطول الاعتياد والدربة بها حتى تبقى مصورة بنفسه عند مفارقتها الجسد، فتكون أخلاقها الخيرة ومعارفها الربانية، هي أعمالها المجازى عليها [5]: ﴿...وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا...﴾ [6].

---

(1)-الرسائل، ج1، ص434، غسان، الأخلاق...، ص188.

(2)-الرسائل، ج1، ص434، نصّار، دراسات...، ص ص400، 401.

(3)-المصدر نفسه، ج1، ص433.

(4)-المصدر نفسه، ص453.

(5)-المصدر نفسه، ص ص454، 455.

6-سورة الكهف.

إنّ حديث الجماعة عن الفضيلة ومعاييرها، يَكاد يلتقي مع الفضيلة عند أرسطو التي هي الفعل الحر، الذي يتخذ الأمر الوسط العدل بين طرفين كلاهما رذيلة، وهي كذلك محكومة بالعادة لأنها شرط في حصول الفضيلة الأخلاقية من حيث أنّ هذه الأخيرة تتولد من العادة لا من الطبع، فالعادة إذاً عنده شرط من شروط الفضيلة كما هي عند الجماعة: «واعلم بأن العادات الجارية بالمداومة فيها، تقوّي الأخلاق المشاكلة لها، كما أن النظر في العلوم والمداومة على البحث عنها، والدرس لها، والمذاكرة فيها، يقوي الحذق بها والرسوخ فيها...وهكذا جميع الأخلاق والسجايا»[1].

غير أنّ متابعة الجماعة لأرسطو في طبيعة الفضيلة، وتدخل عنصر العادة لا يلغي خصوصية الجماعة، بحكم انتمائها الديني والمذهبي، لذلك فهي لم تكتف في تحديد وسطية الفضيلة، بعامل العقل والفكر فقط، كما هو عند أرسطو[2]، بل إنها جعلت عادة اختيار الوسط الفضيل بموجب العقل والشرع لتتسق مع منهجها العام، في تناول مسائل العقيدة، وبناءاً عليه كانت الفضائل في فكر الجماعة ثلاثة أنواع:

1-**نفسانية اختيارية:** وهي التي تتوجه خلالها إرادة النفس، إلى إظهار الأفعال المركوزة فيها بالقوة، أي بروز الأخلاق المكنونة في الطبع عن حرية واختيار لا عن تكلّف، في الوقت الذي ينبغي كما ينبغي بمقدار ما ينبغي، فيكون صاحبها محموداً وفعله خيراً[3].

وفي هذه الجزئية نجد الفارابي يتفق مع الجماعة، في أن الخير يستحيل أن يصدر عن طبع غير مؤهل لإظهاره، وإلاّ لكان تكلفاً واختلاقاً لأفعال غير حقيقية، ولا يمكن أن تسمى أفعالاً خيرة لأنه لا نفع في فعل الخير لمرة واحدة، إذا لم تكن الخيرية دائمة في طبعه[4].

2-**عقلية فكرية:** وهي التي يتم الفعل فيها مع الإرادة والفكر، وحينها يصبح صاحب الفعل حكيماً فيلسوفاً فاضلاً، ومتى كان بخلافه سميّ سفيهاً جاهلاً، غير أنّ هذا النوع من الفضائل مع أنه محمود، إلاّ أنه غير متاح للجميع، ولتوضيح هذه النقطة تضرب الجماعة مثالاً فحواه، أنّ الناس منهم ملوكاً ومنهم عواماً، وقد عُلم بطريق السمع والمعاينة أنّ للملوك آداب وأخلاق، ينبغي

---

(1)-الرسائل، ج1، ص417.

(2)-محمد معصوم، إخوان الصفاء...، ص217.

(3)-المصدر السابق، ص434.

4-غسان،الأخلاق...،ص 189.

للناس معرفتها قبل الدخول عليهم، ولذا فإنه لا يصح لأحد من العامة والسّوقة، أن يدخل إلى مجالس الملوك إلاّ بعد أدبٍ وعلم، فيكون في هذا دلالة على أنه لا يليق لأحد أن يصعد إلى ملكوت السموات والنجاة، إلاّ بعد تحصيله للمعارف الحقيقية والأخلاق الفضيلة، ويتجنب المذموم منها كما هو موصوف في كتب السياسة الفلسفية، لكن ليس في الإمكان لكل عاقل الخلوص بعقله إلى تلك الرياضات العقلية، لمعرفة المذموم والمحمود من الأخلاق، وهنا جاء ضرورة بعث واضعي النواميس لتأييدهم وإرشادهم [1].

وهذا يعني أنّ الصلة بين الفضيلة والفكر عند الجماعة، وإن كانت ضرورية ومطلوبة، إلاّ أنها غير كافية، لأنها علاقة نوعية لا تستغرق كل أفراد المجتمع ومستوياته العقلية، ومن المعلوم أنّ دعوة الجماعة قامت لتحتوي كل أنماط التفكير، دون إقصاء لنوع دون آخر، وهذا لتوسيع قاعدتها ومبادئها.

ثم إنّ الصلة بين الفكر والفضيلة، نجد لها مرجعية فلسفية هي أخلاقيات أفلاطون، الذي يرفض أن تكون الفضيلة هي العلم لوحده، أو النشاطات الفكرية فحسب مثلما اعتقد أستاذه سقراط ((469ق.م-401ق.م) Socrate, Socrates)[2] من قبل، بل إنه يذكر ذلك ويؤكد على أنّ العلم ينتقل من عقل إلى عقل، عن طريق البراهين والأدلة، أما الفضيلة فغير ذلك، والدليل أنّ أفاضل أثينا (Athenes)[3] لم يكن لهم أن يجعلوا من أبنائهم فضلاء بطريق الدروس التعليمية فحسب، بل إنهم محتاجون إلى نوع من المعارف، ترجع إلى الإلهام والبصيرة المشوبة بالحماس العاطفي الديني [4]، وهذا عينه ما قصدته الجماعة حين حديثها عن النوع الثالث من الأخلاق الناموسية أي الدينية [5].

3-الأخلاق الناموسية: وهي الأخلاق الدينية التي جاءت لتسوي الأخلاق المركوزة وتقومها عن طريق أوامر الشرع ونواهيه، وهذا متى كان الفعل صادراً عن إرادة وفكر وروية،

---

(1)-الرسائل، ج1، ص434، 456، 457.

(2)-البستاني، دائرة...، ج9، ص636.

(3)-أثينا: هي عاصمة اليونان منذ عام 1834م، بعد أن حرر الإغريق أنفسهم من الحكم التركي، وتقع على سهل قرب النهاية الجنوبية لشبه جزيرة أتيكا، أما أثينا القديمة فقد كانت المركز الثقافي في العالم الإغريقي. عدد من الأساتذة... ، الموسوعة العربية...، ج1، ص200، مادة (أثينا).

(4)-نصار، دراسات...، ص ص323، 324.

5-الرسائل، ج 1،ص 434.

ومأمورا به أو منهيا عنه، بشرط وقوعه كما ينبغي على ما ينبغي، فإذا استوفى الفعل كل هذه الشروط كان صاحبه مثاباً بها ومجازاً عليها[1].

ولأجل وقوع هذه الفضائل الدينية على أحسن ما ينبغي، يجب ألاّ تكون فرعاً للأخلاق المركوزة في الطبع، بحكم البيئة الاجتماعية وطول الصحبة لها، بل ينبغي أن تكون أخلاقه تابعة لاعتقاده أو أوامر الناموس، فيكون إذا اعتقد رأياً أو مذهباً وتحقق به، عمل على تصير أخلاقه مشاكلة لمذهبه واعتقاده، فيصرف همه وعنايته إلى نصرة مذهبه، وعلى هذا الجنس من الأخلاق تقع المجازاة، لأنه اكتساب من صاحبه وفعل له[2].

ولا يخفى ما في هذا الكلام من مهارة الجماعة المذهبية، في صياغة المباحث المعرفية لخدمة مبادئ دعوتها، من حيث تأكيدها على عنصر الطاعة، الذي ينبني على الاعتقاد في الإمام وآراءه، ومن ثم التسليم له في كل ما يلزم من الأخلاق والأعمال تجاه هذا الاعتقاد.

وللتدليل على هذا النوع من الأخلاق، نجد الجماعة تورد قصة طويلة عن اليهودي والمجوسي، اللذين تصاحبا في طريق سفر وحينها غدر اليهودي بالمجوسي على الرغم من نصح المجوسي له، وتوضيحه لمذهبه الذي لا يعادي جنساً من الأجناس، حتى ولو كانوا يخالفونه ويعادونه، بل إنه يريد الخير لنفسه ولغيره ولا يضمر لأحد سوءاً، ولهذا جاءت أخلاقه مشاكلة لاعتقاده، غير أنّ اليهودي غدر به وحين سأله المجوسي عن فعله، أجابه بأنه اعتقاد قد نشأ عليه ومذهب قد ألفه، وصار عادة بطول المداومة له، اقتداءاً بالآباء والأمهات والأستاذين، من أهل دينه ومذهبه فصار جبلة يصعب تركها والإقلاع عنها[3].

إن كلام الجماعة وإن كان يوضح مسألة تبعية الأخلاق للاعتقادات السيئة، فهو أيضا يعد إشارات وتلميحات إلى واقعها العقدي والطائفي، الذي تحاول من خلاله الدفاع عن صحة آرائها، ودفع الشبه عنها من خلال رمي خصومها بسوء الاعتقادات، التي لم يأمر بها الشرع وإنما حصلت لهم من أساتذتهم وبيئتهم، وعليه فكل آراء الجماعة المرفوضة من طرف خصومها، هي محض الصواب

(1) الرسائل، ج1، ص422.

(2) المصدر نفسه، ص ص418، 419.

3- المصدر نفسه.

في نظرها لأن ما يحتج به الخصوم هو، بحرد عادات سيئة وخاطئة عملت على تكييف اعتقاداهم، بتأثير البيئة الاجتماعية والدينية.

هكذا تخلص الجماعة، إلى تقرير ضرورة الفضائل الأخلاقية في تكميل فضائل النفس وتحصيل خلاصها، وفق مزيج من الروافد الفكرية والأصول المذهبية، لتحديد مواقفها الأخلاقية دون أن يكون مقصدها إنشاء نظرية متكاملة وأصيلة في الأخلاق، لأها لم قمتم بموضوع الأخلاق، إلاّ بالقدر الذي يمكنها من الدفاع عن آرائها، مدعومة في ذلك بلسان الحكمة والشرع.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الثالث: الأخوة والتعاون

يشكل موضوع الأخوة والتعاون ركناً متيناً، في فلسفة خلاص النفس واستكمال إنسانيتها. اعتمدت عليه وأكدت على ضرورة الالتزام به داخل الجماعة ذاتها وخارجها. لكن ما هي مفاهيم الأخوة والصداقة وضوابطها في فكر الجماعة (؟) ثم ما هي أشكال تنظيمها داخل هيكل الجماعة (؟)

المطلب الأول: ضرورة الاجتماع البشري والصداقة

اشترطت الجماعة لنجاة النفس واستكمال إنسانيتها، ضرورة التآخي بين تلك الأنفس وتعاونها مع بعضها البعض، في ظل اجتماع بشري فاضل، ولذلك فقد عمدت الجماعة إلى بيان ضرورة اتخاذ الصديق، ومؤاخاته والتعاون معه لخلاص الأنفس، لأنّ الإنسان الواحد في نظرهم لا يقدر أن يعيش لوحده، إلاّ عيشاً نكداً ذلك أنه محتاج في طيب عيشه، إلى إحكام صنائع شتى وهي كثيرة والعمر قصير، فمن أجل هذا احتمع في كل مدينة وقرية أناس كثيرة؛ لمعاونة بعضهم البعض من حيث أنّ العناية الإلهية قد أوجبت أن تشتغل كل فئة منهم بنوع من الوظائف، ولذا كانت جماعة تختص بالتجارات، وأخرى بالبنيان، وأخرى بإحكام العلوم، وهم في هذا يشبهون منزل واحد به أفراد متعاونين في أمر معيشتهم[1].

وإذا كان التعاون والاجتماع ضروري، لتحصيل الحاجات البشرية في نظر الجماعة، فهو كذلك يعتبر لازمة أساسية لتحصيل أسمى الغايات، وهي بلوغ كمال النفس وتحقيق إنسانيتها، لذلك نجد الجماعة تعلق على هذا الاجتماع، النجاة من محن الدنيا عن طريق اقتناع الفرد منها بأنه لا يستطيع النجاة من محن الدنيا وآفاتها لوحده، بل إنه محتاج لنجاته والصعود إلى عالم الأفلاك، إلى معاونة إخوان له نصحاء فضلاء، متبصرين بأمر الدين، ليعرفوه طريق النجاة من ورطة الجناية، التي كانت من النبي آدم "عليه السلام"[2].

فالجماعة إذا ترى ضرورة الاجتماع والتعاون لاستكمال الإنسانية؛ لأن الفرد الواحد قاصر عن تلبية مطالبه، خاصة وهو مفطور على الاحتياج إلى أشياء كثيرة، يتعذر عليه تحصيلها بمفرده، وهي بذلك تحقق مبدأ احتماعية الكائن البشري، التي نادى بها أرسطو من قبل، معتبراً أن الإنسان

(1)- الرسائل، ج1، ص134.

(2)- المصدر نفسه.

المتوحش الذي يستطيع الاستغناء عن النظام الاجتماعي، هو بالضرورة إما إنسان ساقط، أو إنسان فوق العادة، أي أسمى من النوع الإنساني، ومن كان طبعه كذلك فإنه غير كفئ لأي اجتماع ولا يستروح إلاّ الحرب[1]، وهذا هو المعنى الذي قصدته الجماعة، حين حديثها عن العيش النكد بغير اجتماع وتعاون.

لم تكن الجماعة وحدها، من اعتنت بفكرة ضرورة الاجتماع البشري وطبيعته لهناء الحياة، بل إنّ الفكرة عرفت احتفاء كبيراً ومعالجة واسعة، في كتب علماء المسلمين كل حسب انتمائه المنهجي والمعرفي، فالفارابي مثلاً يؤكد على مدنية الإنسان، ويعقد لذلك فصلاً من كتابه آراء أهل المدينة الفاضلة، وبه يناقش وجه الحاجة إلى التعاون القائم على الحاجة، لأن الإنسان مفطور على الاحتياج في قوامه وبلوغ كمالاته، إلى أشياء كثيرة يتعذر عليه نوالها إلاّ باجتماعات كثيرة ومتعاونة، يقوم خلالها كل واحد ببعض ما يحتاج إليه في بلوغ كماله، ولهذا السبب كثرت أشخاص الإنسان وانتشروا في المعمورة[2].

أما ابن خلدون فقد اهتم اهتماماً بالغاً بموضوع الاجتماع الإنساني ضمن مناقشته لمسألة العمران البشري، مؤكداً على أنّ الإنسان مدني بالطبع، أي لابد من الاجتماع، وإلاّ لم يكمل وجوده وما أراده الله من اعتمار العالم واستخلافه إياه، لأنه سبحانه قد خلق الإنسان، وركبه على صورة لا يصح حياتها وبقاؤها إلاّ بالغذاء، إلاّ أن قدرة الواحد من البشر قاصرة عن تحصيل حاجته من ذلك الغذاء، فلابد من اجتماع القدر الكثير من أبناء جنسه، ليحصل القوت لهم فيحصل بذلك التعاون قدر الكفاية من الحاجة، وكذلك هو محتاج أيضا في الدفاع عن نفسه إلى الاستعانة بأبناء جنسه، وكل هذا يتعذر عليه لوحده[3].

ومنه ففكرة الاجتماع الإنساني عند الجماعة، كما هي عند بقية علماء المسلمين، مبنية على أنه اجتماع فطري تمليه الحاجة الباعثة للتعاون، بين بعضهم البعض وتحصيل النفع بينهم، والمتعذر تحصيله من طرف فرد واحد.

(1)-محمد حجاب، الفلسفة...، ص ص274، 275.

(2)-الفارابي، آراء أهل...، ص96.

3-ابن خلدون،المقدمة،ص 65.

وقد كانت مناقشة الجماعة لضرورة الاجتماع البشري، مجردة من هدف إنشاء نظرية اجتماعية، بل إنها وكما هو دأبها دوماً في الاستعانة بأطراف العلوم جميعا، لإيصال أفكارها والدفاع عنها، ولذا فإنها بعد إشارتها إلى فطرية التعاون البشري وضرورته، نجدها تشيد بفكرة الأخوة والصداقة، وتجعلها ضرباً من ضروب السعادة الإنسانية، والسعادة نوعان: داخلي وخارجي، فالذي هو من الداخل نوعان:

الأول: يكون في الجسد كالصحة والجمال.

الثاني: يكون في النفس كالذكاء وحسن الخلق.

والذي من الخارج نوعان:

الأول: وهو ملك اليد كالمال ومتاع الدنيا.

الثاني: وهم الأقران من أبناء الجنس كالصديق [1].

ولاتخاذ هذا الصديق حددت الجماعة معايير دقيقة هي:

1-التحري عن أخباره وتجريب أخلاقه:

تحث الجماعة أتباعها في كل مكان وحيثما كانوا، أن يتخذوا من الأصدقاء عونا لهم، ولذلك فينبغي لمن أراد أن يتخذ صديقاً أو أخاً أن ينتقده كما تنتقد الدراهم والدنانير، وكما ينتقد أبناء الدنيا أمر التزويج، وشرى المماليك والأمتعة التي يشترونها، لأن الخطب في اتخاذ الإخوان والأصدقاء أعظم وأخطر، فهم الأعوان على أمور الدين والدنيا جميعاً [2].

لذلك فقد أوصت الجماعة بأن يعتبر الصديق أحوال من يريد مصادقته، ويتعرف أخباره ويجرب أخلاقه، ويسأل عن مذهبه واعتقاده، وقد ربطت الجماعة هنا بين الاعتقاد والأخلاق، لأن العادات الرديئة تقوي الأخلاق الرديئة، والعادات الجميلة تقوي الأخلاق المحمودة، وهكذا حكم الآراء والاعتقادات، ومثاله من يعتقد في دينه ومذهبه، حل سفك دماء المخالفين له في المذهب، كاليهودي الذي أوردوا قصته آنفاً، فهو نشأ واعتاد في بيئته على مثل تلك الأخلاق، فصار مذهباً له وأصبح مذهبه تابع لأخلاقه، هذا بعكس أصحاب المذاهب الجميلة التي تعتقد في دينها الرحمة

---

[1]-الرسائل، ج4، ص432.

[2]-المصدر نفسه، ص ص424، 425.

والشفقة للناس كلهم، والجماعة تقصد نفسها بتلك الخصال لأنها تذكر: أن هذا هو مذهب إخوانهم الكرام[1]. ولا ندري كيف تستقيم رحمتهم وشفقتهم، مع مفهوم الانتظار الذي يوجهونه نحو البارقليط السابع، الذي يأتي ليهلك المخالفين وتعم رحمته لأصحاب دعوته[2].

والجماعة تشدد التأكيد، على ضرورة اختيار أخلاق الصّديق، لأنّ الناس في طبائعهم مختلفون، وهذا الاختلاف إذا عرف طريقه إلى جماعتهم، ضعفت وحدتهم وتلاشت أحلامهم في تحقيق المدينة الفاضلة الراشدة.

2-عدم الاغترار بالمظهر ومراعاة تماثل الطبع:

إن أخطر ما تخاف الجماعة، هو من صديق مخادع يظهر خلاف ما يتوقع منه، كالخيانة وإفشاء الأسرار، لذلك فالجماعة توصي من يريد اتخاذ الصديق أن ينظر من يصاحب ويعاشر، فلا يغتر بظواهر الأمور من غير معرفة بواطنها، ولا بحلاوة العاجل من قبل النظر في مرارة عاقبتها، حتى تستبين له اعتدال طباعه وتجانس طباع إخوان الصفا، لأن الصّداقة لا تتم بين مختلفين في الطبع، لتعذر اجتماع الضدين، ومثال ذلك السخي والبخيل فإن الصداقة لا تتم بينهما، والمودة لا تصفو كذلك فإذا بذل السخي العطاء رآه البخيل بطبعه إسرافاً، وكذا إذا رأى السخي إمساك البخيل أنكر سخف الرأي، فيصير ذلك سبب لخلاف المتصادقين[3].

3-الحرص على مصادقة الشباب:

تعتني الجماعة عناية كبيرة باستقطاب الشباب، وضمهم إلى صفوف دعوتها بطريق الصّداقة، لذلك نراها قليلة الحفاوة بالمشايخ، ومن ثم فقد أوصت الفرد منها ألاّ ينشغل بإصلاح المشايخ الهرمة، الذين اعتقدوا منذ صباهم آراء فاسدة، وعادات وأخلاق رديئة، لأنهم يُتْعِبُونَ ولا ينصلحون وإذا انصلحوا قليلاً ما يفلحون[4].

والملاحظ هنا أنها تربط بين رأيها في الأخلاق والعوامل المؤثرة بها، وبين ضوابط الصداقة، من حيث أنّ طول الدربة على العادات السيئة يورث اعتقادات سيئة، والمشايخ لهم من طول العمر ما

---

(1)-الرسائل، ج4، ص ص424، 425.

(2)-الجامعة، ص398.

(3)-المصدر السابق، ص428.

4-الزركلي:الأعلام ،ج 2، ص 193.

يكفي لتحول تلك العادات إلى ذلك النمط من الاعتقادات، وبذلك تصبح فاعلية التأثير فيهم، - وفق مبادئ الجماعة- من الصعوبة بمكان، بعكس عنصر الشباب الذي يقوده حماس العاطفة وليونة الطباع، ولذلك فقد وجهت الجماعة عنايتها إلى الشباب السليمي الصدور [1].

وللتدليل على نجاعة عنصر الشباب، في الفاعلية والتعبير نجد الجماعة تهرع إلى دلائل الشريعة، حتى تؤسس لأرائها وهذا من حيث أنه تعالى ما بعث نبياً إلاّ وهو شاب، ولا أعطى لعبد حكمة إلاّ وهو شاب [2] مصداقا لقوله تعالى: ﴿...إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ ءَامَنُوا۟ بِرَبِّهِمْ وَزِدْنَٰهُمْ هُدًى ﴿١٣﴾﴾ [3] وقوله أيضاً: ﴿قَالُوا۟ سَمِعْنَا فَتًى يَذْكُرُهُمْ يُقَالُ لَهُۥٓ إِبْرَٰهِيمُ ﴿٦٠﴾﴾ [4] أما المشايخ الهرمة فإن الجماعة تذكر أنهم كانوا دوما حجر عثر، أمام دعوة الأنبياء والحق عموماً لقوله تعالى: ﴿وَلَمَّا ضُرِبَ ٱبْنُ مَرْيَمَ مَثَلًا إِذَا قَوْمُكَ مِنْهُ يَصِدُّونَ ﴿٥٧﴾ وَقَالُوٓا۟ ءَأَٰلِهَتُنَا خَيْرٌ أَمْ هُوَ ۚ مَا ضَرَبُوهُ لَكَ إِلَّا جَدَلًۢا ۚ بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُونَ ﴿٥٨﴾﴾ [5].

والحقيقة أنه لا يوجد بصفحات الرسائل، ما يشير إلى أسباب سياسية أو عسكرية تفسر اختيار عنصر الشباب، غير أنّ هذا لا ينفي أنّ أفكار الجماعة قد أثرت بشكل مباشر ورئيس على تاريخ الدعوة الإسماعيلية، وأنظمة الفرق الفدائية فيها؛ فالدعاة والشيوخ الذين جاءوا بعد الجماعة، قد أخذوا قواعد فلسفتهم في الصداقة ووجهوها نحو مسعى سياسي فدائي، يستمد صلابته من تلك الآراء الأخلاقية، لذلك فقد كان الشباب أحد أهم أقسام الجيش الإسماعيلي في سورية وفارس أيام الحسن بن الصباح (428هـ-518هـ) [6]، وكان يطلق عليهم اسم المستجيبون، الذين يدخلون المدارس الفدائية في سن مبكرة، ويتلقون التدريب على أيدي الإمام نفسه أو نائبه (الشيخ)، وفي هذا دلالة واضحة على القيمة التي توليها الإسماعيلية عامة لعنصر الشباب.

(1) -الرسائل، ج4، ص435.

(2) -المصدر نفسه، ص ص429، 430.

(3) -سورة الكهف: 13.

(4) -سورة الأنبياء: 60.

(5) -سورة الزخرف: 57، 58.

(6) -الزركلي، الأعلام، ج2، ص193.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

4-حفظ الصديق ومراعاة أمره:

إنّ اكتساب الصديق والمعاونة معه على أمر الدين والدنيا من أجل الأمور وأعظمها، بل هو كمثل اكتساب المال والذخائر، وذلك أن هناك أناس يفنون أعمارهم في طلب الأصدقاء المرافقين، فلا يجدون إلاّ الذي يفني عمره في طلب المال والسعي من اجل تحصيله، وإذا أمكنه ذلك لم يحسن الحفاظ عليه، وهكذا حكم الأصدقاء إذا لم يحسنوا حفظ ومراعاة أمورهم فإنهم سيصيرون إلى العداوة والمباغضة [1].

لذلك فقد أوجبت الجماعة حفظ الصديق ومراعاة أموره بعد اتخاذه، حتى يتجنبوا العداوة ذلك أنّ الإنسان كثير التلون قليل الثبات على حال واحدة، ويصحب تبدل أحواله تغير في أخلاقه وسجاياه، إلاّ إخوان الصفاء أعضاء الجماعة، ولأنّ صداقتهم لا تتعلق بأسباب دنيوية بل هم نفس واحدة فكيفما تغيرت الأجساد فالنفس لا تتبدل [2].

وإذا كانت هذه حال صداقة أعضاء الجماعة، فقد ألزمت الصديق تجاه صديقه بأن يختاره على جميع أقربائه وعشيرته، لأنه أحسن من الولد والأخ والأب ومن الزوجة، بل ينبغي أن يؤثره عليهم كلهم، لأنه صديق لا يريدك لمنفعته بل من أجل أنه يرى ويعتقد أنك إياه وهو إياك في جسدين متقابلين، ولذلك فالجماعة ترى أنه ينبغي لأعضائها ممن رزقوا المال والعلم، أن يضم الواحد منهم أخاً له من إخوانه ممن قد حرم المال والعلم فيواسيه مما آتاه الله من فضله، ليعينه على معيشته في الدنيا ويعلمه من علمه لتحيا نفسه وتنجو، دون أن يمن عليه ولا يستحقره، كما يفعل تماماً مع ابنه الجسداني الذي ينفق عليه ماله، ويورثه إياه فذلك ابنه الجسداني وهذا ابنه النفساني وفي ذلك قال تعالى [3]: ﴿...مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَٰهِيمَ...﴾ [4].

نتوقف هنا عند المستفاد من أقوال الجماعة، وهي التعبير عن أخطر وأهم عقيدة عند الإسماعيلية، وتتمثل في مسألة النكاح الروحاني والأبوة الروحانية، التي تسم الدراسات الباطنية وتوجهها، للتقليل من شأن العلاقة الجسدانية، وتعميق الجانب الروحي بين المعلم والتلميذ، بين

---

[1]-الرسائل، ج4، ص429.

[2]-المصدر نفسه، ص430.

[3]-المصدر نفسه، ص ص436- 438.

[4]-سورة الحجّ: 78.

الداعي والدعاة، بوصفها الأبوة الحقيقية حتى أنّ أئمة دعوتهم في أوامرهم وإرشاداتهم، كانوا يخاطبون الأتباع بقولهم: «أبنائي الروحانيين» وكذلك: «إنّ أباكم الروحي يمنحكم بركاته الأبوية والأموية» لأن الأبوة في رأي الجماعة والإسماعيلية عامة لا ينقطع نسبها بل يظل سرمداً[1].

وقد اعتمدت الأنظمة الباطنية على هذه الأبوة الروحانية، في النفوذ إلى أهم النتائج المتعلقة بالإمامة والسياسة، فإذا كانت العلاقة الجسدية فانية وغير ذات قيمة، فإن العلاقة القائمة مثلاً بين الحكيم والتلميذ، تقوم كأهم ذخر نفساني يعتمد عليه في توريثه له علمه ومنصبه، لأهليته وأحقيته بذلك المنصب وهذا ما عنته الجماعة حين تقول: «إنّ تلميذ الحكيم الذي رافقه في حياته، وخدمه في طول مدته، وتعلم منه ما علمه، وأودعه حكمته، هو الذي يجيب عما يسأل عنه من السؤالات الحكمية، كما كان معلمه يجيب في وقته من يسأله عن مثل ما قدمنا ذكره، كذلك المستحق للمنزلة الرفيعة بعد النبي من بعده، هو الذي يحسن ويجيب عما يسأل عنه من مشكلات أمور الشريعة ومعضلات أمور الأحكام»[2].

إذا فالرفقة هي التي تعطي الحق في الأبوة والبنوة النفسانية، لأنه لا يجوز أن يخلف الحكيم في منزلته إلاّ من كان لصيقاً به، مستمعاً لتعاليمه مطيعاً له في أوامره، وكلّ هذه المقدمات هي لأجل نقل نتائجها لمجال الإمامة ومواصفات مستحقيها، والجماعة تشير -في النص الأخير- من طرف خفي إلى الإمام علي "رضي الله عنه" وذريته، لأنهم أحق بخلافة النبي "صلّى الله عليه وسلّم" وهو الحكيم المذكور في ذات النص.

1-مصطفى غالب،في رحاب...،ص 205.
2-الجامعة،ص 478.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المطلب الثاني: نظام الصّداقة

بعد أن أوضحت الجماعة الأطر الفكرية والأخلاقية، التي تحدد الصداقة داخل الجماعة، نجدها تتجه إلى توضيح الأبعاد التنظيمية، التي ترسم وتعين مواقع المتصادقين داخل الفئات، ومن هنا كان لابد من مراعاة عامل السن داخل هذه التراتبية، التي تشكل أشهر تنظيم أخلاقي اجتماعي سياسي عرف في بداية القرن الثاني الهجري، ولعل ضياع الحد الفاصل بين ما هو اجتماعي وما هو سياسي عند الجماعة، يعد السّمة الرئيسية التي اتسم بها علم الاجتماع السياسي، من عهد اليونان إلى ما قبل العصور الوسطى، ويتجلّى هذا خاصة في قول أرسطو: «بأن الإنسان حيوان سياسي» بمعنى أنه يشكل عضواً فاعلاً في المجتمع، وبالتالي فمن السهل جدّاً استبدال سياسي باجتماعي في مقولته، وصوب هذا الترادف أي بين ما هو اجتماعي وما هو سياسي، اتجه الإغريق حيث اعتبروا أنّ غاية الاجتماع السياسي، والحياة السياسية والاجتماعية، هو العمل على تحقيق أهداف تقع مسؤولية تجسيدها على عاتق الفيلسوف [1].

وسنجد لاحقاً أنّ الجماعة، خلال تقسيمها لمراتب الإخوان، تضع في يد الإمام الفيلسوف، مقاليد قيادة هذا التجمع كما تعلق عليه كل آمالها السياسية والاجتماعية في تحقيق مدينة فاضلة، سكانها إخوان اتفقوا على مكارم الخلاق ولزوم الطاعة وكتمان الأسرار، وهذا يذكرنا بتلك التنظيمات السرية والجماعات الأخلاقية، التي أسسها فيثاغورث بإيطاليا، وقد ألزم خلالها طلابه ومريدوه بالطاعة ومكارم الأخلاق، حتى يتسنى لهم العضوية في ناديه التعليمي، يكونون خلاله إخوان متصادقين، زاهدين في متاع الدنيا مستعدين للتضحية في سبيل تلك الأخوة الفيثاغورية، ومن أوجه الشبه أيضاً بينهم وبين النظام الاجتماعي السياسي لأعضاء الجماعة، أنهم كانوا يرومون قلب الأوضاع السياسية وتصحيحها، عن طريق تصحيح العقول وتهذيبها بالفلسفة [2].

لقد عملت الجماعة على إنشاء مدينة فاضلة، وحرصت على العمل والإعداد لها في مملكة السادس، ولذلك أوصت الجماعة بالتعاون وجمع قوة الأجساد؛ لبناء مدينة فاضلة روحانية، أقوامها أخياراً حكماء، وقد أوجبت جملة من الأوصاف لتلك المدينة كلها رموز وإشارات، تحوم حول معنى

---

(1) محمد حجاب، الفلسفة السياسية...، ص272.

(2) طه حسين، ج1، ص8، من تقديمه لرسائل إخوان الصفاء، [المطبعة العربية، مصر، د.ط، 1347هـ-1928م]، عمر فروخ، تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، (دار العلم للملايين، بيروت-لبنان، ط 4، نيسان، 1983م)، ص 67.

الدعوة الإسماعيلية، ومحاولة التمكين لظهورها وانتصارها، حيث ذكرت أنه لا ينبغي أن يكون بناء تلك المدينة على الأرض، لأنّ أخلاق أهل سائر المدن جائرة، ولا على وجه الماء لما يصيبها من الغرق والاضطراب، كما لا ينبغي بناؤها في الهواء مرتفعا فتصعد إليها دخان المدن الجائرة، بل ينبغي أن تكون مشرفة على سائر المدن لمعاينة أحوال سائر المدن، وينبغي أن يكون تعاون أهل المدينة على أربع مراتب وهي منازل أعضاء الجماعة [1].

1-مرتبة أرباب الأركان الأربعة:

ويسمون بأرباب ذوي الصنائع، وهم الإخوان الأبرار الرحماء، الذين تتراوح أعمارهم ما بين سن الخامسة عشر والثلاثين، وهم يمثلون شريحة الشباب وطبقة الحرفيين، لما هم عليه من قوة البنية وصفاء الجوهر وجودة القبول وسرعة التصور [2]، وهم الذين أشارت إليهم الآية الكريمة: ﴿وَإِذَا بَلَغَ ٱلْأَطْفَٰلُ مِنكُمُ ٱلْحُلُمَ ...﴾[3].

ولهذه المرتبة قيمة نوعية ووظيفية غاية في الأهمية لطبيعة دورها داخل الهيكل التنظيمي للمدينة، فهم الأداة الوظيفية المعول عليها في تغطية الحوائج المادية، من مأكل ومشرب وغيره من أنواع الاحتياجات المادية، بدليل أن الجماعة تعتبر سرياتهم فيمن فوقهم من المراتب كسريان القوة النامية في الأركان الأربعة، وكما يسري الضوء في الهواء [4].

ووجه المقارنة بين القوة النامية في الجسم، وأرباب الصنائع في المدينة الفاضلة، أنّ كلاهما يؤمن الكفاية الغذائية والحياة بصورة عامة، إذ تعمل القوة النامية -وهي إحدى قوى النفس- على تأمين الغذاء والنمو للجسم [5].

---

(1)-الرسائل، ج5، ص ص35-57.

(2)-المصدر نفسه، ص38.

(3)-سورة النور: 59.

(4)-المصدر السابق، ص37.

(5)-المصدر نفسه، ج3، ص12.

ومن شواهد علو كعب هذه المرتبة في مدينة الجماعة، أنها تشبهها أيضا بالقوة العاقلة في الإنسان، ويكون مسكنها مؤخر الدماغ، وهي العاملة على تناول رسوم المحسوسات من عالم الحس وتمييزها، والفصل بين خصائص بعضها البعض[1].

والسبب في هذه المشابهة بين القوة العاقلة، وبين أصحاب هذه المرتبة يرجع إلى موقف الجماعة من الشباب وقيمتهم النوعية في تفعيل نشاط دعوتها، من حيث أنهم كالورق الأبيض النقي، الذي يسهل الكتابة عليه بوضوح لخلوه من أي كتابة، فكذلك الشباب سليمي الصدور، بريؤوا من كل اعتقاد يصعب محوه أو تغييره، على عكس المشايخ الهرمة الذين هم أول من يعادون دعوات الحق، بتعصبهم ورواسب اعتقاداتهم السابقة، ولأجله كانوا بغية الجماعة وطلبها في تلقينهم أفكارها، ومن ثم تكليفهم بنشرها والدفاع عنها، مع مراعاة تزويدهم بالمهارات المهنية للاستفادة من جودة بنيتهم وقرائحهم[2].

2-مرتبة الرؤساء ذوي السياسة:

وتتراوح أعمارهم ما بين الثلاثين والأربعين، وهم الذين تنعتهم الرسائل بالإخوان الأخيار الفضلاء، وتنصرف عنايتهم إلى مراعاة الإخوان، والتحنن والشفقة عليهم، وهم يماثلون القوة الحكمية الواردة على القوة العاقلة، بعد ثلاثين سنة من مولد الجسد وإليها أشار الذكر الحكيم: ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُۥ وَٱسْتَوَىٰٓ ءَاتَيْنَٰهُ حُكْمًا وَعِلْمًا ...﴾[3].

وأصحاب هذه المرتبة صاروا مماثلين للقوة الحكمية، من وجه حكمتهم وتبحرهم في علوم الفلسفة، لأنّ القوة الحكمية هي القوة التي يصير بها الفرد حكيماً فيلسوفاً[4].

ويكون سريان سياسة ذوي الرياسات في أرباب ذوي الصنائع، كسريان الألوان في الضياء وكسريان القوة الحيوانية في القوة النامية[5].

---

(1)-الرسائل، ج3، ص113.

(2)-المصدر نفسه، ج4، ص435.

(3)-سورة القصص: 14.

(4)-المصدر السابق، ج1، ص424.

(5)-المصدر نفسه، ج5، ص37.

من كل هذه التشبيهات يمكن الخلوص، إلى أنّ أصحاب هذه المرتبة هم من الحكماء الذين تهذبوا بالعلوم الفلسفية، وانتعشت عواطفهم بمشاعر الشفقة والرحمة، على من هم دونهم وتحت إشرافهم، لكنهم مع كل هذه السجايا، فهم كذلك القادة السياسيون والرؤساء الحازمون، الذين يشيعون الأمن والنظام فيمن يرأسونهم، بما لهم من الحزم والتدبير ولذلك ذكرت الجماعة أنهم يماثلون سريان القوة الحيوانية في القوة النامية، والقوة الحيوانية هي قوة من قوى النفس مسكنها القلب، تفعل في الجسم الحس والحركة[1].

فكما أنّ القوة الحيوانية تضمن فعالية الجسم وحركته، فكذلك الرؤساء ذوي السياسة يكفلون النظام والتدبير في المدينة الفاضلة، بما لهم من حكمة وحزم سياسي، وكلتا هاتين الخصلتين من السجايا المطلوبة لسياسة الرؤساء.

3-مرتبة الملوك ذوي السلطان:

ويتحدد مجالها الزمني بما فوق سن الأربعين ودون الخمسين، وهم الذين تسميهم الجماعة بالإخوان الفضلاء الكرام، وإلى هذه المرتبة أشار القرآن الكريم بقوله: ﴿...حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغَ أَشُدَّهُۥ وَبَلَغَ أَرۡبَعِينَ سَنَةٗ قَالَ رَبِّ أَوۡزِعۡنِيٓ أَنۡ أَشۡكُرَ نِعۡمَتَكَ ٱلَّتِيٓ أَنۡعَمۡتَ عَلَيَّ ...﴾[2].

ومهامهم في مدينة الجماعة، تكمن في الأمر والنهي والنصر، والقيام بدفع العناد والخلاف عند ظهور المعاند المخالف، وهذا بالرفق والمداراة في إصلاحه، وهم أيضاً يمثلون القوة الناموسية الواردة بعد مولد الجسد بأربعين سنة[3].

وهذا يعني أنهم يمثلون الملوك الحكماء، المتولون أمور القضاء والفصل في المنازعات، التي تظهر داخل المدينة باللطف واللين لأنهم ليسوا ملوكاً عاديين، بل إنهم الأئمة القضاة الحكماء، الذين يشكلون الجهاز القضائي في المدينة[4]، وقد خولت لهم هذه المهمة بحكم التأييد الذي يواتيهم من السماء، بواسطة القوة الناموسية وهي القوة المختصة بتنزيل الوحي على الأنبياء[5].

(1)-الرسائل، ج5، ص37.

(2)-سورة الأحقاف: 15.

(3)-المصدر السابق، ج4، ص443، ج5، ص37.

(4)-خير الله سعيد، النظام الداخلي...، ص62.

(5)-المصدر السابق، ج1، ص224.

وعلى الرغم من اختصاص هذه القوة بالأنبياء، فإن الجماعة تولي الأئمة نصيباً منها، مع بعض الاعتبارات التي تقيمها الجماعة حيناً، وتتغاض عنها حيناً آخر، حيث تذكر الجماعة أن التأييد المخصوص بالأئمة هو الإلهام، الذي يعني مجرد سماع قلبي، محجوب عن رؤية ملك الوحي وغير متعلق بإتيان الكتب الإلهية، أو شرائع سماوية كما هو الحال بالنسبة لوحي الأئمة [1].

4-مرتبة الإلهيين ذوي المشيئة والإرادة:

وهي أعلى مرتبة وأرقاها، وأصحابها هم الذين تجاوزوا الخمسين من العمر، بحيث أمكن لهم مشاهدة الحق عياناً لورود القوة الملكية عليهم [2]، وهي القوة التي تهيئ الفرد للمعاد ومفارقة الأجسام، والصعود إلى ملكوت السماوات ومشاهدة أحوال القيامة والحشر، وإليها أشار القرآن الكريم: ﴿يَٰٓأَيَّتُهَا ٱلنَّفْسُ ٱلْمُطْمَئِنَّةُ ﴿٢٧﴾ ٱرْجِعِىٓ إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً ﴿٢٨﴾ فَٱدْخُلِى فِى عِبَٰدِى ﴿٢٩﴾ وَٱدْخُلِى جَنَّتِى ﴿٣٠﴾﴾ [3]، وإليها أشار المسيح عليه السلام: «إني إذا فارقت هذا الهيكل فأنا واقف في الهواء على يمين العرش بيدي أبي وأبيكم أتشفع لكم، فاذهبوا إلى الملوك في الأطراف وادعوهم إلى الله تعالى...»، وإليها أشار سقراط بقوله يوم سقي السم: «إني وإن كنت أفارقكم إخواناً فضلاء فإني ذاهب إلى إخوان كرام قد تقدمونا» [4].

والظاهر أن هذه المرتبة من أهم مراتب المدينة وأخطرها، وهو الأمر الذي يفسر تضافر الأدلة الشرعية والفلسفية على فضل هذه المرتبة، وعلو شأنها خاصة وأنهم يعدون مشيئة الإلهين في الملوك ذوي السلطان، كسريان العقل في المعقولات، وهذا يعني أنهم يمثلون القيادة العليا [5]، لأن مدلول العقل في الفهم الباطني يشير إلى عقل الإمام، الذي يقابل العقل الأول في عالم الفيض، وفي هذا نجد

(1) -الرسائل، ج2، ص195، ج4، ص ص496، 497، والجامعة، ص477.

(2) -القوة الملكية: هي قوة تصدر عن النفس الكلية، ويمثلها جنس الملائكة الذين أشار إليهم القرآن الكريم بقوله: ﴿كِرَامًا كَٰتِبِينَ ﴿١١﴾﴾ (سورة الإنفطار: 11)، الجامعة، ص424.

(3) -سورة الفجر: 27-30.

(4) -الرسائل، ج4، ص ص443، 444.

(5) -محمد حجاب، الفلسفة السياسية...، ص127.

الجماعة تصرّح بأنّ آل البيت هم أهل الذكر وهم أيضا يمثلون العقل: «ثم اعلم بأنّ أهل الذكر في بعض الوجوه هو العقل» [1].

وعلى هذا يكون عقل الإمام؛ هو الفيصل في صحة الأحكام، لأنه قد حقق الخلاص لنفسه، وارتقى إلى مرتبة الملكية أين يتسنى له مشاهدة الصور الروحانية، معراة من كل تجسيم ليس عن طريق العلوم والمجاهدة النفسية، كما هو موصوف به لمريدي الخلاص بل لأنهم مفطورون على الطهارة من المعاصي الموجبة للخلاص، فهم المجبولون على الإقرار بالتوحيد، الذين لم يعدلوا عما جعل فيهم من إرادته وحكمته، إلى ما لم يجعله فيهم بل لقد ندبهم لتهذيب نفوس خليقته، بما سولت لهم أنفسهم الغضبية [2].

وقد ندبوا لهداية البشر لأنهم يتلقون الوحي، مثلما يتلقاه الأنبياء: «إنّ الوحي لا يزال ينزل من السماء إلى الأنبياء والمصطفين من الأولياء بالأنباء والذكرى» [3]؛ إذا فهذه الفئة تماثل الأنبياء في فضلها من حيث تنزل الوحي، بل إن منهم من يفوق الأئمة والأنبياء جميعا وهو السابع المنتظر.

ولكل هذه الفضائل التي يحوزها أصحاب هذه المرتبة، من حيث استجماعهم لفضلي الحكمة والوحي، صاروا رؤساء المدينة الفاضلة.

إن المستفاد من نظام المراتب في مدينة الجماعة، يعكس بعدين أساسيين في الدعوة الإسماعيلية: جانب الدعاية الدينية المعتمد على تبليغ أفكار الدعوة ونشر آرائها، لاستمالة أكبر عدد ممكن من الأتباع، وهذا الجانب نجده واضحا في تصور الجماعة لمراتب مدينتهم.

أما الجانب الثاني من أبعاد الدعوة الإسماعيلية، فهو البعد الفدائي الذي أهمل ذكره وتفصيله ضمن مراتب الجماعة، بينما تم الاعتداد به وتعميق واحداثه التنظيمية، في المراحل اللاحقة من مراحل الدعوة الإسماعيلية، حيث عمد الحسن بن الصباح إلى تقسيم الدعوة الإسماعيلية إلى قسمين:

القسم الأول: ويتعلق بالدعاية الدينية، يرأسه شيخ الجبل أي الحسن بن الصباح ويعينه على هذا الأمر ثلاثة نواب، يدعون الناس ويستميلونهم للعقيدة الإسماعيلية.

(1) - الجامعة، ص288، الرسائل، ج3، ص348.

(2) - الجامعة، ص157.

(3) - المصدر نفسه، ص146، 392.

القسم الثاني: وهو خاص بالفدائية والجيش ويحوي ثلاث مراتب:

1-الرفاق أو المقدمون: وهم قادة الجيش المشرفون على تدريب الجيش، وتنفيذ المهمات العسكرية.

2-مرتبة الفدائيين: وتقتصر عضويتهم على أصحاب الشجاعة والاستعداد للتضحية، لذا فهم يكلفون بالتضحية الجسدية بأمر الإمام أو نائبة.

3-المستجيبون: وهم الشباب الذين يخضعون للتدريب والتعليم، في مدارس الفدائية على أيدي كبار الدعوة، حيث يقوم الإمام نفسه بتعليمهم وتدريبهم، وإذا تعذر وجوده قام مقامه في هذا العمل نائبه [1].

والرأي عندي بخصوص غياب البعد الفدائي، ودرجاته التنظيمية في مراتب مدينة الجماعة أنه يعود لأمرين:

-إن الجماعة تشكل النواة الأولى للحركة الإسماعيلية، ولذا كانت إستراتيجيتها موجهة نحو البعد الأخلاقي، والمعاني الإنسانية السامية مسقطة من اعتبارها البعد العسكري الفدائي، حتى لا يتوجس منها أي ريبة، فيقضى عليها في بواكير أمرها وفي الآن نفسه تكون قد حصنت وجودها، بكل أولئك الذين تستهويهم أفكار المؤاخاة والصداقة، والهروب من واقع الخلافات السياسية والعسكرية.

-ثم إنه إذا لم تكن الجماعة قد صرحت بالجانب الفدائي، في مراتب المدينة فهو موجود ضمنيا داخل أحلامها السياسية، ولكن كخطوة متأخرة وأخيرة حين قيام السابع، وتحقق دولتهم وانتصار دعوتهم وانكسار شوكة أعدائهم، إلاّ أنه يمكننا العثور على هذا البعد الفدائي في مراحل الدعوة الإسماعيلية اللاحقة، وهذا ما يؤكده الأستاذ مصطفى غالب بقوله: «فالدعاة والشيوخ الذين جاؤوا بعد إخوان الصفا أخذوا قواعد فلسفة إخوان الصفا المتعلقة بالنفس والجسد وجعلوها دستوراً للتضحية والفداء» [2].

(1)-مصطفى غالب، في رحاب...، ص ص396، 397.
2-المرجع نفسه ص 393

لكن السؤال الذي يطرح؛ هل كانت الجماعة في تصورها لهذه المدينة الفاضلة ومراتبها، تعبر عن تفكير مذهبي يدين بأفكاره إلى واقعهم الاجتماعي والسياسي وانتمائهم الديني (؟)، أم أنهم كانوا مجرد نقلة مخلصين لتراث غيرهم من الأمم المجاورة، أين استطاعت الجماعة المواءمة بين طموحاتها السياسية والأفكار السياسية الدخيلة (؟)

الحقيقة إن أفكار الجماعة حول الحكم الفاضل والمدينة الفاضلة، لم تكن نابعة عن أصالة فكرية أو سبق اجتماعي سياسي، بل هو مجرد تكييف فكري لمباحث فلاسفة اليونان، حول الاجتماع والسياسة.

بوسع أي قارئ أن يطالع آراء أفلاطون حول الحكم الفاضل، ليتلمس المرجعية التي ارتكزت عليها الجماعة في تحديد معالم مدينتها، حيث يربط أفلاطون بين الحكم الفاضل والفيلسوف الحاكم، الذي ينبغي أن تكون بجمع الفضائل المعرفية والسلوكية، من حيث تهذب النفس بالفلسفة هذه الأخيرة التي تسمح له باكتساب آراء عادلة ومن ثم أحكام عادلة، وهذا تماما ما يحتاجه لإدارة شؤون الدولة [1].

ومن جهة أخرى فإننا إذا وازنا بين مراتب مدينة الجماعة، وبين آراء أفلوطين حول خطوات تحرير النفس، فإنه يمكن لنا إدراك المشابهة بين كل خطوة ومرتبة.

فمرتبة الإخوان الأبرار الرحماء تشبه مرتبة التصوف والعبادة، ومرتبة الإخوان الأخيار الفضلاء تشبه مرتبة التفكير والتفلسف عند أفلوطين، ومرتبة الإخوان الفضلاء الكرام تشبه مرتبة العلم اللذين الذي يحصل عند أفلوطين بالاقتراب من دائرة ما هو إلهي، أما مرتبة الإلهيين فتشبه مرتبة الاتحاد مع الإله عند أفلوطين [2]، مع فارق أساسي وهو انتفاء الاتحاد عند الجماعة، بل هي مجرد حالة نفسية شديدة الصفاء والنقاء، تضاهي مرتبة الملكية لانقطاع الهواجس والملذات الجسمانية.

والرأي عندي في تعلق الجماعة بالمباحث الفلسفية اليونانية المتعلقة بالحكم الفاضل، يرجع إلى ترسيخ شرعية الإمام الحاكم بالاستناد إلى وضعية الفيلسوف الحاكم، عن طريق إسباغ نفس الصفات المعرفية والنفسية للفيلسوف الحاكم على الإمام الحاكم، ويظهر هذا خاصة في حرص الجماعة على وصف أصحاب المرتبتين الثالثة والرابعة بالحكماء الإلهيين.

---

(1)-أفلاطون، الجمهورية. راجع الكتاب السادس، ص ص261-307.

2-الدسوقي :إخوان الصفاء،ص 77.

ولقد كان هاجس الحاكم الفاضل عاملا مشتركاً بين الفلاسفة المسلمين، وجه عنايتهم صوب مبحث الحكم الفاضل في الفكر الفلسفي اليوناني، ليتمكنوا من تأسيس حلول فلسفية لأكبر خلاف عرفته الأمة الإسلامية، وهو الرياسة الدينية من حيث التركيز على كل خصال الكمال الجسمانية والنفسية للرئيس الحاكم، ولذلك يستحق الرياسة الفاضلة.

ومن نماذج هذا الانشغال بالحاكم الفاضل يبرز الفارابي، كأهم أعلام الفلسفة الإسلامية، الذي ارتبط ذكره بالمدينة الفاضلة بوصفه أكثرهم اعتناء بموضوع الرياسة وفي هذا يقول: «وهذا هو الرئيس الذي لا يرأسه إنسان آخر أصلاً، وهو الإمام، وهو الرئيس الأول للمدينة الفاضلة وهو رئيس الأمة الفاضلة ورئيس المعمورة من الأرض كلها...ولا يمكن أن تصير هذه الحال إلاّ لمن اجتمعت فيه بالطبع اثنا عشرة خصلة قد فطر عليها»[1].

وهكذا نجد الفارابي يتفق مع الجماعة في أحقية الإمام الفيلسوف بحكم المدينة الفاضلة، ليس هذا فحسب بل إنه بإمكاننا العثور على تشابه وأحيانا على تطابق بين الخصال التي حددتها الجماعة وذكرها الفارابي وكلها خصال كمال جسماني تنزه ذلك الحاكم عن النقص، وأخرى خصال كمال نفسي تشكل في مجملها كمالات معرفية وأخلاقية ترقى بذلك الحاكم إلى مصاف الأئمة الفلاسفة[2].

(1)-الفارابي، آراء أهل...، ص109.

2-راجع الفرابي ،المرجع نفسه، وللمزيد من التوسع حول خصال الحاكم عند الجماعة راجع رسالتنا للماجستير، الفصل الرابع.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الخاتمة

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

في نهاية هذا البحث يمكن تسجيل النقاط الآتية:

-إن مفهوم الجماعة عن العالم، يشير إلى عالم الأجسام بنوعيه الفلكي والطبيعي.

-اعتمدت الجماعة على نظرية الفيض، في تفسير مأتى الكثرة عن الوحدة وهو أسلوب فلسفي أحدثه أفلوطين ليفسر به وجود العالم عن الواحد، بطريق الفيض كما يفيض النور عن الشمس؛ لأن واحد أفلوطين يشبه الشمس، وهو لكماله لا يستطيع أن يحبس الكمال عن غيره، لذا فاض عنه في صورة وجود خارجي، دون المساس بوحدة الأول.

-يعتمد الفيض في فكر الجماعة على الوجود الإلهي واتصافه بصفات الكمال وأولها الجود، إذ لما كان الله "عز وجل" تام الصفات والنعوت، كان له من العلم والقدرة والحكمة ما يكفي ليجود بفيضه، كما تجود الشمس بالضياء.

-لقد قررت الجماعة أن الفيض في صدوره عن الله "عز وجل" ينتظم وفق الأعداد الفيثاغورية، وخلالها تكون الموجودات بحسب طبيعة العدد، إذ لما كان الواحد أصل العدد ونشؤه، فكذلك الباري هو علة الموجودات التي تتفاوت في أفضليتها، بالنظر إلى قربها أو بعدها عن مصدر الفيض.

-ناقشت الجماعة مسألة حدوث العالم وقدم العالم وفق خطة توفيقية، بين الشرع والحكمة، ألمت فيها بلفيف من الآراء الفلسفية، وجملة من الآيات القرآنية، وخلالها قامت تلك المناقشة على التمييز بين نوعين من الوجود: أولها عالم الإبداع؛ أي الموجودات الروحانية (العقل الأول - النفس الكلية - الهيولى الأولى - الصور المجردة)، وهو عالم قديم بالدهور الدائمة الأزلية السرمدية، حديث بالذات، أما عالم الأجسام فهو قديم بالزمان حديث بالذات.

-ينقسم الفيض في فكر الجماعة، إلى قسمين: الأول وهو الفيض الروحاني المنزه عن الجسمانيات، ويتكون من (العقل الفعال، النفس الكلية، الهيولى الأولى، الصور المجردة)، أما القسم الثاني فهو عالم الأجسام بنوعيه: الفلكي والطبيعي، اللذين يضمان الأفلاك بكواكبها، والأركان الأربعة: (النار، الهواء، الماء، الأرض)، والمولدات: (المعادن، النبات، الحيوان).

-لقد غالت الجماعة في نظرتها لحدود الفيض الروحاني، إلى الدرجة التي وسمتهم فيها بالأزلية والسرمدية؛ بغرض إسقاط تلك الصفات على من يقابلونهم في العالم السفلي من الأشخاص الدينيين (الإمام، الوصي...) بطريق نظرية المقابلة بين العالم والإنسان.

-تعرضت الجماعة لمناقشة الاتصال بين الأنواع، دون أن تتبنى التحولات العضوية؛ لأنها كانت تقتفي خطى الدرس الأرسطي، في تفسيره لمظاهر الرقي على سلم الوجود، بالاعتماد على مبدئي تدرج الكائنات في العضوية، والترقي المنطقي المعتمد أساسا على مدى اكتمال الصورة في الهيولى، وبلوغها مداها من علتها الأولى، وعليه تكون الأجناس والأنواع في فكر الجماعة خالدة.

-الإنسان في فكر الجماعة هو الحي الناطق المائت، وهذا يعني أنه مركب من جسد جسماني ونفس روحانية، وهما جوهران متضادان في الصفات ومتباينان في الأحوال، وأهم جوهر فيهما هي النفس، لأنها جوهر روحاني سماوي قائم بنفسه، حي بذاته يتمتع بالخلود حين مفارقة الجسد الفاني.

-تناولت الجماعة قصة خلق آدم "عليه السلام" بباطنية شديدة، حرصت فيها على تكييف معان عدة لصالح الأحلام الإسماعيلية المستعصية، لذا فقد صرفت سجود الملائكة، إلى الروح الآدمي دون الجسد، كما استثنت من جملة الملائكة الساجدين، ثلة من الأشخاص العالون وهم المقربون، ممثول الملوك والرؤساء في العالم الجسماني.

-لقد تعاملت الجماعة مع موضوع معصية آدم "عليه السلام" بنمط توفيقي، يستجمع الوجهة المذهبية ومختلف المعارف والمذاهب، أين أمكن لها اعتبار الشجرة المنهي عنها، رمز غصب وتعد على حقوق الأشخاص العالية؛ لأن آدم "عليه السلام" قد طمع في منزلة تفوقه وهي من نصيب النفس الزكية، أو الإمام السابع صاحب الوديعة، وهذه الوديعة هي العلم الباطن المذخور لصاحبه البارقليط السابع.

-لقد قالت الجماعة بقدم النفس، ضمن مسلك توفيقي بين الحكمة والشريعة، لذا فقد هرعت إلى آية الميثاق ليّا وتأويلا؛ لتفتك منها مسوغات القول بقدم النفس، كما تمسكت بنظرية التذكر الأفلاطونية والتعليل الأفلوطيني لهبوط النفس؛ لتجمع بهما بين الهبوط القسري للنفس وبين الفعل الخير لها على الأرض، ولذا فقد اعتبرت أن النفس هي موجود إلهي يصدر عن المحالات

العليا؛ ليمارس نشاطه وهو بث النظام في العالم، ولن يضره كونه عرف الشر، أو مازجه إذا ما سارع إلى الفرار منه بالأخلاق الحميدة والعلوم الحقيقية الباطنة.

-ناقشت الجماعة مسألة البعث والجزاء بتعسف باطني شديد، أحال مدار النجاة من النيران والتحول إلى الجنان، هو الانتصار للدعوة الإسماعيلية والتصديق بعلومهم المذخورة، أو الإعراض عنها والتكذيب بها، ولذا فقد نسفت الوقوع الحقيقي للبعث والجزاء، في الآن المستقبل، واعتبرت كل من النعيم والشقاء الأخروي، رموز لما تجده النفس مصورا بها من حبور أو تعاسة، وعمدت إلى تأويل كل ذكر لها بما يتواءم مع أحلامها السياسية إلى الدرجة التي بلغوا فيها القول بالتناسخ كفرصة للتطهر من علوم الظاهر.

-لقد ربطت الجماعة بين أنواع شرائط استكمال الإنسانية، وبين أنواع المعارف والقيم الأخلاقية، لتحقيق معنى الاستخلاف في الأرض، ولذا فقد حرصت على خلاص النفس من سجنها الدنيوي، وشعورها بالغربة بالاعتماد على معرفة الإنسان بنفسه بطريق جملة من المعارف، والسلوكات الفاضلة في ظل المرجعية المذهبية أولا وآخرا.

- لم تكتف الجماعة في رسم طريق الخلاص، بالأداة المعرفية والسلوكية فحسب، بل إنها تعدته إلى أهم ميزان لديها وهي الصورة الآدمية؛ لأنه أوثق المسالك وألزمها لمعرفة الإنسان بذاته، من حيث أنه لا يوجد في العالم الجسماني جزءا أتم بنية ولا أشد شبها به من صورة الإنسان ؛ لذا صار عالما صغيرا، مقابلا للعالم الذي هو إنسانا كبيرا.

-لقد اهتمت الجماعة بإبراز المشابهات الحاصلة بين الإنسان والعالم؛ لتكون منها نسيج صورة فلسفية باطنية، تقيم مفهوم الوحدة الإلهية على دعائم الفيض الأفلوطيني، ذو المبنى الإسماعيلي، وقد حرصت خلالها الجماعة على اعتبار صورة الإنسان هي أكبر حجة لله على خلقه، وكتابه الذي كتبه بيده، وأمر بتدبره المجموع فيه صور العالم الكبير، ليبقى الإنسان وحده بعد كل كثرة، كما أن الباري "عز وجل" وحده قبل كل كثرة.

-تطرقت الجماعة إلى موضوع الأخلاق، وضرورة التحلي بأفضلها بغية استكمال إنسانية الفرد، وأثناءها فصلت الجماعة في أنواعها المكتسبة والفطرية، دون أن يكون قصدها إنشاء نظرية متكاملة في الأخلاق، لأنها لم تهتم بموضوع الأخلاق إلا بالقدر الذي يتيح لها بسط آرائها، وإقناع الغير بشرعية علومها.

-عولت الجماعة على الربط بين الأخلاق والصداقة؛ لإنشاء نمط خاص من الاجتماع البشري، من شأنه التأسيس لمدينة إخوان الصفا التي تشيد في مملكة السادس (محمد صلى الله عليه وسلم)، وتفتح في عهد السابع ولذا فقد حرصت على ضرورة تمحيص الصديق وتجنب عداوته، لشد صفوف الدعوة، والتكتم عليها.

على ضوء هذه النقاط المتقدمة، يمكن القول بأن هذا البحث قد قدم نموذجا خاصا من الطروحات الفكرية والمذهبية، المناقشة لعقيدة التوحيد وصلتها بالآراء الكونية، أمكن خلالها إقامة مفهوم وحدة الباري "عز وجل"، بالاستناد إلى شرح العلاقات الداخلية بين حدي ثنائية (الإنسان، الكون) أولا، ثم إحالة حدي تلك الثنائية إلى حد واحد ينطق بسواد الوحدة في كل أجزاء الكون.

وهذا يعني أن مظاهر الوحدة الكائنة على مستوى الوجود الممكن، هي دلالة يقينية على وحدة الوجود الواجب، وهذا بالاعتماد على مبدأ أن الإنسان هو وحده بعد كل كثرة، كما أن الله "عز وجل" وحده قبل كل كثرة.

والرأي عندي في اعتماد المذهب الإسماعيلي والجماعة نموذجا، لنظرية المشابهة بين العالم والإنسان -لتلمس مظاهر الوحدة و لم شعث الكثرة فيهما- أنه في فكرته دون تطبيقاته وغاياته المذهبية، لا غبار عليه؛ مادام القرآن الكريم قد أحالنا على الآفاق والأنفس، تأملا واستنباطا: ﴿ سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ ۗ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ ﴿٥٣﴾ ﴾ (فصلت: 53). بغية إدراك مظاهر العناية والنظام والإتقان...الدالة على قدرة الإله المتفرد بالخلق والملك والتدبير أولا، والوصول إلى إدراك مدى التكريم الذي حضي به الإنسان ثانيا.

أما أن يعتبر كل من الإنسان والعالم مجالا لتحقيق الآمال السياسية المذهبية، عن طريق قراءات باطنية متعسفة تسيء لقدسية الآيات، ومنزلة الأنبياء وقطعية النصوص العقدية، فهذا عين الظلال والغلو.

لذا فإني أتمنى أن تفتح دراستي المتواضعة، المجال أمام محاولات جادة للاستدلال على مسائل العقيدة، تقوم أساسا على تحديد العلاقات الوظيفية والتركيبية بين الإنسان والعالم؛ بغية

فهم سليم لمكانة الإنسان، ودوره تجاه نفسه أولا وعالمه ثانيا، مع التأكيد على الفهم العلمي المواكب لكل مستجدات الحقائق العلمية حول الكون وعلومه، بقصد الارتكاز على تلك الحقائق لتقرير الكثير من القضايا العقدية خاصة ما تعلق منها بصلة الكائن البشري بعالمه، وطبيعة العلاقات القائمة بينهما بعيدا عن الأحكام والآراء المسبقة.

وصلي اللهم على نبينا وحبيبنا محمد عليه أفضل الصلاة والسلام وعلى آله وأصحابه الأخيار.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفهـــــارس:

أولا: فهـــرس الآيـــــــــات

ثانيا: فهرس الأحاديث والآثـــــار

ثالثا: فهـــــرس الأعـــــلام

رابعا: فهـــرس الفـــرق والمـــدارس

خامسا: فهـــــرس الأماكـــــــن

سادسا: قائمـــــة المصادر والمراجع

سابعا: فهـــــرس الموضوعـــــات

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

أولا: فهرس الآيات

الآية	الرقم	الصفحة
-البقرة-		
﴿...إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً...﴾	30	151
﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ...﴾	31-32	154
﴿...اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ...﴾	36	168-160
﴿فَتَلَقَّى آدَمُ مِن رَّبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ...﴾	37	161
﴿وَآتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ...﴾	87	هامش ص 85
﴿بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾	117	68-66
﴿وَمَن يَرْغَبُ عَن مِّلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا...﴾	130	199
﴿ثُمَّ أَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ...﴾	199	22
-آل عمران-		
﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾	18	89
﴿...كَذَٰلِكِ اللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ إِذَا قَضَىٰ...﴾	47	47
-النساء-		
﴿...كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُم بَدَّلْنَاهُمْ...﴾	56	193
-المائدة-		
﴿...تَرَىٰ أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ...﴾	83	22
﴿...يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ أَأَنتَ قُلْتَ...﴾	116	189
-الأنعام-		

﴿ وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَادَىٰ كَمَا خَلَقْنَاكُمْ ... ﴾	94	190
﴿ ... هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ ... ﴾	102	93
﴿ شَيَاطِينَ الْإِنسِ وَالْجِنِّ يُوحِي ... ﴾	112	193
﴿ أَوَمَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا ... ﴾	122	143
-الأعراف-		
﴿ أَلَمْ أَنْهَكُمَا عَن تِلْكُمَا الشَّجَرَةِ ... قَالَا رَبَّنَا ... ﴾	23-22	160
﴿ إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ ... ﴾	54	69-68
﴿ وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ... ﴾	172	173-171
-يونس-		
﴿ وَمَا تَكُونُ فِي شَأْنٍ وَمَا تَتْلُوا مِنْهُ مِن ... ﴾	61	22
﴿ لَا تَبْدِيلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ ﴾	64	74
-الرعد-		
﴿ ... وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ ﴿٧﴾ ﴾	07	هامش ص178
- الحجر -		
﴿ فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ﴾	30	153
﴿ ... لَمْ أَكُن لِّأَسْجُدَ لِبَشَرٍ خَلَقْتَهُ ... ﴾	33	154
- النحل-		
﴿ وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾	08	38
﴿ إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَن نَّقُولَ ... ﴾	40	69
﴿ وَاللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّن بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ ... ﴾	78	205

-الإسراء-		
﴿ وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ ۖ قُلِ ٱلرُّوحُ ... ﴾	85	85
-الكهف-		
﴿ ... إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ ءَامَنُوا۟ بِرَبِّهِمْ ... ﴾	13	239
﴿ ... وَوَجَدُوا۟ مَا عَمِلُوا۟ حَاضِرًا ۗ ... ﴾	49	230
-مريم-		
﴿ لَّقَدْ أَحْصَىٰهُمْ وَعَدَّهُمْ عَدًّا ﴾	94	85
-الأنبياء-		
﴿ قَالُوا۟ سَمِعْنَا فَتًى يَذْكُرُهُمْ يُقَالُ لَهُۥٓ ... ﴾	60	239
﴿ كَمَا بَدَأْنَآ أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيدُهُۥ ۚ ﴾	104	66
-الحج-		
﴿ مَن كَانَ يَظُنُّ أَن لَّن يَنصُرَهُ ٱللَّهُ فِى ... ﴾	15	40
﴿ ... وَإِنَّ يَوْمًا عِندَ رَبِّكَ كَأَلْفِ ... ﴾	47	68
﴿ ... مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَٰهِيمَ ۚ ... ﴾	78	240
-المؤمنون-		
﴿ فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ ... ﴾	14	66
-النور-		
﴿ ... وَلَوْلَا فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُۥ مَا ... ﴾	21	96
﴿ ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ مَثَلُ ... ﴾	35	86
﴿ وَإِذَا بَلَغَ ٱلْأَطْفَٰلُ مِنكُمُ ٱلْحُلُمَ ... ﴾	59	243
-الفرقان-		

﴿ وَيَوْمَ يَعَضُّ ٱلظَّالِمُ عَلَىٰ يَدَيْهِ ... ﴾	27	163
-القصص-		
﴿ وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُۥ وَٱسْتَوَىٰٓ ... ﴾	14	244
-لقمان-		
﴿ هَٰذَا خَلْقُ ٱللَّهِ فَأَرُونِى مَاذَا خَلَقَ ... ﴾	11	66
-السجدة-		
﴿ فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّآ أُخْفِىَ لَهُم مِّن ... ﴾	17	195
-الأحزاب-		
﴿ مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَآ أَحَدٍ مِّن ... ﴾	40	184
-فاطر-		
﴿ فَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَبْدِيلًا ۖ وَلَن تَجِدَ ... ﴾	43	53
-الصافات-		
﴿ وَإِذَا ذُكِّرُوا۟ لَا يَذْكُرُونَ ﴿١٣﴾ ﴾	13	170
﴿ وَمَا مِنَّآ إِلَّا لَهُۥ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ ﴿١٦٤﴾ ﴾	164	192
-ص-		
﴿ فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى ... ﴾	82	154
﴿ ... أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنتَ مِنَ ٱلْعَالِينَ ﴾	85	153
﴿ ... أَنَا۠ خَيْرٌ مِّنْهُ ۖ خَلَقْتَنِى مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُۥ ... ﴾	86	153
-الزمر-		
﴿ ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا ... ﴾	42	137
-غافر-		
﴿ رَبَّنَآ أَمَتَّنَا ٱثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا ٱثْنَتَيْنِ ﴾	11	174

-فصلت-		
﴿ سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ ... ﴾	53	212-17
-الزخرف-		
﴿ وَلَمَّا ضُرِبَ ٱبْنُ مَرْيَمَ مَثَلًا إِذَا قَوْمُكَ ... ﴾	58-57	239
﴿ إِلَّا مَن شَهِدَ بِٱلْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴾	86	89
-الجاثية-		
﴿ وَقَالُوا۟ مَا هِىَ إِلَّا حَيَاتُنَا ٱلدُّنْيَا نَمُوتُ ... ﴾	24	هامش ص55-188
-الأحقاف-		
﴿ ... حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغَ أَشُدَّهُۥ وَبَلَغَ أَرْبَعِينَ سَنَةً ... ﴾	15	245
-محمد-		
﴿ ... وَيَأْكُلُونَ كَمَا تَأْكُلُ ٱلْأَنْعَٰمُ وَٱلنَّارُ ... ﴾	12	229
-الذاريات-		
﴿ وَمِن كُلِّ شَىْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ ... ﴾	49	134
-النجم-		
﴿ وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ﴿٣٩﴾ ... ﴾	41-39	229
-القمر-		
﴿ وَمَآ أَمْرُنَآ إِلَّا وَٰحِدَةٌ كَلَمْحٍۭ بِٱلْبَصَرِ ﴾	50	85-68
-المجادلة-		
﴿ يَرْفَعِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ وَٱلَّذِينَ ... ﴾	11	188-144
-الحشر-		
﴿ هُوَ ٱللَّهُ ٱلْخَٰلِقُ ٱلْبَارِئُ ٱلْمُصَوِّرُ لَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ... ﴾	24	هامش ص90
-الحاقة-		

﴿...فَتَرَى ٱلْقَوْمَ فِيهَا صَرْعَىٰ كَأَنَّهُمْ ...﴾	07	217
-المرسلات-		
﴿ٱنطَلِقُوٓا۟ إِلَىٰ ظِلٍّ ذِى ثَلَٰثِ شُعَبٍ ﴿٣٠﴾﴾	30	169
-النازعات-		
﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلسَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَىٰهَا ﴿٤٢﴾...﴾	44-42	186
-الفجر-		
﴿يَٰٓأَيَّتُهَا ٱلنَّفْسُ ٱلْمُطْمَئِنَّةُ ﴿٢٧﴾ ٱرْجِعِى...﴾	30-27	246
-التين-		
﴿لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِىٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾	04	143

ثانيا: فهرس الأحاديث والآثار

طرف الحديث	الصفحة
[كل مولود يولد ...]	225
[إن أول ما خلق.....]	84

ثالثا: فهرس الأعلام

العلم	الصفحة
إبراهيم عليه السلام	185-180-162-161-87
أبيقورس (Epicure)	55
إخوان الصفاء	و-ز-ح-ج-11-12-35- -181-178-156-81 -240-238-219-182 255-248
إدريس عليه السلام	161
آدم عليه السلام	ح-151-152-153-154- -160-159-158-155 -165-164-163-162 -173-169-168-166 -185-180-176-174 -222-220-209-207 253-235-223
أرسطو (Aristotle)	-52-46-42-41-35-21 -97-78-77-76-59-56 -105-104-103-100 -231-205-175-109 242-235
إسماعيل عليه السلام	180-159
أفلاطون (platon)	-98-95-93-73-34-21 -140-121-109-103 -171-170-169-142 -205-201-187-175 249-232
أفلوطين (plotin)	-29-28-26-24-23-21 -74-72-63-38-35-30

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

-107-95-93-92-77 -142-141-121-108 -175-171-170-149 252 209-201	
41	أمباذوقليدس (Empedocles)
20	انكسماندريس (Anaximan -Der)
20	انكسمانس (Anaxmenes - éne)
75	أهرمن
116	بارمينيدس (Parmenides)
و	باشا، أحمد زكي
212	البيروني
و	توماسون (T.Tomason)
80	ثامر، عارف
184	جولد تسهر (Cold Ziher)
167	الحامدي
144-و	حجاب، محمد فريد
58	ابن حزم
163-87	الحسن رضي الله عنه
163-87	الحسين رضي الله عنه
236-226-224	ابن خلدون
129-25	الدسوقي، عمر
213	ديكارت (descartes, René)
55	ديموقريطس (Democrite)
155-74	الرازي، أبو بكر محمد بن زكريا
155	الرازي، فخر الدين
212-46	ابن رشد

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

السجستاني، إسحاق	185-167-78
سقراط (Socrate, socrates)	246-232
فيلون السكندري (pholojudaeus)	219
ابن سينا	109-39-18
شرف، محمد جلال	57
الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم	107-75-56
ابن الصباح، الحسن	247-239
طاليس (Thalés)	20
ابن عباس	133
العبد، عبد اللطيف	و- 14
ابن عربي	220-219-182-18
العسكري، محمد بن الحسن	178
علاء الدين، غسان	ز- 222
علي رضي الله عنه	17-16
عيسى عليه السلام	-178-162-161-71 185-180-179
غالب، مصطفى	183-72
الغزالي، أبو حامد	-75-57-56-52-38 194-175-174-81
الفارابي	-36-30-27-26-19 -175-78-61-39-37 -236-231-225-203 250
فاطمة رضي الله عنها	163-87
فيثاغورث	265-30
قطب، سيد	174-72
الكرماني	-45-44-36-27-17

	-72-85-88-90-91 -92-108-109-142 179-187
محمد عليه الصلاة والسلام	-159-163-178-179 -180-181-183-184 -185-189-190-217 254-255
محمد، صابر عبده أبازيد	75-و-79
محمود، زكي	205
مروة، حسين	79
موسى عليه السلام	-71-159-161-162 179-180-185
ابن ميمون	212
النشار	156
نصر، سيد حسين	86-ز
النمرود	162
نوح عليه السلام	161-180
نووك (Nowork)	و
هارون عليه السلام	159-161-180
هرقليطس (Heraclitus)	125
يزدان	75

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

رابعا: فهرس الفرق والمدارس

اسم الفرقة أو المذهب	الصفحة
الأرسطية	39-60-100-103-105-134-135
الإسماعيلية	17-27-35-36-45-72-73-80-108-109-121-145-162-178-179-180-181-183-184-186-187-189-190-192-239-240-241-243-247-248-253
الأشاعرة	52-59-60
الأفلاطونية	16-103-140-169-201-205-209-253
الأفلوطينية	30-36-49-63-64-72-107-180-184-209
الأنظمة العرفانية	15
الباطنية	28-35-36-45-46-57-72-78-86-240-241
الثنوية	75
الدروز	172-194
الدهرية	55-60
الشيعة الإثناعشرية	145
الصابئة الحرانية	160
الصوفية	18
العرفان	15-36-185

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفلاسفة	-36-35-27-25-18 -46-45-41-38-37 -57-56-54-52-51 81-79-77-60
الفيثاغورية الحديثة	33
القبالية	157-156
القرامطة	194
الكبالية	157-156
المتكلمين	60-56-54-39
المجوس	75
المدرسة الفيثاغورية	-242-34-30-20 252
مذهب الذرة	55
المذهب المادي	55
المذهب المشائي	-111-103-99-51 175-103
المعتزلة	78-77-52-48
النصرانية	177-176
الهرمسية	-201-176-91 209-202

خامسا: فهرس الأماكن:

المكان	الصفحة
أثينا (Athenes)	232
إيطاليا (Italie)	242
سورية	239
فارس	239
كربلاء	187

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

سادسا: قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم برواية حفص

مصادر الرسالة

• إخوان الصفا:

1-رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا، تقديم: عليوش عبود، (موفم للنشر، الجزائر، د.ط، 1992م).

2-رسائل إخوان الصفا، تقديم: طه حسين، وأحمد زكي، [المطبعة العربية، مصر، د.ط، 1347هـ-1928م].

3-الرسالة الجامعة، تحقيق: مصطفى غالب، [دار الأندلس، بيروت – لبنان، ط2، 1404هـ-1984م].

4-رسالة جامعة الجامعة، تحقيق وتقديم: عارف ثامر، [مكتبة الحياة، بيروت – لبنان، ط2، د.ت].

مراجع الرسالة

-أ-

5-إبراهيم، محمد يوسف: النفس بين القرآن الكريم والفلسفة، مجلة أصول الدين والدعوة، [مطبعة الأمانة، مصر، شبرا، د.ط، 1419هـ-1999م].

• أرسطو:

6- الطبيعة، ترجمة: إسحاق عبد الرحمن بدوي، [دار القومية، القاهرة – مصر، د.ط، 1384هـ-1964م].

7- في النفس، مراجعة وشرح وتقديم: عبد الرحمن بدوي، [وكالة المطبوعات، الكويت، ودار القلم، بيروت – لبنان، د.ط، د.ت].

8-إسماعيل، محمود: نهاية أسطورة نظريات ابن خلدون، [عامر للطباعة والنشر، المنصورة – مصر، د.ط، د.ت].

9-الأشعري، علي بن إسماعيل: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، [المكتبة العصرية، بيروت – لبنان، د.ط، د.ت].

• أفلاطون:

10- الجمهورية، تقديم: جيلالي اليابس، [المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر – الجزائر، د.ط، 1990م].

11-فيدون، ترجمة وتحقيق: علي سامي النشار، عباس الشربيني، [دار المعارف، مصر، د.ط، 1965م].

12-أفلوطين: التساعية الرابعة، دراسة وترجمة: فؤاد زكريا، [الهيئة المصرية العامة، مصر، د.ط، 1389هـ-1970م].

13-ابن الأكفاني، محمد بن إبراهيم: إرشاد القاصد إلى أسنى المقاصد في أنواع العلوم، تحقيق وتعليق: عبد المنعم محمد عمر، [دار الفكر العربي، القاهرة – مصر، د.ط، د.ت].

14-الألباني، محمد ناصر الدين: سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيء على الأمة، [المركز الإسلامي، بيروت – لبنان، ط5، 1405هـ-1985م].

15-الألوسي، حسام الدين: الزمان في الفكر الديني والفلسفي القديم، [المؤسسة العربية للدراسات والنشر، د.م، ط1، 1400هـ-1980م].

16-الآمدي، أبو علي بن محمد: الإحكام في أصول الأحكام، [دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط1، 1405هـ-1985م].

-ب-

17-بدوي، عبد الرحمن: موسوعة الفلسفة، [المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت – لبنان، ط1، 1984م].

18-بريهيه، إميل: الآراء الدينية والفلسفية لفيلون الإسكندري، ترجمة ومراجعة: محمد يوسف موسى، عبد الحليم النجار، [شركة مصطفى البابي الحلبي، مصر، د.ط، د.ت].

19-البعلبكي منير، موسوعة المورد العربية، [دار العلم للملايين، بيروت – لبنان، ط1، 1990م].

20-البغدادي عبد القاهر بن محمد، الفرق بين الفرق، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، [المكتبة العصرية، بيروت – لبنان، ط13، 1411هـ-1990م].

21-البستاني، بطرس: دائرة المعارف، [دار المعرفة، بيروت - لبنان، د.ط، د.ت].

22-البهي، محمد: الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، [دار الفكر، بيروت – لبنان، ط5، 1391هـ-1972م].

-ت-

23-تركي، إبراهيم: نظريات الكون في الفكر الإسلامي، [دار الوفاء، الإسكندرية-مصر، د.ط، د.ت].

24-التهانوي، محمد علي: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تقديم: د.رفيق العجم، تحقيق: علي دحروج، ترجمة: د. عبد الله الخالدي، [مكتبة لبنان، بيروت – لبنان، ط1، 1996م].

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

-ث-

26-ثامر، عارف: حقيقة إخوان الصفاء وخلان الوفاء، [المطبعة الكاثوليكية، بيروت – لبنان، د.ط، د.ت].

-ج-

27-الجابري، محمد عابد: تكوين العقل العربي، [دار الطليعة، بيروت – لبنان، ط2، 1985م].

28-الجرجاني، علي بن محمد: التعريفات، تحقيق: عبد المنعم الحنفي، [دار الرشاد، القاهرة – مصر، د.ط، د.ت].

29-جمال، نادية: فلسفة التربية عند إخوان الصفاء، [المركز العربي للصحافة، القاهرة – مصر، د.ط، 1983م].

30-الجوزية، بن القيم: مفتاح دار السعادة، [دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، د.ط، د.ت].

31-الجوزي، أبي الفرج جمال الدين، الميسر في علم التفسير، [دار الفكر، بيروت – لبنان، ط1، 1407هـ-1987م].

32-احناس، 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].

-ح-

33-الحاج، خالد محمد علي: الكشاف الفريد عن معاول الهدم ونقائض التوحيد، [إدارة إحياء التراث الإسلامي، قطر، د.ط، 1403هـ-1983م].

34-الحامدي، إبراهيم بن الحسين: كنز الولد، تحقيق: مصطفى غالب، [دار صادر، بيروت – لبنان،د . ط، 1391هـ-1971م].

35-حجاب، فريد: الفلسفة السياسية عند إخوان الصفا، تقديم: عز الدين فودة، [الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، د.ط، 1982م].

36-ابن حزم، علي بن أحمد: الفصل في الملل والنحل، تحقيق: د.محمد إبراهيم نصر، ود.عبد الرحمن عميرة، [شركة مكتبات عكاظ للنشر والتوزيع، جدة، الرياض – السعودية، ط1، 1412هـ-1982م].

37-ابن الحسين، محمد: بيان مذهب الباطنية، تصحيح: ر-شروطمان، [مطبعة الدولة، استانبول، تركيا، د.ط، 1938م].

38-الحمد، محمد عبد الحميد: صابئة حران وإخوان الصفا، [الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق – سوريا، ط1، 1998م].

39-الحنبلي، عبد الحي بن العماد: شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تحقيق: لجنة التراث العربي، [دار الآفاق، بيروت – لبنان، د.ط، د.ت].

40-الحنفي، عبد المنعم: موسوعة الفرق والجماعات والمذاهب الإسلامية، [دار الرشاد، القاهرة – مصر، ط1، 1410هـ-1993م].

41-عبد الحميد، عرفان: الفلسفة الإسلامية دراسة ونقد، [مؤسسة الرسالة، بيروت – لبنان، ط2، 1424هـ-1984م].

42-ابن حيون، النعمان: أساس التأويل، تحقيق وتقديم: عارف ثامر، [دار الثقافة، بيروت – لبنان، د.ط، د.ت].

-خ-

43-خالد، غسان: أفلوطين رائد الوحدانية، [منشورات عويدات، بيروت - لبنان، ط1، 1983م].

44-ابن خلكان: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: إحسان عباس، [دار صادر، بيروت – لبنان، د.ط، 1397هـ-1977م].

45-خليفة، حاجي: كشف الظنون، [وكالة المعارف، د.م، د.ط، 1362هـ-1943م].

-د-

46- الدسوقي عمر، إخوان الصفاء، [دار إحياء الكتب العربية، د.م، د.ط، د.ت].

-ر-

47-الرازي، محمد فخر الدين: التفسير الكبير، [دار الفكر، بيروت - لبنان ، ط1، 1401هـ-1981م].

• ابن رشد، محمد:

48- تلخيص كتاب المقولات، [دار المشرق، بيروت – لبنان، ط2، 1983م].

49- فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، تقديم وتعليق: ألبير نصري نادر، [المطبعة الكاثوليكية، بيروت - لبنان، ط1، 1961م].

50-رضا، محمد رشيد: تفسير المنار، [دار المعرفة، بيروت - لبنان، ط2، د.ت].

51-أبو ريان، محمد علي: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، [دار النهضة العربية، بيروت – لبنان، ط2، د.ت].

-ز-

52-الزحيلي، وهبة: التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، [دار الفكر المعاصر، بيروت – لبنان، ط1، 1411هـ-1991م].

53-الزركلي، خير الدين: الأعلام، [دار العلم للملايين، بيروت – لبنان، ط5، ماي 1980م].

54-ابن زكريا، أحمد بن فارس: معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، [مكتبة الخانجي، مصر، ط3، 1402هـ-1981م].

55-أبو زيد، نصر حامد: فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي، [المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء – المغرب، ط4، 1998م].

56-الزيبي، محمد عبد الرحيم: مشكلة الفيض عند فلاسفة الإسلام، [ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، د.ط، 1993م].

-س-

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

58-السجستاني، إسحاق بن أحمد: الافتخار، تقديم وتحقيق: إسماعيل فريان حسين يونا، [دار الغرب الإسلامي، بيروت – لبنان، ط1، 2000م].

59-سعادة، رضا: مشكلة الصراع بين الفلسفة والدين، [دار الفكر اللبناني، بيروت - لبنان، ط1، 1990م

60-سعيد، خير الله: النظام الداخلي لحركة إخوان الصفا، [مؤسسة عيبال، نيقوسا – قبرص، ط1، 1992م].

61-ابن سلطان، نور الدين علي بن محمد: الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة، [المكتب الإسلامي، بيروت – لبنان، ط2، 1406هـ-1986م].

•ابن سينا، الحسين بن عبد الله:

62- تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات، ترجمة: حنين بن إسحاق، [دار العرب للبستاني، القاهرة – مصر، ط2، د.ت].

63-النجاة في المنطق والإلهيات، تحقيق وتخريج: عبد الرحمن عميرة، [دار الجيل، بيروت – لبنان، ط1، 1412هـ-1992م].

•السيوطي، جلال الدين:

64- الحاوي للفتاوي، تحقيق وتعليق: محمد محي الدين عبد الحميد، [المكتبة العصرية، صيدا – بيروت، د.ط، 1411هـ-1990].

65-الدر المنثور في التفسير المأثور، [دار المعرفة، بيروت – لبنان، د.ط، د.ت].

-ش-

66-شرف، محمد جلال: الله والعالم والإنسان، [دار النهضة العربية، بيروت – لبنان، د.ط، د.ت].

67-الشرقاوي، محمد عبد الله: الأسباب والمسببات، [دار الجيل، بيروت – لبنان، ط1، 1417هـ-1997م].

68-الشهرستاني، محمد عبد الكريم: الملل والنحل، تصحيح وتعليق: أحمد فهمي محمد، [دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، د.ط، د.ت].

-ص-

69-صبحي، أحمد محمود: نظرية الإمامة لدى الشيعة الإثني عشرية، [دار المعرفة، القاهرة – مصر، د.ط، د.ت].

70-صليبا، جميل: المعجم الفلسفي، [الشركة العالمية للكتاب، بيروت – لبنان، د.ط، 1414هـ-1994م].

-ط-

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

71-الطبرسي، الفضل بن الحسن: مجمع البيان في تفسير القرآن، تحقيق وتصحيح: هاشم الرسولي المحلاتي، وفضل الله اليزيدي الطباطبائي، [دار المعرفة، بيروت - لبنان، ط1، 1406هـ-1986م].

-ع-

72-عبد الله، وجيه أحمد: الوجود عند إخوان الصفا، [دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية - مصر، د.ط، 1989م].

•العبد، عبد اللطيف محمد:

73- الإنسان في فكر إخوان الصفاء، [مكتبة الأنجلومصرية، القاهرة - مصر، د.ط، د.ت].

74-دراسات في الفلسفة الإسلامية، [مكتبة النهضة المصرية، القاهرة - مصر، د.ط، 1399هـ-1979م].

75-عدد من الأساتذة: الموسوعة العربية العالمية، [مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع، الرياض - السعودية، ط2، 1419هـ-1999م].

• ابن عربي، محي الدين:

76- الفتوحات المكية، [دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، د.م، د.ط، د.ت].

77-فصوص الحكم، [دار الكتاب العربي، بيروت - لبنان، ط2، 1400هـ-1980م].

78-علاء الدين، غسان: الأخلاق عند إخوان الصفا وخلان الوفاء، [دار الوفاء، د.م، د.ط، د.ت].

-غ-

79-غالب، مصطفى: في رحاب إخوان الصفاء وخلان الوفاء، [منشورات حمد، بيروت - لبنان، د.ط، د.ت].

•الغزالي، أبو حامد:

80- إحياء علوم الدين، [دار المعارف، بيروت - لبنان، د.ط، د.ت].

81- تهافت الفلاسفة، تحقيق وتقديم: سليمان دنيا، [دار المعارف، القاهرة - مصر، ط2، د.ت].

82-فضائح الباطنية، تحقيق وتقديم: عبد الرحمن بدوي، [الدار القومية، القاهرة - مصر، د.ط، 1383هـ-1964م].

83- القسطاس المستقيم، تقديم وتحقيق: فيكتور سلحت، [المطبعة الكاثوليكية، بيروت - لبنان، د.ط، د.ت.

د.ط، د.ت].

-ف-

84-الفاخوري، حنا وخليل، الجر: تاريخ الفلسفة العربية، [دار الجيل، بيروت - لبنان، ط2، 1982م].

• الفارابي:

85- آراء أهل المدينة الفاضلة، تقديم وتحقيق: ألبير نصري، [المطبعة الكاثوليكية، بيروت - لبنان، ط1، 1959م].

86- السياسة المدنية، تحقيق وتقديم: فوزي متري نجار، [المطبعة الكاثوليكية، بيروت - لبنان، ط1، 1964م].

•فخري، ماجد:

87- أرسطو طاليس المعلم الأول، [المطبعة الكاثوليكية، بيروت - لبنان، د.ط، 5 نيسان 1958م].

88-تاريخ الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلوطين، [دار العلم للملايين، بيروت - لبنان، ط1، مارس 1991م].

89-أبو فارس، شهاب الدين: رسالة مطالع الشموس في معرفة النفوس، ضمن أربع رسائل إسماعيلية، [دار مكتبة الحياة، بيروت - لبنان، ط2، 1978م].

90-فروخ، عمر: تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، [دار العلم للملايين، بيروت - لبنان، ط4، نيسان 1983م].

91-فريق من العلماء، خلق لا تطور، عرّبه بتصرف: د.إحسان حقي، [دار النفائس، ط4، 1406هـ-1986م].

92-أبو الفيض، محمود المنوفي: كتاب الوجود، [دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة - مصر، د.ط، د.ت].

-ق-

93-ابن عبد القادر، محمد بن أبي بكر: مختار الصحاح، ضبط وتصحيح: محمد شمس الدين، [دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط1، 1415هـ-1994م].

94-القاضي، أحمد عرفات: الفكر السياسي عند الباطنية، [الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر،

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

د.ط، 1993م].

95-قطب، سيد: في ظلال القرآن، [دار الشروق، بيروت - لبنان، ط7، 1398هـ-1978م].

96-القنوجي، صديق بن حسن: أبجد العلوم والوشي المرقوم في بيان أحوال العلوم، [دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، د.ط، د.ت].

-ك-

97-كارامبيري، مامادو: موقف الرافضة من القرآن الكريم، [مكتبة ابن تيمية، د.م، د.ط، د.ت].

98-الكتاب المقدس: المشتمل على كتب العهد العتيق الموجود في الأصل العبراني، وأيضا كتاب العهد الجديد يسوع المسيح، [د.د، لندن، د.ط، 1870م].

99-ابن كثير، إسماعيل: تفسير القرآن العظيم، [دار المعرفة، بيروت - لبنان، د.ط، 1400هـ-1980م].

100-الكرماني: راحة العقل، تقديم وتحقيق: مصطفى غالب، [دار الأندلس، بيروت - لبنان، ط1، 1967م].

101-كوربان، هنري: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة: نصير مروة وحسن قبيسي، [منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط3، 1983م].

102-الكيال، باسمة: أصل الإنسان وسر الوجود، [منشورات دار ومكتبة الهلال، بيروت - لبنان، ط2، 1982م].

-ل-

103-لجنة من العلماء والأكاديميين السوفيتيين: الموسوعة الفلسفية المختصرة، ترجمة: فؤاد كامل، جلال العشري، عبد الرشيد الصادق، [دار القلم، بيروت - لبنان، د.ط، د.ت].

-م-

104-مذكور، إبراهيم: في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، [دار المعارف، القاهرة - مصر، ط3، د.ت].

105-محمد، صابر عبده أبازيد: فكرة الزمان عند إخوان الصفا، [مكتبة مدبولي، القاهرة - مصر، ط1، 1991م].

106-محمود، زكي نجيب: المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري، [دار الشروق، بيروت والقاهرة، ط 3، 1403هـ - 1981م].

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

107-المرزوقي، جمال: دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية، [دار الآفاق العربية، القاهرة - مصر، ط1، 1421هـ-2001م].

108-مروة، حسين: النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، [دار الفارابي، بيروت - لبنان، ط2، 1979م].

109-مطر، أميرة حلمي: الفلسفة اليونانية، تاريخها مشكلاتها، [دار قباء للطباعة والنشر، د.م، د.ط، 1998م].

110-المظفر، محمد رضا: عقائد الإمامية، تقديم: حامد حنفي داود، [دار النعمان، د.م، د.ط، د.ت].

111-المقريزي، أحمد بن علي: المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، [مؤسسة الحلبي وشركاه للنشر والتوزيع، القاهرة - مصر، د.ط، د.ت].

112-ابن منظور: لسان العرب، تحقيق: عبد الله علي الكبير، ومحمد أحمد حسب الله، وهاشم محمد السلملي، [دار المعرفة، مصر، د.ط، د.ت].

113-معجم ألفاظ القرآن الكريم: [الهيئة المصرية للتأليف والنشر، ط2، 1398هـ-1970م].

114-ميموني، جمال ونضال، قسوم: قصة الكون من التصورات البدائية إلى الانفجار العظيم، [دار المعرفة، باب الواد - الجزائر، د.ط، 1998م].

-ن-

115-ابن النديم: الفهرست، تعليق: إبراهيم رمضان، [دار المعرفة، بيروت - لبنان، ط1، 1415هـ-1994م].

116-النشار، مصطفى: مدرسة الإسكندرية الفلسفية بين التراث الشرقي والفلسفة اليونانية، [دار المعارف، القاهرة - مصر، ط1، 1995م].

117-نصار، محمد عبد الستار: دراسات في فلسفة الأخلاق، [دار العلم، الكويت، ط1، 1402هـ-1982م].

118-نصر، سيد حسين: مقدمة إلى العقائد الكونية الإسلامية، ترجمة: سيف الدين القصير، [دار الحوار للنشر، اللاذقية - سورية، ط1، 1991م].

119-النوبختي، الحسن بن موسى: فرق الشيعة، تعليق: محمد صادر آبحر العلوم، [المطبعة الحيدرية، د.م، د.ط، 1379هـ-1959م].

120-النووي، يحي بن شرف: الفتاوى، دراسة وتحقيق: عبد القادر أحمد عطا، [مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت - لبنان، ط2، 1408هـ-1988م].

-هـ-

121-هلال، إبراهيم إبراهيم: نظرية المعرفة الإشراقية وأثرها في النظرة إلى النبوة، [دار النهضة العربية، القاهرة - مصر، د.ط، 1977م].

-ي-

122-يحي، هارون: خلق الكون، [مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، ط4، 1424هـ-2003م].

الرسائل الجامعية

123-حيفي، مسعود: عقيدة الخلاص في الأديان السماوية، [رسالة ماجستير، معهد أصول الدين، قسم: العقيدة، جامعة الأمير عبد القادر، قسنطينة، 1997-1998م].

124-أبو العلا، جميل محمد: الباطنية وموقف الإسلام منها، [رسالة دكتوراه، كلية أصول الدين، القاهرة، 1395هـ-1975م].

125-معصوم، محمد فؤاد: إخوان الصفاء (فلسفتهم وغايتهم)، [رسالة دكتوراه، جامعة الأزهر، كلية أصول الدين، شعبة الفلسفة، 1394هـ-1974م].

المجلات والدوريات:

126-مجلة الأزهر، [مصر: العدد 14، رمضان، 1362هـ-1943م]، مج14، ج4.

127-مجلة الأزهر، [مصر: دون عدد، رمضان، سنة 1362هـ-1943م].

128-مجلة الرسالة، [مصر: العدد الثالث والعشرون، 11 ديسمبر، سنة 1352هـ-1933م].

المراجع الأجنبية:

129-Marquet, y v e s: La philosophie de Ihwan Al Safa, [société national d'édition et de diffusion, Alger].