

وليد نويهض *

إخوان الصفا ومسألة تعدد الآراء والمذاهب في عصرهم:

أسباب اختلاف البشر وتنوع الديانات في الرسالة الثانية والأربعين

مقدمة

إنّ لحظة الفترة الانتقاليّة جديدة في حياتنا المعاصرة، لكنّها ليست استثنائيّة في تجلّياتها العقائديّة والتنظيميّة؛ فالمشهد المضطرب في تحولاته مرّت به الأمة في محطّات كثيرة، حين اختلطت في لحظاتها الانتقاليّة تصوّرات أيديولوجيّة حاولت في وقتها الإجابة عن أسئلة لا تزال راهنة في حاضرنا.

أبرز تلك المحطّات السياسيّة في تطوّر وعي الأمة تمثّلت في تلك اللحظات الانتقاليّة، حين خرجت الجماعات الأهليّة من تحت مظلة الخلافة الأمويّة (عاصمتها دمشق) إلى مظلة الخلافة العباسيّة (عاصمتها البصرة ثم بغداد). هذا الانتقال الحاسم سياسياً ساهم في زعزعة القواعد الفكرية المتعارف عليها، وأعاد هيكله المفاهيم في قنوات أيديولوجية جمعت بين الفكر والعمران، وهو ما أدى دوره في تأسيس منظومات فقهية وفلسفية تجلّت في ظهور الفرق الدينيّة والأحزاب العقائديّة (فرق المعتزلة، وحركة إخوان الصفا) التي عرفت تموجات

يشهد العالم العربي في أيامنا حالات من الفوضى الفكرية أخذت تفرضها الظروف السياسيّة المحيطة بتداعيات المرحلة الانتقاليّة ومضاعفاتها، التي عصفت بالكثير من البلدان العربيّة من المحيط إلى الخليج. هذه اللحظة الزمنيّة تعتمد في حراكها العشوائي على جملة آليات تتحكّم فيها مجموعة قوانين تجمع بين الواقع المتخثر وعدم استعداد الأنظمة لتقبّل حق الشعوب في التغيير.

لا شكّ في أنّ هذه اللحظة استثنائيّة في التاريخ العربي المعاصر، وهي تحمل في طياتها احتمالات كثيرة مفتوحة على منعطفات غير واضحة الهوية. اللحظة مهمّة وخطرة، وهي في إطارها العريض موحّدة، لكنّها في سياقاتها الخاصّة تتضمّن معطيات مشوشة سياسياً وأيديولوجياً.

* باحث وصحافي لبناني، يعمل في المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات .

بمرحلة انتقالية ويعيش لحظة اضطراب سياسي ناتجة من انقلابات في القصر، معطوفة على انقسامات في أطراف الخلافة وخروج دويلات في محيطها أو على تخومها العربية. فالرسائل في النهاية كُتبت تحت تأثير إيقاع الأزمة العامة، وجاءت للرد على أسئلة كانت متداولة في المساجد والجموع بشأن هوية المسلم: من هو؟ وبماذا يختلف عن غيره؟ وكيف يمكن تجاوز مأزق الهوية والولاء؟ وما هي الأسباب التي دفعت الناس إلى الاختلاف؟ وكيف يمكن إعادة توحيد البشر تحت قبة جامعة؟ والرسائل في إطارها العريض تستحق التوقف وإعادة القراءة لأنها تكشف من جانب عن أزمة عايشتها النخبة في القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي)، وتردّ من جانب آخر على حاجات معاصرة تشهد الآن تداول الأسئلة نفسها^(٤)؟

بهذا المعنى التاريخي-المعاصر تكمن أهمية الرسالة الثانية والأربعين؛ فهي تعتمد إلى تأويل أسباب اختلاف البشر والعوامل الموضوعية والذاتية التي أدت إلى تعدد الأديان وتنوع الآراء والمذاهب. وهي في إطارها العريض تُعتبر معاصرة، وغير بعيدة في منهجها عن قراءات اجتماعية حديثة تربط التنوع الثقافي باختلاف ظروف المكان والزمان والمناخ والطبيعة والنشأة والتربية الاجتماعية^(٥).

تردّ الرسالة على حاجات معاصرة، ولو أنّها وضعت قبل ألف ومئة عام من الآن. وهي تشتمل على أبواب ونظام تراتب وسلسلة عناوين تتحدّث عن مختلف الحقول والفنون والمدارس الفلسفية والفوقية في مطلع العصر البويهي. ونظرًا إلى كونها تردّ على حاجات معاصرة، أصبح في الإمكان التعامل معها بوصفها قراءة لواقع لا يزال يعيش أزمة دائمة تتصل بسؤال الهوية والانقسام. وهذا الأمر أعطى الرسالة قوة ديناميّة تسمح بإعادة مراجعتها والاعتماد عليها جزئيًا، في مقارنة كثير من الحالات المشابهة في حاضرنا.

وانقلابات إلى أن تلاشت وازمحلّت مع تعاقب الزمن^(١).

آنذاك، في القرن الرابع الهجري (القرن العاشر الميلادي)، انتشرت رسائل إخوان الصفا، وبدأ الورّاقون نسخها وبيعها وتوزيعها في المكتبات والأزقة. وأحدث حينذاك صدمة معرفية، وتضمّنت قراءات تجمع بين الدّين والفلسفة، وتطمح إلى توحيد الديانات والمذاهب، وتطمح في إعادة إنتاج منظومة جامعة توحد مختلف الآراء والمعتقدات في إطار مظلة أيديولوجية واحدة^(٢).

هذه الحركة العقائدية جاءت في لحظة زمنية انتقالية، وولدت لأسباب وحاجات ترافقت مع تحولات إقليمية أحاطت بالخلافة العباسية؛ إخوان الصفا، بوصفهم حركة سياسية-فكرية جاءت استجابة للظروف وحاولت الإجابة عن أسئلة، شكّلت وقتذاك تحدّيًا لمختلف المدارس المذهبية والفِرَق الإسلامية؛ فالحركة تأسست بناءً على متطلبات ومعطيات، ولبّت دعوة شرائع نخبة أخذت تعاني الفراغ الناجم عن انهيار فِرَق المعتزلة وتبعثرها بعد أن دخلت في خطوط تماس تصادمية مع الدولة من جهة والمعارضة العقائدية لتوجهاتها الفلسفية من جهة أخرى. وشكّل هذا الفراغ المعطوف على ضياع الهوية السياسية خطوة ضرورية حفّزت بعض المثقفين على التدخّل والشروع في تشكيل حركة سرّية تؤلف منشورات (رسائل) تبحث وترد على الأسئلة الحائرة بشأن الدّين والفلسفة والكون والبداية والنهاية والإنسان والآخرة، وغيرها من مباحث تجيب عمّا كان معروضًا من قضايا في زمنهم^(٣).

لماذا الرسالة الثانية والأربعون؟

لماذا اختيرت الرسالة الثانية والأربعون؟ فكل رسائل إخوان الصفا مهمّة، وهي تحتاج مجتمعة إلى دراسة مفصلة للتعرف إلى داخلات عصر كان يمرّ

مذهب النصيرية الباطني. وهناك من ينسب الرسائل إلى فرق باطنية أو حركة القرامطة. وهناك تكهنات تؤشر إلى أن مسلمة المجريطي أو تلميذه (أبو الحكم الكرماني) هو من وضع الرسائل. وهناك من يعود بهم إلى فترة الإمام جعفر الصادق، وينسب أفكارهم إلى الإمام أحمد بن عبد الله (ثاني أئمة دور الستر). ويؤكد بعضهم أن المؤسس الحقيقي لحركة الإخوان هو عبد الله بن المقفع.

هذه الترجيحات كلها افتراضية وغير دقيقة؛ فرسائل الإخوان انتشرت قبل الدرور (اختفى الحاكم بأمر الله الفاطمي عام ٤١١هـ / ١٠٢٠م)، بينما جاءت حركة الإسماعيليين إلى ذكر إخوان الصفا عام ٥٥٧هـ / ١١٦١م، وهو ما يعطل فرضية الانتماء إليهم. كذلك يصعب الربط بينهم وبين الفرق الباطنية الشائعة في بلاد الشام (النصيرية)، أو حركة القرامطة على اعتبار أن رسائل الإخوان تنتقد أفعالها (اقتلاع الحجر الأسود)، وتهاجم مزدك الخرمي وتتهمه بالتمويه والتزوير. أما اتهام المجريطي القرطبي بكتابة رسائل إخوان الصفا، فهي مسألة مستبعدة أيضاً؛ فالمجريطي (ت ٣٩٥هـ / ١٠٠٤م) الذي عاش في قرطبة في فترة ازدهارها في الأندلس قرأ الرسائل واستفاد منها واستخدم خلاصاتها (٥١ رسالة)، وأعاد تأليف الرسالة ٥٢ (الجامعة)، معتمداً على سعة علومه الرياضية والضائفة، ونشرها في كتبه بوصفها تمثل تلك الرسالة الأخيرة والضائفة، التي لا تزال محط خلاف على عدد الرسائل (هل هو ٥١ أم ٥٢؟)، فضلاً عن عدم وضوح معنى الرسالة الجامعة التي يرجح أنها كانت سرية وممنوعة من التداول، وتُكشَف فقط عند تحريج دفعة من التلامذة. لذلك اكتنفها الغموض، ويرجح أنها ضاعت، وهو ما أعطى المجريطي فرصة لكتابتها وادعاء أنه حصل عليها من المشرق.

أما الفريق الذي يقدم ظهور إخوان الصفا إلى القرن الثاني الهجري، فهو أيضاً يعتمد على افتراضات وترجيحات تنقصها الدقة؛ فالربط بين الإخوان

قبل أن ندخل في تفصيلات «ماذا تقول الرسالة؟» لا بد من الإشارة إلى مشكلة الاستطراد والتكرار والغرق في سرد خلافات بسيطة في فضاء ثقافي كان يتداعى تلقائياً. فالرسالة في النهاية ليست معزولة عن زمنها، لذلك تورط كتابها في التطويل وشرح الشرح، وتوضيح التوضيح، وهو ما يؤكد أنها كتبت على فترات متقطعة، وشارك في صوغها أكثر من شخص. وتكشف الفصول التوضيحية التي وضعت تباعاً أجوبة عن أسئلة كان يطرحها المریدون في التنظيم على شيوخهم، وهو ما استدعى الإطالة والاستفاضة وتكرار الأفكار لتوضيح الزوايا الغامضة. إلا أن الخلاصة، على رغم الملاحظات والإسقاطات التي تتوصل إليها الرسالة، تبقى ذات معنى ما يعطيها صفة المرجعية التاريخية والموثقة للتعرف إلى المناخ السياسي-الأيديولوجي في القرن الرابع الهجري.

من هم إخوان الصفا؟ ولماذا يعاد التذكير بمقالاتهم في عصر مختلف؟ السؤال الثاني هو الأهم لكونه الأوضح، باعتبار أن كتبهم (الرسائل) موجودة، وفيها الكثير من الأبحاث التي تشابه بعض ما هو مطروح في حاضرنا. أما السؤال الأول، فهو يتصل بالتاريخ وظروف إخوان الصفا وغموض هويتهم بسبب السرية (التقية) التي أحاطت بأسماء القادة في فترة التأسيس والنواة الأولى الصلبة التي ساهمت في التأليف والتثقيف.

إخوان الصفا: غموض النشأة

ثمة فوضى في تحديد الفترة التي تأسست فيها حركة إخوان الصفا؛ فهناك من يؤخر ظهورهم إلى القرن الخامس الهجري، وهناك من يقدم بدايات التأسيس إلى القرن الثاني الهجري. وهناك من يربط رسائلهم بأفكار حركة الموحدین (الدرور)، وهناك من يعتبرهم مدرسة انشقت عن المذهب الإسماعيلي. الفقيه ابن تيمية، مثلاً، قال إن الإخوان يتائلون مع

رسائل الإخوان تقارب نحو القرنين، الأمر الذي يفتح الباب أمام احتمال أن يكون قادة الإخوان تأثروا بتلك الأفكار المبتوثة على ألسنة الحيوانات في كلية ودمنة، وخصوصاً في مسألة تعدد الأديان واختلاف الآراء المذهبية والفلسفية. فالحكم والمواظ التي وردت عند ابن المقفع وجدت طريقها إلى الرسائل بأسلوب متقارب في المضمون والاستقراء، وتحديدًا حين ربط المذاهب والملل الكثيرة بالأقوام أو تلك التي «ورثوها عن آبائهم، وآخرين خافين مكرهين عليها، وآخرين يبتغون بها الدنيا ومنزلتها ومعيشتها»^(١٠). فالرأي الراجح عند ابن المقفع هو «أن أتبع دين آبائي الذين وجدتهم عليه». وفي رأيه أن الصحيح في أفكار الملل هو من «توافق عليه الأديان» مجتمعة^(١١).

١- فضاءات التأسيس

إنّ الخلاف على تحديد موعد قاطع لتأسيس حركة إخوان الصفا مسألة طبيعية؛ فالإخوان حركة سرّية مجهولة العنوان والهوية. والنواة الأولى (القادة) رفضت الإفصاح عن أسماء الكتاب، واكتفت بذكر مصادر أفكارها ومنابت حكمها وروافد أحكامها. وبسبب مبدأ التقيّة، وقعت الشبهات وتضاربت القراءات وتمّ إسقاط فترات على أخرى وتقديم مواعيد أو تأخيرها.

هذا الغموض دفع بعضهم إلى الظن بأن أفكارهم مستقاة من مفكرين ينتمون إلى طائفة الصابئة (ثابت بن قرة، أبو إسحق الصابئي) التي تعايشت مع فضاءات العالم الإسلامي ومظلة الخلافة العباسية. إلا أنّ هذا الظن لا يمكن الأخذ به، لأن فترة ظهورهم شهدت تحولات تأسست على متغيّرات ساهمت في تحضير الأجواء لنشوء حركات متمردة كثيرة، أعطت فرصة لنمو معتقدات وآراء اتّسمت بالجرأة في تجاوز الخطوط الحمر. النشأة إذًا لم تكن معزولة عن مقدّمات تاريخية سابقة أعقبتها موجات واهتزازات لاحقة؛ حيث إنّ الفوضى المتوتّرة أهلّيًا

والمذهب الإمامي الجعفري ليس صحيحًا، بسبب وجود اختلافات جوهرية بين المدرستين تتجاوز الفروع إلى الأصول. كذلك هناك خطأ آخر يربط تأسيس الإخوان بابن المقفع (قتله الخليفة المنصور عام ١٤٢هـ/ ٧٥٩م) مستندًا إلى إشارات عن «إخوان الصفا وخلاّان الوفا» في كتابه كلية ودمنة. هذه الفرضية فنّدها كثير من الباحثين، منهم المستشرق غولدزهر الذي يقول إنّ اسمهم مأخوذ من «صفوة الأخوة»، ويذهب إلى تأكيد أنّ التسمية أخذها إخوان الصفا من باب «الحمامة المطوّقة» في كتاب كلية ودمنة^(٦).

كلام غولدزهر صحيح، لأن تأسيس الإخوان جاء بعد فترة طويلة من مقتل ابن المقفع، ويرجح أنّ الحركة أخذت تسميتها من كتابه؛ إذ ورد ذكر «إخوان الصفا» أو «إخوان الصفاء» مرارًا في كتاب كلية ودمنة. وجاء ذكرهم في صيغة إيجابية، الأمر الذي أثار أسئلة بشأن علاقة أو اتصال أفكار ابن المقفع بأراء حركة «إخوان الصفا»، ذلك بأن ابن المقفع يذكرهم في باب «الغراب المطوّقة» حين يقول: «فاضرب لي مثل إخوان الصفا، وكيف يكون بدء تواصلهم واستماع بعضهم من بعض». ويكون الجواب «إنه لا يعدل بصالح الإخوان شيء من الأشياء لأن الإخوان هم الأعوان على الخير كله والمؤاسون عند السدائد»^(٧). ويأتي إلى ذكرهم مثلًا حين يتحدث عن التعاون والمحبة والأخوة بوصفها من خصال «إخوان الصفاء»^(٨). ويتكرر ذكرهم أيضًا في سياقات مختلفة تحت عنوان «الإخوان» حين يتحدث ابن المقفع عن العقل والحلم والمشورة والأصحاب والاجتهاد والقدر، إذا نزل «يغلب كل شيء ولا يستطيع أحد أن يجاوزه»^(٩).

هذه الإشارات والرموز كلها لا تعني بالضرورة أنّ ابن المقفع هو العضو المؤسس في حركة إخوان الصفا، نظرًا إلى بُعد المسافة الزمنية بينهما؛ فالفجوة بين مقتل ابن المقفع (١٤٢هـ/ ٧٥٩م) وإعلان

٢١٨هـ / ٨٣٣م)، الذي برزت فيه فِرَق المعتزلة، وتحالف بعض شيوخها مع السلطة وأخذ يستخدم أدواتها لقمع المعارضة وملاحقة الاتجاهات المخالفة لرأيهم. وفي عهد المعتصم (ت ٢٢٧هـ / ٨٤١م)، استفحلت قوّة المعتزلة وبدأ استدعاء الأئمة والعلماء إلى الامتحان والتحقيق معهم في مسألة «خلق القرآن». وفي عهد المتوكل (قُتل عام ٢٤٧هـ / ٨٦١م)، حصل الانقلاب السياسي على المعتزلة، وطُرد شيوخهم من القصر، وأُتلف بعض كتبهم، ومُنِع بعضها الآخر من التداول.

إنّ تراجع نفوذ المعتزلة السياسي لا يعني أنّ نفوذهم الفكري تلاشى، بل إنّ فِرَق المعتزلة على أشكالها وأحجامها وألوانها استمرّت تنشط وتنشئ وتتناسل؛ فبعد أعوام من مقتل المتوكل، ظهرت فِرَق القرامطة وامتدّت من البصرة إلى البحرين عام ٢٨٦هـ / ٨٩٩م. كما ظهرت رموز الفلسفة التي قادها الكندي ثمّ الرازي، وأخذت تتجلى في مظاهر مدرسيّة متخالفة إلى جوار نمو حركات التصوّف التي جمعت التعارضات، من الحلوليّة والتناسخ إلى الاتّحاد والتوحد، وهو ما أدى إلى اجتمع الأئمة والاتّفاق على اتّهام الحلاج بالزندقة، فأعدم في عام ٣٠٩هـ / ٩٢١م.

كان من الصعوبة أنّ تمرّ هذه الفضاءات الفكرية المتخالفة من دون مضاعفات وتموجات بدأت بالتراجع بعد انقلاب المتوكل سياسياً على نفوذ المعتزلة، لتعاود التمدّد بعد انقلاب الأشعري فكريّاً على مقولاتهم^(١٢). وقد شكّل انقلاب الإمام الأشعري (ت ٣٢٤هـ / ٩٣٥م) علامة فاصلة بين فترتين، فهو من جانب وجه من داخل المعتزلة ضربة عقائدية أدّت إلى انكسارهم الأيديولوجي وارتدادهم إلى طور التلاشي والاضمحلال التدريجي، وأعطى من جانب آخر فرصة لنشوء حركة فكرية تجلّت في نهوض مدارس تأصيليّة أخذت تهيكّل الفقه الإسلامي في أطر فلسفيّة منحازة إلى العقيدة والشرعة.

قامت بدورها في التشجيع على تأسيس مدارس وحركات فكرية مستقلة على ضفاف الخلافة وحوّلها وفي جوارها. وظهرت النواة الأولى للانقسامات في إطار فضاءات داخلية وإقليمية مضطربة بدأت تتشكّل مع تأسيس الدولة العباسيّة، وهي مهّدت الطريق لاحقاً لنشوء حركات متنوّعة الألوان والأهداف، من بينها حركة إخوان الصفا. ومع أنّ الآثار السلبية لهذه الفضاءات ظهرت متأخرة، فإنها جاءت في سياق متغيّرات شهدتها بلاد الرافدين بعد انهيار الدولة الأموية في بلاد الشام.

المسألة إذاً لا علاقة مباشرة لها بابن المقفع، وإنّما بالدولة ولحظة تأسيسها ودور المنصور (أبو جعفر) في تشكيل مناخات متعارضة ساهمت في نشوء الكثير من المدارس الفقهية والفلسفية في عهده. فالمنصور الذي ولد عام ٩٥هـ / ٧١٣م تولى الخلافة العباسية (ساهم في تأسيسها) عام ١٣٧هـ / ٧٥٤م، وتوفّي عام ١٥٨هـ / ٧٧٤م. وخلال هذه الفترة الفاصلة بين تولّي الخلافة ورحيله (٢١ عاماً)، شهدت الدولة العباسيّة ظهور الحركة الراونديّة (القائلون بالتناسخ) عام ١٤١هـ / ٧٥٨م، وفراغ المنصور من بناء بغداد عام ١٤٩هـ / ٧٦٠م ونقل العاصمة من البصرة إليها. وقد ترجمت في عهده الكتب السريانية والأعجميّة، ومنها كليلة ودمنة وكتاب إقليدس. إلّا أنّ المشهد الأهم في عصره هو بداية تصنيف الحديث وتدوينه (جمع ورُتب سابقاً في عهد الخليفة الأموي عمر بن عبد العزيز)، والبدء في تأسيس المذاهب الفقهية، فظهر كبار الأئمة والعلماء أمثال ابن جريج في مكّة، ومالك في المدينة، والأوزاعي في الشام، وسفيان الثوري في الكوفة. وبرز النعمان بن ثابت (أبو حنيفة) في الفقه وأسّس مدرسة في الرأي والقياس عام ١٤٣هـ / ٧٦٠م في سياق خطّ موازٍ للإمام جعفر الصادق.

هذه التعارضات كلها لم تظهر مضاعفاتاً في عهد تأسيس الدولة العباسيّة، وإنّما في عهد المأمون (ت

التنظيمية عام ٣٧٣هـ / ٩٨٣م، وهذا ما رجّحه ابن الطقطقي في كتابه الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية، مشيراً إلى أنهم ظهوروا في البداية على المذهب الزيدي، وهذا أيضاً غير دقيق^(١٣).

إنّ تعيين مكان الظهور لا يعني أنّ عنوان حركة إخوان الصفا أصبح مكشوفاً؛ فالتنظيم الذي انتقى أفكاره من مصادر شتى ومنابت مختلفة وروافد متعارضة اختار مبدأ التقية والسرية لنشر دعوته واستيعاب التلامذة. وخوفاً من افتضاح الأمر، اشترطت الحركة أن تتوافر في الشخص مجموعة عناصر لقبول عضويته في التنظيم. كما أنها فرضت على العضو المتسبب برنامجاً تثقيفياً لا بدّ من تعلّمه ودراسته واستيعابه ليحقّق له التدرّج في ارتقاء المراتب التي توزّعت أيضاً على فترات عمرية أربع: الأولى طبقة أرباب الصنائع (لا يقلّ عمر العضو عن ١٥ عاماً)، وهي الأبرار الرحماء؛ الثانية طبقة أصحاب السياسات (لا يقلّ عمره عن ٣٠ عاماً)، وهي الأخيار الفضلاء؛ الثالثة طبقة الملوك والسلاطين (فوق ٤٠ عاماً)، وهي القوّة الناموسية؛ والرابعة طبقة الأولياء (فوق ٥٠ عاماً)، وهي القوّة الملائكية التي تصل إلى مرحلة التسليم وقبول التأييد ومشاهدة الحق عياناً^(١٤).

هذه التقية التي تكشف عن وجود شبكة عنكبوتية في المراتب والعلاقات، توضّح أنّ حركة الإخوان لا تؤمن بالتمدّد الجاهيري والانفتاح على عمّامة الناس، وتفضّل الانغلاق في إطار الخاصّة بوصفها تشكّل ذلك الحزب النخبوي (الصفوة) الأيديولوجي، الذي يعتمد على برامج فكرية موحّدة (انتقائية/ توفيقية) في سياق منهجي لا تدركه سوى النخبة المختارة من صفوة الصفوة؛ فالجمعية كانت ذات نظام خاص يعتمد على مجالس محدودة الأعضاء (خوفاً من مراقبة السلطة وملاحقة العوام) تدرّس فيها نصوصهم وتشرح وتفسّر معتقداتهم. لذلك، كان التوسّع والانتشار وفتح الفروع يخضع لشروط لا تقلّ قسوة عن اختيار الأعضاء (صفوة الإخوة)، كي لا

وكانت لانقلاب الأشعري ملحقات فكرية، إذ أنتج سلسلة حلقات نقاشية ترافقت لاحقاً مع بدء نمو دويلات سياسية على أطراف الخلافة العباسية أخذت تضغط على العاصمة بغداد من الشرق والغرب. فمن الغرب ظهر الفاطميون في مصر، وأسسوا دولة مستقلة وعاصمة مزدهرة عام ٣٥٨هـ / ٩٦٨م. ومن الشرق أخذ نفوذ الدولة البويهية يتمدّد ويتقدّم، وصولاً إلى احتواء بغداد وفرض مظلتها عليها بدءاً من عام ٣٣٤هـ / ٩٤٥م. وبين بغداد البويهية والقاهرة الفاطمية أخذت تتشكّل تيارات فكرية اجتهدت في عمليات تنسيق المنظومات الفلسفية ومحاولات دمجها بالشريعة، وهو ما أطلق آنذاك نهضة ثقافية في لحظة انتقالية تعرّضت خلالها الدولة المركزية (الخلافة العباسية) لاهتزازات وعدم استقرار، معطوفة على نشوء دويلات طرفية تتقاسم النفوذ وخراج الخلافة.

في هذه الفترة الفاصلة بين انقلاب الأشعري العقائدي والانقلاب البوهمي السياسي (دخل أحمد بن بويه بغداد عام ٣٣٤هـ / ٩٤٥م، في عهد الخليفة المستكفي بالله)، يرجّح أنّ تكون حركة إخوان الصفا قد دخلت مرحلة التأسيس، مستفيدة من الفراغ الأيديولوجي بعد انكفاء فرق المعتزلة، ونتيجة الفوضى السياسية التي عصفت بالمركز (بغداد)، الأمر الذي أتاح المجال العام لنمو قوى معارضة على الأطراف وفي جوار العاصمة أو بعيداً عنها. وفي ظلال هذه الفضاءات (انكسارات المرحلة الانتقالية)، يرجّح أنّ تكون النواة التأسيسية استغلت الفوضى والفراغ لتبدأ تنظيم نفسها في البصرة، التي كانت تعيش عزلة على هامش الدولة بعد تعرّضها لهجمات متعدّدة الاتجاهات من الزنج ومحيطها الجغرافي.

كانت البصرة المكان الذي اختارته حركة الإخوان لتأسيس نواتها الصلبة الأولى. ويرجّح أنّ تكون الخطوة الأولى بدأت تأخذ مجراها العتيبي في مطلع الحكم البوهمي، واتّجهت نحو استكمال هياكلها

أو النسخ، وأن فرقا ومنظمات ظهرت وادعت لاحقا أنها هي من أقدم على صوغ الرسائل، ثم قيام فلاسفة بإعادة تركيب مفاهيمهم في مقالات مشابهة أو معدلة وزعم أنهم هم من قام بتأليفها، كما فعل المجري في الرسالة الجامعة (الأخيرة في الترتيم)^(٦١).

٢- انكشاف الشبكة

لم يمر وقت طويل حتى انكشفت أوراق حركة الإخوان؛ فإذا ما كان في وسع السرية أن تحافظ على أسماء قادة التنظيم وفلاسفتهم، فإنها غير قادرة على التحفظ ومنع الأفكار من التسرب والتداول. فالقفاطي (ت ٦٤٦هـ/ ١٢٤٨م) نقل حديثا جرى بين أبي حيان التوحيدي (ت ٤١٤هـ/ ١٠٢٣م) ووزير صمصام الدولة بن عضد الدولة البويهري عام ٣٧٣هـ/ ٩٨٣م ذكر فيه أسماء خمسة من المؤسسين أو القيمين على قيادة الحركة. والرواية التي نقلها القفاطي في كتابه أخبار الحكماء تعتبر الرواية الوحيدة التي ذكرت الأسماء من دون تعريف بالهوية أو توضيح لمواقعهم وتواريخ مولدهم أو وفاتهم. فالخبر مقطوع من جذوره، وهو مأخوذ بالكامل من كتاب التوحيدي المعروف بـالإمتاع والمؤانسة الذي أورد فيه ذكر إخوان الصفا، مرفقا مع ملاحظات وانتقادات قاسية لأفكارهم.

هناك مشكلة في توقيت خبر انكشاف أفكار الإخوان؛ فالرواية المنقولة عن كتاب التوحيدي جرت وقائعها عام ٣٧٣هـ/ ٩٨٣م، وهو العام الذي اتفق على أنه الموعد المرجح لتأسيس الهياكل التنظيمية للإخوان. وهذا الاحتمال مستبعد، وهو ما يرجح إمكان رد بدايات الحركة إلى فترة سابقة، وربما توافقت مع دخول البويهيين بغداد عام ٣٣٤هـ/ ٩٤٥م؛ إذ لا يُعقل أن يتم في غضون عام واحد فقط تأليف الرسائل بهذا القدر من السرية والأهمية الفكرية والفلسفية، وتأسيس تنظيم على مستوى عالٍ من التقية، واختيار الأعضاء من صفوة النخبة

تتنشى المعلومات ويسهل التغلغل والاختراق. وكان الاختيار يتم بناء على مواصفات تتسم بالدقة لتحقيق الانسجام الفكري، وكان يفضل التركيز على الشباب حتى تعاد تربيتهم وتهذب أخلاقهم وتلطف لتكون متناسبة مع أجواء التنظيم. وحين يتم تدريب العضو الجديد على أساس الشروط، يُحتفل بتخرجه بمناسبة انتسابه الكامل إلى الحركة. والعضو في الحزب يتم التعامل معه بوصفه من الإخوة (رابطة روحية)، إذ يوضع في مرتبة عقائدية متقدمة على نظام القرابة المتوارث أو المصلحة الشخصية؛ فالأخوة رابطة وعصبية عقائدية بديلة تعوض عن تلك العلاقات التقليدية من خلال التعاون بين أعضاء التنظيم الذي يتبع هرمية تراتبية (أخلاقية فكرية) تحترم الأكبر سنا وفق درجات تبدأ من الدنيا (الأبرار الرحماء)، وترتقي إلى القمة (الفضلاء الكرام)، وهي مرتبة أرباب التسليم، وتعتبر الأعلى في سلم النظام الهرمي للإخوان. فالتراتب في ارتقاء السلم التنظيمي ينسجم تماما مع فلسفتهم، التي تقرأ تطورا وعي الإنسان من الطفولة إلى الفتوة إلى الشباب إلى الكهولة، وأخيرا الشيخوخة^(٦٥).

هذا الإطار الجديد الذي يشد أطراف حركة إخوان الصفا يفسر إلى حد كبير أسباب غياب المعلومات عن موعد تأسيس التنظيم، وعن قاداته وظروف انتقال نشاطهم من البصرة إلى بغداد، وعن المواقف التي كتبت فيها الرسائل، والأسماء التي أشرفت على وضعها، والأساتذة الذين تولوا أمر نشرها وتوزيعها وشرحها.

نتيجة هذا الغموض (التقية السرية)، أصبحت أفكارهم مع تعاقب الزمن غير منسقة (فوضى أيديولوجية)، وفيها استطرادات (تكرار المفاهيم) من حيث تداخل الموضوعات بين البسيط والمعقد، وهو ما أفقد الرسائل تماسكها (نزعة توفيقية) لكثرة الشروحات والتعليقات على المسألة الواحدة. والأهم من ذلك أن أفكارهم تعرضت للسرقة أو الاقتطاع

أبي سليمان المنطقي السجستاني (محمد بن بهرام) وعرضتها عليه ونظر فيها أياماً واختبرها طويلاً؛ ثم ردّها عليّ وقال: (...). طنّوا أنهم يمكنهم أن يدسّوا الفلسفة [...] والموسيقى [...] والمنطق [...] في الشريعة، وإن يضمّموا الشريعة للفلسفة»^(٢٠). وفي رأي السجستاني أن محاولتهم ستفشل كما فشلت محاولات قبلهم (يقصد فرّق المعتزلة) التي كانت في رأيه أقوى وأفضل وأعظم وأرفع وأوسع وأوثق «فلم يتمّ لهم ما أرادوه، ولا بلغوا منه ما أمّلوه [...]»^(٢١).

إنّ كلام التوحيدي، الذي جرى في مجلس الوزير أبي عبد الله العارض (الحسين بن أحمد بن سعدان) في عهد صمصام الدولة البويهية، يكشف الفترة التي تسرّبت فيها رسائل إخوان الصفا وانتشرت سرّاً في عهد الدولة البويهية؛ فالتوحيدي ألف كتابه الإمتاع والمؤانسة عام ٣٧٤هـ / ٩٨٤م، والوزير العارض استوزره صمصام الدولة عام ٣٧٣هـ / ٩٨٣م، وقتله عام ٣٧٥هـ / ٩٨٥م بسبب شكّه فيه وفي صلاته بكبار أدباء عصره وفلاسفته أمثال ابن زرعة وأبو الوفاء المهندس ومسكويه والأهوازي وبهرام وابن شاهويه.

هذا الجانب التاريخي يلقي الضوء على الفضاء السياسي لحركة الإخوان (العصر البويهي)، ويكشف أيضاً عن وجود صلات وحلقات سرّية بدأت في البصرة قبل فترة، وأخذت تمتد وتنتقل إلى بغداد بفضل نشاط زيد بن رفاعه (أبو الخير)، الذي كان على اتصال بالتوحيدي فأعطاه الرسائل للاطلاع عليها عام ٣٧١هـ / ٩٨١م. ويتوافق رأي التوحيدي مع رأي أستاذه الفقيه الفيلسوف أبو سليمان المنطقي السجستاني، الذي كان يُعتبر من أكبر علماء بغداد وأستاذ التوحيدي في الفلسفة والمنطق؛ إذ وجد، كأستاذه، في الرسائل نقاط ضعف وعدم تماسك، ووجد أيضاً أنها تفتقر إلى النضج والعمق، وفيها «خرافات وكنائيات وتلفيقات وتلزيقات».

إلى ذلك، كشف التوحيدي أسماء القادة من دون

واقتضاح أمر هؤلاء الأعضاء. والمرجح أن تكون الحركة تأسست وكتبت الرسائل في فترة مطلع العصر البويهي، وربّما قبل ذلك، لأن طبيعة الأفكار والإضافات عليها والشروح والتوضيحات بشأنها تتطلّب محطّات زمنيّة للتعليق على ما اكتنفها من غموض وملايسات، وهذا لا يمكن أن يتمّ كلّ في عام واحد.

ماذا تقول رواية التوحيدي التي وردت في كتاب الإمتاع والمؤانسة، الذي يضمّ مسامرات ٣٧ ليلة جرت في ديوان وزير؟ يذكر التوحيدي إخوان الصفا في الليلة السابعة عشرة، حين طُلب منه توضيح أفكار زيد بن رفاعه (مذهبه) الذي يزعم «أن الباء لم تنقط من تحت واحدة إلّا لسبب، والتاء لم تنقط من فوق اثنتين إلّا لعلّة، والألف لم تُعرّ إلّا لغرض»^(١٧). فأجاب بأن مذهبه «لا يُنسب إلى شيء، ولا يُعرف برهط، لجيشانه بكل شيء، وغليانه في كل باب [...] وقد أقام بالبصرة زماناً طويلاً، وصادف بها جماعة جامعة لأصناف العلم وأنواع الصناعة؛ منهم أبو سليمان محمد بن معشر البيهسي، ويعرف بالمقدسي، وأبو الحسن علي بن هارون الرّنجاني، وأبو أحمد المهرجانيّ والعوفي وغيرهم، فصحبهم وخدمهم؛ وكانت هذه العصابة قد تألفت بالعشرة [...] فوضعوا بينهم مذهباً زعموا أنهم قرّبوا به الطريق إلى الفوز برضوان الله والمصير إلى جنّته [...] وزعموا أنّه متى انتظمت الفلسفة اليونانية والشريعة العربية فقد حصل الكمال؛ وصنّفوا خمسين رسالة في جميع أجزاء الفلسفة [...] وكتبوا أسماهم، وبثّوها في الورّاقين، ولقّبوها للناس [...] وحشوا هذه الرسائل بالكلمة الدينية والأمثال الشرعيّة والحروف المحتملة والطرق الموهمة»^(١٨). ويدّعي التوحيدي أنّه رأى جملة من الرسائل «وهي مبثوثة من كل فنّ تنفّ بلا إشباع ولا كفاية، وفيها خرافات وكنائيات وتلفيقات وتلزيقات؛ وقد غرق الصواب فيها لغلبة الخنطأ عليها»^(١٩).

ويقول التوحيدي إنه حمل رسائل عدّة «إلى شيخنا

يؤكد أن المدّة الزمنيّة لكتابتها ثم شرحها وتوضيحها بالإضافة عليها استغرقت فترة تتجاوز تلك الترجمات التي تحدّد الموعد الزمني للتأسيس وما أعقبه من انتقال زيد بن رفاعه من البصرة إلى بغداد، وإعطاء التوحيدي الرسائل للاطلاع عليها. وهذا كلّ لا يمكن أن يحصل في عام واحد.

فلسفة الرسائل

تشتمل الرسائل على جميع فروع المعرفة في عصر الإخوان. وهي جمعت العلوم العقلية، من فلسفة ورياضيات وفلك وهندسة وسياسة وطب وغيرها من حقول، إلى جانب المعتقدات الهندية والفارسية والصابئة، فضلاً عن الكتب السماوية الثلاثة. والإخوان يعتبرون الرسائل مفاتيح المعرفة وتستهدف تطهير الشريعة من الجهالات والضلالات من خلال الدعوة إلى التعاون للخلاص من شرور الدنيا، وبناء مدينة روحانية فاضلة (تقارب العهد الراشدي). وهذا الأمر الخلاصي لا يمكن أن يتحقق، في رأيهم، من دون نهوض الخاصة وتحركهم (صفوة الإخوة) لأخذ زمام القيادة والمبادرة بالتضامن مع الأخيار الفضلاء. ولا يسع دولة أهل الخير أن تستقر من دون وضع قواعد الاتفاق على رأي واحد ودين واحد ومذهب واحد، تجمع الاعتقادات كلّها في إطار مشترك يوحد جميع الفرق والملل والنحل والديانات في نسق عام لا خلاف عليه. فالإخوان يعتبرون أن نهر الحكمة الدافع من اليونان (فيثاغورس، سقراط، أفلاطون، أرسطو، إقليدس، أفلوطين) يتوافق مع أقوال الأنبياء جميعاً، لأنّ «علم الله محيط بما تحوي النفس من الصور»، و«الطبيعة محيط بما تحوي الهيولى من المصنوعات». وهذه الأفلاك التي يحيط بعضها ببعض تؤكّد ضرورة التوفيق بين الدّين والفلسفة وعدم الاختلاف بين البشر، لأن الهدف المشترك للأديان والفلسفات هو «أنّ تشبّه النفس بالله بقدر ما يستطيع الإنسان»^(٢٢).

ذكر تفصيلات عن حياتهم وأعمالهم، وهو ما يربح غموض المعلومات عن هويتهم وسيرتهم، وكذلك الفترة التي تم فيها تأسيس الحركة، إذ يقول إنّ صديقه زيد بن رفاعه أعطاه نسخة من الرسائل للاطلاع عليها عام ٣٧١هـ/ ٩٨١م، وهو ما يعني أن توقيت كتابتها كان قبل فترة قد تكون طويلة وأبعد من الموعد المتوافق عليه، وربّما تعود إلى مرحلة متقدّمة من مراحل تطوّر الفكر الاعتزالي المتأخر، من دون أن تُحسب من أركان الاعتزال وفِرَقهم التي توزّعت وتشتّتت بعد النكسة الداخلية التي أحدثها انقلاب الأشعري عليهم.

إنّ الرسائل، كما هو واضح من تنوع أساليبها وتعدّد مدارسها واختلاف مصادرها، لم تُكتب في وقت واحد، وقد ساهم في وضعها وتأليفها أكثر من الأسماء الخمسة التي أُنشئ التوحيدي إلى ذكرها؛ فالموضوعات التي تطرقت إليها الرسائل جاءت في سياقات غير موحّدة في المنهج، الأمر الذي يؤشّر إلى وجود مراكز قوى فكريّة تشرف على التخطيط والبرمجة، تساعد مجموعات تقوم بنقل المخطوطات إلى الأعضاء وشرحها والإضافة عليها حتى تكون أكثر وضوحاً. وكلام التوحيدي عن الأسماء و«غيرها» يؤكّد وجود مجموعة من المنظرين.

إلى ذلك، هناك خلافات على عدد الرسائل؛ فالتوحيدي يعتمد الرقم ٥٠ وغيره يعتمد الرقم ٥١، بينما عدد المنشور والمتداول هو ٥٢ رسالة، إذ تضمّ الرسالة الأخيرة والجامعة التي نشرها المجريطي في كتابه. يتراوح العدد، إذًا، بين ٥٠ و ٥٢، وهو في هذا الإطار دقيق، لأن الرسائل هي عبارة عن شروح عقائدية تُعرض على أعضاء التنظيم في اجتماعات أسبوعيّة وعلى مدار عام كامل، بعدها يتخرّج العضو ويترقى ويكتفي لاحقاً بتوضيحات على الشروح، وهو ما يفسّر أسباب التكرار والاجترار و«التلفيق» والتلزيقات، على حدّ ما ذكره التوحيدي. عدد الرسائل هذا يتناسب مع عدد أسابيع العام، وهذا

عصر انتشرت فيه الأفكار واختلطت القراءات وتداخلت وتوزعت على علوم العدد واللغة والخطوط (الدائرة والصفحة)، والرياضيات (الخط المستقيم والخط المائل)، والجغرافيا والفلك والفيثاغورث والأمتلة والحكم الهندية والفارسية واليونانية. وهي ليست ترجمة نصوص وإنما مجموعة مفاهيم كتبت وصيغت ودُججت وُجمعت بهدف أن تتشكل منها منظومة فلسفية جامعة. وهذا ما حاولت قوله الرسالة الثانية والأربعون التي تتحدث عن توحيد الديانات والمذاهب، وقبلها الرسالة الثانية والعشرون التي تتحدث عن خصوصية الحضارات واختصاص كل أمة بحقل أو فن أو مذهب، وهو ما يوجب توحيدها وتنسيقها في إنسان دعوه «الإنسان الكامل»^(٢٤).

ماذا تقول الرسالة الثانية والأربعون؟

١- المزاج، المناخ، التربية

تقع الرسالة الثانية والأربعون في آخر قسم رسائل النفسانيات العقلية، والأولى في قسم الكلام في الإلهيات، وهو الأخير في رسائل إخوان الصفا^(٢٥). وتكمن أهمية «الرسالة» في محاولتها الإجابة عن ثلاثة أسئلة:

- لماذا يختلف الناس في الآراء والديانات؟

- ما هي أبرز تلك الاختلافات؟

- ما هو الإنسان وغايته؟

تبدأ الرسالة بتوضيح العناصر الخارجية والداخلية التي تؤثر في الإنسان والجماعات، وهي تأتي من أربع جهات: أولها اختلاف تركيب أبدان البشر ومزاج أحلاطها؛ ثانيها اختلاف ترب بلادهم وتغيرات أهويتها (مناخاتها) والأزمان التي تنشأ فيها؛ ثالثها نشوؤهم على عادات آبائهم في سنن دياناتهم، وعلى عادات من يرببهم ويؤدبهم؛ ورابعها أشكال الفلك،

لقد احتاجت هذه النظرة الخلاصية التبسيطية العامة إلى شروح ومطولات تعتمد مصادر وروافد متنوعة، وهو ما يؤكد أن الكاتب ليس واحداً بل هيئة كانت تجتمع وتفكر وتدوّن الآراء وتخطط للنسخ والنشر. ويرجح، للأسباب ذاتها، أن تكون المطالعات قد كتبت في أوقات متفرقة وتعرضت للزيادات حتى يفهمها التلامذة وأعضاء التنظيم. وعلى رغم الضعف في وحدة الرسائل وعدم تماسكها، تبقى متضمنة الكثير من الأفكار السابقة للعصر، وهي ليست كما قال التوحيدى، مجرد «تلفيقات وتلزيقات» أخذت «من كل فن نقتأ بلا إشباع ولا كفاية»؛ فالرسائل أكثر من ذلك، وهي، رغم فوضى الشروحات والتكرار، مرتبة وموزعة على فروع وفصول تشتمل على أربعة موضوعات رئيسة مقسمة كالآتي:

- ١٤ رسالة: رسائل رياضية تعليمية (العدد، الهندسة، النجوم، الجغرافيا، الموسيقى، إيساغوجي، مقولات القياس، البرهان).

- ١٧ رسالة: الرسائل الجسمانية الطبيعية (الهيولى، المادة، السماء، العالم، الكون، الفساد، تكوين المعادن، أجناس النبات، تكوين الحيوانات، الطبيعة، الجسد، الحاس، المحسوس، النطفة، الإنسان (عالم صغير)، نشوء الأنفس، المعارف، حكمة الموت والحياة، خاصية الذات، اختلاف اللغات، رسم الخطوط والعبارات).

- ١٠ رسائل: الرسائل النفسانية العقلية (المباحث/ رأي فيثاغورس، المبادئ العقلية، العقل والمعقول، الأكوار والأدوار، العشق، البعث، أجناس الحركات، العلل والمعلولات، الحدود والرسم).

- ١١ رسالة: الرسائل الناموسية الإلهية (الآراء والمذاهب، الطريق إلى الله، بيان اعتقاد الإخوان، الإيمان، الناموس الإلهي، الوضع الشرعي، الدعوة لله، أفعال الروحانيين، أنواع السياسات، السحر، العزائم)^(٢٦).

هذه الرسائل مهمة كلها، فهي تعطي فكرة عن ثقافة

الحواس»، أي إنّ كل علم له قواعده البرهانية التي يمكن الانطلاق منها والعودة إليها لتوضيح الصورة وشرح الملابس وحسم الخلافات. وهذه القاعدة المشتركة تنطبق على جميع الأمور المحسوسة أو المعقولة أو المبرهنة (الإلهية).

بعد أن تحسم الرسالة هذه المقدمات النظرية، تبدأ بذكر «كمية أسباب اختلاف الناس في إدراكهم من كم وجه يكون». وتحدّد الرسالة ثلاثة أسباب للاختلاف، الأول «دقة المعاني ولطافتها وخفاؤها»، والثاني «فنون الطرق المؤدّية إليها الأسباب المعينة على إدراكها»، والثالث «تفاوت قوى نفوسهم [البشر] الدّراكة لها في الجودة والرداءة». وهذه العوامل الثلاثة [اللغة، المنهج، ودرجة الوعي] تعتبرها حركة الإخوان «الأصل والسبب في اختلافهم في الآراء والمذاهب وسائر فروع عليها»^(٢٩).

هنا تبدأ الرسالة بالشرح وتفصيل كلّ سبب على حدة، وذلك لكي تعطي فكرة شاملة عن العوامل الدافعة لاختلاف البشر في مختلف المسائل الدينيّة والعقلية والمذهبية. ويرى الإخوان أن الإنسان هو «جملة مجموعة من جسد جسائي ونفس روحانية»، لذلك يستخدم أعضاء جسده الجسائي للعمل في الصنائع (الحرف والمهن)، بينما يستخدم نفسه الروحانية لإدراك المعقولات. والخلاف بين البشر يبدأ من هنا لأن الإنسان الواحد (الفرد) لا يستطيع وحده و«بقوّته الجزئية الاستنباط بجمع العلوم، والاحتمال لسائر الصنائع»^(٣٠). فالإنسان قوة مركّبة، وهو يعتمد على مفاصل وأعضاء تقوم بحركات أو وظائف مختلفة هي في رأي الإخوان موزّعة على ثمانية أنواع، منها القوى الدّراكة للمعلومات التي تعتمد على أجهزة تبدأ بالحواس الخمس (ينال بها الإنسان العلوم والمعارف)، ثمّ العقل الذي يتوزّع على القوة المتخيّلة (مقدّم الدماغ)، والقوة المفكّرة (وسط الدماغ)، والقوة الحافظة (مؤخّر الدماغ).

تكمّن المشكلة في هذا التقسيم المتساوي في

ومواضع الكواكب في أصول مواليدهم ومساقط نظفهم^(٢٦). إذًا، هناك أربعة أسباب تساهم في بلورة شخصيّة الإنسان والجماعة الأهلية التي نشأ فيها وجاء منها. فهناك العامل البيولوجي (تكوين البدن منذ الحمل والولادة والطفولة)، وعامل المناخ والجغرافيا وطبيعة أرض البلاد والفترة الزمنية التي ولد فيها، وهناك تربية الأهل (الاجتماعية والأخلاقية) وتأثير الأبناء بديانات الآباء، وأخيرًا العامل الفلكي وحركة الكواكب التي تؤدي، في رأي الإخوان، دورها في التأثير في مزاج الإنسان وحياته.

هذه العوامل الأربعة تساهم في تشكيل وعي الناس، وهو ما يؤدي إلى تأسيس «فنون اختلافات العلماء الذين هم أصلوا الآراء والمذاهب، وفرّعوا منها أنواع المقالات والأحكام». وقبل أن تنهي الرسالة توضيح الأسباب وتفسيرها، تنتقل فورًا إلى التساؤل عن «أجناس الأشياء التي اختلفوا فيها، كم هي، وما هي؟». وتأتي الإجابة فورية، وهي على ثلاثة أنواع: الأمور المحسوسة، الأمور المعقولة، والأمور الإلهية المبرهنة. ويرى إخوان الصفا أن الأمور المحسوسة هي «صورٌ في الهيولى تدركها الحواس المباشرة لها»، والأمور المعقولة هي «رسوم تلك المحسوسات التي أدّتها الحواس إلى القوّة المتخيّلة»، والأمور الإلهية المبرهنة هي «أشياء لا تدركها الحواس، ولا تتصوّرهما الأوهام، ولكن الدليل والبراهين الصادقة باعثة للعقول إلى الإقرار بها والقبول لها»^(٢٧).

هناك إذًا مشكلة تتمثّل في قدرة الحواس على إدراك الأمور الإلهية المبرهنة، وهي في هذا السياق تتطلّب من الناس القبول بها وإقرارها، وهو ما ساهم لاحقًا في تشكيل آراء توافقت على المبدأ (الأصل) واختلفت على التفاصيل (الفروع)، رغم أن «البرهان الضروري والحجّة القاطعة يضطران العقول إلى الإقرار بها مقرّرة»^(٢٨). فالبراهين، في رأي الإخوان، هي «ميزان العقول»، وهي تشبه كثيرًا في أقيستها ومنطقها المقاييس (الكيل والذراع) في «موازين

٢- اختلاف مزاج البدن

إنّ مسألة اختلاف «مزاج البدن» واختلاف هياتها وتغيّر أفعالها نقطة خلافية بين العلماء الطبيعيين والمنطقيين؛ إذ هناك من يخالف هذا الرأي ولا يأخذ به كأحد «أسباب اختلاف الناس في معارفهم ومعلوماتهم»، وهناك أيضًا عدم اتفاق على الأخذ برأي الإخوان في «الأمر الروحانية الخفية عن إدراك الحواس» لأنها أمور «لا تُعلم إلا بدلائل العقول ونتائج البراهين»^(٣٥).

هنا تستدرك رسالة الإخوان الموقف وتصيف إلى السبب الأول (الحواس التي تدرك الأمور الجسمانية الظاهرة) والسبب الثاني (العقول التي تدرك دقة المعاني ولطافتها وجلائها) سببًا ثالثًا يتمثل في «استعمالهم القياسات المختلفة، وطرق استدلالاتهم المتفاوتة». وفي رأي الإخوان أن السبب الثالث هو «أكثرها تفرعًا وتشعبًا» لأنه جاء بالاكْتساب بينما الأول والثاني ليسا باختيار الناس (بيولوجي طبيعي يولد مع الإنسان) ويحتاجان دائمًا إلى «شروط معدودة» لا تتوافر على سوية واحدة لكل البشر^(٣٦).

مع ذلك، يتمسك الإخوان بوجهة نظرهم التي تؤكد أهمية «تفاوت القوى الدركية العلامة» الأربع (الحساسة، المتخيّلة، المفكّرة، والحافظة) في ترتيب طبقات البشر؛ فلكل طبقة خصوصيتها، وهناك أيضًا أولويات في تعاقب الدرجات في كل طبقة، واختلافات في أدوات الاستخدام. فالعين في رأيهم «أشرف الحواس»، وهي تأتي في أهميتها قبل الأذن لأن البصر (النور والظلمة) أهم من السمع (الخبز)، والمشاهدة (النظر إلى الأشياء) أهم من ورود الأخبار (النقل)^(٣٧).

إنّ قوة الحواس وضعفها يؤديان الدور الطبيعي الفطري في تميّز البشر بعضهم من بعض، وفي اختلاف الإنسان عن الحيوان؛ فالحواس عند الناس أقوى، وبخاصة في القوة اللامسة (قوة

الحواس والدماغ بين البشر. وهي تبدأ لأن الناس «متفاوتون في الدرجات في هذه القوى بين الجودة والرداءة»، كذلك في استخدام هذه الأجهزة والأدوات، وهو ما يؤدي إلى تفاوت إدراكهم للمعلومات. وفي رأيهم أن هذا العامل «أحد أسباب اختلافهم في الآراء والمذاهب»^(٣١).

إنّ عدم تساوي الناس في قدرتهم على استخدام حاسة البصر، أو حاسة السمع، أو الذوق واللمس والشم يؤدي إلى التفاوت في التعامل مع الأمور المحسوسة. والقاعدة ذاتها تنطبق على استخدام الدماغ لأنك «تجد كثيرًا من الناس من يكون جيّد التخيّل، دقيق التمييز، سريع التصوّر [...] ومنهم من يكون بليدًا بطيء الذهن [...] ساهي النفس». وفي رأي الإخوان أن هذا أيضًا أحد أسباب اختلاف العلماء في الآراء والمذاهب «لأنه إذا اختلفت إدراكاتهم، اختلفت آراؤهم واعتقاداتهم بحسب ذلك»^(٣٢).

ويرى الإخوان أن المشكلة تتفاقم لأنها لا تقتصر على اختلاف العوامل الجسدية بين الجودة والرداءة، بل هناك أيضًا عوامل مضافة تتمثل في «اختلاف أحوالها في إدراكها صور المعلومات»؛ فالعلة في اختلاف الأفعال تعود إلى «اختلاف أدواتها واختلاف آلياتها في الجودة والرداءة». والأفعال [إدراك صور المعلومات] تختلف بحسب تلك الاختلافات، وهذا الأمر ينسحب من الحواس (العين، الأذن، الأنف، اللسان، واليد) إلى الدماغ (القوة المتخيّلة، القوة المفكّرة، والقوة الحافظة). والناس أيضًا يختلفون في استخدام قواهم العقلية؛ فبعضهم يركّز على مقدّم الدماغ (المتخيّلة)، وبعضهم يركّز على الوسط (المفكّرة)، وبعضهم يركّز على مؤخّر الدماغ (الحافظة)^(٣٣). وتستخرج الرسالة من هذا التحليل البيولوجي مقولة نظرية تشير إلى أن «تفاوت أفعال هذه القوى يكون أكثر اختلاف الناس في معلوماتهم، ومنازعات العلماء في آرائهم ومذاهبهم»^(٣٤).

الكائنات، والاستدلال بالحاضرات على الغائبات، والمحسوسات على المعقولات، وبالجسائيات على الروحانيات، وبالرياضيات على الطبيعيات، وبالطبيعيات على الإلهيات». والإلهيات في رأي الإخوان «هي الغاية القصوى في العلوم والمعارف، والسعادة الأبدية والدوام السرمدى»^(٤٠).

٣- طبقات معرفية

يكشف الترتيب الذي اعتمده الرسالة الثانية والأربعون عن طبيعة المنظومة المعرفية التي يراها الإخوان في سياق تتابع منطقي/هرمي؛ فقاعدة الهرم مشتركة بين كل البشر (الطفولة والرضاعة وتربية الأهل)، وهي تبدأ بالارتقاء درجة درجة من الكتابة والقراءة، وصولاً إلى العلم الإلهي الذي هو أعلى قمة الهرم، بينما تقع تحته طبقات المعرفة نزولاً من الطبيعيات ثم الرياضيات والنفقه في الدين وسماع الأخبار والروايات وتعلم الصنائع والتدرب عليها (الحرف والمهن)، وهي كلها أدوات (آليات منهجية) يتم أخذها من الأساتذة والشيوخ والأصحاب.

هذا التدرج الهرمي له أسبابه في رأي إخوان الصفا، وهو ليس بعيداً عن تكوين الإنسان البيولوجي واتصال حلقات الحواس الخمس بالدماغ، وتحديدًا «القوة المتخيلة» لأنها تأتي في الموقع التالي لـ «القوى الحساسة في تناولها رسوم المحسوسات منها». فهذه القوة تقع في «مقدم الرأس»، وهي الأكثر تأثراً بما تنقله الحواس إلى الدماغ. ولهذا السبب تتفاوت «درجات الناس في هذه القوة»، وهو ما يشكل «أحد أسباب اختلافهم في العلوم والمعارف والآراء والمذاهب». تصف الرسالة هذه القوة بالعجيبة لأنها تمتلك مجموعة خواص، أبرزها قدرتها على التخيل، فهي «تخيل وتوهم ما له حقيقة، وما لا حقيقة له»^(٤١). مثلاً، تستطيع هذه القوة أن تتخيل «جمالاً على رأس نخلة، أو نخلة ثابتة على ظهر جمل، أو طائرًا له

يديه من الصنائع العجيبة) وقوة اللسان (التحدث بلغات مختلفة وفهم معاني الخبر والسؤال والجواب والاستفهام)، وهي أيضًا متفاوتة الاستخدام بين البشر، فهناك «من الناس من لا يفهم إلا لغة واحدة [...]، ومن الناس من يفهم عدة لغات، ويحسن أن يقرأ عدة كتابات». وهذه النقطة يعتبرها الإخوان من أحد «أسباب اختلاف الناس في المعارف، واختلاف العلماء في الآراء والمذاهب». لكنّها أيضًا ليست كافية في اعتبار أن جميع معلومات الإنسان عن الزمان تأتي من ثلاثة مواضع: الماضي (استماع الأخبار)، والحاضر (المشاهدة)، وما سيكون في المستقبل (التوقع). وهذه تضاف إلى «أحد أسباب اختلاف الناس في المعلومات، واختلاف العلماء في الآراء والمذاهب»^(٣٨).

تشكل هذه القواعد الحسية والدماعية الأساس البيولوجي لنمو القدرات البشرية وتوصلها إلى وعي الأشياء وإدراكها. لكن القواعد العامة والمشاركة بين البشر تسير في قنوات معرفية وعلمية مختلفة (الطرق والمناهج والاختصاصات). واختلاف الطرق مسألة مهمة في تشكيل الوعي والإدراك؛ فطرق الحواس الخمس تدرك بها «الأمر الحاضرة في المكان والزمان [...] ومنها طريق استماع الأخبار التي ينفرد بها الإنسان دون سائر الحيوانات (...). ومنها طريق الكتابة والقراءة يفهم بها الإنسان معاني الكلام واللغات والأقويل»^(٣٩). ولكن بما أن فهم القراءة والكتابة وتعلمهما يأتيان متأخرين عن فهم الكلام والأقويل، فإن فهم الكلام والأقويل يأتي متأخرًا عن فهم المحسوسات، فيصبح إدراك الإنسان مسألة خاضعة للتدرج شيئًا بعد شيء من لحظة الولادة والطفولة إلى أن «تتم سن التربية، ويغلق باب الرضاع، ويفتح الكلام والنطق». بعد هذه المرحلة من التربية الأولى، تبدأ «أيام الكتابة والقراءة، والآداب، والصنائع، والرياضيات، وسماع الأخبار والروايات، والنفقه في الدين، والنظر في العلوم والمعارف، وطلب حقائق الموجودات، والبحث عن

يجول في ساعة واحدة «المشرق والمغرب، والبر والبحر، والسهل والجبل، وفضاء الأفلاك وسعة السموات، وينظر إلى خارج العالم. ويتخيل هناك فضاء بلا نهاية، وربما يتخيل من الزمان الماضي وبدء كون العالم، ويتخيل فناء العالم [...]». وهذا الباب هو «أحد الأسباب من جهة اختلاف العلماء في آرائهم ومذاهبهم في المعلومات»، إذ يختلف العقلاء كثيراً «إذا تفكروا وتخللوا» تبعاً لأمزجتهم ومستوى وعيهم وإدراكهم للعلوم، ومدى استعدادهم للاستماع إلى الحجّة والبرهان على صحة الأشياء والأخبار أو بطلانها^(٤٧).

٤- القوة المفكرة

بعد المتخيلة يأتي دور «القوة المفكرة» في تناولها «رسوم المحسوسات المتخيلات»، وأفعال «سائر القوى الحساسة الدركية»، وهي تنقسم إلى نوعين: الخاص والمشارك. المشترك هو ذلك الرابط بين ما يجزئ وسط الدماغ (القوة المفكرة) و«القوة الصناعية التي آلتها اليدان». كذلك الكلام والأقويل واللغات، فإنها أفعال مشتركة بينها وبين «القوة الناطقة التي آلتها اللسان» وغيرها من أفعال ومتخيلات تشترك معها بين مقدم الدماغ أو مؤخره^(٤٨). أما الخاص على مستوى القوة المفكرة، فهو يتصل بالفكر والروية والتميز والتصوّر والاعتبار والتركيب والتحليل والجمع والقياس البرهاني، كذلك الفراسة والرّجر والتكهن والخواطر والإلهام والوحي ورؤية المنامات وتأويلها. ووظيفة خواص هذه «القوة المفكرة» هي التحكم في الأشياء والتحكم في القضايا «بين مدركات الحواس ومتخيلات الأوهام» وما يدّعيه العقلاء بينهم «من المنازعات والخصومات، في الآراء والديانات والمذاهب»^(٤٩). وفي رأي إخوان الصفا أن هذه القوة هي «أول طريق العلوم، وأول الاختلافات التي وقعت بين الناس في المدركات من المحسوسات والمتخيلات»؛ فالمعقولات من أوائل العقول، والعقلاء «متفاوتو الدرجات في معرفتهم هذه الأشياء، التي

أربع قوائم، أو فرسًا له جناحان، أو حميرًا له رأس إنسان [...] مما له حقيقة، ومما لا حقيقة له»^(٤٢). ولهذا صار الإنسان ب«القوة المتخيلة يقدر على أن يتخيل ويتوهم ما لا يقدر عليه بالقوى الحساسة»، على اعتبار أن الحواس تدرك الجواهر الجسمانية من الخارج بينما تدرك المتخيلة جوهر النفس ولطافتها وروحانيتها، أي إنّها «تتخيلها وتتصوّر في ذاتها»^(٤٣). وهذا الأمر ينطبق على جميع العلوم والمعارف حتى الصنّاع البشريين، إذ «أن كل صانع يبتدئ أولاً يتفكر ويتخيل ويتصوّر (...) ثم يقصد بعد ذلك إلى هَيُولِي ما (...) فيصوّر فيها ما هو مُصوّر في فكره بأدوات ما». التخيل إذاً يبدأ بتصوّر الأشياء تبعاً للإدراك الحسي (التفكير)، بعدها يأخذ الصانع تنفيذ الصورة المتخيلة معتمداً على الهیولی (المادة) والأدوات، لكن ليس بالضرورة أن تكون الأشياء المتخيلة (المتوهمة) كلّها صحيحة في الواقع العيني^(٤٤).

الأمر نفسه (التدرّج من المحسوس إلى المخيلة إلى الصورة إلى ترتيب المتخيل وإخراجه من القوة إلى الفعل) يحصل على مستوى العقل في أتباع الدليل النفسي في استنباط الأدلة وتخيّل المعاني. لكن القوة المتخيلة في هذا المجال تبدو متفاوتة وبعيدة جداً بين الناس، لأن هناك من «تعجز نفوسهم عن تصوّر أشياء كثيرة قد قامت الحجّة والبراهين على صحتها». والعلّة في ذلك تعود إلى «اختلاف تركيب أدمغتهم واعتدال أمزجتهم، أو فسادها وسوء مزاجها»^(٤٥).

إلا أنّ هذه العلة في سلبياتها وإيجابياتها لا تعطل عجائب القوة المتخيلة؛ فالمتخيلة قادرة على تصوّر كل شيء، منها أنّها تستطيع أن «تركب القياسات، وتحكم بها على حقائق الأشياء بلا روية ولا اعتبار». وبواسطة أتباع منهج القياس، تحصل الأخطاء في المقارنات بسبب التوهم أو نتيجة قلة المعرفة في علم الرياضيات «من الهندسات والطبيعات»، أو في «كيفية حدوث العالم وخلق السموات والأرض»^(٤٦). فهذه المتخيلة هي من «أعجب القوى الدركية»؛ إذ في إمكان الإنسان أن

كلها، وهي في مجموعها تصل إلى سبعة أسباب، تساهم في اختلاف الناس، وذلك لصعوبة أن تجتمع جميع الخصال في شخص واحد، سواء على مستوى الفطرة أو على مستوى الكسب^(٥٥).

بناء على هذا الانشطار في تكوين البشر وتربيتهم وأخلاقهم وجاهزيتهم لاستقبال العلوم، قسّم إخوان الصفا الناس إلى تسع طبقات معرفية، وهي تبدأ نزولاً من قمة الهرم إلى قاعدته، فهناك: أهل الدين؛ أهل العلم؛ أهل المعارف؛ أهل السياسة؛ أهل الصنائع؛ أهل الزرع والبناء؛ أهل التجارة؛ أهل الخدم؛ وأهل الفقر والمساكين. ولكل طبقة رئيس ومرؤوس^(٥٦). ويعتبر الإخوان طائفة الفقراء رحمة للأغنياء، والفقراء أشد الناس يقيناً بالآخرة^(٥٧). ولا يرى الإخوان عيباً في اختلاف العقلاء، لأن من العسر جداً «اجتماع العقلاء على رأي واحد كلهم في شيء واحد»؛ فهم يتفقون في الأصول ويختلفون في الفروع^(٥٨). وتعدّد الرسالة أنواع الاختلافات وهي تتركز على الرياضيات (صناعة العدد، الأزواج، الأفراد، الواحد قبل الاثنين)، وصناعة الهندسة (المقادير، الأبعاد، والزوايا)، وصناعة التنجيم (علم الهيئة)، وأن الأرض كروية ثابتة وهي مركز العالم والسماء متحركة حولها، وصناعة التأليف (الموسيقى)، و«علم الطبيعيات الذي يتألف من خمسة أشياء (الهيولى، الصورة، المكان، الزمان، والحركة)، وعالم السموات والأفلاك (محرك واحد بحركة واحدة)، وعالم الكون والفساد الذي يتألف من طبائع أربعة (الحرارة، البرودة، الرطوبة، اليبوسة)، والأركان الأربعة (النار، الهواء، الماء، الأرض)، وهي في مجملها قابلة للتحوّل، وخصوصاً التراب والنبات والمعادن والحيوان^(٥٩).

٥- صناعة اللغة والمنطق وأهل الجدل

إلى ذلك، هناك علوم المنطق (لغوي/فلسفي)؛ فاللغة صناعة النحو والخطب والشعر، والمنطق الحكمي

تُعَلَّم بأوائل العقول»، وهي تكون عندهم «أكثر عدداً وأشدّ تحقّقاً من غيرهم من الناس»^(٥٠). لماذا؟ لأن تلك الأشياء «بعضها ظاهر جليٌّ لكلّ العقلاء، وبعضها غامض خفيٌّ يحتاج إلى تأمل قليل، وبعضها يحتاج إلى تدقيق النظر وتأمل شديد»^(٥١).

هذا الاختلاف في درجة التعامل مع «أوائل العقول» يدفع إلى الافتراض والتذكّر والسقوط في الأخطاء بسبب الامتناع من التعلّم والتعليم، و«أول طريق التعاليم هي الحواس، ثمّ العقل، ثم البرهان»، وأن «كل ما لا تدركه الحواس بوجه من الوجوه، لا تتخيّله الأوهام، وما لا تتخيّله الأوهام، لا تتصوّره العقول»، وإذا «لم يكن شيء معقول، فلا يمكن البرهان عليه»^(٥٢). والسبب يعود إلى «أنّ الأشياء المعقولة ليست بشيء سوى رسوم المحسوسات الجزئيات الملتقطة بطريق الحواس من الأشخاص، مجموعة في فكر النفس المسمّى أنواعاً وأجناساً». وهذه «النفس الناطقة» تختلف بين عاقل وآخر في التأمل والتدقيق والبحث والتجربة، وهو ما يؤدي إلى حصول تفاوت في درجات العقول وتفضيل «بعضهم على بعض»^(٥٣).

العقلاء هم «أفاضل الناس»، ولكن «لا يمكن أن تجتمع تلك الفضائل في شخص واحد»، لأن «الإنسان صورة مختصرة من جميع صور الحيوان، وهو المجموع فيه أمزجة قوة النبات، وخواص المعادن، وطبائع الأركان والمولّدات الكائنات منها أجمع». ولهذا تفرّقت هذه الصور المركبة في جميع الأشخاص، الأمر الذي شكّل «أحد أسباب اختلاف طبائعهم، واختلاف طبائعهم أحد أسباب اختلاف تفاوت عقولهم»^(٥٤). تضاف إلى هذه العلة مجموعة خصال تتمثّل في «خواص جواهر النفوس، وغرائب العلوم والمعارف والأفعال والأعمال، واختلاف الصنائع وتصاريف المعاش، واختلاف أخلاقهم، واختلاف سنن دياناتهم، وتباين مذاهب آبائهم، وآراء «أستاذيهم ومعلّميهم». هذه العلة المشتركة

الاعتراف بأنه مصنوع وله صانع قديم، وله خواص «من بني آدم اصطفاهم وقرَّبهم»^(٦٤).

ويشكّل القول بحدوث العالم ركيزة مهمّة في تفكير إخوان الصفا، وهو جاء للردّ على ما تصفه الرسالة الثانية والأربعون بالقوى المنحرفة عن الطريق المستقيم والمذاهب البدعيّة، وعلى رأسها فرقة الدهريّة التي تقول بـ«قدّم العالم وأزليّته» بسبب أنكارها «العلة الفاعلة» وجهلهم أيضًا للعلل الخمس، وهي «تُرى من عمله؟ ومن أي شيء عمله؟ وكيف عمله؟ ولم عمله؟ ومتى عمله؟». وفي رأي الإخوان أنّ خطأ البحث عن الفاعل أدّى إلى خطأ «القول بقدّم العالم»^(٦٥).

تبدأ الرسالة بعد ذلك بالحفر العمودي في موضوعة العقل؛ فللعقل مناقب كثيرة، وأيضًا آفات كثيرة (الهوى، الإعجاب بالنفس، والكبر). وهذه الآفات عارضة، وتضرب العقل بوصفه «النفس الناطقة»، لذلك يعتبر الإخوان أنّ «جميع الأفعال البشريّة المحكّمة، وجميع الآراء والمذاهب العقلية والوضعيّة، من أفعال العقل الإنساني». وهنا بالضبط تكمن مشكلة الفائلين بقدّم العالم؛ فهم مصابون بالآفة العارضة لأنهم «أرادوا أنّ يعرفوا العلة الفاعلة قبل معرفتهم المعلول». والعالم في رأي الرسالة مصنوع، «والمصنوع يقتضي الصانع»^(٦٦)، وهذا ما أدّى إلى وقوع الاختلاف في الآراء والمذاهب المتفرّعة بها بين قائل بعلة واحدة وقائل بوجود علّتين: واحدة للحقّ والباطل وأخرى للخير والشر. الأنبياء قالوا العالم مصنوع وله علة واحدة، والحكماء (ومعهم زرادشت وماني) قالوا إنّ العالم مصنوع وإنّ له علّتين (فاعلان، خالقان)، وهو ما أدّى إلى تشكّل رأي ثالث يقول بالثلاثة ويبطل المثنوية على اعتبار أنّ أحد الأصليين فاعل والآخر منفعل.

يرفض إخوان الصفا الأخذ بالعلّتين، لأنّ الباطل في رأيهم ناتج من «القصور في التمام» و«النقص في الكمال يسمّى شرًّا». ومصدر الشر هو الهويولى (المادة

صناعة البرهان والجدل السفسطائيين. ولكلّ فن منها أصول وفروع. و«إنّ لكلّ علم وصناعة أصولًا متفقًا عليها بين أهلها»، و«كل صناعة مأخوذة من صناعة أخرى»، وأهل كلّ صناعة أو علم أو مذهب هم «أعلم وأعرف من غيرهم»^(٦٧).

تهاجم الرسالة من تسميهم أهل الجدل والمجادلة (السفسطائيين) لأنهم يجادلون قبل النظر والبحث والعلم في الأشياء؛ فهم يقبلون الحقّ والباطل، ويتحدّثون الكلام المتناقض بتعصّب شديد، ولا يقولون (لا أدري). وفي رأي الإخوان أنّ جهل أهل الجدل وراء الكثير من الخلاف في الآراء والمذاهب. لذلك ترى الرسالة أنّ الاعتراف بعدم المعرفة أفضل من الادّعاء بشأنها، وإذا لم يحصل الاتفاق على مسألة محدّدة يفضل تركها والسكوت عنها على الغوص فيها عن جهل^(٦٨).

هنا تتطرّق الرسالة إلى مسألة خلافية مهمّة تتصل بمنهج القياس واستخداماته المتنوّعة؛ إذ لكل صناعة قياسها (الفقهاء، الأطباء، المنجمون، الرياضيون). وبما أنّ القياس تعريفًا «هو الحكم على الأمور الكليّات الغائبات بصفات قد أدركت جميعها في بعض جزئياتها»، يصبح الخطأ مفتوحًا على احتمالات شتى، وهو ما يستدعي التدخّل لتصحيح الانحرافات والاستنتاجات المتسرّعة^(٦٩). والمنهج الذي يتكفل بإعادة ميزان العقل إلى صوابه هو البرهان، فالبرهان هو «ميزان العقل من أجل طلب الحقائق، وإصابة الصواب، وتجنّب الزور والغرور بما لا حقيقة له»^(٧٠).

البرهان هو الفيصل في تحديد صحّة موازين القياس، لأنّ الناس في طباعهم وأخلاقهم وعاداتهم وأعمالهم وعلومهم وصناعاتهم مختلفون على الحكم على الأشياء لأسباب كثيرة تتصل بالاعتقادات، وهي، في رأي الإخوان، لا تخرج كلّها من ثلاثة أنواع، «فمنها ما يصلح للخاص دون العام، ومنها ما للعام دون الخاص، ومنها ما بين الخاص والعام». وأنفع الاعتقادات وما يصلح لجميع الناس من دون تمييز بين الخاص والعام «هو القول بحدوث العالم»، أي

وصل الإنسان إلى معرفة الله، ثم عاد وارتدّ وبدأ الناس يعودون إلى عادة التجسيم (الصور والتماثيل). وهذا التاريخ الدائري لوعي الإنسان ورؤيته للخالق يعتبره الإخوان من آفات العقل، لأن من يعرف الله لا يتوسّل إليه بأحد غيره^(٧٢).

تصل الرسالة الثانية والأربعون إلى السؤال الذي بدأت منه: لماذا الاختلاف في الدّين؟ الجواب: لأن طباع الناس مختلفة؟ ولماذا طباع الناس مختلفة؟ تردّ الرسالة بإحالة المسألة إلى أسباب وهي: الزمان؛ المكان؛ الطباع؛ الأمزجة؛ والعادات. فالاختلاف في هذه الطباع (علاجات مختلفة في بلدان مختلفة وأزمان مختلفة) يؤدي إلى اختلاف الشرائع رغم أن الدّين واحد؛ فالأنبياء في رأي الرسالة لا يختلفون (تجمعهم اثنتا عشرة خصلة) في الدّين، لكنهم يختلفون في الشرائع (أوامر، نواه، أحكام، حدود، وسنن)، وخلافهم يشبه اختلاف الأطباء في وصف الأدوية لمعالجة الأمراض. فالعقائر تتغيّر بحسب ظروف المكان والزمان، وهذا ليس عيباً^(٧٣).

بعد الإجابة عن السؤال المتّصل بتعدّد الدّيانات، تعود الرسالة للإجابة عن سؤال: لماذا ينقسم الدّين نفسه إلى طوائف؟ والجواب لأن هناك عوامل تعود إلى اختلاف في ألفاظ التنزيل، واختلاف في المعاني، واختلاف في أسرار الدّين، واختلاف في الأئمة (خلفاء الأنبياء)، واختلاف أحكام الشريعة والسنن بين الفقهاء، واختلاف المفسّرين، واختلاف العلماء «واجتهاد كل واحد منهم بحسب قوة نفسه، وصفاء جوهره، واجتهاده وبحثه»^(٧٤).

لهذه الأسباب تتفرّق الأئمة بعد غياب نبيّها، وتبدأ المذاهب الظهور بوصفها فروغاً على الدّين. ويرى الإخوان أنّ لاختلاف العلماء فوائد كثيرة، منها الحثّ على القراءة، والتنبيه إلى ترك الرذائل، وكذلك فتح الباب للاختيار والتفكير (اختلاف العلماء رحمة) لأنّ التطور يحتاج إلى وقت. و«المكث في الدنيا زماناً» يشبه الطفل في الرحم، فهو يأخذ وقته ليتم الجسد وتكتمل

التي يتألّف منها عالم الكون)، والتالي إنّ المشكلة تصبح في الهيولى لا في مصدر العلة، لأن المصنوعات البشرية تحتاج إلى ستة أشياء (الهيولى، المكان، الزمان، الحركة، الأدوات، الآلات) وعدم توافرها أو النقص في كمالها أو القصور في تمامها يولّد الآفات والسلبيّات^(٧٥). ومن تفاوت المصنوعات البشريّة والضعف في استخدامها تتفاوت درجات العقلاء لكون عقل الإنسان يتشكّل من نوعين: غريزي ومكتسب. والمكتسب ليس موحداً، وهو ما يفسّر أسباب اختلاف العلماء في درجات عقولهم واختلاف قياساتهم وفنون استعمالها^(٧٦).

٦- أنواع الأقيسة

أنتج اختلاف درجات العقول المكتسبة في التعامل مع القياسات العقليّة جملة أنواع من الأقيسة (الجدلي، الخطائي، البرهان الهندسي، البرهان المنطقي، البرهان العددي)، فنشأ بسببها الاختلاف على ماهية الهيولى وحدوثها وكيفية حدوث الأجسام منها، وهو ما أدى إلى انقسام الآراء وتفرّع المذاهب؛ فالحديد واحد وصوره متعدّدة (السكين والمشار)، وكذلك أفعاله، والأمر ينطبق على كل المادّة (الهيولى)، فهي تأتي في صور متعدّدة في الأفعال والاستخدامات^(٧٧). وهذا الاختلاف حصل أيضاً في القراءة، وهو ما دفع العقلاء إلى رؤية صور الهيولى من زوايا متعدّدة وعدم الانتباه إلى أنّ الخلق حصل على تدرّج و«ممرّ الأوقات»، وأنّ «النقصان ليس من قبل الله» وإنّما مرده إلى «النشوء والنمو»^(٧٨).

من النشوء والنمو يبدأ النقص (تفاوت درجات التطور)، وتأخذ الصور بالتكثيف على مستويات في الإدراك العقلي للأشياء، لكون العقل المكتسب يتجلّى في خمسة أنواع من الخصال: علوم ومعارف؛ أخلاق وسجايا؛ آراء واعتقادات؛ كلام وأقويل؛ أعمال وحركات^(٧٩). وبسبب هذه الخصال بدأ الإنسان بعبادة الأصنام أولاً (الكواكب)، ثم أخذت الرؤية تتطور وراحت تتوضّح بالتوسّل والتقرب، إلى أن

وتقوم بتعريف فرقة الجبريّة وتوصيفها وفرقة القدريّة وتوصيفها، وتهاجم وتنتقد وتؤيّد وتعارض وتدافع عن مسألة أحكام النجوم وتأثيرات الفلك على مزاج الإنسان لتؤكد أن الملك (أمر دنيوي) والنبوة (أمر أخروي)، والناس لا يرغبون إلاّ في دين الملوك، وهم على دين آبائهم ومذاهب أسلافهم إلى أن تصل إلى الفكرة التي تريدها، وهي أنّ «الحقّ في كلّ دين موجود» وأن الإنسان من حقّه أن يغيّر دينه أو مذهبه، وعليه واجب «الأخذ بالأخير الأفضل، والانتقال إليه»^(٧٧).

إن حقّ الإنسان في أن يختار دينه ومذهبه يُعتبر في مقاييس زمن إخوان الصفا خطوة مهمّة وخطرة، لأنّه يغلب العقل أو الإرادة على الموروث، ويرون أنّه ليس بالضرورة أن يكون الأبناء على دين الآباء ومذاهبهم ومعتقداتهم ما دام الفرد بمقدوره أن يفكر ويختار ويأخذ بالأفضل وينتقل إليه، لأنّ «أمر الآخرة أنّ لها وجوداً متأخراً عن الكون في الدنيا». ولأنّ عقل الأمور يؤدّي إمّا إلى الهداية وإمّا إلى الضلال، فإنّ الإنسان يتطور من نطفة إلى عالم فيلسوف ثمّ إلى شيخ زاهد ذاهب بالقوّة. فالبشر أحوال وعلى أنماط، منهم العامّة (كثرة الصوم والصلاة والصدقة)، وهم الغالبية، ومنهم الخاصّة (التفكير) التي تنظر إلى أمور العالم وهي على ضرين: كليّات وجزئيّات. الكليّات توصل إلى الهداية والجزئيّات إلى الحيرة. والإنسان لا يعرف الحكمة إلاّ بعد النظر والتفكير في العلوم الإلهيّة، والأمور الطبيعيّة، والأمور المعقولة، والأمور المحسوسة. لكن مشكلة الخاصّة أنّها تعجز عن «معرفة الأمور المشكّلة»، وهو ما يؤدّي إلى الاختلاف و«أكثر الآراء والمذاهب تشعّب في هذه الأمور المشكّلة التي فكّر فيها العلماء»^(٧٨).

انطلاقاً من تقسيم الناس إلى طبقات بحسب درجة المعارف (لا الغنى والفقير)، يرتّب إخوان الصفا الناس بحسب الوظائف والاختصاصات؛ فكلّ أمة متخصصة بعلم من العلوم، وكل طبقة تنظر إلى الأمور بحسب وظائفها وتراتبها المعرفي. العامّة تميل إلى الظاهر المكشوف، والخاصّة تميل إلى الحكمة (النظر في

الصورة؛ فالدين طاعة، وله ظاهر وباطن، وهو مجرد طريق يعبره الإنسان «من الدنيا إلى الآخرة»^(٧٥).
بعد تحليل الرسالة للعوامل والأسباب المؤدية إلى الاختلاف، تبدأ الحفر في التفصيلات، وتأخذ بسرد التشعّبات انطلاقاً من الاتفاق على ضرورة الإمام (الحاكم)، لأنّه ضروري للحكم والتدخل لوقف الخلاف والاختلاف، وصولاً إلى تعداد أهم العناصر التي يختلف عليها فقهاء الأمة وعلمائها.

الخلافات والآراء الفاسدة

قسّم الإخوان أصحاب الآراء السيئة إلى تيارين: شياطين الإنس (أهل الآراء الفاسدة الظاهرة)، وشياطين الجن (أهل الآراء الفاسدة الباطنة). وتخلط الرسائل بين خلافات العلماء والأئمة على القضايا الجوهريّة وشيوع الآراء التي تشكّك في الأصول إضافة إلى الفروع. ويحدّد إخوان الصفا خلافات علماء الأئمة وفقهاؤها وأئمّتها بالنقاط الآتية: الإمامة (الإمام)؛ مسألة الجبر (ضدّ القدريّة)؛ مسألة أحكام النجوم؛ مسألة الوعيد؛ مسألة وقت وفاء الوعد؛ مسألة توصيف الآخرة ومتى «إنكار القيامة ويوم الحساب»؛ معرفة الله وصفاته اللاتقّة به؛ مسألة الخلاف للذات؛ الخلاف على الصفات؛ الخلاف على خلق القرآن (مخلوق أو ليس مخلوقاً)؛ الخلاف على معنى الخلق واختلافه عن الإبداع؛ الخلاف في معلومات الخالق؛ الخلاف على مسألتي المشيئة والإرادة؛ الخلاف على قدم العالم (العالم قديم لا صانع ولا مدبّر له)؛ الخلاف على أن للعالم صانعين: الخير والشر؛ الخلاف على أن العالم مُحدث وله صانع واحد؛ الخلاف على مسألة البعث والنشور والقيامة والحشر ولقاء الصانع (الدنيا حال نقص دون التمام، والآخرة حال تمام وكمال)؛ الخلاف على يوم الحساب والرجعة (الموت ليس شيئاً سوى مُفارقة النفس الجسد)؛ وأمر المعاد والنشأة الآخرة (النفس باقية بعد مفارقة الجسد)؛ الخلاف على قيامة المسيح وعودة الإمام المنتظر^(٧٦).
في هذه الصفحات تستطرد الرسالة في تكرار الموضوعات،

بطلب المعرفة. والمعرفة لها وظيفة محدّدة ومشروطة بالتطوّر الزمني (ممرّ الأوقات) ومدى قدرة الإنسان على التفكير في إطار رعاية منظّمة ورقابة دائمة (إن لم تكن تراه، فإنه يراك).

هذه هي الفكرة الفلسفية التي أرادت الرسالة الثانية والأربعون قولها من خلال شرح الأسباب الموجبة التي أدت إلى تنوّع الديانات وتعدّد الآراء واختلاف المذاهب وتفسيرها وتحليلها وتفكيكها. فالغاية في النهاية واحدة والأهداف مشتركة حتى لو تحالفت الوسائل والمناهج وطرق النظر إلى الأمور المحسوسة والمعقولة. الإنسان في نهاية المطاف ناقص ويصعب أن تتوافر في الفرد (الشخص الواحد) كلّ معارف الكون. فالنقص ناجم عن عدم تطابق المطلق بالجزئي واللامحدود بالمحدود واللا نهائي بالنهائي. ولآتة كذلك توزّعت النشاطات والاختصاصات على الأمكنة والأهم وتقدّمت العلوم زمنيًا. فالرهان على العامل الزمني الذي يمكن أن يدفع الإنسان نحو الوصول إلى الغاية القصوى (السعادة) ما يؤدّي لاحقًا إلى تطابق المطلق بالجزئي واللامحدود بالمحدود واللا نهائي بالنهائي ما يفتح باب السعادة (الآخرة) بانتقال الإنسان الناقص وتقدّمه الطردي إلى طور الإنسان الكامل.

خلاصة

لقد أعطت إعادة قراءة الرسالة الثانية والأربعين فكرة عن السجال الأيديولوجي الدائر آنذاك في عصر إخوان الصفا، والنقاش الحاصل بشأن المعارف وتطوّرها، ومدى إمكان استخدامها كأدوات بحث (تحليل، تفكيك، تركيب) للتعرف إلى الأسباب الموجبة التي أدت إلى اختلاف الناس وتنوّع الأديان وتعدّد المذاهب والآراء. والنتيجة العامّة لم تكن موفّقة في شموليتها، لأن الرسالة وعدت في مطلعها بالإجابة عن كلّ العوامل المؤثرة في الإنسان، لكنّها انحرفت في سياقها العام وأخذت تركّز على العوامل الحسيّة (الحواس، الدماغ، العقل) والعوامل الإدراكيّة (الوعي، مستوى المعرفة، واستخدام

أسرار الدّين وبواطن الأمور)، والبحث عن معرفة الله وصفاته وهويته (هل هو؟ ما هو؟ كم هو؟ كيف هو؟ وأي هو؟ وأين هو؟ ومتى هو؟ ولم هو؟ ومن هو؟). وتعتز رسالة الإخوان على سبعة مباحث (أسئلة)، وتوافق على اثنتين (هل هو؟ ومن هو؟). والموافقة جاءت في سياق فكرة أخرى لا تقل أهمية وخطورة عن فكرة (حق الاختيار). فالرسالة ترى أنّ اختلاف الخاصّة على صفات الله وتجليّاته تنشطر إلى آراء، فهناك من يراه «صورة روحانيّة سارية في جميع الموجودات»، وهناك من يعتقد أنّه ليس بذي صورة (أنّه نور بسيط من الأنوار الروحانيّة)، وهناك من يراه «هو الفائض منه وجود الموجودات» وهو «كوجود الواحد في كلّ عدد» أي موجود في كلّ شيء من غير المخالطة. وبناء على قاعدة هذا الفرز الهرمي/المعرفي تصل الرسالة إلى استنتاج في غاية الدقّة، وتطرح إشكاليّة مستقبلية (مسألة مؤجّلة) لا تزال راهنة، وذلك حين تربط بين معرفته وتطوّر مختلف قطاعات العلوم. والشرط إلى معرفته يتطلّب الاستمرار في طلب المعرفة للوصول إلى التعرف إلى هويته. معرفته إذاً مرهونة بتطوّر أحكام جميع العلوم والمعارف الإلهيّة والطبيعيّة والرياضيّة والعقليّة والحسيّة «حتى إذا أحكمت هذه العلوم والمعارف، عرفته عند ذلك حقّ معرفته»^(٧٩).

غاية الإنسان إذاً هي الوصول إلى معرفة الله. والمعرفة مرهونة بالتطوّر للوصول إلى تلك اللحظة السعيدة في زمن البشر. وبما أن هدف الإنسان هو الوصول إلى السعادة، تصبح السعادة في الآخرة هي السعادة القصوى، والآخرة هي «أن تبقى كلّ نفس بعد مفارقتها الجسد إلى أبد الأبدين على أنّم حالاتها وأكمل غاياتها»^(٨٠).

هذا المسار التطوّرّي للإنسان من النطفة إلى الشيخوخة تتحكّم به غاية. والإنسان يتقدّم ويتطوّر في المعارف ليس طلبًا للتعلّم وإنما تحببًا للوصول إلى هدف. والهدف هو معرفة الله التي هي «السعادة القصوى» وبها ومنها تكون المغادرة نحو «المدينة الروحانيّة الفاضلة». فالإنسان في النهاية مجبول

إلا أنّ المهمّ في المسألة لم يغب عن منهج الرسالة، فهي نجحت في تحليل الأسباب والمسببات التي تؤدّي إلى اختلاف الخاصّة (العقلاء)، وبالتالي دفع الناس (العامة) إلى التورّط في الأخذ بالتفصيلات والفروع، ومغادرة الأصول من دون انتباه؛ فالرسالة ترى أن البشر، على اختلاف دياناتهم ومعتقداتهم ومذاهبهم وأنماط معاشهم وتعاملاتهم، متّوحدون على الأصول والمبادئ العامّة على اعتبار أن الكلّ جاء من جوهر واحد، وسيتهي في إطار واحد. لذلك حرصت الرسالة في نهاية أوراقها على الدعوة إلى التوحد لتحقيق السعادة القصوى المرهونة بتطوّر الزمن وتقدّم علومه التي تمتلك وحدها مفاتيح معرفة الغيب في المستقبل.

لكن الرسالة لم تترك المسألة مفتوحة على المجهول؛ فهي قرّرت أيضاً الدعوة إلى توحيد الإنسان (الإنسان الكامل) بوصفه القوّة الوحيدة التي تتوافر فيه القدرات والمعطيات (الكلّ في الجزء والجزء في الكلّ) لتحقيق حلم «المدينة الروحانيّة الفاضلة»، وهي دعوة أفلاطونيّة بدأت في جمهوريّة، وأخذ بها الفارابي مع تعديلات إسلاميّة تقول بها وبها سمّاه لاحقاً بـ «المدينة الفاضلة»^(٨١).

إنّ الطموح نحو العالم المثالي والتشبه بفترة الخلافة الراشدة يشكّلان ذلك الرابط بين ماضٍ جميل ومستقبل غير منظور. والرابط بينهما كان حاضر إخوان الصفا المجلوب بالمخاطر، وبالمخاوف من الانشطار الأهلي وتفريق الناس وتوزّعهم على فرق وملل ونحل تتقاتل على فروع لا قيمة لها أمام جوهر الأصول.

ولم تكن مخاوف إخوان الصفا من عثرات المستقبل مختلفة أو متخيّلة؛ فالأمور سارت بعد أقلّ من مئة عام على وضع الرسالة ونشرها إلى مضاعفات وتدايعات وانقسامات، توجت بدخول الفرنجة بلاد الشام واحتلال القدس وانتشار الفوضى في بغداد، بعد نموّ قوّة الفرق الباطنيّة في بلاد الرافدين، وهي الفرق التي اتخذت من الاغتيالات سياسة للتعامل مع الآخر والمختلف^(٨٢). وهي فترة صعبة ذكرها الكثير من المؤرّخين.

الأدوات المنهجية والقياس)، وأهملت إلى حدّ معيّن تلك الأسباب المتعلّقة بالمناخ والطبيعة والاجتماع والتربية والأهل والأخلاق التي وعدت الرسالة بالإتيان إلى ذكرها. وقد ذكرتها الرسالة ولكن بشكل سريع، ومن دون شرح أو تفصيل.

ربّما هناك بعض المبرّرات التي تعطي الرسالة بعض العذر في التقصير، منها المراجع والمصادر والإحالات التي اعتمدت عليها لتفسير المعطيات التي أدت إلى الاختلاف. فالمراجع التي استندت إليها تركّزت على كتاب إقليدس في الهندسة، وكتب أرسطو وغورفوربوس في الفلسفة والبرهان، وكتاب المجسطي، وكتاب بانياس الحكيم.

هذه الكتب ربّما تكون قد ساهمت في التحكّم في مسار البحث وأدّت في النهاية إلى التركيز على أسباب وتغليبها على أخرى. كما كان لإحالات الرسالة الثانية والأربعين إلى الرسائل الأخرى دورها في القفز على الأسباب والذهاب فوراً إلى الاستنتاجات، خوفاً من الإعادة والتكرار. فالرسالة كانت تحيل القارئ وتنصح له بالعودة إلى ما ذكرته عن الموضوع في رسائل سابقة، وهي اشتملت على العناوين الآتية: رسالة الأخلاق؛ الحاس والمحسوس؛ العقل والمعقولات؛ الهندسة وبيان المنطق؛ رسالة تركيب الجسد؛ الرسالة الجامعة؛ الصنائع العلميّة؛ الرّجر؛ رسالة القاطيغورياس؛ الرسالة المنطقيّة؛ البعث والقيامة؛ رسائل في العقلية والرياضيات والطبيعيات والإلهيات؛ رسالة نسب الموسيقى؛ الهيولى والصورة؛ الهندسة الحسيّة؛ العلل والمعلولات؛ رسالة الحيوانات؛ النواميس؛ المنطق؛ الإنسان عالم صغير؛ الآلام واللذات؛ الإيمان؛ الرسائل الناموسيّة الإلهية؛ المبادئ؛ ورسالة حكمة الموت. هذه الإحالات إلى رسائل سابقة (مجموعها أربع وثلاثون رسالة) تشكّل كلّها أكثر من ثلثي أعمال إخوان الصفا، وربّما تفسّر الأسباب التي أدت إلى عدم غوص الرسالة الثانية والأربعين في التفصيلات على اعتبار أنّها جاءت إلى ذكرها في مواضع سابقة.

الهوامش

- ١ حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي، ج ٤، ط ٧ (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٤-١٩٦٧)، ج ٣، عصر بني بويه، ص ٣٧-٦٢.
- ٢ حسن، تاريخ الإسلام، ج ٣، إخوان الصفا، ص ٣٨٢-٣٨٤.
- ٣ يؤكد إخوان الصفا أن علومهم مأخوذة من أربعة مصادر: الحكماء والفلاسفة؛ الكتب المنزلة التي جاءت بها الأنبياء؛ الكتب الطبيعية؛ والكتب الإلهية التي لا يمسه إلا المطهرون الملائكة (٤). انظر: إخوان الصفا، رسائل إخوان الصفا وخلان الوفاء، مقدمة بطرس البستاني، ٤ مج (بيروت: الدار الإسلامية، ١٩٩٢)، مج ٤، الرسالة ٤٥، ص ٤٢.
- ٤ وضع إخوان الصفا عنوان «في الآراء والديانات» للرسالة الثانية والأربعين. وهي من أكبر الرسائل تقريباً، وتغطي صفحات من ٤٠١ إلى ٥٣٨ (١٣٧ صفحة) في المجلد الثالث. ويعرف إخوان الصفا الرسالة الثانية والأربعين في «الفهرست» الذي وضعه بأنها تتحدث في «الديانات الشرعية الناموسية والفلسفية، وبيان اختلاف العلماء في آقاويلهم، وما أدى إليه اجتهادهم [...] وما الأسباب والعلل التي من أجلها كان اختلافهم [...] وما يصلح للجميع، وما يصلح للخاص، وما يصلح للعام. والغرض من هذه كلها هو البيان بأن المذاهب والديانات كلها وضعت كالعقاقير [...] عرض النفوس وكسب الصحة [...] وإن أكثر هذه الديانات لأقوام قد انحرفوا عن طريق النجاة [...] فاستولى عليهم الميل والعصبيّة، والحميّة الجاهليّة [...] فضّلوا ضلّالاً بعيداً [...]». انظر: إخوان الصفا، مج ١، ص ٣٨.
- ٥ مثلاً، يأتي جان جاك روسو إلى موضوع الإنسان الطبيعي وتطوّره إلى مرحلة الإنسان المدني في سياق تحولات متعاقبة استحكمت فيها قوانين الزمان والمكان، و«ما لم ندرس الإنسان، ما لم ندرس ملكاته الطبيعيّة وتطوّراته المتعاقبة، فلن نستكمل أبداً لا إقامة هذه التمييزات ولا الفصل بين ما صنعه الإرادة الإلهية وبين ما يزعم الفن البشري أنه من صنعه طيّ التكوّن الفعلي والراهن للأشياء». انظر: جان جاك روسو، خطاب في أصل التفاوت وفي أسسه بين البشر، ترجمة بولس غانم؛ تدقيق وتعليق وتقديم عبد العزيز لبيب (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٩)، ص ٥٩.
- ٦ كمال اليازجي وانطون غطاس كرم، أعلام الفلسفة العربية: دراسات مفصلة ونصوص مبوبة مشروحة، ط ٤ (بيروت: مكتبة لبنان، ١٩٩٠)، ص ٤٠٣.
- ٧ بيدبا، كليلة ودمنة، نقله إلى العربية عبد الله بن المقفع؛ تحقيق وتقديم محمود عساف (بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، ١٩٩٦)، ص ٢٤٧.
- ٨ المصدر نفسه، ص ٢٧٩.
- ٩ المصدر نفسه، ص ٤٢٩. يقدّم إخوان الصفا كثيراً ابن المقفع. انظر مثلاً: إخوان الصفا، مج ٢، الرسالة ٢٢، ص ١٨٤-٣٧٧، هي في معظمها حوارات طويلة منقولة على ألسنة الحيوانات. ويأتي الإخوان إلى ذكر كليلة ودمنة (كليلة أخو دمنة) في: إخوان الصفا، مج ٢، ص ٣٣٠.
- ١٠ بيدبا، ص ٧٧.
- ١١ المصدر نفسه، ص ٨٠ و٨٢.
- ١٢ اليازجي وكرم، ص ٣٩٩.
- ١٣ المصدر نفسه، ص ٣٩٩-٤٠١.
- ١٤ إخوان الصفا، مج ٤، الرسالة ٤٥، «قوة نفوس إخواننا على أربع مراتب»، ص ٥٧-٥٨.
- ١٥ اليازجي وكرم، ص ٤٠٤-٤٠٩.
- ١٦ أخذ عنهم الفارابي، ابن سينا، السجستاني، الكرمانى، ناصر خسرو ونصير الدين الطوسي. أما المعريّ، فقد التقى الإخوان خلال زيارة له لبغداد، بينما كان يحيى بن عدي على علاقة بهم. وابن سبعين يتهم الغزالي بالتأثر بالإخوان. كذلك تأثر بهم حاجي خليفة (كشف الظنون)، وابن أبي أصيبعة (عيون الأنباء) والمحيبي (خلاصة الأثر).
- ١٧ علي بن محمد أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين، ج ٣ (بيروت: صيدا: المكتبة العصرية، [د.ت.ا.])، ج ٢، ص ٣.
- ١٨ المصدر نفسه، ج ٢، ص ٤-٥.
- ١٩ المصدر نفسه، ج ٢، ص ٥-٦.
- ٢٠ المصدر نفسه، ج ٢، ص ٦.
- ٢١ المصدر نفسه، ج ٢، ص ٦.
- ٢٢ يعرف الجرجاني (علي بن محمد علي) الدّين والملة بأنهما: متّحدان بالذات، ومختلفان بالاعتبار، فإنّ الشريعة من حيث تطاع، تسمّى ديناً، ومن حيث إنّها تجمع تسمّى: ملة، ومن حيث إنّها مخط الرجوع إليها تسمّى مذهباً. وقيل: الفارق بين الدّين والملة والمذهب هو أنّ الدّين منسوب إلى الله تعالى، والملة منسوبة إلى الرسول، والمذهب منسوب إلى المجتهد. انظر: علي بن محمد الجرجاني، كتاب التعريفات، تحقيق إبراهيم إساعيل الإبراري، ط ٤ (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٨)، ص ١٤١-١٤٢.
- ٢٣ انظر: إخوان الصفا، فهرست الرسائل، ص ٢١-٤٧.
- ٢٤ يعرف الجرجاني الإنسان الكامل بالقول: هو الجامع لجميع العوالم الإلهية والكونية، الكلّية والجزئية، وهو كتاب جامع للكتب الإلهية والكونية، فمن حيث روحه وعقله: كتاب عقلي مسمّى بأمر الكتاب، ومن حيث قلبه: كتاب اللوح المحفوظ، ومن حيث نفسه: كتاب المحو والإثبات، فهو الصّحف المكرّمة، المرفوعة المطهّرة، التي لا يمسه ولا يدرك أسرارها إلا المطهرون من الحجب الظلمانية (...). انظر: الجرجاني، ص ٥٦.
- ٢٥ إخوان الصفا، مج ٣، الرسالة ٤٢، ص ٤٠١-٥٣٨.
- ٢٦ المصدر نفسه، مج ٣، ص ٤٠١.
- ٢٧ المصدر نفسه، مج ٣، ص ٤٠٢.
- ٢٨ المصدر نفسه، مج ٣، ص ٤٠٢.
- ٢٩ المصدر نفسه، مج ٣، ص ٤٠٤.
- ٣٠ المصدر نفسه، مج ٣، ص ٤٠٤.
- ٣١ المصدر نفسه، مج ٣، ص ٤٠٥.
- ٣٢ المصدر نفسه، مج ٣، ص ٤٠٥.
- ٣٣ المصدر نفسه، مج ٣، ص ٤٠٦-٤٠٧.
- ٣٤ المصدر نفسه، مج ٣، ص ٤٠٧. يقسم الجرجاني في كتابه التعريفات الدماغ وفق التقطيع الثلاثي الذي اعتمده الإخوان، وجاء كالآتي:

– المتخيّلة: هي القوة التي تتصرّف في الصور المحسوسة والمعاني الجزئية المنتزعة منها، وتصرّفها فيها بالتركيب تارة، والتفصيل أخرى، مثل: إنسان ذي رأسين، أو عديم الرأس. وهذه القوّة إذا استعملها العقل سُميت متخيّلة. فمحلّ الحسّ المشترك والخيال

- اللاأدرية: هم الذين ينكرون العلم بثبوت شيء ولا ثبوته،
ويزعمون أنه شك وشاك، في أنه شك، وهلمَّ جراً. انظر:
الجرجاني، ص ٢٤٤.
- ٦٢ إخوان الصفاء، مج ٣، ص ٤٤٤-٤٤٥.
- ٦٣ المصدر نفسه، مج ٣، ص ٤٤٦.
- ٦٤ المصدر نفسه، مج ٣، ص ٤٥٢-٤٥٣.
- ٦٥ المصدر نفسه، مج ٣، ص ٤٥٥-٤٥٦. يعرف الجرجاني
الدهر كالآتي: هو الآن الدائم الذي هو امتداد الحضرة الإلهية،
وهو باطن الزمان، وبه يتحد الأزل والأبد. انظر: الجرجاني، ص
١٤٠.
- ٦٦ إخوان الصفاء، مج ٣، ص ٤٥٧-٤٥٩-٤٦٠.
- ٦٧ المصدر نفسه، مج ٣، ص ٤٦٥.
- ٦٨ المصدر نفسه، مج ٣، ص ٤٦٧.
- ٦٩ المصدر نفسه، مج ٣، ص ٤٧٠.
- ٧٠ المصدر نفسه، مج ٣، ص ٤٧٦.
- ٧١ المصدر نفسه، مج ٣، ص ٤٨٠.
- ٧٢ المصدر نفسه، مج ٣، ص ٤٨٢-٤٨٣.
- ٧٣ المصدر نفسه، مج ٣، ص ٤٨٦-٤٨٧.
- ٧٤ المصدر نفسه، مج ٣، ص ٤٨٩.
- ٧٥ المصدر نفسه، مج ٣، ص ٤٩١-٤٩٢.
- ٧٦ المصدر نفسه، مج ٣، ص ٤٩٣-٥٠٤.
- ٧٧ المصدر نفسه، مج ٣، ص ٥٠١. يعرف الجرجاني، في
التعريفات، الجبرية والقدرية كالآتي:
- الجبرية: هو من الجبر، وهو إسناد فعل العبد إلى الله تعالى.
- الجبرية: اثنان، متوسطة تثبت للعبد كسباً في الفعل (الأشعرية)،
وخالصة لا تثبت (الجهمية)، انظر: الجرجاني، ص ١٠١.
- القدرية: هم الذين يزعمون أن كل عبد خالق لفعله، ولا يرون
الكفر والمعاصي بتقدير الله تعالى، انظر: الجرجاني، ص ٢٢٢.
- ٧٨ إخوان الصفاء، مج ٣، ص ٥٠٤-٥٠٥، ٥٠٧-٥٠٩.
- ٧٩ المصدر نفسه، مج ٣، ص ٥١٤-٥١٦.
- ٨٠ المصدر نفسه، مج ٣، ص ٥١٤-٥١٦.
- ٨١ فكرة المدينة الفاضلة جاءت عند إخوان الصفا في سياق
المتغيرات التي تطرأ في المستقبل على حياة الإنسان. فهي مدينة
متخيلة، لكنها قابلة للتحقق في حال استمرار النشوء والنمو في
إطاره المعرفي-العلمي. وهذه الفكرة أخذ بها المعري (أبو العلاء)
حين تخيل عالمه في صور عيانية بعيدة عن واقعه. بشأن تأثر المعري
برسائل الإخوان، انظر: جميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربية، ط
٣ (بيروت: الشركة العالمية للكتاب، ١٩٩٥)، ص ٢٩١، ٣١١
و٣١٧.
- ٨٢ عن نمو فرق الباطنية في بغداد وانتشار سياسة الاغتيالات
عام ٤٩٤ هـ / ١١٠٠ م، انظر: جلال الدين عبد الرحمن بن أبي
بكر السيوطي، تاريخ الخلفاء، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد
[القاهرة]: مطبعة السعادة، ١٩٥٢)، ص ٤٢٨.

- هو البطن الأول من الدماغ المنقسم إلى بطون ثلاثة، أعظمها
الأول ثم الثالث، وأما الثاني فهو كمنفذ في مؤخرة، ومحل الوهمية
والحافظة هو البطن الأخير منه، والوهمية في مقدمه، والحافظة في
مؤخره، ومحل التخيلة هو الوسط من الدماغ. انظر: الجرجاني،
ص ٢٥٣.
- ٣٥ إخوان الصفاء، مج ٣، ص ٤٠٨.
- ٣٦ المصدر نفسه، مج ٣، ص ٤٠٨-٤٠٩.
- ٣٧ المصدر نفسه، مج ٣، ص ٤١٠-٤١١.
- ٣٨ المصدر نفسه، مج ٣، ص ٤١٣.
- ٣٩ المصدر نفسه، مج ٣، ص ٤١٤.
- ٤٠ المصدر نفسه، مج ٣، ص ٤١٥.
- ٤١ المصدر نفسه، مج ٣، ص ٤١٦. يؤمن الإخوان، كما ظهر
في الرسالة الثانية والعشرين، بفكرة الاتصال بين العوالم، أي بين
عالم المعادن والنبات والحيوان والإنسان؛ إذ «إن أول مرتبة النبات
متصلة بآخر مرتبة الجواهر المعدنية، وإن آخرها متصل بأول مرتبة
الحيوان [...] وإن آخر مرتبة الحيوان متصل بأول مرتبة الإنسان،
وأخر مرتبة الإنسان متصل بأول مرتبة الملائكة الذين هم سكان
الهواء والأفلاك وأطباق السموات [...]». وهكذا بالتدرج إلى أن
تكون «صورة الإنسانية هي خليفة الله في أرضه». انظر: المصدر
نفسه، مج ٢، ص ١٧٨-١٧٩.
- ٤٢ المصدر نفسه، مج ٣، ص ٤١٦. والمثال عن «القوة المتخيلة»
الذي جاء على ذكره إخوان الصفا كزهر ديفيد هيوم باتجاه النفي
أيضاً في كتابه عن «تحقيق في ذهن البشري» عندما تحدّث عن
الوجود العيني، والوجود والبرهان، والواقعة الراهنة، والواقعة
المستنتجة. فالمعرفة في رأي هيوم جاءت من تجربة مهيا ينتج الواقع
من توهمات (تخيلة)، فهو يقول «يمكننا أن نعدم في توهماتنا إلى قرن
رأس إنسان بجثة فرس، ولكنّه ليس بمشيتنا أن نعتقد أن مثل
هذا الحيوان قد وجد أبداً». ديفيد هيوم، تحقيق في ذهن البشري،
ترجمة محمد محجوب (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٨)،
ص ٧٧.
- ٤٣ إخوان الصفاء، مج ٣، ص ٤١٧.
- ٤٤ المصدر نفسه، مج ٣، ص ٤١٧.
- ٤٥ المصدر نفسه، مج ٣، ص ٤١٧.
- ٤٦ المصدر نفسه، مج ٣، ص ٤١٨-٤١٩.
- ٤٧ المصدر نفسه، مج ٣، ص ٤٢٠.
- ٤٨ المصدر نفسه، مج ٣، ص ٤٢١.
- ٤٩ المصدر نفسه، مج ٣، ص ٤٢٢.
- ٥٠ المصدر نفسه، مج ٣، ص ٤٢٣.
- ٥١ المصدر نفسه، مج ٣، ص ٤٢٤.
- ٥٢ المصدر نفسه، مج ٣، ص ٤٢٤-٤٢٥.
- ٥٣ المصدر نفسه، مج ٣، ص ٤٢٥.
- ٥٤ المصدر نفسه، مج ٣، ص ٤٢٦.
- ٥٥ المصدر نفسه، مج ٣، ص ٤٢٦-٤٢٧.
- ٥٦ المصدر نفسه، مج ٣، ص ٤٢٨.
- ٥٧ المصدر نفسه، مج ٣، ص ٤٣٠.
- ٥٨ المصدر نفسه، مج ٣، ص ٤٣١.
- ٥٩ المصدر نفسه، مج ٣، ص ٤٣٢-٤٣٦.
- ٦٠ المصدر نفسه، مج ٣، ص ٤٣٧-٤٣٨.
- ٦١ المصدر نفسه، مج ٣، ص ٤٤٢-٤٤٣. ما هي اللاأدرية؟
الجرجاني يعرفها، في التعريفات، كالآتي: