

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

المدرسة العليا للأساتذة بوزريعة

الشيخ مبارك بن محمد ابراهيمي الميلي الجزائري

قسم الفلسفة

الأبعاد السياسية للآراء التربوية عند إخوان الصفاء

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه العلوم في الفلسفة السياسية

إشراف الأستاذ الدكتور:

أ/د: طيبي مسعود

إعداد الطالبة:

حدة سعيد

أعضاء لجنة المناقشة

الاسم واللقب	الرتبة	الجامعة	الصفة
عبد القادر بليمان	أستاذ التعليم العالي	المدرسة العليا للأساتذة	رئيسا
طيبي مسعود	أستاذ التعليم العالي	المدرسة العليا للأساتذة	مشرفا ومقررا
بومانة محمد	أستاذ التعليم العالي	جامعة زيان عاشور - الجلفة -	مناقشا
شريفى سعيد	أستاذ التعليم العالي	المدرسة العليا للأساتذة	مناقشا
لعروسي نادية	أستاذ محاضر - أ -	المدرسة العليا للأساتذة	مناقشا
حجاج خليل	أستاذ محاضر - أ -	جامعة ابن خلدون - تيارت -	مناقشا

السنة الجامعية: 2020/2019

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

إهداء

إلى من قدمت لي حياتها وكانت سببا في وجودي

"أمي الحبيبة"

إلى سندي التي قدمت لي كل التشجيع لإتمام هذا العمل

"ابنتي هدى"

إلى "ابني رياض" وزوجته وأبنائه

إلى كل أحبتي أهدي هذا المجهود المتواضع.

حداة.

شكر وتقدير

أحمد الله وأشكره، الذي أعانني على إتمام هذا العمل الذي طالت صحبتي له.

ويسرني أن أتقدم بجزيل الشكر والتقدير للأستاذ

"الدكتور طيبي مسعود"

الذي تفضل بالإشراف على هذه الأطروحة، حيث منحني من وقته وجهده وعلمه الكثير، وكانت إرشاداته وآراؤه الضوء الذي أنار لي الدرب أثناء هذا العمل.

كما أخص بالشكر والامتنان الأستاذ الدكتور "بومانة محمد" الذي قدم لي الكثير.

وأتقدم بوافر الشكر والعرفان إلى كل من مد لي يد المساعدة والعون من قريب أو من بعيد.

الباحثة.



يُعد موضوع دراسة إخوان الصفاء من الموضوعات الحيّة والجديرة بالعناية، إذ مازالت الدراسات المتمحورة حول فكرهم مثارا للجدل والاهتمام، وذلك لاختلاف نتائجها نظرا لتعدد المفاهيم المعرفية للمفكرين والباحثين وتبعا لمنشئهم الحضاري.

فتاريخ الإخوان، كان ولا يزال غامضا وذلك لأنهم جماعة سرية مُعارضة، هذا من جهة، وما كيل لهم من تهم من جهة أخرى، رغم تعدد رسائلهم وشموليتها على مختلف العلوم والمعارف، والتي كانت وما زالت لدى القدامى والمحدثين محل شك وريب؛ وذلك لأنها كُتبت في مرحلة تسلح فيها الإخوان بالتخفي تحت لواء التقية. ولذا بقيت معتقداتهم غامضة. ولكونهم لم ينتسبوا لأي مذهب أو فرقة. ظلت معارفهم محل شك وتخمين.

والدراسة هذه جاءت للكشف عن تاريخ نشأتهم ومعرفة بعض أعلامهم وانتماءاتهم الاجتماعية. وفي الواقع لسنا بصدد التوسع في الخلفية التاريخية للإخوان بقدر ما نركز على دراسة عقيدتهم ورؤيتهم الاجتماعية والسياسية والتربوية من خلال رسائلهم. ومن المؤكد أنهم تأثروا بأفكار وآراء مختلفة المنابع كالفلسفة اليونانية والفارسية والهندية. وكانوا يأخذون من كل مذهب بطرف لكنهم لم يتأثروا بفكر الكندي واشتركوا مع فكر الفارابي والمذهب الإسماعيلي في نقطة الأصل السماوي للأنفس وعودتها إلى الله. وحاولوا مزج الفلسفة اليونانية بالشرعية الإسلامية. اعتقادا منهم أنه متى انتظمت الفلسفة اليونانية والشرعية فقد حصل الكمال.

والبحت يدور حول الأبعاد السياسية للآراء التربوية عند إخوان الصفاء، وهو ما يجعلنا نسلط الضوء على دراسة المجتمع والدولة والتربية والتعليم عندهم. وما اختيارنا لهذه المفاهيم إلا انطلاقا من قناعتنا بوجود قاسم مشترك يربط بين هذه المفاهيم، ألا وهو الإنسان، إذ هو نواة المجتمع والركيزة الأساسية التي تركز عليها جميع القوانين والأنظمة الاجتماعية في أي مجتمع. بينما الدولة هي الأداة الضابطة والمنظمة لحياة الإنسان ويفضل امكانياته وقدراته

تتمكن من تحقيق برامجها وأهدافها وسياستها، في حين يمثل الإنسان الهدف المركزي والأساسي لأية فلسفة تربوية وتعليمية في المجتمعات الإنسانية المختلفة.

والتربية في حد ذاتها لها طبيعة خلقية، إذ البحث في الأخلاق وثيق الصلة بالتربية، وهذه الأخيرة هي القلب الذي تصب فيه الآراء الأخلاقية والنظرية لتشكل ذلك الإنسان الفاضل الذي يهدف إلى تحقيق المثل الأعلى، العارف لما هو خير وما هو شر، والمقدر لمسؤوليته وواجبه نحو نفسه ونحو مجتمعه ونحو خالقه، بذلك تتحول الأخلاق من تصور نظري إلى سلوك عملي .

وعلى هذا الأساس فدراسة المفاهيم الأخلاقية عند إخوان الصفاء لها أهمية في مجال البحث حول آرائهم في طبيعة العملية التربوية وأهدافها وإمكانياتها ومناهجها وطرق التدريس، كما تظهر بوضوح أيضا في العلاقة بين المعلم والتلميذ. وتتضح أهمية هذه الدراسة في كونهم لم يفصلوا أبدا بين شخصية المتعلم وبين أخلاقه والغاية التي يسعى إليها؛ وذلك لأن علومهم ورسائلهم لم توضع إلا لتطهير لنفوس من الأخلاق الدنيئة والأعمال السيئة . واجتماعاتهم ما تكونت، ولا حتى سعوا إلى تعليم غيرهم إلا من أجل الوصول إلى غاية اعتقدوا بأنها الهدف الأسمى الذي يحقق سعادتهم القصوى والتي هي خلاص النفوس من عالم الفساد والوصول إلى النعيم الدائم في ملكوت السماء.

إذن، فلا وسيلة للسعادة الأخروية التي يطمح إليها الإخوان إلا بخلاص النفس، ووسيلة هذا الخلاص تكون بتصفيتها، وهذه التصفية تكون بتعليم العلوم والمعارف واعتناق الآراء الصحيحة، أي بالتربية والأخلاق الفاضلة واكتساب العادات الحسنة. ومنه يمكن القول أن هدفهم هو تحقيق السعادة في الحياتين، وذلك لا يتم إلا بتربية صحيحة وسياسة مُحَنكة. وعليه؛ أصبحت التربية وسيلة للغاية السياسية؛ وهي تحقيق الخير الشامل، وهذا ما يعتقده اليونانيون. ولتحقيق الأمن والسلام والرفاهية لأبد وأن يقوم كل فرد بوظيفته الخاصة في المجتمع وبذلك يحصل التعاون والتكامل، ويعم الخير والسعادة، حيث أنّ غاية الغايات

الأخلاقية هي اهتمام الإخوان بالأخلاق كسلوك فردي وجماعي من أجل نشر الاستقرار والأمن داخل المجتمع الإنساني ومشاركة كل فرد من أفرادها في ذلك.

ونظرا لأهمية العلاقة بين السياسة والتربية في حياة الأفراد والمجتمعات. حاولنا في هذا البحث معالجة إشكالية العلاقة بين السياسة والتربية في فكر وفلسفة إخوان الصفاء. فهل التربية شرط ضروري لنجاح السياسة؟ أم السياسة هي التي ينبغي أن تحقق النظام التربوي الناجح؟ أم هما متكاملان وضعف أحدهما يؤثر سلبا على الآخر، ونجاح أحدهما يؤدي إلى ازدهار الآخر؟

وهذا يقتضي معالجة المسائل التالية:

- ما المبادئ والأفكار والأسس التربوية التي تضمنتها رسائلهم؟
- ما الأساليب التي اتبعوها في تحصيل العلوم لطلابهم؟ وهل يمكن اتباعها في المجال السياسي؟
- هل لإخوان الصفاء أبعاد سياسية من خلال أفكارهم التربوية؟
- إلى أي مدى يمكن أن تكون أفكار الإخوان السياسية والتربوية متأثرة بأفكار غيرهم ومؤثرة فيها؟

وللإجابة على ذلك اعتمدنا في الدراسة المنهج التاريخي. كما استعنا بالمنهج الوصفي والمنهج التحليلي وذلك من أجل تحديد مصادر الدراسة ومراجعتها الأولية والثانوية، فقمنا بتحديد المفاهيم والمصطلحات الواردة والفترة الزمنية، مع إعطاء لمحة تاريخية وسياسية وثقافية واقتصادية واجتماعية لعصرهم. ثم حاولنا استجلاء صورة العملية التربوية والسياسية انذاك من خلال رسائلهم بالإضافة إلى الدراسات المتعلقة بتلك الفترة. وقمنا بقراءة الرسائل واستقصينا الأفكار السياسية والتربوية المتضمنة فيها وقارناها بأفكار غيرهم كأفكار الفارابي وابن خلدون والغزالي. ثم أشرنا إلى امكانية توظيف أفكارهم في الوقت الحالي.

واختيارنا لبحث موضوع الأبعاد السياسية للآراء التربوية عند اخوان الصفاء كان انطلاقاً من دوافع معينة نراها أساس البحث. ويمكن تلخيصها فيما يلي:

افتقار المكتبات العربية بصفة عامة والجزائرية بصفة خاصة إلى الدراسات الخاصة بالتربية والسياسة وجدية العلاقة بينهما عند إخوان الصفاء هذا من جهة، ومن جهة أخرى تشكيك بعض المفكرين والباحثين، سواء العرب منهم أم الغرب في وجود فكر تربوي وسياسي عندهم، دفعنا إلى البحث في حقيقة هذه الدراسات ومدى مساهمة هذه الجماعة في بناء الإنسان وتنميته.

أما عن الآفاق، فسعينا من وراء هذا البحث، هو استخلاص نتائج تكون بمثابة رهان جديد يفتح آفاقاً غير معهودة للبحث والمساءلة في مجال الفكر التربوي والسياسي العربي والعالم المعاصر، وبيان قدرة الفكر العربي عموماً والإسلامي خصوصاً على الإسهام الجاد في تطوير نظرة الإنسان السياسية والتربوية. ومن ثمة حماية المصير البشري الذي أصبح على مقربة من الهلاك إذا لم يُنْتَبَه إلى العلاقة الكامنة بين التربية والسياسة في منظومتنا المعرفية العامة.

وفي الأخير نشير إلى بعض الصعوبات التي اعترضتنا خلال الدراسة، وأهمها: ندرة الأبحاث التي تدرس حقيقة العلاقة بين السياسة والتربية في الرسائل دراسة شاملة ومتربطة، بل وجدنا بعض الدراسات التي تختص بجانب معين. وعبر قراءتنا الأولية للرسائل اصطدنا بصعوبة منهجهم في طرح آرائهم وأفكارهم وأسلوبهم في تناول عرضها بحيث كانوا غريبين المنهج، ليس في عصرهم فحسب، بل حتى في العصور اللاحقة؛ إذ كانوا يتناولون الموضوع الواحد في عدة مواضع من الرسائل ثم يتطرقون إلى جانب واحد فقط في كل رسالة. وفي أسلوب مسترسل يتخلله الكثير من الاستدراكات والقفز إلى مسائل أخرى بعيدة الصلة به وهذا ما يصعب الإلمام بمختلف جوانب الموضوع الواحد من مضامينه المتعددة والوصول إلى الصورة الكاملة لرأيهم. وكذا كون الرسائل غير محققة بشكل علمي دقيق وكاف مما يُتعب الباحث ويجعله يبذل جهداً إضافياً في تحقيق النصوص والبحث عن

مصادرها التاريخية وتوثيقها. وأنّ هناك غياب الدراسات الكافية والمتخصصة في المجالين السياسي والتربوي لإخوان الصفاء. وقد يعود ذلك إلى صعوبة التركيز على هذه الجماعة التي أحاطت نفسها بالتقية والكتمان.

ومن أجل بلوغ الهدف المرجو من تحليلنا للإشكالية موضوع البحث والتي أشرنا إليها في بداية هذا التقديم. فقد التزمنا الخطة التالية:

قسمنا موضوع البحث إلى مقدمة وستة فصول وخاتمة وفهرس للموضوعات، بالإضافة إلى إلحاق الدراسة بقائمة المصادر والمراجع التي اعتمدنا عليها.

المقدمة: وفيها تم التطرق إلى موضوع البحث وتحديد الإشكالية التي يتمحور حولها وكذا المنهج المعتمد في الإجابة عنها. وأهم الدوافع التي حملتنا على اختيار البحث في هذا الموضوع. كما أشرنا إلى بعض الصعوبات التي اعترضتنا أثناء انجازنا له. والآفاق المرجو تحقيقها من ورائه.

الفصل لأول: وعنوانه الخلفية التاريخية لفكر إخوان الصفاء. حيث تطرقنا فيه لمكانتهم في الفكر العربي الإسلامي، لما لهذه المسألة من أهمية. أمّا المبحث الثاني فتناولناه تحت عنوان: لمحة عامة عن الأوضاع السائدة خلال القرن الرابع الهجري. وفيه تطرقنا للحديث عن العوامل المحركة للجوانب الفكرية، وفيه عرفنا إخوان الصفاء وأصل تسميتهم ومصادرهم وعدد أعضائهم، ثم عرجنا للحديث عن الحدود الزمانية والمكانية. ومنه سلطنا الضوء على الأوضاع السياسية السائدة، فالأجواء الثقافية العامة، إلى الأبعاد الاجتماعية والاقتصادية. ثم تناولنا بالحديث الإنسان ووضعيته تجاه هذه الأوضاع. أمّا المبحث الثالث، فأدرجناه تحت عنوان: الانتماء المذهبي لإخوان الصفاء وأهدافهم. حيث تكلمنا فيه عن عقيدة إخوان الصفاء وتعدد وجهات النظر في نسبتهم إلى الشيعة، ثم علاقتهم بالاسماعيلية، ومنه ركزنا على أوجه الشبه بين الإخوان وفرق الشيعة، ومنه أوجه الاختلاف بينهم وبين الزيدية لما في ذلك من أهمية لاثبات هويتهم ومذهبهم، الذي كان ولا يزال الشغل الشاغل لدى مفكري

وفلاسفة وعلماء عصرنا؛ وذلك لتخفي الإخوان تحت لواء النقية، ومنه ظلت معتقداتهم غامضة. وختمنا هذا المبحث بالحديث عن أهدافهم لما ينطوي عليه الظرف السياسي والفكري السائد خلال القرن الرابع الهجري ومدى علاقة ذلك بموضوع بحثنا.

الفصل الثاني: وعنوانه الأسس الفلسفية وأهمية نظرية المعرفة عند إخوان الصفاء. وتم تقسيمه إلى مباحث ثلاثة. في الأول تحدثنا عن نظرية المعرفة عندهم نظرا لأهميتها في هذا الشأن. ثم تطرقنا إلى مصادر علومهم، ومنه انتقلنا إلى الحديث عن طرق المعرفة عندهم. وفي المبحث الثاني انتقلنا للحديث عن جوانب فلسفتهم المعرفية؛ بحث هي ثلاثة جوانب، الجانب العددي وقيمة العلاقة بين الله والعدد. ثم عرجنا للحديث عن الجانب الرمزي ومدى أهميته في فلسفة الإخوان. وأخيرا ختمنا بالجانب الثالث البيولوجي.

أما المبحث الثالث وعنوانه : الإنسان والمعرفة في نظر إخوان الصفاء. وفيه تحدثنا عن العلاقة بين مفهوم الإنسان ومفهوم المعرفة، ومنه انتقلنا للحديث عن منهجهم لمعرفة النفس، ومنه توصلنا لقيمة المعرفة في رسائل إخوان الصفاء، بحيث تتسم بالموسوعية. ثم انتقلنا للحديث عن أثر النفس في العلم والتعلم.

الفصل الثالث: وعنوانه: أسس ومبادئ الفكر التربوي لدى إخوان الصفاء. ويضم ثلاثة مباحث. في الأول تناولنا مفهوم التربية وتطورها عبر العصور حتى عصر الإخوان. ثم تحدثنا عن العوامل المؤثرة في التربية كالعادات والمحيط والبيئة، وكذا المؤثرات الغيبية ومنه تطرقنا لأهداف التربية في الإسلام، وكذا ماهيتها وأهدافها وأسسها لدى الإخوان، وذكرنا العوامل المؤثرة في تربية الإنسان، وتمثلت في معرفة الله ومعرفة النفس وتهذيبها. وفي خلاص الروح من الجسد والفوز بالآخرة، وكذا صلاح شأن الإنسان في الدنيا. أما الأسس التربوية فتحدثنا عن التفاوت بين الأفراد وانقسامهم إلى عامة وخاصة. وفي المبحث الثاني تطرقنا للمنهج وطرق التدريس عندهم ولوجهة نظرهم للعلوم وانقسامها إلى شرعية وفلسفية وآثار هذا على المناهج في عصرهم، ثم مراحل التعليم ومنهج كل مرحلة، ثم محتوى الرسائل

والهدف من تأليفها، ثم تكلمنا عن طرق التدريس السائدة في عصرهم وكذا الخاصة بهم. أمّا التدرج في التعليم والأسس العامة في طرق التدريس عندهم فقد دارت حول حب العلم وعدم التعصب ورفض التقليد. وكلها تؤدي بالتلميذ إلى البحث والابتكار.

والمبحث الثالث فقد دار حول العلم والتعليم والأخلاق عند إخوان الصفاء. ودرسناه من جانبين الأول خاص بماهية التعليم والحث على التعلم، كما تطرقنا فيه لصفات المتعلم والمعلم وكذا سبل التعليم. والجانب الثاني تحدثنا عن أهمية الأخلاق، ثم تناولنا مشكلة الخير والشر، ثم انتقلنا للحديث عن علاقة الأخلاق بالتربية، مصدر الأخلاق ومنبعها وطريق الوصول إلى الفضيلة؛ والذي يتطلب إصلاح النفس، ومنه إصلاح الآخرين، وميدان الإصلاح الأخلاقي وأخيرا الخلق المثالي.


الفصل الرابع: وعنوانه أسس ومبادئ الفكر السياسي لدى إخوان الصفاء. ويضم ثلاثة مباحث، في الأول تطرقنا للتجمعات البشرية وأنواعها ثم لأنواع المدن كالمدينة الفاضلة وأركانها. والمبحث الثاني، وعنوانه مميزات المجتمع الإنساني، كالحياة الاجتماعية للإنسان والطبقات الاجتماعية والصناعات والحرف ثم الصنائع والدرجات. أمّا المبحث الثالث وعنوانه: الأسس والمبادئ السياسية في فكر الإخوان، وفيه تكلمنا عن علاقة السياسة بالأخلاق، وذلك لمدى الترابط بينهما وما للإخوان من رسائل في السياسة وتهذيب النفس وإصلاح الأخلاق. ثم عرجنا للحديث عن أسس وأقسام السياسة. وختمنا برؤية تحليلية لتقسيم الإخوان لعلم السياسة.

الفصل الخامس: وعنوانه، البعد السياسي للتربية والبعد التربوي للسياسة عند الإخوان. وهو في ثلاثة مباحث. الأول في مفهوم الدولة أهميتها مكانتها وأهم النظريات في تكوينها. والثاني ويدور حول التربية والسياسة والعلاقة بينهما لدى الإخوان، تناولنا فيه الدولة والحاكم ثم المدينة الفاضلة والشروط الواجبة في الحاكم ثم صفات المحكومين والحاكم والمهام التي يجب أن يقوم بها. وأخيرا عصمة الحاكم وكيفية خلعه. أمّا المبحث الثالث: وهو الحرية والأصول الدينية عند إخوان الصفاء تحدثنا فيه أولاً عن مفهومهم السياسي للحرية، وتلاه

البُعد السياسي للتربية، فالمدينة الفاضلة وعلاقتها بالحرية، وأخيرا المسؤولية السياسية وقدرة الإنسان، وختمناه بالمشاركة السياسية في كيفية خلع الحاكم. وثانيا: تطرقنا للأصول الخمسة لدى الإخوان، وهي لدى المعتزلة تمثل النسق الفكري، كالتوحيد والعدل لما لهما من أبعاد سياسية، والوعد والوعيد لعلاقته بأصل العدل ولارتباطه بلواحقه مثل: ارتباطه بالحرية ودلالته عليها. كما أشرنا إلى أصل المنزلة بين المنزلتين وعلاقتها بالسلطة إذ لا أهمية له عند الإخوان لأنَّ العصمة تجعل هذه المشكلة لا أساس لها. أمّا المبحث الثالث تحدثنا فيه عن السياسة ومبادئ الإخوان الدينية، كالنسب الروحاني بحيث أنهم أول من عرضوا عقيدة (الأبوة الروحانية) في رسائلهم. وفلسفة الفيض والتي تهدف لتصور النبي الفيلسوف (الإمام). وعن الإنسان المطلق والذي هو عماد فلسفة الإخوان السياسية وحجر الزاوية في فلسفتهم وعقيدتهم الخاصة بفكرة المهدي المنتظر والتي هي الأخرى لب عقيدتهم ومذهبهم وهي التي تميزهم عن باقي الفرق الأخرى.

الفصل السادس: عنوانه أثر الفكر السياسي والتربوي عند اخوان الصفاء في الفكر الإسلامي وغيره. وقد اشتمل على ثلاثة مباحث، تكلمنا فيه عن أثر الفكر اليوناني في الفكر السياسي والتربوي للإخوان ولغيرهم؛ لأنه من غير المعقول أن تتطلق فلسفتهم من العدم. والثاني: قمنا فيه بدراسة نظرية الإخوان في المجال السياسي، ونشأة الدولة وتطورها مع مراعاة مدى التشابه والتطابق والرؤى بينهم وبين كل من الفارابي وابن خلدون. وفي الثالث انتقلنا للجانب التربوي والتعليمي بين الإخوان والغزالي، والذي هو حسب اعتقادنا قد نال اهتمام أكبر من الجوانب الأخرى؛ وذلك لاعتنائهم بشكل خاص في بيان مواصفات أركان العملية التربوية والتعليمية (المعلم المتعلم المنهج) والمؤثرات الاجتماعية في نشأة الإنسان.

الخاتمة: وقد ضمناها مجموعة من الاستنتاجات العلمية فيما توفر من تصور عام عن موضوع البحث.



الفصل الأول

الفصل الأول:

الخلفية التاريخية لفكر إخوان الصفاء

المبحث الأول: إخوان الصفاء في الفكر العربي الإسلامي.

المبحث الثاني: لمحة عامة عن الأوضاع السائدة خلال

القرن الرابع الهجري.

المبحث الثالث: انتماء إخوان الصفاء المذهبي وأهدافهم.

المبحث الأول: إخوان الصفاء في الفكر العربي الإسلامي:

تمهيد:

تعرضت الأمة الإسلامية فيما سبق لعدة أنواع من الغزو الاستعماري ومازالت. وفي عصرنا هذا نحن نعيش ونشهد غزوا من نوع آخر، ألا وهو الغزو الثقافي من طرف الأمم القوية المسيطرة، وهو أخطر بكثير وأشد أثرا من الغزو الاستعماري؛ لأنه يسعى بكل جهوده لإذابة هوية الأمة التي يدخلها، محاولا فرض ثقافة أخرى جديدة تتماشى مع أهدافه ومصالحه، وذلك حتى تظل الأمة المستوردة المستهلكة في ظل التبعية والرضوخ والانقياد لما تفرضه عليها الأمم المسيطرة.

وهكذا وبالتدرج تفقد انتماءها الثقافي الحضاري لكي تذوب في الثقافة الغازية. إلا أن هذه المهمة قد تكون صعبة على القائمين على تنفيذها، ويكون مسارها طويلا، وبالأخص إذا كانت الأمة المعرضة لمثل هذا الغزو، لها تاريخها العميق وحضارتها العريقة، وتراثها الحي الذي لا يمكن تجاهله أو محوه من ذاكرتها بسهولة.

ولا شك أن تراثنا وحضارتنا هما الممثلان لذواتنا وثقافتنا، وهويتنا الكامنة فينا والمتأصلة، فجزورها تبقى قوية ثابتة، لكن هذا غير كاف. فمنذ أن بدأت الأمة العربية بالتراجع والدخول في مرحلة الضعف والجمود على كامل الأصعدة، وبالأخص الفكرية، قد أصبح هذا المشروع الآن في حيز التنفيذ على أرض الواقع وبدت نتائجه تظهر جلية واضحة أمامنا.

وإذا أعدنا النظر فيما يجري حولنا، وفي واقعنا وما يحدث في العالم بأكمله، عندها نعي قيمة وأهمية صحوتنا لتعيد التفكير والتحليل بكل جدية ومسؤولية، فالأمر هنا يتعلق بمسألة حيوية تتمثل في كيفية الحفاظ على وجودنا كأمة عربية إسلامية.

1- كيفية التعامل مع التراث:

نحن نعلم أننا نعيش في عصر دورنا فيه لا يتجاوز دور المستهلك المستورد لمختلف أشكال إنتاج وإبداع الآخرين، لدرجة أننا عجزنا عن استيعاب هذه الانتاجات وكيفية التعامل مع ما احتوته من مضامين وأساليب ومناهج وقد يكون السبب، هو شعورنا بالضياع والتقصير عن اللّحاق بالحضارة، والتي كُنّا روادها في وقت القوة والغنى والتقدم في جميع الميادين الاجتماعية والسياسية والثقافية.

لقد كنا مُدركين لهويتنا وذواتنا، ومنها انطلقنا كذلك لاغناء الآخرين؛ بحيث كان لنا الدور العظيم والرائد الفعال. وعليه، يمكن القول أنّ أهمية إحياء التراث، من هنا تأتي، إذ هو حي غني بذاته، والإحياء هنا لا نقصد به سوى إحياء أنفسنا وذواتنا، والعمل على التخطيط لمستقبلنا الذي يستوجب منّا تأسيس الركائز القوية والصامدة في وجه التحديات الحضارية الحتمية؛ وذلك لا يتم إلا بالنفاذ إلى روح ذلك التراث واستلهام قيمه، وعدم الاكتفاء بقراءة ما تركه الأجداد، فمن واجبنا أن نستوحي منه ما يدفعنا للسير نحو الأمام لتجاوز مشاكلنا وكل ذلك يستوجب منّا الإرادة القوية، والتسلح بالوعي المعرفي، بالإضافة إلى الثقة بالنفس المستمدة من قوة الأجداد وعظمة تراثهم.

لكن يجب أن تكون البداية مستوحاة من معرفة ذواتنا أي ثقافتنا وتاريخنا؛ وذلك: "لأنّ التوثب العربي الحديث يتطلب فهم الذات العربية، وأنّ تجديد الكيان العربي وبناء مجتمع عربي سريع الحركة والتطور، لا غنى له عن فهمه لذاته وإدراكه لجذوره التاريخية ليواجه المعضلات القائمة ويستعد للمستقبل الذي يُنشده..."⁽¹⁾. فلا اختيار لنا سوى هذا السبيل، ونتأججه موفقة خاصة إذا عرفنا كيف نواجه العقبات المعترضة لنا.

ولا شك أنّ ما يجعلنا نوّكد هذا الأمر، ويدفعنا للخوض فيه هو تلك القطيعة التي دامت لفترة طويلة، فتوقف المسار الفكري والعلمي والفلسفي على متابعة السير والتقدم بالروح نفسها التي عرفتها القرون الأولى، وحل محلها الجمود الفكري، بل محاولة القضاء على ما تمّ إبداعه وإنتاجه.

(1) محمد عبد الرحمن مرحبا، أصالة الفكر العربي، منشورات عويدات، ط1، بيروت، 1982م، ص23.

وعليه فإحياء التراث والنفاز إلى جوهره أمر في غاية الأهمية. إلا أنّ القضية تتمثل في كيفية التعامل معه. فهناك من حاول تجاوز الأزمة وتدارك التأخر، فانفتح كُليا على الحضارة الغربية دون إعارة أي اهتمام بما يُناسب ويُلائم، ودون إدراك أهمية العلاقة الرابطة بين المجتمع والفكر الناتج فيه. وهناك من فضلوا العودة للتراث القديم، فعجزوا عن التعامل معه لأنهم توقفوا عنده وأضفوا عليه تلك القدسية فلم يتجاوزوه.

ونحن في دراستنا هذه لا نرغب أن نكون لا من أنصار هذا ولا ذلك، لكننا نريد العودة للتراث، لعلنا نجد فيه ما يُناسب حياتنا في هذا العصر، حتى نستمد من جوهره الغني، والقوة التي قد تساعدنا على التطور والسير نحو الأمام لنتمكن من إبداع فكر جديد، يحمل في داخله الأصالة والمعاصرة في ذات الوقت.

2- الحلول المناسبة لتخطي الأزمة الحضارية:

إنّ الحاجة ضرورية لإيجاد حلول مدروسة وفعالة تعمل على إعادة الصحة للأمة ذات العمق التاريخي والثقافي، وعليه نُعيد التفكير والنظر في واقعنا والظروف المحيطة بنا، لكوننا في مواجهة تحديات حقيقية، فرضتها الحياة علينا. لذلك يجب أن نبذل أقصى جهودنا لتحديد تلك التحديات ومعرفة أبعادها، ومنه توقعها والاستجابة لها، مع محاولة التخطيط لبناء مستقبلنا، انطلاقا من مبادئنا وأخلاقيتنا المشتركة، والتي مازالت كامنة في ذواتنا، مع ضرورة استخدام العقل لأهداف سامية ونبيلة .

وبدون شك ليس هذا بالأمر السهل، وإنّما يستوجب منا جهودا جماعية جبارة، بحيث أنّ كل واحد من هذه الأمة مسؤول ومُطالب بالسير في هذا الطريق، وبالكفاح من أجل استرجاع قوتنا وإظهار هويتنا الفعلية مع التخطيط من أجل تحقيق تلك الغاية. إذ أنّ أي عمل أو جهد، يكون خارج عن هذا الهدف لا فائدة منه.

3- أصالة الفكر العربي الفلسفي عموما ولدى الإخوان خصوصا:

من هذا المنطلق ومن تأكيدنا بضرورة معرفة الماضي للتمكن من السير في الحاضر والتخطيط للمستقبل، وقع اختيارنا على البحث في موضوع التربية والسياسة من خلال رسائل إخوان الصفاء؛ تلك التي تُعد بحق جزءاً من موروثنا الثقافي والفلسفي، بحيث قدّم الإخوان للفكر الإنساني أكبر موسوعة علمية أدبية وفلسفية في تاريخ الفكر العربي الإسلامي والعالم، وقد اشتملت على أهم المفاهيم المعرفية الإنسانية التي شغلت الفكر البشري كله منذ نشوئه، هي حياة ومتجددة طالما أنّ الإنسان موجود في هذا الكون وساعياً فيه للبحث عن الحقيقة. فالرسائل تزخر بالمفاهيم الجديرة بالدراسة والعناية والبحث مثل: الله والعالم والوجود والإنسان والمعرفة والتربية والسياسة.

ولا ريب أنّ مفهوم التربية والسياسة وعلاقتها بالمجتمع، من أهم ما يمكن دراسته في الرسائل، وانطلاقاً من قناعتنا بوجود قاسم مشترك يربط بين المفهومين وهو الإنسان، بحيث هو نواة المجتمع والركيزة الأساسية التي تركز عليها جميع القوانين والأنظمة الاجتماعية في أي مجتمع. ولأنّ قضية الإنسان هي القضية الفلسفية الأولى التي كانت ولا تزال تشغل اهتمام المفكرين في جميع العصور، إذ هي من أهم الموضوعات الحية والجديرة بالدراسة في عصرنا، إذ بها ترتبط كل المفاهيم المعرفية الأخرى مثل: التربية والسياسة والمعرفة والأدب والفن، والتي لا يمكن أن تُفهم أو تُتحدد إلا من خلال فهمنا للإنسان وذلك لأنها تشتمل على أعماق المعاني الإنسانية، كما أنّها تشكل خلاصة الإنتاج الإنساني في كل مجتمع، وكذلك تعكس واقع المجتمع، كما أنّها تعبر عن روحه وتعمل على النمو به لكون موضوعها وأساسها هو الإنسان.

إنّ فالإنسان هو المحور الذي تركز عليه رسائل الإخوان؛ والتي نجدتها في حد ذاتها قد صيغت من أجل رُقيه وتهذيبه؛ وذلك من خلال مساعدته على معرفته نفسه، لكونه من خلال هذه المعرفة تتم له معرفة كل شيء في هذا الكون، وإدراك سبب وجوده فيه.

وعليه فما الرسائل إلا ذلك الإبداع الفلسفي والإنساني العام، لكونها غير موجهة إلى مجتمع معين، وإنّما هي صالحة لأن تكون منهلاً لكل صاحب فكر يسعى نحو المعرفة، إنّها

تحمل الطابع الموسوعي، والذي قد أكسبها التكامل والغنى، ولقد اعتمد أصحابها على مبادئ ومناهج وأسس قوية، ولذلك كتبوا ما كتبوه بدون أي ذوبان في الثقافات الأخرى، وإنما أخذوا منها ما يلائمهم، وما يتماشى مع روح حضارتهم.

فظهر الإخوان في ذلك العصر بتلك الموسوعة، هو تعبير عن المفهوم الموسوعي الشامل للمعرفة في الفكر العربي الإسلامي؛ إذ أنّ العلوم لم تكن آنذاك منفصلة بحيث أن يتخصص العالم بعلم من غير دراية بعلم آخر. ولقد كانت المعارف مترابطة ومتكاملة ومتداخلة في بعضها البعض. مثلاً نجد الكندي(ت:252هـ) فيلسوف العرب، والذي ألمّ بمختلف أنواع العلوم من فلسفة وطبيعيات وهندسة وحساب، ولم يكن مجرد ناقل إنما أبدع أفكاراً جديدة لم يعرفها من كانوا قبله، وكذلك ابن سينا(ت:428هـ) ذلك العالم الموسوعي، وغيرهما كثيرون. ومن الأدباء والمتصوفة كالجاحظ (ت:255هـ) والتوحيدي(ت: 414هـ) والغزالي (ت:505هـ) وابن عربي (ت:638هـ) وابن خلدون (ت:808هـ).

وأكبر دليل وحجة على كلامنا هذا، موسوعة إخوان الصفاء والتي تمثلت في تلك الرسائل الشاملة لمختلف علوم العصر، وما هذا النتاج الفكري سوى جزءاً بسيطاً من نتاجنا الفكري العربي الإسلامي، وهو نتيجة منطقية جاءت من تميز ذلك الفكر وغناه على جميع الميادين.

فمنذ القرن الأول الهجري، كان مجتمعنا العربي الإسلامي ملتقى لأجناس مختلفة، وموطناً لاجتماع الثقافات واللغات والأديان والمعتقدات، وكذلك الحضارات، وتلك لم تعد هناك حواجز جغرافية أو تاريخية فاصلة بين تلك الحضارات.

وعليه فقد مهد المجتمع العربي الإسلامي، لكي يحصل ذلك التفاعل الحضاري الهام الذي لم يتحقق في أي مجتمع آخر قبل ذلك، وبدون شك هناك نتائج باهرة وعظيمة قد نتجت عن هذا التفاعل، لأنه في تنوع الثقافات قوة لا يستهان بها، بالأخص إذا كان من يتبنى هذا التنوع هو صاحب فكر وإبداع غني متأصل ومورثات فكرية.

"إنّ هذا المجتمع الجديد هو الذي وُلد الصلة وحقق اللقاء. إنّ التفاعل العجيب المذهل لم يتم إلا على أيدي أولئك الذين خرجوا من البادية بأفكار جديدة ليدخلوا التاريخ من أوسع أبوابه. وإنّ تعهد هؤلاء لهذا التفاعل وحضانتهم له وإمداده بكل جديد وطريف كان عملا فذا رائعا حافظ به العرب على حضارات الفراعنة والأغارقة الهنود، أو على الأقل سمحوا ببقاء ما بقي منها. ولولا الحضارة العربية الإسلامية لتفرقت هذه الحضارة شذر مذر وذهبت أدراج الرياح. فلولا العرب لما تم التفاعل واللقاء ولانفصلت العصور القديمة عن العصور الوسطى ولضاع ميراث طويل وتجارب غنية خصبة"⁽¹⁾.

ومنه يمكن القول: أنّه برغم النص الذي جاء به عبد الرحمن مرحبا؛ والذي فيه نوع من المبالغة، إلا أنّ فضل العرب يبقى كبير في بناء الحضارة العربية الإسلامية.

وكل ما قام العرب المسلمون بتقديمه من فكر ونتاج كان أصيلا وجديراً، وكان فيما بعد تراثا غنيا مُتنوعا مُنفثا بقدر تنوع الحياة العربية الإسلامية وغناها، وانفتاحها حينذاك على العالم. إذ أنّه من شروط القوة والتقدم، الأخذ والعطاء، وليس العيش المنعزل والبعيد عما يحدث، لكون المعرفة لا تتجزأ، وبإمكان الجميع الارتواء من نبعها الذي لا ينتهي.

وعليه، فلا مانع من استفادة الأمم بعضها من بعض، وتأثر الحضارات ببعضها، إذ المعرفة والفكر لم يكونا أبدا حكرا على حضارة دون غيرها، فالمعرفة ما هي إلا واجب على الجميع، لكن مسارها طويل. وكل ما قدمه العرب وما أبدعوه استنادا للحضارة اليونانية وغيرهم، مع الحفاظ على روح حضارتهم وثقافتهم، لهو خير دليل على أن نطلق عليه اليوم "حوار الحضارات"، والذي حقق نتائج مرموقة، مع تركه للآثار العظيمة في تاريخ الإنسانية.

4- قوة وأصالة الحضارة العربية:

الفلسفة لم تكن فعالية هامشية محصورة ببعض الشخصيات الفكرية الكبرى والمعزولة كما يوهمنا الاستشراق الكلاسيكي، على العكس كانت هناك أجيال بأسرها تهتم بالفلسفة وتتخرط

(1) محمد عبد الرحمن مرحبا، المرجع السابق نفسه، ص 19.

فيها. فالجيل الذي كونه يحي بن عدي (ت:363هـ) وهيمنت عليه لاحقا شخصية أبي سليمان المنطقي⁽¹⁾ (ت:حوالي 391هـ)، من جهة، ومؤلفات إخوان الصفاء من جهة أخرى. "هذا الجيل كان قد أعطى انطلاقة جديدة للفكر الإغريقي، كما فهم وتجلى من خلال الترجمات، ويبدو أنّ الفكر الإغريقي قد شهد عندئذ موجة واسعة من الانتشار، بل وأوسع من انطلاقة الأولى على يد المأمون"⁽²⁾.

ولا جدال لنا في تأثر العرب بالحضارة الإغريقية وغيرها، إلا أنّ المهم بالنسبة لنا هو: كيف تعامل العرب مع تلك العلوم الدخيلة والتي أثرت بوضوح على جميع العلوم العربية؟ وهذا ما يتجلى لنا في المصطلحات الجديدة المُعربة وإدخالها في اللغة العربية بعد ترجمتها طبعا، وهذا ما يُعتبر انجازا كبيرا يثبت قدرة وصلاحيّة اللغة العربية التي تستوعب جميع العلوم، وإن دل على شيء فإنّما يدل على أنّها لغة حية.

فالفلاسفة من جهتهم، قد "اطلعوا على الكتب الفلسفية بمعناها الواسع للكلمة، كما اطلعوا على العلوم الدينية، واستمدوا منها أمثلتهم، كما أنّهم اهتموا بها وأخضعوا معطياتها لمنهجية العقل وتمحيصه، وهذا معناه أنّهم لم يذوبوا في الثقافات الأخرى، وإنّما استخدموها فقط لاغناء الثقافة العربية الإسلامية. وعليه فقد ظهرت كتب مثل: الهوامل والشوامل، وتهذيب الأخلاق وغيرها. وهذه قد تميزت بإشاعة المصطلحات الفلسفية العويصة، وكذلك المواقف الفكرية المعمقة التي ظلت حتى ذلك الوقت، خاصة بفئة من المثقفين المختصين، فقد عملت على إشاعتها في أوساط الجماهير الواسعة"⁽³⁾.

ولم يكن باستطاعة العرب فعل ذلك لولا ثراهم الثقافي وفكرهم الواسع. وهذا ما جعل قوتهم تبرز بحيث انطلقوا منها، كما تمكنوا من خلالها استيعاب وإدراك حضارات الآخرين ونحن في أمس الحاجة لاقتفاء خطاهم.

(1) هو محمد بن ظاهر بن بهرام السجستاني، عالم بالحكمة والفلسفة والمنطق، من أهل سجستان، سكن بغداد... له تصانيف عديدة، منها: الرسالة في مراتب قوى الإنسان، رسالة في المحرك الأول، وكتاب صوان الحكمة وغيرهم. انظر في ذلك:

الزركلي، الأعلام، دار العلم للملايين، ج7، ط2، بيروت 1956م، ص41.

(2) محمد أركون، الأنسنة في الفكر العربي، جيل مسكويه والتوحيد، ترجمة هاشم صالح، ط1، بيروت 1997م، ص344.

(3) محمد أركون، المرجع السابق نفسه، ص345.

إلا أنّ ذلك ليس من السهل الآن؛ وهذا لأننا فقدنا القدرة على الحوار والتفكير وأوشكنا على فقدان ذاكرتنا ووجودنا وانتمائنا الحضاري الإنساني وأصبحنا على الهامش، في الوقت الذي كان فيه أجدادنا منارات وأضواء ساطعة تنير الطريق للأمة الأخرى.

وعليه يمكننا القول: "أنّ الفلسفة العربية، الإسلامية ليست تقليدا حرفيا لفلسفة الإغريق؛ أي دون أصالة ودون ابتكار كما يقول الاستشراق الكلاسيكي وإنما إعادة تحيين وتجسيد لهذه الفلسفة في سياق آخر وظرف آخر، هو سياق القرن الرابع الهجري وظروف المجتمع البويهى"⁽¹⁾.

ويعتبر جُل الدارسين والباحثين، الذين حاولوا دراسة رسائل إخوان الصفاء دراسة تحليلية، أنّ التوفيق لم يكن حليفا لهم؛ لكونهم لم يعطوها حقها من الدراسة والاهتمام؛ بمعنى آخر أنهم أطلقوا العنان لأحكامهم السريعة والمسبقة، بحيث وصفوا فلسفة الإخوان بأنها تليفقية توفيقية وما العرب إلا مجرد نقلة ومترجمين للفكر العالمي آنذاك، إلا أنّ الأمر يختلف عن ذلك، لكونهم قد اعتمدوا على بعض دراسات المستشرقين، بحيث أنّ هناك من أيدهم في ذلك من العرب والمسلمين، المحاربين للتيار الفكري الفلسفي، وقد حاولوا إخماده بحجة الحفاظ على أصالة العقيدة الإسلامية، وعليه فمن الطبيعي أن تُؤيد أراؤهم تلك المقولة.

ونظرا لذلك فالفلسفة العربية على وجه العموم، وفلسفة الإخوان على وجه الخصوص، هي نتاج إبداعي في بيئة عربية إسلامية أصيلة نشأ فيها إخوان الصفاء، وهي ليست عبارة عن أفكار انتقائية أو تليفقية مستوردة من اليونان، وقاموا بإصاقها بالبيئة العربية الإسلامية، وإنما هي عبارة عن إبداع وإنتاج أصيل. فالإخوان قد صرحوا بأنّ رسائلهم مستوعبة لجل الثقافات العالمية المتواجدة في عصرهم، فهم لم يتعصبوا لفكر أو لثقافة بعينها، وإنما سعيهم كان نحو الحقيقة، التي كانت غاية الجميع، رغم اختلاف الطرق والوسائل.

(1) المرجع السابق نفسه، ص 347.

5- الخلفية الفكرية لإخوان الصفاء:

لا محالة أنه لكل باحث أسسه الفكرية التي ينطلق منها، سواء كانت دينية أو علمية أو اجتماعية، أو ثقافية عامة، أو حتى منطلقات سياسية. وهذا ما يُعتبر كخلفية تاريخية يبدأ منها المفكر أو الفيلسوف.

وإخوان الصفاء هم جماعة ذات ميول معرفية تغييرية، قد تكون تأثرت بالعديد من أفكار وآراء السابقين عليهم، أو تلك التي حدثت في عصرهم. وهذا ما جعل الغموض يُخيم على آرائهم، ويجعل كل ما جاءوا به صعب الفهم عسير الهضم.

في هذا الشأن يقول محقق جامعة الجامعة عارف تامر: "كنا بالأمس على يقين، حينما قلنا بأن جماعة إخوان الصفاء وخلان الوفاء، لغز مُبهم في التاريخ الإسلامي، صعب حله، وسر من أسرار العقائد الباطنية، عسر فهمه، وكنز فكري ثمين أغلقت الأبواب دونه، وتضاربت الآراء فيه، وتشعبت الأبحاث حوله، حتى أصبح مثارا للجدل والتخمين بين العلماء والباحثين"⁽¹⁾.

وعليه، نجد أنّ هذا النص يُبيّن لنا الإطار العام لتفكير الإخوان، والذي يتسم بطابع إنساني يخاطب الإخوان من خلاله الإنسان، دون تحديد نوع بشري معين. فالغموض الذي يشكل في حد ذاته مخاطبة المعلوم والمجهول في ذات الوقت. وقد يكون الفكر الموسوعي يتسم في كل مُنعطاته بهذه الصفة المتداخلة، وبالأخص إذا كان متوجها لعامة الناس، وفي جميع الأزمنة والأمكنة.

ويمكن اعتبار أنّ أحد السبل في الوصول إلى معرفة واتجاه الإخوان العام، هو التطرق لرأيهم في الأديان والمذاهب، ولا يتسنى لنا ذلك إلا بالعودة إلى دراسة الفكر الإسلامي، حتى تتجلى لنا الفكرة وتتضح تجاه مذهبهم.

(1) عارف تامر، جامعة الجامعة، منشورات دار مكتبة الحياة، ط2، بيروت لبنان، (ب.تا)، ص5.

ومنه، نجد أنّ الإخوان قد توحّدوا، حيث قالوا بالدين الواحد، لكون اعتقاد الأنبياء واحد، والنبى بالنسبة لهم هو بشر، فاضت عليه من النفس الكلية قوة عقلية خاصة، الله سبحانه وتعالى أذن بذلك الفيض في وقت من الأوقات، وفي ذلك قالوا: "واعلم أنّ الشريعة الإلهية جبلة روحانية تبدو من نفس جزئية، في جسد بشري، بقوة عقلية تفيض عليها النفس الكلية، بإذن الله تعالى، في دور من الأدوار والقرانات، وفي وقت من الأوقات، لتجذب بها النفوس الجزئية، وتخلصها من أجساد بشرية متفرقة ليفصل بينها يوم القيامة، وليميز الله الخبيث من الطيب، ويجعل الخبيث بعضه على بعض فيركمه جميعا، ويجعله في جهنم"⁽¹⁾. وفي ذلك يقول المولى تعالى: ﴿وَيُنْجِي اللَّهُ الَّذِينَ اتَّقَوْا بِمَفَازَتِهِمْ لَا يَمْسُهُمُ السُّوءُ﴾⁽²⁾.

هي ذي إشارة دينية، نابعة من حرص الإخوان على مبدأ الأخوة وذلك بالتركيز على الجانب الديني من ناحية، وعلى الجانب الروحاني من الناحية الأخرى. وتخليص الجسد الحسي من شهواته والحد منها؛ وهذا بالتركيز الكبير على المبادئ الدينية. كما يركزون على الحياة الأخرى والفوز بها، نتيجة الأعمال الصالحة والتقوى.

ومن أجل الوصول إلى ذلك نجد الإخوان قد اعتمدوا على ما ورد في التعاليم الدينية، حيث قاموا بمراعاة حالة الجماعات، وكذا ظروف العصر والزمان. ومن وسائل ذلك التذكير بالأوامر والنواهي، وفي هذا الشأن يقولون: "واعلم أنّ أول سنة يستنتها لهم ويطالبهم بإقامتها هي الأمور التي أولها موالاة بعضهم بعضا بسبب حرمة الشريعة، لتأكيد المودة بينهم، وتأليف قلوبهم، ليجتمع بذلك شملهم، وتتفق كلمتهم، ويأمرهم بمخالفة من يخالفهم في سنة الشريعة، ومجانبتهم والبراءة منهم، وإن كانوا ذوي القرابة والأحباء"، كما قال الله عز وجل: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ، يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾⁽³⁾. وقال تعالى: ﴿لَا تَتَوَلَّوْا قَوْمًا غَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ﴾⁽⁴⁾.

(1) إخوان الصفاء، رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء، تحقيق بطرس البستاني، ج 4، دار صادر للطباعة والنشر، (ب.ط)، بيروت 1957م، ص 129.

(2) قرآن كريم، سورة الزمر، الآية 29.

(3) المصدر السابق نفسه، قرآن كريم، سورة التوبة، الآية 71.

(4) قرآن كريم، سورة الممتحنة، الآية 13.

إذن فتقدير حرمة الشريعة ينتج عنه نشر المحبة بين الجميع، وجمع القلوب بواسطة لم الشمل. ولقد استشهد الإخوان بآيات من القرآن الكريم على التواصل والمودة والتوَادد، وحب الناس لبعضهم بعضاً. كذلك نجد أنّ فكرة الإصلاح قائمة بين البشر، وذلك بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بواسطة التقرب إلى الله عز وجل.

المبحث الثاني: لمحة عامة عن الأوضاع السائدة خلال القرن الرابع الهجري:

1- ملامح عن القرن الرابع هجري:

أ- تأثير الفيلسوف ببيئته الفكرية:

مما لا شك فيه، أنّ جلّ الباحثين والدارسين عند محاولاتهم دراسة الشخصيات الفكرية للعلماء والفلاسفة، يعمدون للحديث عن العصر الذي يوجدون به ولو باختصار؛ وذلك لأنّه يلعب الدور البارز في نتاجهم الفكري ومعطياتهم الثقافية والاجتماعية، أي بمعنى آخر؛ هناك نوعا من التأثير والتأثر بينهما. وعليه يمكن طرح السؤال التالي: إلى أي مدى يمكن أن يتأثر الفيلسوف أو العالم بالبيئة الفكرية السائدة في عصره؟

وإخوان الصفاء كان تفكيرهم ضمن سياق تاريخي عام، وحلقة للتواصل الفكري عبر مراحل حضارية سابقة، سواء تعلق الأمر بالثقافات الشرقية القديمة أم بالثقافة اليونانية، والتي كانت من أهم الركائز في بلورة وتحديد أفكارهم الفلسفية، حيث وجدت في أغلب الأوقات التوفيق الكامل، ولو أنّه يتخلله بعض النقد أحيانا أخرى.

ومنّه، يمكن القول أنّ تفكيرهم، حسب هذا المنطلق قد نبع من المبادئ والقيم الإسلامية، التي تجلت في كل مذهبهم. فالقرن الرابع الهجري أيضا يُعتبر ركيزة أساسية بالنسبة للحضارة العربية الإسلامية، وتأثير تلك الركيزة على ملامح فلسفة الإخوان. ولذلك ومن الأجدر بنا عرض بعض الملامح السائدة في تلك الفترة التاريخية والتي كان لها الأثر الواضح على تفكيرهم.

وعليه، فقد انفرد القرن الرابع الهجري بعدة خصوصيات ميّزته عن كامل فترات الحضارة العربية الإسلامية. فبالرغم من الظروف السياسية السائدة فيه، والأوضاع المتدهورة وانقسام العالم الإسلامي إلى عدة دويلات وأقاليم، حيث ساد بنو بويه على فارس والري واصبهان، كما سيطر الحمدانيون على الموصل وديار بكر وربيعة ومُضر، واستولت على ممتلكاتهم

وقتل البعض منهم، كما أنها اقتلعت الحجر الأسود بمكة والذي لم يُعاد إلى مكانه إلا بعد تدخل أمير إفريقية عُبيد الله المهدي (934/873م).

وقد وصف أحمد أمين (1886-1954م) تدهور الأوضاع السياسية آنذاك بحيث يُعتبر أسوأ قرن للمملكة الإسلامية، فهو يقول: "حيث أُصيب العالم الإسلامي بانقسام كبير كأنه عقد انفرط، أو صخرة تفتت"⁽¹⁾.

أمّا في كتابه الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري فنجد آدم Adam metz يقول: "بأنّ المملكة الإسلامية عادت إلى ما كانت عليه من قبل"⁽²⁾.

وعليه، فالتمعن في الوضع السياسي آنذاك؛ ليس معناه حوصلة نهائية في حد ذاتها، وإنّما يُقصد به الخاصية الأساسية المتمثلة في العلاقة بين ما هو سياسي وما هو ثقافي فكري. فعلى الرغم من انقسام الدولة إلى دويلات يحكمها أمراء وملوك ويتحكم فيها التنافس، بقيت راية الإسلام هي التي تُظلمها، كما ظلت اللّغة العربية وسيلتها الفاعلة، التي يُعبّر بها الفلاسفة والمفكرون على خواطرهم ومعتقداتهم المعرفية والفكرية.

وبدون شك فالإسلام واللّغة العربية، هما من فتحا المجال ومنحنا الفرص للإبداع وللتأليف في شتى المجالات الأدبية والفكرية والعلمية؛ لكونهما قد فسحا الطريق للحرية الفكرية والإدلاء بالآراء والاختلاف في الرأي. فكان الثراء الفكري والعلمي واللّغوي والفلسفي: "فالإقرار بالضعف السياسي لا يعني الناحية الفكرية والعلمية، فكأنّها كانت مؤجلة إلى إشعار آخر حيث كانت في هذا الجانب الأخير أعلى شأنًا، ولئن كانت الثمار السياسية قد تساقطت خلال القرن الرابع الهجري، فإنّ الثمار العلمية قد نضجت فيه..."⁽³⁾.

ب- العوامل المحركة للجوانب الفكرية:

(1) أحمد أمين، ظهر الإسلام، الجزء 2، دار الكتاب العربي، ط5، بيروت لبنان، 1969م، ص 1.
(2) آدم متز، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريبة، ط1، ج1، المؤسسة الوطنية للكتاب، تونس، 1996م، ص 19.
(3) أحمد أمين، المرجع السابق نفسه، ص 2.

لقد تمثلت في تنافس الأمراء والملوك على العلماء، وهذا ما يتجلى في نتائج وأهداف المؤلفات الفلسفية والفكرية مثل: كتاب الامتاع والمؤانسة، لأبي حيان التوحيدي الذي كان "جزء من عقلية القرن الرابع الهجري، حاول التوحيدي من خلاله تصوير المشهد الثقافي والاجتماعي والسياسي لتلك الفترة، ويهدف الكتاب إلى تحديد العلاقة بين المعرفة والسلطة وبين الثقافة والسلطة والمجتمع، فلم يكن طلب الوزير ابن سعدان مسامرة للتوحيدي بالذات إلا وفق اعتبارات سياسية ثقافية، يريد من ورائها الوزير معرفة اتجاه النقاش السياسي وتأثيره على مجرى الحياة السياسية؛ وذلك من خلال عنصر من العناصر المحركة للواجهة الفكرية والثقافية المتمثل في التوحيدي"⁽¹⁾.

في حين نجد أحمد أمين، يُقر بحقيقة ذلك التنافس بما يلي: "لعل أقرب الأسباب التي تداولتها مختلف المصادر، هو تنافس الملوك والأمراء في اختيار العلماء وتقريبهم منهم لكسب ولائهم، بحيث صارت مجالسهم تتبارى في تجميل مواطنها بالعلماء والأدباء وتفاخرهم بهم..."⁽²⁾.

وعليه، يمكننا القول بأنَّ الضعف السياسي وانقسام الدولة المركزية كان له التأثير الإيجابي، والمتمثل في التنافس على العلم والعلماء، بغض النظر عن الأهداف السياسية لذلك التنافس. "فالجو العقلي المحيط بالفيلسوف، أو السابق عليه لا بد أن يُؤثر فيه، ويعمل على تشكيله وصياغته بما يُلائم طبيعة ذلك الجو وصبه في القوالب المناسبة، لكن ذلك لا يمنع عاملاً هاماً في الحركة الفلسفية التي يعيش في تيارها. فالمشاكل التي يعالجها الفيلسوف ويهتم بإيجاد حل لها إنما هي المشاكل التي تُثار في عصره"⁽³⁾.

إنّ العامل السياسي والعامل العلمي، هما دعامة كل واحد منهما للآخر، فالأول يتدعم بالتأثيرات الإيجابية للعلم، والثاني يزدهر وفق ما تقتضيه الإرادة السياسية. ولكن توجد

(1) زرارقة عطاء الله، تجليات النزعة الإنسانية في الفكر العربي، أبو حيان التوحيدي خاصة، ط1، المطبعة العربية غرداية، الجزائر، 2007م، ص72.

(2) أحمد أمين، المرجع السابق نفسه، ص2.

(3) محمد عبد الرحمن مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، منشورات عويدات، ط2، باريس، 1981م، ص349.

هناك في بعض من الأحيان أين يكون الضعف السياسي دافعا وحافزا لازدهار العلم، وعاملا محررا للمفكرين والعلماء على الكتابة والتأليف، والإنتاج والإبداع، ولذا " فالانحطاط السياسي يقابله رُقي علمي - في القرن الرابع الهجري - وكأنَّ العلم والسياسة لا يتماشيان جنبا إلى جنب، قد يكون الضعف السياسي مُتماشيا مع زهو العلم"⁽¹⁾.

كذلك فالقرن الرابع للهجرة هو بمثابة إحدى محطات الوعي التاريخي في الفكر العربي، بحيث هو يشكل بالفعل من حيث زمانه مرحلة استفاقة للوعي وللعقل ولطبيعة الأفكار ونوعها ذات المغزى الاجتماعي والسياسي. "إلا أنَّه على الرغم من التناقضات المشهودة فيه، فقد جسد ملامح أساسية في إيقاظ العقل العلمي بحيث: نضجت العلوم على اختلاف موضوعاتها، ومن ثم نموها، وظهرت الكتب الوافية في أكثر من موضوع، ولا سيما في اللُّغة وعلومها، وفي التاريخ والجغرافيا والأدب والفلسفة"⁽²⁾.

وعليه فالقرن الرابع الهجري قد شهد نهوض العقل العلمي في الحضارة العربية الإسلامية، ليس فقط في حقول المعرفة، بل فحسب في الدراسات الأدبية والفلسفية واللُّغوية كما مثله الأديباء والفلاسفة. أمَّا الذي يهمننا هو أنَّ العقل يعتبر خاصية تميّز بها ذلك القرن في شتى مجالاته، حيث أصبح قوة إدراك في معالجة الأفكار التي كانت الشغل الشاغل للحياة الفكرية والسياسية معا.

كذلك من مميزات هذا القرن خاصية أخرى في غاية الأهمية، وتتمثل في الكتابة الموسوعية، مثلما هو الأمر لدى إخوان الصفاء، ومن هذا حذوهم من المفكرين مثل: ابن سينا، الفيلسوف والعالم والطبيب. والفكر الموسوعي قد أثبت في الثقافة العربية الإسلامية أهميته من حيث التنوع في حقول المعرفة المختلفة، بحيث أننا نجد مجموعة من التخصصات ضمن المذهب الواحد مما يطلعنا على حقيقة المنهج ووحدة الحقيقة أيضا. وعليه، يمكن القول أنَّ القرن الرابع الهجري، قد بيّن لنا أكثر ذلك الامتزاج العرقي والثقافي

(1) أحمد أمين، المرجع السابق نفسه، ص3.

(2) جرجي زيدان، تاريخ آداب اللغة العربية، ج2، تقديم صحراوي ابراهيم، طبعة الأنيس (ب.ب)، (ب.ب)، 1993م، ص389.

وتلاقح الأجناس والأفكار الذي كان سائدا من قبل؛ وذلك الامتزاج والاختلاف هما من طبعها الثقافة العربية بطابع الثراء الفكري والنقد البناء والمؤلفات الجادة وكذا الردود الوافية.

2- إخوان الصفاء :

أ- أصل ومصادر التسمية:

"إخوان الصفاء وُحُلان الوفاء، وأهل العدل، وأبناء الحمد، وأرباب الحقائق، وأصحاب المعاني"، هذه التسمية هم من أشاروا إليها عبر رسائلهم⁽¹⁾. ومما يبدو هناك عدة تصورات تتعلق بها، ومن خلالها يُمكننا إبراز أصلها حسب الأوضاع الاجتماعية والثقافية التي كانت سائدة آنذاك.

لا شك أنَّ الدين الإسلامي قد حثنا على روابط الدم والأخوة كمبدأ إنساني يجمع من خلاله كافة النَّاس. كما نجد الأخوة تدخل كمبدأ أساسي في التقارب بين النَّاس، ولا نجد ضمن الثقافات القديمة، ولا حتى في الاتجاهات والنزعات الفلسفية ما يدل صراحة على ذلك، وإنَّما خص الإسلام في أكثر من آية المعاني السامية مثل قوله عز وجل: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلَحُوا بَيْنَ أَخْوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾⁽²⁾.

إنَّه نفس المنحنى الذي ذهب إليه زيد بن رفاعه، وهو أحد أعضاء جماعة إخوان الصفاء، وقد قال عنه بطرس البستاني(1848/1884م) في مقدمة الرسائل ما يلي: "أنَّ زيد بن رفاعه صحبهم وخدمهم، مما يدل على أنَّه كان دونهم منزلة وعلماء، مع ما هو عليه من المعرفة وسعة الإطلاع، ثم أبان على أمر هذه الجماعة فقال: وكانت هذه العُصبة قد تألفت بالعشرة وتصافت بالصدقة واجتمعت على القدس والطهارة والنصيحة، فوضعوا بينهم مذهباً زعموا أنَّهم قرَّبوا به الطريق إلى الفوز برضوان الله. وذلك أنَّهم قالوا: "إنَّ الشريعة قد دُنست

(1) المصدر السابق، ج1، ص21.

(2) قرآن كريم، سورة الحجرات، الآية 10.

بالجهالات واختلطت بالضلالات ولا سبيل إلى غسلها وتطهيرها إلا بالفلسفة لأنها حاوية للحكمة الاعتقادية والمصلحة الاجتماعية...⁽¹⁾.

وبرغم شدة التداخل في هذا النص، فالذي يهم هو اعتماد الإخوان على الدين ليس تبريرا لعنوانهم فقط، وإنما يُعتبر أيضا مُنطلقا لمشروعهم الفلسفي. وعليه، فتلك الكلمات كالصدق والطهارة والقدس والنصيحة، قد تدلّ دلالة واضحة على معاني الأخوة. وهذا ما يُعلل تسمية الأخوة؛ لكونها فرقة دينية وحركة اجتماعية قامت بانتقاد الواقع الاجتماعي السائد في عصرهم. وعليه فقد أطلق عليهم الدكتور عادل العوا (2002/1921م) في مؤلفه: "الكلام والفلسفة" ما يلي: "وهذه التعاونية الاشتراكية الإنسانية، لا تستهدف سوى غرض أخلاقي يتمثل في القضاء على آفات الفكر والرأي لإنقاذ العقل من الانحراف والزلل، والقضاء على آفات العمل للخلاص من الهلاك والتفرقة والتنافر والشحناء، وبهذا المنهج الانتقادي تطهر اليد ويطهر الذهن، ويتم من ثم اتفاق العقول والجوارح ويتحقق المثل الأعلى في الأرض بتحقيق جوهر الإنسانية في الإنسان"⁽²⁾.

على هذا الأساس نجد أنّ الفكر النقدي قد طبع أفكار الإخوان نقد الظواهر الاجتماعية والثقافية فقد اعتمدوا في ذلك على العقل أولا ثم العمل ثانيا، وبهما معا "العقل والعمل" تتكامل الطبيعة الإنسانية وينقدهما تتميز وتتجسد في حياة الإنسان كل الإنسان، وبالتالي تنعكس على المجتمع، وهذا ما يكفي أن يبرر تسمية الإخوان لأنفسهم بالإخوان.

ومما يُرجح أيضا في أنّ فكرة الإخوان لها أصل هندي من حيث الدلالة الاصطلاحية، وهذا ما عبّر عنه محمد فريد حجاب في مُعتمده: "الفلسفة السياسية عند إخوان الصفاء"⁽³⁾، وقد ورد في كتاب "كليلة ودمنة" لابن المقفع (724-759م)، وله عند الإخوان مكان مرموق. "قال دبشليم الملك لبيدبا الفيلسوف...فحدثني إن رأيت عن إخوان الصفاء كيف

(1) بطرس البستاني، مقدمة رسائل إخوان الصفاء، المجلد الأول، مصدر سابق، ص6.

(2) عادل العوا، الكلام والفلسفة، مطبعة جامعة دمشق، 2، سوريا، 1964م، ص 130.

(3) محمد فريد حجاب، الفلسفة السياسية عند إخوان الصفاء، تقديم عز الدين فودة، الهيئة المصرية العامة للكتاب (ب.ط)،

مصر، 1982م، ص22.

يبتدىء تواصلهم ويستمتع بعضهم ببعض؟ قال الفيلسوف: إنَّ العاقل لا يعدل بالإخوان شيئاً، فالإخوان هم الأعوان على الخير كله...فإنَّه لا شيء من سرور الدنيا يعدل صحبة الإخوان...فالإنسان الذي قد أعطى العقل والفهم، وألهم الخير والشر، ومنح التمييز والمعرفة، أولى وأحرى بالتواصل والتعاقد، فهذا مثل إخوان الصفاء وائتلافهم في الصحبة⁽¹⁾.

مما سبق نستدل أنَّ ما يُميز صفة الأخوة هي خصال التواصل، قبول الرأي والرأي الآخر، العدل، العقل، التعاون، محبة الخير، الفهم، التمييز والمعرفة. وهذه الخصال تُبرز الطبيعة الإنسانية لا الطبيعة البشرية. ونجد مصطفى غالب (1981/1923م) عند وصفه لفلسفة إخوان الصفاء يرى، على أنَّها: "تتفاعل في الحياة الإسلامية في كافة مراحلها من العقلانية والأخلاق والسلوك الاجتماعي، والإخاء الواعي المؤمن السالك في معارج التوحيد، وسلام المعرفة الحقانية"⁽²⁾.

الأمر هنا لم يقتصر على الإخوان فقط وإنَّما لقد: "عرفت الشعوب الإسلامية العديد من الأخويات، مثل تلك التي تجدها لدى الصوفية والفرق الدرويشية، حيث تقوم على فكرة التضامن بين أفراد الجماعة والدفاع عن حقوقها الاقتصادية والاجتماعية، والعمل على نشر مبادئها وتربية أعضائها تربية صالحة تتفق والمبادئ الأساسية للجماعة"⁽³⁾.

أمَّا فكرة الصفاء، فتدل على صفاء النفس، وعلى الرغم من صعوبة الوصول إلى هذه الدرجة بالنسبة للإنسان العادي، فإنَّ الوصول إليها يكون عن طريق الصفاة من النَّاس، إذ باستطاعة النفس الإنسانية التي شربت من معين المجاهدة والمكابدة والتواضع، أن تتحد بالذات العلية في وضعية تشبه المجاهدة الصوفية والطمأنينة، وقدرة في المعرفة، والعلم وقدرة في مراتب العقل.

(1) عبد الله بن المقفع، كليله ودمنة، عني بشكلها مع شرح ألفاظها، محمد موهوب بن حسين، دار الهدى، (ب.ط)، عين ميله الجزائر، 1998م، ص 132، 133، 134 وما يليها.

(2) مصطفى غالب، إخوان الصفاء، دار مكتبة الهلال، (ب.ط)، مصر، 1989م، ص 5.

(3) محمد فريد حجاب، المرجع السابق، ص 25.

وعليه نجد الإخوان يُنادون بقولهم: "واعلم يا أخي، أيّدك الله تعالى، أنّه لا سبيل إلى صفاء النفس إلا بعد بلوغها إلى حد الطمأنينة في الدين والدنيا جميعاً، وهي أن يعرف الإنسان - بحسب قدرته وبلوغ استطاعته - توحيد الله جل جلاله، والمعرفة بحقائق الموجودات، وغرائب المكونات، بإذن الله تعالى باريه الذي خلقه وأبدعه وبراه وعبادته وتزيهه وتمجيده عما يجده في مخلوقاته ويشاهده في مصنوعاته، وبعد ذلك ما يكون به صلاح معيشة الدنيا والغنى عن الحاجة فيها إلى من عدم هذه الصناعة، ومن لا يكون كذلك فليس هو من أهل الصفاء؛ لأنّه لو كان من أهل الصفاء، لكان له بصفاته عمن دون الغنى"⁽¹⁾.

كذلك فالصفاء إنّما يحصل إذا استطاع الإنسان تحقيق التوازن بين قواه الروحية وقواه المادية، والتغلب على الشهوات الجسدية، وذلك بالتركيز والنشاط والسمو بالنفس، وهذا ما يفهم من خلال مخاطبة إخوان الصفاء للإخوان عند قولهم: "واعلم يا أخي أنّ حقيقة الصفاء أيضاً هي أن لا يغيب على النفس الصافية الزكية شيئاً من الأشياء التي بها الحاجة إليها، لما قد بليت من مداواة هذا الجسم من مقاساته، وبالصفاء تنهياً لها الراحة منه، والبعد عنه بحيث لا تكون نازلة إليه ولا مشتاقة إليه، وقد ذكرنا أنّه بمعرفة العلوم اللطيفة والمعارف الشريفة يتنهياً للإنسان ما يكون به صلاح أمر جسمه في دنياه وصلاح أمر نفسه في عقباه في دار الآخرة..."⁽²⁾.

وعليه، ومن خلال معنى النصين السابقين يتجلى لنا ما يلي:

- الحث على التعاون الإنساني.

- التكامل بين النفس ومداركها المعرفية.

- الاعتدال بين القوى الروحية والمادية في الإنسان.

(1) المصدر السابق، ج4، ص411، 412.

(2) المصدر السابق نفسه.

- السمو النفسي.
 - التركيز على الطبيعة الإنسانية.
 - التمسك بصورة الإنسانية التي يجب أن يتحلى بها كل فرد.
 - الربط بين الجانبين المعرفي والأخلاقي.
 - الربط بين صلاح النفس وصلاح الجسد.
 - النظر إلى الأخوة وصفاتها كمبدأ إنساني.
- (1) - من هم إخوان الصفاء؟**

كل ما عُرف عن هذه الجماعة من خلال رسائلهم طبعاً، أنّهم أشخاص عديون، من مختلف الفئات والطبقات، دون تحديد أسماء لهم، حيث يقولون: " إنّ لنا إخواناً وأصدقاء من كل كرام الناس وفضلائهم، متفرقين في البلاد، فمنهم طائفة من أولاد الملوك والأمراء والوزراء والعمال والكتّاب، ومنهم طائفة من أولاد الأشراف والدهاقين والتجار، ومنهم طائفة من أولاد العلماء والأدباء والفقهاء وحملة الدين، ومنهم طائفة من أولاد الصنّاع والمتصرفين وأمناء الناس"⁽¹⁾.

(2) - عدد أعضائهم:

إنّهم لم يحددوا عدد أعضاء جماعتهم، وإذا كانت هناك خلافاً كثيرة حول ماهية إخوان الصفاء وعددهم وقيادتهم من خلال رسائلهم، فلا توجد وثائق تؤكد وجودهم وهويتهم إلا الرسائل، أو ما قاله أبو حيان التوحيدي في: "الامتناع والمؤانسة والمقابسات"⁽²⁾.

(1) المصدر السابق نفسه، ص165.

(2) أبو حيان التوحيدي، الامتناع والمؤانسة، تحقيق فريد الشيخ وإيمان الشيخ، (ب.ط)، دار الكتاب، بيروت لبنان، 2007م، ص136.

لكن لا يهمننا معرفة أشخاصهم، بل يهمننا الخطاب الموجه باسمهم، فبصرف النظر عن أشخاصهم، وعن عددهم، وعن انتماءاتهم الدينية والمذهبية، فالنص الذي اتبعوه وعملوا على نشره، حسب رؤيتهم ووفق الظروف التاريخية التي تعايشوا معها وعانوا منها؛ هو الذي يحكم على الفترة الزمنية التي وُجدوا بها، والإنسان الذي أرادوا تنبيهه لما يريدونه ويرغبونه.

ومنه، سوف نبتعد عن كل المزايدات المذهبية؛ لأنَّ الهدف من هذا البحث هو محاولة لدراسة أبعادهم السياسية وعلاقتها بأرائهم التربوية؛ أي بمعنى أنَّ تركيزنا سينصب على المفاهيم التالية: المجتمع، الدولة، التربية، التعليم، وكلُّها تصب في قالب واحد مشترك بينها وهو الإنسان، والذي هو نواة المجتمع والركيزة الأساسية التي تركز عليها جميع القوانين والأنظمة الاجتماعية في أي مجتمع، أمَّا الدولة فهي الأداة التي تضبط وتنظم حياة الإنسان، وبإمكانياته وقدراته تُحقق برامجها وأهدافها وسياساتها. في حين يمثل الإنسان الهدف المركزي والأساسي لأيَّة فلسفة تربوية وتعليمية في المجتمعات الإنسانية المختلفة. وعليه وبكل بساطة نبحت في الإنسان وفي طبيعته الإنسانية وما يُميِّز هذه الطبيعة من عقل ومن حرية التفكير، وما يميِّزها بروابطها الروحية والدينية، وأخيرا ما يميِّزها تربويا وسياسيا.

ومنه، فلا داعي إلى معرفة أشخاص إخوان الصفاء، من ناحية أفرادهم وعددهم بقدر الاهتمام على معرفة ميولهم الفكرية وطبيعة أفكارهم التربوية التي تهُم الإنسان كل الإنسان في كل زمان ومكان.

إنَّ كل ما كُتب عن إخوان الصفاء في معرفة بعض من أشخاصهم، ومعرفة بعض من أسماء أفرادهم، يدخل بالقياس إلى موضوع الإنسان عندهم، في إطار الفصول المعرفية لكون الإشكال لا يهتم الأشخاص ولا أسماء الأفراد، وإنَّما على العكس من ذلك، فالذي يهتم هي الصورة الإنسانية كما تذهنها هذا المذهب في مجمله، وقيمة الإنسان ومقياس تلك القيمة في إطار تفكيرهم بوجه عام. وعلى الرغم من ذلك يمكن حصر الفصول المعرفي في معرفة

أشخاص وأفراد إخوان الصفاء لدى العديد من المستشرقين الذين أوردتهم "مصطفى غالب"⁽¹⁾. وإشارات التوحيدي في كل من: "المقابسات" و"الامتاع والمؤانسة"⁽²⁾.

ب - الحدود الزمانية والمكانية:

مما لا ريب فيه أنّ الحديث عن الإخوان قد يضعنا أمام الكثير من الصعوبات المتعددة الأبعاد، ليس من حيث الزمان ولا من حيث المكان؛ لأنّها هي طبيعة الفكر الإنساني، ولتوفر ذلك يشترط:

- أنّ المعرفة تعبر عن منحنى فكري عام، ولا يحدها زمان ولا مكان.

- أنّ المعرفة غير متوقفة على فئة دون غيرها، ولا على رقعة جغرافية دون أخرى، بل هي ملك للجميع.

- أنّ العقل هو العامل المشترك بين جميع الناس.

ولا محالة أن تكون هذه العناصر هي المبرر للسرية والغموض الذي أحاطت به هذه الجماعة نفسها، وهذا التبرير ليس معرفيا وعلميا فقط، بل وسياسيا كذلك، لما يخالف ما كان سائدا خلال القرن الرابع للهجرة، والذي بدوره سبّب نُدرّة في الكتابة، سواء على مستوى عصرهم أو حتى على مستوى العصور الموالية له.

وعلى الأرجح، أنّهم عاشوا بالبصرة، وهذا ما يشير إليه التوحيدي⁽³⁾، لقد: "امتازت هذه الفرقة بمعرفتها بالعلوم، ومختلف الصناعات وتآلفت بالعشرة وتصافت بالصدّاقة، واجتمعت على القدس والطهارة والنصيحة، لذلك ألقوا رسائلهم وكنتموا فيها أسماءهم، وبتوها للوراقين، ووهبوا للناس، وكان ذلك في حدود 373هـ"⁽⁴⁾.

(1) مصطفى غالب، المرجع السابق نفسه، ص15-19.

(2) التوحيدي، المرجع السابق نفسه، ص136.

(3) ت.ج. دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريّة، الدار التونسية للنشر، المؤسسة الوطنية للكتاب، (ب.ط)، الجزائر، 1980م، ص164.

(4) أبو حيان التوحيدي، المقابسات، تحقيق وتعليق حسن السندوبي، المطبعة الرحمانية، ط1، مصر، 1929م، ص46.

وعموماً يمكن القول: أنّ كل الدراسات قد اعتمدت على نص التوحيدي، أو على ما نُقل عن القفطي (1167-1248م) الذي يرى: "أنّ الإخوان ظاهرة مرتبطة بالقرن الرابع الهجري. ولو سلمنا أنّ البصرة هي المكان الذي نشأ فيه الإخوان فإنّ أفكارهم تجاوزت هذه المدينة، فدخلوا دون شك إلى بغداد وانتشروا في غيرها من المدن"⁽¹⁾.

ولقد أكّد الإخوان على ذلك الكلام حينما قالوا: "إنّا لنا إخواناً وأصدقاء من كرام الناس وفضلائهم متفرقين في البلاد..."⁽²⁾ بالإضافة إلى جملة من الأعيان والطوائف المذهبية، مما يدلّ على أنّ دعوتهم كانت للناس كل الناس، فمنهم طائفة من أولاد الملوك والأمراء والوزراء والكتّاب والعمال، ومنهم طائفة من أولاد الأشراف والدهاقين⁽³⁾ والتناء⁽⁴⁾ والتجار، ومنهم طائفة من أولاد العلماء والفقهاء والأدباء وحملة الدين، ومنهم من أولاد الصنّاع والمتصرفين وأمناء الناس⁽⁵⁾.

إنّها دعوة عامة للإخوان، وهي الدليل على أنّ الهدف من فلسفتهم هو صهر جميع الفوارق الطبقيّة في مبدأ إنساني واحد؛ وذلك بجمع تلك الفوارق على طريق واحد كانوا يرونه صحيحاً. وبغض النظر عن هذه الرؤية، فإنّ كل هذا كان الهدف منه تقييم الإنسان على أساس العقل والمعرفة، وليس على أساس الطائفة.

فالبصرة والعراق، بصفة عامة قد توفرت فيهما ظروفًا نتيجة الاختلاط أسست لمقاييس خاصة، والتي على أساسها ينظر إلى الإنسان ويعتبر المكان والزمان مُعطين هامين في تحديد تلك المقاييس. فالعراق والبصرة يشكّلان منعطفًا مهمًا في الحضارة العربيّة الإسلاميّة.

(1) القفطي جمال الدين، إخبار العلماء بأخبار الحكماء، مطبعة السعادة، ط1، مصر 1326هـ، ص58-63.

(2) المصدر السابق، نفسه، ص188.

(3) الدهاقين: الدهقان بفتح الدال مكان بنجد، الدهقان برفع الدال التاجر، فارسي معرب أو القدرة على التصرف مع حدة. ابن منظور، لسان العرب، المجلد 13، الطبعة 3، دار صادر، بيروت 1994م، ص163-164.

(6) تتأ بالمكان يتنأ، أقام وقطن، نفس المصدر السابق، المجلد 4، ص40.

(5) المصدر السابق نفسه، ص1.

وحتى وإن لم يكن ميلنا لأحادية التفسير التي لا جدوى منها في البحث في الإنسان، بل الذي يفيد هو منهج تكامل العوامل، والذي من شأنه إثبات مبدأ تكافؤ العوامل ثم تفاعلها. وعليه ظهور أهمية إحداها في عصر دون آخر وفي مجتمع دون غيره.

ومن هذا المنطلق يمكن القول: أنّ العناصر السالفة الذكر، تتطلب منا أن نبحث في المحيط العام الذي تواجد خلال فترة تفكير الإخوان. وكل ذلك ليس من أجل التبرير بقدر ما هو للتوضيح والتعميق، لما تميز به تفلسفهم. فالتداخل الذي شهدته عوامل أساسية يكون قد ساهم بدون شك، في بلورة تلك الأفكار، وبالتالي دفعها للظهور والانتشار.

فالظروف السياسية التي تميّز بها القرن الرابع للهجرة، بالإضافة إلى انقسام العالم الإسلامي إلى عدة دويلات وأقاليم، كانت لها عدّة جوانب ايجابية وأخرى سلبية، إضافة إلى كونها عملت على توجيه الفكر إلى الوجهة العلمية، بحيث طبّعت الحياة الثقافية بطابع خاص مميز وقدم صورة اقتصادية واجتماعية كانت دافعا لتوطيد الأفكار الحرة وحافزا قويا لإبراز المنحنى الإنساني في النظر إلى المجتمع نظرة نقدية.

3- الأوضاع السياسية السائدة في عصرهم :

يُعتبر الكلام عن الأوضاع السياسية الراهنة إبان القرن الرابع الهجري غير مُجدي، إذ لا يمكن الإحاطة بها بدون العمل والجهد الذي يسهم فيه الجانب التاريخي، وكذا الاعتبار الزمني والمكاني أكثر من أي عامل آخر. كما يتطلب عملا يفوق في أهدافه، مثل هذا العامل الذي يُبرز الخلفية السياسية للعمل الفكري والمعرفي. إذ المقصود بالوضع السياسي هو: التغطية السياسية للأعمال الفكرية والعلمية لفترة زمنية معينة، أين ازدهر الفكر والأدب والفن، وكل العلوم الأخرى.

وعليه، يمكننا طرح السؤال التالي: ماذا قدم الجانب السياسي للجانب الثقافي خلال القرن الرابع للهجرة؟ لقد تميزت الحياة السياسية في هذا القرن بعدة خصائص ميزتها عن جميع الفترات الزمنية السابقة وكذا اللاحقة لها، ومن أهمها وأبرزها الضعف السياسي، "حيث

كان الحكام ورجال السياسة مُهتمون بخدمة مصالحهم الخاصة، ومنغمسون في الملاذ إلى الأعتاق، أو مدافعون عن إماراتهم ضد الدسائس والمناورات المحبوكة من قبل الحاشية⁽¹⁾.

لقد كانت حياة إخوان الصفاء "حوالي منتصف القرن الهجري، بعد أن عصفت أيدي الحدثان وتقاسمها أمراء وملوك، ولم يبق للعباسيين إلا بعض النفوذ في ما يحيط ببغداد، أو في توزيع الألقاب على السلطة الفعلية"⁽²⁾. ساد بنو بويه على فارس والري وأصفهان، وسيطر الحمدانيون على الموصل وديار بكر وربيعة ومُصر، واستأثر الفاطميون بالمغرب وأفريقيا، وتسلط الأمويون على الأندلس، والقرامطة على اليمامة والبحرين، والديلم على طبرستان وجرجان. والقليل من الممتلكين على هذه الأقطار من اعترف بسيادة العباسيين. لقد أصبح في الدولة الإسلامية ثلاث خلفاء في ذات الوقت، واحد في العراق، وآخر في شمال أفريقيا، وثالث في إسبانيا. كما دارت الإمارات الصغيرة في فلك هؤلاء مستوحية ولاءها من الأسر الحاكمة.

وعليه، لا يمكن معالجة هذا العنصر في عمومته؛ أي في إطاره السياسي العام، كما لا يمكن إسقاط نظرية سياسية وتطبيقاتها على الأوضاع السياسية لتلك الفترة، لسبب واحد ألا وهو: أنه لكي يتحقق ذلك يجب عرض كل المعطيات السياسية التي لها علاقة بتلك الوقائع. كذلك فالموضوع ليس له القدرة على تحمل أكثر من ربط ما له علاقة بهذا الموضوع، وتلك العلاقة تتمثل في: هل العوامل السياسية ساهمت في الازدهار العلمي والمعرفي؟ وإن كان كذلك، فما هو دورها؟ إنَّ التشتت والانقسام السياسي لا يعني دوماً وفي شتى الأحوال الضعف العلمي، حيث: "أنَّ هناك فترات في التاريخ تشبه القرن الرابع الهجري، توجه الفكر العلمي فيها نحو الناحية العملية الأخلاقية، مثل ما حدث خلال فتوحات الإسكندر المقدوني

(1) التوحيد، الامتناع والمؤانسة، مرجع سابق، ص 42-49.

(2) جبور عبد النور، إخوان الصفاء، دار المعارف بمصر، (ب.ط)، مصر، 1996م، ص 5.

(356-423ق.م) لبلاد الشرق، حيث انتجت فلسفة عملية تنشد الإنسان والأخلاق على حد سواء⁽¹⁾.

ونفس الخصوصية تنطبق على القرن الرابع الهجري: حيث قابل الضعف السياسي والتدهور الاقتصادي، تقدم وتطور في المجالات المعرفية والعلمية والأدبية والفنية، وفي هذا الصدد نجد أحمد أمين يقول: "ولئن عُدَّ هذا ضعفاً من الناحية السياسية. فالمملكة الإسلامية في القرن الرابع الهجري كانت أعلى شأنًا في العلم من القرون التي كانت قبلها. ولئن كانت الثمار السياسية قد تساقطت في القرن الرابع، فالثمار العلمية قد نضجت فيه، والسبب في ذلك أنَّ الإمارات الإسلامية المختلفة كانت تتبارى في تجميل مواطنها بالعلماء والأدباء وتتفاخر بهم. وهذا أكسبهم التحبب إلى العلماء والإغداق عليهم. وسبب آخر، وهو أنَّ انفصال هذه الإمارات عن الدولة العباسية جعلها مستقلة في مالها لا ترسله إلى بغداد بل تغدقه على أهلها. والعلم دائماً متأثر بالمال..."⁽²⁾.

تلك هي باختصار أهم الأسباب التي جعلت العلم والمعرفة يزدهران إبان القرن الرابع للهجرة، وقد تكون هناك أسباب أخرى غير سياسية ساعدت بشكل أو بآخر في هذا التقدم: "...ولابد لنا ونحن في هذا الصدد من أن نبعث نورا شعشاعانيا على ما غمض من جوانب الأحداث، وما دق من أسرارها وعللها الاجتماعية والسياسية والدينية. في الوقت الذي ظهرت فيه رسائل إخوان الصفاء، حيث كان العالم الإسلامي مظهرا من أكبر مظاهر الفوضى والبلبلة والاضطرابات، وسادت النعرات العصبية والدينية والشرف والشهوات، والفساد، والظلم والعسف، وتسارع الناس إلى المال والجاه والمجون...وعمت الضائقة الاقتصادية، البلاد من أقصاها إلى أقصاها، وساء نظام الحكم، وكثرت الفتن الدينية والعنصرية. وأزهقت آلاف

(1) أرنولد توينبي، تاريخ الحضارة الهيلينية، ترجمة رمزي جرجس، مكتبة الأسرة سلسلة أمهات الكتب، (ب.ط)، (ب.ب)، 2003م.
(2) أحمد أمين، المرجع السابق، نفسه، ص2.

الأرواح البريئة على مذبح النعرات المذهبية، وتصارع التيارات الفكرية والعقلانية في أتون الأفكار اليونانية والهندية والفارسية...⁽¹⁾.

4- الأجواء الثقافية العامة:

لقد سبق القول أنّ هناك تطورات على المستوى العلمي والمعرفي في مقابل العمل السياسي، وإذا تساءلنا على المحتوى الثقافي العام الذي ساعد على التطور والازدهار العلمي، أو كما سُمي هذا العنصر بالأجواء الثقافية العامة، نجد أنّ هناك الكثير من العناصر المتداخلة والمساعدة في ظهور مناخ ثقافي متطور، سواء تعلق الأمر بالبيئة الاجتماعية المنتجة للثقافة، أم بالنسبة للخصوصيات التي حُظيت بها الثقافة.

وفيما يخص البيئة الاجتماعية: "فقد حدث اختلاط بين الأمم والشعوب، هذا الاختلاط فرضته طبيعة المرحلة، بحكم دخول العديد من الأمم في الإسلام، مما دفع بهم إلى تعلم اللغة العربية، والتدين بالإسلام، وكانت لكل أمة عادات وتقاليد وأسلوب في التفكير ونمط في العيش يختلف عن الأنماط التي ميزت الشعوب الأخرى"⁽²⁾.

وعليه، فبقدر ما ساهم هذا الاختلاط في نمط التفكير، فقد منح كذلك الفرصة لحرية التفكير ثم للإبداع؛ لكون الاختلاط لم يلمس الجوانب الخارجية فقط بل تعداها إلى الاختلاط العرقي، حيث نشأت أجيال تميزت بالبعد الثقافي والديني والأخلاقي والاجتماعي والفلسفي والعلمي. "في هذا العصر نبغ المتنبّي (915-965م) وأبو فراس (923-969م) وفيه ظهرت طائفة من الفلاسفة، ظهر الفارابي وابن سينا وأبو العلاء المعري (363-449م)، وإخوان الصفاء. في هذا العصر هضمت العقول ما نقله العرب عن التفكير اليوناني والفارسي

(1) مصطفى غالب، المرجع السابق نفسه، ص 6-7.

(2) طه حسين، من مقدمة كتابه، تجديد ذكرى أبي العلاء المعري، دار المعارف، ط5، مصر 1958م. وكذا أحمد أمين، ظهر الإسلام، مرجع سابق. وكذا فؤاد معصوم، إخوان الصفاء فلسفتهم وغايتهم، دار المدى للثقافة والنشر، ط1، سوريا، دمشق، 1998م.

والهندي، ووعى المسلمون ما يعلمه دينهم وما تعلمه الأجيال الأخرى، وكانت بغداد مُلتقى الآراء والعقائد⁽¹⁾.

وعليه، فهذا العصر يُعتبر عاملاً من عوامل ظهور العديد من الكتاب والعلماء والأدباء والفلاسفة، وأصحاب العلوم والفنون على اختلافها. وهذا مما ساعد على التفكير والنبوغ وعلى التأليف. ومؤلفاتهم هي أكبر شاهد على ذلك، وهذا ما يُؤكد عبد الرحمن مرحباً: "إنَّ اللُّغة العربية أداة هذا التحول الكبير وأداة التطور والابتكار ولولا أنَّها أداة صالحة ومطواعة لما استجابت لما نذبت إليه. كما أشار إلى أثر الدين؛ لأنَّ احتكاك المسلمين بالثقافات والفلسفات الأجنبية جعلهم يندفعون إلى تعمق آيات القرآن الكريم وفهمها والغوص في معانيها، ويعرضون على محك العقل جميع العقائد التي كانت مقبولة لديهم دون جدل أو نقاش، ومن هنا نشأت الفرق الكلامية المختلفة"⁽²⁾.

إذن، فعاملاً الدين واللُّغة العربية يُعتبران من أهم العوامل المساعدة على صهر الآراء والأفكار، "وكان المسلم يستطيع أن يرتحل في داخل حدود هذه المملكة في ظل دينه وتحت رايته، وفيها يجد النَّاس يعبدون الإله الواحد الذي يعبده ... وكذلك يجد شريعة واحدة وعرفاً واحداً وعادات واحدة، وكان يوجد في المملكة الإسلامية قانون عمل يضمن المسلم حق المواطن، بحيث يكون آمناً على حريته الشخصية أن يمسه أحد..."⁽³⁾.

وعليه، فهذا ما أسهم به الإسلام في إثراء البيئة الثقافية إبَّان فترة إخوان الصفاء. ورغم الاختلاط الذي طُبعت به الحياة الاجتماعية، والذي أُلّف من شعوب مختلفة، ويفضل عامل الدين كان هذا الاختلاط من الناحية الثقافية أحد العناصر الفعالة في بلورة معاني إيجابية.

أمَّا ما يتعلق بمستوى الخصوصيات، المُميّزة لثقافة القرن الرابع الهجري، فتوجد سمة بارزة في ثقافة هذا العصر، ألا وهي سمة الموسوعية التي شملت بالتقريب جميع الكتابات،

(1) يوحنا قمير، إخوان الصفاء، سلسلة فلاسفة العرب، دار المشرق، المطبعة الكاثوليكية، ط3، بيروت لبنان، 1982م، ص6.

(2) عبد الرحمن مرحباً، المرجع السابق، نفسه، ص 130-131.

(3) آدم ميتز، المرجع السابق نفسه، ص22.

ومُجمل المفكرين والعلماء، مما زاد من مُتعة هذه الثقافة، إذ المؤلف نجده يشتمل محاور أساسية، وأفكار وحكم وأمثال، وفلسفة ومنطق وعلوم، مثل: "البصائر والذخائر" للتوحيدي، وكذا "الهوامل والشوامل"، وغيرهما من الكتب والرسائل.

وعليه فإخوان الصفاء كانوا من هذا الصنف الموسوعي، والشاهد على ذلك رسائلهم. والغرض الأساسي من الموسوعية هو المعالجة المنهجية والشاملة لقضايا الإنسان، حيث نرى في الطبيعة أصنافا ثلاثة من الناس: "قوم قويت عقولهم وهم أميل إلى بحث النظريات العقلية، وهؤلاء إلى العلم أقرب، والتعلم في الجامعات أنسب. وقوم اعتمدهم على قلبهم، وإن شئت فقل على عاطفتهم أو ذوقهم، وهؤلاء للفنون الجميلة من أدب وشعر وموسيقى وتصوير أنسب. وقوم مهنتهم في أيديهم وهؤلاء للصناعة أنسب. والأمة الحكيمة من تتخذ وسائل لمعرفة أبنائها لأي شيء هم أكثر استعدادا، فتوجهوا إلى ما خلقوا له"⁽¹⁾.

وبقدر ما يعبر هذا النص على طبيعة البشر، وعن اختلاف أذواقهم ومهنتهم، فهو في ذات الوقت يعبر عما دُونَ في الكتب الموسوعية ذات الدلالة الفكرية والمعرفية، المعبرة بالدرجة الأولى على الإنسان وحقيقته وطبيعته المتمثلة في العقل والعمل. كما يعبر أيضا عن النظرة الشاملة للإنسان. من هذه الزاوية جاء التفكير موسوعي ومتكامل، ومنه كان اهتمام الإنسان بكل جوانبه المتعددة، كذلك ثقافة القرن الرابع الهجري كانت مهتمة بالعلم، سواء المعارف الخاصة بعلوم الإنسان، أم العلوم التجريبية.

وإخوان الصفاء بالذات كان لهم اهتمام واسع في هذا الشأن. ففيما يخص مجال العلوم النظرية، نجد الكثير من العناوين الخاصة والمعبرة عن المستوى الثقافي لعصرهم. ولقد قيم أحمد أمين ذلك بما يلي: "وعلى الجملة فقد مهر العرب في العلوم من حساب وجبر وهندسة، وفلك وميكانيكا، وأخذوا علوم اليونان والهنود، ودلتهم تجربتهم الخاصة على اكتشاف أشياء

(1) أحمد أمين، المرجع السابق نفسه، ص59.

لم تكن معروفة عند اليونان، وقد اعترف كثير من المستشرقين العدول بابتكاراتهم أشياء كثيرة لم يعرفها اليونان ولا الهنود...⁽¹⁾.

كذلك كان هناك "اهتمام واسع بالإنسان وبالنفس الإنسانية، والموازنة بين النفس والجسد، والطب النفسي، وذلك عبر جميع الرسائل المتضمنة الدراسات النفسية، وبأفعالها وقواها"⁽²⁾. كما نلمس الكثير من "النقد الاجتماعي للسلوك الإنساني وخاصة لدى إخوان الصفاء، والتوحيدي ومسكويه ت:(421-1030م) وأبو العلاء المعري، وغيرهم"⁽³⁾.

لقد كان الدين الإسلامي الركيزة الأساسية للتفكير خلال القرن الرابع الهجري باعتباره عامل النقل والعقل وعملية التوفيق، بالإضافة إلى أن الإسلام يحض على التفكير وعلى الاهتمام بالعلم والعلماء، والتدبر في الكون، وفي الإنسان على حد سواء. "لقد كان الإسلام أحد الروافد الهامة، ليس في إثراء الثقافة فقط، وإنما في صهر الثقافات الأخرى تحت رايته وبأداة اللغة العربية، فكانت ثقافة إسلامية عربية، مما أعطى فرصة للتلاقح الفكري والتنوع الأدبي نثرا أو شعرا"⁽⁴⁾.

وما ميّز جزء كبير من تلك الثقافة النظرة الانتقادية، وخاصة عند إخوان الصفاء وخلان الوفاء؛ "أي نقد الواقع ونقد الإنسان، وطرح البديل من خلال مؤلفات ظلت لها مصداقية على مر الزمان والعصور، وخاصة ما كُتب في القرن الرابع الهجري على يد الكثير من المفكرين، أمثال: ابن مسكويه، من خلال "تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق"، وأبو العلاء المعري، من خلال "اللزوميات"، وأبو حيان التوحيدي، من خلال مؤلفاته. وغيرهم"⁽⁵⁾.

فالجزء الكبير من تلك الثقافة قد تميّز بالنظرة الإصلاحية؛ لكون الأوضاع الاجتماعية قد تدهورت، حيث يرى يوحنا قمير أن: "الحياة الأخلاقية قد ساءت أشد السوء، الجدل الديني

(1) أحمد أمين، ظهر الإسلام، ج2، مرجع سابق، ص198.

(2) ابن سينا، كتاب الشفاء، تحقيق جورج قنوتاي وآخرين، الإدارة العامة للثقافة، (ب.ط) المؤسسة المصرية العامة للتأليف والطباعة والنشر، القاهرة 1964م، (الفن السادس 1956).

(3) عادل العواء، الكلام والفلسفة، مرجع سابق، ص109 وما يليها.

(4) أحمد أمين، ظهر الإسلام، مرجع سابق.

(5) عادل العواء، الفلسفة والكلام، مرجع سابق.

الفلسفي أضعف الإيمان في النفوس، وشهوة الثراء واللهو أباحت كل حرام، فإذا النفاق يسود، والظلم يفشو...⁽¹⁾.

ومنه، وجرّاء هذه الأوضاع يجب أن تكون هناك فلسفة عملية أخلاقية وفكرية، ولذا عمل معظم الفلاسفة على نقد وإصلاح هذا الواقع من الناحية الأخلاقية ومن الجوانب الفكرية⁽²⁾.

5- الأبعاد الاجتماعية والاقتصادية:

لقد تميّز القرن الرابع الهجري بالتنوع على مستوى البنية الاجتماعية، حيث تم الاختلاط بين العرب والشعوب المجاورة لهم. ونتج عنه العديد من العادات والتقاليد والقيم والمواقف والمعايير الاجتماعية، بسبب توسيع الرقعة الإسلامية من خلال الفتوحات. ولم يتوقف ذلك الاختلاط على المستويين الثقافي والفكري، وإنما وصل حتى المستوى المعرفي.

وعن هذا الاختلاط الفكري نتج الزواج والنسب بين العرب، وغيرهم من الأجناس الأخرى، ومنه نشأت بنية ثقافية وفكرية ذات أبعاد اجتماعية، وذات خلفية عكست طبيعة العلاقة بين العرب والموالي، كما عملت على تأسيس عوامل ذات طبيعة اجتماعية سواء الأمر تعلق بالإنسان في وحدته أو في علاقاته بالآخرين. وهنا نجد فؤاد معصوم (1938م...)، قد جمع ذلك في قوله: "أنَّ أبرز الظواهر التي كانت تتحكم في المجتمع العباسي آنذاك، هي الخصومات المذهبية، والتعصب القومي، والانحلال الخلفي. أمّا الخصومات المذهبية فبدأت مع البدايات الأولى لمسألة التحكيم... ومع اتساع الرقعة الإسلامية، وتكاثر المسلمون، فتكاثرت الفرق والمذاهب الإسلامية، إذ دخل في الدين الجديد شعوب وأمم لهم خصائصهم العقلية والنفسية والبيئية. فهوى كل منهم مذهباً أو فرقة، يرى فيها التلاؤم مع عقليته، أو مشاعره، أو يجد فيها تحقيق غايته..."⁽³⁾.

(1) يوحنا قمير، إخوان الصفاء، مرجع سابق، ص 5-6.

(2) إخوان الصفاء، ابن المقفع، التوحيدي... وغيرهم ويظهر ذلك في مؤلفاتهم.

لكن فؤاد معصوم ذهب للقول: "أنّ ذلك الصراع المذهبي في القرن الرابع الهجري، لم يكن محصوراً بين العلماء أو بينهم وبين السلطة الحاكمة المتدخلّة دوماً لنصرة رأي مُعين يخدمها، وُضد الرأي المُخالف لذلك، بل اتسعت دائرته، ودخل فيها العامة من النَّاس، وأخذ طابع العنف... ولم يكن هذا الاختلاف المذهبي ليقف عند المناقشة والجدل، بل كان يصل إلى استخدام السواعد، وما تستطيع السواعد أن تحمله... كما كان يصاحب تلك الحركات قيام بعض الدعوات الغربية..."⁽¹⁾.

أمّا ما يتعلق بالصراع القومي الذي حاز على الكثير من النقاش، هناك من يطلق عليه اسم "الصراع بين العرب والموالي"؛ وذلك يأخذ طابعاً فكرياً وثقافياً. كما يوجد من يسميه "التعصب العرقي بين العرب وغيره"⁽²⁾.

ومما يُلاحظ أنّ ذلك الامتزاج قد أخذ أشكالاً مُختلفة :

العرب: وهم ويعتزون بتاريخهم كقبائل مستقلة... ومزاياهم وخصائصهم.

الفرس: وهم يعتزون بتاريخهم كإمبراطورية واسعة الأرجاء وشعب له حضارة موهلة في القدم.

الترك: وهم المفتخرون بقوة أجسامهم وبأسهم في الحرب.

بينما نجد أحمد أمين، قد قيّم ذلك الامتزاج بأنّه مميّز إيجابياً على المستوى الثقافي، وعلى التنوع على مستوى التلاحق الفكري، مما طبع الحياة الثقافية بالتأليف النقدي وبالاختلاف في الرأي: "أمّا من الناحية العقلية فقد كان العصر متقدماً حقاً، تمّ فيه امتزاج الثقافات. هؤلاء الفرس والهنود يتتقنون الثقافة العربية وينتجون فيها. وهؤلاء وثنيو حرّان والسريانيون يغرّقون البلاد بالثقافة اليونانية. وهؤلاء الخلفاء يشجعون الطب والتتجيم؛ أولاً لحاجتهم إليهما، ثم ينفذ منها العلماء إلى أبواب الفلسفة الأخرى، من طبيعيات ورياضيات

(1) المرجع السابق نفسه، ص 29-30.

(2) فريد حجاب، المرجع السابق نفسه، ص 24-25. وكذلك، فؤاد معصوم، المرجع المذكور أعلاه، ص 30.

(3) فؤاد معصوم، المرجع السابق نفسه، ص 25.

والهيئات. ويعكف العالم الإسلامي على دراستها في صدق وإخلاص. ويقتبس علماء كل علم من الفلسفة اليونانية ليفلسفوه من دين ونحو وصرف وبلاغة وغير ذلك. هذا عدا الفلسفة نفسها. ونشطت حركة الترجمة من اليونانية إلى السريانية، ومن السريانية إلى العربية، نشاطاً غريباً، حتى إن ثبت الكتب المترجمة عن اللغات المختلفة وعن اليونانية خصوصاً...⁽¹⁾.

ولم يكن لهذا الامتزاج الاجتماعي خاصية الصراع العنيف، ولا العصبية المقيتة، بل لقد سما إلى درجة الإبداع والتأليف بين الثقافات دراسة وترجمة، كما توصل إلى مرتبة التعايش الفكري والثقافي وكذا التسامح؛ وهذا لأن ذلك القرن قد ميّزته عدة خصائص ذات الصلة بما حدث على المستوى الاجتماعي.

أمّا ظاهرة الشعوبية فقد تمثلت أحسن تمثيل حيث أنّها جسدت المثل العليا في عملية تقييم الإنسان من خلال النقاش في تحديد قيمته، النزعة الأولى كانت إلى جانب أنّ العرب خير الأمم ولهم في ذلك حجج. وأنهم عاشوا حياتهم متمتعين باستقلالهم. وأنّ لهم صفات خلقية امتازوا بها. وأنّ الإسلام نشأ بينهم. وأنهم هم من نشره بين الأمم.

كل ذلك يلخص لنا طبيعة الصراع بين العرب والموالي: "كانت نتيجة هذا الصراع هزيمة العرب، وغلبة الموالي، ولكن يجب أن نُقر أنّ هزيمتهم التامة كانت من الناحية السياسية والإدارية. فأماً دينياً ولغوياً، فقد انتصر العرب، فلم تستطع المجوسية أن تساير الإسلام، ولم تستطع لغات الموالي أن تضعف من شأن لغة العرب، بل خدمتها وعملت على ترفيتها من نواح مختلفة...⁽²⁾.

وعليه، لا يمكننا الإحاطة بكل الجوانب الثقافية والاجتماعية والاقتصادية التي سادت إبان القرن الرابع الهجري، ولكن بعض الإشارات تدلّ على المعنى العام، "سواء بالنسبة

(1) أحمد أمين، ضحى الإسلام، ج2، دار الكتاب العربي بيروت، ط10، بيروت (ب.ت)، ص11.

(2) أحمد أمين، المرجع السابق نفسه، ص49.

للعنصر الثقافي أو البنية الاجتماعية أو الوضع الاقتصادي، وعلاقة هذا الأخير بالنظام الطبقي" (1).

6- دور الإنسان تجاه الأوضاع السائدة:

كانت قضية الاهتمام بالإنسان، ولازالت الدافع الرئيسي، سواء بالنسبة لإخوان الصفاء أو لغيرهم من المفكرين. وهذا الاهتمام يتمثل في: الأوضاع الاجتماعية والثقافية والفكرية والاقتصادية، التي يكون فيها الإنسان. بحيث أنّ الأوضاع الاجتماعية تؤلف البيئة العامة المنتجة للفكرة، إذ الصراع يقوم بتحديد درجة ومستوى الفرد الاجتماعية مثلا، وعلى ضوءها يقدم التقييم الذي تتحكم فيه كل المكونات الاجتماعية. كذلك فالبيئة الاجتماعية هي محك لما يجب أن يكون وليس لما هو كائن.

ونظرا لكون الإخوان نتاج عصر القرن الرابع الهجري، فمن الضروري أن يكون الجانب الاجتماعي، والبنية الثقافية دافعا للبحث في قضية الإنسان بجميع أفعاله وانتمائيه وسلوكه، وعليه، فإنّ كل اختلاف، عبارة عن حافز ودافع إلى التأليف والمزاوجة بين الآراء، هذا ما أشار إليه أحمد أمين بقوله: "أنّ الحضارة العربية الإسلامية شهدت أول شكل من أشكال الديمقراطية والحرية" (2).

وبعيدا عن كل التأويلات المحيطة بالموضوع المميز للقرن الرابع الهجري، كانت نظرة الإخوان لذلك الاختلاط والامتزاج أخوية وتعاونية، وحددت قيمة الإنسان بالعمل وبموقعه المنتج الفعّال في الإطار الاجتماعي العام عند مخاطبة الإنسان بقولهم: " اعلم يا أخي أيّديك الله وإيّانا بروح منه، بأنّ الإنسان الواحد لا يقدر أن يعيش وحده إلا عيشا نكدا؛ لأنّه محتاج إلى طيب العيش من أحكام صنائع شتى. ولا يمكن للإنسان الواحد أن يبلغها كلها، لأنّ العمر قصير، والصنائع كثيرة. فمن أجل هذا اجتمع في كل مدينة أو قرية أناس كثيرون لمعاونة بعضهم بعض. وقد أوجبت الحكمة الإلهية والعناية الربانية بأن يشتغل جماعة منهم

(1) آدم ميتز، الحضارة الإسلامية، المرجع السابق نفسه، وكذا أحمد أمين، المرجع السابق نفسه، ص12.

(2) أحمد أمين، المرجع السابق نفسه، ص58.

بأحكام الصنائع...واعلم يا أخي بأنك لا تستطيع أن تتجز وحدك بما وقعت فيه من محنة هذه الدنيا وآفاتها...»⁽¹⁾.

من المؤكد أنّ الإخوان كانوا شاهدين على ما يجري في مجتمعهم، فذكروا الإنسان بكل غاياته وأهدافه في الحياة، بحيث أنّه، أي بحث في الإنسان ينبغي أن يأخذ بعين الاعتبار الأوضاع الاجتماعية والثقافية والاقتصادية، ومقياس الأخوة والتضامن والتعايش يكون دليلاً على أنّه نتاج لها، وفي الوقت ذاته هو المحرك لآلياتها. ففوة العقل وقوة الإرادة كفيلتين بتحقيق ذلك.

وعليه يمكن القول: بأنّ المحيط السياسي والثقافي والاقتصادي، قد ساعدوا بأي شكل من الأشكال على التفكير في الإنسان ومقوماته، سواء من حيث قدراته العقلية أو أبعاده الأخلاقية والسلوكية، أو حتى من تركيبته النفسية. كما ساعد على النظر إليه نظرة عملية واقعية وفق مبدأ نقدي، يتطلب السلوك والأخلاق؛ لكون هذا يشكل هوية الإنسان الحقيقية أولاً، وثانياً القاعدة الأساسية للتفكير الحر، وثالثاً العمل الجماعي.

⁽¹⁾ المصدر السابق، ج1، ص99-100.

المبحث الثالث: انتماء إخوان الصفاء المذهبي وأهدافهم:

1. إخوان الصفاء والتشيع:

1- الشيعة وأهم فرقها:

"لقد استطاعت فرق الشيعة الوصول إلى الحكم وإقامة دول لها شرقا وغربا، وعلى رأسها الدولة الفاطمية؛ التي نشأت في أواخر القرن الثالث الهجري في شمال إفريقيا، ثم انتقلت إلى مصر وازدهرت فيها لمدة طويلة من الزمن"⁽¹⁾.

وتنقسم الشيعة إلى فرق وطوائف وهم: الغلاة والمعتدلون، الذين ينقسمون إلى: الزيدية، الإثنى عشرية والإسماعلية.

والغلاة: هم من زعموا بتقديس الأئمة إلى حد القول بنبوة علي بن أبي طالب "كرم الله وجهه" أو تأليهه.

والمعتدلون: وهم فرقة الزيدية، وهم أتباع زيد بن علي بن الحسين (ت:122هـ) وله أتباع بطبرستان واليمن وبلاد المغرب، وهم من أكثر فرق الشيعة اعتدالا، وأقربهم إلى أهل السنة، ولا يقولون بعصمة الأئمة ولا يقولون باختفائهم ولا يأخذون بالتقية.

أما الإثنى عشرية: إحدى شعبي الإمامية التي تصعد إلى علي "كرم الله وجهه" وتنتهي إلى محمد المهدي في سلسلة جملتها إثنا عشرة إماما، وهم يدينون بعقيدة الإمام المختفي، وقد استنوا سنة التقية والعزلة السياسية، وفكرة المهدي المنتظر، ولهم أتباع ومؤيدون بإيران والعراق والهند. والإمام عندهم معصوم من الخطأ وهو في مستوى النبي، والإمامة وراثية، ولا تخلو الأرض من إمام يقيم العدل وينشر الدين، وهم يؤمنون بالرجعة، وعودة المهدي المنتظر.

الإسماعلية: الشيعة الثانية من الإمامية، تنسب إلى اسماعيل (ت:145هـ) الإمام السابع والابن الأكبر لجعفر الصادق، وهي من أكثر الفرق درسا وبحثا. وللإسماعلية عدة أسماء:

(1) كامل حسين، طائفة الإسماعلية، مكتبة النهضة المصرية، (ب.ط.) مصر، 1959م، ص36.

"أهمها الباطنية؛ لأنهم قالوا بالإمام المستتر أو الباطن، أو لأنهم يرون أنّ لكل ظاهر باطنا، وسموا التعليمية أيضا؛ لأنهم يبطلون الرأي ويدعون إلى التعليم والأخذ عن الإمام المعصوم، ولهم أتباع ومؤيدون من فارس وأواسط آسيا، وأفغانستان والهند وعمان والشام وزنجبار وتنجانيقا، وتولى أخيرا أغا خان (ت:1957م) زعامتهم وانتقلت الزعامة إلى أعقابه من بعده"⁽¹⁾.

إخوان الصفاء والتشيع:

لقد أقرّوا على أنفسهم بالتشيع في عدة مواطن من الرسائل، فما هي النصوص التي يمكن بها إثبات ذلك؟ إنهم يقولون: "لكيما إذا نظر فيها إخواننا وسمع قراءتها أهل شيعتنا وفهموا بعض معانيها، وعرفوا حقيقة ما هو مقرون به من تفضيل أهل بيت النبي (ص)؛ لأنهم خزّان علم الله ووارثو علم الثبوت، تبيّن لهم تصديق ما يعتقدون فيهم من العلم والمعرفة والفهم والتمييز والبصيرة في الآفاق"⁽²⁾.

الإخوان يؤمنون بوصية علي بن أبي طالب، وقد كشفوا عن وصيتهم بكلام لا يحتمل التأويل والمجاز، فقد صرحوا بقولهم: "ومما يجمعنا وإياك الأخ البار الرحيم محبة نبينا عليه السلام وأهل بيته الطاهرين، وولاية أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، خير الوصيين، صلوات الله عليهم أجمعين"⁽³⁾.

كما يقولون أيضا: "واعلم بأنّ لكل نفس من المؤمنين أبوين في عالم الأرواح، كما أنّ لأجسادهم أبوين في عالم الأجساد"⁽⁴⁾، ويستشهدون على ذلك بقول للنبي خاطب به علي بن أبي طالب رضي الله عنه، أنا وأنت يا علي أبوا هذه الأمة، وهذه الأبوة روحانية لا جسمانية.

كما أنّ الإخوان قد أكدوا أنّهم من آل البيت، وفي ذلك يقولون: "اعلم أيّها الأخ، أنّ جماعة إخوان الصفاء أحق الناس بالعبادة الشرعية، ومراعاة أوقاتها، وأداء فروضها، ومعرفة

(1) إبراهيم مذكور، في الفلسفة الإسلامية، ج3، (منهج وتطبيقه)، دار المعارف، ط3، مصر، 1960م، ص60، 65. وكذلك، علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج2، ط7، مصر 1978م، ص373.

(2) المصدر السابق، ج4، ص186.

(3) المصدر السابق، ج3، ص195.

(4) المصدر السابق، ج1، ص213.

تحليلها وتحريمها؛ لأننا أخص الناس بها، وأولاهم بحملها، وأقرب الناس إلى من جاءت على يديه، وأولاهم به" (1).

كما نجد الإخوان ينكرون على بعض الطوائف ادعاءها التشيع؛ ويقصدون طائفة الشيعة الإثني عشرية التي تعتقد باختفاء الإمام المنتظر من خوف المخالفين والأعداء، في حين يرى الإخوان أن الإمام ظاهر بين ظهرائهم يعرف أعداءه وهم له منكرون، ويعرف أهل شيعته وأتباعه" (2)؛ وذلك لأنها تجعله سترا لها، في حين أنها لا تفهم حقيقته. فإذا نهوا عن منكر فعلوه بارزوا بإظهار التشيع، وفيه يقولون: "ومن الناس طائفة يُنسبون إلينا بأجسادهم وهم برّاء بنفوسهم متّاء، ويسمون أنفسهم العلوية، وما هم من العلويين، ولكنهم في أسفل السافلين، لا يعرفون من أمرنا إلا نسبة الأجساد" (3).

أما في مكان آخر من الرسائل فنجدهم يقولون: "ومن الناس طائفة قد جعلت التشيع مكسبا لها، مثل النائحة والقصاص، ولا يعرفون من التشيع إلا التبري والشتم والطعن واللّعة والبكاء مع النائحة، وحب المتدينين بالتشيع وترك طلب العلم، وتعلم القرآن والتفقه في الدين" (4).

فالتشيع، حسب الإخوان؛ ليس مجالا للتكسب ولا ميدانا لتبادل الشتائم واللعنات، وهؤلاء يجعلون شعارهم لزوم المشاهد وزيارة القبور، كالثوكل، مع أنهم بالبكاء على أنفسهم أولى من البكاء على غيرهم.

وعليه، فالإخوان "قد أعابوا على هذه الطوائف موقفهم السلبي تجاه مغتصبي حقوق آل البيت واكتفاءهم بالحزن والبكاء على أجساد شهدائهم منتظرين ظهور إمامهم المهدي المختفي" (5).

2- عقيدة إخوان الصفاء:

(1) المصدر السابق، ج4، ص168.

(2) المصدر السابق نفسه، ص148.

(3) المصدر السابق نفسه، ص147.

(4) المصدر السابق نفسه، ص147-148.

(5) محمد فريد حجاب، المرجع السابق، ص389.

تبدو لنا عقيدة الإخوان المبنية عبر رسائلهم أنّها تتفق مع تعاليم المذهب الشيعي، حيث أنّهم: "يؤيدون أئمة آل البيت في مواقفهم من أعدائهم، إذ هم شهداء مطهرون استشهدوا في سبيل عقيدتهم القائمة على العقل"⁽¹⁾.

كما أنّهم يؤكّدون على السمع والطاعة للأئمة المهديين، حيث يقولون: "وعلى الرعية أن تسمع وتطيع الأئمة المهديين خلفاء الله في أرضه، فذلك شرط لانتظام الأمور واستقامتها، وفي ذلك صلاح الجميع وفلاح الكل"⁽²⁾.

3- تعدد وجهات النظر في نسبة الإخوان إلى الشيعة:

الإخوان ينتسبون إلى الاسماعلية، ومن يرغب في تكوين فكرة أصيلة عن حقيقة مذهب الاسماعلية، فإنّه يستطيع أن يفيد فائدة كبيرة إذا قرأ بإمعان دائرة المعارف المشهورة بإخوان الصفاء"⁽³⁾.

"تتجلى في كتابات الإخوان مظاهر تأثر الاسماعلية بالفيثاغورية الحديثة"⁽⁴⁾. وأيضاً سيطرة الفيثاغورية الحديثة على كتابات إخوان الصفاء"⁽⁵⁾. إلا أنّ عمر الدسوقي، يُشكك في انتساب الإخوان إلى الشيعة الباطنية وصلتهم بالاسماعلية، فيقول: "لا أستطيع على وجه التحقيق الجزم بهذا؛ لأنّ كل ما بين يدي من الأدلة لا يوصلني إلى مرتبة اليقين؛ وذلك لأنّهم قد بالغوا في كتمان أمرهم مبالغة شديدة، لكن قولهم بالتنقية والتستر وتبشيرهم بظهور دولة جديدة، هذا أدى إلى وجود أوجه شبه بينهم وبين الاسماعلية، وبالتالي جعل كثيرا من العلماء ينسبونهم إلى طوائف الشيعة الباطنية"⁽⁶⁾.

(1) دي بور، المرجع السابق نفسه، ص162.

(2) المصدر السابق، ج1، ص211.

(3) دائرة المعارف الإسلامية، ج3، ترجمة محمد ثابت أفندي وجماعته، (ب.ط)، (ب.ب.د)، طبعة عام 1933م، ص384.

(4) النشار أبو ريان عبدو الراجحي، هيراقليطيس وأثره في الفكر الفلسفي، دار المعارف، (ب.ط)، مصر، 1969م، ص306.

(5) Macdonald Development of Muslim Theology Jurisprudence and Constitution Theology. London.1903.P169.

(6) عمر الدسوقي، إخوان الصفاء، دار النهضة المصرية للطباعة والنشر، ط3، مصر، 1979م، ص112.

في حين أنّ المستشرق كازانوف (Casanova) يؤكد أنّ آراء الاسماعلية الفلسفية توجد كلها في رسائل إخوان الصفاء، وكلاهما يتفق في القول بالإمام المستور والمهدي المنتظر⁽¹⁾.

ويذهب المستشرق ماكدونالد (Macdonald) إلى أنّ: "الاسماعلية قد أسست على تعاليم إخوان الصفاء؛ وذلك أنّ المغول حين استولوا على قلعة الموت وجدوها غنية برسائل إخوان الصفاء"⁽²⁾.

ويرى البعض إتفاق الإخوان مع الاسماعلية، إلا أنّهم يختلفون في بعض الجوانب. فالإخوان يعتمدون على الجانب الفكري في كفاحهم من أجل التغيير الاجتماعي. أمّا الاسماعلية فالجانب التطبيقي والعملي كان معروفا في نظريتهم، وكانت لهم سلطة دنيوية في بعض المراحل⁽³⁾. لذلك فإنّ قول الدكتور النشار، بأنّ: "الرسائل عمل إسماعيلي بحت كان يتخذ أداة لنشر الدعوة الاسماعلية"⁽⁴⁾، يُحمّل هذه الجماعة أكثر مما تحتمل.

ومجمل القول أنّ هناك أوجه تشابه بين الإخوان وما ذكره دعاة وأئمة الاسماعلية، يمكن إيجازها في النقاط التالية:

أولاً: تقسيم الأتباع والمريدين عند إخوان الصفاء إلى درجات ومراتب يتفق وتقسم المذهب الاسماعيلي اتباعه إلى مجموعات موزعة على العالم، ويشرف على كل مجموع داع كبير أو داعي الدعوة، ويقول الإخوان في هذا الشأن: "اعلم أيّها الأخ البار الرحيم، أنّ لنا إخواناً وأصدقاء من كرام الناس، وفضلائهم متفرقين في البلاد، فمنهم طائفة من أولاد الملوك والأمراء والوزراء والعمال والكتّاب، ومنهم طائفة من أولاد الأشراف والدهاقين والتجار والبناء، ومنهم طائفة من أولاد العلماء والأدباء والفقهاء وحملة الدين، ومنهم طائفة من أولاد الصنّاع والمتصرفين وأمناء النَّاس"⁽⁵⁾.

(1) عارف تامر، حقيقة إخوان الصفاء وخلان الوفاء، المطبعة الكاثوليكية، (ب.ط)، بيروت، 1958م، ص10.

(2) Macdonald, Development of Muslim Theology, P 169.

(3) انظر: يسرى سلامة، النقد الاجتماعي في آثار أبي العلاء المعري، دار المعارف، (ب.ط)، مصر 1971م، ص123.

(4) علي سامي النشار، المرجع السابق نفسه، ص293.

(5) المصدر السابق نفسه، ص165، 188.

فهذا النص لا يختلف عما ذكره الإمام الفاطمي المُعز لدين الله (975/931م)، بكتابه المرسل إلى الحسن الأعصم (977/891م)، قائد جيوش القرامطة، جاء فيه: "فما من جزيرة في الأرض ولا إقليم إلا ولنا فيه حجج ودعاة يدعون إلينا ويدلون علينا ويأخذون بذمتنا، ويذكرون رجعتنا وينشرون علمنا وينذرون بأسنا ويبشرون بأيامنا"⁽¹⁾.

ثانياً: التأويل الباطني والرموز والإشارات الموجودة بالرسائل، تتفق وتعاليم المذهب الاسماعيلي والإخوان في ذلك يقولون: "إنَّ كواكب الفلك هم ملائكة الله وملوك سماواته"⁽²⁾. وهذا قول اسماعيلي ذي تأويل باطني، فالكواكب في التعاليم الاسماعيلية، هم الأئمة والدعاة الذين يشرفون بالعلوم على الأتباع⁽³⁾.

كذلك جاء في الرسائل: "فصار ذلك سببا لاختفاء إخوان الصفاء، وانقطاع دولة خلان الوفاء إلى أن يأذن الله بقيام أولهم وثانيهم وثالثهم، في الأوقات التي ينبغي لهم القيامة فيها"⁽⁴⁾. وعليه فهذا النص يُؤكد اعتقاد إخوان الصفاء بالستر والتقية، وهذا اتفاق مع عقيدة المذهب الاسماعيلي.

ثالثاً: "كان الاسماعيليون يرون في الرسائل غذاء لعقيدتهم ومذهبهم، وكانوا يُحرِّضون أتباعهم على مطالعتها والرجوع إليها، وهذا دليل واضح على الصلة بين المذهبيين، كما أنَّ الإخوان يُحرِّضون رئيس فروعهم أن يقرأ لجماعته كتاب الجفر؛ وهو من كتب العلويين الخفية الغامضة، التي تبحث في التنبؤات وأسرار المستقبل، وعلوم الأنبياء، وكان عند علي "كرم الله وجهه"، ويقع في 28 فصلا كل منها في 28 صفحة وهي صحف الأنبياء..."⁽⁵⁾. الجفر الجفر في حساب الجمل في استكشاف المستقبل بواسطة الأرقام⁽⁶⁾.

(1) المقرئزي تقي الدين، اتعاط الحنفاء بأخبار الأئمة الفاطميين الخلفاء، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، (ب.ط)، القاهرة 1387 هـ، ص 139.

(2) المصدر السابق، ج 1، ص 74.

(3) علي سامي النشار، المرجع السابق نفسه، ص 198، ومحمد كامل حسين، طائفة الاسماعيلية، مكتبة النهضة

المصرية، (ب.ط)، مصر 1959م، ص 131.

(4) المصدر السابق، ج 4، ص 269.

(5) أحمد محمود صبحي، نظرية الإمامة لدى الشيعة الإثني عشرية، دار المعارف، (ب.ط)، مصر 1969م،

ص 153. Djafer, The Encyclopaedia of Islam, Snd, endition and London, 1960, vol.2.

(6) مصطفى غالب، إخوان الصفاء، الرسالة الجامعة، دار صادر، (ب.ط)، بيروت 1974م، ص 399.

رابعاً: ترتيب عالم الإبداع لدى الإخوان، لا يختلف عما جاء به دُعاة الاسماعلية، اللهم إلا في تسمية الحدود فقط، وهذا يُعد تشابهاً بين ما جاء به كبار دُعاة الاسماعلية وإخوان الصفاء في هذا الشأن.

وأخيراً: اتفاق الإخوان ودُعاة الاسماعلية، في الحديث النبوي الشريف: «أول ما خلق الله تعالى العقل، فقال له أقبل فأقبل، ثم قال له أدبر فأدبر، ثم قال: فبعزتي وجلالي ما خلقت خلقاً أجَل منك، بك أثيب وبك أعاقب». فقد اتفق دُعاة الاسماعلية مع الإخوان في: "أنَّ العقل هو أول موجود فاض عن الباري سبحانه وتعالى" (1).

وبناء على ما تقدم بالذكر، نجد أنَّ هناك أوجه اتفاق بين الإخوان ودُعاة المذهب الإسماعيلي، مما يُرجح الرأي الذي يُنسب الإخوان إلى الشيعة الباطنية بصفة عامة، والاسماعلية على وجه الخصوص.

II. علاقة إخوان الصفاء بالاسماعلية:

تكاد الدراسات الحديثة أن تجمع على وجود الصلة الوثيقة بين رسائل الإخوان والحركة الإسماعلية، مثلاً: إجناس جولد تسهير (Ignaz Goldzihr) يرى أنَّ: "بدء الإسماعلية بنظرية الفيض الأفلاطونية هي نفسها التي بنت موسوعتها المصنفة، واستتبقت الإسماعلية من هذه الفلسفة أعمق نتائجها" (2).

في حين نجد بندلي جوزي (1871م/1942م) قد أشار إلى الأفكار التي بثها دعاة الإسماعلية بين طبقات المسلمين وغيرهم، كان من شأنها أن قلبت حياتهم رأساً على عقب، وأحدثت بينهم من التغيير ما لا تزال آثاره باقية إلى أيامنا هذه.

فالفلسفة مدينة لهم برسائل إخوان الصفاء؛ وهي أول دائرة للعلوم والمعارف، ظهرت في العالم (3).

(1) علي سامي النشار، المرجع السابق نفسه، ص303.

(2) إجناس جولد تسهير، العقيدة والشريعة في الإسلام، دار الرائد العربي، ترجمة محمد يوسف موسى وآخرون، (ب.ط)، بيروت، (ب.تا)، ص213.

(3) دائرة المعارف الإسلامية، ج3، مرجع سابق، ص384.

أمّا عارف تامر، فيرى بأنّ: "الرسائل من تأليف أحد أئمة الإسماعلية"⁽¹⁾. لكن هناك باحث معاصر تردد في نسبة هذه العلاقة بينهم وبين الإسماعلية، مشيراً إلى القول: "وأما عن انتسابهم للشيعة الباطنية، وصلتهم بالفاطميين وبالإسماعلية، فلا أستطيع على وجه التحقيق الجزم بهذا"⁽²⁾. إنّه يعطي مبالغتهم في الكتمان والسرية أهمية أكثر من الأحداث الجارية واللاحقة لهم.

"كما أنّ هناك دلائل من التشكيك تظهر في هذه العلاقة عند الباحث المعروف حسين مروة (1987/1910م)، رغم تنويهه بالدراسات التي سبقته، والتي تشير إلى وجود هذه الصلة"⁽³⁾. إنّه يقول في ذلك: "فاذا رجعنا إلى الرسائل نفسها لنبحث في مفهومها، وجدنا علاقة واضحة بين المبادئ الفلسفية التي تأسست عليها جماعة إخوان الصفاء، وأصول التنظيم المتبعة لدى الجماعة وبين مبادئ الإسماعلية وأصولهم التنظيمية، ولكنّه لا يقر كلية بهذا القول، بل يترى قائلًا: ولكننا نجد مجالاً للقول بأنّ هذه العلاقة لا تبلغ درجة التماثل الكامل، بحيث لا يصح النظر إلى الجماعة كأنّها تنظيم اسماعيلي صرف. فقد كان للإسماعلية وجود سبق وجود إخوان الصفاء بزمن طويل"⁽⁴⁾.

1- أوجه الشبه بين إخوان الصفاء وفرق الشيعة:

- تأكيدهم الإنتماء للشيعة دون بقية الفرق⁽⁵⁾. وهذا ما ورد في رسالة الحيوان، حيث ذكروا كل المذاهب ما عدا الشيعة، رغم مهاجمتهم الإثنى عشرية⁽⁶⁾. وهذا ما يتفق ونظرة الاسماعلية.

(1) عبدان الداعي القرمطي، مقدمة لكتاب شجرة القين، تحقيق عارف تامر، دار الآفاق الجديدة، ط1، بيروت، 1982م، ص7.

(2) عمر الدسوقي، إخوان الصفاء، دار النهضة المصرية للطباعة والنشر، ط3، مصر، 1973م، ص90.

(3) بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، طبعة ليون، 1943 و عبد الله النجار، مذهب الدرّوز والتوحيد، (ب.ط)، القاهرة، 1965م، ص48.

(4) حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، منشورات دار الفارابي، ج2، ط3، بيروت، 1979م، ص363.

(5) المصدر السابق، ج2، ص367.

(6) المصدر السابق نفسه، ص198.

- تؤكدهم لحب علي بن أبي طالب وآل البيت، فقد أوردوا في الرسائل، فصلا في مخاطبة المتشيعين. حيث قالوا: "مما يجمعنا وإياك، أيها الأخ البار الرحيم محبة نبينا "عليه السلام" وأهل بيته الطاهرين، وولاية أمير المؤمنين علي بن أبي طالب خير الوصيين، "صلوات الله عليهم أجمعين"⁽¹⁾، و"أنَّ الولاية لأئمة الشيعة تُعتبر رُكنا من أركان الإسلام في عرف الشيعة"⁽²⁾.

- الأئمة قد توارثوا العلم عن علي، وهو ما يشترك به الطرفان، الإخوان والاسماعلية وبقية الفرق "الكل بهذا الاعتقاد يركن إلى حديث النبي "ص" «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، وأنَّ محمدا رسول الله، فإذا ما قالوها حقنوا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله» فقيل: "يا رسول الله من قال لا إله إلا الله دخل الجنة؟ فقال نعم من قالها مُخلصا. قيل له وما إخلاصها؟. قال معرفة حدودها وأداء حقوقها. فقال: أنا مدينة العلم وعلي بابها، فمن أراد المدينة فليأت الباب"⁽³⁾. وما يُلاحظ أنَّ هذا الحديث كان ولا يزال أساسا في عقيدة كل فرق الشيعة.

- منظور الخلافة لدى الطرفين هي الله وليست خلافة النبي⁽⁴⁾. ثم إنَّ الإخوان أشاروا ضمنا ضمنا بالإنتماء إلى الاسماعلية، فقد أشاروا إلى اختلاف الشيعة في الأئمة الذين هم خلفاء الأنبياء⁽⁵⁾. وإذا استثنينا من فرق الشيعة الخمس الرئيسية فرقتي الكيسانية والغلاة ، فالأولى تنتمي إلى كيسان؛ تلميذ محمد بن الحنفية(636/700م)، والثانية، هي التي عرفت بالخرمية والمزدكية⁽⁶⁾. وقد هاجم الإخوان هذه الفرق⁽⁷⁾.

(1) المصدر السابق، ج4، ص195.

(2) محمد فريد حجاب، المرجع السابق نفسه، ص380.

(3) محمد فريد حجاب، المرجع السابق نفسه، ص382.

(4) المصدر السابق نفسه، ص375. وكذا الشهرستاني، الملل والنحل، ج2، تحقيق محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، (ب.ط)، بيروت، 1980م، ص191، 192.

(5) المصدر السابق، ج3، ص488.

(6) الشهرستاني، المرجع السابق نفسه، ص147، 173، 174.

(7) محمد فريد حجاب ، المرجع السابق نفسه، ص379-388.

إن لم يبق إلا ثلاث فرق هي الإثني عشرية والزيدية والإسماعيلية، "وقد هاجموا الأولى من خلال مهاجمتهم لفكرة الإمام المختفي من خوف المخالفين والأعداء"⁽¹⁾. وتلك هي: "الأساس في عقيدة الإثني عشرية"⁽²⁾.

أمَّا بالنسبة للزيدية، "فرغم وجود كثير من التشابه بينهم وبين الإخوان، مثل: الاتفاق في فكرة العدل المُعتزلية الأصل، عدم الإيمان في عقيدة الإمام المختفي، الحكم على الخلفاء الراشدين"⁽³⁾، إلا أنَّه توجد نقاط خلاف لا يمكن أن يلتقيا عليها وهي:

2- أوجه الاختلاف بين إخوان الصفاء والزيدية:

وقد تجلّى لنا من العرض السابق، ومن نصوص الرسائل، أنَّهم ينتمون إلى آل البيت؛ وبذلك فالرسائل وُضعت بإيعاز من أحد أئمة آل البيت، وقد يكون الإمام أحمد بن عبد الله (198هـ/265هـ) الذي أعطى إشارة البدء بالأمر لنبذة ممتازة من كبار مفكري وفلاسفة وعلماء العصر، حتى يُصنّفوا الرسائل، ولا شك أنَّه من بين هذه النبذة دعاة من المذهب الإسماعيلي، بالإضافة إلى تلك الأسماء التي شاعت نسبة الرسائل إليهم، وكان قد ذكرها التوحيد في مستهله الامتناع والموانسة.

وعليه يمكن القول: أنَّه بقدر تنوع الرسائل فقد تعددت الآراء حولهم في نسبتهم إلى مذهب ديني أو فلسفي معين، وذلك: "...لأنَّ الإخوان تفقهوا، ولا يمكن القول أنَّهم فقهاء؛ لأنَّهم تكلموا، ولا يمكن القول أنَّهم علماء كلام لأنَّهم تفلسفوا، ولا يمكن القول أنَّهم فلاسفة؛ لأنَّهم اجتازوها إلى الحكمة، ولا يمكن وصفهم بالحكماء فقط لأنَّهم تألَّهوا، ولا يمكن أن ننسبهم في تألَّهم إلى مذهب ديني أو شريعة بعينها؛ لأنَّهم في كل المذاهب وفي كل الشرائع..."⁽⁴⁾.

فالمتمعن في رسائلهم قد يجدهم في كل المذاهب إلا أنَّهم في الوقت نفسه لا يمثلون أي مذهب منها، فقد جمعوا بين العديد من المعتقدات الدينية والمذاهب الفكرية والفلسفية، وكذلك

(1) عارف تامر، المرجع السابق نفسه، ص24. وكذا الرسائل، ج4، ص147، 148.

(2) الشهرستاني، المرجع السابق نفسه، ص129، 173.

(3) محمد فريد حجاب، المرجع السابق نفسه، ص388، 393.

(4) رائدة نهار الدالي، الله والعالم في فلسفة إخوان الصفاء، إشراف عبد الحميد الصالح ومحمود خضرة، دمشق 2011م، ص 12 (المدخل).

بين حكمة كل الأمم والأديان. وخير ما يمكن قوله: هم كل المذاهب وليسوا بمذهب ولا طائفة ولا فرقة. وهذا بالعودة إلى تعبيرهم حينما قالوا: "وبالجملة ينبغي لإخواننا أيدهم الله تعالى أن لا يعادوا علما من العلوم أو يهجروا كتابا من الكتب، ولا يتعصبوا على مذهب من المذاهب، لأنّ؛ رأينا ومذهبنا يستغرق المذاهب كلها ويجمع العلوم جميعها؛ وذلك لأنّه ينظر في جميع الموجودات بأسرها الحسية والعقلية، من أولها إلى آخرها، في ظاهرها وباطنها، وجليها وخفيها بعين الحقيقة من حيث هي كلها من مبدأ واحد، وعلّة واحدة، وعالم واحد ونفس واحدة محيطة جواهرها المختلفة وأجناسها المتباينة وأنواعها المفننة وجزئياتها المتغايرة"⁽¹⁾.

III. أهداف إخوان الصفاء:

حسب إشارة التوحيدي، أنّ هدف الإخوان تمثل في تطهير الساحة الدينية بالفلسفة ومنهجها، فهو يرى بأنّ جهود الإخوان كانت تصب في مجال الإصلاح الديني الأخلاقي. بينما الهدف السياسي لحركة الإخوان كان أهم بكثير من هدفهم العلمي والفكري؛ لأنّهم كانوا يكونون العدا للّنظام السياسي القائم آنذاك في بغداد. ولذا نجدهم في عدة مواطن عبر رسائلهم قد بشروا بتأسيس حكومة زمنية تقوم على أساس العدل.

كان الإخوان يرون أنّ الحكم العباسي وصل قمة الانحطاط، وقد عملوا على زرع روح الحماس والثورة عند أنصارهم ضد النظام السياسي القائم، ومن أجل تقويض أركانه وإقامة دولتهم كبديل عنه.

ورغم اعتقادهم بأنّ الطريق إلى إحداث تغيير في النظام السياسي، يكمن في تغيير الذهنيات؛ تغيير أفكار وأذهان الناس، لذلك فقد اعتمدوا في مكافحة النظام السياسي الجائر على الطريقة الفيثاغورية والأفلاطونية. لكن هذا كله لا يمنعنا من القول: بأنّ حركتهم ما هي في الواقع إلا ولادة طبيعية للمخاض السياسي والنهضة الفكرية والعلمية التي سادت القرن

(1) المصدر السابق، ج4، ص 41، 42.

الرابع الهجري. وهو ما يكشف لنا عن الطابع السياسي لتلك الحركة وظهورها في البصرة وما تعيشه من ظرف سياسي خاص حينذاك.

ومما لا شك فيه، فمن خلال قراءتنا المتأنية للرسائل بما فيها العمل على إسقاط النظام السياسي القائم آنذاك، يُظهر مدى محاولاتهم في التوفيق بين كل من الدين والفلسفة، والنظر في جميع العلوم فضلا عن العلوم الطبيعية، والعلوم الرياضية، والعلوم الإلهية وغيرها من العلوم، وعدم معاداة أي مذهب من المذاهب الموجودة. وقد كانوا يعتمدون لغة الرموز والإشارات والمضامين العرفانية والباطنية في بيان أهدافهم.

ومن أبرز الأسباب التي تُظهر الهدف السياسي للإخوان، الظرف السياسي والفكري الخاص خلال القرن الرابع الهجري، إذ كانت الحياة السياسية للمسلمين يَغشاها الفساد والانحلال، بالإضافة إلى ذلك، أنّ مركز الخلافة في بغداد آل إلى السقوط والانهيال، إذ البلدان البعيدة عن مركز الخلافة كانت قد رفعت رايات الاستقلال، في حين أنّ البلدان القريبة من مركز الخلافة، قد سعت إلى الحصول على نوع من الاستقلال الداخلي. ولقد تأرجحت هذه الحالة من التدهور في أرجاء العالم الإسلامي بين القوة والضعف من منطقة لأخرى تماشيا مع الظروف الاجتماعية والاقتصادية لكل منطقة، وكذلك طبيعة نشاط الزعماء ودعاة الاستقلال. وعليه، فقد أصبح العالم الإسلامي ساحة للهرج والفوضى نتيجة تلك الاضطرابات التي عصفت به، والميول والأهواء السياسية المتعددة التي تصارعت فيما بينها.

وفي مثل هذه ظروف نشط الإخوان وقاموا كحركة سرية، ساعية في طلب السلطة السياسية من خلال تمسكها بمبدأ الرفق والمداراة، وتبني العمل السري في محاولة كسب الأعوان والأنصار. حيث انطلقوا من مبدأ توعية الناس بفساد السلطة السياسية الحاكمة، مستعملين الرموز والإشارات والتبشير بدولتهم المثالية المنشودة. وبالتالي هذا ما أتاح لهم فرصة التغلغل والوصول إلى أوساط الجماهير، وتعبئة جميع طبقات المجتمع كالحكام

والتجار والفلاحين، الهدف من ذلك هو تأسيس نهضتهم الفكرية السياسية العظيمة المنشودة لديهم.



الفصل الثاني

الفصل الثاني:

الأسس الفلسفية وأهمية نظرية المعرفة عند إخوان

الصفاء

المبحث الأول: أهمية نظرية المعرفة لدى إخوان الصفاء

المبحث الثاني: جوانب فلسفة إخوان الصفاء المعرفية.

المبحث الثالث: الإنسان والمعرفة في نظر إخوان الصفاء.

المبحث الأول: أهمية نظرية المعرفة لدى إخوان الصفاء:

1- نظرية المعرفة عند إخوان الصفاء.

ماهية المعرفة: المعرفة هي الإدراك، وفهم الحقائق من خلال التفكير المجرد، أو من خلال اكتساب المعلومات عبر التجارب والخبرات، أو التأمل في مكونات الأمور أو التأمل في الذات، أو الاطلاع على تجربة الآخر وقراءة استنتاجاته. وترتبط المعرفة بالبدئية وكشف المجهول والتطورات التقنية.

معنى المعرفة: تعني في أبسط معانيها تصورا عقليا كنه الشيء بعد أن كان غائبا وتتضمن المعرفة المدركات الإنسانية أثر تراكمات فكرية عبر الأبعاد الزمانية والمكانية والحضارية والعلمية. أو بعبارة أخرى المعرفة هي كل ذلك الرصيد الواسع والضخم من المعلومات والمعارف التي استطاع الإنسان أن يجمعها عبر التاريخ بحواسه وفكره.

تعريف المعرفة في قاموس اكسفورد:

هناك علاقة تجانس وترابط وتبادل، بين كل من الإنسان والطبيعة أو بين الإنسان وعالم الوجود. وعليه يمكن القول أنّ هناك علاقات مُعقدة في حياة الإنسان تحكم بينه وبين بيئته الطبيعية. ومن خلال التعرف عليها تتجلى لنا حقيقة حياة الإنسان وأهدافه ومثله. كما تساعدنا في اكتشاف طبيعة الفعل السياسي والاجتماعي الذي يمارسه في حياته.

ومنذ القدم بذل الإنسان جهودًا عظيمة في سبيل اكتشاف حقيقة نفسه وحقيقة محيطه. كما أنّه أدرك مبكرا أهمية العلم والتعلم. وأنّ الجهل هو رأس المصائب والمشاكل، وما السبيل إلى الخلاص منها إلاّ بواسطة العلم. وعليه ظل يطلب العلم والمعرفة. أي بمعنى آخر أنّ طلب العلم بالنسبة له أصبح من أهم خصائصه الفطرية.

إضافة إلى ذلك فقد أدرك أنّ الفائدة المنتظرة من العلم متوقفة على قيمة العلم ودرجة الاعتبار التي يتمتع بها. وعليه، فتاريخ العلم قد تضمن عدة محاولات، بحث الإنسان من خلالها على مدى قيمة المعلومات المحفوظة في الذهن، وكذا الأدوات والملكات التي تمكن

من التمييز بين العلم المعتبر والعلم الذي لا قيمة ولا اعتبار له. وعلى هذا الأساس اتضحت البحوث حول حقيقة المعرفة ونظرية المعرفة وأدوات المعرفة وأساليب تحصيل المعرفة. وهذا كله من أجل حصول الإنسان على المعطيات العلمية والمعرفية ذات القيمة والاعتبار.

أما إخوان الصفاء من جهتهم فقد صبوا اهتمامهم عبر رسائلهم بالبحث عن موضوع المعرفة وأدواتها ومصادرها وأقسامها. وفي هذا المبحث نسلط الضوء على الإدراكات الحسية وكل الإدراكات الأخرى لنبحث في علاقتها في تحصيل المعرفة حسب نظرتهم. أما هدفنا من ذلك كله هو البحث عن قيمة الأسس الفكرية والفلسفية وأهمية نظرية المعرفة لديهم.

وبدون شك فنظرتهم للكون والإنسان والنظام السياسي والاجتماعي، وكذا الظروف المحيطة كلها بُنيت على نظام فكري خاص، حيث أنهم قسموا الإدراك إلى أقسام ثلاثة: الإدراك الحسي والإدراك العقلي والإدراك النفسي. ومن الواضح أن تقسيمهم هذا يدل على أن المعرفة عندهم قد تمثلت في ثلاثة أنواع: المعرفة الموضوعية والمعرفة الإدراكية والمعرفة الإشرافية.

والإنسان من عاداته التعرف على محيطه من خلال الأدوات المعرفية التي تتماشى مع موضوع المعرفة. هذا من جهة، ومن الأخرى فالأسس التي يعتمدها الفيلسوف السياسي، أو العالم في تأسيس نظريته في المعرفة، هي في حد ذاتها الأساس الذي تُبنى عليه أصول الفكر السياسي ومبادئه الخاصة بهما "الفيلسوف السياسي والعالم"، باعتبار أن المنطلقات السياسية والاجتماعية لأي منهما تعتمد بالدرجة الأولى على تلك النظرة التي يحملها عن عالم التكوين وعلى الأدوات والطرق المفيدة في تحديد ذلك العالم.

وعليه فالإلمام بالنظرة التكوينية لكليهما مع طبيعة ومكونات الوعي المختزلة من طرفهما في رؤيتهما لعالم الطبيعة وما وراء الطبيعة والعلاقة الموجودة بين الكائنات وتحديد ماهية الترابط المتواجد بين عالم المادة وعالم المعنى من وجهة نظرهما. هذا كله قد يساعدنا على الوصول للمنظومة الفكرية التي يمتلكها إخوان الصفاء.

أ- مصادر علوم إخوان الصفاء:

كان القرن الرابع الهجري عهد ازدهار علمي وثقافي، حيث انتشرت فيه الفلسفة اليونانية انتشارا واسعا، وطغت النزعة الفيثاغورية والنزعة الأفلاطونية المصبوغتان بصبغة التصوف، فأخذت جل الفرق الإسلامية من دينية وسياسية تدرس هذه الفلسفة وتبحث فيها عما يدعم نظرياتها.

وعليه بدأ الإخوان ببيان فلسفتهم بالنظر في المصادر الفلسفية والكتب المصنفة من طرف قدماء الفلاسفة كالفيثاغورية والأفلاطونية المحدثة، حيث نظروا في الرياضيات نظرة مملوءة بالتلاعب بالأعداد والحروف، وبعدها انتقلوا إلى المنطق والطبيعات، مسندين كل شيء إلى النفس وما لها من قوى، حتى انتهوا إلى الاقتراب من معرفة الله عز وجل على نمط صوفي.

ونظرا للصلة الوثيقة بين المنطق والرياضيات أقام الإخوان نظريتهم. والرياضيات في حد ذاتها تبحث في جوهر الوجود وتساعدنا على الانتقال من المحسوس إلى المعقول، والعلم الطبيعي يبحث في الأجسام، والعلم الإلهي يبحث في الصور المفارقة. بينما المنطق فهو يبحث في المعاني الفعلية للعلم الطبيعي، ويبحث في تصور النفس للعلم الإلهي؛ لأنَّ المنطق يقتصر على الصور الذهنية المترددة بين المحسوس والمعقول. أمّا منطق الإخوان فيعتمد على مقولات عشر، أولها الجوهر، بينما التسعة الأخرى فهي أعراض له؛ وهذه المقولات العشر تتمثل في: "الجوهر والكم والكيف والمضاف والأين ومتى والوضع والملكة ويفعل وينفعل"⁽¹⁾، وهذه تشبه مقولات أرسطو"⁽²⁾.

ومنطق الإخوان يعتمد كذلك على ستة ألفاظ، ثلاثة منها تدلّ على الأعيان التي هي موضوعات وهي: "الشخص والنوع والجنس، وثلاثة تدلّ على المعاني التي هي صفات وتتمثل في: الفصل والخاصة والعرض"⁽³⁾.

(1) المصدر السابق، ج1، ص 4-5.

(2) محمود زيدان، كانط وفلسفته النظرية، دار المعارف، ط2، مصر، 1976م، ص130.

(3) علي سامي النشار، المرجع السابق نفسه، ص47.

كما نجد الإخوان يعتمدون على مناهج أخرى مثل: "التقييم والتحليل والحد والبرهان، فبالترقيم تُعرف حقيقة الأجناس من الأنواع، والأنواع من الأشخاص، وبالتحليل تُعرف حقيقة الأشخاص، أعني كل واحد منها بماذا هو مركب؟ ومن أي الأشياء هو مؤلف؟ وإلى ماذا ينحل؟ وبالحدود تُعرف حقيقة الأنواع، من أي الأجناس كل واحد منها، وبكم فصل يمتاز عن غيره؟ وبالبرهان تُعرف حقيقة الأجناس التي هي أعيان كليات معقولات"⁽¹⁾.

كما استفاد الإخوان من الكتب الطبيعية التي تبحث في أشكال الموجودات وصورها، ومن الكائنات الحية مثل: النبات والحيوان والإنسان، والكائنات الطبيعية غير الحية، مثل: المعادن.

كذلك، قد تأثروا بأمبادوقليس (Empedocles) في قوله بالعناصر الأربعة، وتأثروا بكتاب الأثولوجيا المنسوب خطأ لأرسطو؛ وهو في الحقيقة في تاسوعات أفلوطين. كما ظهرت لديهم بوضوح فكرة الدوم التام أو السنة الكبرى لهراقليطيس (Heraclite) في قولهم: بفكرة الأكوار والأدوار"⁽²⁾.

ويظهر تأثر إخوان الصفاء بالأفلاطونية المحدثة واضحاً في نظرية الفيض، كذلك "يظهر تأثرهم بالفيثاغورية في أخذهم عنها فكرة الأعداد"⁽³⁾. كما "تأثروا بفكر المعتزلة في: تنزيه الباري سبحانه عن صفات المخلوقين"⁽⁴⁾. كما ذكروا أنّ: "معارفهم مُستقاة من الكتب المصنفة على السنة الحكماء والفلاسفة"⁽⁵⁾، والكتب المنزلة التي جاء بها الأنبياء. "وقد أخذ الإخوان علومهم من أربعة مصادر هي"⁽⁶⁾:

أولاً: "الكتب المصنفة على السنة الحكماء والفلاسفة في الرياضيات والطبيعات"⁽⁷⁾.

(1) المصدر السابق نفسه، ص 395-396.

(2) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، القاهرة لجنة التأليف والترجمة والنشر، (ب.ط)، القاهرة، 1939م، ص18.

(3) علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، ج1، ط7، مصر، 1977م، ص138.

(4) حنا الفاخوري وخلييل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، ج2، دار المعارف، (ب.ط)، بيروت، 1957م، ص260.

(5) المصدر السابق، ج4، ص40.

(6) المصدر السابق، ج1، ص12، 13؛ ج4، ص48.

(7) المصدر السابق، ص42.

ثانياً: "الكتب المنزلة"⁽¹⁾؛ "التوراة والإنجيل والفرقان وغيرهم من صحف الأنبياء، المأخوذة معانيها بالوحي من الملائكة" التي جاء بها الأنبياء المأخوذة معانيها بالوحي من الملائكة وما فيها من الأسرار الخفية.

ثالثاً: "الكتب الطبيعية وهي صور أشكال الموجودات بما هي عليه الآن من تركيب الأفلاك، وأقسام البروج وحركات الكواكب، ومقادير أجرامها وتصارييف الزمان، واستحالة الأركان، وفنون الكائنات من المعادن والحيوان والنبات وأصناف المصنوعات على أيدي البشر.

رابعاً: الكتب الإلهية التي لا يمسه إلا المطهرون، الملائكة التي هي بأيدي سفرة كرام بررة، وهي جواهر النفوس وأجناسها وأنواعها وجزئياتها وتصارييفها للأجسام وتحريكها لها، وتدبيرها إيّاها وتحكمها عليها وإظهار أفعالها بها، ومنها حالا بعد حال"⁽²⁾.

كما أنه للإخوان بعض الكتب السرية الخاصة بهم، يستمدون منها علومهم وعنها يقولون: "واتل عليهم الكتب المصونة والأسرار المخزونة، والعلوم المكنونة بشرح ما في الرسالة الجامعة، وما في غيرها من الكتب التي ألقيناها إليك وأودعناها عندك لحياة من قبلك، وهي: المدارس الأربعة، والكتب السبعة، والجفران، والرسائل الخمس والعشرون، والرسائل الإثنتان والخمسون، والرسالة الجامعة"⁽³⁾.

والإخوان اقتبسوا الكثير من القرآن الكريم، والأحاديث النبوية الشريفة للاستشهاد بها في رسائلهم، وفي هذا الشأن يقولون: "وأما مُعتمدنا ومُعولنا وبناء أمرنا فعلى كتب الأنبياء صلوات الله عليهم أجمعين، وما جاءوا به من التنزيل، وما أَلقت إليهم الملائكة من الأنبياء والإلهام والوحي، واعلم أنّ لنا كتباً نقرؤها مما شاهدتها الناس ولا يُحسنون قراءتها، وهي صورة أشكال الموجودات بما هي عليه الآن من تركيب الأفلاك وأقسام البروج وحركات

(1) المصدر السابق نفسه.

(2) المصدر السابق نفسه.

(3) المصدر السابق، الرسالة الجامعة، ص395.

الكواكب وأمّهات الأركان، واختلاف جواهر المعادن، وفنون أشكال النبات وعجائب هياكل الحيوانات"⁽¹⁾.

ب- طرق المعرفة عند إخوان الصفاء:

نظرا للإطلاع الواسع على التراث الفلسفي اليوناني والتراث الديني الإسلامي، وغير الإسلامي، استطاع الإخوان تكوين نظريتهم في المعرفة، والتي تقوم على النظر في جميع علوم الموجودات وكيفية حدوثها ونشوتها من علة واحدة ومبدأ واحد.

فهم يرون أنّ: "درجات المعرفة ثلاثة"⁽²⁾، وهي:

الدرجة الأولى: وهي محبة الحكمة، والشغف بالوصول إلى الحقيقة والتفاني في البحث عنها.

الدرجة الثانية: وهي المعرفة على صورة علمية واقعية.

الدرجة الثالثة: وهي القول والعمل بمقتضى العلم، وهي قمة الحكمة قال تعالى: ﴿يُوتَى الْحِكْمَةَ مَن يَشَاءُ وَمَن يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا، وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾⁽³⁾.

وعليه، يتضح لنا أنّ الإخوان، "نظروا للفلسفة بمعنى أوسع بقليل مما تناولوه بمعناها الاصطلاحي المعروف أمثال: الفارابي وابن سينا"⁽⁴⁾؛ وذلك لأنّهم تمكنوا من الجمع بين الجانبين "النظري والعملي"؛ فالجانب النظري هو حب الفلسفة والتفاني في البحث عن المعرفة الحقيقية، والجانب العملي والذي هو تطبيق تلك المعرفة في الواقع وربطها بمقتضيات العلم، ومنه فقد خطى الإخوان خطوة كبيرة نحو الانتقال بالفلسفة من الجانب النظري المعرفي البحث إلى الجانب التطبيقي، وهذا ما يتضح من خلال تحقيقهم لأهدافهم السياسية

(1) المصدر السابق، ج4، ص167، 168.

(2) محمد غلاب، إخوان الصفاء، دارالكتاب العربي للطباعة والنشر، (ب.ط)، القاهرة، 1968م، ص52.

(3) قرآن كريم، سورة البقرة، الآية، 268.

(4) زكي نجيب محمود، المعقول والملا معقول في تراثنا الفكري، دار الشرق، ط2، بيروت، 1978 م، ص176.

والاجتماعية، "وقد اتخذوا من الفلسفة والعلوم وسيلة لغزو القلوب، والتمكن منها، وسترا يخفون وراءه أغراضهم الحقيقية العملية"⁽¹⁾.

كما يرى الإخوان أنّ المتفلسف لا يمكنه أن يخطو في تفلسفه ومعرفته خطوة واحدة قبل أن يعرف نفسه بنفسه معرفة عميقة، وإلا كان مثل ذلك الذي يزعم أنّه يعالج المرضى وهو سقيم، أو يدّعي مساعدة الفقراء وهو فقير، أو أنّه يحاول أن يرشد الناس في الطرقات، وهو لا يعرف طريق بيته، "فمن عرف نفسه فقد عرف ربّه" وفي هذا الشأن يقولون: "اعلم يا أخي، أنّه لا يحسن بنا أن ندعي معرفة حقائق الأشياء ونحن لا نعرف أنفسنا؛ لأنّ مثل من يدّعي معرفة حقائق ولا يعرف نفسه، كمثل من يطعم الناس وهو جائع، وكمن يكسو غيره وهو عريان، وكمن يداوي الناس وهو عليل، وكمن يهدي الناس إلى الطريق، وهو لا يعرف طريق بيته. فقد علم أنّ الإنسان في مثل هذه الأشياء ينبغي له أن يبتدئ بنفسه ثم بغيره"⁽²⁾؛

لأنّ معرفة الإنسان بنفسه هي مفتتح جميع العلوم الحقيقية؛ لأنّ الإنسان مؤلف من جوهرين متباينين هما النفس والجسد. والنفس أشرف من الجسد؛ لأنّه من تراب مظلم فان، "أمّا النفس فهي روحانية خالدة نورانية علّامة، لذلك فمعرفة الإنسان لنفسه أشرف من معرفته لجسده"⁽³⁾.

كما يرى الإخوان أنّ: للعلم صلة وثيقة بالنفس؛ "لأنّه صورة المعلوم في نفس العالم، وضده الجهل الذي هو عدم تلك الصورة في النفس، وهناك فرق بين نفس العالم ونفس المتعلم، فأنفس العلماء علّامة بالفعل، وأنفس المتعلمين علّامة بالقوة، وكل من العلم والتعليم عبارة عن إخراج ما في الصورة إلى الفعل"⁽⁴⁾.

(1) عمر الدسوقي، المرجع السابق نفسه، ص101.

(2) المصدر السابق، ج4، ص 169.

(3) المصدر السابق نفسه.

(4) المصدر السابق، ج1، ص 399.

وعليه فقد جمع الإخوان بين مذهب أرسطو (384ق.م/322ق.م) حين قال: "إنَّ النفس تشبه صفحة بيضاء، وتحتاج إلى العلم لتنتقل من القوة إلى الفعل" وبين مذهب أفلاطون (427ق.م/347ق.م) حينما قال: "العلم تذكر"⁽¹⁾.

فلو كان أفلاطون يقصد بذلك تذكر النفس لأشياء كانت تعلمها من قبل هبوطها من عالم المثل، فالنفس عنده لها وجود سابق على الجسد. أمَّا إخوان الصفاء فيقصدون من عبارة العلم تذكر، "أنَّ النفس مطبوعة على المعرفة؛ لأنَّها من جوهر روحاني نوراني علامة بالقوة، وأنَّ الحواس الخمس تحمل إليها المدركات الحسية والمعلومات والمعارف، فتصير علامة بالفعل، ونفس العالم حالة متقدمة ومكتملة في المعرفة؛ أي أنه قد حصل على العلوم والمعارف، أمَّا نفس المتعلم فإنَّها تحتاج إلى العلم والمعرفة؛ لتنتقل من العلم بالقوة إلى العلم بالفعل"⁽²⁾.

ويرى الإخوان أنَّ: "علم الإنسان للمعلومات يكون من ثلاث طرق، لا بد له من أن يسلكها حتى يرتقي في درجات المعرفة ويكتسب العلوم والمعارف وفق الترتيب التالي:

1/ طريق الحواس الخمس: وهو أول الطرق، ويشترك فيها مع الحيوانات، وتكون معرفتهم بها أول الصبا.

2/ طريق العقل: وهو الذي يملكه الإنسان دون سائر الحيوانات، ومعرفته به تكون بعد الصبا عند البلوغ.

3/ طريق البرهان: وينفرد به قوم من العلماء دون غيرهم من الناس، وتكون معرفتهم بها بعد النظر في الرياضيات الهندسية والمنطقية"⁽³⁾.

(1) عبد اللطيف العبد، الإنسان في فكر إخوان الصفاء، مكتبة الأنجلو المصرية، (ب.ط)، مصر، 1976م، ص 165.

(2) محمد غلاب، المعرفة عند مفكري المسلمين، دار الجيل للطباعة، (ب.ط)، القاهرة، 1966م، ص 64.

(3) المصدر السابق، ج 2، ص 334. وكذا: محمد غلاب، محي الدين بن عربي، الكتاب التذكري، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ب.ط، القاهرة، 1966م، ص 194.

ويرى الإخوان: "أنَّ العلم بالأشياء بعضه طبيعي غريزي، مثل ما يُدرك بالحواس، ومثل ما في أوائل العقول، وبعضه تعليمي مكتسب مثل: الرياضيات والآداب، وما يأتي به الناموس"⁽¹⁾.

وفي هذا الشأن يقولون: "فمن الناس من لا يرغب في التعلم والتأدب، بل يتكل على ما تدركه الحواس، أو ما في قرائح العقول. ومنهم من يرغب في التعلم والتأدب، ولكن من الناس من لا يقبل من العلم إلا ما يتصور في نفسه أو يقوم عليه برهان هندسي أو منطقي. ومنهم طائفة لا تقبل إلا ما يدل عليه قول الشاعر. وطائفة لا تقبل إلا برواية أو خبر، ومنهم طائفة لا تقبل إلا بالاحتجاج والجدل. ومنهم من يرضى بالتقليد ويقنع به"⁽²⁾.

من خلال هذا النص، يتبيّن لنا إلى أي مدى استطاع الإخوان الإمام بطرق المعرفة المختلفة، حسية كانت أو عقلية أو برهانية، أو بدليل ورواية أو بالاحتجاج والجدل، وأخيرا التقليد. و"لا سبيل للمعرفة سوى بهذه الطرق"⁽³⁾.

إنّ فالإخوان قد قرروا: "أنَّ النفوس البشرية متفاوتة الطباع في قبول العلم، وكل نفس لها ميل إلى قبول أنواع معينة من العلوم دون غيرها، وسبب هذا الاختلاف يرجع إلى عدة عوامل"⁽⁴⁾.

العامل الأول: من حيث اختلاف تركيب الأبدان ومزاج أخلاطها، فالباري سبحانه وتعالى ركّب الجسد من أخلاط أربعة هي: "الحرارة والبرودة والرطوبة واليُوسة، وتتباين أجساد البشر وطبائعهم على حسب نسبة امتزاج هذه الأخلاط التي بدورها تؤثر في النفوس البشرية وتجعلها تميل إلى أنواع معينة من العلوم تتفق وطبائعها"⁽⁵⁾.

(1) حسن الشرفاوي، الشريعة والحقيقة، الهيئة العامة للكتاب، (ب.ط)، القاهرة، 1976م، ص81.

(2) المصدر السابق، ج3، ص19.

(3) عبد المحسن الحسيني، المعرفة عند الحكيم الترميذي، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، (ب.ط)، القاهرة (ب.تا)، ص148، 149.

(4) المصدر السابق، ج1، ص99، وكذا: ج3، ص401.

(5) المصدر السابق نفسه، ص300، 301.

العامل الثاني: من حيث اختلاف تراب البلاد وتغيرات أهويتها والأزمان التي تنشأ فيها، وهذا يمكننا أن نطلق عليه العامل الطبيعي الجغرافي؛ "تكوين البلدان الجيولوجي ومناخها وموقعها الجغرافي يلعب دورا هاما في تشكيل وتكوين طبائع الأمم، وبالتالي تتباين معارفهم وعاداتهم وأخلاقهم وصنائعهم تبعا لهذا العامل الجغرافي"⁽¹⁾.

العامل الثالث: أمّا من حيث نشوء الإنسان على عادات آبائه في سنن دياناتهم، وعلى عادات أساتذته ومن يربيه ويؤدبه، وهذا ما يمكننا أن نطلق عليه عامل البيئة الاجتماعية. وقد أعطى الإخوان لهذا العامل أهمية في تكوين طبائع الأمم، فيرون: "أنّ الإنسان يكون في غاية الاعتدال في حال الفطرة، ثم تخرجه عن ذلك عاداته الحسنة والرديئة فتصير كالطبع له، والعادة توأم الطبيعة، فالبيئة الاجتماعية هي العنصر الفعّال في التربية واكتساب العادات، ومن ثمة فهي التي تؤثر في النفوس البشرية وتجعلها تميل إلى أنواع معينة من العلوم والمعارف"⁽²⁾.

العامل الرابع: من حيث موجبات أحكام النجوم، وأشكال الفلك ومواضع الكواكب في أصول الولادة ومسقط النطفة، وهذا العامل يعتبر الأصل، أمّا الثلاثة الأخرى فهي فروع عليه؛ أي أنّ أحكام النجوم هي الأساس والمصدر لكل العوامل، من عرقية إلى طبيعية إلى اجتماعية.

ولهذا نجد أنّ الإخوان قد خصصوا إحدى رسائلهم وهي الموسومة بمسقط النطفة حيث: "بيّنوا فيها كيفية تأثيرات الكواكب على الأجسام والأخلاق من يوم مسقط النطفة إلى يوم موت الجسد"⁽³⁾.

كما يرى الإخوان: "أنّ الأمور التي اختلف فيها العلماء ثلاثة أنواع"⁽⁴⁾.

أولاً: الأمور المحسوسة، وهي صور في الهبولى تدركها الحواس المباشرة لها وتنقل عنها.

(1) المصدر السابق نفسه، ص165- 170.

(2) المصدر السابق، ج3، ص427.

(3) المصدر السابق نفسه، ص 417، 456.

(4) المصدر السابق نفسه، ص 402، 403.

ثانياً: الأمور المعقولة، وهي رسوم المحسوسات التي أدتها الحواس إلى القوة المتخيلة، إذا بقيت مصورة في الأوهام بعد غيبة المحسوسات عن مباشرة الحواس لها.

ثالثاً: الأمور الإلهية المبرهنة؛ وهي أشياء لا تدركها الحواس ولا تتصورها العقول بالدليل والبرهان، والأمور الإلهية معروفة عند الموحدين لله العارفين به بأن الله تعالى، حي قادر، عالم، حكيم، خالق، لا يوصف بالقيام، ولا بالقعود، ولا الدخول، ولا الخروج، ولا الحركة، ولا السكون.

وهذه الأمور الثلاثة تضم في طياتها جميع أنواع المعرفة، وتنقسم إلى: معرفة طبيعية، كالأمور المحسوسة والأمور المعقولة، وهي تعتمد على مركز الإدراك بالبدن، ومعرفة إيمانية إلهامية لا تعتمد على حس ولا إدراك، ولكنها تعتمد على الهداية والإيمان، وهي الأمور الإلهية.

ويرى الإخوان أن: "النفس الإنسانية غائصة في بحر الهيولى"المادة"، ولا بد لها من أن تصير عقلاً بالتدريج، لتحصل على المعارف التي تبدأ من الحس ثم تنتقل تدريجياً إلى معرفة العلوم الإلهية، والإلهام بمعرفة الباري سبحانه. وللنفس الإنسانية قوى كثيرة تُعينها على بلوغ هذه الغاية، منها: خمس قوى حساسة يشبهونها بأصحاب الأخبار في المدينة الذين ينقلون أخبار المدينة للملك الذي مثله بالنفس، وأن النفس قد ولّت كل واحدة من هذه القوى على ناحية من أنحاء المدينة لتأتيها بالأخبار والمعلومات"⁽¹⁾.

فالقوة السامعة مجراها في الأذنين، والنفس قد ولّتها إدراك المسموعات والإتيان بالأخبار عنها إلى القوة المتخيلة التي مسكنها مقدم الدماغ، "ونسبة هذه القوة إلى النفس كنسبة صاحب الخير إلى الملك الذي يأتي إليه من ناحية من نواحي مملكته بالأخبار"⁽²⁾.

(1) المصدر السابق، ج2، ص 468.

(2) المصدر السابق، نفسه، ص470. وكذا الرسالة الجامعة، ص 272، مصدر سابق.

أمَّا القوة الباصرة فمجراها العينين، والنفس قد ولّتها إدراك المبصرات وإتيان الأخبار عنها إلى القوى المتخيلة، "ونسبة هذه القوى في النفس كنسبة الرقيب، وصاحب البريد إلى الملك يأتي بالأخبار إليه من كل ناحية من نواحي مملكته"⁽¹⁾.

بينما القوة الشامة فمجراها المنخرين، والنفس قد ولّتها إدراك الروائح والتصرف فيها والتمييز لها وإتيان أخبارها إلى القوة المتخيلة، والقوة الزائفة، مجراها في اللسان فإنّ النفس قد ولّتها أمر الطعم، والإدراك لها والتصرف فيها وإتيان أخبارها إلى القوة المتخيلة.

"والقوة اللامسة ومجراها في اليدين والنفس قد ولّتها أمر الملموسات بالإدراك والتصرف فيها، وتمييز بعضها عن بعض، وإتيان أخبارها إلى القوة المتخيلة، ومثل النفس مع قواها الخمس الحساسة واختلاف محسوساتها، كخمسة من الأنبياء أولى العزم من الرسل مرسلهم واحد وشرائعهم مختلفة، وتحت أحكامها أمم كثيرة لا يحصى عددها إلا الواجب الوجود الواحد في جميع الوجود، وكما أنّ تلك الأمم كلّهم يرجعون إلى الله ليفصل بينهم فيما كانوا فيه يختلفون، فهكذا حكم المحسوسات كلّها مرجعها إلى النفس الناطقة لتمييز بعضها عن بعض، وتعرف واحدا واحدا منها بحقائقها وتحكم عليها، وتنزلها منازلها"⁽²⁾.

بالإضافة إلى قوى النفس الخمس الحساسة؛ فهناك للنفس خمس قوى آخر روحانية نسبتها إلى النفس بخلاف الخمس قوى الأخرى الحساسة، وكذلك سريانها في الجسد هو غير سريان أولئك وأفعالها، وهي: "القوة المتخيلة والقوة المفكرة، والقوة الحافظة، والقوة الناطقة، والقوة التي بها تظهر النفس الكتابة والصنائع أجمع، ومجراها في اليدين والأصابع، وتُعرف بالقوة الصانعة؛ وهي القوى الخمس هي المتعاونات فيما يتناولن من صور المعلومات"⁽³⁾.

ويقول الإخوان: "...وأنّ القوة المتخيلة، إذا تناولت رسوم المحسوسات من القوة الحساسة، فإنّها تجمعها كلّها، وتؤديها إلى القوة المفكرة، التي مجراها وسط الدماغ حتى تميز بعضها

(1) المصدر السابق نفسه، والمصدر السابق، ج3، ص242، والرسالة الجامعة، ص273 مصر سابق.

(2) المصدر السابق، ج2، ص242، 470. وكذا الرسالة الجامعة، ص272 مصدر سابق.

(3) المصدر السابق نفسه، ص404، وكذا، ج2، ص471.

من بعض، وتعرف الحق من الباطل، ثم تؤديها إلى القوة الحافظة التي مجراها مؤخرة الدماغ فتحفظها إلى وقت الحاجة والتذكار، ثم إنَّ القوة الناطقة تتناول تلك الرسوم المحفوظة والعلوم المجموعة، وتعبّر عنها عند البيان بالقوة السامعة مع الحاضرين في الوقت⁽¹⁾.

وعليه، "فإنَّ قوى النفس الكلية تتكون من النفس الإنسانية التي هي عبارة عن خمس قوى حساسة، مضافاً إليها العقل الإنساني وهو عبارة عن خمس قوى روحانية متعاونات مقرها الدماغ"⁽²⁾.

كما يُبيّن الإخوان كيفية وصول آثار المحسوسات إلى القوة المتخيلة التي مجراها مقدم الدماغ بقولهم: "إنَّه ينتشر من مقدم الدماغ عصابات لطيفة لينة تتصل بأصول الحواس وتنفرق وتتسج من أجزاء جرم الدماغ كنسيج العنكبوت، فإذا باشرت كيفية المحسوسات من أجزاء الحواس وتغير مزاج الحواس عندها وغيرتها عن كفيّتها، وصل ذلك التغيير في تلك الأعصاب التي في مقدم الدماغ، والتي منشؤها من هناك كلّها فتجتمع آثار المحسوسات كلّها عند القوة المتخيلة، كما تجتمع رسائل أصحاب الأخبار عند صاحب الخريطة، فيوصل تلك الرسائل كلّها إلى حضرة الملك، ثم أنّ الملك يقرؤها ويفهم معانيها ثمّ يسلمها إلى خازنه ليحفظها، فيحفظها إلى وقت الحاجة إليها"⁽³⁾.

والحواس لا تخطئ حسب إشارة الإخوان، فهي: "تتقل المحسوسات مثلما تصل إليها، فتتقل السراب مثلاً كأنّه ماء. أمّا القوة المفكرة فهي التي تُخطئ في حكمها إذا لم تحسن التمييز"⁽⁴⁾. "فالقوة المفكرة تقف جنباً إلى جنب مع الحواس في تقرير المعرفة وبذلك يكون البدن بما فيه من أعضاء للحس وأجزاء للدماغ هو مصدر المعرفة"⁽⁵⁾.

(1) المصدر السابق، الرسالة الجامعة، ص 274، وكذا المصدر السابق، ج2، ص 472.

(2) عبد المحسن الحسيني، المرجع السابق نفسه، ص 315.

(3) المصدر السابق نفسه، ص 401.

(4) المصدر السابق، ج1، ص439.

(5) محمد غلاب، المرجع السابق نفسه، ص 192.

كما يُقرر الإخوان أنّ أول طريق المعرفة هو الحواس ثم العقل ثم البرهان. فلو لم يكن للإنسان الحواس لما أمكنه أن يعلم شيئاً، لا المبرهنات ولا المعقولات ولا المحسوسات البتة⁽¹⁾.

وعليه، فإنّ كل ما تدركه الحواس بوجه من الوجوه لا تتخيله الأوهام، وما لا تتخيله الأوهام لا تتصوره العقول، إذا لم يكن شيء معقول فلا يمكن البرهان عليه؛ لأنّ البرهان لا يكون إلا من نتائج مقدمات ضرورية مأخوذة من أوائل العقول. والدليل على ذلك الصبي لولا أنّه قدر أنّ عشر جوزات أكثر من خمس، أو خشبة طولها عشر أذرع أطول من أخرى لها ستة أذرع فمن أين يمكنه أن يعلم أنّ الكل أكثر من الجزء...⁽²⁾.

هكذا يردّ الإخوان الأصول العقلية جميعها، سواء كانت تصورات عامة أو أوائل عقول "بديهيات" إلى انطباعات حسية أتت إلينا عن طريق الحواس، حيث نجد أنّ الدكتور زكي نجيب محمود، قد أشاد بموقف الإخوان في تحليلهم للمعرفة حيث يقول في هذا الشأن: "هنا موقف صريح لم نعهده بهذه القوة والصراحة والوضوح إلا في أعلام الفلسفة التجريبية، المحدثين والمعاصرين من دافيد هيوم (David Hume) إلى جون ستوارت مل.

(John Stuart Mill) إلى أصحاب الوضعية المنطقية في زماننا"⁽³⁾.

يقول الإخوان: "أنّ كثيراً من العقلاء يظنون أنّ الأشياء التي تعلم بأوائل العقول مركوزة "أي فطرية" فنسيتها لما تعلقت بالجسم، فهي تحتاج إلى التذكّر وسمي العلم تذكراً"⁽⁴⁾. ويحتجون بقول أفلاطون العلم تذكّر، لكن الإخوان يختلفون مع أفلاطون في قوله: أنّ النفس تتذكّر أشياء كانت تعلمها قبل وقوعها في الخطيئة وهبوطها عالم المتل، وأنهم يرون: "أنّ

(1) المصدر السابق، ج3، ص434.

(2) المصدر السابق نفسه، ص245.

(3) زكي نجيب محمود، المرجع السابق نفسه، ص187.

(4) المصدر السابق، ج2، ص424.

النفس تشبه صفحة بيضاء لم ينقش عليها شيء وكل ما تحمله الحواس الخمس تتناوله القوة المتخيلة...⁽¹⁾

إذن، ومن خلال هذا النص يمكننا تصنيف الإخوان ضمن الفلاسفة التجريبيون أو الحسيون، فالفلاسفة التجريبيين أو الحسيين يتلخص مذهبهم في: "أنَّ العقل قبل التجربة صفحة بيضاء وخالية من العلم، وأنَّ كل علم مرجعه للتجربة ومصدره العالم المحسوس. وهذا يتفق مع رأي الإخوان"⁽²⁾. ثم يرون: "...أنَّ القوة المتخيلة تجمعها وتنقله إلى القوة المفكرة فتخبره وتنقله إلى الحافظة ومنهما إلى القوة الناطقة التي تعبر عنها بالألفاظ"⁽³⁾.

هنا نجد أنَّ هذا الرأي يتفق مع رأي أرسطو، حيث يرى: "أنَّ التجارب هي طريق المعرفة، والحواس كافية لتحقيق المعرفة، ما دام العالم الخارجي له وجود ذاتي، ولا بد من فحص الحواس والتحقيق من سلامتها من الأمراض، وأيضا استخدام التفكير المنطقي فيما تنقله الحواس لإبعاد الأخطاء عن أحكامنا الحسية"⁽⁴⁾.

كما يؤكد الإخوان على أولوية المعرفة الحسية ودور الحواس بقولهم: "إنَّ لكل حاسة مُدركات بالذات، ومُدركات بالعرض وهي لا تُخطئ في مُدركاتها التي هي بالذات، وإنما يدخل عليها الخطأ والزلل من المدركات التي لها بالعرض، مثال ذلك البصر، فإنَّ في إدراكها في جميع الأوقات البتة، فأما إدراكها الألوان والأشكال والأوضاع والأبعاد والحركات، وما شاكلها، فهي تدرکها بتوسط النور والضياء على الشرائط التي تحتاج إليها، وأنَّ لكل قوة من هذه الحواس الخمس خاصية ليست للأخرى، ولكن الخاصية التي تعمها هي أنَّها لا تُخطئ في مدركاتها التي تمت شرائطها ولم يعرض لها عائق، وخاصة أخرى أنَّها لا تدرك كل واحدة منها محسوسات اخواتها التي لها هي بالذات، مثال ذلك البصر، فإنَّه لا يدرك

(1) المصدر السابق نفسه.

(2) محمد بيسار، الفلسفة اليونانية، مقدمات ومذاهب، دار الكتاب اللبناني، (ب.ط) بيروت، 1973م، ص43.

(3) المصدر السابق نفسه.

(4) محمد غلاب، المرجع السابق نفسه، ص182.

الأصوات ولا الروائح ولا الطعوم، وهكذا أخواتها، ولكن بما تشترك بالمحسوسات اللاتي لهن طريق العرض مثل الحركة، فإنّها تدرك وتعلم بالبصر واللمس والسمع جميعاً⁽¹⁾.

وفي هذا اتفاقاً مع المذهب التجريبي المعاصر. وهذا ما أكّده زكي نجيب محمود على تجريبية المذهب الفلسفي لإخوان الصفاء، حيث أدلى لنا بقول أحد الفلاسفة التجريبيين المعاصرين، وهو ألفريد آيلر (Alfred Jules Ayer) الإنجليزي الذي يرى: "أنّ التجربة البشرية أوسع بكثير من كل التحليلات اللغوية والأحكام التقريرية التي طالما قصر عليها الوضعيون المنطقيون كل اهتمامهم"⁽²⁾.

جاء بذلك لكي يوضح لنا إلى أي مدى يتفق رأيه مع رأي الإخوان في المعرفة الحسية وفي هذا الشأن نجده يقول: "إنّ الحواس لا تخطئ أبداً فيما تراه أو تسمعه، وإنّما يجيء الخطأ من أحكامنا التي نرتبها على ما تدركه الحواس، نقول مثلاً: أنّ العين ترى قرص الشمس صغيراً مع أنّه في حقيقته عالم ضخم. والجواب على ذلك هو أنّ قرص الشمس في رؤية العين هو صغير كما تراه، فإذا عن لك أن تستدل من هذه الرؤية البصرية حكماً عن حجم الشمس في حقيقتها الخارجية، فأنت الذي أخطأ. لذا يرى إخوان الصفاء ضرورة مساندة العقل للمدركات الحسية لكي تتم المعرفة الصحيحة، فهم يقررون ضرورة التجربة في إمدادنا بجزء كبير من تفاصيل الحقائق التي نعلمها مع نظرة عقلية فيها نفاذ ودقة تحليل"⁽³⁾.

فالمعرفة الصحيحة تقوم على إدراك الحواس، "فادراك العقل بناء على ما تدركه الحواس في دنيا التجربة"⁽⁴⁾. ويقول الإخوان في البراهين العقلية ومنزلتها: "إنّ البراهين هي ميزان العقول، كما أنّ الكيل والذرع والشاهين موازين الحواس، وكما أنّ الناس إذا اختلفوا في ضرر شيء وتخمينه من الأشياء المحسوسة، رجعوا إلى حكم الكيل والذرع ورضوا بها، وارتفع

(1) المصدر السابق، ج3، ص411، 412.

(2) زكي نجيب محمود، المرجع السابق نفسه، ص184، وكذا زكرياء ابراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، دار مصر للطباعة، (ب.ط.)، ج1، القاهرة، 1968م، ص331.

(3) المرجع السابق نفسه.

(4) المصدر السابق نفسه، ص403.

الخلف من بينهم، فهكذا العقلاء الذين يعرفون البراهين الضرورية إذا اختلفوا في حكم شيء من الأشياء التي لا تدرك بالحواس، ولا تتصور بالأوهام، ورجعوا عن ذلك إلى دليل البرهان، وما ينتج من المقدمات الضرورية، وأقروا بها وقبلوها، وإن كانت لا تدركها الحواس ولا تتصورها الأوهام⁽¹⁾.

وعليه، نرى أنّ إخوان الصفاء قد تركوا للفكر هامشا في نظرتهم للمعرفة، إلا أنّ الأساس والمصدر المعرفي بالنسبة لهم هو الحس والتجربة، ثمّ يأتي دور العقل فيستخدمون ما أطلقوا عليه أوائل العقول؛ أي الأفكار الفطرية؛ "وهو ما اصطلح على تسميته في الفلسفة الحديثة بالمعرفة القبلية، أي المعرفة التي تُدرك قبل ممارسة التجربة؛ أي أنّها معرفة مستقلة عن دنيا التجربة"⁽²⁾.

ولقد استشهد الإخوان على ذلك حينما قالوا: "أنّه عندما ينشب بين العقول منازعات وخصومات في الآراء والمذاهب، فلا يمكن للقوة المفكرة أن تحكم لأحد من الخصمين بالصواب ولا بالخطأ، إلا بعد ما شهد شاهدان من الحواس الخمس، أو نتائج مقدمات جزئية في أوائل العقول"⁽³⁾.

وهذا ما يُعدّ تقريرا صريحا بمصدري المعرفة عند إخوان الصفاء، ألا وهما الحس والعقل. كذلك فهم يرجعون اختلاف الناس في معارفهم إلى اختلاف درجات حواسهم في الإدراك، وفي هذا يقولون: "إنّ البدن بما فيه من أعضاء الحس وأجزاء الدماغ هما أداة المعرفة، فإذا اختلفت قدرة هذه الأعضاء في الجودة والرداءة عند أفراد الناس، اختلفت تبعاً لذلك معارفهم ومعلوماتهم، وبالتالي تختلف عقائدهم ومذاهبهم"⁽⁴⁾.

(1) المصدر السابق نفسه.

(2) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، ط6، (ب.ب.لد)، 1979م، ص72، 73.

(3) المصدر السابق نفسه.

(4) أحمد أمين، زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، (ب.ب.ط)، (ب.ب.لد)،

1970م، ص171.

هذا ما يتفق مع ما أطلق عليه أرسطو الحس المشترك، ويعني به المركز في الدماغ الذي تتجمع فيه الإدراكات الحسية المختلفة، فهو يرى: "أنَّ أنواع المعرفة حتى أبسطها لا يكفي فيها إدراك حسي واحد، بل لا بدَّ لإدراكها من مقارنة ومقابلة، وما يجمع هذه الإدراكات الحسية من الحواس المختلفة ويعمل هذه المقارنة والمقابلة هو الحس المشترك، ويليه المخيلة التي تتجمع فيها صور الأشياء حتى بعد زوال الأشياء من أمام الحواس، ثم يليها الحافظة فالذاكرة"⁽¹⁾.

ويقول الإخوان في هذا الشأن: "إنَّ هذه التفاوتات في إدراك صور المعلومات، علتها اختلاف أدواتها، واختلاف آلياتها في الجودة والرداءة وذلك أنَّه لما كان كل عضو في الجسد هو آلة وأداة لقوة من قوى النفس، وكانت أعضاء الجسد مختلفة الهيئات المتفاوتة في الجودة والرداءة في بعض النَّاس أو في الأحياء، اختلفت أفعال هذه القوى بحسب تلك الاختلافات، مثال ذلك الحدقتان فإنَّهما عضوان في الجسد، وهما أداتان للقوة الباصرة، فإذا كانتا سليمتين من الآفات العارضة، تراءت فيها صور المرئيات المقابلات لهما، كما يتراءى في المرايا صور الأشياء المقابلة لها، فأدركت هذه القوة تلك المبصرات على حقائقها، وهكذا أيضا القوى السامعة، والقوة الشامة والقوة الذائقة، والقوة اللامسة. وأيضا حالات القوة المتخيلة، فإنَّه متى كان مقدم الدماغ معتدلا سالما من الآفات العارضة كان فكر الإنسان ورؤيته وتمييزه وفهمه على ما ينبغي"⁽²⁾.

وعليه، نجد أنَّ الإخوان: "يميلون نحو النظرة التجريبية الحسية، وأحيانا نحو نظرة عقلانية الأسس فلا تقوم على حس ولا تجربة، وسواء شعروا بتلك المفارقات أو لم يشعروا، فإنَّهم آثروا أن يقفوا في كل مجال فكري الموقف الذي يناسبه"⁽³⁾.

كما نجدهم في لحظات أخرى أنَّهم لم يكونوا من العقلانيين الخُلص، بل مزجوا عقلانيتهم بكثير من النظرات اللاعقلانية، فيجعلون التنجيم والسحر علما من العلوم. "وقد خصصوا

(1) المرجع السابق نفسه.

(2) المصدر السابق نفسه، ص 405، 407.

(3) زكي نجيب محمود، المرجع السابق نفسه، ص 188.

لذلك آخر رسائلهم في القسم الرابع، يذكرون فيها ماهية السحر، وكيفية عمل الطلسمات كأحد العلوم والمعارف المتعارفة⁽¹⁾.

⁽¹⁾ المصدر السابق، ج4، ص284.

المبحث الثاني: جوانب فلسفة إخوان الصفاء المعرفية:

تقوم نظرية المعرفة عند إخوان الصفاء على عدة جوانب فكرية، من ضمنها: الجانب العددي والجانب الرمزي والجانب البيولوجي.

أولاً: الجانب العددي عند إخوان الصفاء:

الفيثاغوريون يرون، أنّ سبيل معرفة الأشياء أوضاعها، ولكن أكثر الأوصاف ليست عامة، إنّما هناك صفة واحدة عامة في كل شيء، وهو العدد. "فكل شيء جسماني أو غير جسماني له صفة العدد، إذن فالعدد هو جوهر الوجود وحقيقته"⁽¹⁾.

" فالفكر البشري قد اتخذ من الأعداد أصولاً لبعض العقائد والمذاهب الدينية وغير الدينية، فالسبعية قد شغلوا بذكر المسبعات وتفضيلها على غيرها، والهند في مسدساتهم، والخرمية في خمساتهم، والطبيعيين في مربعاتهم، والنصارى في تثليثهم، والثنوية في المثنويات، والمُوحدون هم المسلمون"⁽²⁾.

والأعداد بالنسبة للفيثاغوريين هي: مادة الكون مهما اختلفت أشيأؤه وصوره، ولما كانت الأعداد كلّها متفرعة عن الواحد؛ لأنّها مهما بلغت من الكثرة فهي واحد متكرر، "فإنّ الواحد أصل الوجود عنه نشأ وتكون"⁽³⁾. ويقولون: "أنّه كان رجلاً حكيماً من آل حرّان، وكان شديد العناية بالنظر في علم العدد وكيفية نشوئه"⁽⁴⁾.

والإخوان قد اتبعوا هذا الفكر الفيثاغوري، فهم في أكثر من موضع في الرسائل قد نوّهوا بحكمة فيثاغورس وعلمه وصفاء جوهره. كما جعلوه لبنة أساسية في بناء مذهبهم الفلسفي وإقامة نظريتهم في المعرفة. كما جعلوا للعدد المحل الأوسع في فلسفتهم، حيث اعتمدوا عليه

(1) محمد علي، أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار الجامعات المصرية، ج1، (ب.ط)، مصر، 1973م، ص61.

(2) المصدر السابق، ج1، ص217. كذلك: محمد بيسار، المرجع السابق نفسه، ص60.

(3) أحمد أمين وزكي نجيب محمود، المرجع السابق نفسه، ص23.

(4) المصدر السابق، ج3، ص125، 200.

في تفسيراتهم للأشياء، وأصبح الأساس والركن في فهم الكون والوجود، ورتبوا على ذلك نتائجهم، سواء بالنسبة للأمور الطبيعية أو الأمور الروحانية.

والإخوان يعترفون بكل صراحة بتبعيتهم للمذهب الفيثاغوري حيث يقولون: "نقول على رأي فيثاغورس الحكيم: عن طبيعة العدد؛ من عرف العدد وأحكامه وطبيعته وأجناسه وأنواعه وخواصه، أمكنه أن يعرف كمية أجناس الموجودات وأنواعها"⁽¹⁾.

ويُلاحظ أنّ الإخوان لا يبحثون في العدد من حيث هو عدد، بل يبحثون في دلالاته وخصائصه، وقد عللوا الأشياء بما يتفق مع نظام العدد. وعلم العدد هو أحد الرياضيات الحكيمة، وهو عندهم علم إلهي، "فهو أشرف من العلم بالمحسوسات؛ لأنّ المحسوسات إنّما كونت على مثال الأعداد، والمبدأ المطلق لكل وجود مادي أو ذهني هو الواحد"⁽²⁾؛ وذلك لأنّ الوحدة الموجودة في الواحد الموهوم هي أصل العدد ومنشؤه، وهو لا جزء له، والعدد هو كثرة الآحاد المجتمعة، "وهو صورة في نفس العاد من تكرار الوحدة، والمعدودات هي الأشياء التي تُعد"⁽³⁾. وفي موضع آخر من الرسائل، نجد الإخوان يعرفون علم العدد ويقولون: "العدد هو جذر العلوم، وعنصر الحكمة، ومبدأ المعارف، وأسطقس المعاني، والإكسير الأول، والكمياء الأكبر"⁽⁴⁾.

وكل الأعداد أصلها من الواحد إلى الأربعة، أي جميع الأعداد تتركب منها، فإذا أُضيف واحد إلى أربعة كانت خمسة، وإذا أُضيف اثنان إلى أربعة كانت ستة، وإذا أُضيف واحد وثلاثة إلى أربعة كانت ثمانية. وهكذا إلى آخر الأعداد. والعدد نوعان: "صحيح ومركب، أمّا نشوء الصحيح فبالترديد، وأمّا الكسور فبالجزؤ، وإذا أُشير إلى الواحد من الاثنان يُقال للواحد عند ذلك نصف، وإذا أُشير إلى الواحد من جملة الثلاثة فيقال له الثلث"⁽⁵⁾.

(1) المصدر السابق نفسه، ص 178.

(2) المصدر السابق، ج 1، ص 75.

(3) المصدر السابق، ج 3، ص 394.

(4) المصدر السابق، الرسالة الجامعة، ص 18.

(5) المصدر السابق، ج 1، ص 50.

كما يزعم الإخوان: أنّ لعلم العدد الفضل على سائر العلوم، وإذا كانت كلّها مُحتاجة أن تكون مبنية عليه، ولولا ذلك لم يصح عمل ولا صناعة، ولا ثبت شيء من الموجودات على الحال الأفضل⁽¹⁾.

العلاقة بين الله والعدد عند إخوان الصفاء:

يقيم الإخوان موازنة بين الباري سبحانه وتعالى والواحد، فيقولون: "الباري سبحانه علة الموجودات كالواحد علة العدد، ويهدفون إلى إثبات وجود الباري سبحانه وتنزيهه، وأنّه علة الموجودات جميعاً، ومنه انبثقت وبقائه تبقى، كما أنّ جميع الأعداد أصلها الواحد، وبقاء الواحد بقاء الأعداد. وقد ظهرت هذه الفكرة واضحة في ترتيبهم الموجودات"⁽²⁾.

وعليه، نجد الإخوان يقولون: "الواحد هو علة العدد، كما أنّ الباري جلت أسماؤه علة الموجودات وموجودها ومرتبها ومتقنها ومكملها. وكما أنّ الواحد لا جزء له ولا مثل، كذلك أنّ الباري جل ثناؤه لا شريك له ولا شبه ولا مثل، وكما أنّ الواحد موجود في جميع الأعداد محيط بها، كذلك أنّ الباري جل ثناؤه شاهد على كل موجود محيط به، وكما أنّ الواحد يعطى اسمه لكل عدد ومقدار، كذلك الباري جل ثناؤه أعطى الوجود لكل موجود، وكما أنّه ببقاء الواحد بقاء العدد، كذلك ببقاء الباري جل ثناؤه بقاء الموجودات ودوامها، وكما أنّ بالواحد يُعد كل عدد ومقدار، كذلك علم الباري تعالى محيط بكل شيء شاهد وغائب، وكما أنّ من تكرار الواحد نشوء العدد وتزايد، كذلك من فيض الباري وجود نشأة الخلائق وتامها وكمالها"⁽³⁾.

ومنه، نجد أنّ الإخوان قد اتخذوا من العدد دليلاً على وحدانية الباري سبحانه وتعالى، فالواحد وإن تركب منه العدد فهو لم يتغير ولم تحدث له تجزئة.

(1) المصدر السابق نفسه، ص 257.

(2) المصدر السابق، ج 3، ص 181.

(3) المصدر السابق نفسه.

ولما كان الباري هو مبدع الموجودات فهو الواحد بالحقيقة، وأنَّ جميع الأشياء تتجانس من حيث الهيولى، أي من حيث الصورة. "والصورة تختلف بين شيء وشيء بحسب مقادير الشكل فيها، فهناك من الأشياء ما هو ثنائي، وما هو ثلاثي أو رباعي، وهكذا"⁽¹⁾.

كذلك فإنَّ فكرة العدد موجودة عند الإخوان في حديثهم عن النبي وأتباعه، حيث يقولون: "نسبة تلك الأشخاص الموجودة في زمانه بالنسبة إلى من يجيء بعدهم من الكثير، ما هو إلا كنسبة الآحاد إلى العشرات، والعشرات إلى المئات، والمئات إلى الألوف، والألوف إلى عشرات الألوف، وعشرات الألوف إلى مئات الألوف، ومئات الألوف إلى ما لا نهاية"⁽²⁾.

كما نجد الإخوان يُبينون كيفية حدوث الفرق الدينية كلّها على أساس العدد: "فهناك الديانة المثوية كالمثوية التي جاءت مصدقة للمذهب الزرادشتي الذي يجعل للكون إلهين: إله النور وإله الظلمة، وهما لذلك إله الخير وإله الشر. وهناك الديانة المثلثة عند النصارى، وبالطبع هنالك الموحدون وهم المسلمون"⁽³⁾.

ومما يُلاحظ أنّ الإخوان لم يتحيزوا لعدد معين من الأعداد، ولكنهم أشادوا بجميع الأعداد على الطريقة الفيثاغورية، حيث يقولون في ذلك: "ما من عدد من الأعداد إلا وقد خلق الباري جلّ ثناؤه جنسا من الموجودات مُطابقا لذلك العدد قلّ أو كثر"⁽⁴⁾. وعلى حسبهم، أنّه: "من الأشياء الموجودة ما هي على أعداد مخصوصة، ومنها ما هي في البروج والأفلاك، ومنها ما هي في الأركان والأمهات، ومنها ما هي في خلقة النبات، ومنها ما هي في تركيب جثة الحيوانات، ومنها ما هي في سنن الشرائع في المفروضات، ومنها ما هي في الخطاب والمحاورات"⁽⁵⁾.

(1) المصدر السابق نفسه، ص 179.

(2) المصدر السابق، ج 4، ص 188.

(3) المصدر السابق نفسه، ص 180.

(4) المصدر السابق، ج 3، ص 25.

(5) المصدر السابق نفسه، ص 377.

ويقولون أيضا: "ما من عدد من الخليقة إلا وله فضيلة ليست لشيء آخر غيره"⁽¹⁾. فالإخوان نجدهم في رسالة الأرتباطيقي قد ذكروا فضيلة الأعداد، مثلا من فضيلة العدد الثمانية والعشرين أنه من الأعداد التامة؛ "والأعداد التامة هي أفضل من الأعداد الناقصة والزائدة أو أنها قليلة الوجود"⁽²⁾.

وأخيرا يمكن القول: أن إخوان الصفاء قد ربطوا بين الأعداد وبين كل الموجودات الأخرى في العالم العلوي والعالم السفلي، وعليه تحقق معنى قول الحكماء الفيثاغوريين، "أن الموجودات بحسب طبيعة العدد، وذلك تقدير العزيز العليم"⁽³⁾.

ثانيا: الجانب الرمزي عند إخوان الصفاء:

ونجد الجانب الرمزي بصفة عامة يُشكل العنصر الأساسي في فلسفة الإخوان، وعلى وجه الخصوص في نظريتهم المعرفية والفلسفية؛ بحيث اعتمدوا على الرموز والإشارات والقصص الرمزية المشوقة في عرض فلسفتهم؛ وذلك من أجل الوصول إلى ما يُضمرون وكذلك ليعبروا عما يريدون قوله بطريقة أدبية حاوية للقصة والرمز، وهذا ما شاعت به الرسائل.

لقد كان لكل قصة معروضة عبر الرسائل مغزى رمزي، وتخفي وراءها أسرار لا يدري بها إلا المولى تعالى والراسخون في العلم، وفي هذا الشأن يقولون: "إنا لما بسطنا هذا الكتاب لإخواننا وجب أن نخفي ما نريد أن نكشفه، ونستر ما نريد أن نوضحه بعلامات ينغلق معناها ويعتاص حلها ويعسر فتحها، إلا على من هو من أهلها"⁽⁴⁾.

ما يُلاحظ هنا أن هذا الأسلوب الرمزي كان مألوفاً لدى كل من: "الباطنية والصوفية والشيعية، وعلى وجه الخصوص عند الحكماء، مثل الفارابي وابن سينا وابن طفيل وابن رشد

(1) المصدر السابق نفسه، ص 382.

(2) المصدر السابق، ج 1، ص 56، 57.

(3) المصدر السابق، ج 3، ص 197.

(4) المصدر السابق، الرسالة الجامعة، ص 237.

والسهروردي المقتول، ومحي الدين بن عربي وغيرهم⁽¹⁾. بحيث أنّ هؤلاء جميعاً لم يريدوا أخذ الأمور من سطحها الظاهر، وإنّما كانوا يميلون إلى تأويل كل ما يصادفهم "وكثيراً ما يدّل على استتطاق الرموز وتأويلها لتكشف عن حقيقتها المستورة على ذكاء شديد ممن يطلع بالمحاولة"⁽²⁾.

لقد استفاد الإخوان من القصص الرمزية المعروفة عبر التاريخ فتأثروا بكتاب "كليّة ودمنة"، وقصة "الحمامة المطوّقة"، والتي تذهب إلى: "أنّ الحيوانات إذا صفت إخوانها، وتبادلت المعونة فيما بينها تستطيع الفكّك من شبّك الصياد وغيرها من المخاطر"⁽³⁾.

وعلى سبيل المثال يُمكننا عرض بعض القصص الرمزية التي صاغها الإخوان عبر الرسائل، حتى يتجلى لنا المغزى الرمزي من وراء كل قصة، وإلى أي مدى استطاعوا تطويع القصة الرمزية لتحقيق فلسفتهم وتأييد تعاليمهم.

1- قصة الغربان والبراة:⁽⁴⁾.

في معرض كلامهم على الأمة التي بُعث فيها النبي والحالة التي تنتهي إليها الأمة من الفوضى والاضطراب، وإذا تركت وصية نبيّها، واختلفت من بعده واعتمدت رأيها وأرادت أن تُملك عليها ملكاً، وتنصب خليفة بغير معرفة من الرسول ولا وصية منه ولا إرشاد، فإنّما مثلها كمثل الغربان والبراة. ومحتوى القصة يتمثل في: أنّه كان للغربان ملك منهم، رحيم بهم، مات في أحد الأيام، فاختلفت الغربان فيمن يُملكونه عليهم من بعده وتحاسدوا وخافوا أن تقع بينهم العداوة، فاجتمعوا وتشاوروا وقالوا: لا نرضى بأحد من أهل الملك الذي كان فينا، مخافة أن يعتقد أنّ الملك إنّما ناله وارثاً عن أبيه وأقاربه فيسومنا العذاب، وقال أحدهم بترئيس رجل من أهل الورع والنقى، وكان بالقرب منهم باز قد كبر وخرف وضعفت قوته

(1) محمد فريد حجاب، المرجع السابق نفسه، ص 303.

(2) زكي نجيب محمود، المرجع السابق نفسه، ص 206.

(3) بيدبا الفيلسوف، كليّة ودمنة، ترجمة عبد الله بن المقفع، المطبعة الأميرية، ط 11، (ب. بلد)، 1923م، ص 272 وما يليها.

(4) المصدر السابق، الرسائل، ج 3، ص 167، 168.

فأقبل يكبر ويسبح ويظهر الخضع والتورع، فنادوا به خليفة عليهم، فلما تمكن منهم قوى جسمه وعادت إليه قوته، فكان يأتي كل يوم بعض الغريان فيُخرج عيونها ويأكل أدمغتها، وأقام على ذلك مدةً، فلما دنت وفاته عمد إلى بعض أبناء جنسه فملكهم عليهم فكان أشد منه وأعظم بليةً، فندم الغريان على صنيعهم، وكان ذلك سبب الخلاف والمنازعة.

والإخوان قد رمزوا بهذه القصة إلى أشخاص معروفين في التاريخ الإسلامي، ولا حاجة لنا بذكرهم في هذا المجال.

أمّا المغزى الرمزي من ورائها فيتمثل في بيان وصية النبي "عليه الصلاة والسلام" بمن يخلفه. وأنّ قيام الخلافة على الشورى كما اتبع يخالف إرادة صاحب الرسالة، وبذلك يؤكد الإخوان على أحقية علي بن أبي طالب، وأحقية آل البيت في الخلافة والإمامة. وهذا هو "نفس المعنى الباطني، والمغزى الرمزي لهذه القصة الرمزية، هو أحقية علي بن أبي طالب في الإمامة والخلافة"⁽¹⁾.

2- قصة المُقعد والأعمى:⁽²⁾

وملخص هذه القصة أنّ هذين الرجلين عبرا بستانا فشفق صاحبه على ما بهما، فسمح لهما أن يأكلا ما يحمله إليهما من الثمار دون أن يُفسدا أشجاره، وأوصى بهما الناطور المسؤول على البستان، وذهب، فاعتنى بهما الناطور لمدة، وفي يوم من الأيام اغتتما غيابه، بحيث ركب المُقعد عنق الأعمى وجاب به البستان فأفسدا فيه كثيرا، وعندما رجع الناطور سأل الرجلين من فعل هذا، فأكدّا أنّهما شاهدا إنسانا يدخل البستان، وبعدها فعلا أكثر مما فعلاه بالأمس، فخاف الناطور أن يلومه صاحب البستان، فأوهمهما أنّه خارج في اليوم الثالث واختفى عن منظاريهما فعزما على القيام بفعلهما السابق، فعرف الحقيقة وأنّبهما على هذا الفعل الطائش، فاعتذرا إليه، وأظهرا ندمهما الشديد فستر أمرهما، إلا أنّهما عادا من

⁽¹⁾ زكي نجيب محمود، المرجع السابق نفسه، ص198، جبور عبد النور، المرجع السابق نفسه، ص19، 20. محمد فريد حجاب، المرجع السابق نفسه، ص205.

⁽²⁾ المصدر السابق نفسه، ص156، 160.

جديد إلى الإفساد والتخريب، فاضطر الناظر لإخبار صاحب البستان، فأخرجها منه ورمى بهما إلى البرية حيث لا يوجد مأوى وبذلك تفترسهما الوحوش.

الإخوان في مثالهم هذا قصدوا بالمقعد النفس؛ لأنّها لا تبطش إلا بالآلة الجسدية، وبهما تتمكن من الطاعة والمعصية، ورمزوا بالأعمى؛ لأنّه ينقاد حسب توجيه النفس له، كما شبهوا البستان بدار الدنيا، والثمار بطيبات الدنيا من الشهوات، أمّا صاحب البستان فهو المولى عز وجل، بينما الناظر، فهو العقل الذي يأمر بالعدل ويدل على الخير، وينهى عن الشر. وعليه، فالمغزى الرمزي من هذه القصة هو: عند قبول النفس لنصيحة العقل يكون لها الصلاح في الدنيا والآخرة، أمّا إذا لم تقبل وانصرفت إلى الشهوات والملذات الجسمانية، فبذلك تكون إماتة وخسران آخرتها وتحيط بها سيئات ما عملت.

3- قصة المجوسي واليهودي: (1)

وتتمثل في تصور رجلين؛ مجوسيا ويهوديا كانا مترافقين في طريق سفر، وما فعله المجوسي مع اليهودي من آداب المعاملة والأخلاق. كان المجوسي يستقل بغلة عليها ما يحتاج إليه من زاد ونفقة، بعكس اليهودي الذي لم تكن معه دابة ولا زاد. وأثناء سيرهما تحدثا عن الأديان، فذكر اليهودي أنّ دينه يأمره بالعطف على الذين يعتقدون اعتقاده، وإهلاك المخالف له. وذكر المجوسي أنّ دينه يعلمه فعل الخير لمن وافقه في عقيدته ولجميع البشر على حد السواء، وأنّ من يُسيء إليه يترك أمر معاقبته لله. فطلب اليهودي من المجوسي أن يطعمه وأن يركبه البغلة فسمح له، وما إن أصبح على ظهرها حتى حركها وترك رفيقه وولى هاربا، فدعا المجوسي ربّه أن ينتقم له فأنزل الله عذابه باليهودي في الحال، فرمته البغلة أرضا ولحق بها صاحبها المجوسي وأخذها وسار. ولكن اليهودي استغاث بالمجوسي مرة أخرى وطلب منه أن يسامحه ويغفر له، فتقبل المجوسي ذلك وتعهد اليهودي بالخير رحمة به، وقابل الإساءة بالإحسان.

(1) المصدر السابق، ج1، ص310،308.

أمّا المغزى الرمزي والمعنى الباطني الذي يرمز إليه الإخوان من هذه القصة فهو: "استخلاص القيمة الأخلاقية والتسامح الديني الذي يجب أن يسود الناس عامة وجماعة إخوان الصفاء على وجه الخصوص"⁽¹⁾.

4- قصة محاكمة بني الإنسان وأنواع الحيوان:⁽²⁾.

على طريقة "كليلة ودمنة" كتب الإخوان هذه القصة، في شكل حوار بين الحيوانات وبني الإنسان، حيث ترفع الحيوانات شكواها إلى ولي الأمر مما تعانيه من الإنسان، رافضة أن يكون للإنسان فضل عليها من حيث أنّها هي وهو مما صنعه الله، فيسأل ولي الأمر بني الإنسان ماذا يقولون دفاعاً عن أنفسهم، ويجيبون بما يظنونهم مؤيداً لموقفهم من آيات القرآن الكريم. لكنّ الحيوان سرعان ما يجد التأويل لهذه الآيات يُبين أنّ الإنسان قد جاوز حدود الحق حين فهمها على الوجه الذي فهمها به لمصلحته، وأمّا ولي الأمر هنا فلا هو إنسان ولا حيوان، ولكنّه مُحايد في نظره وحكمه بين الطرفين. إذ هو ملك من الجان يُقال له "بيراست الحكيم".

وتبدأ الصورة الأدبية بأن جمعت البهائم والأنعام زعماءها وخطباءها، وذهبت إلى "بيراست" ملك الجن، وشكت إليه ما لقيت من جور من بني آدم وتعديهم عليها واعتقادهم بأنّها عبيد لهم. فبعث "بيراست" ملك الجن رسولا إلى أولئك القوم ودعاهم إلى حضرته، فذهبت طائفة عددها نحو سبعين رجلا، وهنا تدور المحاكمة والمناقشة بين الطرفين في صورة أدبية رمزية، كل لفظ فيها له مغزى رمزي ومعنى باطني يهدف إليه، وألبسوا آراءهم ثوبا رمزياً، وقالوا على ألسنة الحيوان ما لو جاهر به أحدهم لثارت حوله الشكوك.

والمغزى الرمزي من هذه القصة هو: الثورة على حكم بني العباس، وما يلقاه الناس من صنوف الجور، وكأنّما هؤلاء الناس عبيد لهم، وكذلك يُستهدف من هذه القصة تمجيد الحياة، أو إن شئت فقل تمجيد الباري في كل كائن من خلقه، فكل كائن حي هو في ذاته آية

(1) المصدر السابق، ج2، ص310.
(2) المصدر السابق نفسه، ص206.

تستحق التمجيد، ويقول الإخوان في آخر الرسالة: "إنّا قد بيّنا في هذه الرسالة ما هو الغرض المطلوب، ولا تظن بنا ظن السوء، ولا تعد هذه الرسالة من ملاعبة الصبيان ومخاوفة الإخوان، إذ عادتنا جارية على أن نكسو الحقائق ألفاظا وعبارات وإشارات، كيلا تخرج بنا

عما فيه، وفقكم الله لقراءتها واستماعها وفهم معانيها"⁽¹⁾.

ويتجلى لنا أسلوب الرمز لدى الإخوان في "اتخاذهم، إلى جانب الأعياد الإسلامية العادية التي يشاركون فيها العامة ظاهرا أعيادا أربعة أخرى"⁽²⁾. كل منها يرمز إلى مغزى مُعين ومعنى باطني. فالعيد الأول يوافق أوله نزول الشمس برج الحمل عندما يستوي الليل والنهار ويعتدل الزمان وبطيب الهواء، وهو اليوم الموافق ابتداء فصل الربيع، ويرمز هذا العيد إلى الفرح والخصب والخروج من الشدة. والعيد الثاني، يكون بنزول الشمس أول السرطان عندما يتناهى طول النهار وقُصر الليل، ومجيء الصيف وبشدة الحر، ويرمز هذا العيد إلى نصرهم دولة أهل الجور وانقضائها، وهو يوم فرح وسرور واستبشار. والعيد الثالث، ويكون باستواء الليل والنهار ودخول الخريف، ويرمز إلى مقاومة الباطل الحق، وكون الأمر على خلاف ما كان عليه. والعيد الرابع، يكون عندما يتناهى طول الليل ودخول الشتاء، ويرمز هذا العيد إلى الحزن والكآبة حيث الرجوع إلى كهف النقية والاستتار.

كما نجد أيضا الإخوان يستخدمون الرموز للدعوة لجماعتهم، وفي ذلك يقولون: "فهل لك يا أخي أن تبادر وتركب معنا في سفينة النجاة، التي بناها أبونا نوح عليه السلام، فتنجو من طوفان الطبيعة، قبل أن تأتي السماء بدخان مُبين"⁽³⁾.

أمّا سفينة النجاة وطوفان الطبيعة هذه، فهي رموز للكناية عن الدعوة لجماعتهم والانضمام إليهم. بذلك يظهر لنا أنّ استخدام الرموز والقصص الرمزية في أسلوب الإخوان،

(1) المصدر السابق نفسه، ص377.

(2) المصدر السابق، ج4، ص269،270.

(3) المصدر السابق نفسه، ص18،19.

كان الهدف منه إخفاء ما يرغبون الكشف عنه بعلامات ورموز يتعذر فهمها إلا على من هو من جماعتهم. وفي هذا الشأن يقولون: "إنّا لما بسطنا هذا الكتاب لإخواننا الكرام أيدهم الله تعالى المعروفين بإخوان الصفاء، وخلان الوفاء، أولى السرائر المكتومة والعلوم المكنونة، التي لا يمسه إلا المطهرون، وجب لنا وصلح علينا أن نخفي ما نريد أن نكشفه ونستر ما أردنا أن نوضحه بعلامات تتغلق معانيها ويعتاص قفلها ويتعسر مفتاحها، إلا على من هو أهلها ومن استجاب إليهم ورغب في صحبتهم من غيرهم"⁽¹⁾.

ثالثا: الجانب البيولوجي عند إخوان الصفاء:

إنّه بإمكاننا الحكم على فلسفة الإخوان في جملتها بأنّها فلسفة بيولوجية؛ وذلك: لأنّ أغلب ما يستشهدون به من وقائع مُستمد من ميدان الحياة، وتحليلاتهم لظواهر الحياة تشغل الجانب الأكبر من فلسفتهم. فالإخوان قد حاولوا "أن يرتبوا الوجود إلى مراتبه العليا والسفلى، وأن يهينوا الطريقة التي يخلص بها الأدنى من الأعلى أنا، والأعلى من الأدنى أنا آخر"⁽²⁾.

إنّ مراتب الوجود الهابطة من أعلى إلى أدنى لدى الإخوان هي:

أولاً: الله الذي عنه قالوا: "أنّه الواحد، ومن الواحد خرج جوهر روحاني بسيط في تكوينه، أطلقوا عليه اسم العقل الفعّال، ومن العقل الفعّال صدرت النفس الكلية، ومن هذه النفس الكلية برزت مرتبة رابعة، هي المادة الخالصة التي لم تشكل وهي الهيولى الأولى، ثم جاءت المرتبة الأخيرة، وهي التي صيغت فيها تلك الهيولى في مقادير معينة من حيث الطول والعرض والعمق، فصارت بذلك جسما مطلقا قابلا للتشكيل في مختلف الأجسام التي نراها من حولنا"⁽³⁾.

لقد جاء الإنسان ليمثل بمقياس مُصغر تلك المرحلة التي اجتازها العالم في نشأته، ومن ثم جاز لنا أن نسمي الإنسان عالما صغيرا، أو أن نسمي العالم كلّهُ إنسانا كبيرا؛ لأنّ كل

(1) المصدر السابق نفسه، الرسالة الجامعة، ص 237.

(2) زكي نجيب محمود، المرجع السابق نفسه، ص 193.

(3) المصدر السابق، ج 3، ص 184-196.

منهما يعكس بحقيقته الآخر. وبذلك نقول: "إنَّ الإنسان في تكوينه البيولوجي نموذج مصغر للكون، والكون في تكوينه نموذج كبير للإنسان"⁽¹⁾.

فالإخوان نجدهم قد عالجوا قضية الوجود مُتبعين في ذلك خطة فيثاغورية أفلاطونية في نسق فلسفي متكامل "يبدأ بالهبوط من الكائنات العلوية أو الموجودات الكلية إلى الكائنات السفلية أو الموجودات الجزئية، ثم بالصعود مرّة أخرى من الكائنات السفلية إلى الكائنات العلوية"⁽²⁾.

كما نجد الإخوان يرون تشابها كبيرا في تركيب جسد العالم وجسد الإنسان، وفي ذلك يقولون: "العالم بما يحويه من سموات سبع والأرضين وما بينهما من الخلائق وجميع أفلاكه وأطباق سمواته، وأركان أمهاته ومولداتها، وما يسري فيهما من قوى النفس الكلية، يشابه جسد الإنسان ونفسه التي تسرى في جميع أجزاء جسمه"⁽³⁾.

فالإنسان ومثله الكون في جملته وحدة عضوية يستحيل علينا أن نحللها إلى أجزاء مستقل بعضها عن بعض، وإلا بطل وجوده على حقيقته. فأرسطو يرى أنَّ العالم متدرج في الرقي بعضه أرقى من بعض في الوجود وفي القيمة، فهو في هذا ينظر إلى العالم نظرة نشوء وارتقاء، ولكن ليس ذلك بمعنى تحول النوع من شيء إلى آخر أرقى منه بمرور الزمن؛ لأنَّ أرسطو يرى أنَّ الأجناس والأنواع أزلية أبدية، فأفراد الإنسان يولدون ويموتون، ولكن النوع الإنساني أزلي أبدي.

كذلك الشأن في جميع النبات والحيوان. فالترقي عند أرسطو ترقي منطقي؛ "فالأدنى يحمل بذور الأعلى بالقوة، والأعلى يحمل بذور الأدنى فعليا، فما هو مُضمّر مُستتر في

(1) المصدر السابق نفسه، ص31.

(2) المصدر السابق نفسه.

(3) المصدر السابق، ج2، ص24، 25.

الجنس السافل ظاهر جلي في الجنس العلي، ومن ثم فالعالم كلّهُ سلسلة أو سلم ذو درجات"⁽¹⁾.

"إنّ من يريد أن يفهم حكم العالم ويجاري أموره في فروع الموجودات التي في العالم من أصولها، تلك الأصول من أصول آخر قبلها، إلى أن تنتهي إلى أصل يجمعها كلّها، كمثل شجرة واحدة لها عروق وأغصان، وعليها فروع وقضبان، وعلى تلك الفروع والقضبان أوراق، وتحتها نور وثمار، لها لون وطعم ورائحة كمجرى حكم جنس الأجناس الذي تحته أنواع، وتحت تلك الأنواع أشخاص كثيرة مختلفة الصور والأشكال والهيئات والأعراض، لا يحصي عددها إلا الله عز وجل، ومن وجه آخر، كمثل قبيلة لها شعوب، ولشعوبها بطون، ولبطونها أفخاذ، ولأفخاذها عمائر ولها عشائر وأقارب، ومن وجه آخر مجرى حكم العالم في جميع موجوداته، كمجرى حكم شريعة واحدة فيها مفروضات كثيرة ولتلك المفروضات سنن مختلفة، ولتلك السنن أحكام متباينة، ولتلك الأحكام حدود متغايرة، يجمعها كلّها دين واحد، لأهله مذاهب مختلفة.

ولكل أهل مذهب مقالات متغايرة، وتحت كل مقالة أقاويل كثيرة مفننة، ومن وجه آخر حكم العالم ومجاري أموره كمجرى حكم دكان لصانع واحد، وله فيه أدوات وآلات مختلفة الصور والأشكال والهيئات، وقوة نفسية سارية فيها كلّها، وحكمه جار عليها بحسب ما يليق بواحد منها، ومن وجه آخر مجاري أحكام الموجودات الجسمانية في العالم كمجرى حكم دار فيها بيوت وخزائن، وفي تلك الخزائن آلات وأوان وأثاث لرب الدار، وله فيها أهل وقوم وغلمان، وحكمه جار فيها، وفيهم جميعا وتديبره لهم منتظم على أتقن ما تقتضيه السياسة الرئانية والعناية الإلهية، ومن وجه آخر حكم العالم الذي هو إنسان كبير ومجازى أموره في جسام الكليات والبسائط والمولدات وارتباط بعضهما ببعض كحكم مدينة حولها أسوار وفي داخلها محال وخانات وفيها شوارع وطرقات وأسواق، في خلالها منازل ودور فيها بيوت

(1) أحمد أمين، وزكي نجيب محمود، المرجع السابق نفسه، ص129.

وخزائن فيها أموال وأمتعة وأثاث وآلات وحوائج، يملكها كلّها ملك واحد له في تلك المدينة جيوش ورعية وغلّمان وحاشية وخدم وأتباع، وحكمه جار في رؤساء جنده وأشرف مدينته"⁽¹⁾.

وعليه فقد استطاع الإخوان تصوير فكرة الوحدة العضوية التي تضم الكون كلّه في كائن واحد تجري فيه نفس كلية واحدة غير منقسمة، برغم ما يتشعب عنها من فروع، "فهذه النفس الكلية الواحدة، كجنس الأجناس، والأنفس البسيطة كالأنواع لها، والأنفس التي دونها كنوع الأنواع، والأنفس الجزئية كالأشخاص مرتبة بعضها تحت بعض كترتيب العدد. فالنفس الكلية كالواحد والبسيطة كالأحاد، والجنسية كالعشرات، والنوعية كالمئات، والأنفس الشخصية كالألوف، وهي التي تختص بتدبير جزئيات الأجسام"⁽²⁾.

أمّا في حديثهم عن المولدات الثلاثة، المعادن والنبات والحيوان، نرى أنّهم قد خطوا إلى مذهب التطور خطوة واسعة؛ حيث قرروا أنّ عليا مراتب المعادن متصلة بدنيا مراتب الحيوان كالنحل، وعليا مراتب الحيوان متصلة بدنيا مراتب الإنسان كالقرد والفيل والفرس والنحل: الأول في التقليد والثاني في الذكاء، والثالث في حسن الذوق والشجاعة، والرابع في التدبير. وفي هذا الصدد يقولون: "وهكذا حكم النبات فإنّه أنواع كثيرة متباينة متفاوتة، ولكن منه ما هو أدون الرتبة مما يلي رتبة المعادن وهي خضراء الدمن، ومنها ما هو في أشرف الرتبة مما يلي رتبة الحيوان، وهي شجرة النخل، وبيان ذلك أنّ أول الرتبة النباتية وأدونها مما يلي التراب، وهي خضراء الدمن وليس بشيء سوى غبار يتلبد على الأرض والصخور والأحجار، وأمّا النخل فهو الرتبة النباتية مما يلي الحيوانية، واعلم أنّ المعادن متصل أولها بالتراب وآخرها بالنبات، والنبات أيضا متصل آخره بالحيوان، والحيوان متصل آخره بالإنسان، والإنسان متصل آخره بالملائكة، والملائكة أيضا لها مراتب ومقامات متصلة أواخرها بأوائلها"⁽³⁾.

(1) المصدر السابق، ج3، ص214-216.

(2) المصدر السابق نفسه، ص216.

(3) المصدر السابق، ج2، ص167، 168. وكذلك: المصدر السابق، ج4، ص376، 377.

وعليه نجد أنّ أرسطو يرى: "أنّ أحط درجات الجسم ما اقتصر على التغذية والنسل وهو النبات، يلي النبات في الرقي الحيوان الذي يشارك النبات في التغذية والنسل، ويزيد في الحس، يلي الحيوان في الرقي الإنسان، وله ما للحيوان من تغذ ونسل وحس، ويزيد عليها العقل؛ وهو المميز له عن باقي النبات والحيوان، وهو أهم وظيفة له، وهذه الآراء تتفق مع ما يراه إخوان الصفاء في هذا الشأن، وهذه نتيجة تأثرهم بفلسفة الإحياء لدى أرسطو"⁽¹⁾.

وبعد ذلك يعقد الإخوان موازنة بين الأركان الأربعة والأعضاء الأربعة بجسد الإنسان، من ناحية التركيب البيولوجي، وفي هذا الشأن يقولون: "الأركان الأربعة التي هي الأمهات: النار والهواء والماء والأرض، التي بها قوام المولدات الثلاثة: الحيوان والنبات والمعادن، هذه موازية للأعضاء الأربعة في بنية جسد الإنسان، وهي أولها الرأس، ثم الصدر ثم البطن ثم من عانته إلى قدميه.

"ومن الأركان الأربعة تتحلل البخارات وتتكون الرياح والسحاب والأمطار والحيوان والنبات والمعادن، كذلك تحلل البخارات من بدن الإنسان مثل ما يخرج من المنخرين وما يخرج من العينين، وما يسيل من الفم، والرياح التي تتولد في الجوف، والرطوبات التي تخرج مثل: البول وما شاكل ذلك"⁽²⁾.

وعليه نجد أنّ بنية الجسد الإنساني مماثلة لخلقة العالم الكبير، والعالم في تركيبه يشبه تركيب جسد كبير، وفيه يقولون: "العالم إنسان كبير، وأنّ الإنسان الذي هو عالم صغير مختصر مستخرج من جملة، ومؤيد عنه مادته، وقابل منه إفادته، وجواهر الإنسان وبنية جسده تطابق ما في العالم الكبير من الموجودات"⁽³⁾.

(1) أحمد أمين وزكي نجيب محمود، المرجع السابق نفسه، ص170، 171.

(2) المصدر السابق نفسه، الرسالة الجامعة، ص267، 268.

(3) المصدر السابق نفسه، ص348.

المبحث الثالث: الإنسان والمعرفة في نظر إخوان الصفاء:

الإنسان هو محور هذه الحياة ومنطلقها، وهو المخلوق الوحيد الذي كرمه الله وفضّله عن سائر المخلوقات الأخرى، ويقول تعالى: ﴿ولقد كرمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات، وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلاً﴾⁽¹⁾.

فالإنسان مفضل بالعقل ومميز به، ويمكن أن يرتفع بنفسه كما يمكن أن ينحط بها فيصبح أدنى وأقل من البهائم، وفي هذا يقول المولى تعالى: ﴿أولئك كالأنعام بل هم أضلّ أولئك الغافلون﴾⁽²⁾. فالإنسان هو خليفة الله في الكون، ويقول تعالى: ﴿إني جاعل في الأرض خليفة﴾⁽³⁾، فالله عز وجل متعه بحقوق لا يحق لأحد أن يتعدى عليها أو يهضمها، كما أنّ عليه واجبات لا بدّ أن يُراعيها ويعمل بها.

أمّا الإنسان من وجهة نظر إخوان الصفاء، فهم يرونه تركيب من جسم وروح⁽⁴⁾، وأنّ نفسه روحانية ومن أسمى النفوس، وأنّ جسمه على أحسن صورة جسمية، وأنّ لكل جزء في الإنسان غاية خاصة به، وأنّ أعلى مراتب الإنسان المادية الجسمية هي: التسلط على الآخرين وأنّ أشرف مراتبه من الناحية النفسية هي: قبول الوحي، وأنّ مرتبته الروحية أسمى من مرتبته الجسمية. إذن فالمحور الأصلي في نظرهم للإنسان هو: التمييز بين الجسم والروح، وعليه فتلك النظرة تصبح معرفة خصائص كل منهما أمراً ضرورياً. ومنه فالإنسان عندهم هو أكمل الحيوانات، كما أنّ الحيوانات أكمل الموجودات⁽⁵⁾.

والله وحده قبل كل كثرة والإنسان وحده بعد كل كثرة⁽⁶⁾. وإذا كانت الحركة النازلة قد بدأت من البارئ عز وجل إلى أن وصلت إلى الإنسان فإنّ الحركة الصاعدة تبدأ من الإنسان إلى أن يصل إلى حيث استطاعته العودة إلى مصدره الأول، ومنه يمكن القول أنّه

(1) قرآن كريم، سورة الإسراء، الآية، 70.

(2) قرآن كريم، سورة الأعراف، الآية، 179.

(3) قرآن كريم، سورة البقرة، الآية، 30.

(4) المصدر السابق، ج4، ص84.

(5) المصدر السابق، ج3، ص224، 229.

(6) المصدر السابق، ج2، ص475.

للإنسان دور في الحركتين، إذ هو مركب من جوهرين متباينين في الذات والصفات وحتى في المتطلبات.

أمّا في دائرة الحيوانات، فالإنسان يمتاز عن سائر أفراد جنسه، وهذا بفضل تميزه في الصفات وفي عناصر التركيبة التي شكلت منه كائنا مثيرا للإعجاب، ومتميزا في غرائزه ورغباته وكذلك في أهدافه، وفي طريقة عيشه عن كل الحيوانات الأخرى، وبمعنى أوضح فمبحثنا هذا نبرز فيه موقع الإنسان في نظام الكون ونبين فيه خصائصه ورغباته.

ومنه يمكن القول بأنّ البحث عن الإنسان في نطاق الفلسفة السياسية، ينطلق من أهمية تحديد حقيقة وماهية الإنسان، بحيث هو الموضوع الأصلي والأساسي للسياسة، فالحديث عن الحكم والحكام والقانون والسلطة سواء في الإتجاهات الحديثة لعلم السياسة أو في إطار علم السياسة الكلاسيكي، فمرجع الحديث واحد وهو الإنسان، كذلك فمحور العمل السياسي من جهة السياسة ومن جهة المسييسين هو الآخر واحد وهو الإنسان. وفي إطار هذا التصور العام للسياسة يتضح موقع الانسان في الفلسفة السياسية والفكر السياسي أكثر فأكثر.

1- العلاقة بين مفهوم الإنسان ومفهوم المعرفة عند إخوان الصفاء:

هل هناك علاقة بين مفهوم الإنسان ومفهوم المعرفة؟

بطبيعة الحال، إنّ مفهوم المعرفة يعتمد وبشكل كبير جدا على مفهوم الإنسان، وبالتالي على مفهوم التربية التي يقتدي بها الإنسان، وستكون دراستنا في هذا المبحث موضوع المعرفة من خلال عرضنا مفهوم الإنسان في رسائل الإخوان. فالعلاقة وطيدة جدا بين المفهومين "المعرفة والإنسان"، إذ لا يمكن الفصل بينهما، وفي ذلك يرى الكاتب محمد غلاب أنّه: إذ "يتأسس رأي كل فيلسوف في المعرفة على مذهبه في النفس تأسسا ذاتيا، فإذا كان فيلسوفا ماديا لا يؤمن البتة بما بعد الطبيعة، ويرى أنّ الإنسان دائر لا يخلد منه شيء، كانت المعرفة الحسية عنده كل شيء، وإن كان فيلسوفا روحيا يؤمن بسماوية عنصر النطق من النفس وخلوده كأفلاطون، فإنّه يضع القوة الناطقة رأس الملكات الإنسانية، ويسند إليها

رياستها ورقابتها، ويؤمن بوجود الحقيقة المطلقة... وإن كان فيلسوفا واقعيا يعتمد على الحواس في نقل المعارف الخارجية وإيصالها إلى العقل ليجردها ويفهمها ويحكم عليها ويسجلها كأرسطو، فإنه يرى أن للمعرفة وسائل وأدوات أساسها الحس وتاجها العقل⁽¹⁾.

وعليه، يمكننا تحديد موقع الإخوان بين المفكرين والفلاسفة فيما يخص موضوع المعرفة وتحديد ملامحها وأسسها اعتمادا على مفهومهم للإنسان، وذلك لأنه وحسب ما يرى أن "تحديد مفهوم الإنسان في حضارة ما، وبمعنى آخر معنى الوجود الإنساني شرط أساسي لتحديد مفهوم المعرفة وأسسها، ولصياغة نظرية المعرفة في تلك الحضارة، فالإنسان هو مصدر كل ما تنتجه الحضارات في مختلف الميادين العلمية والفكرية، وفهم هذا النتائج وغاياته يعتمد بشكل أساسي على تحديد مفهوم الإنسان... والعلاقة بين مفهوم المعرفة ومفهوم الإنسان في حضارة ما، هي علاقة جدلية تتمحور على مفهوم الإنسان؛ وذلك لأن مفهوم المعرفة محدد من قبل الإنسان في تلك الحضارة، ولا بد لهذا المفهوم من أن يكون على انسجام مع مفهوم الإنسان. وعندما ينشأ شرح بين المفهومين فإن الحضارة تتعرض للضياع... وهي علاقة جدلية؛ لأن الإنسان يصوغ مفهوم المعرفة بشكل تتلاءم فيه هذه المعرفة مع معنى وجوده من جهة، ويسعى إلى تحقيق هذا الوجود عن طريقها من جهة أخرى. وتفترض هذه العلاقة الجدلية وجود غاية للمعرفة ترتبط بغاية الإنسان من وجوده الأرضي"⁽²⁾.

إذن، وعليه تأتي أهمية معرفة الإنسان لنفسه بحيث هو الكائن الوحيد المميز بالعقل والله سبحانه وتعالى خلقه في أحسن تقويم، قال تعالى: ﴿لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم﴾⁽³⁾، وجعله خليفة له في الأرض، حيث يقول عز وجل: ﴿إني جاعل في الأرض

(1) محمد غلاب، المعرفة عند مفكري المسلمين، مرجع سابق، ص 220، 221.

(2) حسين الصديق، مقدمة في نظرية الأدب العربي الإسلامي، منشورات جامعة حلب، المجلد الأول، ط1، سوريا، 1998م، ص75.

(3) قرآن كريم، سورة التين، الآية 4.

خليفة (1)، ولذا وجب عليه السعي بكل ما بوسعه لمعرفة جوهر نفسه، ومن ثم معرفة تلك القوة المبدعة التي منحها الوجود.

والإنسان ليس بمقدوره الوصول إلى السعادة والراحة إلا إذا عرف نفسه، فعن طريق معرفتها يتوصل لمعرفة الخالق والإخوان يعدون هذه المعرفة هي جوهر المعارف بكاملها، ويعتبرونها من الأمور الشريفة والمعارف النفسية، ويرون: "أنه من القبيح إدعاء العالم أنه يعرف حقائق الأشياء، وهو يجهل حقيقة نفسه وذاته" (2).

2- منهج إخوان الصفاء لمعرفة النفس:

ومنه يتجلى لنا أن الإخوان قد وضعوا منهجا للإنسان حتى يعرف نفسه من خلال معرفة ما يتعلق بجسده أولاً وهو من الأشياء المادية المركبة، ويمكن دراسته في إطار العلوم الجسمانية الطبيعية. لهذا وجب على الإنسان الإلمام بتلك العلوم ومعرفتها حتى يتسنى له معرفة حقيقة جسده الذي يُعتبر جزءاً من العالم المادي، ومنه يهتم بعلم النفس، فهو أساسي وضروري، ولا يمكن إغفاله فيعلم حقيقة نفسه ثم يبحث في العلاقة المتينة بينهما. بحيث أن معرفة حالات الجسد وصفاته تدل على أمر النفس وحالاتها؛ وذلك لأن حالات الجسد ظاهرة ومكتشفة ومتخيلة ومدركة بالحواس. بينما أمر النفس وحالاتها فغائبة عن إدراك الحواس وباطن في عمق الجسد مستور خفي، ولا يُدرك إلا بالعقل.

وعليه، فالشاهد من حالات الجسد يدل على الغائب من حالات النفس، والظاهر يدل على الباطن، والمكتشف على المستور، والجلي على الخفي، والمحسوس على المعقول (3).

وعند إتباع الإنسان هذا المنهج في معرفة ذاته سيعلم أن قيمته تكمن في جوهره الروحاني الخالد؛ وذلك لأنه نابع من الذات الإلهية.

(1) قرآن كريم، سورة البقرة، الآية 30.

(2) المصدر السابق، ج3، ص 349.

(3) المصدر السابق، ج2، ص 319.

وعليه، فقد أصبح الإنسان مُميّزا عن سائر الكائنات الأخرى بالعقل، كذلك بالصورة التي فضّله الله بها عن غيره من الكائنات، حيث منحه الله القامة المنتصبة والتي هي من أجّل وأجمل أشكال الحيوانات. والله جعله صورة مصغرة عن العالم كله، فكان الإنسان عالما صغيرا مختصرا من العالم الكبير.

ومنه، تتجلى الأهمية العظمى لمعرفة الإنسان نفسه، لكونه بهذه المعرفة يتوصل لمعرفة حقيقة الكون وكل ما يحيط به، حيث تتراءى في نفسه العلامة صورة الأشياء في أجلى صورة.

وقد حض الإخوان الإنسان على هذا الأمر في جل رسائلهم حيث يقولون: "...وأنت تعلم أيّها الأخ أنّ نفس الإنسان أقرب إليه من كل قريب، فكيف يستوي لك أن تقول لا يمكن أن يعلم الإنسان نفسه، ويعلم غيرها من الأشياء البعيدة الغائبة عن حواسه وعقله؟" (1).

وعليه فقد سعى الإخوان إلى أن يصل الإنسان في معرفة جوهر نفسه حد اليقين، فعلم أنّ مع جسده المظلم الفاسد جوهر أشرف منه، هو النفس الحية البسيطة الروحانية المسؤولة عن أفعال الإنسان وصنائه المتقنة وعن لغاته المختلفة، وهي التي تستنبط غرائب العلوم، وليس هذا الجسد وحده أو مزاجه كما ادعى البعض.

ولهذا السبب يرى الإخوان أنّ من يعتقد هذا الرأي، وينسب تلك الأعمال والأفعال إلى مزاج الجسد، فقد عمي عن معرفة حقائق الأشياء، وفيه يقولون: "وأول غفلة دخلت عليه جهالته بجوهر نفسه وتركه طلب معرفة ذاته، وأعظم بلية مع هذا أنّه يدّعي الرياسة في العلوم ومعرفة حقائق الأشياء، وصواب أقاويل أهل الأديان، ومعرفة صفات البارئ جل ثناؤه، الذي هو أشرف المعارف وأدق العلوم وألطف الأسرار، وهو يجهل مع هذا كله ذاته ولا يعرف حقيقة نفسه، فكيف يوثق برأيه، وكيف يصدق قوله فيما يدّعيه من العلوم؟" (2).

(1) المصدر السابق، ج4، ص240.

(2) المصدر السابق نفسه، ص 239.

إذن فالإخوان لم يكتفوا بدعوة الإنسان إلى الإقرار بوجود جوهر النفس، فلو فعل ذلك فقد قال صوابا وأقر بالحق وأنصف في الجواب، لكن عليه أن يعرفه ويحسن الإجابة والإخبار عن حقيقة هذا الجوهر الشريف فيسعى إلى معرفة الإجابة عن عدد من الأسئلة المهمة التي توصله إلى هدفه.

وعليه، فقد توجه الإنسان إلى الإنسان للتنبية على ضرورة معرفة ذلك الجوهر الشريف حينما قالوا: "هل يمكن أن يعرف ما هو وكيف كونه مع هذا الجسد باختيار منه أو مضطر أن يكون معه، أو هل يعرف أين كان قبل أن يُقرن بهذا الجسد، وأين يذهب إذا فارقه، أو تقول إنني لا أدري، وهل ترضى من نفسك الجهل بهذا المقدار من العلم أن تقول: إن هذا العلم ليس في طاقة الإنسان أن يعلمه، وكيف يسوغ لك هذا القول، والعلماء مقرون أجمع وأنت معهم، بأن معرفة الله واجبة على كل عاقل، وكيف يستوي للعبد إذا معرفة ربّه وهو لا يعرف نفسه؟ وقد روى عن الرسول، صلى الله عليه وسلم، أنّه قال: "من عرف نفسه فقد عرف ربّه، أعرفكم بنفسه أعرفكم برّبّه". وكيف يستوي لك أن تقول إنك تعرف ربك ولا تعرف نفسك؟..."(1).

كذلك لقد استشهد الإخوان "بالعديد من الآيات القرآنية لدعم حجتهم وتأييد فكرتهم"(2). فقد قال الله عز وجل في محكم تنزيله: ﴿بَلِ الْإِنْسَانِ عَلَىٰ نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ﴾(3). وقال أيضا: ﴿وَضْرِبْ لَنَا مِثْلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ﴾(4). وقال: ﴿وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾(5). وقال: ﴿وَكَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ حَسِيبًا﴾(6) كما قال: ﴿إِنَّ النَّفْسَ لِأَمَارَةٌ سَوِيَّةٌ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبِّي﴾(7). وقال

(1) المصدر السابق نفسه، ص240.

(2) المصدر السابق نفسه.

(3) قرآن كريم، سورة القيامة، الآية 14.

(4) قرآن كريم، سورة يس، الآية 78.

(5) قرآن كريم، سورة الذاريات، الآية، 21.

(6) قرآن كريم، سورة الإسراء، الآية 14.

(7) قرآن كريم، سورة يوسف، الآية 53.

أيضا: ﴿يَوْمَ تَأْتِي كُل نَفْسٍ تَجَادَلُ عَنْ نَفْسِهَا﴾⁽¹⁾. وقال كذلك: ﴿يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمَطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكَ رَاضِيَةً مُّرَضِيَةً، فَادْخُلِي فِي عِبَادِي وَادْخُلِي جَنَّتِي﴾⁽²⁾.

لكن جهل الكثير من الناس لأنفسهم، فقد برره الإخوان بوضعهم منهجا تربويا وأخلاقيا، بفضلته يصل الإنسان إلى معرفة تلك الحقيقة؛ وذلك عن طريق النظر في علم النفس، وفي هذا الشأن يقولون: "اعلم أيها الأخ أنه إنما ذهب على أكثر الناس معرفة أنفسهم لتركهم النظر في علم النفس والبحث عنها والسؤال للعلماء العارفين بعلمها، وقلة اهتمامهم بأمر أنفسهم وطلب خلاصها من بحر الهوى، وهواية الأجساد والنجاة من أسر الطبيعة، والخروج من ظلمة الأجساد، ولشدة ميلهم إلى الخلود في الدنيا واستغراقهم في الشهوات الجسمانية والغرور بالذات الجرمانية والأنس بالمحسوسات الطبيعية، ولغفلتهم عما وصف في الكتب النبوية من نعيم الجنان... وقلة رغبتهم فيها لقلة تصديقهم بما خبرت به الأنبياء" صلوات الله عليهم" وما أشارت إليه الفلاسفة الحكماء بما يقصر الوصف عنه، من لطيف المعاني ودقائق الأسرار، فانصرفت هم نفوسهم كلها إلى أمر هذا الجسد المستحل، وجعلوا سعيهم كله لصالح معيشة الدنيا من جميع الأموال والمآكل والمشارب والملابس والمراكب والمناكح، فصيروا نفوسهم عبيدا لأجسادهم مالكة لنفوسهم..."⁽³⁾.

كما نجد أنّ الإخوان، قد قاموا بوضع جميع الأسس والأدوات المعرفية لعلم النفس، كما وضعوا ما يمكن تسميته على العموم بدستور للمعرفة يُمكن الإنسان من الإلمام بمختلف العلوم ومعرفة حقائق الموجودات، بحيث: "جعلوا مباحث الإنسان بالمعلومات من تسعة أوجه، أطلقوا عليها اسم السؤالات الفلسفية"⁽⁴⁾. وهي: هل هو؟ ما هو؟ كيف هو؟ كم هو؟ أي شيء هو؟ وأين هو؟ ومتى هو؟ ولم هو؟ ومن هو؟.

(1) قرآن كريم، سورة النحل، الآية 111.

(2) قرآن كريم، سورة الفجر، الآيات، 27، 28، 29، 30.

(3) المصدر السابق، نفسه، ص 241.

(4) المصدر السابق، ج 1، ص 199.

إلا أنّ البحث في أمر النفس الجزئية الإنسانية فيُشترط أن يعلم: ما هي؟ كيف هي؟ كم هي مع هذا الجسد، وأين كانت قبل رباطها؟ وكيف يكون حالها إذا فارقت؟ ولم رُبطت بالجسم؟ وما الغرض من ذلك؟

أمّا في رسالة "العقل والمعقولات" فقد قام الإخوان "بتوضيح ماهيتها، كما بينوا كميتها في رسالة "العالم إنسان كبير" وأين كانت النفس الجزئية قبل رباطها بالأجساد في رسالة "مسقط النطفة" وأين تكون إذا فارقت الجسد في "البعث والقيامة"، وكيف كونها مع الجسد، ولم رُبطت بالجسم ولم تفارقه في رسالة "حكمة الموت والحياة"⁽¹⁾.

كذلك، الإخوان قد أشاروا إلى ضرورة إثبات وجود النفس قبل الكلام على ضرورة معرفتها حيث يرون أنّ الخلاف في أمرها ومعرفة جوهرها لم يقف عند العامة، وإنّما تجاوزه إلى العلماء والفلاسفة أنفسهم، وعليه فقد نبّه الإخوان على هذا الأمر الخطير مُطالبين بالاحتكام بالعقل، وبعدم الانشغال بما يقوله الفلاسفة، وتعدد آرائهم وكذا روايات العلماء وحججهم بالإضافة إلى ما يقوله العامة.

وبصفة عامة، فإنّه على الإنسان التأكيد من وجود النفس قبل معرفتها؛ وذلك بالبحث عن أمرها ويطلب علمها بسبعة مباحث، "أحدها: يبحث في هل النفس شيء من الأشياء الموجودة أو أنّها تسمية فارغة لا معنى تحتها؟ والثاني: يبحث هل هي عرض؟ والثالث: يبحث كم هي أجناس النفوس الموجودة في العالم؟ والرابع: يبحث كيف يكون رباط النفس مع الجسد؟ والخامس: يبحث أين كانت النفس قبل رباطها بالجسد؟ والسادس: يبحث عنها إذا فارقت أجسادها أين تكون؟ والسابع: يبحث ما الغرض في كونها مع الأجساد تارة ومفارقتها تارة"⁽²⁾.

3- قيمة المعرفة في رسائل إخوان الصفاء:

أ/ موسوعية المعرفة:

(1) المصدر السابق، ج3، ص 53.
(2) المصدر السابق، ج4، ص 230، 231.

تعتبر المعرفة العمود الفقري الذي ترتكز عليه الرسائل؛ وذلك لأنها هي الزاد الحقيقي للإنسان، فهي مصدر غناه ورفقيه، وعليه فقد اهتم الإخوان بموضوعها اهتماما واسعا. وهذا ما يتجلى في إمامهم بشتى علوم ومعارف عصرهم الذي وجدوا فيه وفي العصور السابقة عليه. بحيث صنفوها وأحصوها بكل دقة وعناية، كما منحوها الأهمية الكبرى للترتيب والتدرج في طلبها، وذلك حسب أهمية ومنفعة وغاية كل علم.

ولكي يؤسسوا مذهبهم في المعرفة فقد اعتمدوا على النظر في شتى علوم الموجودات. حتى أصبحت مصادر علومهم شاملة ومتنوعة بتعدد وتنوع العلوم. فقد استفادوا من الثقافات والعلوم الأخرى واستخلصوا منها عصارة فكرها وابداعها، حيث يقولون: "ينبغي لإخواننا... أن لا يعادوا علما من العلوم أو يهجروا كتابا من الكتب، ولا يتعصبوا على مذهب من المذاهب؛ لأن رأينا ومذهبنا يستغرق المذاهب كلها ويجمع العلوم جميعها"⁽¹⁾.

كما أكد الإخوان في غير موضع من الرسائل على هذا الأمر حيث قالوا: "واعلم أيها الأخ أنا لا نُعادي علما من العلوم، ولا نتعصب على مذهب من المذاهب، ولا نهجر كتابا من كتب الحكماء والفلاسفة مما وضعوه، وألفوه في فنون العلم، وما استخرجوه بعقولهم وتفحصهم من لطيف المعاني"⁽²⁾.

وعليه، وانطلاقا من منهجهم في الحصول على المعرفة الكلية الشاملة نجد أن مصادر علومهم غنية ومتنوعة، إلا أنهم: "أكدوا، أن مُعتمدهم ومعولهم وبناء أمرهم هو كتب الأنبياء صلوات الله عليهم أجمعين" وما جاءوا به من التنزيل، وما أُلقت إليهم الملائكة من الأنبياء والإلهام والوحي"⁽³⁾.

كذلك لقد ذكر الإخوان أن علومهم مأخوذة من كتب أربعة: "أولها الكتب المنزلة التي جاءت بها الأنبياء صلوات الله عليهم، كالتوراة والإنجيل والقرآن الكريم وغيرهم من صحف

(1) المصدر السابق نفسه، ص 105.

(2) المصدر السابق نفسه، ص 216.

(3) المصدر السابق نفسه.

الأنبياء المأخوذة معانيها بالوحي من الملائكة، وما فيها من الأسرار الخفية. وثانيا: الكتب المصنفة على أسنة الحكماء والفلاسفة من الرياضيات والطبيعات. وثالثا: الكتب الطبيعية، وهي صور أشكال الموجودات بما هي عليه الآن من تركيب الأفلاك، وأقسام البروج، وحركات الكواكب ومقادير أجزامها، وتصاريف الزمان واستحالة الأركان وفنون الكائنات من المعادن والحيوان والنبات، وأصناف المصنوعات على أيدي البشر. ورابعا: الكتب الإلهية التي لا يمسه إلا المطهرون: الملائكة التي هي بأيدي سفرة كرام بررة، وهي جواهر النفوس وأجناسها وأنواعها وجزئياتها وتصريفها للأجسام وتحريكها لها، وتدبيرها إياها، وتحكمها عليها وإظهار أفعالها بها ومنها حالا بعد حال⁽¹⁾.

كما قدم الإخوان النصيحة لإخوانهم، بقراءة بعض الكتب الخاصة بهم والمتمثلة في: "مدارس الأربع، والكتب السبعة، والجفران، والرسائل الخمس والعشرون، والرسائل الاثنان والخمسون، والرسالة الجامعة..."⁽²⁾.

وإذا نظرنا إلى فهرست الرسائل ندرك مدى التطور والشمولية والدقة في تقسيم العلوم الكفيلة بصياغة نظرية في المعرفة. حيث قاموا بتقسيم الرسائل على أقسام أربعة: الرياضية التعليمية، الجسمانية الطبيعية، النفسانية العقلية، والناموسية الإلهية.

ويُلاحظ أنّ كل قسم يضم مجموعة من الرسائل، وكل رسالة تعتبر مبحثا علميا معرفيا، له غايته المعينة التي من شأنها مساعدة الإنسان على الارتقاء لتحقيق إنسانيته. ولتحقيق ذلك فقد اعتمدوا منهجا علميا وموضوعيا، يكشف عن إدراكهم العميق لقيمة كل علم من العلوم، والفائدة المتوخاة منه، ومعرفة مكانته بين العلوم الأخرى.

بفضل كل هذا فقد أكدوا، أنّ كل علم لا يؤدي إلى غاية سامية ونبيلة تشارك في تحقيق الهدف الذي من أجله خُلق الإنسان، فهو علم لا فائدة فيه. وعليه، وقبل البحث في معرفة

(1) المصدر السابق، نفسه، ص 106.

(2) المصدر السابق، الرسالة الجامعة، ص 539.

مكانة العلوم لدى الإخوان، نوضح إلى أي مدى كان اهتمامهم بالحض على طلب العلم والمعرفة، وأهمية ذلك للإنسان، حيث أن طلب العلم فريضة حسب اعتقادهم.

ب/فضل ووظيفة المعرفة عند إخوان الصفاء:

يوضح الإخوان فضيلة العلم وشرفه وجلالته وفضل طلبه وتعلمه، بذكرهم ما رُوي عن النبي "ص" (1). حيث قال: "تعلموا العلم فإن في تعلمه لله خشية، وطلبه عبادة، ومذاكرته تسبيح، والبحث عنه جهاد، وتعليمه لمن لا يعلمونه صدقة، وبذاله لأهله قربة، لأنه معالم الحلال والحرام، ومنازل سبيل الجنة، والمؤنس في الوحدة والوحشة والصاحب في الغربة، والدليل على السراء والضراء، والسلاح على الأعداء... يرفع الله به أقواما فيجعلهم في الخير قادة يُهتدى بهم، وأئمة في الخير تُقتفى آثارهم، ويثق بأعمالهم، ويُنتهى إلى آرائهم... لأن العلم حياة القلب من الجهل ومصاييح الأبصار من الظلم، وقوة الأبدان من الضعف يبلغ به العبد منازل الأحرار ومجالس الملوك والدرجات العلى في الدنيا والآخرة... وأعلم أن العلم إمام العمل، والعمل تابعه ويلهمه الله السعداء ويحرمه الأشقياء.."(2).

وطالب العلم لا تكفيه معرفة العلم فضل العلم وشرفه وعظمته، بل يجب عليه التحلي بسبع خصال هي شروط وآداب التعلم، وهي: السؤال والصمت، ثم الاستماع، ثم التفكير، ثم العمل به، ثم طلب الصدق من نفسه، ثم كثرة الذكر أنه من نعم الله، ثم ترك الإعجاب بما يحسنه.

وهناك عشر خصال محمودة ينبغي لصاحب العلم إذا أقبل عليه الالتزام بها وهي: أولاً: "الشرف وإن كان دنيا، والعز وإن كان مهينا، والغنى وإن كان فقيرا، والقوة وإن كان

(1) في موسوعة الحديث الشريف لا يوجد هذا الحديث.

(2) المصدر السابق، ج1، ص271.

ضعيفا، والنُّبْل وإن كان حقيرا، والقرب وإن كان بعيدا، والقدر وإن كان ناقصا، والجود وإن كان بخيلا، والحياء وإن كان صلفا، والمهابة وإن كان وضعيا، والسلامة وإن كان سقيما⁽¹⁾.

كما أنّ هناك عدة آيات قرآنية وردت في مدح فضائل العلماء كقوله سبحانه وتعالى: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾⁽²⁾. وقال كذلك: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾⁽³⁾. كما قال أيضا: ﴿وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾⁽⁴⁾.

لكن مع تعدد فضائل العلم والعلماء، الإخوان يرون أنّ هناك عيوباً وأخلاقاً رديئة ينبغي على طالبي العلم الحذر منها واجتنابها، ومن بينها: الكبر والعجب والافتخار، وقد روي عن الرسول صلى الله عليه وسلم، أنّه قال: ﴿مَنْ أزداد علما ولم يزدد الله تواضعا وللجهال رحمة وللعلماء مودة لم يزدد من الله إلا بُعدا﴾⁽⁵⁾.

ولكي يوضح الإخوان فضل ومكانة العلم، فقد استشهدوا بلقمان الحكيم حينما قال لإبنيه: "يا بُني جالس العلماء وزاحمهم بركبتك، فإنّ الله يُحي القلوب الميِّتة بنور العلم كما تحيا الأرض الميِّتة بوابل المطر، وإيّاك ومنازعة العلماء، فإنّ الحكمة نزلت من السماء صافية فلما تعلمها الرجال صرفوها إلى أهواء أنفسهم"⁽⁶⁾.

وبذلك فإنّه من كان للعلم ألزم وعليه أحرص وأدوم، عليه وفيه أرغب، فهو إلى كمال الإنسانية أقرب. وكذلك كل نفس كانت أعقل فعقلها يُؤدي إلى حسن الاعتبار وجودة الاختيار.

(1) المصدر السابق نفسه، ص 272.

(2) قرآن كريم، سورة الزمر، الآية 9.

(3) قرآن كريم، سورة فاطر، الآية 28.

(4) قرآن كريم، سورة البقرة، الآية 268.

(5) أحمد ابن حنبل، ج2، دار الفكر، ط2، بيروت، 1978م، ص441، 271.

(6) المصدر السابق، ج1، ص 272.

"أما إذا كان الرجل وضيع الهمة، ساقط النفس، قانعا بالخمول، متحملا للذل، راضيا بالهوان، قانعا بالأكل والشرب، منهمكا في الشهوات الدنيئة، مُجانبا لأهل العلم فهو بالجهل يوصف وإلى الشر وأهله يُنسب وبه يُعرف"⁽¹⁾.

لقد ربط الإخوان طلب العلم بالأخلاق الحميدة والعقل الراجح، حتى تتحقق الغاية المرجوة من العلم. وإلا فإنه وبال على صاحبه. إنهم يَعُدون العقل الراجح والرأي الرصين والتمييز الصحيح من أَجَلِ المواهب وأعظم النعم التي يهبها الله للإنسان، إذ تتسبب لها نتائج العلوم الحقيقية ووجدان المعارف الروحانية والتأله الرباني. "وإنَّ من أَجَلِ نتائج العقول وأشرف وجدانها الآراء الجيدة والاعتقادات الصحيحة المصلحة لنفوس معتقديها"⁽²⁾.

ومنه، فإنَّ الإخوان يرون أنَّ: "خير مناقب الإنسان العقل، أمَّا أفضل خصاله فهو العلم. ولكل شيء خاصيته. والعقل خاصيته هي صحة التمييز ومعرفة الحقائق والسيرة العادلة وحسن الاختيار. فمن كان عاقلا فعليه أن يختار من الأمور أفضلها ومن الأخلاق أجملها، ومن الأعمال خيرها ومن المراتب أشرفها"⁽³⁾.

"إنَّ حياة النفوس ويقظتها هي العلوم والمعارف، كما أنَّ حياة الأجساد ويقظتها الحس والحركة"⁽⁴⁾. وكما يحدث للأجسام علل وأمراض تخرجها من الاعتدال، وتميل بها عن صحة مزاجها حتى تسقمها، فلا تنتفع بالحياة في هذه الدار، ولا تنتفع بنعيمها. فهكذا يعرض للنفوس الجزئية الحيوانية أمراض تُخرجها عن الاعتدال والطريقة الوسطى والهدى وتميل بالإنسان عن قصد سنن الهدى حتى لا تنتفع بالحياة في الأولى ولا تنال السعادة في الأخرى.

(1) المصدر السابق، الرسالة الجامعة، ص 57، 58.

(2) المصدر السابق، ج 3، ص 284.

(3) المصدر السابق، ج 1، ص 306.

(4) المصدر السابق، ج 3، ص 66.

أمّا أمراضها فأربعة أنواع وهي: "الجهالات المتراكمة، والأخلاق الرديئة، والآراء الفاسدة، والأعمال السيئة"⁽¹⁾. لهذا فإنّ نفوس الجهال "كلّها موتى بالقياس، إلا نفوس العلماء؛ وذلك أنّ قلوب العلماء مفتوحة، وصدورهم منشرحة متسعة ومُمتلئة من نور الهدى وروح المعارف وزهرة العلوم، وقلوب الجهال منغلقة وأفكارهم تائهة في ظلمات الجهالات المتراكمة ونفوسهم مُمتلئة من الوسوس والخيالات"⁽²⁾.

وجواهر النفوس كلّها جنس واحد، وجوهر واحد، وإنّ اختلافها بحسب معارفها وأخلاقها وآرائها وأعمالها. "لأنّ هذه الحالات هي صور في جواهرها وهي كالهبولى، وكذلك النفس الجزئية، إذا قبلت علما من العلوم تكون أفضل وأشرف من سائر النفوس التي هي أبناء جنسها"⁽³⁾.

وعلى الإنسان: "أن ينظر بعقله، ويميّز ببصيرته، ويختار لنفسه ما يليق بها"⁽⁴⁾. ولا بدّ له من التفكير وإعمال العقل والنظر في هذا الكون الواسع المملوء بالأسرار والحكم؛ وبذلك يجب عليه أن يحسن الاختيار، ويتمكن من السير في الطريق الآمنة التي توصله إلى الحقيقة. وأن يفكر في عظمة هذه الأرض التي يعيش فيها، وما يحيط بها من كواكب وأفلاك لتتجلى له حكمة الصانع وجلالة عظمته. ومنه تستيقظ نفسه من نوم الغفلة، ويعلم أنّ المولى عز وجل لم يخلق هذه الأشياء إلا لحكمة بالغة ولأمر عظيم، لهذا على الإنسان ألا يقضي كل عمره مشغولا بالحياة وملذاتها، وإنّما عليه أن يكون مُستعدا للرحلة فيتزود بالعلم والفضائل والخيرات قبل أن يفوته الوقت؛ وذلك لأنّه من دخل الدنيا وعاش فيها زمانا طويلا وهو مشغول بالأكل والشرب والجري وراء الشهوات، والحرص على جمع المال والأثاث وعمارة الأرض، زاعما الخلود فيها، متخليا عن طلب العلم، ومشغولا عن معرفة الحقائق، مهملا رياضة نفسه ومنتاقلا في الاستعداد للرحلة إلى الدار الآخرة، حتى إذا وافاه الأجل وخرج من

(1) المصدر السابق، ج4، ص30.

(2) المصدر السابق نفسه، ص65.

(3) المصدر السابق، ج2، ص7.

(4) المصدر السابق، ج4، ص66، 67.

الدنيا جاهلا معرفة صورتها، ولم يفكر في الآيات التي في آفاقها، ولا اعتبر أحوال موجوداتها، ولا تأمل الأمور المحسوسة التي شاهد فيها.

"فهكذا حكم أبناء الدنيا الواردين إليها جاهلين، الماكثين فيها متحيرين مكرهين، المنكرين أمر الدار الآخرة، الراحلين عنها"⁽¹⁾، كما قال الله جل ثناؤه: ﴿وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَىٰ فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَىٰ وَأَضَلُّ سَبِيلًا﴾⁽²⁾، وقال نذا لهم: ﴿صُمُّ بَكْمٌ عُمَىٰ فَهَمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾⁽³⁾.

ج/ أثر النفس في العلم والتعلم:

لقد وضع الإخوان منهجهم العلمي التربوي الذي يحقق لهم غايات العلم والمعرفة، ويرتقي بالإنسان. وعليه قاموا بتوضيح تفاضل العلوم ومراتبها بناء على قيمتها العلمية، وما يمكن أن يناله الإنسان من الحصول عليها لكي يصل إلى أرقاها وأشرفها. ومما يتطلب الاهتمام تعليلهم للمفاهيم والمصطلحات المتعلقة بكيفية الحصول على المعرفة، بحيث أنه ليس باستطاعة طالب العلم والباحثين عن حقائق الأشياء، أن يقدموا على ذلك قبل معرفة معنى هذه المفاهيم.

إذن فالعلم إنما هو: "صورة العلوم في نفس العالم، وضده الجهل وهو عدم تلك الصورة من النفس. وإنَّ أنفس العلماء علامة بالفعل، وأنفس المتعلمين علامة بالقوة. وأنَّ التعلم والتعليم ليسا سوى إخراج ما في القوة إلى الفعل؛ يعني الوجود، فإذا نُسب ذلك إلى العالم سُمي تعليما، وإن، نُسب إلى المتعلم سُمي تعلما"⁽⁴⁾.

ومنه، تتجلى لنا أهمية جوهرية النفس وأثرها في المعرفة، إذ هي حية بذاتها فإذا قارنت جسما من الأجسام، جعلته حيا مثلها، كما أنَّ النفس لها قوتان اثنتان إحداها علامة والأخرى فعالة. فهي بقوتها العلامة تنتزع رسوم المعلومات من هيولاتها وتصورها في ذاتها،

(1) المصدر السابق، ج1، ص117، 118.

(2) قرآن كريم، سورة الإسراء، الآية 72.

(3) قرآن كريم، سورة البقرة، الآية 18.

(4) المصدر السابق نفسه، ص18.

فتكون ذات جواهرها لتلك الرسوم كالهياولى وهي فيها كالصورة وبقتها الفعالة تُخرج الصور التي في فكرها وتتقشها في الهياولى الجسماني، فيكون الجسم عند ذلك مصنوعا لها.

"كل متعلم علما، فإنّ صورة المعلوم في نفسه بالقوة، فإذا تعلمها صارت فيها بالفعل. وهكذا كل متعلم صنعة، فإنّ صور المصنوعات في نفسه بالقوة، فإذا تعلمها صارت فيها بالفعل. والتعليم ليس شيئا سوى الدلالة على الطريق، والأستاذون هم الأدلاء وتعليمهم هو الدلالة. والتعلم هو الطريق، والمعلوم هو المطلوب المدلول عليه. فنفس الصبيان علامة بالقوة، ونفس الأستاذين علامة بالفعل. وكل نفس علامة بالقوة لا بد لها من نفس علامة بالفعل تُخرجها من القوة إلى الفعل"⁽¹⁾.

إنّ، فالتعليم يرتبط بوجود المعلم أو الأستاذ الحاذق الذي على عاتقه تقع مهمة التعليم، والتي هي في حد ذاتها المهن ومن الصناعات الشريفة؛ وذلك لأنّها من الصناعات العلمية الروحية، بحيث أنّها تتعامل مع أنفس المتعلمين أصحاب الجواهر الروحانية، وعليه فمهارة الأستاذ تتعلق بقدرته على إخراج ما هو موجود في أنفس المتعلمين بالقوة إلى وجود بالفعل. لذلك: "فإنّ كل صانع من البشر لا بد له من أستاذ يتعلم منه صنعته أو علمه؛ وذلك الأستاذ من أستاذ له من قبل، وهكذا حتى ينتهي إلى واحد ليس علمه من أحد من البشر، فيكون عند ذلك أحد الأمرين، إمّا أن نقول إنّ استخرجه بقوة نفسه وفكره ورويته واجتهاده، كما يزعم المتفلسفون، وإمّا نقول: إنّ أخذة عن موقف له ليس من البشر، كما يقول الأنبياء صلوات الله عليهم"⁽²⁾.

وكل من يدعي أنّه استخرج علما فإنّه لا يستطيع فعل ذلك لولا ما شاهده من خلق الله في الطبيعة والتي هي مؤيدة بالنفس الكلية المؤيدة بالعقل الكلي "الذي هو أول الموجودات

(1) المصدر السابق نفسه، ص 224، 225.

(2) المصدر السابق، نفسه، ص 225.

من الباربي، سبحانه، والباربي سبحانه هو المؤيد لكل كيف شاء، الذي هو صانع الأسباب والمؤيد للّب نوي الألباب"⁽¹⁾.

"فالنفس الكلية الفلكية علامة بالفعل، والأنفس الجزئية علامة بالقوة فكل نفس جزئية تكون أكثر معلومات وأحكم مصنوعات، فهي أقرب إلى النفس، لقرب نسبتها إليها وشدة شبهها بها"⁽²⁾. بحيث أنه من الأنفس الجزئية ما يتصور بصورة النفس الكلية، ومنها ما يُقاربها؛ وذلك بحسب قبولها ما يفيض عليها من العلوم والمعارف والأخلاق الجميلة، وكلما كانت أكثر قبولاً كانت أشرف من سائر أبناء جنسها، مثل نفوس الأنبياء عليهم السلام، ومثل نفوس المحققين من الحكماء التي استنبطت علوماً كثيرة حقيقية، واستخرجت صنائع بديعة، وإلى مثل هذه النفوس أشاروا بقولهم: "الفلسفة هي التشبه بالإله بحسب الطاقة الإنسانية"⁽³⁾.

أمّا فضائل النفس الكلية فإنّها فائضة على الأنفس الجزئية دفعة واحدة، مبدولة لها في كل الأوقات، إلا أنّ الأنفس الجزئية لا تطيق قبولها إلا شيئاً بعد شيء عبر الزمان. والمثال في ذلك فيض الأنفس الجزئية بعضها على بعض، وذلك: "أنّ الأب الذي يشفق والمعلم الذي يحرص على تعليم تلميذه، يريد أن يعلم كل ما يُحسنه ويُعلمه لتلميذه دفعة واحدة، ولكن نفس المتعلم لا تقبل إلا شيئاً بعد الشيء على التدرّج"⁽⁴⁾.

إذن وعليه، فإنّ وجود المعلم أو المؤدّب أمر ضروري لكل إنسان، حيث يحتاج إليه في تعلمه وتخلّقه وأقاويله واعتقاده وأعماله وصنائعه. لذلك يشير الإخوان إلى خصال وصفات خاصة على المعلم أو الأستاذ التحلي بها، نظراً لمكانته العظيمة ودوره الهام الذي يقوم به. وفي هذا نجدهم يقولون: "من أسعد السعادات أن يتفق لك يا أخي معلم رشيد عالم عارف بحقائق الأشياء والأمور مؤمن بيوم الحساب، عالم بأحكام الدين، بصير بأمور الآخرة، خبير

(1) المصدر السابق نفسه.

(2) المصدر السابق نفسه، ص 317.

(3) المصدر السابق، ج 2، ص 8، 7.

(4) المصدر السابق نفسه.

بأحوال المعاد، مرشد لك إليها، ومن أنحس المناحس أن يكون لك ضد ذلك، واعلم أنّ المعلم والأستاذ أبّ لنفسك وسببٌ لنشوئها، وعلة حياتها، كما أنّ والدك أبّ لجسدك، وكان سببا لوجوده، وذلك أنّ والدك أعطاك صورة جسدانية، ومعلمك أعطاك صورة روحانية، وذلك أنّ المعلم يُغذي نفسك بالعلوم، ويربيها بالمعارف، ويهديها طريق النعيم واللذة والسرور والأبدية والراحة السرمدية، كما أنّ أباك كان سببا لكون جسدك في دار الدنيا، ومُربيك ومُرشدك إلى طلب المعاش فيها التي هي دار الفناء والتغيير والسيلان ساعة بساعة...⁽¹⁾.

أمّا فيما يتعلق بخصال وصفات المعلم فهم يقولون في ذلك: "اعلم أيّها الأخ، أنّ من سعادتك أيضا، أن يتفق لك معلم ذكي جيّد الطبع حسن الخلق، صافي الذهن، مُحب للعلم، طالب للحق، غير مُتعصب لرأي من المذاهب"⁽²⁾.

ويتضح مما سبق: أنّ المعلم أو الأستاذ بخصاله وصفاته السابقة، يتشبه بمن هم أعلى منه مرتبة. ويقدر مهارته وحذقه في صنعته، يتمكن من التشبه بباريه، والتقرب منه، بعد أن يتعمق في العلوم الحكمية، ويتلقى ما أتى به أصحابه الناموس، بحيث يرى الإخوان: "أنّ أصحاب الناموس هم المعلمون والمؤدبون والأستاذون للبشر كلهم ومعلمو أصحاب النواميس هم الملائكة، ومعلم الملائكة هو النفس الكلية ومعلمها العقل الفعال والله تعالى معلم الكل"⁽³⁾.

ومنه ينبغي على الإنسان أن يسلك طريق أهل العلم والحكمة، وأن "يكون مُحبا لهم، وأن يكتفي من أمور الدنيا على ما لا بدّ منه، ويترك الفضول، ويجعل جلّ عنايته وهمته في طلب العلوم ولقاء أهلها ومجالستهم بالذاكرة والبحث، وأن يُروض نفسه بالسيرة العادلة الموصوفة في كتب الأنبياء عليهم السلام، وبالنظر في تلك العلوم التي كانوا يُروضون بها أولاد

(1) المصدر السابق، ج4، ص113.

(2) المصدر السابق، ج2، ص114.

(3) المصدر السابق، ج4، ص18.

الحكماء، ويخرجون بها تلامذتهم ليقوى فهمهم على النظر في الأمور الإلهية التي هي الغرض الأقصى في المعارف"⁽¹⁾.

وعليه، فإنَّ اجتهاد الإنسان للحصول على العلوم والمعارف التي ترقى به وتهذب نفسه هو القنية الروحانية. وأنَّ اجتهاده في اكتساب المال غنما هو القنية الجسدية. "حيث يتمكن الإنسان بالمال مما يريده من اللذات في الدنيا، وهكذا تتمكن النفس بالعلم من اللذات في الدار الآخرة، وبه يتقرب أبناء الآخرة إلى الله ويتفاضل بعضهم على بعض"⁽²⁾، مثلما يقول المولى عز وجل: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾⁽³⁾.

د/ إخوان الصفاء وتصنيفهم للعلوم:

يتفاضل العلماء فيما بينهم بحسب درجات معارفهم وعلومهم. كما تتفاضل العلوم بعضها عن بعض، وهذا ما دفعهم لترتيب العلوم بحسب الأهمية، والانتقال فيها من الأدنى إلى الأعلى، بحيث أنه لا يمكن الخوض في العلوم الإلهية مباشرة، وإنما ينبغي أن يسبق ذلك تعمق ودراية في العلوم الرياضية والمنطقية ثم الطبيعية، وبذلك يتأهل للارتياض وتأديب النفس في العلوم الإلهية، لأنها أشرف العلوم وأعلى رتبة وتحتاج من طالب العلوم أن يلم بثقافة ودراية واسعة بكل العلوم الأخرى. وهي تبحث في الأشياء الروحانية المجردة انطلاقاً من معرفة جوهر النفس معرفة حقيقية، تمكن الإنسان من معرفة خالقه. "وعليه فإنَّه من الصعب معرفة كل ذلك قبل دراسة الموجودات الأخرى ابتداء من المحسوسات لتكون وسيلة للارتقاء في معارج المعرفة، والانتقال من المحسوسات إلى المعقولات المجردات "الروحانيات" على أن يتسلح الإنسان بداية بالعلوم الرياضية والمنطقية"⁽⁴⁾.

(1) المصدر السابق، ج2، ص17.

(2) المصدر السابق، ج1، ص317.

(3) قرآن كريم، سورة الزمر، الآية 9.

(4) المصدر السابق، نفسه، ص 47.

ولقد قام الإخوان بتقسيم الرسائل الاثنتين والخمسين انطلاقاً من هذا الأساس؛ أي من خلال سعيهم للارتقاء بالإنسان لكي يصل إلى درجة التعمق في العلوم الإلهية. فكانت على أقسام أربعة وهي كالتالي:

الرياضية التعليمية، الجسمانية الطبيعية، النفسانية العقلية، والناموسية الإلهية. كما قاموا بتصنيف العلوم وتقسيمها على ثلاثة أجناس، وبيّنوا أنواع تلك الأجناس ليكون دليلاً لطالبي العلم إلى أغراضهم. وليهتدوا إلى مطالبهم؛ "لأنَّ رغبة النفوس في العلوم المختلفة وفنون الآداب مثل شهوات الأجسام للأطعمة المختلفة الطعم واللون. فإنَّ العلوم التي يتعاطاها البشر ثلاثة أجناس"⁽¹⁾. "الرياضية التعليمية، الشرعية الوضعية، الفلسفية الحقيقية".

ومن خلال تقسيمهم للعلوم يتجلى لنا مدى تعمقهم في فنون العلوم المختلفة ومحاولة الإلمام بها للوصول إلى المعرفة الشاملة والكلية؛ لأنَّ هذه المعرفة هي الطريق وهي الدليل لطالبي العلم حتى ينالوا الزلفى من الله سبحانه وتعالى وليفوزوا بالسعادة.

إلا أنَّ الإخوان نجدهم قد قاموا بتقديم علم على علم آخر؛ وذلك لما لها من فائدة وأهمية، كما أنَّهم حضوا الإنسان على ضرورة معرفتها قبل الخوض في العلوم الأخرى، مثل "علم العدد" الذي قدم الحكماء النظر فيه قبل بقية العلوم الرياضية، كما حضوا طالبي العلم والمعرفة على ضرورة معرفة هذا العلم قبل الإقدام على علم آخر، وبيّنوا أهميته وسبب تقدمه على باقي العلوم، وذلك بناء على قولهم: "...لأنَّ هذا العلم مركز في كل نفس بالقوة، وإنَّما يحتاج الإنسان إلى التأمل بالقوة الفكرية فحسب، من غير أن يأخذ لها مثلاً من علم آخر. بل منه يُؤخذ المثال على كل معلوم"⁽²⁾.

فعلم العدد هو تأييد من العقل للنفس. وهو أول جود فاض من العقل على النفس، لذلك "صارت معرفته مركزة في قوة النفس الجزئية، وكانت معرفتها به متقدمة بالقوة، وتعلمها إيّاه بالفعل، كمثل رجل سلك في طريق مع أبيه في أيّام صباه، وطال عليه العهد فنسي معالم

(1) المصدر السابق نفسه، من ص 202 إلى ص 209.

(2) المصدر السابق، ج 2، ص 46.

تلك الطريق ومنازلها وقربها وبعدها، إلا أنّها مصورة في نفسه بالتخيل بغير تحقيق. فلما ذُكر بها ذكرها وقاده بعضها إلى بعض⁽¹⁾.

وعليه فإنّ هذا العلم هو: جذر العلوم وعنصر الحكمة ومبدأ المعارف، وأسطقس⁽²⁾ المعاني؛ "لأنّه يوصل إلى معرفة جوهر النفس ويسهل الطريق أمام الباحثين عن الحكمة التي تُسمى الفلسفة"⁽³⁾.

وعليه، فإنّ أول رسالة كتبها الإخوان اختصت في "علم العدد" بحيث قالوا: "إنّ الغرض من هذه الرسالة رياضة المتعلمين للفلسفة المؤثرين للحكمة، الناظرين في حقائق الأشياء، الباحثين عن علل الموجودات في الهيولى، وهي أنموذج من العالم الأعلى، وبمعرفته يتدرج المرتاض إلى سائر الرياضيات والطبيعات وما فوق الطبيعات..."⁽⁴⁾.

حيث به يسهل طريق التعليم على المتعلمين. وأنّ معرفة التوحيد هو العلم الحق والقول الصدق، وأنّ علم العدد هو لسان ينطق بالتوحيد والتنزيه، وينفي التعطيل والتشبيه، ويردّ على من أنكر الوجدانية وقال بالثنوية؛ وذلك: "أنّ العدد متى بطلّ منه الواحد فسد نظامه وتعطلت أقسامه، كذلك من أنكر الواحد الحق، فلا ثبات له في حال من الأحوال ولا عمل من الأعمال. وكان سواء هو والعدم"⁽⁵⁾.

والإخوان قد وضعوا الهندسة بعد علم العدد؛ والغرض من ذلك تخريج المتعلمين من المحسوسات إلى المعقولات، وترقيتهم لتلاميذهم وأولادهم من الأمور الجسمانية إلى الأمور الروحانية، إذ أنّ النظر في الهندسة العقلية يُؤدي إلى الحظ في الصنائع العلمية؛

(1) المصدر السابق، الرسالة الجامعة، ص27.

(2) الأسطقس: هو الشيء البسيطا لذي يتركب منه المركب مثل الحجارة والقرميد والجذوع التي يتركب منها القصر. ومثل الحروف التي يتركب منها الكلام. ومثل الواحد الذي يتركب منه العدد، وقد سمي الأسطقس الركن والأسطقسات الأربعة هي: النار والهواء والماء والأرض وتسمى العناصر أيضا: الخوارزمي، مفاتيح العلوم، مطبعة الشرق لصاحبها عبد العزيز فايد وأخيه، (ب.ط)، (ب.ب.د)، 1342هـ، ص 82.

(3) المصدر السابق، ج1، الفهرست، ص1، ص23.

(4) المصدر السابق، الرسالة الجامعة، ص18.

(5) المصدر السابق نفسه، ص27، 28.

"لأنَّ هذا العلم هو أحد الأبواب المؤدية إلى معرفة جوهر النفس، التي هي جذر العلوم وعنصر الحكمة وأصل الصنائع العلمية والعملية جميعاً"⁽¹⁾.

والإخوان يقولون: "وإنَّ علم الهندسة هو ميزان تُعرف به الأبعاد كلّها، وأقطار السموات والأرض ومساحاتها وأبعادها وكواكبها، وكل موجود من الأجسام فيها وعليها ذوات الطول والعرض والعمق والجهات، وأنَّ بهذا العلم تُستخرج المجهولات، وفيه حكمة بالغة، وهو صناعة متقنة لا غنى لأحد عنها. والحاجة داعية إليها، والأمم كلّها تستعملها في معرفة الأشياء كلّها..."⁽²⁾.

فالإخوان يرون أنَّ هذين العلمين أي: علم العدد وعلم الهندسة أساسيان وضروريان للمؤثرين للحكمة أي الفلسفة، وخاصة علم العدد، الذي يسهل الطريق أمام هؤلاء. "إنَّهم يقرنون الفلسفة بالحكمة مخالفين بذلك أغلب جمهور الكتاب المسلمين الذين استخدموا الفلسفة كمرادف يقترب في معناه من الحكمة الإنسانية المحضة، والتي تجد مصدرها النهائي في التنزيل الذي نزل على الأنبياء القدماء"⁽³⁾.

إذن، فهم قد عدّوا الحكماء والعلماء ورثة للأنبياء. وأنَّ الأنبياء هم سفراء الله بينه وبين خلقه، ليعبروا عنه المعاني ويفهموها الناس بلغات مختلفة، لكل أمة ما تعرفه على قدر احتمال فهمهم. "فإذا مضت الأنبياء لسبيلها خلفهم العلماء والحكماء، وقاموا مقامهم، ونابوا منابهم فيما كانوا يقولون ويفعلون، ويعلمون الناس من معالم الدين وطريق الآخرة ومصالح الدنيا"⁽⁴⁾.

(1) المصدر السابق، ج1، ص 63.

(2) المصدر السابق الرسالة الجامعة، ص 95.

(3) مجلة المعرفة، بحث بعنوان: رسائل إخوان الصفاء، أهدافها، هويتها، محتواها. د. حسين نصر، ترجمة: سيف حسين نصر، العددان، 322، 323، تموز، آب، 1990م، ص 57.

(4) المصدر السابق، ج3، ص 327.

وهذه المكانة الرفيعة للفلسفة "الحكمة" تتجلى من خلال تعريفهم لها وتوضيح منافعها وخصالها وفضائلها. "الفلسفة أولها محبة العلوم، وأوسطها معرفة حقائق الموجودات بحسب الطاقة الإنسانية، وآخرها القول والعمل بما يوافق العلم"⁽¹⁾.

إنَّها أشرف الصنائع البشرية بعد النبوة وميزانها المنطق، وهو أداة الفيلسوف. لذلك "صار من الواجب أن يكون ميزان الفلسفة أصح الموازين"⁽²⁾.

وقالوا في وصف الفلسفة: "إنَّها التشبه بالإله بحسب الطاقة الإنسانية، والمقصود بطاقة الإنسان: أن يجتهد ويتحرز من الكذب في كلامه وأقواله، ويتجنب من الباطل في اعتقاده، ومن الخطأ في معلوماته، ومن الرذاعة في أخلاقه. ومن الشر في أفعاله، ومن الزلل في أعماله، ومن النقص في صناعته"⁽³⁾.

وعليه، نجد أنَّ الإخوان قد مدحوا الفلسفة لما لها من خصال ومنافع، ومن بينها: "استكمال الإنسان ذاته باكتساب الفضيلة الإنسانية؛ لأنَّ استكمال الإنسانية لا يكون إلا بإخراج ما في قوته من قبول العلم الذي هو صورة النطق له، بحيث أنَّ النطق الغريزي صورة العقل التمييزي الذي لأجله وُجد الإنسان وبه فضّل على سائر الحيوان؛ وذلك أنَّ كل واحد من موجودات العالم له فعل يخصُّه لسببه وُجد ولأجله خُلِق، ولما كان الفعل الخاص بالإنسان استكمال النطق الغريزي باستعماله الفكر والروية واستخراج ما فيه بالقوة إلى الفعل، وما في حكم عدم إلى حكم الوجود من اكتساب الفضائل الإنسانية، والأخلاق الملكوتية، والمعلومات العلوية الربانية، ليصير بوجود ذلك موجودا بما هو إنسان، بعد أن كان موجودا بما هو حيوان، ومتى سقط الإنسان عن فعله الخاص به، إذا لم يكن مجتهدا على أفضل أحواله وعاملا بأنفع أعماله، لم يكن إنسانا موجودا بما هو إنسان. فإذا بالحكمة، وتعلم العلم،

(1) المصدر السابق، ج1، ص 23.

(2) المصدر السابق نفسه، ص342.

(3) المصدر السابق نفسه.

وإخراج ما في القوة إلى الفعل، تكمل الصورة الإنسانية والأخلاق الآدمية... وينتقل الإنسان من أدون المنازل إلى أشرفها حتى تصير نفسه ملكا كريما فيعرج به مع الملائكة⁽¹⁾.

معنى ذلك: أن الإخوان قد أكدوا بالبرهان بأن الفلسفة هي الحكمة النافعة، والحجة البالغة، ولذلك قالوا: "إنها علم كل نافع ولزوم كل عدل جامع، وهي علم اعتقاد الحقائق والقول بالصدق، والعمل بالخير على التحقيق، وهي علم الأشياء بحقائقها من غير خطأ ولا زلل"⁽²⁾.

إذن، وبالجملة، وحسب ما يراه الإخوان: "الفلسفة تكون هي العلم الكلي، ومعرفة حقائق الأشياء بعلمها ومعلولاتها وماهية طبائعها التي جُبلت عليها ولمياتها التي خُلقت لأجلها، والإحاطة بجميع ذلك علما كليا بقدر طاقة الإنسان لينال الفضيلة الكلية"⁽³⁾.

أما المنهج الذي اتبعه الإخوان في تصنيفهم وترتيبهم للعلوم، يساعد الدارس على صياغة مفهوم المعرفة وتحديد طبيعتها، فهم قد تبنا منها علميا وتربويا في ذات الوقت، كما أنهم رتبوا رسائلهم بشكل محكم ومنظم، وغالبا كانوا يُرشدون القراء إلى الرسالة التي ينبغي أن يقرأها لاستيعاب موضوع ما أو فكرة بعينها.

ومع ذلك كله لم يكتفوا بوضع المنهج لطالبي العلم والمعرفة، وتحديد السبل التي على الطالب اتباعها حتى يرتقي بنفسه. وإنما وضحو فضائل ومنافع كل العلوم، حيث ينتج اكتساب المعارف تهذيب الأخلاق وكسب الفضيلة الإنسانية.

هـ / علاقة المعرفة بالإيمان عند إخوان الصفاء:

لقد قام الإخوان بالتنبيه على أهمية وجود الإيمان الحقيقي إلى جانب العلم حتى تتحقق تلك الغايات على أكمل وجه. وهذا ما يُعتبر شرطا ضروريا لتبيين مفهوم المعرفة بالنسبة لهم، حيث يجزمون أن العديد من أهل العلم لا يفرقون بين العلم والإيمان، وأن الكثير من

(1) المصدر السابق، الرسالة الجامعة، ص 61، 62.

(2) المصدر السابق نفسه، ص 62، 63.

(3) المصدر السابق نفسه، ص 60.

المتكلمين يطلقون على الإيمان اسم العلم، ويقولون: "هو علم عن طريق السمع. وما يُعلم بالقياس هو علم عن طريق العقل"⁽¹⁾. ويوضحون أيّما علم هو بالحقيقة بقولهم: "إنّ الحكماء قالوا: إنّ العلم هو تصور النفس رسوم المعلومات في ذاتها، فإذا كان العلم هو هذا، فليس كلما يرد الخبر عنه عن طريق السمع تتصوره النفس بحقيقته. فإذا لا يكون ذلك علما بل إيماننا الأبصار"⁽²⁾. وإقرارا وتصديقا، ومن أجل هذا دعت الأنبياء أممها إلى "الإقرار أولا، ثم طالبوهم بالتصديق بعد البيان، ثم حثوهم على طلب المعارف الحقيقية"⁽³⁾.

ولقد أكّد الإخوان⁽⁴⁾ على صحة هذا الرأي باستشهادهم بقوله سبحانه وتعالى: ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ﴾⁽⁵⁾. ولم يقل يعلمون بالغيب، ثم حثهم على طلب العلم بقوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ﴾⁽⁶⁾. كما أنّهم قد استشهدوا بمدح المولى تعالى لأولئك الذين جمعوا بين العلم والإيمان، حيث أشار إليهم بقوله جل جلاله: ﴿يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾⁽⁷⁾. وقال أيضا: ﴿الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ وَالْإِيمَانَ﴾⁽⁸⁾.

كذلك لقد جعل الإخوان الآيات الكريمة السالفة الذكر دليلا على الفرق بين العلم والإيمان. لهذا على الإنسان أن يعلم ذلك ويعرف صفات المؤمن الحقيقي؛ وذلك لأنّ المؤمنين هم ورثة الأنبياء وتلامذتهم، وأنّ الأنبياء لم يورثوا دراهم ودنانير، بل إنّما ورثوا علما وعبادة، فمن أخذ بهما فقد وفر حظا جزيلا⁽⁹⁾.

كما ذكر المولى عز وجل: ﴿ثُمَّ أُورِثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا، فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ، وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ إِذِنَ اللَّهُ لَهُ الْفَضْلَ الْكَبِيرَ﴾⁽¹⁰⁾. كما قال

(1) المصدر السابق، ج4، ص123.

(2) المصدر السابق نفسه.

(3) المصدر السابق نفسه، ص 123، 124.

(4) المصدر السابق نفسه، ص 124.

(5) قرآن كريم، سورة البقرة، الآية 3.

(6) قرآن كريم، سورة، الحشر، الآية 2.

(7) قرآن كريم، سورة المجادلة، الآية 11.

(8) قرآن كريم، سورة الروم، الآية 56.

(9) المصدر السابق نفسه.

(10) قرآن كريم، سورة فاطر، الآية 32.

أيضا: ﴿ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم﴾⁽¹⁾

ومنه، فالإيمان والعلم هما من أعظم النعم التي يُنعم بها على الإنسان. بحيث أنّ النعم التي تخص الإنسان نوعان: "أحدهما في الجسد كالصحة وحسن الصورة وكمال البنية والقوة والجلد وما شاكلها، والآخر في النفس وهو نوعان: أحدهما حسن الخلق والآخر نكاء النفس وصفاء جوهرها، وهي الأصل في جميع المعارف"⁽²⁾.

ويرى الإخوان كذلك أنّ اختلاف درجات الناس ومنازلهم في المعارف والإيمان. "فمنهم من قد رُزق العلم ولم يرزق الإيمان، ومنهم من رزق الإيمان ولم يرزق العلم، ومنهم من قد وفر حظه منهما جميعا، ومنهم من قد حرهما جميعا"⁽³⁾.

ومتلما تتفاوت درجات العلماء أنفسهم في العلوم، وذلك أنّ الإنسان لا يبلغ درجة في العلم إلا ويبدو له فوقها درجات لم يبلغها بعد، كما ذكر الله بقوله: ﴿وفوق كل ذي علم عليم﴾⁽⁴⁾.

"لهذا فهو يحتاج إلى الإقرار والتصديق بقول من هو أعرف منه وأعلم"⁽⁵⁾.

ولقد أكد الإخوان بصريح العبارة قائلين: "...اعلم أنّك محتاج إلى الإيمان والتصديق بقول المخبر لك الذي هو فوقك في العلم وأعلى منك في المعارف، لأنّك إن لم تؤمن بما يُخبرك به حرمت أشرف العلوم وأجل المعارف. وتعلم أنّه ليس لك طريق إلى تصديق المُخبر لك في أول الأمر إلا حسن الظن بصدقه، ثمّ على ممر الأوقات تتبين لك حقيقة ذلك، فلا تطلبه بالبرهان في أول الأمر، ولكن اجتهد في أن تتصور في فكرك ما تسمع

(1) قرآن كريم، سورة الجمعة، الآية 4.

(2) المصدر السابق نفسه.

(3) المصدر السابق نفسه.

(4) قرآن كريم، سورة يوسف، الآية 76.

(5) المصدر السابق نفسه، ص126.

بأذنك، ثم اطلب السبيل والبرهان بعد ذلك، ولا ترض بالتقليد إذا توسطت بالعلم، ولا تطلب البرهان في أوّله...⁽¹⁾.

يتجلى لنا من خلال النص السابق، أنّ هناك مجموعة معينة تمثل النخبة في المجتمع، ممن تيسر لها الجمع بين فضائل العلوم والإيمان الذي يصل درجة اليقين، فأولئك يجتنبون التناقض في أقاويلهم، بما يلمون به من علوم وما يجمعونه من الأخلاق والفضائل وصفاء جوهر النفس، وسلامة البصيرة، ونقاوة العقل وحسن التصور للأُمور والعلوم.

لهذه الأسباب نجد الإخوان يدعون إلى التشبه بهؤلاء والافتداء بهم والسير على منوالهم للوصول إلى درجاتهم في الإيمان والعلوم، ومن خلال هذه الرؤية، طالب الإخوان بالجمع بين: "ما جاء به الأنبياء والمرسلون عن طريق الوحي، وما توصل إليه العقل الإنساني عن طريق الحكمة والخبرة العملية، وحاولوا أن يُوفقوا بين هذين المصدرين "العقل والشرع" ووظفوهما من أجل غاية واحدة هي خلاص الإنسان..."⁽²⁾.

4- المعرفة والمجتمع عند إخوان الصفاء:

لقد اتضح لنا وبشكل واضح، مفهوم الإنسان والمعرفة في المجتمع الذي أراد الإخوان تأسيسه على أسس فكرية وأخلاقية وثيقة لا يمكن زعزعتها، ومن خلال السعي لبناء الأنفس وتكوينها للوصول إلى أقصى النهايات. بحيث أنّهم لم يكتفوا بعرض مفاهيمهم الفكرية والمعرفية بشكل نظري، وإنما عملوا على تجسيدها في المجتمع عملياً ليبدو ذلك واضحاً في سلوك الإنسان وفي أخلاقه وأعماله التي دعوا إلى اكتسابها وممارستها، حتى يتمكن الفرد من خلالها نيل السعادة في الدنيا والآخرة، ولن يحدث له ذلك إلا بتعاون أفراد المجتمع.

لقد أشار الإخوان لضرورة التعاون ولحاجة الإنسان إليه، وبالتالي فقد رأوا أنّ الإنسان ليس بإمكانه العيش بمفرده إلا عيشاً نكدًا؛ لأنّه يحتاج في حياته إلى الكثير من الصنائع، وليس باستطاعة إنسان واحد بلوغها كاملة. وعليه، "فقد أوجبت الحكمة الإلهية توزيع

(1) المصدر السابق نفسه، ص 126، 127.

(2) شمس الدين عبد الأمير، الفلسفة التربوية عند إخوان الصفاء، دار الكتاب اللبناني، ط1، بيروت، 1988م، ص31.

الأعمال والصنائع بين الناس جميعا لتخصص كل جماعة منهم بصناعة أو بمهنة أو بتجارة أو علم معين. وهؤلاء مثلهم كمثل إخوة من أب واحد في منزل واحد"⁽¹⁾.

الإخوان سعوا لكي تستمر الاجتماعات وتبقى بين الناس، وهم يرون أنّ الذي يحفظها ويُبقيها على تلك الحال، إنّما هي: "الرحمة والشفقة والمحبة والرفق بين جميع الأفراد، والمساواة فيما يريد واحدهم ويُحب ويبغض ويكره لنفسه"⁽²⁾. تستمر الاجتماعات وتدوم وفق الشروط السابقة إذا علم كل عضو من أعضاء الجماعة بأنهم نفس واحدة. حتى ولو أنّ أجسادهم متفرقة، فهذا النوع من الاجتماعات يشكل تعاوناً نموذجياً قائماً على المنفعة والصلاح لكل أفراد الجماعة المتعاونين. والمنفعة هنا لا تتوقف عند حدود الجسد، بل تتعداها إلى صلاح أمر النفس والارتقاء بها، وهي أقصى الغايات من الاجتماع بالنسبة للإخوان.

لكن الإخوان لم يكفيهم توضيح أهمية التعاون وضرورته فقط، بل عملوا على تنبيهه على مسألة هامة جداً، ألا وهي نظرتهم إلى العلاقة بين الحياتين "الدنيا والآخرة".

لقد نظروا للكون نظرة ثنائية، تتسجم مع مفهومهم للإنسان القائم على معرفة ثنائية "الجسد والنفس" ومع مفهومهم المعرفة وغاياتها. حيث يعتبرون الحياة الدنيا وسيلة، أمّا الآخرة فهي غاية.

لقد حض الإخوان كثيراً على أهمية إدراك هذه الحقيقة؛ لأنّها تعمل على تحديد طبيعة الاجتماع الإنساني وغاياته. كما تتجسد من خلالها الغاية من وجود الإنسان في هذه الدنيا، وبالتالي الغاية من المعرفة. ويتضح لنا جلياً صدى هذه الفكرة عند الإخوان فيما سبق الكلام عن مفهومي الإنسان والمعرفة بالنسبة لهم. بحيث أنّهم يدعون معرفة حقيقة الإنسان الأساس النظري المتين لتأسيس علاقات اجتماعية إنسانية نبيلة، وتتجلى أهمية ذلك في تمثّلهم ثنائية "الجسد والنفس" وفي هذا الشأن يقولون: "اعلم... أنّ كل واحد منا هو مُركب ومؤلّف من

(1) المصدر السابق، ج1، ص62.

(2) المصدر السابق، ج4، ص219.

جوهرين متباينين متضادين: أحدهما هذا الجسد...وأما الجوهر الآخر فهو هذا الروح اللطيف...وما دامت هذه النفس مع هذا الجسد مربوطة به إلى الوقت المعلوم، فلا بد لنا من النظر فيما تصلح به معيشة الحياة الدنيا، وما تتال به النجاة والفوز في الآخرة. واعلم أن هذين الأمرين لا يجتمعان ولا يتمان إلا بالمعونة"⁽¹⁾.

إن، فالإنسان بإمكانه بلوغ الكمال وتحقيق السعادة الحقيقية، إذا استطاع الموازنة بين المنفعتين، "الجسمانية والنفسانية" وهذا ما يتضح في قولهم: "واعلم أن منفعة الإنسان تكون من وجهتين لا ثالث لهما، دنيوية وأخروية وجسمانية وفسسانية، وإذا كملت للإنسان هاتان السياستان استحق اسم الإنسانية وتهيأت نفسه لقبول الصور الملكية"⁽²⁾.

وعليه، تكون المعونة على أمور الدنيا بقوة الأجساد، بينما المعونة على أمور الآخرة فتكون بالعلم والمعرفة الحقيقية.

ومنه، تتضح لنا جليا أصالة فكر الإخوان من ربطهم بين المنفعتين "الجسمانية والنفسانية" أي بين السعادة في الدنيا والسعادة في الآخرة، لكي ينال الإنسان الكمال والسعادة الحقيقية. ومفهوم الحياة هذا مُستمد من عمق العقيدة الإسلامية ومن الفكر العربي الإسلامي. هذا ما يتضح لنا من خلال محاولتهم تنظيم محيطهم الاجتماعي على أساس مفهوم المعرفة، المنسجم مع مفهومهم للإنسان والكون وعلاقتهما بالله سبحانه وتعالى.

ونلاحظ مما تقدم تصنيف الإخوان الصنائع والعلوم والمعارف، وتبيين أهميتها وتفاضلها فيما بينها. بحيث يرون أن الصنائع هي نوعان: "صنائع علمية روحية، وهي مندرجة تحت أجناس العلوم"⁽³⁾. وقد سبقت لنا الإشارة إليها عند حديثنا عن تصنيف العلوم.

(1) المصدر السابق نفسه، ص 218.

(2) المصدر السابق نفسه، ص 291.

(3) المصدر السابق، ج1، ص 195 إلى 209.

والصناعات العملية: "وهي تتدرج تحت أجناس الصنائع وتنقسم إلى قسمين: بسيطة ومركبة. وقد وضّح الإخوان مراتبها وشرفها وأثر العقل فيها"⁽¹⁾.

وبذلك يتمكن الإنسان من الاختيار بين هذين النوعين. إلا أنّ الإخوان فضلوا النوع الأول على النوع الثاني، وحضوا طالبي العلم والمعرفة، وكذا الباحثين على حقائق الموجودات على الخوض في هذا النوع من العلوم؛ لأنّ هذه الصناعات تتعامل مع أنفس المتعلمين، وتأثيراتها في المتعلمين كلها روحانية، وهي تؤدي إلى تطهير النفوس وإصلاحها، ومنها إلى نيل السعادة، وهي قنية النفس الإنسانية إذ ترتقي بها وتكتمل، ويكون خلاصها بها. في حين أنّ الصناعات العملية هي قنية الجسد وتتعامل مع المادة، والغرض منها هو إصلاح البدن وإعمار الأرض.

لكن الإخوان كانوا حرصين في كلا النوعين على ضرورة الحذق والأستاذية في كل صنعة يقدم عليها الإنسان عن طريق المداومة على استعمالها والعمل فيها باستمرار، وكل ذلك تشبها بالمولى عز وجل في إحكامه وإتقانه لصنعتة.

وعليه، فالنفس كلّما ارتقت في مراتب العلوم والمعارف ازدادت صفاء ونقاء وأضحت قادرة على تقبل العلوم الحقيقية، وأكثر رغبة فيها وأقرب إلى عالمها الذي جاءت منه. وكلّما انصرفت إلى الاهتمام بالصنائع الجسمانية، ابتعدت عن جوهرها الروحاني وعن تقبل العلوم، وأصبحت أميل إلى الجسد الفاني والزائل، فتبقى متألّمة بعيدة عن عالمها السرمدى.

ومما سبق بالذكر، يتجلى لنا أنّ الاجتماع بين الناس ما هو سوى وسيلة وليس غاية؛ لأنّ الغرض من ورائه هو: بلوغ الكمال، ومن بعده نيل السعادة الحقيقية، وكل ذلك لا يمكن أن يتحقق إلا في المجتمع المبني على أساس الاجتماع الفاضل بين البشر، والقائم على معرفة الإنسان نفسه والتي تُؤدي بدورها إلى معرفة الله سبحانه وتعالى.

(1) المصدر السابق نفسه، ص 210 إلى 226.



الفصل الثالث

الفصل الثالث:

أسس ومبادئ الفكر التربوي

عند إخوان الصفاء

المبحث الأول: مفهوم التربية وتطورها عبر التاريخ حتى

عصر إخوان الصفاء.

المبحث الثاني: منهج إخوان الصفاء وطرق تدريسهم.

المبحث الثالث: التربية والتعليم والأخلاق عند إخوان الصفاء.

المبحث الأول: مفهوم التربية وتطورها عبر التاريخ حتى عصر إخوان الصفاء:

تمهيد:

يُعد البحث في الفكر التربوي الإسلامي أحد المجالات التي نحن بأمس الحاجة إليها في وقتنا الراهن؛ وذلك لاحتوائه قيماً وأهدافاً جلية نحن في أحوج الحاجة لتوظيفها في عملية تصحيح المسار التربوي والتعليمي. وعليه فهذا الفكر ينطلق من تراثنا وثقافتنا ومجتمعنا وواقعنا، ويحمل عبر ثناياه الكثير من المبادئ والأفكار التربوية التي يُنادي بها الفكر التربوي الحديث. ومع هذا لا يزال هناك نقص هائل في مثل هذه الدراسات والتي تدور حول الفكر التربوي الإسلامي عند مقارنة لها بالدراسات التي قُدمت في مجال الفكر التربوي الحديث والمعاصر.

ولا ريب أن دراسة الشعوب لماضيها ولبحثها في تراثها وفي ثقافتها ما هي إلا حق مشروع لها. فالشعوب العربية الإسلامية في حاجة للعودة لتراثها نظراً لما آلت إليه من تأخر في العديد من مجالاتها. وعليه يتوجب على المفكرين والعلماء العرب أخذ العبرة من أمّتهم وتجاربها السابقة وتقليلهم من المباهاة والمغالاة والتفاخر وتمجيدهم وتقليدهم لنظريات وأفكار الغرب. وفي ذات الوقت ينبغي عليهم الاعتراف بانجازات الفكر الإسلامي في المعرفة ومجالاتها المتعددة على مر الزمن. فالفكر التربوي لم يبدأ من العدم بل هو متصل الوجود ووليد لمراحل سابقة كما هو والد لمراحل لاحقة في نفس الوقت.

1- الفكر التربوي عبر العصور:

عند اليونان: وهي الفترة التي ساد بها التقسيم التربوي للأفكار وفيها قسموا مراحل التعليم حسب العمر، والآخر قسموه حسب الطبقات الاجتماعية. وفيه تأكيد على توجه الدولة للتعليم حيث أعلنت على أهمية العقل وعلاقة التربية العقلية المعرفية بالناحية الأخلاقية.

ومن أعلام الفكر التربوي الإغريقي سقراط (Socrates) (469-399 ق م) وأفلاطون (Platon) (429-347 ق م) وأرسطوطاليس (Aristoteles) (384-322 ق م).

2- الفكر التربوي العربي:

وهي الفترة التي شوهد فيها تطور فكري في جميع المجالات وعلى الأخص المجال التربوي، حيث أنّ الواحد منهم لا يقتصر على كونه فقيهاً أو فيلسوفاً أو طبيباً أو غيره، وإنما كانوا يبدعون في كل المجالات، وكتابتهم المتنوعة في كل الاختصاصات هي الشاهد على ذلك. فلقد برعوا في الدين كما برعوا في التربية والتعليم...إلخ. كما تأثر هذا الفكر بالأفكار السابقة عليه فقد أثر هو الآخر في المراحل اللاحقة. ولأنّه نابع من ثقافة عربية إسلامية لا بدّ لنا من دراسته حتى نستفيد أكثر منه في حياتنا ومجالاتها الكثيرة.

والفكر العربي الإسلامي هو فكر غني وخصب ومتفتح على الحضارات الإنسانية الماضية وكان له الأثر الكبير في الفكر المسيحي والأوروبي واليهودي إبان عصر النهضة. وقد تميز بقدرته على تحليل الظواهر التربوية والعلاقات الإنسانية كما تميز بأصالته وهو يهدف للمحافظة على التراث الإسلامي الروحي ويدعم أهداف ومبادئ المجتمع. وهو قادر على التجديد والتغيير كما هو قادر على استيعاب روح العصر. ومن أعلامه نجد كل من: الغزالي، وابن سينا، وابن خلدون، وإخوان الصفاء، والذين نحن بصدد دراسة فكرهم التربوي، وغيرهم.

3- مفهوم التربية لغة واصطلاحاً:

لقد اختلف المفكرون في معنى التربية وذلك لاتساع مدلولها. فالتربية لغة: "تعني الزيادة والنمو ربا الشيء بمعنى زاد ونما. وعندما نقول: روت في بيت فلان أي نشأت فيهم وربيت

فلانا أي حفظته ورعيته ونميته"⁽¹⁾. وفي المعجم الوسيط: "تربى وتنشأ وتغذى وتثقف ورباه فمى قواه الجسمية والعقلية والخلقية"⁽²⁾.

أمّا المفهوم الاصطلاحي الذي ذكره جميل صليبا في معجمه الفلسفي، حين قال: "إنّ التربية هي إعداد الفرد للحياة علمياً وعملياً، جسمياً وعقلياً، وخلقياً واجتماعياً"⁽³⁾.

إلا أنّ تعاريف التربية تظل تختلف باختلاف التوجهات الفكرية والإيديولوجية وكذلك بحسب طبيعة الزمان والمكان ونوع المواطن الذي ينتظره المجتمع من مؤسسات التربية. ولا يمكن للمجتمع الإسلامي - الذي كان قد فقد فعاليته وحيويته وأضحى يعيش في ركود تام، مما أدى بالأمم والشعوب إلى التكالب على مقوماته وموارده - إلا أن يسترد دوره وينهض من جديد إلا بواسطة التربية الاجتماعية والتي تتطوي على مبادئ وشروط معينة بواسطتها يمكنه التغيير إلى أحسن. إذن "فالتربية تعني المنهج الذي يهدي سير المجتمع. على حد تعبير المرحوم مالك بن نبي"⁽⁴⁾.

وعليه وبدون شك فإخوان الصفاء قد انطلقوا في فكرهم التربوي من الإنسان ومن الأسس المكونة له، من جسم وعقل وروح وكيفية تربية هذا الإنسان الذي لا يمكن له العيش خارج هذا المجتمع، نظراً لطبيعته وقصوره في أداء وظيفته بمفرده.

4- الفكر التربوي عند إخوان الصفاء:

لقد اشتهروا برسائلهم والتي قسموها على أقسام. منها الرياضية التعليمية، والجسمانية الطبيعية، والنفسانية العقلية، ومنها الناموسية الإلهية، وتليها الرسالة الجامعة؛ لما في هذه الرسائل المتقدمة كلها المشتملة على حقائقها بأسرها.

(1) ابن منظور، لسان العرب، المجلد 14، ص 21.

(2) معجم اللغة العربية، المجلد الأول، دارالمعارف، (ب.ط)، القاهرة، 1960م، ص 45.

(3) المعجم الفلسفي، الجزء الأول، (ب.ط)، بيروت، 1971م، ص 266.

(4) مالك بن نبي، ميلاد المجتمع، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر، (ب.ط)، طرابلس، 1974م، ص 106.

وعليه فهذه الرسائل تعتبر مساهمة جادة من طرف الإخوان. وقد سلطنا الضوء على جانب من أهم جوانب فكرهم، ألا وهو الجانب التربوي والذي لا استغناء للفرد ولا للمجتمع عنه في أداء وظائفه، خاصة السياسية والاجتماعية والتي من أجلها خُلقت البشرية.

أجل إنَّها الوظيفة التي تمثلت في الأمانة التي عرضها المولى سبحانه وتعالى على الإنسان في قوله: ﴿إِنَّا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال، فأبين أن يحملنها وأشفقن منها، وحملها الإنسان إنه كان ظلوما جهولا﴾⁽¹⁾.

ولا يخفى علينا، فالأمانة عكسها الخيانة بمعنى: ما أوْتمن عليه الإنسان وتتمثل في ثلاث مراتب وهي:

الأولى: وهي التكاليف الشرعية والأمور الدينية الواجب المحافظة عليها؛ لكونها حقوق مرعية أودعها الله المكلفين وائتمنهم عليها من غير إخلال بشيء من حقوقها، وهذه الأمانة تتمثل "في العقل وذلك؛ لأنَّه بواسطته يتعلم البشر، فالله سبحانه وتعالى فضّل الإنسان به على سائر المخلوقات. ثمّ يأتي التوحيد ويليه الإيمان باليوم الآخر والصلاة والصيام والزكاة... الخ الفرائض"⁽²⁾.

وعليه، فالإخوان قد اهتموا في فكرهم التربوي بالإنسان، وبكيفية تنشئته تنشئة تستجيب لمفهوم التكليف، والقيام بوظيفته ككائن عاقل لم يخلقه الله عبثاً، بل خلقه من أجل القيام بوظيفة محددة. وفي هذا يقول تعالى: ﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾⁽³⁾.

ومن أجل ذلك فالإنسان قد خُلِق وهو مُستعداً تماماً للعبادة ومُتمكناً منها على أحسن تمكين⁽⁴⁾. ومفهوم العبادة في الإسلام مفهوم شامل، يتمثل في العبادات الروحية والمعاملات الاجتماعية، ولذلك فالإخوان في فكرهم التربوي خصصوا لكل جانب من هذين الجانبين

(1) قرآن كريم، سورة الأحزاب، الآية 72.

(2) تفسير روح البيان، للشيخ إسماعيل حقي البروسوي المتوفى 1137م، ج7، دار الإحياء للتراث العربي، (ب.ط)، بيروت، 1985م، ص249.

(3) قرآن كريم، سورة الذاريات، الآية 56.

(4) تفسير روح البيان، ج9، ص167. المرجع السابق.

عناية خاصة بهما، وبدون شك فهم قد استوحوا هذه العناية من طبيعة عصرهم وظروف بيئتهم السياسية والاجتماعية. تلك الظروف التي لا يمكن إغفالها عند دراسة فكر أي مفكر سياسي أو اجتماعي. فمثلما نجد أنّ الوسط العائلي والاجتماعي يؤثران في نشأة الطفل الاجتماعية، فالمفكر أو الفيلسوف أو المُنظر نجده كذلك يتأثر بمحيطه، بحيث يستلهم منه فكره والذي منه يرتد إلى المجتمع على شكل إسهامات في عملية الإصلاح والتغيير أو على صيغة نظريات. وهو ما سيتضح لنا في فكر إخوان الصفاء التربوي من خلال عرضنا هذا. فما هو إذن مفهوم التربية عندهم؟

5- ماهية التربية لدى إخوان الصفاء:

في الحقيقة لم يقدم الإخوان تعريفاً محدداً للتربية، "بحيث هي شأنها شأن جل المسائل المتجددة الحية، لا حاجة لها إلى تعريف"⁽¹⁾. لكنهم يرون: "أنّ سنوات التربية هي السنوات الأولى الأربعة في حياة الإنسان، وعليه فمسؤولية تربيته وإعداده لمواجهة الحياة في هذه الفترة تكون على عاتق الآباء والأمهات"⁽²⁾.

ونظراً لكون وقوع اهتمامهم على الشباب البالغين سن الخامسة عشرة سنة، نجد أنهم يستخدمون كلمة التعليم بدلاً من كلمة التربية. فهل يا ترى يعنون بالتعليم تلك الوسائل العلمية للتدريس أو نقل المعلومات أو اكتساب المهارات للمتعلمين؟ من المؤكد، "أنهم لا يعنون بالتعليم مجرد الوسائل العلمية للتدريس ولا حتى نقل المعلومات واكتساب المهارات للمتعلمين فحسب، بل وأيضاً أنّ كلمة التعليم بالنسبة لهم تكاد أن تكون متساوية مع ما يُقصد به في وقتنا الحاضر من التربية"⁽³⁾.

ومنه، فكل ما قدموه في رسائلهم وكل ما علموا علومهم إلا من أجل معرفة من يصلح

(1) و.أ. لستر شميث، التعليم، ترجمة رمزي مفتاح، مراجعة حامد عمار، (ب.ط)، دار الفكر العربي، القاهرة، 1963م، ص7.

(2) المصدر السابق، ج3، ص267.

(3) فيليب هـ. فينكس، فلسفة التربية، ترجمة محمد لبيب النجيجي، دار النهضة العربية، (ب.ط)، القاهرة، 1965م، ص33.

للانضمام إليهم والدخول في جماعتهم والاستعداد معهم لقرب مجيء دولة الخير والتي يرون أنها تُقام على أفراد أختيار فضلاء ويحكمها الحكماء.

وعليه، نجد أنّ واجب المتعلم ليس هو فقط الاكتفاء بعلومهم على اختلافها وإنّما فحسب يجب عليه التخلق بالأخلاق الفاضلة الحسنة الطيبة؛ وذلك حتى يتخلص من تلك الآفات الفاسدة والتي كان قد اكتسبها في مرحلة الصبا. وكذلك حتى يُعود نفسه على ترك العادات السيئة؛ وذلك بتحسين أفعاله وأقواله وتهذيب نفسه، وبهذا ينجو من عالم الفساد عندما تفارق نفسه جسده ويصعد إلى ملكوت السماء.

وكما رأينا "مفاهيم التربية حديثا قد تعددت واختلقت باختلاف المدخل إلى تعريف المجتمع والثقافة وطبيعة الأفراد"⁽¹⁾. ولذلك من واجبنا تحديد ووضع إطار لمفهوم التربية لديهم. وهذا بناء على معرفة الزمان الذي وُجدوا فيه والمجتمع الذي عاشوا فيه والهدف الذي كانوا قد قصدوه.

مما لا ريب فيه، أنّ الذين تطرقوا للكتابة عن الإخوان قد اعتادوا على وجهة نظرهم في النفس الإنسانية حيث أنّهم شبهوها بالصفحة البيضاء التي لم يكتب عليها شيء وأنّها قابلة للنقش عليها بالخير أم بالشر، ولكن لا يمكن نزع ما كُتب عليها كما لا يمكن محوه. لذلك يجب أن نعتني بها حتى تكون بالصورة الجميلة وتتخلق بالأخلاق الحسنة، فهم يقولون: "...أنّه إذا كُتب فيها شيء حقا كان أم باطلا فقد شغل المكان ومنع أن يكتب فيه شيء آخر ويصعب حكه ومحوه"⁽²⁾. معنى هذا أنّ التربية لم تكن جُهدا ضائعا وإنّما الإنسان هو الذي يخرج إلى الدنيا وهو يحمل قابلية التزويد بالخير أم بالشر؛ أي بمعنى آخر، أنّه قابل للتعلم والاكْتساب لسلوكات معينة ناتجة عن المؤثرات التي تحيط بها.

وعليه فمعنى هذا أنّ الإنسان يتأثر ويتشكل بالصورة التي تحقق أهداف المُربي والمجتمع المعد له. وكذلك فالإخوان قد أكدوا رأيهم هذا حينما قالوا: "بأنّ الله سبحانه وتعالى

(1) محمد الهادي عفيفي، في أصول التربية، مكتبة الأنجلو المصرية، (ب.ط)، القاهرة، 1971م، ص48.

(2) ابن مسكويه أحمد، تهذيب الأخلاق، طبعة عبد العليم صالح المحامي، ط2، مصر، 1905م، ص48.

خلق الإنسان مُزودا بإمكانية تقبل كل الأخلاق وتعلم كل العلوم مثل: الرياضيات والسياسات والآداب... الخ من المعارف. كما مكنه أيضا من تهيئة أعضاء جسمه المختلفة الأشكال والهيئات على تعلم جميع الصنائع البشرية والأفعال الإنسانية والأعمال الملكية⁽¹⁾.

ونظرا لكون النفس حسب ما تقدم ذكره، تكون على غاية معتدلة فطريا إلا أنّها تكون قادرة على اكتساب ما يحيط بها والتعود عليه فيخرجها من الاعتدال. ومنه نجد أنّ عملية التربية عند الإخوان: "هي عملية توجيه وتهذيب إذ القصد منها هو إصلاح كل ما فسد من أخلاق الناس"⁽²⁾. لكن كيف يمكن ذلك؟ وهذا ما ينتج "عن الإنسان وقهره للطبيعة الشهوانية أو الغضبية لتتمكن كل منها على حد الاعتدال"⁽³⁾.

وعليه يمكن تصفية وتطهير النفس من كل ما لحق بها، "فتصبح مُمكنة من الوصول إلى مرتبة الملكية، ألا وهي رتبة الحكماء الذين يظفرون بها"⁽⁴⁾. والإخوان يقولون في ذلك: "لا يمكن لأحد من الناس، ولا يليق به ولا يشق أن يصعد إلى ملكوت السماء وسعة الأفلاك والدخول إلى زُمرَة الملائكة إلا بعد عناية شديدة في تهذيب نفسه وصحة اعتقاده وحقيقة معلوماته"⁽⁵⁾.

ومنه نجد أنّ جماعة الإخوان ترى أنّ: "هذا التهذيب للنفس وتحقيق الكمال لها لا يتم إلا بتعاون أفراد الجماعة. فالأخ لا يتمكن من تعلم العلوم الفلسفية الموجودة عندهم وهي العلوم المذكورة في كتب الفلاسفة التي أقروها، وبالتالي بالتزامه للجماعة بتجنب الأخلاق المنبوذة التي أقرت العقول بأنّها كذلك إلا في إطار الجماعة"⁽⁶⁾.

(1) المصدر السابق نفسه، ص 227، 228.

(2) المصدر السابق نفسه، ص 356، 357.

(3) المصدر السابق، ج 4، ص 342.

(4) المصدر السابق نفسه، ص 241.

(5) المصدر السابق نفسه، ص 161.

(6) المصدر السابق، ج 3، ص 51، 94.

ومنه وعلى هدي الأوامر والنواهي التي جاء بها الأنبياء "صلوات الله عليهم وسلم"، والتي نجد الإخوان "يجمعون بينها وبين آراء وأقوال الفلاسفة"⁽¹⁾. ويفضل هذا التعاون المرغوب فيه تستطيع الجماعة أن تبقى وتستمر وبالتالي تتجذب إليها جماعة الناشئين التي تريد الانضمام إليهم فيعلمونها العلوم المحققة لكل الأهداف التي يسعون إليها.

ومنه فالتربية بالنسبة لهم تُعتبر تربية خاصة تعتمد على مبادئ وآراء وقيم وعلوم، يتميز بها الإخوان عن غيرهم. أمّا مجالها، فهو الصفة المُنقاة على أساس أنّهم القوى المستوعبة لمبادئهم وأفكارهم، والتي يتوقف استمرار هذه المبادئ والأفكار وتحويلها إلى واقع ما أمكن، على أساس قبول هؤلاء الخاصة من الشباب لها وسعيهم إلى تحقيقها. ومنه فمفهوم التربية هنا، لم يعد مفهوماً عاماً اجتماعياً يشمل كل أفراد المجتمع، في بداية أمره على الأقل، وإنما هو يخص الصفة التي بإمكانها تحمل مسؤولية العمل في ظل دولة الخير المنتظرة وذلك؛ "لأنّ التربية تربية خاصة، فهي تعتمد على التخفي والسرية التامة عن العيون"⁽²⁾. إذ أنّ الخصوص بالنسبة لهم قد بُني على أساس محدد، وهو يتمثل في القوة العاقلة على الإنسان تلك التي ترد في سن الخامسة عشرة. وعليه فقد وقع اختيار الإخوان للشباب في هذا العمر.

وكما سبق لنا بالذكر فالتربية أو تهذيب النفس الإنسانية وقهر القوى الغضبية أو الشهوية لا تتم دفعة واحدة بحيث هي عملية صعبة ولا بد من التدرج فيها وهذا الأخير، هو بدوره نجده يخضع لمراحل نمو الإنسان، وما يوجد في كل مرحلة من قوى تجعله يستطيع تحمل وتقبل علوم معينة. وبالتالي تعمل على مساعدته على ظهور صفات تعمل على تمكينه من الوصول إلى مرتبة أعلى من تلك المرتبة التي هو فيها من مراتب الجماعة.

(1) المصدر السابق، ج1، ص 262 و ج4، ص 105.

(2) المصدر السابق، ج4، ص 21.

وعليه نجد أنّ التربية عندهم ما هي إلا "عبارة عن عملية مُستمرة تبدأ في سن معينة وتستمر حتى سن الخمسين عاما. وهي السن التي ترد فيها القوة الملكية على النفس وما هذه سوى تمهيدا للمعاد ومفارقة الدنيا والصعود إلى السماء بالقرب من الرحمان"⁽¹⁾.

وبالرغم من أنّ التربية تبقى مستمرة حتى سن الخمسين إلا أنّ الإخوان قسموا عمر الإنسان من بعد سن الخامسة عشرة إلى مراحل، ولكل مرحلة أسلوبها الخاص الذي يُميّزها ويتلاءم مع طبيعة كل مرحلة بحيث تحقق الجماعة غرضها المنشود.

وعليه فالتربية عندهم خاصة، لكنها مسؤولية وعبء، ولذا فقد عمدوا لنشر علومهم من أجل مضاعفة عدد المنضمين إليهم، وبالتالي يزداد نعيمهم وتتضاعف سعادتهم في الآخرة. ولقد أكدوا على مسؤوليتهم تجاه غيرهم استنادا لقوله "صلى الله عليه وسلم": "إذا ظهرت البدع في أمتي فليُظهر العالم علمه"². ومن أعظم البدع بالنسبة لهم هو ما اختلقه الجهال من زخرف الأقوال واجتروه من سيئات الأفعال وقبيح الأعمال بحيث كان اتجاههم لحمل مسؤولية هداية غيرهم إلى ما اهتدوا إليه. في حين أنّ: "غرضهم في ذلك هو تطهير النفوس الجاهلة استنادا إلى الدين آملين في الثواب وحسن الجزاء"⁽³⁾.

إذن وعليه، وإن قالوا بأنّ نفس الإنسان كالصفحة البيضاء القابلة للنقش عليها، لكنهم وكما سبقت الإشارة إليه، فقد استعملوا التفسيرات الغيبية مثل: "تأثير النجوم على الجنين وهو في بطن أمّه، وعلى مدى حياته بعد خروجه منها حيث تبقى تؤثر على جسمه وأخلاقه، وكذا على سعادته وشقائه طول حياته، وكذلك في نُموه المعرفي"⁽⁴⁾. وفوق كل ذلك، "كل ما يجري في الكون متأثر بأحكام النجوم"⁽⁵⁾.

(1) المصدر السابق، نفسه، ص 222.

(2) الكافي: ج 1، للشيخ أبي جعفر محمد بن يعقوب بن اسحق الكليني، الملقب بثقة الإسلام، المتوفى (329هـ)، طبعة دار الكتب الإسلامية، طهران 1365هـ.

(3) المصدر السابق، الرسالة الجامعة، ص 646.

(4) المصدر السابق، ج 2، ص 348.

(5) المصدر السابق، ج 4، ص 447.

وعليه، فإنّ تلك الأحكام لا يد للإنسان فيها إذ لا يتوصل إلى أسرارها "إلا الراسخون في العلم"⁽¹⁾.

إذن، فالتربية لديهم لم تعد شاملة للإنسان ككل من حيث كونه نفس وجسد يشمل كل منهما الآخر، وأيضاً فهي تهيؤه للعمل في المجتمع بأدواره المتعددة، وإنّما هي تربية تعمل على توجيه اهتماماتها إلى النفس وتطهيرها وتهذيبها على أمل الخلاص منه. وعليه فهي صالحة إلا لهم ولأهدافهم الخاصة، بدون مراعاة المجتمع والذي من واجب التربية الاتجاه إليه لتحقيق استمراره وتقدمه.

ولكون التربية الخاصة بهم هي إعداد لمجتمع منتظر، سواء أكان دولة الخير المرجوة أم هو الانتقال إلى مدينتهم الروحانية في السماء. فإنّ في ذلك تعريض بمجتمعهم وثورة على ما يعج به من فساد وبكل مشروعية. ومنه فقد فضلوا التستر وإيقاع المحنة والاختيار على المنضمين إليهم حتى لا يكشفون سرهم. وهذا يعتبر تناقضاً مع عموميات وشمول التربية ولا بد أن لا نغتر بانتشار الرسائل في الوراقين والمساجد إذ غالباً أنّ انتشارها لم يكن إلا بعد تكون الرئاسة العالمية للجماعة وجاءت علومها حسب دلالات النجوم على قرب مجيء دولتهم. أمّا الغرض من نشرها فهو لجلب من يصلح لقبول دعوتهم وحمل علومهم واقتفاء سنتهم وليس أبداً لخدمة المجتمع.

كما أنّ التربية عندهم قد تجاهلت حلقات نمو أساسية في حياة الإنسان هي من أهم مراحل تربيته، فهي لم تُعر أي اهتمام بالطفولة ولا بالصبا وإنّما انطلقت من الشباب وما يليه من مراحل.

3- العوامل المؤثرة في التربية:

1- المؤثرات الاجتماعية والطبيعية:

(1) المصدر السابق، ج1، ص 99.

أ/ العادات الجارية: وهي إحدى المؤثرات وذلك: "لأنَّ العادات التي ينشأ ويتربى عليها الصبي وبمداومته عليها تصبح طبيعة ثانية"⁽¹⁾، وتأثيرها يظهر في أخلاق وشخصية الإنسان، ولقد فسروا ذلك: "بأنَّ العادات الرديئة تقوي الأخلاق الرديئة وتُرسخها، والعادات الحسنة تُقوي الأخلاق الحسنة وتثبتها وتجعلها مستمرة"⁽²⁾.

ب/ المحيط الاجتماعي: وهو كل ما يحيط بالإنسان من الإخوة والأصدقاء. ويظهر تأثيرها على جوانب شخصية الفرد طوال حياته، وللمعلمين تأثير كبير في تشكيل شخصية الإنسان. "وكل إنسان يشترك إلى تقليد من فوقه، فالصبيان يشتركون لأحوال المعلمين والمتعلمين يشتركون لما في طباع الأساتذة فيحاولون الاقتداء بهم والتشبه بأقوالهم وآرائهم"⁽³⁾.

ج/ البيئة الطبيعية: تلعب مواقع البلدان وهوائها دورا مهما في تشكيل شخصية الفرد من حيث التكوين الجسماني والخلقي، كذلك في طباعهم وعاداتهم وأبدانهم"⁽⁴⁾. ويمكن القول أنَّ ما سبق ذكره يعتبر مؤثرات خارجية وهي محيطة بالإنسان، فهناك مؤثرات أخرى مرتبطة بها، إلا أنَّها متعلقة بالإنسان نفسه وهي تتمثل في:

2- المؤثرات البيولوجية: حيث أنَّ جسد الإنسان يتكون من أربعة عناصر: الماء والهواء والنار والتراب، فإن تغلب عنصر على العناصر الأخرى اختلت شخصيته. فمثلا صاحب المزاج الحار شجاع متهور، وصاحب المزاج البارد بليد الطباع وثقيل الروح، وصاحب المزاج اليابس صبور ويخيل وحقود، وصاحب المزاج الرطب سمح لين الجانب، لكنَّه سريع النسيان.

3- المؤثرات الغيبية:

جميع المؤثرات السابقة سواء الخارجية أم الداخلية، كلها ترجع أساسا لدى الإخوان إلى أثر يشملها ويتحكم فيها، ولا يمكن دفعه أو رده، ويتمثل في المؤثرات الغيبية. حيث يرون:

(1) المصدر السابق، ج4، ص 67.

(2) المصدر السابق نفسه، ص 107.

(3) المصدر السابق، ج3، ص 106، 107.

(4) المصدر السابق، ج1، ص 232-234.

"أنَّ الذي يتحكم في كل ما يوجد في الحياة الدنيا، ويؤثر في كافة المؤثرات السابقة إنَّما هو موجبات أحكام النجوم"⁽¹⁾. وعلى وجه الخصوص بالنسبة للإنسان أنَّ كل أمور حياته، "مُرتبطة بمواقع النجوم منذ لحظة وجوده في رحم أمه وتعاقب تأثيرات الكواكب عليه شهرا تلو الآخر حتى يخرج للنور"⁽²⁾.

من خلال ما سبق يتضح لنا أنَّه مع قول الإخوان بالمؤثرات البيئية المختلفة، سواء كانت مؤثرات اجتماعية أو بيئة طبيعية، فقد ربطوا هذا بسبب غيبي، واعتقدوه الأصل في التأثير. وهذا السبب تصعب معرفته، ولا قياسه ولا حتى توقعه، بحيث أنَّ الإخوان قرروا أنَّ الذين يعرفونه هم الراسخون في العلم. وعليه يمكن القول أنَّهم قد تأثروا بالثقافات الوافدة، وليس بالثقافة الإسلامية الأصيلة.

4- أهداف التربية:

لاشك أنَّه لكل مجتمع أهدافه الخاصة به والناבעة من إمكانياته وظروفه. والتربية توجد حيث يوجد المجتمع وأهدافها تتأثر بروح العصر وبمتطلباته. ومنه يمكن القول أنَّه لا يوجد للتربية هدف واحد معين في أي مجتمع أو عصر. "وإنَّما هناك العديد من الأهداف المتداخلة في بعضها، ولو أنَّ أحدها يكون أكثر بروزا وظهورا من غيره"⁽³⁾.

وحسب ما يراه البعض فأهداف التربية ما هي: "إلا اتجاهات، المربون يبحثون عنها لتوجيه الذين يقعون تحت رعايتهم"⁽⁴⁾. والمقصود بالهدف هو ذلك التغير الذي يُراد إحداثه في الظروف التي تحيط بالإنسان اجتماعية أم اقتصادية، وعليه فهو ينعكس في المواقف التربوية. بينما بالنسبة للذين يقع عليهم فعل التربية فإنه يتمثل في: التغير المراد إحداثه في

(1) المصدر السابق نفسه، ص 229.

(2) المصدر السابق نفسه، ص 356.

(1) John S.Brubacher,A.History of the Problems of education,New York, Mc Grow-Hill book company,1947, pp,1-22.

(4) فينيكس، فلسفة التربية، مرجع سابق، ص 822.

سلوكهم. وعليه يمكننا القول: "بأنَّ وظيفة الأهداف التربوية بصفة عامة ما هي إلا لتحسين الحياة الاجتماعية والعلاقات المختلفة والتي يكون محورها الإنسان"⁽¹⁾.

وعليه فتحديد الأهداف التربوية يعتبر أمراً مهماً بالنسبة لمستقبل الناشئين الذين يؤثرون في نوعية الحياة في المجتمع. وبالنسبة للإخوان فالمجتمع الذي يربون له هو المجتمع الإسلامي.

أ- أهداف التربية في الإسلام:

يُعتبر الهدف الديني من أبرز الأهداف في التربية الإسلامية في صدر الإسلام، وهذا حتى نهاية الخلافة الأموية وبعدها اتضح أكثر في تلك الفترة التي انتشر فيها الجدل الفلسفي؛ وهذا بعد ظهور نتائج حركة الترجمة. ومنه أصبح ذو صبغة فلسفية، إذ هو أول وأهم أهداف التربية لدى الإخوان. وإن صح التعبير يمكن القول أنَّهم لما يئسوا من الأوضاع والفساد الذي كان سائداً في مجتمعهم، تشبثوا بأهداب الدين الإسلامي طلباً للأمن والأمان، إلا أنَّه وحسب اعتقادهم، أنَّ الفساد والبدع سببها الحُساد والجُهال. وأنَّ نظرتهم للفلسفة وما حوته من الأدلة العقلية والبراهين، فعملوا على مزجها بالثقافات الوافدة وكذلك بالدين الحنيف، اعتقاداً منهم أنَّهم سيُطهرونه من الخرافات والبدع الداخلة عليه والمفسدة له. وعلى هذا فقد عملوا على محاولة التوفيق بين الدين والفلسفة، مع عدم مراعاتهم للشكوك التي تُثار حول هذه العملية.

وعليه فالدين كان أساس التربية، وهو هدف لكل من المعلم والمتعلم، وبالتالي هو أقوى سلاح للذين يهاجمون غيرهم، فيتهمونهم بالخروج والابتعاد عن الدين، ومنه يضطر المجتمع لإعلان الحرب. ومنه، فإنَّ الإخوان نشئوا في القرن الرابع الهجري في أحضان الأمة الإسلامية، إلا أنَّ أهدافهم وفكرهم التربوي لم يمثل التربية في الإسلام. وإنَّما اختص بفكر خاص بجماعة خاصة وفي زمن معين. وعليه فقد ظهرت أهدافهم التربوية مُمثلة في

(1) محمد الهادي عفيفي، في أصول التربية، مرجع سابق، ص 271.

فكرهم المتأثر بظروفهم المحيطة بهم اجتماعية كانت أم ثقافية، والتي عاشوها بكل ما انطوت عليه. إذن ما هي أهداف التربية والتعليم عندهم؟

ب- أهداف التربية لدى إخوان الصفاء:

وتتمثل في معرفة الله وتوحيده، ومعرفة النفس وتهذيبها، وكذلك الفوز بالآخرة ونعيمها أي تخلص الروح من الجسد وصلاح شأن الإنسان في الدنيا.

1- معرفة الله وتوحيده:

لقد أكدوا: "أنَّ العلم بصفات المولى عز وجل، ووحدانيته وأوصافه اللاتئة به، هو المرتبة الأخيرة التي يصلها الإنسان من المعارف، وهو العلم الذي ندب إلى معرفته أصحاب العقول الراجحة والحكمة الفلسفية"⁽¹⁾. وعليه فقد أكدوا ذلك لما قالوا: "أنَّ أكبر أغراضنا فيما وضعنا من رسائلنا كلّها توحيد الله عز اسمه، وتنزيهه عما نسبه إليه الجاهلون عن معرفته، الحائرون عن محجته"⁽²⁾. وحسبهم أنَّ كل علومهم ما هي إلا "السنة ناطقة بالتوحيد"⁽³⁾. وعليه يمكن القول: "أنَّ تنزيه ومعرفة وعبادة وتوحيد الله، لا يكونوا إلا بعد أن يتسلح الإنسان بالمعارف والعلوم على حسب مقدرته"⁽⁴⁾، ولقد قالوا: "وكل علم وأدب لا يحمل صاحبه على طلب الآخرة ولا يعينه على الوصول إليها فهو وبال على صاحبه، وحجة عليه يوم القيامة"⁽⁵⁾. وعليه يتضح لنا كيف أنَّ معرفة الإله هي الهدف والغاية الوحيدة بالنسبة لهم.

2- تهذيب النفس ومعرفتها:

لقد قرر الإخوان أنَّ معرفة حقيقة النفس هي التي تدفع على الإيمان بالبعث واليوم الآخر وكذا الثواب والعقاب، فالإنسان المؤمن هو الذي يسير السيرة الحسنة ويعمل الأعمال

(1) المصدر السابق، ج4، ص142، 143.

(2) المصدر السابق نفسه، ص 413.

(3) المصدر السابق، ج1، ص 226، 227.

(4) المصدر السابق، ج4، ص 418.

(5) المصدر السابق، ج1، ص273.

الصالحة في دنياه، كما يصبر ويتجلد أمام المصائب والمآسي منتظرا بذلك النجاة في الآخرة والخلود في ملكوت السماء. إذن وعليه، فمعرفة الله منوطة بمعرفة الإنسان لنفسه. ولقد أعطوا كل الاهتمام للنفس الإنسانية وعرفوا حقيقتها. فمن وجهة نظرهم ذلك لكون الجهالات التي قد تُبعد الأخ عن صفوة الأخوة وتمنعه من الصداقة تتمثل في:

- "الجهل بمعرفة الفرق بين كل من النفس والجسد.

- الجهل بعدم إدراك كيفية رباط النفس بالجسد.

- الجهل بالسبب الذي بسببه رُبطت النفس بالجسد.

- عدم معرفة تصور انبعاث النفس من الجسد"⁽¹⁾.

واستنادا لكل ما تقدم، نستخلص أنّ الجاهل بكل تلك الأمور، لا يستطيع الانضمام إليهم ولا الدخول إلى مدينتهم الروحانية، ولكنه إذا رغب في ذلك، فما عليه سوى أن يتعلم علومهم حتى يصير علمه مساويا لعلمهم، ومنه يحق له الفوز الأعظم والذي يتمثل في الخلاص من الدنيا، والصعود إلى ملكوت السماء، حيث يتمكن من الدخول إلى المدينة الروحانية وفيها يحيا مع جميع الذين سبقوه إليها، إلا أنّ ما يجب على هذا الأخ تعلمه هو: "معرفة النفس وحقيقتها حتى يستعد للبقاء تحت لوائهم"⁽²⁾.

لكن ترى ما هو السبب الذي دفعهم للاهتمام بوجوب معرفة النفس وجعلها أحد أهدافهم؟ قد نلمسه في قولهم: "الإنسان إذا عرف نفسه المُدبرة لجسده، التي بها قوام ذاته وتتميم صورته واستواء خلقته، عرف ربه الذي استخلفه وأشهده عالمه وجعله شاهدا على نفسه "بنفسه" ويقول سبحانه: "وإذا أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم، ألست بربكم قالوا بلى شهدنا أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين"⁽³⁾.

⁽¹⁾ المصدر السابق، ج4، ص219، 220.

⁽²⁾ المصدر السابق نفسه، ص 221.

⁽³⁾ قرآن كريم، سورة الأعراف، الآية 172.

إذن فمن عرف نفسه حق معرفتها "أجاب النداء وسمع الدعاء، وأقر الله بالوحدانية، ولربّه بالعبودية وأمكنه الوصول إليه والزلفى لديه، فائزاً بنعيم الأبد والدوام السرمد"⁽¹⁾ وعليه، "فكل من عرف نفسه عرف ربّه، ووحده حق توحيدّه، أمّا من جهلها فهو برّبّه أجهل وإلى طريق الباطل أميل"⁽²⁾.

نلاحظه هنا أنّ اهتمام الإخوان وتكرار دعوة الأخ إليه هو معرفة نفسه، وبها يتمكن من الوصول إلى معرفة المخلوقات التي أبدعها وخلقها الله، فيتأمل فيها حتى يصل إلى معرفة وتتزيه الخالق، وبتلك "المعرفة يكمل الإنسان فيكون مهيباً للتصور بالصور الروحانية الملكية، وبالتالي تكون أفعاله أيضاً ملكية"⁽³⁾.

لكن الأخ إن لم يتمكن من النظر إلى نفسه وإلى كيفية محاسبتها وإلى معرفة وزن الحسنات، فما عليه سوى: "العودة إلى أهل هذه الصناعة ليعلموه إيّاها في مجلس الإخوان النصحاء والأصدقاء الكرام الفضلاء"⁽⁴⁾.

وعليه نجد أنّ النفس هي الطريق المؤدي بنا إلى معرفة الله تعالى، ولكن ترى كيف يمكن أن يتحقق ذلك؟ إنّه لا يتحقق بصورة مباشرة وسريعة، وإنّما يجب علينا أولاً تهذيب النفس وإيقاظها من نومة الغفلة، ورقدة الجهالة، حسب تعبير الإخوان، وبعده تتمكن النفس من مشاهدة جوهرها بصفاء، في عالم الأرواح فتصبح من سكان السماء، وبذلك: "ترافق المُقربين والملائكة والأنبياء، ولا يتم لها ذلك إلا بالمعرفة والعمل معاً"⁽⁵⁾.

وعليه فهم يقولون: "فمن لا علم عنده لا عبادة له، ومن لا عبادة له، لا ربّ له، إذ لو كان له ربّ يعرفه، لعبدّه ووحدّه"⁽⁶⁾.

(1) المصدر السابق نفسه، الرسالة الجامعة، ص 497، 498.

(2) المصدر السابق نفسه، ص 657.

(3) المصدر السابق، ج4، ص 244.

(4) المصدر السابق نفسه، ص 290.

(5) المصدر السابق نفسه، ص 261.

(6) المصدر السابق، الرسالة الجامعة، ص 622.

كما نجدهم قد أكدوا أنّ أحد أسباب تأليفهم للرسائل هو، تهذيب النفوس، وعلى هذا الأساس فقد قالوا: "إنّا إنّما بسطنا من هذه الرسائل وضمناها معا في العلوم وأسرار الحكم لتهديب نفوس الراغبين فيها والمستجيبين لها ليدركوا الأشياء بحقائقها فتنتبه نفوسهم من نومة الغفلة ويخرجوا من عالم الظلمة وأسر الطبيعة وبحر الهيولى وقيد الألف والعادة"⁽¹⁾. وعليه وحتى يتقبل عمل الإنسان، يجب أن تكون نفسه مُهذبة ومُرتاضة بالمعارف والعلوم.

3- خلاص الروح من الجسد والفوز بنعيم الآخرة الدائم:

لقد ذهب الإخوان للقول: "بأنّ الإنسان موجود في الدنيا أساسا من أجل استكمال النفس لفضائلها، فلا تفتح لها البصيرة إلا بالعلوم، وبذلك تتخلص من عالم الأجساد وظلام الجهل، ومنه تتمكن من الفوز بالصعود لعالم الأفلاك حيث سعة السموات ودرجات الجنان"⁽²⁾.

إنّ، وعليه فالعلم هو: "الذي يهدي ويُرشد النفوس إلى ملكوت السماء ويُساعدُها بعد تخلصها من عالم الكون والفساد، وذلك بتهديبها وتطهيرها وإيصالها إلى مرتبة الملك حين مفارقتها للجسد"⁽³⁾. منه يمكن القول: أنّ نظرتهم للعلم عظيمة، لكن مع عظمها هذا فالعلم وحده غير كافٍ لتحقيق غرضهم، ولهذا فهم يرون: "أنّ التفقه في الدين هو أيضا واجب وذلك ينعكس على أعماله فتصبح سالحة ومنه يصبح خيرا ومنه يتمكن من الخلاص من الكون والفساد"⁽⁴⁾.

ولا غرابة عندهم حيث يرون: "أنّ هذا الهدف يتناسب مع سبب إرسال الرسل ووضع الشرائع؛ وذلك لكون هذا أيضا يُعتبر تهذيب وإصلاح، وحتى تخلص للنفس من عالم الفساد. وكذلك هو من يوصل النفس للجنة ونعيم أهلها في عالم الأفلاك وسعة السموات حيث تجد الروح والريحان المذكورين في القرآن"⁽⁵⁾.

(1) المصدر السابق، ج1، ص 711-720.

(2) المصدر السابق نفسه، ص 195.

(3) المصدر السابق نفسه، ص 492، 494.

(4) المصدر السابق، ج2، ص 145، 146.

(5) المصدر السابق، ج3، ص 49.

وعليه، نجد أنّ هذا الهدف لا يتعارض مع ما جاء في القرآن. ومعناه أنّ علومهم المقصودة بالحديث وهدفهم من تعليمها أيضا، يساعد على تحقيق هذا الهدف. ولذلك فعلمهم المقصودة والواجبة هي "العلوم الفلسفية" حسب طريقتهم، وما الغرض الأسمى من تعلمها سوى لأنها مُؤدية إلى التشبه بالله بحسب طاقة البشر، وهذا في نظرهم طبعاً. ويرون أنّ أساس ذلك يكمن في الصفات التالية: معرفة الحقائق، واعتقاد الآراء الصحيحة والأخلاق الحسنة والأعمال الطيبة.

إنّ فالإنسان الذي يحاول اكتساب هذه الصفات الأربعة ويحققها، فلا محالة أنّ نفسه ستبقى من حالة النقص إلى حالة الكمال، وبالتالي تصبح ملكا بالقوة لكون النفس ما زالت مع الجسد، وعند مفارقتها له تصبح ملكا بالفعل، وبذلك تتال الأبدية مع أبناء جنسها في عنان السماء.

وعليه فهم يرون: "بأنّ العلوم الحكمية أو الفلسفية، والشريعة النبوية هما: أمران إلهيان متفقان في الهدف المنشود منهما والذي هو الأصل، لكنهما مختلفان في الفروع وهذا الغرض الرئيسي في اعتقاداتهم، كما سبق بالذكر، وهو تخليص النفس من عالم الكون والفساد"⁽¹⁾. إذن، هنا الإخوان يؤكدون: "أنّ تحقيق هدفهم الأمثل هو الجمع بين كل من الحكمة والشريعة أي بين الفلسفة والدين. ونظرا لصعوبة فهم ذلك على المبتدئين فقد عزموا على تعليم محتوى رسائلهم لغيرهم من المنضمين إليهم حتى يتسنى لهم الوصول إلى هدفهم جميعاً"⁽²⁾.

وبناء على كل ما سبق يمكننا القول: أنّ تعلم الأخ للعلوم الواردة في الرسائل تجعله يسلك مسلك الرّبانيين؛ لأنّ هذه العلوم هي التي تساعد على معرفة حقيقة نفسه وتطهيرها؛ لأنّ معرفته لنفسه تقوده لمعرفة ربّه حق معرفته وتعمل على إبعاده عن كل تعطيل أو شرك. ومنه فإنّ تعلم محتوى الرسائل، والرسالة الجامعة ستسمح بالانضمام إلى جماعتهم وهي بمثابة مدينة للأرواح الخيرة، وبعد ذلك: "يجد في نفسه أربع خصال لم يكن يعرفها من قبل،

(1) المصدر السابق نفسه، ص48،49.

(2) المصدر السابق نفسه.

إحداها قوة النفس بالنهوض من الجسد، والثانية النشاط في طلب الخلاص من الهيولى؛ التي هي جهنم النفس، والثالثة الرجاء والأمل للفوز والنجاة عند مفارقة النفس الجسد، والرابعة الثقة بالله، واليقين بتمام هذا الأمر وكماله⁽¹⁾.

وعليه، وبعودتنا إلى تلك الأهداف نلاحظ أنها تتماشى في أغلب جوانبها مع ما هو موجود في مجتمع الإخوان، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أن المجتمع، هو مجتمع ديني، وأن الغرض من إعداد وتربية أفرادها هو هدف ديني أيضا. لكن الإخوان عملوا على تحقيق هذا الهدف بطريقة خاصة بهم، وذلك لكونهم تأثروا بكل الثقافات التي نهلوا منها ومزجوها مع الدين الإسلامي؛ وذلك حسب ما فهموه هم، وبطريقتهم المختلفة عن فهم عامة المسلمين للهدف الديني للتربية. فالإسلام نجده يطالب المسلم بالإيمان بعبادة الله ووحديته، وبالتالي بالعمل والسعي والجد والكد في الدنيا، وعمله هذا الدنيوي كأنه يعيش للأبد وأما عمله للأخرة فكأنه سيموت في الغد.

إلا أننا نجد أن سعي الإخوان لمعرفة الله لا يكون إلا بعد تهذيب النفس بواسطة علوم معينة، آملين بها الاهتداء إلى معرفة حقيقة النفس، حتى تتمكن من التخلص من الجسد؛ أي من الكون عالم الفساد الذي هو جهنم النفوس.

وعليه، وحسب رأيهم هذا في الخلاص، فهم لا يعبرون إلا على رأيهم في مجتمعهم ورفضهم البقاء فيه؛ لأن الفساد الذي يوجد فيه هو الذي دفعهم لاختيار هذا الهدف والتمسك به، والتأكيد عليه والعمل على إتمامه. ولا تفسير لذلك سوى أنهم فضلوا الهروب من ذلك المجتمع الفاسد الذي أقلقهم وأزعجهم، وبدلا من البقاء فيه ومحاولة إصلاحه وتقويمه هربوا منه⁽²⁾.

ولكون الإنسان لا يقوى على العيش بمفرده، ولا يمكنه التخلي عن محيطه الاجتماعي الذي وُجد فيه، فالإخوان فكروا في هدف آخر ألا وهو: كيف يصلح الإنسان شأنه في الدنيا؟

(1) المصدر السابق نفسه، ج4، ص 224.

(2) المصدر السابق، ج3، ص 297، 298.

4- كيفية إصلاح شأن الإنسان في الدنيا:

بالرغم من اهتمام الإخوان بإبرازهم أثر العلم على نفس ومصير الإنسان، وكذلك دوافعهم إلى تعليم وتربية غيرهم، من أجل الوصول إلى المصير الذي رغبوه لغيرهم ولنفسهم، نجدهم قد أشاروا إلى ما يستفيد منه الإنسان من تعلمه من علوم في الحياة الدنيا، وكيفية معاشه على وجه العموم، "إذ النفوس الجديرة بالاحترام وبالتقدير هي التي زال الجهل عنها وظهر العلم عليها"⁽¹⁾. ففي نظرهم أنّ الإنسان الجاهل والذي لا يعرف سوى المحسوسات، فهو "أقل رتبة من رتب الإنسانية مما يلي رتبة الحيوانية"⁽²⁾.

وما نلاحظه هنا أنّ الإخوان أوردوا كل هذه العبارات باقتضاب، وبدون أية إشارة إلى كيفية حدوث هذه التحولات في حياة الإنسان، وهو يسعى لطلب العلم، لكنهم قد أشاروا في عدة مواضع من الرسائل إلى أنّهم قدموا من العلوم في مبادئ الأعمال والصنائع العلمية والعملية، وهذا من أجل أن يستفيدوا منها ما يفيدهم في: "إصلاح شأنهم واستقامة أمورهم في الدنيا والدين"⁽³⁾.

وما يلفت الانتباه هنا، هو أنّ هذه الأهداف السالفة الذكر لا تمثل إلا أهداف الإخوان التربوية. فأين هو الهدف السياسي والذي قيل أنّهم عمدوا إليه وأرادوا تحقيقه بواسطة الشباب الذين اختاروهم وأعدوهم ليكونوا الرجال العاملين في دولتهم الخيرة والمنتظرة؟

بصراحة فالإخوان، نجدهم قد أشاروا إلى رغبتهم في إصلاح الدين والدنيا، إلا أنّه وعبر تتبعنا لما ورد في الرسائل، فهم لم يوضحوا هذا الإصلاح، فهل يا ترى هو: بما معنى أن تستقيم أمور الإنسان ويسعى لإصلاح حال نفسه، حتى يتمكن من الخلاص من العالم الفاسد؟ هذا ما نأمل الإجابة عليه، من خلال الفصل الموالي لهذا الفصل؛ لكونه يدور حول أسس ومبادئ الفكر السياسي لدى الإخوان.

(1) المصدر السابق نفسه، ص 50.

(2) المصدر السابق نفسه، ص 225، 226. والرسالة الجامعة، مصدر سابق، ص 236، 237.

(3) المصدر السابق، ج 4، ص 418.

الأسس والمبادئ التربوية لدى إخوان الصفاء:

أ/ الفروق الفردية:

في عملية التعليم نجد المُربي يواجه هذه المشكلة، وفي عدة نواح فالناس ليسوا سواء، وهناك فروقا بينهم ولها أسبابها، مثلا: تأثير الأخلاط المكونة للجسد "البيولوجية" وكذلك "ما تميل إليه النفس وتتعود عليه، أو ما يتصوره العقل"⁽¹⁾، كما تبرز الاختلافات نتيجة لتأثير كل من البيئتين، الاجتماعية والطبيعية التي ينشأ الإنسان فيها، إلا أنه يوجد ما يسيطر على كل هذا، ويكون سببا لجعل الأفراد يختلفون، وهو: "النجوم وحركات الكواكب وتأثيرهما"⁽²⁾.

وكل هذه، قد تعود للاختلاف بين الأفراد، بل وحسب حتى بين الأمم، وقد تكون كذلك في اللغة وفي المذهب، وكل هذا يؤدي إلى التفاوت الأكبر بين العقول. فالمولى عز وجل هو الخالق وهو المُفضل للناس عن بعضهم البعض، هو "المُقدر لهذا التفاوت وهو من يُعطيه حق قدره لأنها حكمته في سبق علمه وخلقه"⁽³⁾.

ويمكن القول: أن كل هذه الاختلافات بين الأمم والأفراد، انعكست نتائجها على مفروضات الأنبياء، وتغاير سننهم وذلك: "بما يليق بكل أمة وبكل فئة من فئات الناس"⁽⁴⁾.

فما هو إذن بيان الأسباب المؤدية إلى التفاوت بين عقول الناس؟

لقد قسموهم إلى فئتين: العقلاء والبُلهاء وبالتالي، من العقلاء يتفرع علماء وجهلاء، والعلماء نجدهم يتفاوتون في درجات العلوم، فبعضهم يُتقن علما واحدا وبعضهم الآخر يتقن الكثير من العلوم، وهؤلاء بدورهم متفاوتون في الدرجات وذلك بالطبع يعود لكون العلوم

(1) المصدر السابق، الرسالة الجامعة، ص 707، 709.

(2) المصدر السابق، ج 1، ص 143.

(3) المصدر السابق، ج 3، ص 394.

(4) المصدر السابق، ج 4، ص 22، 23.

نوعان: علوم جسمانية وأخرى روحانية. "إذن فمرتبة كل واحد منهم نجدها متفاوتة عن مرتبة الآخر وهذا بالعودة إلى نوع العلم المدروس"⁽¹⁾.

لكن السؤال الذي يمكن طرحه هو: ما هي الأسباب التي تجعل درجات العقول متفاوتة؟ ليس هناك سببا واحدا، وإنما هناك العديد من الأسباب وعلى سبيل المثال منها: تعدد العلوم والعمر القصير، وهذا بدوره يؤدي إلى صعوبة تعلم النفس لكل العلوم وما تتميز به من عجائب وغرائب ومعارف.

وبالعودة لكون الإنسان عند الإخوان، هو مزيج بين قوى النبات وخواص المعادن وطبائع الأركان، ومولدات الكائنات جميعا، ونظرا لعدم اجتماع كل ذلك في فرد واحد، نجد أن كل إنسان يأخذ من هذا بجهة، وهذا ما يجعل الطبائع تختلف وهذا الاختلاف بدوره يؤدي إلى التفاوت في العقول. بالإضافة إلى اختلافهم المتأرجح بين الجميل والقيح والجد والردىء، فكل هذه المتناقضات لا تجتمع في شخص واحد، وبذلك يتم التفاوت بينهم، والذي هو بدوره نتيجة لتفاوت في حظوظهم في مثل هذه الأمور.

وليس هذا فحسب، بل هناك سبب آخر يؤدي إلى تفاوت في العقول، وهذا بدوره يتطلب انتباه المعلم. وهو ما يتمثل في جواهر النفوس واختلافها عند الأفراد وبالتالي يؤدي إلى اختلافهم في الأفعال. وكل هذا يترتب على اختلاف أمزجة أجسامهم.

وكذلك هناك اختلاف في أمور الحياة، وفنون الأعمال والصناعات، والوسائل في طريقة العيش، وتدبير وتسيير الأمور، وهذه كلها لا تجتمع في إنسان واحد، فما عليه سوى الأخذ بحظ من كل منها، وهذا بدوره يؤدي إلى: "اختلاف حظوظ الناس فيها، ومنه يكون تفاوتهم واختلافهم، مثلما يختلفون في الصور والأشكال الخارجية"⁽²⁾.

(1) المصدر السابق نفسه، ص 175.

(2) المصدر السابق، ج3، ص 394، 395.

وعليه يمكن القول أنّ الاختلاف في الألوان والصور، والعادات والتقاليد واللغات والأخلاق والطباع، كلّهُ يُؤدّي إلى: "التفاضل بين الناس في علومهم وآدابهم وصنائعهم وحتى في تجاراتهم وأعمالهم"⁽¹⁾.

والإخوان نجدهم يُؤكّدون ويُركّزون اهتمامهم على تفاوت الأفراد من ناحية العلوم، ولقد اعتبروا هذا ضمن الأسباب الدافعة بالنّاس إلى: "استخراج فنون العلوم والاجتهاد في تهذيب النفس والانتباه من نومة الغفلة، والخروج من ظلمات الجهالة والبلوغ إلى التمام والكمال والبقاء على أتم الأحوال ما أمكن واستوى"⁽²⁾.

إنّ فهذه الاختلافات كلّها، وإن كان منها فائدة؛ فإنّ هذه الأخيرة أساساً ترجع إلى أنّها تدفع بالناس لكي يجتهدون ويبحثون على أفضل صور البقاء لترغيبهم في السعي من أجل الكمال، وكل ذلك يكون في مصلحة الجماعات والأفراد، إذ أنّ اجتهادهم في العلم وطلبه واستخراجهم للمعارف لا محالة، فإنّه يعمل على تحسين آخرتهم.

بينما الأمر بالنسبة للمتعلّمين، فكل فرد فيهم نجده يختلف عن الآخر في عملية إدراكه للمعلومات، وهذا بدوره يعود لعدة أسباب نذكر منها: "الدقة في المعاني المحتواة في كل علم من العلوم، وكذلك الطرق التي تؤدي إلى معرفة هذه المعاني، بالإضافة إلى ذلك هناك قوى الإدراك عندهم وتفاوتها، إذ هي منبع الاختلافات"⁽³⁾.

وليس هذا فحسب بل هناك: "القوى المتخيلة والدور الفعال الذي تلعبه في وجود الاختلاف بين النّاس، وتفاوتهم في المعلومات وفي كل ما يفكرون فيه، فلكل طريقته في الحكم على ما يُدرك وما يتخيل"⁽⁴⁾. فالشخص المهتمّ بالعلم وتعلمه والاستمرار في حل مشكلاته، وطول النظر والبحث في الأمور العقلية نجده "يختلف عن غيره"⁽⁵⁾، كذلك

(1) المصدر السابق، ج4، ص46.

(2) المصدر السابق، ج3، ص352.

(3) المصدر السابق نفسه، ص375.

(4) المصدر السابق نفسه، ص389. وما يليها.

(5) المصدر السابق نفسه، ص402.

"فتعصب شخص ما لعلم من العلوم قد يؤدي به إلى الابتعاد عن غيره من العلوم فيتقنه ويفرد به دون سائر الناس فيتميز بفهمه"⁽¹⁾.

وبالرغم من هذا التفاوت في نكاء النفس وصفاء الذهن وجودة التمييز، فهناك أيضا تفاوتًا في الاتجاه وفي الرغبة في تعلم علم دون غيره. "والإخوان نجدهم قد اعتمدوا عليه"⁽²⁾؛ ولذلك أعطوا لكل ذي عقل وتمييز بقدر طاقته ووسعه آفاق معرفته. ولقد نتج عن هذا التفاوت انقسام النَّاس بالنسبة لهم إلى عامة النَّاس وخاصتهم.

ب- انقسام الناس إلى عامة وخاصة:

العامة: ويقصدون بهم النساء والصبيان والجهلة والمعيوبين والمخانيث.

الخاصة: وهم الحكماء والعلماء وما يوجد بينهما؛ أي المتوسطون بين ذلك لكنهم لم يخصصهم بأي اهتمام يمكن ذكرهم ولهذا فقد اعتمدوا على قسمين عام وخاص.

لكن لمن تقدم علوم الإخوان يا ترى؟

نلاحظ أنَّ علومهم لا تُعطى إلا لمن يقع عليهم اختيارهم، وليس هذا فقط بل يقومون باختيارهم فيميزون فيما بينهم بمن هو أهلا لتعلم علومهم، وبهذا يخرج الشخص من العمومية إلى الخصوصية. لكن هذه الأخيرة ليست خصوصًا مطلقًا بل هي خصوصية متدرجة؛ أي بمعنى أنَّهم قسموا جماعاتهم إلى مراتب وكل مرتبة لها ميزاتها وعلومها، فلا ينتقل إلى المرحلة الموالية إلا من يُتقن العلوم السابقة، والتي توصله لمرحلة معينة من النضج ولا يتم له ذلك إلا في سن معينة.

(1) المصدر السابق، نفسه، ص 287.

(2) المصدر السابق، ج4، ص 46 و 176.

ما نلاحظه يتماشى ويرتبط بفكرتهم في الخصوصية والعمومية مع اتجاه الإخوان وتشدهم في تسترهم وكتمانهم لعلومهم على كل الذين لا يستحقونها؛ وذلك: "حفاظا عليها من الوقوع في أيادي لا تعرف قيمتها ولا تنزلها المنزلة النفسية التي يقصدها الإخوان"⁽¹⁾.

ومنه ويربط فكري العموم والخصوص واستنادا لوجهة نظرهم إلى أن الإنسان مؤلف من جسد ونفس، وأن هذه الأخيرة روحانية، وهي أشرف وأنبل من الجسد. ومنه فهم يرون أن المعرفة التي لا يستعين عليها الإنسان بشيء من أعضاء جسده، اللهم إلا باللسان والقوة المحركة لليد لكي تكتب ما يريد كتابته، واستعمال الفكر وجودة خاطر وذكاء الحس هي أسمى المعارف.

وعليه، فقد كانت المعرفة الجامعة بالنسبة للإخوان، تكمن في علم الحساب والعدد وصناعة النجوم، حيث لا استخدام فيها سوى للقوة العقلية والفكرة النفسانية، ولا اشتراك للقوى الطبيعية معها، كما أنها غير محتاجة إلى موضوعات هيولانية مثل غيرها، وعليه كانت هذه العلوم علوم الحكماء؛ بمعنى: "أن الخاصة من الناس يمتازون عن غيرهم في نوع المعرفة المتقاة لدى كل منهم. فكلما ابتعد عن استخدام الحواس، كان في هذا المزيد من الاقتراب، حتى يصبح من الخاصة؛ الذين يمتازون بالاعتماد على العقل وحده في معرفتهم"⁽²⁾.

ج- مطالبة الإخوان بالابتعاد عن التقليد:

وهو مبدأ من المبادئ الضرورية بالنسبة لهم، والتي تدعو الإنسان بأن يعتمد على نفسه في عملية الكشف عن الحقائق والبحث وذلك بابتعاده تماما عن تقليد الآخرين. فكلما أوصله البحث والكشف عما يرغب فيه من علوم بالبرهان، فما عليه: "إلا ترك التقليد لمن يريده ويرضاه لنفسه، وبذلك يقصدون النساء وضعاف العقول وحتى الصبيان"⁽³⁾.

(1) المصدر السابق، ج1، ص 15 و 20.

(2) المصدر السابق، ج4، ص 419-420-426-432.

(3) المصدر السابق، ج3، ص90.

وحسب ما سبقت الإشارة إليه، وحسب ما يراه الإخوان فهم عامة الناس؛ أي أنّ الخاصة كذلك، بالإضافة إلى اعتمادهم على العقل في معرفة وعدم استخدام آلات حسية، لا يرضون لأنفسهم التقليد والإتباع في العلوم، وإنّما نجدهم يقومون ببذل جهودهم في عملية البحث والنظر والكشف عن كل الحقائق لوحدهم.

د - العلم والعمل والعلاقة بينهما:

وهي من أسس التربية التي تستحق الاهتمام في نظرهم بحيث أنّ التعليم بالنسبة لهم ليس هو ذلك الحشو في أذهان التلاميذ بشتى فنون العلوم على اختلاف أنواعها أو الاكتفاء بهذا، وإنّما يجب انعكاس علم الإنسان على عمله؛ أي بمعنى آخر فهم يرون: "أنّه من واجب الإنسان العمل بما تعلمه من علوم؛ بمعنى أنّ من علم ولم يعمل بما تعلم لا ينفعه علمه، وأيضا من عمل ولم يعلم يضل سعيه"⁽¹⁾.

والإخوان نجدهم قد صبوا جل اهتمامهم على التأكيد بوجود ظهور العلم وآثاره في عمل الإنسان، وأن يؤدي به ذلك لإتقان عمله وصنعتة، فمن يتقن عمله يكون شبيها بالصانع الحكيم المتقن لكل شيء، وهو المولى عز وجل: "ويقال إنّ الله تعالى يُحب الصانع الحاذق ورؤي عن النبي صلى الله عليه وسلم، أنّه قال: إنّ الله تعالى يُحب الصانع المتقن في صنعتة، ومن أجل هذا قيل في حد الفلسفة إنّها التشبه بالإله بحسب طاقة الإنسان، وإنّما أردنا بالتشبه في العلوم والصنائع وإفاضة الخير، وذلك أنّ البارئ جل ثناؤه أعلم العلماء وأحكم الحكماء وأصنع الصنائع وأفضل الأخيار فكل من ازداد في هذه الأشياء درجة ازداد من الله قربه"⁽²⁾. كما نجد الإخوان قد أكدوا وركزوا من ضمن الأسس التي صبوا عليها اهتمامهم على:

و - ميول التلاميذ ووجوب مراعاتها:

(1) المصدر السابق، الرسالة الجامعة، ص 286.

(2) المصدر السابق، ج1، ص 221.

نحن نعلم أنّ الأفراد يختلفون ويتفاوتون كثيرا في العقول؛ وهذا الاختلاف والتفاوت بدوره

يؤدي إلى الاختلاف في شهوات النفوس وفي ميلها إلى العلوم والأعمال والصنائع؛ بمعنى آخر هناك: "من يحب التجارة، وهناك من يرغب في الصناعة وهناك من يميل للعب واللّهو وهناك من يُنشد علما من العلوم بذاته، مثلا من ترغب نفسه في علم اللغة أو الشعر أو النحو والخطب وما إلى ذلك ويجيدها، وهناك من يفضل علم النجوم والرياضيات أو الطب أو الحكمة، ومنهم من يهوى الطبيعة وما حوته، والإلهيات والعمل على البحث عن حقائق الموجودات"⁽¹⁾.

وأنه لأمر طبيعي في نظر الإخوان، ذلك الميل إلى علم بعينه أو صناعة خاصة فمثله

مثل "اختلاف الناس في عملية الأكل والمشرب"⁽²⁾.

ونظرا لكثرة العلوم وتعددتها فليس في إمكان الإنسان الإحاطة بها جميعها، وبالتالي يوجد من العلوم ما لا ترغب فيه النفس وما لا تريد تعلمه أصلا، فإذا من واجب الإنسان، أو الأخ خاصة عندهم، لأته وصل لدرجة النُضج الذي يسمح له بالاختيار؛ أي بمعنى "أن يتعلم العلوم التي ترغب نفسه وتميل إليها، ومن واجبه النظر بعقله والتمييز بينها حتى يتمكن من اختيار ما يجب أن يتعلمه ويتماشى مع ميوله ورغباته"⁽³⁾.

في حين نجد دور المربي، يتضح لنا في كونه يحاول التعرف قدر المستطاع على ميول التلاميذ، وعليه يعطي كل تلميذ ما تطيقه وتحتمله طاقته، ولا يسعه جهله ويميل إليه. وعلى هذا الأساس فقد "اتجه الإخوان إلى تقديم العلوم على اختلافها عبر رسائلهم ليقتني طالبوها بما تميل إليه أنفسهم من مضامينها"⁽⁴⁾.

(1) المصدر السابق، ج4، ص 66، 67.

(2) المصدر السابق، نفسه، ص 67 و ص 418.

(3) المصدر السابق نفسه، ص 46.

(4) المصدر السابق نفسه، والرسالة الجامعة، ص 285، 286.

أمّا ما يمكن ملاحظته في هذا الشأن هو: "أنَّ الإخوان يتفقون مع ما تقول به التربية التقدمية في جعل الميول هي المحور في عملية بناء المنهج"⁽¹⁾.

وفي نهاية المطاف، يتجلى لنا أنَّ الإخوان جعلوا اهتمامهم ينصب حول جوانب عديدة من شخصية الإنسان، كما اهتموا بالنفس وتحدثوا على تهذيبها وتطهيرها؛ أي بمعنى آخر أنَّ هدفهم من تربية الإنسان لم يكن مجرد التعلم فحسب، وإنَّما كانوا يريدون له تطهير نفسه بالعلم، وكذا العمل بهذا العلم مع إتقان هذا العمل والتحلي بالأخلاق الحميدة، والإيمان بالآراء الصحيحة والابتعاد عن العادات السيئة.

وبالتالي فهو قبل وبعد كل ذلك إنسان، يؤمن بالله واليوم الآخر والثواب والعقاب ويعبد الله دائماً وأبداً. ويتضح ذلك من خلال رؤيتهم للنفس بعد مفارقتها للجسد "فإنَّها تُكافأ على أربعة خصال وهي: الأخلاق التي تكتسبها بالعادة، والعلوم التعليمية، والآراء والمعتقدات، والأعمال التي تكتسبها بعملتي الاختيار والإرادة"⁽²⁾.

(1) الدمرداش، سرحان ومنير كامل، المناهج، دار الهناء، ط2، القاهرة، 1969م، ص133 وما يليها.

(2) المصدر السابق، ج1، ص274.

المبحث الثاني: منهج إخوان الصفاء وطرق تدريسهم:

1- المنهج عند إخوان الصفاء:

أ- انقسام العلوم إلى شرعية وفلسفية وآثاره على المناهج في عصرهم:

بعد اتساع الفتوحات الإسلامية من الناحيتين الشرقية والغربية، دخلت أجناس كثيرة في الإسلام. كما استقرت أحوال المسلمين، وهذا ما أدى إلى وجود فراغ كبير جعلهم يبحثون عن العلوم والمعارف والقرآن الكريم. جزاء ذلك نشأت العلوم الشرعية واللغوية على اختلافها: كالنحو والفقه والبلاغة والتفسير والحديث والسير والأخبار. "فانتشار الإسلام والرغبة في المحافظة على لغة القرآن كانا من أقوى الدوافع لنشأة تلك العلوم ونهضتها"⁽¹⁾ وقد اتجه المسلمون نحو ترجمة علوم الأمم السالفة في الحضارة: مثل الهند واليونان.

كما نشطت حركة الترجمة وازداد الإعجاب بالعلوم الوافدة من طرف الخلفاء والأفراد. واندفعت جماعات أخرى للتمسك بالعلوم الشرعية واللغوية؛ التي لها علاقة بالدين. حيث نشأ صراع بين أصحاب الدين وأصحاب العلوم الدخيلة. وهذا ما أدى إلى نشوب صراع بين ظهور العلوم المحدثه أو علوم الأوائل وبين العلوم الشرعية أي القديمة. ففي بداية علوم الأوائل هذه، كانت الرياضيات والطبيعيات والإلهيات بفروعها المتعددة من حساب وهندسة وفلك وطبيعة وطب وموسيقى.. الخ. وأيضا مما ارتبط بالأفلاطونية المحدثه كالسحر والتنجيم.

هناك من العلماء من تعصب ضد أغلب تلك العلوم، ورغم ذلك فقد لاقى اهتماما بالغا لدى غيرهم من الفلاسفة القدماء حتى يستفيدوا منها في الرد على الفرق الأخرى. فاستخدموا المنطق الأرسطي للدفاع به عن العقائد بالأدلة والبرهان العقلي لمحاربة البدع والإلحاد.

(1) حسن ابراهيم حسن، تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي، مكتبة النهضة المصرية، ط1، ج3، مصر، (ب.تا)، ص 496.

إن هذه العلوم تواجدت في مجتمع أفراده يستعملون علوماً مختلفة، وفي مؤسسات متعددة. وعليه فالعلوم التي تدرس لأبد وأن تتأثر بالمعارك التي قد تحدث بين الفقهاء والسنة والمتكلمين والفلاسفة والمتصوفة. ومنه يهتم كل فريق منهم بتعليم علومه التي يراها مناسبة للإنسان. ولكون الفقهاء هم المسيطرون آنذاك في تعليم الحلقة الأولى من عمر الإنسان، فلا غرابة أن يتأثر المنهج باتجاهاتهم. في حين أن الفلاسفة والمتكلمين قد تخلوا عن هذه الحلقة لصعوبة علومهم على الصبيان والأطفال.

ب- مراحل التعليم حتى عصر الإخوان ومنهج كل مرحلة:

بالنسبة للتعليم في عصرهم، من الصعب على الدارسين وضع الفواصل التي تعمل على تحديد مراحل التعليم ببعضها البعض، أو حتى تحديد العلوم التي كانت تدرس في كل مرحلة منها. "فالتعليم آنذاك تميز بالحرية والمرونة والعمومية. ولكن الدولة لم تلزم الأفراد بالتعليم إلا أن رغبتهم لذلك كانت ملحة. كما أن الدولة لم تتدخل في فرض مناهج معينة وبالأخص في القرون الأولى. والتلاميذ كان لهم الحق في اختيار حضور الحلقات التي تعجبهم ما داموا قادرين على فهم ما يدور فيها. بالإضافة لطابع العلانية والابتعاد عن السرية في التربية الإسلامية. وأن عماد التربية هو الإيمان الصادق وهو في متناول الجميع"⁽¹⁾.

وهناك مرحلتين للنظام التعليمي المعروف وهما: مرحلة خاصة بالأطفال والصبيان ومرحلة خاصة بمن تجاوزوا هذا السن. وكل من تجاوز مرحلة التعليم الأساسية في الكتاب، بإمكانه الاتجاه لعلوم الفلاسفة إن كان يرغب في ذلك.

أمّا الفقهاء فكان لهم النصيب الأوفر في إقبال المتعلمين عليهم من جهة، حيث كانوا يعلمون العلوم التي تمنح وظائف في الدولة لمتعلميها مثل: القضاء والفتوى..إلخ. بتعليم

⁽¹⁾ Elemer Harison, Wilds; The Foundations Of Modern Education, op.cit;pp.214,216.

الأطفال والصبيان في مراحلهم الأولى. "أمّا حفظ القرآن أو البعض منه، وكذا مبادئ اللغة والخط والشعر والحساب، فهو الأساس فيما يتعلمه الأطفال والصبيان في الكتاتيب"⁽¹⁾.

وعليه، فالمرحل التعليمية لم تكن محددة متميزة، وإن كانت هناك كتاتيب مفتوحة وعلوم في المساجد، وتلاميذ يجتمعون في حلقات حول أستاذ يقدم ما عنده، ومناقشات علمية دائرة ومناظرات تعقد في القصور وبيوت ميسوري الحال والراغبين في العلم وحتى الوراقين. وحسب رغبة وقدرة الطالب في اختيار الحلقة التي يريدّها، دون مراعاة تحديد سن البداية أو النهاية أو نوع المادة.

إن لم تكن هناك مناهج خاصة ولا محددة وإنّما كانت علومًا شائعة على شكل مجموعات كالعلوم الخاصة بالقرآن أو علوم الدين كالفقه والتفسير، والحديث واللغة المساعدة على ذلك مثل: النحو والبلاغة. وهناك من يهتم بالعلوم الدخيلة فينظر للفلسفة والمنطق والفلك والموسيقى والسياسة والأخلاق..إلخ.

أمّا الحلقات فكانت متفاوتة في المستوى العلمي، حسب تفاوت درجة الأستاذ وتعمقه أو عدم تعمقه في المادة التي يدرسها. بينما التلاميذ كانوا ينتقلون من حلقة لأخرى ومن مجلس لآخر بحثًا عن العلم والمعرفة. والمجتمع كان قائمًا على أسس دينية، فمهما كان اتجاه الطالب فلا بد أن يكون ملماً بتعليم القرآن وعلومه التي هي أعمدة المعرفة. والعلوم المحدثة لم تكن مقصودة لذاتها، وإنّما كان الاتجاه إليها غالبًا لخدمة الدين والتعمق في فهمه ولزجر الشبهات.

ومن هنا قام الإخوان باستغلال هذا الهدف الديني فجعلوه أحد أهم أهدافهم، كما سبق ذكره، كذلك فقد قصّروا منهجهم التعليمي على مرحلة متقدمة متخصصة قد نطلق عليها اسم: "مرحلة التعليم العالي".

ج- مضمون الرسائل والهدف من إعدادها:

(1) ابن خلدون، عبد الرحمن، مقدمة، ابن خلدون، دار الكتاب العلمية، ط9، بيروت 2006م، ص 537.

إنَّ الغرض التعليمي في الرسائل واضح تماما. إلا أنَّهم أكدوا كثيرا على أنَّهم وضعوها من أجل تعليم الإخوان الأبرار الرُحماء؛ أي بمعنى ل جذب من يصلح لتلقي دعوتهم وحملها. بحيث يرى البعض "أنَّ الرسائل، ما هي إلا نموذجا لمنهج التعليم العالي في الإسلام خلال القرن الرابع للهجرة"⁽¹⁾.

وعليه فنحن أمام مجموعة من العلوم أو مبادئها؛ الهدف منها واضح لو أننا بالفعل نرغب في دراستها. كذلك فالاحتمال قوي وليس في نطاق جماعة الإخوان فقط، وإنما في مواطن أخرى، بحيث وجدت عدة نسخ منها في قلعة آلموت، كما أشرنا من قبل.

أما علوم الرسائل، فلم تكن هي العلوم الشائعة في المساجد، ولا حتى تلك التي اشتغلت بها جل الحلقات؛ وإنما هي علوم خاصة لم تحظ بالاهتمام الواسع لدى الفقهاء ومسانديهم. وحسبهم، فالرسائل ما هي إلا مقدمات ونماذج في أنواع الأدب والفنون، وغرائب العلوم وطرائف الحكم. وقد وضعوها للمبتدئين حتى تُقوي رغباتهم للتعلم والتفتح.

أما الرسالة الجامعة فقد اشترطوا فيها، عدم قراءتها قبل قراءة الرسائل الأخرى؛ "لأنَّها مُمهدة ومُقنعة لها. وهي البرهان على عقائدهم وأفكارهم المختلفة المصادر. ولأنَّها حاوية لأسرارهم فهي في حاجة إلى عقول أكثر تدريب وقدرة على ما يريدون إيصاله وتعليمه للمنضم بالفعل إليهم"⁽²⁾.

فالإخوان كانوا دائمي الحرص على التأكيد على أنَّها شبه المدخل والمقدمات، ونتيجة لهذا قيل: "أنَّها لبساطة أسلوبها وسهولته قد وضعوها للعامة المثقفة أو للشعب من أجل حل مشاكل الفلسفة وعلومها وتقريبها من أذهانهم"⁽³⁾. إذن هم لم يأتوا بأي جديد في عرضهم للمبتدئين.

(1) Elemer.Harison Wilds The Foundations Of Modern Education ;op.cit,p21.

(2) المصدر السابق نفسه، الفهرست، ص 16، 17.

(3) عمر فروخ، عبقرية العرب في العلم والحضارة، المكتبة العلمية ومطبعتها، ط2، بيروت، 1952م، ص 94.

وقد بيّنوا في موضع آخر من الرسائل: "أنّ تطويل الخطب ناتج على، أنّ من كتب في علم النفس من الحكماء، إنّما كتب فيه قبل نزول التوراة والإنجيل والقرآن، وكتب الفلسفة المصنفة قد كان اعتمادهم فيها على عقولهم. وما كان من أمر الترجمة وانغلاق معاني تلك الكتب المترجمة على قرائها. فهم قد أرادوا التبسيط والتوفيق بين ما ورد فيها وبين الكتب السماوية"⁽¹⁾.

الإخوان قرروا "أنّه ليس كل ما قاله القدماء مقبول عندهم، لكنهم كانوا يختارون ما يلائمهم مع نوع العلوم التي عرفها الفلاسفة. وهذا ناتج عن قصور فهمهم، أو لتركهم الاهتمام بتلك العلوم والاكتفاء بعلوم الشرع أو العناد بين هؤلاء العلماء، إذن من واجب المتعلم عدم التعصب لعلم أو لمذهب من أجل تقليد هؤلاء فقط. أمّا الدافع لمحاولة التوفيق؛ هو رفضهم الاعتماد على كتب الفلاسفة بدون الكتب المنزلة"⁽²⁾.

الإخوان لم يرضوا عن موقف المتهاونين بالناموس وأحكام الشريعة من الناشئين؛ لأنّ ذلك التهاون قد يجرحهم نحو أحكامها. وهذا مترتب على قلة علمهم وقصور فهمهم. ويعتبر ذلك من ضمن الدوافع التي أدت بالإخوان إلى: "إبراز ما لديهم من علوم الفلسفة المختلفة بالعقائد الدينية في صور موجزة مبسطة للتسهيل، فعمل ذلك سيّيح لهم الفرصة للارتقاء في المعارف، كما ارتقى من سبقهم من الإخوان"⁽³⁾. وقد عمدوا لبسط الكثير من العلوم كالرياضيات والطبيعات والإلهيات "للتسهيل ولتخيير المتعلم ما يناسب ميوله ويسهل فهمه"⁽⁴⁾.

من المؤكد أنّهم لم يقدموا جميع علومهم للناس؛ "لأنّ هناك من العلوم ما يتخوف منه على العامة فلا يحق تقديمها لهم"⁽⁵⁾؛ لأنّ علومهم في البداية كانت تُقدّم لجماعة مميزة من المثقفين، وعند اكتمالهم الرسائل وتصورهم قرب مجيء دولتهم بفضل حسابات النجوم،

(1) المصدر السابق نفسه، ص 48.

(2) المصدر السابق، ج 4، ص 125، 126.

(3) المصدر السابق، ج 3، ص 47، 48.

(4) المصدر السابق نفسه، ص 260.

(5) المصدر السابق، ج 4، ص 340.

أظهروا تلك الرسائل ثم بثوها للجميع. وتلك الرسائل لم تكن حاوية للعلوم المعروفة في مجتمعهم، وإنما اكتفت بالعلوم المُسمّاة بعلوم الأوائل، التي لم تُؤيد بما فيه الكفاية من طرف كل الطوائف المعاصرة لهم.

من خلال كل ما سبق بالذكر يمكننا القول:

- أنّ الرسائل قد تضمنت منها لتعليم الشباب في القرن الرابع للهجرة.

- هذا المنهج هو أقرب للمثالية منه للواقعية.

- إنّه يتماشى مع فكرتهم عن دولة أهل الخير التي ركائزها هم العلماء الأخيار الفضلاء.

- منهجهم هذا إذن هو إعداد فئة من الأفراد خيرة وفاضلة على أن يضمّوهم لجماعتهم، أي جماعة الإخوان.

- جماعتهم تلك لم تكن إلا ممهدة بمجهوداتها التعليمية لمجيء دولة الخير، ذات الرئاسة العالمية والشريعة العقلية.

- الإخوان كما عودونا قاموا بنُصح الأخ للانضمام إليهم، وبيّنوا له طريقة ذلك قائلين له: "فإن أردت أن تكون هاديا مُهديا، مُؤيدا رشيدا بالدين الحنيف، والمنهاج السلفي، فاعمل بأحكام الشريعة والوصايا النبوية وإشارات الحكماء، واترك الخصومات والأخلاق الرديئة والأعمال السيئة والأفعال القبيحة، واجتنب الآراء الفاسدة وتعلم العلم، أي علم كان حكما أو شرعا رياضيا أو طبيعيا أو إلهيا، فإنّها كلّها غذاء للنفس وحياة لها في الدنيا والآخرة جميعا، ولا تتبع سبيل الذين لا يعلمون، وهم الذين وصفهم الله بقوله: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّبِعُ كُلَّ شَيْطَانٍ مَّرِيدٍ﴾⁽¹⁾. الإخوان صرحوا بأنّهم قدموا إحدى وخمسين

(1) المصدر السابق نفسه، قرآن كريم، سورة الحج، الآية 3.

رسالة؛ كل واحدة منها في فن من العلوم ونوع من الآداب "فأقرأها تجدها سهلة من غير تعب وكد. وفقك الله وإيانا وجميع إخواننا إلى طريق السداد"⁽¹⁾.

د- تصنيف العلوم لدى إخوان الصفاء:

هم يرون: "أنَّ رغبة نفوس الطلاب للعلم مختلفة، كرغبة أجسامهم للطعام المختلف"⁽²⁾. وأنَّ العلوم التي يتعاطاها البشر هي ثلاثة أنواع: "علوم رياضية، علوم شرعية وضعية، علوم فلسفية حقيقية. وأنَّه لكل نوع منها أهل هم فيه متفاضلون"⁽³⁾. وعلى غير عاداتهم، وفي نفس الموضوع، كانوا يشرحون مضامين تلك العلوم كلها. ويتجلى منه، أنَّهم اقتصوا أنفسهم بدراسة مجموعة مُعينة من تلك الأنواع وليس جميعها، وهي العلوم الفلسفية التي أشاروا إلى أقسامها في عدة أماكن كما سنرى.

2- أقسام العلوم لدى إخوان الصفاء:

لقد قاموا بتقسيم العلوم إلى ثلاثة أقسام وهي: "علوم فلسفية حقيقية أي علوم الفلسفة، علوم رياضية، علوم شرعية وضعية. وبدورها فقد قسموا العلوم الفلسفية إلى أربعة أقسام: الرياضيات، المنطقيات، الطبيعيات والإلهيات"⁽⁴⁾.

أ- الفلسفة لدى الإخوان:

البعض يرى أنَّ الفلسفة هي بمعنى الاستدلال والقياس، لا أكثر ولا أقل من ذلك. والبعض الآخر يرى بأنَّها عبارة عن منهج استدلال. وعليه فقد قاموا بالتمييز بينها وبين الحكمة. لكن الإخوان لم يقوموا بأي تمييز بين الفلسفة والحكمة "وإنَّما قاموا بعدهما شيئاً واحداً"⁽⁵⁾. وخلال تعريفهم للحكمة قالوا: "الحكمة هي التشبه بالإله بحسب الطاقة البشرية"⁽⁶⁾.

(1) المصدر السابق نفسه، ص 71، 72.

(2) المصدر السابق، ج 1، 202.

(3) المصدر السابق، الرسالة الجامعة، ص 219.

(4) المصدر السابق، نفسه، ص 107، 108.

(5) المصدر السابق نفسه، ص 81.

(6) المصدر السابق، ج 2، ص 18 و ص 305.

ومنه، فالحكمة إذن، هي عبارة عن منظومة معرفية جاءت للإنسان من عالم الملكوت، ولا يمكن أن توصف بأنها فكر بشري بحت، وعليه ينتج عن هذا القول: بأن الفلسفة تجمع العلوم الحقيقية المتصلة بالفيض الإلهي، ومنه فالحاكم هو ذلك الإنسان الذي يتمتع بميزة علمية وإلهية، وأعماله وآراؤه تكون من صفات وآراء وأعمال المولى تعالى.

وعليه، فإن الغاية من الفلسفة هي الكشف عن حقائق الموجودات، وهذا بواسطة الفيض الإلهي المودع في وجود الحكيم، على أن عمل وقول الحكيم يجب أن يطابق العلم الفلسفي الذي اكتسبه. ومنه فهما يصدران عن الحقيقة، وهذا لكون الفيلسوف إنما يصل إلى هذا القول والعمل بفضل العلم الفلسفي. وبناء على ذلك المفهوم المبين؛ وهو كشف الحقائق والعمل على أساسها، تم تعريف الإخوان للفلسفة على المنوال الآتي: "الفلسفة أولها محبة العلوم، وأوسطها معرفة حقائق الموجودات بحسب الطاقة الإنسانية، وآخرها القول والعمل بما يوافق العلم"⁽¹⁾.

وعلى هذا الأساس، يتضح لنا بأن الفلسفة بالنسبة لهم هي نوعان: "الفلسفة العلمية والفلسفة العملية"⁽²⁾. ومنه يصبح الهدف من الفلسفة هو سلوك سبيل الصلاح والرقي إلى حيث مراتب الملائكة الإلهيين، وهذا لكون الحقيقة الإنسانية إنما ترجع إلى أرقى مراتب الوجود وهو الباري عز وجل. ومنه يمكن القول: أن غاية الفلسفة هي الكشف عن فضائل الإنسان والعمل على أساسها. وعليه، فقد عُدت بأنها أشرف العلوم وأفضلها، بحيث أن مجالها يشمل كل من الوحي والعقل معاً، وبديهي أن تمنح هذه الخصوصية اتساعهم معاً.

وعليه فهي شاملة لكل العلوم البشرية، الرياضيات، المنطقيات، الطبيعيات، وجميع العلوم المتفرعة عنها أي بعبارة أوضح: الفلسفة هي زبدة كل العلوم البشرية وبواسطتها تتم تلبية كل الاحتياجات المعنوية والمادية للإنسان. كما تحقق له إمكانية تهذيب النفس بحيث أن الحكمة من خلق الإنسان هو التكامل النفساني. والفلسفة تساعده على ذلك، كما أنها

(1) المصدر السابق، ج1، ص 81.

(2) المصدر السابق، الرسالة الجامعة، ص 55.

تزوده بالرؤية الخاصة والوعي المتميز فيما يخص كل من الطبيعيات والإلهيات والشرعيات والسياسات. ويمكننا القول من خلال ما سبق، بأن الفلسفة هي: "أشرف وأفضل الصناعات البشرية. وأن مرتبة الحكيم والفيلسوف تأتي مباشرة بعد مرتبة الأنبياء"⁽¹⁾ وذلك؛ لأنّ الحكماء هم خلفاء الأنبياء، وما الفرق بينهما إلا في: "أنّ النبي صاحب شريعة، فهو لا ينسب العلم بالأحكام إلى نفسه، في حين أنّ الحكيم فهو ينسب ما يكسبه من علوم وأحكام ومعطيات فكرية إلى اجتهاداته الفكرية والعلمية"⁽²⁾.

هنا نجد أنّ الفيلسوف أو الحكيم، دائماً لا يتوصل إلى حكم يختلف مع حكم الشريعة، وهذا يعود لكون العقل الذي يقوم من خلاله بعملية الاجتهاد والاستدلال، ما هو سوى عقل مقتبس من العقل الفعّال، والذي يتمثل في الفيض الإلهي. ومن هنا يصبح كل من الدين والفلسفة شيئاً واحداً لا انفصال لهما: "اعلم أنّ العلوم الحكيمة والشريعة النبوية كلاهما أمران بيّتان"⁽³⁾.

وعليه يمكن القول: أنّ الإخوان لا يسمحون لأنصارهم بتعليم الفلسفة، إلا بعد وصولهم لمرتبة عالية من مراتب تهذيب النفس وبلوغ السمو الأخلاقي، ولقد أرجعوا سبب ذلك إلى ضرورة توفر النفس على التقبل والاستيعاب العقلاني؛ حتى تدخل في الأمور الفلسفية. ولقد أرجعوا التقسيم الثلاثي للعلوم إلى القدماء، وفي هذا التقسيم الكلي قاموا "بتحديد الفروع والموضوعات العلمية المندرجة تحت كل من العلوم، ولقد قسموا الرياضيات إلى أقسام أربعة وهي كالتالي"⁽⁴⁾: العدد، الهندسة، النجوم، والموسيقى.

• الرياضيات:

(1) المصدر السابق، ج4، ص 392.

(2) المصدر السابق، نفسه، ص 339.

(3) المصدر السابق، ج3، ص 26.

(4) المصدر السابق، ج1، ص 107.

أ-العدد: ومعرفة تعني بأهمية قصوى عندهم، حيث يعتقدون: "أن معرفة العدد تساعد على فهم وتعلم الفلسفة"⁽¹⁾. ولقد أشاروا إلى نقطتين هامتين فيما يخص تفضيل مبحث العدد عن باقي المباحث الأخرى.

- الإقتداء بأثر الحكماء الفيثاغوريين المؤسسين لمدرستهم الفكرية، على أساس الاهتمام بالعدد.

- أفضلية علم العدد ودوره في تعليم الحكمة والفلسفة؛ أي بمعنى أن تعليم الفلسفة بواسطة العدد يكون أسهل.

ومنه، يمكن القول: أن الفيثاغوريين قد ذهبوا للقول بأنّ الأصول المتبعة في الرياضيات هي التي تُبنى عليها أصول كل الأشياء، فقد اعتقدوا بأنّ جُل الأشياء تُعرف بواسطة العدد؛ أي بمعنى أنّ بيان أيّة علاقة بين شيئين مُرتبطين أو بيان نظامهما الترتيبي تُقاس على أساس النسبة العددية.

وحسب اعتقاد الإخوان فإنّ علم العدد هو أس الحكمة، وهو مبدأ المعارف وهو الإكسير الأول وهو الكيمياء الأكبر. ومنه تتم معرفة الرياضيات والطبيعيات، وما وراء الطبيعيات فكلها تتم في ظل الإلمام بعلم العدد بحيث أنّ: "علم العدد هو جذر العلوم وعنصر الحكمة ومبدأ المعارف، وأسطقس المعاني والإكسير الأول، والكيمياء الأكبر"⁽²⁾. ومنه يمكن القول: بأنّ علم العدد هو أس المعرفة، وهو جذرها الأول. وحسب الفكر الفيثاغوري، فطبيعة وتركيب الأشياء تُماثل طبيعة العدد.

وعليه يمكننا القول أنّ علم العدد هو: العلم الأول الذي عرفه الفرد وهو سبب تسهيل عملية التلقي لجميع العلوم، ومنه فكل متعلم سيحتاج إليه في تعلمه: "فلذا صار مبدأ المعارف وأول العلوم وبه يسهل طريق التعلم على المتعلمين؛ ولذلك قال الحكماء الفيثاغوريون: أنّ صور الأشياء مطابقة لصور العدد، وأنّ الأشياء كلّها تركبت بحسب

(1) المصدر السابق نفسه، ص 81.

(2) المصدر السابق، الرسالة الجامعة، ص 8.

طبيعة العدد" (1).

أما إذا قمنا بمقارنة بين علم العدد بالنسبة للعلوم الأخرى، نجد أن مقامه يساوي مقام العقل بالنسبة للموجودات الأخرى. ومنه فهو: "يتقدم كل العلوم مثلما هو العقل يتقدم جميع الأشياء. وعلى هذا الأساس، وكما أن الأشياء موجودة في علم العدد وصورته مطابقة لصورة الموجودات" (2).

ومنه يمكن القول: أن جميع العلوم تعود للعدد، مثلما أن جميع الموجودات ترجع للعقل. بالإضافة إلى "أن علم العدد موجود في كل النفوس، على نحو القوة ويكون فعليا من خلال التأمل في القوى الفكرية للإنسان" (3)؛ أي بمعنى أوضح: "أن علم العدد شبيهه بالعقل الأول المشتمل على كل العلوم، مثلما أن جميع الموجودات العاقلة هي كذلك متفرعة عن العقل الأول، الذي هو محيط بالموجودات العاقلة" (4).

والإخوان يعتقدون بأن النظام الساري في علم الطبيعة يماثل النظام الحاكم الموجود في عالم الأعداد، فعلاقة الأشياء ببعضها البعض تساوي العلاقة المنتظمة بين الأعداد، حيث أن هناك علاقة خاصة ونظام خاص؛ إذ العلاقة الخاصة بين الأعداد هي بنفسها تحكم الموجودات كلها حتى أن عدد الأقمار والأفلاك والعلاقة التي تنظم من خلالها هذه الظاهرة هي من نفس.. علاقة العددية والنسب الموجودة فيما بينها (5). وعليه فكل الموجودات صادرة من مبدأ واحد، كما أن الأعداد هي الأخرى بدورها صادرة وناشئة عن الواحد.

• الهندسة:

وهي الفرع الثاني من فروع الرياضيات ومبداؤها هو النقطة. أما موضوعها فهو: "معرفة مفاد وأبعاد وخواص الأنواع" (6). وهذا التعريف قد شمل الجانب الكمي لعلم الرياضيات. أما

(1) المصدر السابق نفسه، ص 13.

(2) المصدر السابق نفسه، ص 14.

(3) المصدر السابق، ج 4، ص 337.

(4) المصدر السابق نفسه.

(5) الرسالة السادسة في النسبة العددية، توضح بيان العلاقة والنسبة بين الأعداد.

(6) المصدر السابق، ج 1، ص 107.

الجانب الأعمق والأوسع من الجانب الكمي فهو البعد العقلي للهندسة؛ وهو يتمثل في المعرفة غير الحسية للطول والعرض والعمق، وهذا النوع من المعرفة إنما يُعرف من خلال المعرفة العقلية بموضوع الهندسة.

ومنه يمكننا القول: أن الهندسة لها معرفتين، الأولى مادية والثانية معنوية، تأتي عن طريق الفكر واستخدام العقل، وعلى هذا الأساس بالضبط فقد قام الإخوان بتقسيم الهندسة إلى فرعين: "الهندسة العقلية والهندسة الحسية"⁽¹⁾؛ فالهندسة الحسية: هي عبارة عن معرفة المقادير، ولذلك فأدواتها هي أدوات حسية، مثل: النظر بواسطة العين، والإدراك بواسطة اللمس.

بينما الهندسة العقلية فمصادرها وأدواتها هي غير حسية، وهذه الهندسة هي عبارة عن معرفة وتحديد المعنى والمفهوم والنسب، مثلا: إذا كان هناك جسم كبير الحجم فإن مفهوم الكبير، هو المعنى الذي يفهمه العقل، وعليه فهي ترتبط بتوضيح المعنى وتحديد المفهوم، وتحصل بواسطة الاستعانة بالعقل وأدواته.

أما أهمية الحديث عنها فنكمن، في الرياضيات ودورها وتدخلها في فهم الأمور، وتحديد مدلولات القضايا بدقة، وأيضا في تحديد النسب الموجودة بين الأشياء؛ وهذا لكون "الرياضيات هي أساس وجذر جميع العلوم، بالأخص العلوم المتعلقة بأمور المعاش مثل: الحرف، والتجارة والصناعات"⁽²⁾، بحيث أنه بواسطة العقل يمكن الاستفادة من هذه العلوم واكتشاف الأمور الدقيقة.

كما لوحظ أيضا بأن علم الهندسة بالأخص والرياضيات بالأعم يقومان على البُعدين الكمي والكيفي. ففي الهندسة لا يعتمد على الكمي فقط، بحيث أن الإمام بالكيفيات ضرورة واجبة. مع العلم أن الهندسة الحسية محدودة المجال حيث يتناسب مع مستوى الأداء والمهارة الفنية، وأيضا مع درجة كفاءة الأدوات والصيغ. بينما الهندسة العقلية فهي تتمتع بمجالها

(1) المصدر السابق نفسه، ص 108.

(2) المصدر السابق، الرسالة الجامعة، ص 59.

الواسع كسعة العقل والذي من وظائفه التطلع ومعرفة الآمال. أمّا نتائج الهندسة الحسية فتتمثل في: التقنية والتصنيع. بينما العقلية فهي تعطي الرؤية العميقة والتأصيل النظري للحياة.

فالإخوان قدموا نتائج وفوائد للهندستين بما هو كاف، من تفسير وتوضيح للقارئ بأنّ: "الهندسة الحسية تُكسب الإنسان الخبرة والمهارة في الصناعات على اختلاف أنواعها، بينما الهندسة العقلية فمن خلالها الإنسان يعي كيفية تأثير الأفلاك والأصوات الموسيقية؛ وذلك بواسطة النظر إليها والتأمل فيها"⁽¹⁾.

إنّ وعليه، يمكننا القول بأنّ هناك فائدتين: الأولى خاصة بالنوع الأول من الهندسة وهي: الأمور المادية والخارجية، في حين أنّ الثانية فهي، مرتبطة بالهندسة من نوعها الثاني بحيث أنّ الإمام بها ومعرفتها مرتبطة بالعقل والعقلانية، ويتضح، "بأنّ هدف العقلانية هو الفوز بالمعرفة الإلهية؛ تلك التي تأتي عن طريق الهندسة العقلية وتُعتبر أعلى وأرقى وأشرف المعارف"⁽²⁾.

• النجوم:

وهو القسم الثالث من العلوم الرياضية، وموضوعه هو: "معرفة تركيب الأفلاك والبروج وعدد النجوم"⁽³⁾. وأهم ما يمكن الإشارة إليه هنا هو: كما أنّ علم الهندسة قد قُسم إلى هندسة كمية وأخرى كيفية، فالنجوم هي الأخرى، لا تقتصر على دراسة الأفلاك أو عدد النجوم، وإنّما تشتمل على جانبين، أحدهما مادي موضوعي، وثانيهما كيفي مرتبط بكيفية الاستخدام.

وحسب فكر إخوان الصفاء، نجد أنّ علم النجوم له أهمية خاصة، وذلك؛ لكونه يهدف لاكتشاف علاقة عالم الكائنات والنجوم بالقوانين الحاكمة عليه.

(1) المصدر السابق، ج1، ص133، 134.

(2) المصدر السابق نفسه.

(3) المصدر السابق نفسه، ص 107.

• الموسيقى:

وهي الفرع الرابع من فروع الرياضيات، ولقد خصص لها الإخوان الرسالة الخامسة من رسائلهم، وقد يكفي قولنا في توضيح أهمية الموسيقى وشأنها بأنّها: هي إحدى فروع الرياضيات، لكن في وقتنا الحالي قد نظروا لها بنظرة سلبية، حيث أبعدها عن إطارها الحقيقي، وأخرجوها عن وجهتها الصحيحة، ولكن النظرة للموسيقى قد كانت متواجدة من الأمد البعيد. ولذا فالإخوان قد أشاروا لتلك النظرة السلبية في مستهل حديثهم عنها، وبيّنوا بوضوح: "أنّ الهدف منها ليس تعليم الغناء أو التمتع واللّهو"⁽¹⁾.

وعليه، فما هي إذن حقيقة وأهمية الموسيقى لدى الإخوان؟

وللوقوف على ذلك لابد لنا من التركيز على ما كتبه الإخوان في هذا الشأن، إنهم يرون أنّها علم يهتم بمعرفة تركيب الأشياء؛ حيث يتميز كل واحد منها على ذات وجوهر مختلف عما يتمتع به الآخر، كما يهتم بمعرفة كيفية ونسب الأشياء.

وكما سبق لنا الذكر في حديثنا عن تقسيم العلوم وتصنيفاتها، فالإخوان، قد قسموا الصناعات إلى قسمين: "الصناعات العلمية والصناعات العملية، وقد قسموا العلمية منها إلى صناعات علمية روحانية وأخرى علمية جسمانية. أمّا الصناعات العلمية الروحانية، فتهتم بما يتعلق بالعلوم، ويجب أن تكون ماهية العلوم الصناعية ماهية روحانية. بينما الصناعات العلمية الجسمانية، فتتعلق بالتصنيع؛ أي بمعنى أنّها تقوم بالبحث عن أنواع الصناعات التي يُعد فيها العمل اليدوي دخيلاً، وموضوعها هو الأجسام الطبيعية، ومنتجاتها هي الأشكال والسلع وكل ما هو جسماني"⁽²⁾.

وتمتاز الموسيقى، "بأنّها صناعة متميزة عن غيرها، وهذا لكونها تشمل على العنصر الجسماني والروحاني؛ بحيث هي تركيب منهما معاً"⁽³⁾. ومنه يمكن القول أنّ منتجاتها ليست

(1) المصدر السابق نفسه، ص 195.

(2) المصدر السابق نفسه.

(3) المصدر السابق نفسه.

أشكال وأجناس جسمانية، وإنما هي جوهر روحاني يبرز من خلال الألحان والنغمات التي تتركها في نفوس المستمعين من تأثيرات روحانية. ومما يمكن ملاحظته هنا، هو أن هذه الصناعة تبعث فينا السرور والفرح، كما أنها تدفعنا للألم والحزن مرة أخرى، وقد تدفع بنا للحماس وللنشاط، كما أنها قد تجرنا للطمأنينة والسكينة والهدوء مرات أخرى.

إضافة إلى كل ذلك، فهذه الصناعة مثلما نستفيد منها في دور العبادة، فقد نستفيد منها أيضا في ساحات الحروب وفي البيوت، وكذا في الأسواق، هذه الآثار المتناقضة والحالات المتباينة التي تحدثها الموسيقى في النفوس، "إنما هي بسبب ما يختص به هذا العلم من خصوصية تركيبية، بين الجانب الروحاني والجانب الجسماني، ومما يؤكد أن هذه الخصوصية تترك نوعين من الآثار، الأول روحاني والثاني جسماني⁽¹⁾.

بينما الماهية التركيبية للموسيقى التي تهفوا النفوس إليها، سواء الفاضلة منها أم الشريرة فهو السبب من استخدام الموسيقى، كذلك هو السبب فيما يترك من تأثيرات على البشر والحيوان، مهما كانت الأهداف محمودة أم مذمومة. بينما اقتصار الاستفادة من الموسيقى على الحصول على اللذة المادية، فهذا يختلف على أساس الموسيقى، وهذا لأن جذورها ممتدة في الحكمة.

"لقد راح الحكماء يُعلمون الناس الموسيقى، بعدما أبدعوا هم فيها، فظهورها كان على أيديهم"⁽²⁾. ومنه يصح القول: بأن الموسيقى علم شديد العلاقة بالنواميس الإلهية، وبناموس الطبيعة. وأنه من الواضح أن ممارسة سيدنا داود عليه السلام، للموسيقى قد بُني على وعيه لحكمة الموسيقى، إذ هو عالم بناموس الطبيعة، كما أن اللحن الذي كان يعزفه متعلق بالحكمة. وعليه أصبحت الموسيقى في حقيقتها عبارة عن لحن الطبيعة ونظام الكائنات، والذي يتضح في كل حركات النجوم والأفلاك.

(1) المصدر السابق نفسه، ص196.

(2) المصدر السابق نفسه، ص195.

والحكماء، قد بلوروا علم الموسيقى، كما نظموا ألحانها وذلك من خلال توافرهم لعلم النواميس وأوضاعها والسنن الحاكمة عليها، إلى جانب ما لديهم من إطلاع بمعرفة أحكام النجوم، والهيئة وحركة الأفلاك، ومعرفتهم بالتكامل الموجود بين الأفلاك، بحيث عملوا على تأسيس للموسيقى، ونسجوا في ذلك على منوال ألحان الطبيعة، وعلى نغمات الخلقة، وحسب ما عبّر به الإخوان فقد استعملوا الموسيقى استعمالاً مطابقاً لسنن الناموس.

وعلى أساس ما سبق ذكره من أسس وخلفيات، يتجلى لنا بأنّ الموسيقى، ما هي إلا عبارة عن صناعة استخدمت لأعمال مختلفة، فمن الأهداف الجليّة التي تعمل الموسيقى لأجلها هي استعمالها من أجل خضوع النفس وخشوع القلب، وذلك الاستعمال، يتجاوب مع السنن والنوانميس الحاكمة عليها.

ومن الأمور التي ينبغي لنا التأكيد عليها هنا هو: أنّه كان بإمكان الحكماء تحديد موارد السعادة والتعاسة في العالم بواسطة النجوم وأحكامها، وما لتلك الأحكام من تأثيرات على الطبيعة. وعليه ومن أجل دفع الشرور العارضة من طرف العالم العلوي على العالم السفلي، فقد استفادوا من سنن النواميس الإلهية، فالصلاة والصيام والدعاء والخشوع والخضوع، ما هي إلا سبل لوقايتنا من الشرور. والأمثلة على ذلك كثيرة.

وعليه يمكن القول أنّه للألحان والنغمات تأثير في النفوس. وأنّ المهم في هذا المبحث هو الإلمام بحقيقة الموسيقى وما حوته من رموز وأسرار؛ كانت سبباً في ما تركته الموسيقى من تأثير. ولقد تمكن الحكماء من إدراك أصلها ومعرفة غاياتها وأهدافها. ومنه فلا بد من الإشارة إلى كيفية استطاعة الحكيم من الاستفادة من الهندسة العقلية في فهم كيفية تأثير الأصوات الموسيقية على نفوس المستمعين. لكن الإخوان قد اعتقدوا: "بأنّ فيثاغورس هو أول مستخدم لأصول الموسيقى"⁽¹⁾. وبعده جاء نيقوماخوس وبطليموس، واقليدس. وكل هؤلاء الحكماء وبالأخص فيثاغورس، هم أول مكتشفي النغمات والألحان في حركة النجوم والأفلاك، فهؤلاء يرون بأنّ سبب اهتمام الحكماء بالموسيقى يرجع إلى تطلع النفس إلى

(1) المصدر السابق نفسه، ص 213.

اكتشاف وتحديد موقعها ومكانتها في العالم الروحاني، والرغبة في الخروج إلى عالم الفساد. وكذا التحرر من قيود الطبيعة.

والموسيقى بما اشتملت عليه من نغمات وألحان، بإمكانها مساعدة النفس في إيصالها لذلك الهدف. ومنه عهد الحكماء الإلهيون حينما "استعملوا الموسيقى للاستفادة من أشعار خاصة من شأنها أن تعمل على الرفق بالقلوب وتنبيه النفوس من مصادر الغفلة"⁽¹⁾.

وبناء على المنطلقات التي اعتمدها الإخوان في منظومتهم الفكرية، من الممكن بلورة مفهوماً عاماً للموسيقى مثل: أن نقول: هي عبارة عن كل لحن يبث في النفس الشوق والحنين إلى عالم الأرواح. ومنه فلحن القرآن ما هو إلا موسيقى تبعث في نفوس المسلمين الشوق، وفيها يوجد الحماس عند تلاوتهم للقرآن الحكيم في ساحات القتال، ونفس الشيء بالنسبة للقصة والشعر، ولكل لحن من ألحان الموسيقى الذي له تأثير على الناس.

وعليه، يتجلى لنا أنّ شرائع الأنبياء لا مخالفة لها للموسيقى، بينما التحريم الوارد في بعض الشرائع لها، فقد يعود إلى استعمالها من طرف البعض في مجالي الشهوات الدنيوية واللهو. و"هي أهداف تختلف مع الأهداف المتوخاة من الموسيقى والتي أقر بها الحكماء، وبالتالي فهي تتناقض مع قوانين الناموس"⁽²⁾.

• أهمية تناول الموسيقى:

في الحديث عن هذه الأهمية، وضرورة إشباعها بالبحث حسب وجهة نظر الإخوان، يجب علينا التنبيه بأنّ الموسيقى قد أخذت بعين الاعتبار، فأصبحت محل اهتمام بما تميزت به من خصائص من حيث التركيب والتناسب والتوازن، وهذا لكون كل من التركيب والتناسب، وحتى العلاقات الحاكمة على الموسيقى، هي في حقيقة أمرها ترمز إلى التشكيلية الموجودة بين عالمي الطبيعة أي العالم السفلي وبين العالم العلوي أو ما فوق الأرض، كما ترمز للعلاقات الحاكمة بين العالمين.

(1) المصدر السابق نفسه، ص214.

(2) المصدر السابق نفسه.

إذ أنّ هذا العالم ما هو سوى رمز ومثال لذلك العالم. وحتى التناسب الموجود بين أعضاء الإنسان والترابط الموجود بين الأعضاء "يشبه ويمثل الأسس المتحركة في الموسيقى والأجزاء والعناصر الدخيلة في تركيبها"⁽¹⁾. لكن الموسيقى تعمل دوماً على إظهار أحد أوجه التشابه بصورة أكبر، ألا وهي مشابهة لألحان ونغمات الطبيعة مع ألحان ونغمات الكائنات العلوية والأفلاك. وتلك النقطة تعتبر هامة جداً ولا بد من الانتباه لها في دراسة الإخوان في مباحثهم مثل مبحث الموسيقى.

- المنطقيات:

وتاريخها إنّما يرجع إلى ما قبل سقراط، بحيث كان المنطق متداولاً بين الفلاسفة اليونانيين. فبالنسبة له، فقد عمل على التصدي لمحاولات التضليل والخداع، التي كان السوفسطائيون يمارسونها على الناس بسبب المغالطات التي كانوا يقومون بها، بحيث كان يعترض طريقهم لإسداء نصائحه ومواعظه لهم. لكن من بعده، فالقضية وصلت إلى كل من أفلاطون وأرسطو، بحيث توصل أرسطو إلى النتيجة التالية: أنّه لا يمكن إنقاذ الناس من شر المغالطين بواسطة النصائح والمواعظ فقط، وإنّما فحسب، لا بد من تقديم القوانين التي تصون الناس وتحفظهم من الوقوع في الزلل، وبذلك يؤمنون شرهم، وعليه فقد قام بتدوين مجموعة أصول وقوانين في أبواب عدة سماها "المنطق".

- الطبيعيات:

وهي الأخرى تُعد واحدة من تقسيمات العلوم الفلسفية، وهي حسب الإخوان "تنقسم إلى أقسام سبعة"⁽²⁾:

- علم المبادئ الجسمانية:

(1) المصدر السابق نفسه.

(2) المصدر السابق نفسه، ص 213.

ومعنى هذا العلم: دراسة كل من الهولى والصورة والزمان والمكان والحركة؛ أي بمعنى آخر، وبصورة عامة فإنّ الأجسام لها جوهر وهولى واحدة، إلا أنّها تختلف فيما بينها في الصور. ويسبب هذا الاختلاف تصيح بعض الأجسام أشرف من غيرها؛ وبمعنى أوضح يمكن القول أنّ كون بعض الأجسام أشرف، ينشأ من كيفية تركيب العناصر الأربعة ونسبة كل واحد منها، إذ كيفية التركيب ونسب العناصر هي من ضمن العوامل المساهمة في اختلاف الأجسام. إذن فكون بعض الأجسام أشرف سببه، "يعود للمادة التركيبية وللنسب الموجودة فيها، وليست ناجمة عن الهولى. مثل ما هو الحال بالنسبة للذهب والفضة والنحاس والحديد والزنك... إلخ، فهي كلها معادن لها نفس الماهية، كما أنّها أحجار معدنية إلا أنّها مختلفة في الصورة والقيمة. ونسبة تركيبها ومثله، مثل الاختلاف الموجود بين النبات والحيوانات فكون الحيوان أشرف بالنسبة للنبات إنّما نشأت من النسبة التركيبية للعناصر في كل واحد منها"⁽¹⁾.

للأجسام؛ أي بمعنى أنّ الأجسام الجزئية إذا خرجت من بساطتها وقبلت صورة كلية، يكون بإمكانها حينئذ الرقي للمستوى الأشرف والأفضل لذلك الشيء الكلي. وكذلك نجد أنّ النفوس هي الأخرى تتمتع بجوهر وبنسب واحد، كما أنّ لها صورة بسيطة، إلا أنّ تحصيل المعرفة وكذا كسب الأخلاق الفاضلة سيكون لها تأثيراً على الآراء والأعمال التي يُصدرها الإنسان. وبالتالي تجعلها مختلفة عما كانت عليه، كذلك فالنفوس الجزئية هي الأخرى باستطاعتها الترقى على أمثالها وذلك بواسطة تلقّيها للمعرفة فتصبح أشرف من بقية النفوس. وهذا ما تتميز به نفوس الأنبياء لما كانوا عليه من استعداد أكبر لتقبل الأخلاق الحميدة الطيبة، حتى أضحو أفضل من جميع أبناء جنسهم.

وباختصار يمكن القول: أنّ الأجسام والنفوس قد اتحدت في الهولى واختلفت في الصورة. وعليه فإنّ درجة الشرف والفضيلة في النفوس والأجسام، هي مختلفة حسب اختلاف نسبة تركيب المواد مع العناصر الأصلية وكيفية تركيبها، وكذلك نوعية هذا التركيب. وبدون

(1) المصدر السابق نفسه.

شك أنّ هذه الرؤية ما هي إلا رؤية مبنية مبنى سابق ومُسلم به عند أصحابه فيما يخص وجود الاختلاف في عالم الكائنات والاختلاف في الأشياء والنفوس الجزئية.

- علم السماء والعالم:

وهو يعنى بمعرفة الأفلاك والكواكب، وكمية تركيب الأفلاك، وعلّة دوران الأفلاك وحركتها وكذلك السبب في اختلاف سرعة الكواكب والأفلاك، وعلّة سكون الأرض الواقعة في وسط الفلك، إلى غير ذلك من الأمور الخاصة في هذا الميدان. ويتميز هذا العلم عن علم النجوم، بحيث أنّ هذا الأخير يبحث في عملية تأثير الكواكب في العالم السفلي ولا توجد له أية علاقة بالكمية والكيفية والحركة وغيرهم من القضايا.

أمّا المراد من السماء والسموات في هذا العلم، فهو الأفلاك وتلك عددها تسعة، سبعة منها كما يلي: فلك القمر، الشمس، عطارد، الزهرة، المريخ، المشتري، وزحل.

وهذه الأفلاك يُعبر عنها في العادة بالسماء الأولى والثانية وحتى السابعة. وأمّا الفلك أو السماء الثامنة فهو محيط بالأفلاك السبعة ويوصف بالكروني المحيط بالسماء والأرض.

والفلك التاسع هو العرش النهائي الذي يحيط بالأفلاك الثمانية، وطريقة استقرار هذه الأفلاك بأنّ كل واحد من الأفلاك حالة سماوية للفلك الذي هو أدنى منه ومحيط به. بينما الأرض فما هي إلا تلك الكرة التي تضم إليها كل من الصحاري والمياه والجبال.

لكن الإخوان يعتقدون: "بأنّ الأرض هي واقعة في مركز العالم وفي وسط الفضاء"⁽¹⁾، بينما الجو الذي يحيط بها فهو شبيه ببياض البيضة المحيط بما في داخلها من محتويات. هنا ترتيب وتسلسل، بحيث أنّ فلك القمر مثل الجدار الخارجي للبيضة، يُحيط بالأرض والجو وأيضًا نفس الشيء لبقية الأفلاك الأخرى، إذ أنّه لكل فلك إحاطة بالأفلاك الأخرى، كما هو في سلسلة المراتب المفترضة بين الأفلاك.

(1) المصدر السابق، ج3، ص34.

وعلم السماء والعالم هو الذي يُعنى بمعرفة سلسلة المراتب هذه، وبطريقة الترابط الموجودة بين هذه السلسلة، كما أنه يقوم بالبحث عن أهمية الدور الذي تقوم به الأجسام الفلكية حتى تحفظ دوام النظام من أجل دوران الأفلاك. وعليه يتحقق نهاية دوران الأفلاك، ثم ينتهي نظام الطبيعة وتأتي الآخرة بمجرد انقطاع العلاقة والارتباط بين عالم الأفلاك مع النفس الكلية وينتهي العالم.

- علم الكون والفساد:

في عالم الطبيعة، الأجسام تقع على سبعة أنواع، إلا أن الإخوان يرون: أن أربعة منها هي عبارة عن الأمور الكلية وهي: النار والهواء والماء والأرض. بينما بقية الأجسام الأخرى فما هي إلا جزئيات، وتحصل هذه الأخيرة من خلال تركيبها بالعناصر الكلية والجزئيات المشار إليها، مثل: المعادن، النباتات، والحيوانات. "وهذه الأجسام الكلية هي مركبة من هيولى وصورة، وبدورها تلك الصورة تنقسم إلى مقدمة ومتممة، إذ أن كل صورة مقدمة تتطلب صورة متممة، وبوجود تلك المتممة يصل الشيء إلى كماله. ومن جهة ثانية فكل من العناصر الأربعة له صورة مقومة خاصة، كذلك فتلك العناصر الأربعة هي مركبة بنسبة معينة وبتكوين خاص ومن تركيبها تنتج أجساماً طبيعية. وعلم الكون والفساد، يقوم بالبحث فيما يخص الأجسام الطبيعية وكمية وكيفية النظام واختلاف الطبائع، وكذا كيفية طريقة تغيير بعض الأجسام إلى أجسام أخرى أو حدوث أشياء أخرى"⁽¹⁾.

وعليه نجد أن الأجسام تبدو دائماً في تبدل وتغير مستمر من صورة إلى صورة أخرى، وسبب هذا التبدل والتغير يرجع لقابلية كل منهما الموجودة في العناصر الأربعة فمثلاً: الماء يتبدل في بعض الأوقات ليصير هواء، ومرة ليصبح أرضاً، وكذا عنصر الهواء قد يقبل صورة الماء وقد يأخذ أحياناً هيئة النار، ومن خلال هذه التحولات تأتي النباتات والمعادن

(1) المصدر السابق نفسه، ص 55.

والحيوانات؛ أي بمعنى آخر: "أنَّ أيًّا من هذه الأجسام إنَّما يحدث جزاء اختلاط العناصر الأربعة وتمازجها. وعليه يمكن تصور سريان التبدل والتغير فيها"⁽¹⁾.

ومما يلاحظ فإنَّ كلا من تلك الأجسام السابقة الذكر والتي كان سببها التبدل والتغير في العناصر الأصلية أنَّها مُتمتعة بمرتبة الشرف مع افتقارها للعنصر الآخر، أي بمعنى أوضح أنَّ كل الحيوانات المركبة من تلك العناصر الأربعة بنسبة معينة هو أشرف وأفضل وأحسن من المعادن، وبدورها المعادن هي الأخرى أفضل من النبات وبنسبة معينة.

وفي ظل هذا النسق الفكري، يجدر بنا القول: أنَّ كل هذه التحولات، وأنَّ تتابع الكون والفساد يرتبط بعالم الأجسام، وعلى هذا الأساس يرى الإخوان: "بأنَّ جهنم هي من عالم الأجسام الطبيعية ما دون القمر، والتي تكون دومًا عرضة للتبدل والتغير. في حين يرون بأنَّ الجنة والتي موقعها هو عالم الأرواح، هي حياة وخلود وسرور ولذة دائمة، وهذا يرجع لكونها لم تكن جسمًا وليست متعرضة للتغير ولا للفساد. وعليه فالجنة لها قيمة ولها درجة ولها مكانة عظمى، ومنه نجد أنَّ الحكماء والفلاسفة يرون بأنَّ السعادة إنَّما هي ذلك العالم"⁽²⁾، وأنَّ أهله هم السعداء بالفعل. أمَّا عالم الأرواح يمكن تصوره بفضل العقل، كما يمكن رؤيته بجوهر النفس.

- علم حوادث الجو:

وهذا العلم نجده يقوم بالبحث عن طريقة حدوث التغيرات في الجو، أمَّا السبب في تلك التغيرات فيرجع، إلى حركة النجوم وتأثر الجو بتلك الحركة، لأنَّ حركة النجوم تُؤثر في الأركان الأربعة، وعن هذا ينتج تلون الجو والفضاء بألوان مختلفة، فالظلام مرة والصحو أخرى، نزول الثلج والرياح، البرودة، البرق والرعد، الصواعق، وقوس قزح، كل ذلك سببه ما يحدث في العناصر الأربعة من تأثير وتفاعل.

- علم المعادن:

(1) المصدر السابق نفسه.

(2) المصدر السابق نفسه.

وهذا العلم يقوم بالبحث في معرفة المعادن والعوامل المشكلة لها، فالمعادن تتشكل من الأبخرة الحارة المنصهرة والموجودة في باطن الأرض وفي الجبال والبحار، وتحتوي هذه المعادن على الأملاح المعدنية المخلفة مثل: الحديد والفضة والنحاس والذهب.

كذلك نجد أنّ هذا العلم يقوم بالبحث عن خواص وفوائد ومُضرات المواد المعدنية.

- علم النبات:

وهو بدوره يقوم بالبحث في دراسة النباتات التي تنبت على الأرض أو في أعلى قمم الجبال أو في أعماق البحار والمياه، كما يبحث في خواص وفوائد ومضار النباتات.

- علم الحيوان:

ويقوم هذا العلم بدراسة جميع الأجسام التي تتغذى وتتمتع بحواس، وتملك الحركة على الأرض أو في الفضاء أو في التربة، أو حتى داخل الأجسام الأخرى أو في باطن الحيوانات والنباتات مثل: الحشرات. كما أنّه يقوم بالبحث في دراسة أنواع وأجناس الحيوانات وطريقة تكونها داخل البيضة أو داخل الرحم. بالإضافة إلى كل هذا، فهو "يتناول دراسة كل أشكال وطباع وأخلاق وسلوك الحيوانات. كما يدخل كلا من الطب وتربية الحيوانات والمواشي والطيور"⁽¹⁾. وكذا الزراعة والصيد وكل الصناعات العملية تدخل ضمن ما يطلق عليه اسم الطبيعيات.

2- العلوم الإلهية:

وهي إحدى فروع العلوم الفلسفية، وبدورها تنقسم إلى خمسة فروع:

أ/ علم معرفة الخالق عز وجل (الله): وهو يبحث في صفات وعلية المولى سبحانه وتعالى لجميع الموجودات وخلقها لها.

(1) المصدر السابق، ج1، ص263.

ب/ علم الروحانيات: إنّ الموجودات تتفرع إلى إثنتين، المجردة وغير المجردة. ونجد هذا العلم يقوم بدراسة المجردة والمتمتعة بالجواهر البسيط العقل، وتتمثل في الملائكة. كما يتناول هذا العلم الأفعال التي تقوم بها تلك الموجودات وطريقة ارتباطها بالعوالم الجسمانية وكذلك سبب ذلك الارتباط.

ومن بين المباحث العامة التي يتناولها هذا العلم، هو البحث فيما يخص الأفلاك الروحانية التي تحيط بالأفلاك الجسمانية.

ج/ علم النفسانيات: من ضمن البحوث الهامة المندرجة تحت هذا العلم نجد: معرفة النفوس أرواح الأجسام الفلكية وكذا الطبيعية، معرفة أصل العلاقة بين النفوس والأفلاك والكواكب، وحقيقة حلول النفس في الحيوانات، وانبعث النفس الحيوانية بعد موتها. وعليه يمكن أن نلاحظ بأنّ مجال هذا العلم هو أوسع من دائرة علم النفس الذي يعتني بالدراسات السلوكية وخلجاتها النفسانية والروحية. وعليه يمكن القول بأنّ علم النفسانيات يهتم بدراسة النفوس الذي هو أوسع وأشمل من النفوس الإنسانية والحيوانية.

د/ علم السياسات: وفي هذا الشأن تجدر بنا الإشارة إلى أنّ انطواء علم السياسة تحت لواء الفلسفة الحقيقية، ووجود الفلسفة ضمن الرياضيات والمنطق والطبيعات، يوضح لنا مدى علاقة هذا العلم بمجموعة العلوم، وبالتالي يكشف لنا عن تأثير كل العلوم على علم السياسة، وفي ذات الوقت أنّ علم السياسة، لا يمكنه الاستغناء عن بقية جميع العلوم الأخرى.

الإخوان قد قاموا بتقسيم علم السياسة إلى أقسام خمسة وهي: السياسة النبوية، السياسة الملوكية، السياسة العامة، السياسة الخاصة، والسياسة الذاتية⁽¹⁾.

(1) تم الحديث بالتفصيل عن خصائص كل واحدة من هذه السياسات عند تطرقنا لتعريف السياسة وأنواعها.

علم المعاد: ويقوم بدراسة وتحليل حقيقة عالم الآخرة والأرواح وحشرها. وكذلك الجزاء والعقاب. ومما لا ريب فيه فالحياة الأخرى أسمى وأرقى وأكمل من هذا العالم، والذي من مهامه توجيه أهداف الإنسان بالاتجاه المقصود.

3- الرياضيات لدى إخوان الصفاء:

تُعتبر العلوم الرياضية علوماً وُضعت لتمرير أمور معاش الإخوان خلال تعريفهم لهذه العلوم قالوا ما يلي: "فالرياضيات هي علم الآداب التي وُضعت أكثرها لطلب المعاش وصلاح أمر حياة الدنيا"⁽¹⁾.

ثم عدّ الإخوان العلوم الموضوعية لخدمة الإنسان وتسيير أمور حياته بحيث قسموها إلى تسعة أنواع: علم الكتابة والقراءة، علم اللغة والنحو، علم الحساب والمعاملات، علم الشعر والعروض، علم الفأل والنبوءة، علم السحر والكيمياء والحيل، العلوم المتعلقة بالحرف والصناعات، العلم المرتبط بالبيع والشراء والتجارة. وأخيراً علم السير والأخبار؛ والذي هو علم التاريخ.

وما يمكن الإشارة إليه، أنّ كل هذه العلوم إنّما جاءت كإفراز طبيعي لحياة الإنسان الاجتماعية، وكحل للمشكلات الاجتماعية التي يُعاني منها الإنسان.

4- العلوم الشرعية لدى الإخوان:

والغرض منها، هو علاج النفوس وإصلاحها وتهذيبها. وإنّه لمن الطبيعي أنّ الوعي والإمام بالآخرة هي من الأهداف الإنسانية لهذا العلم، والعلوم الشرعية تقسم إلى أقسام ستة تتمثل في: علم التنزيل، التأويل، الفقه والسنن الشرعية والأحكام، علم تأويل الرؤيا، علم الإرشاد والموعظة والتصوف والزهد، وعلم الروايات والأخبار. ويمكن القول بأنّ علماء علم التنزيل هم القراء والحُفاظ. أمّا علماء التأويل فهم الأئمة وخلفاء الأنبياء وأصحاب الحديث هم

(1) المصدر السابق نفسه، ص 259.

علماء الأخبار والرواية، في حين أنّ علماء الأحكام والسنن فهم الفقهاء، بينما أهل الإرشاد فهم الزهاد والعُباد، بينما الذين يفسرون الأحلام فهم علماء علم التأويل للرؤى والمنامات.

- طرق التدريس الموجودة خلال القرن الرابع الهجري وعند الإخوان:

لقد كان هناك الكتاب لتعليم الصغار، ولم يكن التعليم مقتصرًا على القرآن فقط بل شمل العلوم الأخرى المساعدة على تأديته مثل: تعليم القراءة والكتابة والحساب وغيرهم. "أمّا تحفيظ القرآن، فقد اعتمد على التلقين والتكرار أي تقليد المعلم والحفظ عنه. والتلميذ يتدرج في الفهم من الحفظ بواسطة التلقين والتكرار، إلى تعلم الكتابة على اللوح وكذا تعلم الحساب والفرائض"⁽¹⁾.

وبعد الإتقان ينتقل إلى المسجد حيث الحلقات المختلفة. وحيث تختلف الطرق فالتلميذ بإمكانه اختيار الأستاذ أو الحلقة التي يريد، ومنه طبيعة العلم الذي يرغب فيه وكذا الأوقات المناسبة له. وعندما يصل إلى مرحلة مناسبة من العلم فإنّه يعتمد على نفسه في التزود بالعلم، وبالأخص بعد انتشار الكتب وكثرة المكتبات العامة والخاصة. إذن فالتعليم هنا قد تميز بالفردية.

ولقد كان الأساتذة يقتصرون على طريقة واحدة في التدريس في المساجد، لكنّها متنوعة وبسيطة، ففي الحلقات التي يُروى فيها الحديث، يعتمد المتحدث على الإلقاء ثمّ التكرار حتى يتسنى للحاضرين الحفظ. أمّا العلوم الأخرى فقد عرفت نظام المحاضرات المتميزة بإتاحة الأستاذ الفرصة أمام التلاميذ لطرح أسئلتهم ومناقشتها مع استخدام الحفظ. إذن: المناقشة والمناظرة كانت تسمح لإيجابية التلاميذ بالظهور.

أمّا الإملاء فقد عرفت طريقها؛ "فالأستاذ يُملئ على التلاميذ ويشرح ما يصعب فهمه، ثم يفتح باب المناقشة أثناء الشرح. وفي الحلقة يستعين بمن يملئ ويكرر على التلاميذ ما

(1) أسماء حسن فهمي، مبادئ التربية الإسلامية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، (ب.ط)، القاهرة، 1947م، ص121.

يقوله حتى لا يفوتهم مما يُقال شيئاً"⁽¹⁾. وبعد انتشار الكتب وكثرة صناعة الورق فقد بدأت "طريقة الإملاء تتناقص بالتدريج منذ القرن الرابع الهجري، لكنها لم تختفي تماماً"⁽²⁾، وحل محلها الشرح، حيث الأستاذ يقلل من الإملاء ويزيد من الشرح. "وفي هذا القرن بالأخص بدأت طريقة القراءة تحل بالتدريج محل الإملاء؛ حيث كان الأستاذ يحدد كتاباً ويقراً منه أحد الطلاب ثم يشرح الأستاذ المادة التي قرأت"⁽³⁾.

باختصار تلك هي الطرق المتبعة في العلوم النقلية المعتمدة على الدين مثل: "التفسير والحديث والفقهاء والنحو والصرف وعلم الكلام وغيرها. والعلوم العملية مثل: الكيمياء والطب حيث عرف المسلمون الجمع بين النظري والتطبيقي أي بمعنى الاتجاه التجريبي في التعليم حيث تجرى التجارب ثم تُختبر النتائج بطريقة تستدعي الإعجاب والدهشة"⁽⁴⁾. "في بداية القرن الرابع الهجري كان أبو بكر الرازي (م: 660هـ/1261م) يدرس الطب في أول مدارس للطب نظرية وعملية والتي سميت باسم: البيمارستان"⁽⁵⁾.

ولا شك "أن الطالب في رحلته لطلب العلم، كان ينتقل من بلد لآخر باحثاً عن أستاذ يتعلم منه، وهذا مما أدى إلى سرعة انتقال العلم والمؤلفات العلمية في أنحاء الأمة الإسلامية. فبعد ظهور الرسائل في المشرق انتقلت في وقت وجيز إلى المغرب حيث تمّ تدريسها في الأندلس"⁽⁶⁾.

(1) خطاب عطية علي، التعليم في العصر الفاطمي الأول، دار الفكر العربي، ط1، القاهرة، 1947م، ص 133 و137.

(2) See :A.S.Tritton :Materials Of Muslim Education in the Middl,Ages London, Luzac,& Co.L.T.D ;1957.p32

(3) محمد عبد الرحيم غنيمية، تاريخ الجامعات الإسلامية الكبرى، دار الطباعة المغربية، (ب.ط)، تطوان المغرب، 1953م، ص 183 و186.

(4) See :Elemar Harrison :The Foundations of Modern Education,op,cit.,p.225.

(5) طه الراوي، بغداد مدينة السلام، سلسلة إقرأ، رقم 27، (ب.ط)، مصر، 1945م، ص 90، 91.

(6) جورج سارطون، الثقافة الغربية في رعاية الشرق الأوسط، ترجمة عمر فروخ، منشورات مكتبة المعارف، (ب.ط)، بيروت لبنان، 1952م، ص 39، 40.

أمّا التربية الإسلامية على العموم قد اشتهرت بكون "الأستاذ يعطي التلميذ إجازة إن هو أكمل العلم على يديه، وبإمكانه أن يكون مُدرسا أو مُفتيا أو غيره. ففي الغالب كانت الإجازة شفوية وأحيانا تُكتب"⁽¹⁾.

والى جانب ذلك وُجدت روايات في كتب اللغة توضح: أنّ الأستاذ له الحق في اختبار التلميذ قبل بداية تعليمه أو السماح له بالانضمام إلى حلقاته؛ وهذا لكي يعرف مكانته العلمية⁽²⁾. تلك هي أهم الطرق المتبعة في التدريس في عصر الإخوان والعصر الإسلامي عموما. لكن الإخوان اعتمدوا على السرية واتخذوها طابعا لتعليمهم. هذا ما يتطلب منا العودة إلى الرسائل والتعرف على أهم الوسائل والطرق المتماشية مع تلك السرية. ولقد اهتموا اهتماما واسعا باختيار من تقبل عضويتهم في الجماعة فيعلمونهم علومهم التي تميّزهم عن غيرهم.

(1) أسماء فهمي، مبادئ التربية الإسلامية، ص127، مرجع سابق.
(2) السيوطي جلال الدين، المزهري في علوم اللغة وأنواعها، ج3، شرح وتعليق محمد أحمد جاد المولى وآخرون، دار إحياء الكتب العربية، (ب.تا)، (ب.ط)، ص337.

المبحث الثالث: التربية والتعليم والأخلاق عند إخوان الصفاء:

1- ماهية التعليم عند إخوان الصفاء:

وقالوا عنه: "واعلم بأنّ أنفس العلماء علامة بالفعل وأنفس المتعلمين علامة بالقوة، وأنّ التعلم والتعليم ليسا شيئا سوى إخراج ما في القوة؛ يعني الإمكان إلى الفعل ويعني الوجود. فإذا نُسب ذلك إلى العالم سُمي تعليما وإذا نُسب إلى المتعلم سُمي تعلما"⁽¹⁾. وعليه فالإنسان يُخلق وهو مُستعدا عقليا ونفسيا لتقبل العلوم؛ أي بمعنى أنّه يكون مُزودا بإمكانيات من الذكاء والتخيل والتفكير والإدراك، ورغم كل ذلك لا يصبح واقعا مُعاشا موجودا فعليا إلا بواسطة عملية التعليم، ومنه نستخلص قيمة المعلم.

2- الحث على التعلم:

لقد رَغِبَ الإخوان الإنسان في طلب العلم ببيان فوائده، وها هم يحثونه أكثر على ذلك؛ باعتبار العلم والتعليم فريضة مؤكدة أكثر من غيرها: "ولكن ليس من فريضة من جميع مفروضات الشريعة وأحكام الناموس أوجب ولا أفضل ولا أجل ولا أشرف ولا أنفع لعبد ولا أقرب له إلى ربّه بعد الإقرار به والتصديق لأنبيائه ورسله فيما جاءوا به وخُبروا عنه، من العلم وطلبه وتعليمه"⁽²⁾.

3- صفات المتعلم (التلميذ):

الإخوان أوجبوا على طالب العلم الاتصاف، بعدة خصال أجمعوها فيما يلي: "واعلم يا أخي أيّدك الله وإيانا بروح منه، بأنّ طالب العلم يحتاج إلى سبع خصال، أولها السؤال والصمت، ثمّ الاستماع، ثمّ التفكير، ثمّ العمل به، ثمّ طلب الصدق من نفسه، ثمّ كثرة الذكر أنّه من نعم الله، ثمّ ترك الإعجاب بما يحسنه"⁽³⁾.

(1) المصدر السابق نفسه، ص 262.

(2) المصدر السابق نفسه، ص 346.

(3) المصدر السابق نفسه، ص 347، 348.

وحبذا لو توفرت مثل هذه الصفات في كل متعلم. فالسؤال ثم الصمت ثم الإستماع، أول خطوة في نجاح الدروس. إنَّها تملأ الحصة بالحوية وبالاستفسارات ثم بانتظار الإجابة عنها في هدوء وسكينة، ثم يأتي دور التأملي في التفكير والاستيعاب أو في الرفض، ثم يكون العمل بالفكرة إذا قُبلت من طرف التلميذ. ويوجب الإخوان بعد كل ذلك ألا يتناقض الإنسان مع نفسه، وأن يشكر الله دوماً على تمكينه له من الوصول إلى هذا الحد من المعرفة حتى يبقى دوماً نزيهاً متواضعاً دائماً للعلم، وفقاً لقوله تعالى: ﴿وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً﴾⁽¹⁾.

لكن هذه الخصال لا تحدث لكل إنسان، بل يجب أن يكون التلميذ صغير السن ولم يتجاوز مرحلة الشباب. ويقولون في ذلك: "فينبغي لك أيها الأخ أن لا تُشغل بإصلاح المشايخ الهرمة الذين اعتقدوا من الصبا عادات فاسدة وآراء رديئة وأخلاقاً وحشية، فإنهم يتعبونك ثم لا ينصلحون، وإن صلحوا قليلاً فلا يفلحون، ولكن عليك بالشباب السالمي الصدور الراغبين في الآداب، المبتدئين بالنظر في العلوم، المرئدين طريق الحق، والآخرة، والمؤمنين بيوم الحساب، المستعملين شرائع الأنبياء عليهم السلام، الباحثين عن أسرار كتبهم، التاركين الهوى والجدل غير متعصبين على هذه المذاهب"⁽²⁾.

وعليه فصفة الشباب هنا أساسية، لكون الإنسان وقتئذٍ خال تقريباً من التكون الأساسي، علمياً وأخلاقياً وما زال في طور البحث عن مذهب في حياته يستنتجه من الآداب والعلوم. أي ما نسميه اليوم بالعلوم الإنسانية والعلوم الصحيحة. وما أتى به الأنبياء للنجاة دنيا وآخرة. أمّا الشيوخ، فإنهم قد اتخذوا طريقهم في الحياة، ولذلك يصعب تغيير أي جانب فيهم تفكيراً أم سلوكاً أم اعتقاداً، ثم إنهم لا يندفعون مع المذاهب والتيارات الثورية الجديدة كما يفعلها الشباب المملوون بحوية ونشاطاً وإرادة. لكن المتعلم لا يصل إلى هذه المرتبة إلا بفضل المعلم.

(1) قرآن كريم، سورة الإسراء، الآية 85.

(2) المصدر السابق، ج4، ص51، 52.

4- صفات المعلم:

الإخوان يرون أنّ وجود المعلم الكفاء نادر، والعثور عليه سعادة قصوى، ونعمة إلهية وفيه يقولون: "من أسعد السعادات أن يتفق لك يا أخي مُعلم رشيد، عارف بحقائق الأشياء والأمور، مؤمن بيوم الحساب، عالم بأحكام الدين، بصير بأمور الآخرة، خبير بأحوال المعاد مُرشد لك إليها. ومن أنحس المناحس أن يكون لك ضد ذلك... وإنّ المعلم يُغذي نفسك بالعلوم ويُرَبِّبها بالمعارف، ويهديها طريق النعيم واللذة والسرور والأبدية والراحة السرمدية، كما أنّ أباك كان سببا لكون جسدك في دار الدنيا، ومُربيك ومُرشدك إلى طلب المعاش فيها التي هي دار الفناء... واشكر الله على نعمائه السابغة"⁽¹⁾.

نستخلص من هذا النص، أنّ كل تلك الصفات هي مثالية، حيث أنّها تُمثل ما نسميه اليوم بالكفاءة والضمير. إذ هو عاقل ورصين ومُلم بحقائق العلوم والأمور، ويهدي إلى طريق الحق والنجاة في الآخرة. وأنّ أفضل شيء هنا أنّه يُؤدّب ويُعلم، ويُعرّف ويهدي ويوعي ويوجه، ولهذا سُمي بالمُربي لكونه يقوم بعملية تربية تُكمل ما بدأه الأب من قبل.

وعليه، فقد خصوا الأبّ بالتربية الدنيوية المعاشية المادية، والمعلم بالتربية العلمية والأخلاقية والدينية المعنوية. وهذا ما يمكن اعتباره بالتكامل الطيّب، بل والمطلوب خاصة في زمن مثل زماننا حيث أنّ سلطة الأولياء والمُربين بدأت في التقلص؛ لأنّ المجتمع والشارع ووسائل الإعلام والترفيه، طغت على الشباب والأطفال. وهم أساءوا التصرف فيها وفي استيعابها لأسباب مختلفة.

كذلك نستنتج: أنّ الإخوان قد أكّدوا كثيرا على الجانب، الروحي الديني في العملية التربوية، وهذا ما عُرف به القرن الرابع الهجري، من تدهور في التفكير الديني والسلوكي في المجتمع العباسي.

5- سُبُل التعليم:

(1) المصدر السابق نفسه، ص50،49.

لقد تَفطن الإخوان إلى قضية هامة في العملية التعليمية وتتمثل في: معرفة المعلم تدريجياً للصفات التي تُميز تلاميذه لكي يتمكن من معرفة قدرات كل واحد على الاستيعاب، ويتدارك نُقص الضعيف ويُنمي مواهب المجتهد؛ وهذه ناحية نفسية بيداغوجية هامة. وفي ذات الوقت صعوبة التطبيق، وفيه يقولون: "...ولكن من الأشخاص من هو أشد تهيؤاً لقبول علم من العلوم أو صناعة من الصنائع أو خُلق من الأخلاق، أو عمل من الأعمال والإظهار بحسب ذلك يكون"⁽¹⁾.

وعليه فالظروف الاجتماعية والعائلية، وكذا التكوين البيولوجي والنفسى للتلميذ كلّها أساسية في تعليمه وتربيته وأخلاقها، وتوجيهه عملياً ومهنياً. وليس هذا بالبعيد عند الإخوان؛ لأنّهم يشترطون في المُريد الجديد صفات معينة قبل دخوله في جامعتهم. وفي هذا يقولون: "اعلم أيّها الأخ أنّ سياسة الأصحاب لا تكون إلا بعد المعرفة بهم والإطلاع عليهم ومعرفة أحوالهم، وأنّ لا يخفى عليك من أمرهم صغيرة ولا كبيرة لتسوس كل واحد منهم السياسة التي تليق به دنيا ودينا... واحرص أن تُباعد بين معرفتهم بك وبينهم، لئلا يطلّعا عليك كما اطلّعت عليهم فيأتوك من حيث أمنت؛ لأنّه ليس كل من يصاحبك يحق لك أن تثق به..."⁽²⁾.

يتجلى لنا مما سبق، أنّ الإخوان يفضلون التعليم الحركي الحيوي، الذي يعتمد على تجاوب التلميذ مع معلمه، وهذا التجاوب لا يحصل إلا باتصافهما معا بالخصال التي رأيناها سابقاً، وكذا باستعمال الحوار البناء، وفيه ما يلي: "واعلم بأنّ السؤالات الفلسفية تسعة أنواع مثل تسعة آحاد: أوّلها هل هو؟ والثاني ما هو؟ والثالث كم هو؟ والرابع كيف هو؟ والخامس أي شيء هو؟ والسادس أين هو؟ والسابع متى هو؟ والثامن لم هو؟ والتاسع من هو؟..."⁽³⁾. وعليه فهم قد بيّنوا للمعلم وللمتعلم كيفية السؤال والتساؤل من أجل الوصول إلى معرفة الحقائق والعلوم ثمّ قاموا بتفسير المقصود بكل سؤال في بقية الفصل.

(1) المصدر السابق، ج1، ص 306.

(2) المصدر السابق، ج4، ص 260.

(3) المصدر السابق، ج1، ص 262.

نلاحظ أنّ الإخوان، قد اشترطوا أيضا التدرج مع المتعلم في تعليمه وتربيته وتوجيهه حسب عمره واستعداده وإمكانياته. وعليه فترتيبهم في نظامهم نجده يخضع لذلك الأمر. كما أنّهم قد أكدوا على ذلك بقولهم: "فمن أجل هذا وجب على الحكماء إذا أرادوا فتح باب الحكمة للمعلمين وكشف الأسرار للمريدين أن يُروضوهم أولا، ويُهذبوا نفوسهم بالتأديب كيما تصفو نفوسهم وتظهر أخلاقهم؛ لأنّ الحكمة كالعروس تُريد لها مجلسا خاليا، فإنّها من كنوز الآخرة..."⁽¹⁾.

هنا، وحسب ما نرى فإنّهم، قد قصدوا بالحكمة الدرجة الأخيرة في مراتبهم، وهي العلم الشامل بحقائق الأمور والأديان والعمل به. والمهم خاصة هو جمعهم الدائم بين الأخلاق الحميدة والسلوك الفاضل والعلم الصحيح، والإرادة الفذة في مكان خاص ونظيف ماديا ومعنويا للتعليم والتعلم؛ أي بصفة عامة للتربية. وأصلا فالتعليم غير ممكن حتى أيّامنا هذه بدون تكوين أخلاقي أو خلق ظروف ملائمة في مجال الدراسة بدون تلك الشروط.

1. الأخلاق عند إخوان الصفاء:

إذا ما قمنا بتقسيم الأخلاق في المباحث العامة، إلى فلسفة الأخلاق وعلم الأخلاق والمواعظ الأخلاقية، وغير ذلك فإنّ القسم الأكبر يكون من نصيب المواعظ الأخلاقية، وأصغر قسم يكون من نصيب فلسفة الأخلاق.

والأخلاق الموجودة في الإنسان على نوعين: "طبيعية وغريزية"⁽²⁾. والاختلاف في الأخلاق الطبيعية ناجم عن إتلاف الطباع، ونظرا لكون اختلاف الطباع أمر غير اختياري، فإنّه لا يستتبع عقابا ولا ثوابا. ولكن ليس بحيث أن يسلب من الشخص القدرة على إظهار الأعمال، وتعلم العلوم التي لا تتفق مع طبيعته، وإنّما هو في اظهار تلك الأعمال وتعلم تلك العلوم، لا بد من أن يبذل من فكره وجهده.

(1) المصدر السابق، ج4، ص 13.

(2) المصدر السابق، ج1، ص 306.

بينما "الأخلاق المكتسبة، فتوجب العقاب والثواب والمدح والذم والترغيب والترهيب؛ وذلك لأنها تُعتبر من أفعال الإنسان"⁽¹⁾.

حسب الإخوان فبعض أخلاق الإنسان المكتسبة مذموم، وبعضها الآخر محمود ممدوح. و"الأخلاق الممدوحة قد يراها العقل كذلك، أو قد تكون ممدوحة بحكم الشرع، وكذلك الحال فيما يتعلق بالأخلاق المذمومة"⁽²⁾.

- الخير والشر عند إخوان الصفاء:

لقد أدلى الإخوان بكلام معبر في شرح معنى الخير والشر، أو الأفعال الممدوحة والمذمومة. إنهم يرون في الشهوات والميول الطبيعية في الإنسان حكمة، كما أنهم يقولون: "بأهمية الأخلاق الناجمة عن تلك الشهوات والميول، فهم يرون أن الحكمة في وجود هذه الشهوات والميول وما تستتبعه من أخلاق، هي أنها تحمل الإنسان على استجلاب النفع ودفع الضرر، عندما يُصاحب هذه الشهوات فعل مناسب في الوقت المناسب"⁽³⁾. "وباتجاه الهدف الأصلي تكون خيرا، وإلا فإنها تكون شرا، وعندما يتّم فعل الخير اختياريا يكون الفاعل ممدوحا، وإذا تمّ فعل الشر باختيار الفاعل يكون الفاعل مذموما، إذا كان الفعل المحمود قائما على التفكير والتعقل يكون حكيما، وإلا كان جاهلا. وإذا كان الفعل الحكيم مطابقا لأوامر الشرع ونواهيه استحق الفاعل الثواب وإلا كان العقاب"⁽⁴⁾.

وعليه، فأخلاق الإنسان، مثل أخلاط طبيعته، تتألف من أربعة أنواع وهي:

أ/ الأخلاق الطبيعية الكامنة في طبيعته وجبلته.

ب/ الأخلاق النفسية الاختيارية.

ج/ الأخلاق العقلية الفكرية.

(1) المصدر السابق نفسه.

(2) المصدر السابق نفسه، ص 335.

(3) المصدر السابق نفسه، ص 318.

(4) المصدر السابق نفسه.

"وكل واحدة من هذه المراتب تخدم المرتبة الأعلى منها وهي مقدمة لها"⁽¹⁾.

- أعمال الخير والشر المنسوبة للنفس الإنسانية الجزئية:

وهي تشمل العلوم والمعارف والأخلاق والسجايا، والآراء والعقائد والأقوال والأفعال والقبح والحسن، وهذه الأمور تُدرك أحيانا عن طريق الشرع، وأحيانا أخرى عن طريق العقل؛ أي إذا وقع فعل في الزمان والمكان والظروف اللزّمة له فهو خير، وإلا فهو شر.

ولما كان الإطلاع على جميع جهات الأمر، من مكان وزمان وظروف لا يتسنى لكل أحد، "وجب حينئذ التعلم من المهذبين، والأنبياء هم معلمو الإنسان الذين يُعلمونه هذه الأمور، وبشرحونها له"⁽²⁾. اختيار لأبد من الالتفات إلى أنّ المرتبة الأولى هي من التقسيم؛ أي الأخلاق الطبيعية، بعيدة عن متناول اختيار الإنسان، غير أنّ المراتب الثلاث الأخرى، تقوم على اختياره. أي أنّ القيام بأي عمل من الأعمال المحمودة أو المذمومة من المراتب الثلاث الأخيرة يكون مسبقا باختيار الإنسان.

والواقع أنّ الإخوان لم يخف عليهم، أنّه في توجيه هذا الاختيار تتدخل أمور خارجة عن إرادته واختياره. وعلى رأسها الأخلاق الطبيعية؛ التي لا اختيار للإنسان فيها. وهي وإن كانت إرادة أشخاص آخرين مؤثرة في كفيّتها.

- منشأ اختلاف الأخلاق:

والإخوان يرجعون هذا الاختلاف إلى أسباب أربعة وهي:

- (1) أخلاط الجسد وتركيبها.
- (2) تربة المناطق والمدن وهوائها.
- (3) التأثير بأخلاق الأبوين والمعلمين والمربين، وبصفاتهم.

(1) المصدر السابق نفسه.

(2) المصدر السابق، ج3، ص480.

4) تأثير حكم النجوم في أصل المواليد. "وهذا السبب هو الأصل، والأسباب الأخرى فروع"⁽¹⁾.

ومن الملاحظ أنّ جميع هذه العوامل الأربعة، خارجة عن إرادة الإنسان واختياره. وبديهي أنّ التأثير المباشر لهذه المقولات الأربع في الأخلاق الطبيعي، وسائر مراتب الأخلاق الأخرى تتأثر به وبصورة غير مباشرة، مع الأخذ بعين الاعتبار دور الإرادة في هذا الميدان.

أمّا الغرض من بيان ما سبق ذكره، هو القول: بأنّ الإخوان يرون أنّ خلق الإنسان وطبائعه تقع تحت تأثير عوامل غير إرادية. ومع ذلك لا يمكن اعتبارهم من الجبريين؛ وذلك لأنّهم كثيرا ما يشيرون إلى الاختيار وإلى حرية الإرادة لدى الإنسان، ويعترفون بوجود العقاب والثواب؛ ولذلك فإنّهم لا يتأخرون عن تقديم النصح والإرشاد لتوجيه مخاطبيهم وهدايتهم.

إضافة إلى كل ما قاله الإخوان في رسائلهم عن منشأ الأخلاق، فقد أشاروا أيضا وبصورة أوسع إلى العوامل المؤثرة في تكوين الشخصية، ناظرين إلى ملامحها في مرآة الأفراد المتصلين ببعض كحلقات سلسلة، وهذه الأخيرة فيها أربع حلقات مهمة جدا: العقائد، العادات والرسوم، الأخلاق، والأعمال. وهذه الحلقات مسبوقة بحلقات أخرى. وقد يكون كل ما قيل بشأن منشأ اختلاف الأخلاق كان هو هذه الحلقات السابقة.

أمّا ما يتعلق باختلاف النفوس والشخصيات، فالإخوان يزعمون أنّه مثلما أنّ كل جسم بقواه صورة يصبح أرفع وأشرف من حالة البساطة وفقدان الصورة، فإنّ جواهر النفوس هي: من جنس وجوهر واحد، وما اختلافها إلا من حيث المعارف والأخلاق والآراء والعقائد والأعمال.

وفي موضع آخر، "في معرض إرشاد إخوانهم بشأن قبول العضوية"⁽¹⁾، فيعرضون رأيا من آراء علم النفس قائلين: "أنّ أعمال الإنسان الظاهرة تنشأ من الأخلاق الذاتية والعادات والرسوم التي تربي عليها، كذلك من اعتقاداته"⁽²⁾.

(1) المصدر السابق، ج1، ص 299.

- إخوان الصفاء والاعتدال:

يُعتبر الاعتدال من الاصطلاحات الشهيرة في نصوص القدامى الأخلاقية، والإنسان حبيس بين الإفراط والتفريط، ويسعى في تصرفاته وسلوكه الأخلاقي ومَلَكَته النفسية للاقتراب من المثال الروحاني والسلوك الصحيح ليكون في موضع الاعتدال. وأنَّ الصورة التي يرسمها الإخوان للاعتدال تحكي عن صراع بين العقل والطبع؛ أي أنَّهم يرون: "أنَّ الابتعاد عما يقتضيه الطبع والاقتراب من مقتضيات العقل هو الاعتدال، ويرون: أنَّه، عندما تصل قوى النفس إلى مرحلة الاعتدال، وتتجه من الطبيعة إلى العقل تصبح مثل الملائكة ويغدو سلوك الإنسان أشبه بسلوكهم، وعند الموت يتجه إليهم ويلتحق بهم. أمَّا إذا اتجه من العقل إلى الطبيعة أصبح مثل الشياطين والتحق بحزب إبليس اللعين، وغدت أفعاله مثل أفعال الشياطين، وعند مفارقة الجسم يلتحق بصحبتهم"⁽³⁾.

وفي موضع آخر من الرسائل يرون: "أنَّه عند قبول العضو تجب دراسة أحواله بدقة، ومعرفة مذهبه وعقيدته حتى إذا ظهرت جدارته للصحة والأخوة، سُمح له بالاشتراك في جلسات الإخوان؛ وذلك لأنَّ الناس يختلفون من حيث الطباع، ويكون بعضهم بعيدا عن حالة الاعتدال، لذلك يجب اختيار الخير، الشكور، الأمين، الحليم، السخي، الشجاع، الودود، العفيف، الصبور، الفنوع، اللطيف، الموافق"⁽⁴⁾.

- علاقة الأخلاق بالتربية:

لا شك أنَّ البحث في لأخلاق يرتبط ارتباطا وثيقا بالتربية، وعليه فهي ذات طبيعة خُلقية وهذا لكونها تُمدنا بتصور فيلسوف التربية للإنسان الكامل، الذي يتصوره ويريده للسلوك الذي يجب أن يسلكه الإنسان.

(1) المصدر السابق، ج2، ص 9.

(2) المصدر السابق، ج4، ص 46.

(3) المصدر السابق نفسه، ص 234.

(4) المصدر السابق نفسه، ص 43.

ولا ريب أنّ العديد من المسائل الأخلاقية التي لا يمكن سلخها عن التربية، والتي بها تُقاس الأعمال الإرادية للإنسان، ومنه تقسيمها إلى فضيلة ورذيلة، وكذا يتم تحديد ما المقصود بالخير وبالشر، والحق والواجب، وكل ما يتصل بالمسؤولية الأخلاقية وأركانها كالإرادة، والحرية ومناقشة الغايات السامية التي نجد الإنسان يعمل ساعيا لتحقيقها، إذ هي غاية للإنسانية على وجه العموم في تصور الفيلسوف.

جميع هذه المسائل مع مناقشتها في المجال الأخلاقي، من المستحيل فصلها عن التربية. ولكون هذه الأخيرة قالب تصب فيه كل الآراء الأخلاقية النظرية، لكي يتشكل ذلك الإنسان الفاضل والذي يهدف لتحقيق المثل الأعلى والمدرّك لكل ما هو خير أو شر والمقدر لواجباته ومسؤولياته أمام نفسه ومجتمعه وربّه.

وعليه نجد الأخلاق تتحول إلى سلوك بعدما كانت مجرد تصور نظري، ومنه نجد أنّ دراسة إخوان الصفاء للمفاهيم الأخلاقية لها أهميتها في مجال البحث؛ لكون هذه المفاهيم منعكسة على آراء الإخوان في طبيعة عملية التربية وأهدافها وإمكانياتها ومناهجها، وحتى طرق التدريس وبوضوح أكثر نجدها متجلية في العلاقة بين كل من المعلم والمتعلم.

والإخوان، قد أولوا أهمية كبرى لدراسة الأخلاق، وهذا لأنّه لا فصل عندهم بين كل من شخصية المتعلم وبين أخلاقه، والغاية التي إليها يسعى. وهذا لكون علومهم ورسائلهم لم توضع سوى لتطهير النفوس من الأخلاق السيئة والأعمال والآراء الفاسدة الدنيئة، وكذا الجهالات المتركمة.

والإخوان لم يسعوا لتعليم غيرهم سوى بهدف الوصول إلى تلك الغاية، والتي اعتقدوها هدفهم الأعلى. إذ أنّ السعادة العظمى بالنسبة لهم هي خلاص النفوس من عالم الكون والفساد، والوصول بها للنعيم الأبدي في ملكوت السماء.

وعليه، فالمجتمع الذي نشئوا فيه "كان دافعا قويا لبحثهم عن ذلك الخلاص والذي جعلوه من أسمى أهدافهم، ومن أجل غاياتهم النهائية المحققة للسعادة الأبدية، ولو أنه أحد آثار الثقافات الوافدة القوية التي أثرت في الإخوان؛ إذ أن رسم الطريق للوصول إلى السعادة القصوى بتلك الصورة كان عن طريق التطهير بالعلم من آثار الفيثاغورية؛ والتي هي إحدى المؤثرات التي تأثر بها الإخوان كما سبق ذكر ذلك"¹.

لكن هذا الفساد الذي ساد مجتمع الإخوان، كان هو السبب الذي دفعهم للتفكير في كيفية خلاصهم منه. وعليه يمكن القول: أن آراءهم في المجال الأخلاقي اتسمت بعدم الاستقرار بحيث أنه لا ثبات لهم على الرأي الواحد وهذا لم يكن متوقعا منهم؛ لكونهم قد نزعوا إلى التوفيق بين جميع الفلسفات والديانات والآراء، والتي أوقعتهم عدّة مرات وانتهت بهم إلى التناقض والاختلاف مرات أخرى.

والإخوان يرون: "أن أخلاق النفوس سبب من المسببات التي تُنجي من الهلاك، وهي مما يُجازى عليه خيرا كان أم شرا"⁽²⁾. وعليه فقد تحدثوا عن النفس في رسالتهم الخاصة "بالأخلاق والآداب"⁽³⁾.

ولكي تكتسب أخلاقهم، ولكي تتحول إلى سلوك فقد عمدوا إلى تكوين جماعتهم بحيث وضعوا للمنضم إليهم في عدة رسائل، ووضحوا له خلالها طريقة الحياة التي يرغبون فيها وهذا ما يتجلى لنا بوضوح تام في رسالتهم المُعنونة بـ "كيفية معايشة إخوان الصفاء وتعاونهم مع بعض"⁽⁴⁾.

ولا شك أن هذا هو ما جعل البعض يعتقد بأن الإخوان، "كانوا أول من كتبوا في الأخلاق بصورة علمية منظمة في الأمة الإسلامية. وعليه فقد أصبح لهم الفضل في عملية

(1) أحمد فؤاد الأهواني، المدارس الفلسفية، المكتبة الثقافية، الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر، ط3، القاهرة، 1965م، ص22، 23.

(1) المصدر السابق، ج1، ص273.

(3) المصدر السابق نفسه، ص227.

(4) المصدر السابق، ج4، الرسالة 2، 4، من القسم الخاص بالعلوم الناموسية والشرعية.

نقل الأخلاق من تلك النصائح والمواظب الأدبية إلى علم بأصوله⁽¹⁾. لكن "هناك من يرى غير ذلك"⁽²⁾.

وعليه نجد أنّ سلوك الناس ينشطر إلى اثنين: الخير والشر، والحسن والقبيح، والواجب والحرام، وبين كل هذا تتفاوت الدرجات في الصفات.

- التربية الأخلاقية ومصدر الأخلاق عند إخوان الصفاء:

يرى الإخوان أنّ سلوك الناس تابع للجوانب التالية: "واعلم أنّ أعمال الناس في ظاهر أمورهم تكون بحسب أخلاقهم التي طُبعوا عليها، وبحسب عاداتهم التي نشئوا عليها أو بحسب آرائهم التي اعتقدوا"⁽³⁾.

ومنه يمكن القول: أنّ هناك تأثير الوراثة والتكوين الطبيعي البيولوجي للفرد، وكذلك هناك البيئات الثلاث التي يعيش فيها الإنسان، والمتمثلة في كل من المنزل، المدرسة، المجتمع، ثم هناك الثقافة والعلم، وكذا الدين. وتلك الفكرة صحيحة لكونها غير خاصة بفرد معين أو بمجموعة بذاتها، كما أنّها ليست مرتبطة لا بالمكان ولا بالزمان، ونسبة تأثيرها من إنسان إلى آخر تختلف، ولو أنّ الجانب الأكثر تأثيراً هو الجانب المكتسب بواسطة العادة أو بالتقليد أو بالتجربة والتعلم.

- منبع الأخلاق الفاضلة:

لنستمع للإخوان عندما قالوا: "اعلموا أيّها الإخوان أيّدكم الله وإيانا بروح منه، أنّ الله خلق الخلق وسواه.. ثمّ اختار طائفة من عباده وقربهم ونجّاهم... ثمّ بعثهم إلى عباده ليدعوهم إليه... لكيما ينتهوا عن نوم الجهالة، ويستيقظوا من رقدة الغفلة، ويحيوا حياة العلماء،

(1) أحمد أمين، ظهر الإسلام، ج2، ص188، مرجع سابق.

(2) يوحنا قمير، إخوان الصفاء، دار المشرق، ط2، بيروت لبنان، 1968م، ص 40.

(3) المصدر السابق نفسه، ص 46.

ويعيشوا عيش السعداء، ويبلغوا إلى كمال الوجود في دار الخلود... ولا يمكن الوصول إلى هناك إلا بخُلتين: إحداهما صفاء النفس، والأخرى استقامة الطريق...⁽¹⁾.

إن فغاية خلق الله للإنسان هي إسعاده، وهي هدايته إلى النجاة في الآخرة، ولا يتم ذلك سوى بصفاء سريرته وحسن سلوكه. وكذلك نجد الإخوان قد جعلوا من الله والأنبياء والشرائع الأساس الأول للأخلاق الحميدة الفاضلة، وعلى وجه التحديد الإسلام، والنبي "عليه الصلاة والسلام" بحيث أنَّ القارئ للرسالة الثالثة والأربعين، يُلاحظ مدى ذلك؛ لاستشهادهم بالكثير من الآيات القرآنية.

- طريق الوصول إلى الفضيلة:

مما يلاحظ أنَّ التربية الأخلاقية، قد اندرجت ضمن المبدأ العام الأساسي والذي يتمثل في التعاون لدى الإخوان، وذلك يتمثل في تأثير الإنسان وتأثره بغيره في سلوكه وأخلاقه وذلك لا يتم إلا باكتمال الجانبين التاليين ألا وهما:

أولاً: إصلاح النفس:

ولقد عبر عنه الإخوان "بصفاء النفس واستقامة الطريق" فما المقصود بصفاء النفس؟ "أنها كانت عالمة... طاهرة الجوهر لم تتدنس بالأعمال السيئة، صافية الذات لم تتصدأ بالأخلاق الرديئة وكانت صحيحة الهمة، لم تعوج بالآراء الفاسدة فإنَّها تتراءى في ذاتها صور الأشياء الروحانية التي في عالمها، فتدركها النفس بحقائقها وتشاهد الأمور الغائبة عن حواسها بعقلها وصفاء جوهرها كما تشاهد الأشياء الجسمانية بحواسها إذا كانت صحيحة سليمة"⁽²⁾.

إنَّ عليه فالصفاء هو النقاوة، وهو الخلو من كل الصفات الرذيلة والأفكار السيئة والاعتقادات الزائفة. أمَّا عزيمتها العظمى فتتمثل في السعي إلى العلوم وحقائق الشرائع للنجاة

(1) المصدر السابق نفسه، ص 5، 6.

(2) المصدر السابق نفسه، ص 6.

وهذا معناه: أن معرفة الإنسان لنفسه ومحامده، ونقائصه وإلى سعيه لإصلاح اعوجاجه في كل من نيته، وسلوكه وعقيدته بينما "استقامة الطريقة" فلقد وضّحها الإخوان كالتالي: "...ينبغي أيضا للقاصدين إلى الله تعالى بعد تصفية نفوسهم والراغبين في نعيم الآخرة في دار السلام أن يتحروا في مقاصدهم أقرب الطرق إليه..."⁽¹⁾. وبعدها نجدهم يطيلون الحديث عن هذه الطريقة. ومن خلال ذلك يمكننا أن نفهم أنهم قد قصدوا بها المذهب الخاص بهم في التعاون من كل جهاته.

ثانيا: إصلاح الآخرين:

لقد سبقت الإشارة أن الإخوان قد قسموا بعضهم إلى درجات في تحمل المسؤوليات والإشراف على جلب المريدين الجدد، وتلقينهم مبادئ الجماعة بالتدرج وإطلاعهم على أسرارها وتوجيههم بحسب أخلاقها الفاضلة. ومنه فقد انتقلوا إلى تقديم نصائحهم للأخ في كيفية اختيار الصديق، وكيفية السلوك معه حينما قالوا: "واعلم أن مثل اتخاذ الأصدقاء والإخوان كممثل اكتساب المال والذخائر... ينبغي لك أن يكون أكثر كدك وعنايتك، بعد اتخاذ الصديق حفظه ومراعاة أمره وأداء حقوقه، حتى لا تصير الصداقة عداوة بملالة أو ضجر... أو نميمة... واعلم يا أخي أن الإنسان كثير التلون، قليل الثبات على حال... وذلك أنه قلّ من الناس من تحدث له حال من أحوال الدنيا، إلا ويتغير خلقه مع إخوانه ويتلون مع أصدقائه، إلا إخوان الصفاء، الذين ليست صداقتهم خارجة من ذاتهم؛ وذلك أن كل صداقة تكون لسبب ما، فإذا انقطع ذلك السبب بطلت تلك الصداقة، إلا صداقة إخوان الصفاء فإن صداقتهم قرابة رحم، ورحمهم أن يعيش بعضهم لبعض ويرث بعضهم بعضا وذلك؛ أنهم يرون ويعتقدون أنهم نفس واحدة في أجساد متفرقة، فكيفما تغيرت حال الأجساد بحقيقتها فالنفس لا تتغير ولا تتبدل"⁽²⁾.

(1) المصدر السابق نفسه، ص8.

(2) المصدر السابق نفسه، ص 47،48.

إن نجد أنّ القادة من مؤلفي الرسائل، قد خاطبوا المشرفين على مختلف الفضائل المتفرقة عبر البلاد الإسلامية في ذلك الوقت، ودعوهم إلى أخذ الحيطة والحذر في عملية اختيار الصديق الجديد، أولاً وبعدها يأتي العمل على مساعدته وإعانتته وخدمته، مع المحافظة على المراقبة الدائمة له، حتى يصبح أخاً وعضواً كاملاً ضمن جماعتهم، وهذا الجانب السياسي السري لا يخفى في نظام الجماعة، وهذا يشبه الحزب المعارض والذي يعمل في الخفاء والسر، ليفرض وجوده في البداية وبعدها يكشف عن أمره ونواياه علانية.

- ميدان الإصلاح الأخلاقي:

وهو يقوم عموماً على أساس تفهم المرشد أو المربي للكيفية المثلى في تهذيب أخلاق من هم دونه أو المريدين الجدد، وفي هذا الشأن يقول الإخوان: "فأولئك أقوام قد استغرقت نفوسهم في نوم الجهالة فينبغي للمذكر لهم أن يكون طبيباً رقيقاً يحسن أن يداويهم بأرفق ما يقدر عليه من التذكير لهم بآيات الكتب الإلهية، وما في أيديهم من أخبار أنبيائهم وما في أحكام شرائعهم من الحدود والرسوم والأمثلة"⁽¹⁾.

وعليه نجد أنّ فساد الأخلاق لا يقاوم إلا بتذكير الناس بالقوانين الشرعية والأوامر الربانية والسنن النبوية، وذلك كل حسب ملته وحسب مذهبه ودينه، وتلك هي الطريقة الأقرب إلى التربية الدينية في زماننا نحن.

كذلك من واجبات المربي مراقبة مخالطة تلميذه أو ابنه لفئات المجتمع، حسب سلوكها وصفاتها الأخلاقية، فمخالطته للعلماء والأذكياء والأخيار تجعله مثلهم، وذلك بحكم ملازمتهم والتأثر بهم، ومخالطته للجهال والأغبياء تجعله مثلهم، ويبدو أن هذا ما رمى إليه الإخوان حينما قالوا: "إنّ العادات الرديئة تقوي الأخلاق الرديئة، والعادات الجميلة تقوي الأخلاق المحمودة"⁽²⁾.

- الخلق المثالي:

(1) المصدر السابق نفسه، ص 10.

(2) المصدر السابق نفسه، ص 44.

مع اعتبارنا إلى ما دعا إليه الإخوان في المرحلة الأخيرة من معاملاتهم لبعضهم البعض أمرا مثاليا، وهو شبيه بما دعا إليه ابن المقفع في القرن الثاني للهجرة في "الأدب الكبير" و"الأدب الصغير"، لكونه من الصعب جدا وجود مثله عبر العصور والأقطار. فالإخوان قد وصفوه بقولهم: "فأما هذا الأخ فليس يُريدك من أجل شيء خارج عن ذلك بل هو من أجل أنه يرى ويعتقد أنك إياه، وهو إياك نفس واحدة في جسدين متقابلين... فلا تضمن لإخوانك الأصفياء خلاف ما تظهر لهم، فإن ذلك لا يخفى عليهم ولا ينكتم عليهم منك..."⁽¹⁾.

تلك هي الصداقة المتلى لدى الإخوان، إنها المحبة والوفاء، والتعاون والتمازج الروحي، والذي يقوي الأواصر بين الأفراد، وذلك هو جوهر الأخلاق في نظر الأديان والفلسفات والمعاملات. وعليه يمكن القول: أن التشبه ببعض هذه الجوانب المضيئة النيرة من هذه الفضائل، ما هو سوى عاملا من العوامل الكفيلة بخلق الروح الوطنية فالقومية فالإنسانية.

(1) المصدر السابق نفسه، ص 49.



الفصل الرابع

الفصل الرابع:

أسس ومبادئ الفكر السياسي لدى

إخوان الصفاء

المبحث الأول: التجمعات البشرية وأنواعها عند إخوان الصفاء.

المبحث الثاني: مميزات المجتمع الإنساني.

المبحث الثالث: الأسس والمبادئ السياسية في فكر إخوان الصفاء.

المبحث الأول: التجمعات البشرية وأنواعها عند إخوان الصفاء:

حسب إخوان الصفاء، "تنقسم التجمعات إلى أقسام ثلاثة"⁽¹⁾ وتتمثل في: المدينة والأمة والدولة العالمية. والمدينة هي أصغر مظاهر الوحدة الاجتماعية. وهم يرون بأن علاقة المدينة بسكانها تشبه علاقة الجسم وحلول النفس فيه. "فقد شبهوا المدنية بالجسم وسكانها بالنفس"⁽²⁾. وكما أن جسم الإنسان يتركب من أعضاء وجوارح تشكل البناء المادي للإنسان، كذلك "فالمدينة لها أجزاء ولها أعضاء مترابطة ببعضها البعض"⁽³⁾.

ومما لا شك فيه فالأجزاء المادية للمدينة، ما هي إلا عبارة عن الحجر والتراب والرمل والخشب والحديد، ولها أيضاً شوارع وطرق وأبواب...إلخ. بينما سكانها اعتباراً لوجودهم المادي لهم وظائف مادية خاصة مثل: الصناعات والتجارة والملك والحكومة والسياسة، وكل الشؤون الأخرى. وتلك الوظائف هي: عبارة عن قوى مادية متواجدة في جسم الإنسان، مثلما هو الحال بالنسبة للبدن الذي يحتوي على كل من: القوة الجاذبة والقوة الهاضمة والقوة الدافعة والقوة النامية والقوة الغازية...إلخ من القوى الحسية والتي نجد أن لكل واحدة منها مهام خاصة. فأيضاً في المدينة توجد مثلها تقوم بوظائفها وبما يناسبها.

في حين نجد أن أجزاء المدينة المعنوية، والتي هي مثل حلول النفس في الجسد فهي وجود الإنسان بذاته في المدينة واستقراره فيها، مثلما تحل النفس وتستقر في الجسد لكونها جزء معنوي.

وكما أن للنفس شؤوناً مختلفة ومنها تصدر أعمالاً عديدة، كذلك فأهل المدن يصدر عن مهام وأعمال عديدة. إذ النفس قد تصدر في عملها من منطلق الشهوة فيكون عملها

(1) محمد فريد حجاب، المرجع السابق نفسه، ص 385.

(2) المصدر السابق، ج2، ص 293.

(3) المصدر السابق نفسه.

مرتبطا بالقوة الشهوانية ومرة أخرى تكون منطلقا من منطلق الغضب والقوة الغضبية، وتارة ما تكون منطلقا من موقع العقلانية والمنطق والقوة الناطقة.

وعليه تكتمل أجزاء العمل الإنساني والمتكون من المعارف والإدراكات، والأخلاقيات والشؤون الحسية والحيوانية. مثلما هو الأمر بالنسبة إلى المدينة حيث نرى: أن هذه الأجزاء هي نفسها. وكما أن العقل يُعتبر هو الرئيس والملك للنفس بالنسبة للإخوان، فقد قالوا في ذلك: "...ثم رأس عليهم ملكًا واحدًا... وأمر بحفظها وأوصاه بسياستهم... وأمرهم بطاعتهم"⁽¹⁾. إنه نفس الشيء فيما يخص المدينة، إذ يوجد بها عامل الوحدة والتوحد الذي يقوم بدور الرئاسة والإشراف، هو الرئيس الفاضل ومما سبق، يبدو لنا أن المدينة حسب منظومة الإخوان الفكرية، تتميز "بأساس فلسفي يُماثل الأسس والمبادئ الفكرية المعتمدة من طرف الإخوان في نظرتهم للإنسان وخصائصه. ومما يلاحظ أيضا أن ما قام به الإخوان من جعلهم المدينة قطبا للمجتمع الإنساني ومحورا لوحده ورمزا لكماله الإنساني، لم يكن إلا بوحى واستلهام من تراث الفكر الفلسفي اليوناني مثل: أفلاطون وأرسطو. لكن هناك اختلاف بين الرؤية الإخوانية وبين منطلقات الفكر الفلسفي اليوناني. ويتضح ذلك من خلال أن الإخوان لا يرون في المدينة آخر ما ترقى في سلم الكمال المنتظر للمجتمع الإنساني وإنما يعتقدون أن هناك مراتب أرقى من المدينة يمكن للمجتمع الإنساني الوصول إليها وهي مرتبة الأمة ومرتبة الدولة العالمية. لكن الفلسفة اليونانية لم تتطرق لهما ولم تعتن بهما"⁽²⁾.

وقد يعود سبب ذلك في اهتمام الإخوان بمفاهيم أوضح من مفهوم المدينة وهو "أنهم قد تأثروا بالأفكار الدينية التي تخصص للحكومة هدفا غائيا، يجب الوصول إليه. ألا وهو الحكومة العالمية في ظل وحدة الأمة وقيادة الإمام أو الخليفة. لكن هذا التصور لا وجود له في التراث اليوناني، وعليه أصبح مفهوم المدينة هو الغاية والتصور المثالي للمجتمع الإنساني بالنسبة للفلاسفة اليونانيين"⁽³⁾.

(1) المصدر السابق نفسه، ص 295.

(2) محمد فريد حجاب، المرجع السابق نفسه، ص 359.

(3) المرجع السابق نفسه.

1- المجتمع الإنساني لدى إخوان الصفاء:

والمجتمع الإنساني كما يراه الإخوان، ما هو: "إلا مجتمع أتم من المدينة. ويؤخذ بعين الاعتبار في صدق مفهوم المجتمع، وجود صفات وخصائص وظروف مشتركة بين الناس، وهي التي تعمل على التقريب فيما بينهم وبالتالي تجمعهم، وهي تتمثل في: اللغة ووحدتها، الاشتراك في الأمزجة والطباع، الصفات الأخلاقية المشتركة، والعادات والتقاليد الموحدة والموقع الجغرافي والإقليمي الواحد في إطار البلد الواحد، وكذلك التشابه في الخصائص الظاهرية وفي لون البشرة. كل ذلك يدخل في شروط الوحدة الاجتماعية في إطار الأمة"⁽¹⁾.

كل هذه العوامل تدخل في زمرة العوامل الفاعلة والمساهمة، في صنع وتحديد المسارات والإرهاصات، التي تنتج مظاهر الحضارة والثقافة المشتركة للمجتمع المدني، داخل إطار يفوق إطار المدينة. أمّا الدين فهو أهم العوامل التي تؤثر في تعميق الوحدة داخل مجتمع الأمة، بحيث أنه يُنتج أهدافا ومقاصدا ومثلا عليا، مشتركة تساهم في توحيد صفوف أفراد الأمة؛ والتي هي بدورها تعمل على السعي بما تمتلكه من مكونات في إيجاد الدولة العالمية؛ والتي من واجبها تحقيق الآمال والأحلام الكبيرة للأمة الواحدة. وما الدولة العالمية التي يهدف إليها الإخوان في الواقع، إلا تجمع إنساني أكمل من الأمة وهذا لكون كل ما تهدف إليه الأمة من الآمال يُمكن تحقيقه في مجال الدولة العالمية. بحيث أنّ هذه الأخيرة ما هي سوى عبارة عن تجمع إنساني منظم نتج جزاء جملة من الخصائص والقواسم المشتركة بين أفراد ذلك التجمع.

ويلاحظ أنّ الاختلاف الموجود بين الأمم، يعود للاختلاف في الشرائع بحيث أنّه لكل أمة شريعة تختص بها وتكون مختلفة عن غيرها من الشرائع. إلا أنّ هذه الشرائع موحدة من حيث المقاصد والأهداف والمبادئ. وعليه يمكن القول: أنّ الاختلاف بين الشرائع ما هو إلا اختلاف ظاهري شكلي. والاختلاف بين الأمم في الأسس والجدور

(1) المصدر السابق، ج1، ص 190.

2- المدن وأنواعها:

وعليه وحسب ما نراه عموماً يمكننا القول: أنّ التجمعات الإنسانية حسب ما يراه الإخوان هي قسمين رئيسيين وهما: المجتمع الفاضل والمجتمع غير الفاضل، بحيث يُلاحظ في الأول مصلحة أبناء البشر، وأساسه الصدق والمحبة والأخوة وحسن تدبير إصلاح الأمور بالأخذ بعين الاعتبار مصلحة البلاد واستمرار العالم. بينما الثاني فهو مجتمع يُعاني من عدم النظام والإزدواجية ومُلازمة أصحاب الفجور والفسق وعدم مراعاة مصلحة البلاد والعالم. ولقد قال الإخوان عن المجتمع الفاضل ما يلي: "...حتى يحصل من اجتماعاتهم الصداقة إذ الصداقة أس الأخوة والأخوة أس المحبة والمحبة أس إصلاح الأمور وإصلاح الأمور فيه صلاح البلاد وصلاح البلاد بقاء العالم وبقاء النسل"⁽¹⁾.

أمّا الحاكم في المجتمع الفاضل فهو قانون صاحب الناموس وهذا بسبب وجود مظاهر الأخوة والصدق والمحبة والأخوة وحسن التدبير. ويرى الإخوان أنّ: "المصداق العملي لهذا المجتمع هو اجتماع الناس في بيوت العبادة في الأعياد"⁽²⁾، كما يرون أنّ: فلسفة الأعياد واجبة من أجل التذكير بضرورة تكوين مجتمع خاص مختلف عن المجتمع المشكل عن الأفراد بناء على الحقائق الاجتماعية والبيئة والخصائص المادية التي تحيط بهم.

وإذا أخذنا بعين الاعتبار تقسيم الاجتماعات عموماً لدى الإخوان، لوجدنا أنّهم يعتقدون أنّ المصداقية البارزة للمجتمع الفاضل، هي المدينة الفاضلة بينما المجتمع غير الفاضل فمصداقيته هي المدينة الجائرة. وهذا التقسيم عام وكلي إلا أنّه يشير بوضوح تام إلى واقع الحياة والمجتمع الإنساني وحقيقته ضمن هاتين المدينتين. فمفهوم المدينة الكريمة هو مفهوم آخر يُحاكي مفهوم المدينة الفاضلة، والتي كانت محل اهتمام فلاسفة الإسلام. ومنه يمكن القول أنّ المقصود بالمدينة الكريمة في هذا التحقيق ما هو إلا المدينة الفاضلة. بينما المدينة الجائرة فهي مضادة للمدينة الفاضلة.

(1) المصدر السابق، ج2، ص 256.

(2) المصدر السابق نفسه.

3- المدينة الفاضلة:

نحن نعلم أنّ الإنسان فطرته الأولى مجبولة على فعل الخير، بينما الشر هو أمر ثانوي فقط. وأنّ المدينة هي أصغر مجتمع بشري، كما سبق ذكره ولا يسعها أن تكون مظهرًا للأهداف الإنسانية العالية في المجتمع.

وعليه، نجد أنّ الفلاسفة المسلمين أثناء دراستهم للفكر الاجتماعي، قد استخدموا صيغة اجتماعية تمثلت في الكمال الاجتماعي للأفراد، وهذا في إطار فكرة المدينة الفاضلة لكونها الغاية الاجتماعية المثلى للإنسان.

ومما هو جدير بالذكر أنّ فكرة المدينة الفاضلة، لا يقصد بها مدينة خيالية غير قابلة للتحقيق. وإنّما هي مجتمع إنساني مبني على أسس فكرية، الهدف منها أنّ الإنسان يبحث عن كماله عبر السعادة. وهذه الأخيرة تتضح حسب رؤية الإخوان، على مستوى النفس والمجتمع، وكل مجتمع إنساني يمثل لهما؛ وبذلك يحقق معايير ومواصفات المدينة الفاضلة.

أما فكرة المدينة الفاضلة، فهي فكرة قابلة للتطبيق، وهي عملية وهذا بفضل سعي أفرادها وتدبيرهم في تأمين المصالح العليا، والإخوان قد عبروا عن تلك المدينة الفاضلة بمملكة صاحب الناموس الأكبر، والتي من مميزاتها ما يلي:

صدق الحديث والوفاء وسلامة النفس والجود. وهذه الخصال لا تتحقق إلا بواسطة التقوى. وعليه نجد أنّ أبرز صفات المدينة الفاضلة هي: "تغلب النفس على الشهوات والرغبات الجسمانية والسيطرة الكلية عليها"⁽¹⁾. بينما نجد سكان هذه المدينة وهم: من ألموا بشؤون النفس والجسم أي الصلحاء والأخيار.

وعليه نجد: "أنّ الإخوان قد عدّوا معرفة العقل والنفس"⁽²⁾ من الأركان الأساسية للمدينة الفاضلة. إذ أنّه من خلال العقل والنفس والإمام بهما يهتدي سكان المدينة للأعمال

(1) المصدر السابق، الرسالة الجامعة، ص 294، 295.

(2) المصدر السابق نفسه.

الصالحة. ومنه يمكن القول أنّ وصف المدينة الفاضلة بالروحانية لهو تأكيد على أنّ التدابير المتخذة تصب كلّها في طريق الإحسان والخير وليس في طريق الشر. وبناء على ذلك فقد قالوا بأنّ المدينة الفاضلة غير قائمة على الأرض، لكون هذه الأخيرة زائلة ومتبدلة ومتحولة وغير قائمة في الفضاء، لكونه متشكل من الأبخرة المتصاعدة من الأرض، إذ لا ثبات ولا استقرار له. وكذلك فتلك المدينة ليست موجودة في البحار وذلك لأنّ هذه الأخيرة لها أمواج هادرة متلاطمة مرة صاعدة وأخرى هابطة.

ما يلاحظ هنا أنّ هذه التعابير هي رمزية ولها طابع عرفاني، وهذا لكون المدينة الفاضلة لا مقر لها سوى على الأرض؛ بحيث هي مدينة أرضية والعمل الصالح هو قوامها والتقوى والعبادة هي أساسها. وفي هذا يقولون: "وينبغي لأن يكون أساس هذه المدينة على تقوى من الله وعلى الصدق في القول وتقوم أركانها على الوفاء والصفاء والصحة واليقين... ويكون أهل هذه المدينة اختياراً فضلاء عارفين بأمر النفس... وما يتبع ذلك من أمور الأجسام وأحوالها وما يكون به صلاحها واستقرارها على الحال اللائق بها والوضع المناسب إليها وأن يكون لأهل هذه المدينة سنن كريمة يتعاملون بها فيما بينهم"⁽¹⁾.

وعليه يمكن استخلاص المميزات العامة لتلك المدينة حسب الإخوان، كما يلي:

- 1- أن يكون سكانها اختياراً حكماء فضلاء عارفين بشؤون النفس والجسم ومصالحها.
 - 2- أنّ المدينة الفاضلة سماتها الصدق والصفاء والوفاء والكرامة عكس الجائزة المليئة بالدناءة والخسة والشرور.
 - 3- أنّ المدينة الفاضلة مدينة أرضية أوصافها سماوية والهيئة والدليل على أرضيتها هو انتشار الأعمال الصالحة الإنسانية فيها. كذلك فالشرور هي تحدث في الأرض ومن طرف الإنسان.
- وفي المقابل فإنّ الحث على العمل الصالح والترجيع له ومحاولة تأصيله وتعميقه في تلك المدينة الفاضلة، وهو دليل على أنّ القيام بالعمل الصالح أمر ممكن وأنّ هذه المدينة لم

(1) المصدر السابق نفسه.

تكن ضرباً من الخيال بحيث أنه فيها يصبح الإمام بالنفس وبلورة رؤية عقلانية تجاهها من أجل تدبير ما يتعلق بالمدينة من مصالح وأمر هو لازم وبيهي؛ وهذا لكونها أي المدينة الفاضلة هي مملكة الناموس الأكبر، والعقل والنفس ما هما سوى من مراتب وصفات صاحب الناموس.

لكن ما هو المراد بالرؤية العقلانية أي المعرفة العقلية؟

بالنسبة للإخوان هو التوافر على الحكمة. وبناء على ذلك يمكننا القول: "بأنهم قد نظروا إليها على أنها أشبه ما تكون بجمهورية أفلاطون ونظامها"⁽¹⁾. وفي وصفها قيل: بأن الحكم فيها للفلاسفة والحكماء المطلعين على عالم المثل.

والإخوان قد صوروا المدينة الفاضلة على أنها المدينة الإلهية من حيث الصفات والخصائص، وحاكمها هو صاحب الناموس والخلفاء ومن ينوب عنهم.

أمّا الدولة المثالية التي بشر بها الإخوان، فهي تظهر في نهايات العالم وهذا ما يتزامن مع ظهور الرئيس السابع، وهو ما يُطلق عليه بالرئيس الفاضل"⁽²⁾. وهي من ستأخذ على نفسها تحقيق أهداف وآمال المدينة الفاضلة.

أمّا مميزات هذا الرئيس الفاضل، لكونه يتمتع بالحكمة الإلهية والعناية الربانية وأوامره ونواهيه، تتميز بالحكمة والعلم فموقعه يوازي موقع العقل في عالم الكون. وأهل العلم والمعرفة من سكان المدينة يقدمون له الطاعة. وهذا ما يخالف ما هو معمول به في المدينة الجائرة. "حيث أنّ الرئيس الجائر يقوم بشتى الأعمال السيئة كالظلم والفساد، والدجل والخداع والتزوير والغش. وكل ذلك من أجل إرساء قواعد الحكم والملوكية المستبدة. ومن أهم الرؤساء والحكام الجائرين يمكن أن نشير إلى كل من جالوت ونمرود وفرعون"⁽³⁾.

(1) محمد فريد حجاب، المرجع السابق نفسه، ص 365.

(2) المصدر السابق، نفسه، ص 159.

(3) المصدر السابق نفسه، ص 173، 179.

وفي المقابل نجد الأنبياء وخلفائهم يشكلون الوجه الأكمل للرئيس الفاضل، الذي إليه توكل مهام حكم المدينة الفاضلة إنهم مثل، القلب والكبد في المدينة وفي المجتمع الإنساني. "أمّا من يخلفون الأنبياء ومدوبيهم فهم يعون الدين ظاهراً وباطناً. كما أنّهم يتمتعون بالسلوك الحسن والأخلاق العالية والأفكار السليمة والصحيحة ويمتازون بالعلوم الحقيقية"⁽¹⁾.

أمّا السعادة في أنحاء المدينة فلا تحقيق لها إلا بوجود رؤساء من أصحاب الفضل؛ وهذا لكونه بوجودهم الدين يقام، وأمور العالم تنتظم وكلمة أصحاب الملل والشرائع تتوحد.

أ- أسس المدينة الفاضلة:

لقد سبقت الإشارة إلى أنّ فكرة المدينة الفاضلة لدى الإخوان، ما هي في الواقع إلا نظرية سياسية ذات طابع عملي تمتاز بإمكانية التحقيق في الخارج وليست لها فكرة مثالية طوباوية بعيدة المنال والتحقيق. أمّا ما يجعلها قابلة للتطبيق فهي أنّها تتوفر على عناصر ومزايا مثل: التقوى والصدق في العمل والقول والإيمان القلبي بأسس تلك المدينة وعلى أنّها مبنية على الوفاء والصدق والأمانة. وهذه الصفات وإن كانت في حد ذاتها مهمة جداً إلا أنّه في ذات الوقت صعبة المنال. لكّنه من الممكن على البشر أن يُحصلوها ويكتسبوها، وذلك من خلال كل من التربية والتعليم الذين خصهما الإخوان بالعناية والاهتمام الواسع.

ومما لا شك فيه فتطبيق فكرة المدينة الفاضلة على أرض الواقع لا بدّ أن يكون للمدينة أركان وعناصر، على عاتقها تحمل مهمة التخطيط والبرمجة وكذا التنفيذ مثلما هي: التقوى والأمانة والوفاء والإيمان القلبي والصدق، هي ضرورية لبناء المدينة وتحقيق أهدافها المنشودة، كذلك وجود العناصر المتصدية لتدبير شؤون البلاد والنهوض بها، هو أمر هام وضروري في تشييد المدينة. والإخوان قد أطلقوا على هذا الجانب، أركان المدينة وهذا لكونه مهم وخطير في ذات الوقت. بحيث أنّ هذه الأركان هي سلسلة المراتب في مجتمع المدينة فهم يرون: أنّ تعامل سكان المدينة وتعاونهم لا بدّ وأن يعتمد على سلسلة من المراتب المحددة: "يكون أهل المدينة

(1) المصدر السابق نفسه، ص 265.

على أربع مراتب: المرتبة الأولى ذوو الصنائع العملية والعلمية والمرتبة الثانية الرؤساء ذوو السياسة، والمرتبة الثالثة الملوك، والمرتبة الرابعة الإلهية ذات المشيئة والإرادة⁽¹⁾.

ومن الواضح أنّ هذه المراتب الموجودة داخل المدينة يوجد بينها تفاعل وتأثير متقابل. وأنّ التدرج الموجود في المراتب مبني على أساس درجة تأثر كل مرتبة في المرتبة التي تسبقها؛ أي بمعنى أنّ التدرج يكشف عن أهمية التأثير التي تخلفه كل مرتبة على المراتب الأخرى وكيفيته، كتأثر الصناعات برجال السياسة، وتأثر هؤلاء بالملوك والملوك بالمراتب الإلهية. في حين أنّ أرباب الجلالة والشأن الروحاني، فهم بمثابة العقل بالنسبة للقوى الأخرى. أو هم بمثل القوة الناطقة التي لها الأفضلية على باقي القوى الأخرى. كما أنّ لهم تأثير معنوي على الملوك. ومن جرّاء تأثيرهم هذا سيؤثرون على المراتب الدنيا. إذ الملوك يؤثرون على الرؤساء والرؤساء على ذوي الصناعات. وعليه فهناك تأثير متبادل بين أركان المدينة به يكون صلاحها وسياستها وانتظامها.

وفي هذا الشأن نجد الإخوان يقولون: "فإذا انتظم أمر المدينة على هذه الشرائط فهي السيرة الكريمة الحسنة التي يتعامل بها أهل المدينة فيما بينهم"⁽²⁾. فجريان الأمور في مدينتهم الفاضلة، "يرونه يشبه النظام الموجود في أجزاء الأفلاك وأعضائها وفي النفس الكلية"⁽³⁾؛ وهذا لكون المدينة في الأصل مثالا من العالم الكلي الذي نجد السياسة الربّانية واللفظ الإلهي مُتَحَكِّمِينَ فِيهِ، فمثلا هو العالم المركب من الأفلاك والكواكب والأركان والمصنوعات وأجزاء أخرى يسودها نظام يعتمد التسلسل في المراتب، "فأيضا المدينة تتمتع بخصائص معينة وعلاقة خاصة تحمل طابعا كليا مثل: السلطان والجيوش، والغلمان والرعية، والأتباع والخدم، والأشراف والدهاقين والرؤساء. وكل هؤلاء يشكلون أركان وأجزاء المدينة؛ وبذلك هي تماثل الكواكب السيارة بحيث تُعد بمثابة السلطان والجنود والرعية والقاضي وما شابه ذلك"⁽⁴⁾.

(1) المصدر السابق، ج4، ص 143.

(2) المصدر السابق نفسه.

(3) محمد فريد حجاب، المرجع السابق نفسه، ص 367.

(4) المصدر السابق، ج3، ص 177، 178.

وعليه، فأمر المدينة نجدها متفقة مع النظام الكلي ومع العلاقات الحاكمة في العالم إلى أبعد الحدود، ولا يتخللها أي خلل أو عطب. إضافة إلى هذا كله فالمجتمع السياسي والحكومة، المحور فيهما هو السلطان والإمام، مثلما "الشمس كذلك تمنح الحياة للعالم بحيث أنه من غير الممكن وجود العالم بدون الشمس مثلما أنه لا يمكن تخيل قيام مدينة من غير سلطان"⁽¹⁾. وعليه فقد تصور الإخوان الشمس على أنها "سلطان العالم، ونظرا لأن محل استقرار السلطان يكون وسط المدينة لذلك فالشمس، هي كذلك وسط الفلك بينما الكواكب الأخرى فهي مثل: الجنود والأنصار والرعية للسلطان. والأفلاك هي بمثابة الأقاليم للعالم. ومثله الحال بالنسبة إلى الأسس المتحركة في العالم. إذ لها ما يقابلها أيضا في المدينة"⁽²⁾.

بلا شك أن تشبيه المدينة بالعالم الكلي وتشبيه أجزائها وأركانها بأجزاء وأركان العالم هي: من أولويات المنظومة الفكرية للإخوان بحيث أن الإنسان كجزء أصلي في المدينة يُعد مثلا من العالم الكلي؛ وذلك لكونه هو عالم صغير والعالم هو إنسان كبير، هذا حسبهم طبعاً. كذلك المدينة هي عالم صغير وتُعد مثلا للعالم العلوي. وعليه نجد أن نظامها ورئيسها وأركانها وانضباطها مماثلة لنظم وانضباط وأركان العالم العلوي الذي يقوم على رئاسته رئيس فاضل قد أحرز الحكمة التي استمدها من العقل الكلي.

ومنه يحق لنا أن نستنتج أن الرئيس الفاضل الذي هو على رأس المدينة الفاضلة، ما هو إلا إنسان كان قد تلقى الحكمة قدر استطاعته ووسعه وطاقته. والحكمة هي الملاك في فضله ومقامه.

ولقد عرّف الإخوان الحكيم بأنه: الشخص الذي بإمكانه التشبه بخالقه بواسطة التشبه بالحكمة. وعليه فرئيس المدينة الفاضلة حسبهم، هو الفيلسوف المتشبه بالله وأما المدينة التي يحكمها فهي مملكة صاحب الناموس الأكبر وعلى هذا الأساس يمكننا القول: أن رئيس المدينة الفاضلة بالنسبة لهم، هو شخص متمتع بالفيض الإلهي وكذلك مُؤيد ومساند بالعقل الكلي.

(1) المصدر السابق نفسه.

(2) المصدر السابق، ج2، ص 35، 36.

هي ذي نظرة متقاربة جدا من النظرية الأفلاطونية، وبالتالي هي دليل على مدى تأثير الإخوان بالفكر اليوناني. لكن هناك بعض الاختلاف بينهما، ويتمثل في ما يحمله رئيس المدينة من خصوصية بحيث أنّ الرئيس لدى أفلاطون هو الفيلسوف إلا أنّه من وجهة نظر فلاسفة الإسلام على وجه العموم، ولدى الإخوان على وجه الخصوص.

فالرئيس الفاضل هو النبي والإمام؛ إذ هو المؤهل لمنصب رئاسة المدينة الفاضلة، ويكون مؤيدا من طرف العقل الكلي. أمّا أساس هذا التأييد فهو فيض الباري عز وجل، وتتضح مهمة الرئيس الفاضل في إيصال سكان المدينة إلى السعادة. ومنه يتسنى لنا القول بأنّ الأساس فيما تتميز به المدينة الفاضلة عن المدينة الجائرة هو: وجود الرئيس الفاضل حيث أنّه بدونه لأضحت هي الأخرى جائرة.

ومنه يمكن القول: أنّ الرئيس الفاضل مدينته تكون فاضلة وعدم وجود الرئيس يجعلها جائرة حسب الإخوان، أنّ: "ما يحول دون تحقيق المدينة الفاضلة هو العمل الموجود بها لا يتصف بالوفاء ولا بالصدق ولا بالأمانة ويكون بعيداً عن مقتضى العقل"⁽¹⁾. إذن المدينة الجائرة هي سمة للمجتمع غير الكامل وغير الفاضل. وقد أرجع الإخوان سبب ذلك إلى عوامل أربعة: "أحدها سوء أعمالهم. والثاني فساد آرائهم. والثالث رداءة أخلاقهم. والرابع تراكم جهالاتهم"⁽²⁾.

وعليه فقد أرجعوا مصدر الأعمال السيئة في المدينة الجائرة إلى الجهل لأنّه هو أساس كل الشرور. وهو ما يُفسد الأخلاق ويعبث بالعقيدة؛ وكل ذلك ينتهي بفساد العمل. وعلى هذا الأساس أعطى الإخوان الأهمية العظمى لمقولة التربية والتعليم في المدينة الفاضلة.

ب- الفرق بين المدينتين:

وذلك يمكن تلخيصه كالتالي:

(1) المصدر السابق، ج4، ص 142.

(2) المصدر السابق نفسه.

أ- سكان المدينة الفاضلة لديهم القدر الكافي من العلم أي أنهم غير جهلاء. في حين المدينة الجائرة فسكانها من غير ذلك العالم، وإنما هم مزيج من الأشرار والأخيار والعلماء والجهلاء والمفسدين والمصلحين؛ أي بمعنى هم مختلفو الطباع والأخلاق ومتعددو الأعمال.

ب- وجود المحبة والشفقة والرحمة بين سكان المدينة الفاضلة، في حين أن الجائرة فيعمها التناحر والفوضى والحروب والعداوة والأخلاق الرديئة.

ج- في المدينة الفاضلة الحياة تشبه الحياة في دار الآخرة، بينما في الجائرة فهي تشبه الحياة الدنيا، بمعنى أن الحياة الآخرة هي معنوية وروحانية والحياة الدنيا هي مادية بحتة.

وأخيراً يمكن القول أن نظرية الإخوان فيما يتعلق بالمدينة الفاضلة والمدينة الجائرة ترمز إلى

حقيقتين:

الأولى: أن كل الصفات التي وصفوا بها مدينتهم الفاضلة؛ معناها رؤيتهم لعدم مشروعية حكومة عصرهم. بل فحسب وجميع الحكومات المتصفة بصفات المدينة الجائرة أو تشبهها. وهذا لكون النظام السياسي المعتمد على السلوك والسيرة الأخلاقية ما هو إلا نظام غير شرعي وأن أعماله تتنافى مع مبادئ وأسس المدينة الفاضلة.

ولقد أشار الإخوان عبر رسائلهم إلى الفساد السائد في نظام الحكم في عصرهم وأرجعوه إلى تصرفات الحكام الجائرة.

الثانية: أن جميع الأنظمة الغير فاضلة، والقائمة على أسس وقواعد غير صالحة مصيرها الانحطاط والتدهور والتلاشي. ومن الناحية الفلسفية يتضح لنا أن أجل الحكومات غير ثابت؛ لأنه في كل عصر وزمان، وعند كل أمة نجد فئة خاصة مُسيطرة على زمام ونظام الأمور. أي أنه كل نظام يبتعد عن أسس ومبادئ النظام السياسي للمدينة الفاضلة لا جدوى منه وسوف ينتهي إلى التبدل والتغير.

المبحث الثاني: مميزات المجتمع الإنساني.

1- الإنسان وحياته الاجتماعية:

ويرجع الحديث عن المجتمع الإنساني وماهية المجتمع السياسي، بالنسبة للعلم الحديث إلى بداية القرن العشرين. ويعتبر أوغيست كونت (1798م/1857م) من المؤسسين الأوائل الذين تناولوا مباحث علم الاجتماع والمجتمع السياسي؛ بحيث كانت لهم دراسات تأسيسه. إنَّه أول من قام بالبحث في موضوع المجتمع بشكل مستقل ضمن علم الاجتماع. لكن ما لا يُمكن تجاهله هو أنَّ مفكري الإسلام سبقوه في هذا الشأن. بحيث أنَّهم أودعوا تراثهم الفلسفي في معالجتهم المستفيضة في علم الاجتماع. ويعتبر ابن خلدون من بين أوائل العلماء. وهناك من يرى: "بأنَّ أوغيست كونت قد اعتمد في بعض كتاباته على ابن خلدون، لكنَّه لم يذكر ذلك"⁽¹⁾.

وبغض النظر عن هو الأسبق في علم الاجتماع، وتاريخ البحث الاجتماعي نستطيع القول: أنَّ كل المعالجات الماضية في مجال الاجتماع الإنساني، قد احتلت أوسع الآفاق المتوزعة على العديدة من الجوانب السياسية والثقافية وحتى الاقتصادية. وهذا لكون الدراسات الفكرية الموجودة في الكتب الخاصة، والحاملة لعناوين السياسية والأخلاق والقانون، والحقوق والتاريخ، بحيث أنَّ كل منها تقوم بالبحث في جانبها المعين، إلا أنَّها في جُملتها تُولف بحوث المجتمع السياسي الإنساني، فمن الجلي أنَّ جل هذه الدراسات تخص الإنسان، ليس بوصفه المحور الأساسي في المجتمع فحسب، وإنَّما هو أقصى غايات ذلك المبحث الاجتماعي. والذي وصفه أرسطو (384ق.م/322ق.م) بالحيوان السياسي. بحيث أنَّ كل البحوث الاجتماعية كان الهدف منها تحقيق أهداف ونوايا الإنسان في مجال المجتمع السياسي.

(1) محمد فريد حجاب، المرجع السابق نفسه، ص 271.

والحديث عن المجتمع السياسي في التراث الفكري يعود تاريخه إلى عصر بدايات تأسيس المجتمع الإنساني. ومنذ ذلك الوقت كان اهتمام المفكرين بالعديد من البحوث الخاصة بالمجتمعات وأقسامها، والمدينة الفاضلة وغير الفاضلة والشروط الواجبة في الرئيس، وفي العمال وطرق إصلاح المجتمع. وكل هذه الأمور اجتمعت وقامت بالبحث عن ضرورة المجتمع الإنساني وما يتعلق به.

وتعتبر جل البحوث التي تطرقت لها رسائل الإخوان، قد توزعت على شتى العلوم كالرياضيات والطبيعات وغيرهما، إلا أنه ومن خلال التدقيق فيها نجد ما هي إلا مداخل أو مقدمات للحديث عن المجتمع الإنساني والاجتماع السياسي. وهذا لكون الهدف الأقصى من الحياة الإنسانية هو الوصول إلى سعادة المجتمع. وهذا ما قد أشار إليه الإخوان عبر رسائلهم حيث بينوا أن الغاية من المجتمع الإنساني، هي تحقيق حكمهم المثالي المنشود والمتمثل في الحكم الذي يتولاه رئيس فاضل متكفل بسعادة الناس والمجتمع.

ويتضح لنا أن الرسائل قد حوت بحوثاً دقيقة ومتعمقة، في كل ما يخص الفرد والمجتمع كانت متناثرة في العديد من المواضيع. لكنّها تناولت كل الأفكار والرؤى الأساسية التي قدمها الإخوان فيما يخص قضايا المجتمع وفلسفته. بحيث أنه يتجلى لنا أن قيمة البحث عن الاجتماع الإنساني وحقيقته من وجهة نظر أي مفكر، إنّما توجد في المبادئ والأسس الفلسفية التي يقدمها في دراسته لقضايا الاجتماع.

لقد عقد الإخوان فصلاً كاملاً اختص بحاجة الإنسان إلى التعاون. وهذا ما تضمنته الرسالة الثانية، ضمن مباحث الرياضيات والهندسة⁽¹⁾، وعليه يمكننا أن نستخلص ذلك فيما يلي:

(1) المصدر السابق، ج1، ص 123.

لاحظوا أنّ عمر الإنسان قصير لكن احتياجاته عديدة، وضروري أنّها تتطلب وجود الصناعات والحرف الكثيرة والمختلفة، وأنّ الإنسان لوحده ليس بمقدوره أن يتعلم ويطلع على كل هذه الصناعات أو يؤمن كل المتطلبات، فلو رغب في العيش بمفرده لما استطاع ذلك.

وعليه، ونظرا لهذا العجز نشأت التجمعات الإنسانية وظهرت على شكل المدن والقرى. حيث يتمّ فيها اجتماع الفئات الكبيرة من الناس من أجل العيش فيها، أمّا الغرض من هذه التجمعات فهو تعاون الناس مع بعضهم. وحسب ما جاء به الإخوان في قولهم: "من أجل هذا اجتمع في كل مدينة أو قرية أناس كثيرون لمعاونة بعضهم بعضا"⁽¹⁾.

وبناء على تعدد وتنوع الصناعات والاحتياجات، فالناس قد انقسموا إلى عدة جماعات وأصناف، الكل منها يهتم بصناعة خاصة توفر له احتياجاته واحتياجات غيره من البشر. ويرى الإخوان: "بأنّ الحكمة الإلهية والعناية الربّانية هي التي تطلبت تعدد الاحتياجات وتنوع الصناعات"⁽²⁾؛ وهذا لتكون هناك فئات اجتماعية متعددة منها من تقوم بالتجارة ومنها من تقوم بالصناعة ومنها من تتولى البناء ومنها من تهتم بشؤون السياسة وإدارة البلاد ومنها من تهتم بالعلم والمعرفة وتهذيب النفوس. ولا شك أنّ تعاون أهل المدينة مع بعضهم يساعد على تقليل قسوة الحياة وإزالة آلامها الاجتماعية المختلفة شرط أن يُبنى ذلك التعاون على أسس ومبادئ دينية وشرعية"⁽³⁾.

إنّهُ التعايش السلمي بين الناس والنتائج عن ضرورة توفير متطلبات الحياة واحتياجاتها هو الذي سيساعد حتما في تشكيل القانون الاجتماعي. وهذا الأخير يصبح بدوره من أبرز العوامل المتكفلة بتعميق أواصر التضامن والوحدة الاجتماعية بين الناس. ولا ريب أنّه من أهم نتائج ما يحصل عليه الإنسان من جوائز وهدايا ومكافآت حسب استحقاقاته. وهذه الأخيرة بدورها تُبنى على فعاليات ونشاطات الفرد المبذولة؛ لأنّ دوام التآلف واستمرار التضامن بين الناس مُتوقف على استمرار احتياجاتهم. فالحياة الاجتماعية تظل قائمة

(1) المصدر السابق، نفسه.

(2) المصدر السابق نفسه.

(3) المصدر السابق، ج2، ص 129.

وَمُسْتَمِرَّة مَا دَامَ النَّاسُ فِي حَاجَةٍ بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ. وَعَلَيْهِ يُمْكِنُ الْقَوْلُ: أَنَّ الْإِخْوَانَ يَرُونَ:
"أَنَّ الْمَجْتَمَعَ الْإِنْسَانِي مَا هُوَ إِلَّا اجْتِمَاعٌ طَبِيعِيٌّ ضَرُورِيٌّ تُلْزِمُهُ الْحَيَاةُ وَضَرُورَتُهَا"⁽¹⁾.

ويمكن استنتاج ذلك مما يلي:

1- توجد داخل نفوس البشر كل العلوم والصناعات المخزونة على شكل القوة والاستعداد وليس على شكل الفعل والإنجاز، ونظرا لكون الإنسان ليس بمقدوره الوصول لوحده اىصال قابلية تلقي كل الصناعات والعلوم إلى مرحلة الفعل والإنجاز.

2- الناس مُختلفون من حيث لياقاتهم وقابلياتهم؛ وهذا يعود لاختلاف حظوظهم من العقل والتعقل، وأيضا الصفات النفسية والطبيعية، إذ الاختلاف الموجود في المواقف والأفعال الإنسانية هو السبب دائما في نشوء الأفعال والمواقف المتباينة من طرفهم، وعنه ينتج الاختلاف في تقبل العلوم والصناعات واختلافها بين الأفراد .

لقد بيّن الإخوان عدة أسباب للتفاوت المتواجد بين الناس فيما يخص التعقل ودرجات العقول فيما بينهم، وهذا لأجل التأكيد على أهمية الحياة الاجتماعية. ونذكر منها ما يلي:⁽²⁾

أ- السبب الأول: ويتمثل في تعدد الفضائل وتنوع المناقب مع عدم اجتماعهما في الشخص الواحد، وهذا ما يوجب على الأفراد اختيار الأفضل والأنسب لجعله قائدهم وإمامهم يُلبون أوامره.

ب- أمّا السبب الثاني: فيكمن في تفاوت الناس في درجات عقولهم، والتي ترجع إلى الخصائص العديدة التي تتمتع بها جواهر نفوسهم، والتي هي دائما متأثرة بأمزجة أجساد أصحاب تلك النفوس، حيث أنّ منشأ الاختلاف في أخلاق النَّاس، دائما يرجع للأمزجة والطباع المتعددة.

(1) محمد فريد حجاب، المرجع السابق نفسه، ص 276، 274.

(2) المصدر السابق، ج3، ص351.

ج- والسبب الثالث: يتجلى في تعدد وتنوع المعارف والعلوم، وما ينتج عليها من صعوبات وتعقيدات، تمنع قيام الشخص الواحد بالإلمام بشتى العلوم بمفرده، فالأعمال والمهارات والصناعات والمواقف والأحكام الصادرة عن الناس، من المستحيل إمكانية الشخص الواحد القيام بها لوحده، وهذا يدل على الاختلاف في عقول وطباع وقابليات الناس. بالإضافة إلى ذلك يتسبب في التفاوت الاجتماعي بينهم، كما يساعد في تقوية البنية الاجتماعية والتآزر الاجتماعي بينهم؛ وهذا لوجود كل ذلك التعدد والاختلاف في أعمالهم وسلوكهم وأذواقهم، فيدفعهم لإيجاد طرق وأساليب للتعلم فيما بينهم، وهذا ما يتطلب منهم التعاون والتعاقد داخل المجتمع الإنساني، لكون التعامل مبني على التعاون.

د- في حين أنَّ السبب الرابع يتلخص في تباين سلوكات وأخلاق الناس، وهذا التباين يرجع إلى الصفات الأخلاقية المتضادة والمركوزة في وجود الإنسان، فالصفات المادية تقود الإنسان نحو الأخلاق المادية هذا من جهة، ومن الجهة الأخرى الصفات الروحانية هي التي تعمل على هدايته للأخلاق والصفات الروحانية. فكل ما نراه من اختلاف بين الناس في سلوكهم الأخلاقي يرجع بالضرورة إلى من هو المتحكم في أعمال وسلوك الإنسان. فهل هو الغرائز الجسمانية أم القوى الروحانية؟ بلا شك هذا التضارب يؤدي حتماً إلى الاختلاف في السلوك الأخلاقي، تتجم عنه أفعال حميدة وأخرى سيئة.

وحسب رؤية الإخوان فيما يخص تنوع الرؤى في صفات الحسن والقبح، بالإضافة إلى وجود السلوكات الجميلة أو السيئة، لدليل على ضرورة الحياة الاجتماعية وتأكيد على أهميتها؛ وهذا لكون صفات الحسن والقبح متواجدة بين جميع الناس، بحيث أنه لا يوجد شخص يمتلك جميع الصفات الحسنة، كما أنه لا يوجد شخص تجتمع فيه كل الصفات السيئة.

ومنه نجد أنَّ وجود الحسن والقبح بين أفراد البشر، يعزز أهمية التعاون واحتياج المجتمع الإنساني إليه كضرورة لازمة. إذ أنَّ الأعمال والسلوكات جميعها، سيئة كانت أم جميلة لدليل على مدى التباين والصراع القائم بين مفهومي الحسن والقبح، ومنه يتضح لنا السبب الذي يقوي التأكيد على مسألة التعاون كضرورة ملحة، بحيث أنَّ السبب هو رفع التعارض والخصومة أو على الأقل التخفيف منها بقدر المستطاع.

هـ- أمّا السبب الخامس في درجات العقول بين الناس فيتمركز في وجود المذاهب والتيارات المختلفة وتعدد الأديان، بالإضافة إلى وجود المفكرين والأساتذة وأصحاب النظريات والرؤى المتباينة، بحيث أنّ كل هذا الاختلاف قد يساعد على خلق عادات وتقاليد بعضها سيئ وبعضها الآخر جيد، وهي بمثابة طبيعة ثانية للإنسان، قد يكون من الصعب جدا أن يبتعد أو يتخلى عنها.

وعلى هذا الأساس يظل الطريق الوحيد لتحقيق الوفاق الاجتماعي بين الناس هو التعاون الاجتماعي. إذ بدونها لا وجود لراحة البشر أبدا. وعلى هذا الأساس الإخوان يقولون: "ثمّ اعلم أنّ هذه الخصال والمناقب كلها لا يمكن أن تجتمع في شخص واحد، فمن أجل هذا فُرقت في جميع أشخاص الإنسان كلها مع كثرتها"⁽¹⁾.

ومنه يمكن القول: أنّ الاجتماع الذي يرمي إليه الإخوان هو الاجتماع الطبيعي المبني على قاعدة الضرورة. ولذا يجدر بنا القول إلى أنّ تعدد الحاجات من جهة، وخصائص النفس الجسمانية للإنسان من الجهة الأخرى، هما ما يجعلان الظلم والعدوان من الأمور المتوقعة، إذن فالحاجة للتعاون والشعور بالحياة الفردية الصعبة يصبح من الأمور الغير كافية لدفع الظلم والعدوان.

وعليه فلا بد من وجود عامل آخر يُضاف لعامل التعاون؛ وذلك حتى يتحقق الأمن والراحة والأمان. وهذا ما عبر عنه الإخوان بالعيش الهنيء. ومنه يرون: أنّه من الضروري إضافة عامل آخر ألا وهو ملازمة الشريعة بحيث أنّه ينبغي توفر القانون السماوي ليساعد البشر على تسهيل التعقيدات والصعوبات التي تواجههم. فمثلا هو الإنسان في حاجة إلى الحياة داخل المجتمع وداخل المدينة، كذلك فالمدينة هي الأخرى بحاجة ماسة إلى قانون، ومن أجل القوانين وأشرفها وأعلاها القانون الشرعي. وعليه فقد جاء في رسائل الإخوان ما يلي: "ولا تجد عيشا هنيئا إلا بمعاونة أهل مدينة وملازمة شريعة"⁽²⁾.

(1) المصدر السابق نفسه، ص 352.

(2) المصدر السابق، ج2، ص 129.

ولا محالة فالإنسان يستطيع كشف القوانين الضرورية لكي يعيش على أساس التعاون لوحدته، حيث أنّ الحياة، بناء على الضرورة الطبيعية تتطلب "وجود قوانين طبيعية لرفع الحاجات والضرورات المواجهة للإنسان. ومنه فإنّ انتشار الكيل والميزان والأجرة"⁽¹⁾ في العلاقات الاجتماعية يُبيّن لنا طريقة عمل الإنسان في توفير احتياجاته الأساسية ضمن المجتمع المبني على أساس الضرورة.

ومنه ففكرة الاجتماع الطبيعي تشكل الأساس الفكري للفلسفة الاجتماعية لدى اليونان، فأفلاطون وأرسطو يرون: أنّ فكرة الاجتماع البشري نشأت عن ضرورة الطبيعة. أمّا السبب المباشر الذي جعلها تبرز فهو عجز الإنسان على تلبية احتياجاته المتعددة. وهذه الفكرة لها صدى في تراث علماء الإسلام أمثال: الفارابي، وابن خلدون، وابن سينا، بحيث أنّهم يرون: أنّ الإنسان اجتماعي بطبعه. أمّا السبب في ذلك فهو نفس السبب الذي رآه فلاسفة اليونان، أي بمعنى آخر أنّ الإنسان مُضطرّ للجوء للحياة الاجتماعية لتلبية احتياجاته العديدة؛ كون الحياة الاجتماعية هي التي تعمل على ضمان وصوله للكمال الذي يرغب فيه.

ولقد أكدّ ابن سينا من جهته على وجود فروق أساسية بين حياة الإنسان وحياة الحيوان حيث، أنّ الحيوان حياته غريزية. بينما الإنسان حياته تتجاوز حيز المأكل والملبس والمأوى لتستوعب المجالات الأخرى والتي ليس بإمكانه تحقيقها بمفرده.

وعليه أصبح من الضروري الإيمان بوجود مسؤوليات اجتماعية مشتركة يجب القيام بها وهي مثل الواجب المفروض من طرف الحياة الإنسانية. ومنه فقد اضطرّ الإنسان لتأسيس المدن والتجمّعات البشرية حتى يتمكن كل فرد من مساعدة فرد آخر.

وابن خلدون بدوره من الذين يرون أنّ الإنسان مدني بالطبع. وحتى مفهوم العمران الذي أشاعه كان قد قصد به مفهوم الاجتماع المدني، الذي بُشر به الحكماء وفسروا معناه باجتماع الناس في المدينة.

(1) المصدر السابق، ج1، ص 123.

ومن خلال ما سبق بالذكر يتضح لنا أنّ الفكرة من أنّ الاجتماع الإنساني يستمد مُبررات وجوده من الطبيعة وعليه، فإنّ مصدر هذه الفكرة هو التراث اليوناني. "والإخوان كانوا قد تأثروا باليونانيين بأخذهم هذه الفكرة"⁽¹⁾.

ومن الجدير بالذكر أنّ المفكرين المسلمين قد اقتبسوا هذه الفكرة من اليونانيين، لكنهم أضفوا عليها الصبغة الإسلامية بحيث أضحت كالتالي: إنّ غاية الاجتماع البشري ليست هي النهاية الطبيعية للعمر، وإنّما هناك غاية من وراء هذه الحياة للإنسان. ومن أجل مطابقة هذه النقطة مع النسق الفكري للإخوان يجب علينا توضيح ما يعتقدوه من أنّ الإنسان مُركب من جوهرين مُتباينين، جوهر جسدي وجوهر روحي. فالجسدي مُرتبط بالعالم وبالحياة الروحانية والآخرة، وطبيعي أنّ وجود الدنيا والآخرة يتطلب التعاون؛ والذي لا يتم إلا بوجود أكثر من فردين.

ومنه يتجلى لنا أنّ الحياة الدنيا مُرتبطة بالحياة الآخرة وعليه يمكننا القول: أنّ منشأ الاجتماع هو أيضا تأمين ضروريات واحتياجات الحياة الطبيعية والتي هي مُركبة من الخاصتين الآفتى الذكر.

إذن، فنظرة الإخوان قد تميزت عن التراث اليوناني فيما يخص الاجتماع بالتلفيق بين الحياتين الدنيا والآخرة والربط بينهما. ولأنّ الكمال والسعادة مُرتبطان بكليهما؛ أي بمعنى آخر أنّ الإخوان قد ذهبوا للقول: بأنّ مصالح الإنسان في هذين القسمين لا يتأتيان إلا بفضل التعاون، وهذا ما ميّز فلسفتهم الاجتماعية، وقد صرحوا بذلك قائلين: "واعلم أنّ هذين الأمرين لا يجتمعان ولا يتمان إلا بالمعاونة، والمعاونة لا تكون إلا بين اثنين أو أكثر من ذلك"⁽²⁾.

فنتيجة التعاون في أمور الدين والآخرة هو: "تحصيل السعادة الدنيوية والأخروية بحيث أنّ كل منها غاية الحياة الدنيا والآخرة، فحسب اعتقاد الإخوان أنّ ثمرة سعي الإنسان في الدنيا هو نيل السعادة العظمى في الآخرة"⁽³⁾.

(1) المصدر السابق، نفسه، ص 274 و277.

(2) المصدر السابق نفسه.

(3) المصدر السابق نفسه، الرسالة الجامعة.

أنَّ تحصيل حاصل ما ذهب إليه الإخوان فيما يخص الاجتماع الإنساني يتمثل في أنَّ الحياة الاجتماعية، ما هي سوى أمر طبيعي بحكم الضرورة. وأمَّا منشأ هذه الضرورة فهو بسبب الحاجة إلى التعاون، وهذا الأخير بدوره يستلزم ضرورة حضور القانون. لكن ضرورة التعاون تتمثل في هروب الإنسان من متاعب الحياة وصعوباتها. ولا محالة أنَّ التعاون بين الأفراد باقترانه بالسرعة والعمل بما تُدلي به، حتماً سيجعل الحياة سعيدة ومُريحة. وذلك لا يتأتى إلا على مستوى احتياجات الدنيا واحتياجات الآخرة، إذ الغاية من التعاون هي الفوز بالسعادة العظمى.

2- الطبقات الاجتماعية:

لقد سبقت الإشارة إلى أنَّ، الإخوان يرون أنَّ حياة الناس الاجتماعية قائمة على الضرورة الطبيعية؛ بحيث أنَّ الغرض من الاجتماع هو تحسين حاجيات الناس بالمعاونة والمساعدة مع الآخرين. وهذا ما يتطلب تعدد الحرف والأعمال والصناعات، وكذا الطبقات الاجتماعية المتنوعة إذ أنَّ كل واحد يقوم بعمل خاص به وله دوره المُعين، وهذا بدوره ما يتطلب ظهور أمور خاصة وشؤون اجتماعية، وكذا تقسيم المهام والأعمال والقوى العاملة في المجتمع والتوازن فيما بينهما.

وفي هذا الشأن نجد الإخوان يقولون: "وقد أوجبت الحكمة الإلهية والعناية الربانية بأن يشغل جماعة منهم بأحكام الصنائع، وجماعة في التجارة وجماعة في أحكام البنيان، وجماعة بتدبير السياسات، وجماعة بأحكام العلوم وتعليمها، وجماعة بالخدمة للجميع والسعي في حوائجهم"⁽¹⁾.

ويبدو لنا أنَّ اختلاف الطبقات عن بعضها البعض، إنَّما يتجلى في كون كل طبقة لها خاصيتها ودرجة استعدادها، ولها قابليتها للقيام بالأعمال التي تقوم بها. حيث أنَّ أفراد المجتمع مُختلفون فيما بينهم، كل حسب خصائصه ولياقته وقابليته المعنوية والمادية، وجزءاً ذلك تظهر الطبقات الاجتماعية المتعددة، بحيث أنَّ كل واحد من الأفراد يقوم بحرفة تتماشى مع قدراته وإمكانياته الخاصة به. أي بمعنى؛ أنَّ وجود الطبقات المختلفة ضمن المجتمع يُؤدي

(1) المصدر السابق، ج1، ص 123.

إلى ظهور الاحتياجات والضرورات المختلفة داخل الاجتماع البشري. فالإخوان يرون: أنه من شأن المجتمع وكل طبقة من طبقاته تنمية قابلية الأفراد وقدراتهم الكامنة في أعماق وجودهم حتى تصل من القوة إلى الفعل لتقوم بتلبية وتأمين بعض احتياجات المجتمع.

كما أنهم يرون بأن المجتمع والوسط الاجتماعي لكل فئة أو صنف، يعمل على تنمية وتنشئة المواهب لدى الأفراد وعلى قابليتهم، إلى أن تصل إلى درجة الظهور والفعل. ومنه فالأفراد يتمكنون من القدرة على تأمين بعض مطالبهم وحاجياتهم وضرورات المجتمع الذي ينتمون إليه.

وعليه، فهم يرون: "أن علاقة الفرد بالمجتمع، هي علاقة مُزدوجة ومُتقابلة بحيث يكون الأفراد فيما بينهم مرتبطون على شكل حلقات متسلسلة، كل منهم يعمل على تأمين حاجيات الآخر، مقابل أجره يتقاضاها تتماشى مع جهوده المبذولة. وهذا النشاط بدوره يعمل على دفع الحركة والنشاط والعمل المستمر حتى ينال كل إنسان ما يستحقه من أجره مقابل اجتهاده وتقانيه في الصنائع"⁽¹⁾.

ومنه، نجد أنه وبالنظر للأسس والمنطلقات الفكرية للإخوان أن العامل المادي فقط هو السبب في اختلاف المجتمع، وظهور الطبقات الاجتماعية وتعددتها. ولقد سبق لنا القول أن هناك أربعة عوامل رئيسية أخرى ساعدت في ذلك. كما أن هناك العوامل المادية والمعنوية المؤثرة في بلورة النظام الاجتماعي وتحديد مكانة الفرد داخل ذلك النظام.

فتعدد الحاجات والتزام تأمينها من خلال التعاون وكذا اختلاف القدرات والاستعدادات الفردية في القيام بشتى المهام والأعمال، أدوا إلى ظهور أصناف الطبقات الاجتماعية المتعددة. وهنا نجد أن الإخوان قد أجمعوها في أقسام ثمانية وهي كما يلي:⁽²⁾.

1- أهل الدين والشرائع وأصحاب النواميس والمعروفين بحفظ أحكام الدين وسُننه والمتعبدين فيها.

2- أهل العلم والأدباء والحكماء وأصحاب الرياضيات والتأديب والمعارف.

(1) المصدر السابق نفسه.

(2) المصدر السابق نفسه، ص 305.

3- الملوك والسلاطين والأمراء والرؤساء وأرباب السياسات والمتعلقون بخدمتهم من الجنود والأعوان والكتّاب والعمال والخزّان والوكلاء ومن شاكلهم.

4- البناؤون والمزارعون والرعاة .

5- الصُنّاع وأصحاب الحرف والمصلحون للأمتعة والحوائج.

6- الثّجار والباعة والجلابون للأمتعة والحوائج.

7- المأجورون الذين يفتنون عُمرهم في خدمة غيرهم وقضاء حوائجهم يوماً بعد يوم.

8- الضعفاء والمتسولون ومن شابهم من الفقراء والمساكين.

ومما يُلاحظ أنّ تلك الطبقة الأخيرة، الغرض منها هو سبب رحمة للأغنياء وموعظة للمترفين والمعافين وأصحاب النعم، حتى يعرفوا قيمتها التي عندهم وبذلك يضاعفون الشكر والامتنان لله. ومن جهة أخرى فأهل الدين والمؤمنون عند إطلاعهم على الفقراء يزداد يقينهم بالآخرة حيث يُجازى بها هؤلاء المُبتلون على صبرهم على مصائب الدنيا.

والإخوان قد بيّنوا عدة فضائل لفئة الفقراء ومنها:

"شدة يقينهم بالآخرة وكونهم أقل الناس مئونة واحتياجاً، ولكنهم قانعون وراضون بالقليل وقلوبهم ترق للفكر والذكر، ودعاؤهم خالص لوجه الله في السراء والضراء"⁽¹⁾.

أمّا السبب الذي دفع بالإخوان في جعل الفقراء طبقة اجتماعية، فقد يعود للوظيفة الذي يقوم بها هؤلاء الفقراء حسب المنظور الفلسفي للإخوان، حيث يرون: أنّ كل أفراد المجتمع يقومون بدور معين كل حسب مقدرته وطبقته. وعليه فوظيفة الفقراء هي التي توصل الأغنياء لدرجة العبودية.

ولا ريب فإنّه لكل طبقة من الطبقات طباعها وأخلاقها وطرقها الخاصة بها، ومنه يصبح سلوكها وعملها خاص ولا يشبه الطبقات الأخرى في أعماله. "أمّا الشيء الذي يجمع بين هذه الطبقات فهو وجود رئيس لكل طبقة وجميع أفرادها يلتزمون بأوامره ونواهيه اعتقاداً منهم أنّه هو الأرحم عقلاً والأكثر فطنة عن بقية الأفراد التابعين له"⁽²⁾.

(1) المصدر السابق نفسه.

(2) المصدر السابق، ج3، ص354.

3- الحرف والصناعات:

لقد قسّم الإخوان الصنائع عامة إلى صنفين: "الصنائع العملية والصنائع العلمية. وموضوع هذه الأخيرة يتمثل في الأمور الروحانية والجسمانية، وهي تدخل ضمن البحث عن أنواع العلم وأجناسها، بحيث نجد العلوم منقسمة إلى أقسام ثلاثة: علوم الآداب والرسوم وعلوم الشريعة والعلوم الفلسفية" (1).

أ- الصنائع العملية: (اليديوية):

في حين نجد أنّ موضوع الصنائع العملية يتمثل في الأمور الجسمانية أي بمعنى؛ أنّ هذه الصنائع تقوم بتأمين احتياجات الجسم وتعتمد على الصناعات اليديوية والجسمية. ولقد ذكر الإخوان الكثير من المهن والحرف، ووضحوا صفات كل واحدة منها. ويمكننا ذكر البعض منها على وجه العموم (2).

- 1- الصنائع التي هي في العادة ما يكون الموضوع فيها هو الماء مثل، الملاحة والسقي والري أي أنّهم حملة الماء.
- 2- الصنائع المرتبطة بالتراب، كحفر الآبار والأنهار واكتشاف المعادن ونقل الحجارة.
- 3- الصنائع المرتبطة بالحرارة أو النار مثل، صناعة النفط. أي الذين يرمون بالمواد المشتعلة في الحروب بعد استخراجها.
- 4- الصنائع التي تعتمد على الهواء مثل الذين يقومون بالتزوير "الزمارين" والذين ينفخون في الأبواق "البواقين".
- 5- الصنائع المرتبطة بالأجسام المعدنية مثل: الحدادة .
- 6- الصنائع المرتبط بالأشجار والخشب مثل: النجارة.
- 7- الصنائع المعتمدة على النبات، كعصيره وعجينه ولحائه مثل: صناعة الكتان وصناعة الورق.

(1) المصدر السابق، ج1، ص 259.

(2) المصدر السابق، ص 272.

8- جميع العناصر الأخرى مثل الذين يقومون بطحن الدقيق وبيعه. والذين يقومون بعصر العنب واستخراج الزيوت وكذا الصيادين ورعاة الغنم والبقر والدالين. كذلك الصناعات المرتبطة بصحة الأجسام، كالطبيب والحلاق والمُزِين وغيرهم، مما بحث فيه الإخوان بالتفصيل. والغرض منه التذكير بتنوعها وكثرتها واشتغال أفراد المجتمع فيها.

ب- الصنائع العلمية:(الفكرية):

أمَّا الصنائع العلمية فموضوعها نفوس النَّاس والروحانيات. وتشمل كل الأعمال التي لها طابع التعليم والتثقيف، يقوم المعلمون والمُربون بها ويمكن جمعها في الأصناف الثمانية التي تعمل في إطار أحكام الشريعة وهي تتمثل في كل من:

الذين يقرؤون القرآن ويكتبونه ويحفظونه والذين يقومون بتعليم آياته، ووظيفة هذا النوع هو: نقل المعرفة القرآنية للأجيال المقبلة. وبذلك فهم يقومون بنشر أحكام الناموس ويحافظون على عدم نسيانها.

الذين يقومون برواية الأخبار ونقل الأحاديث والحفاظ على السيرة ووظيفتهم تتمثل في حفظ أحكام الناموس تفاديا للنسيان أو الجهل.

العلماء والفقهاء الذين يقومون بحفظ السنَّة وحدود الناموس والذين يقومون بترويج أحكام الشريعة.

الذين يقومون بتفسير القرآن والآيات المُنزلة حيث يُبينون معنى وأسرار وكشف ما تعسر فهمه.

الذين يقومون بالجهاد والحروب والذين يذبون عن الدين والشريعة، ووظيفتهم مهاجمة الأعداء والذين يرغبون في النيل من الدين والمساس به. وفي هذا الشأن يُنوه الإخوان بهجوم الروم على الحدود الإسلامية.

خلفاء صاحب الناموس ورؤساء الجماعات الذين يصونون الأمة والشريعة بواسطة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. فهم الذين يحفظون المملكة الروحانية ويحافظون على الناموس من الفساد أو الانحراف.

عُباد المساجد والزهاد، ورُهبان الكنائس والخطباء في المنابر؛ الذين يقدمون المواعظ والإرشادات، وينذرون الناس ويحثونهم على العمل بأحكام الدين ويذكرونهم بيوم المعاد.

علماء التأويل أي الراسخون في العلوم الإلهية وهم الذين يعلمون بأحكام الناموس والأسرار الخفية ويتمثلون في الأئمة والخلفاء الراشدون الحاكمون بالحق والعدل.

4- الصنائع، مراتبها ودرجاتها:

لقد أولى الإخوان درجة عالية واهتماما واسعا للصنائع بحيث أفردوا رسالة خاصة لها. قاموا بالبحث فيها بالمواد والآلات المستعملة فيها. ونظرا لقيمة البحث عن مراتب الصنائع يُمكننا التطرق للموضوع ولكن باختصار.

الإخوان قسموا الصنائع من حيث الرتبة والشرف إلى: قسم ضروري وأساسي وقسم تابع أو مكمل. أمّا الصنائع الحاملة لطابع الضرورة بالقصد الأولى ويحتاجها الجميع فمن أهمها نجد: النسيج وبناء المنازل والزراعة. في حين أنّ الصنائع المكملة هي في الواقع تابعة للصنائع الضرورية الأولية. وبدون شك أنّ سبب الحاجة إلى الزراعة إنّما يوجد في حاجة الإنسان إلى الغذاء بحيث أنّ الزراعة وجميع الصنائع الأخرى التابعة لها والمرتبطة بها مثل: صناعة الطحن والطباخة فهي تتكفل بتوفير هذا الجانب للإنسان إذ من الجلي أنّ كل الصنائع المرتبطة بالزراعة هي صنائع مُكملة.

ونفس الشيء بالنسبة للنسيج إذ أنّ الإنسان يحتاج للملابس، لكونه يولد وهو عارٍ وحاجته لستر جسده تتطلب وجود الصناعة النسيجية، وبديهي أنّ هذه الصناعة تقتضي ظهور صنائع أخرى. مثل: الخياطة وترقيع الملابس.

والشيء ذاته فيما يخص بناء البيوت، فقد ظهرت هذه الصناعة بناء على طلب وحاجة الإنسان إلى المسكن الذي يقيه من البرد والحر. وإلى جانب هذه الصناعة تأتي عدة صنائع تكملها وتكون تابعة لها مثل: الحدادة والنجارة وغيرهما. ومع مرور الوقت ظهرت إلى جانب هذه الصنائع الأولية الضرورية والصنائع المكملة صناعة ذات طابع فني وجمالي تتماشى مع الأحاسيس العذبة والأذواق الجمالية الموجودة عند الإنسان وعلى هذا النمط من الصناعة أطلق الإخوان اسم "صناعة الزينة والجمال"⁽¹⁾. وتتمثل هذه في كل من صناعة العطور ونسيج الحرير. وإن كانت هذه الصنائع تابعة أو مكملة إلا أنَّها بالنسبة للإخوان تحسب كصناعة مُستقلة.

ومن خلال ما سبق يتجلى لنا أنَّ الصنائع العملية لدى الإخوان يمكن تقسيمها على الشكل الآتي: الصنائع الضرورية، الصنائع التابعة والمكملة، والصنائع التجميلية. لقد قام الإخوان بالبحث عن أصل التمايز والتفاضل بين الصنائع من جهات عدة سواء من حيث مادة الصناعة أو من حيث الهيولى مثل ما هو في صناعة صباغة الأقمشة. أو من ناحية الحاجة الضرورية إلى منتجات تلك الصناعة بما فيها صنائع النسيج والبناء والزراعة. وهذا لكون ما تُؤمنه هذه الصنائع من حاجة مُلحة وضرورية موجودة في المجتمع ومن ناحية الخدمات العامة التي تُسديها بعض الصنائع. حيث أنَّها تقدم منافع وخدمات للناس عامة. لكن السبب في تشخيص الصنائع ذات المنافع العامة كما يراه الإخوان، يمكننا التماسه مما يُلاحظ من تخلي عن هذه الصنائع إذ يرجع بالضرر على كل عناصر المجتمع أو المدينة حسب تعبيرهم.

أمَّا فضيلة وقيمة بعض الصنائع، فتكمن في الدقة والمهارة التي تتواجد في هذه الصناعات مثل: الموسيقى والرسم والشعوذة. حيث أنَّ أهمية هذه الأخيرة تتمثل في الحركة والتنقل وسرعتها؛ لأنَّها تقتضي المهارة الفائقة والخبرة في معرفة الطبيعة، ومعرفة الأمور النفسية للأفراد بحيث، أنَّ المهارة والخبرة تساعد على اختيار المشاهد والألوان والأمور الفنية

(1) المصدر السابق، ج1، ص 276

والطريفة؛ التي تترك آثارها العميقة في روح المتفرجين في حين أنّ الموسيقى فتوجد أهميتها في معرفة واقع هذه الصنعة وكذا العوامل التي تعمل على التأثير في نفوس المستمعين.

لكن الإخوان يرون: أنّ أهم هذه الصنائع هي صناعة الحكمة والفلسفة إذ أنّ إمكانية التشبه بالخالق تحصل من خلالها. وهذا ما ينطبق على كل الصنائع الواقعة ضمن مجموعة الفلسفة، بما فيها العلوم الإلهية؛ التي تندرج فيها أحكام الشريعة والسياسات. وعليه فهي صنعة تحوي بداخلها الحكمة ومنه يمكن التشبه بالخالق.

أمّا مهارة المصنّع في صناعته فقد حُظيت بأهمية كبرى على رأي الإخوان. مهما كانت الصنائع عملية أم علمية. فالغرض من الامتحان بأي من الصنائع هو تشبه بالصانع الحكيم. أمّا المهارة فهي أهم الشروط الأساسية في تحقيق هذا الغرض. فالإخوان يقولون: "واعلم يا أخي بأنّ الحذق في كل صنعة هو التشبه بالصانع الحكيم الذي هو البارئ جل ثناؤه، ويُقال إنّ الله تعالى يُحب الصانع الفاره الحاذق"⁽¹⁾.

لكنّا إذا أردنا الإلمام برؤية تحليلية خاصة بوجهة نظر الإخوان فيما يتعلق بالمهن والصناعات فيحق لنا طرح السؤال التالي وهو: هل باستطاعة الإنسان امتهان كل الحرف والصنائع؟ وللإجابة لا بدّ لنا الأخذ بعين الاعتبار القواعد الفكرية، التي كان الإخوان قد انطلقوا منها وأسسوا عليها في ما يتعلق باختلاف أفراد الإنسان، بناءً على اختلافهم في الطباع والأمزجة، وكيف أنّ هذا الاختلاف في الطباع هو ناتج عن تأثير وحركة النجوم على الفرد منذ ولادته. ومن جانب آخر فاختيار صنعة من الصنائع أو الاجتهاد في تعلم حرفة ما واستيعابها. فكل هذا متوقف على طباع الأفراد. حيث نجد أنّ كل إنسان يبحث عن صنعة تتفق مع طباعه. ومنه تصبح طباع وميول الأفراد منسجمة مع اختلاف الصنائع لكن بدرجات متنوعة.

وكما سبقت الإشارة إليه فإنّ سبب الاختلاف في تعلم الصنائع، إنّما يرجع إلى التأثير الذي قد تتركه الأفلاك والنجوم على الأفراد. فكل ما نجده من رغبة عند بعض الأشخاص في امتهان الصنائع الجسمانية مثلا، فهو بفعل تأثير كوكب خاص من الكواكب. "ونفس الشيء

(1) المصدر السابق نفسه، ص 279.

لما يوجد من اهتمام وزهد بالآخرة عند البعض، أي بمعنى هو ناتج عن تأثير كوكب معين. وكذلك مثل ما نراه عند البعض من حيوية في تعلم صنعة ما أو ما نراه من كسل وقلة فهم واستسلام للذل. فكلها بتأثير الأمزجة والطبائع التي حددتها الكواكب⁽¹⁾.

كما يرى الإخوان أنَّ النساء بسبب ما يعانينه من قلة الفهم أو الخمول، فهن ضعيفات في تعلم مهنة أو صنعة من الصنائع أو قبولها، وذلك لأنَّ القمر قد استولى عليهن. في حين أنَّ من يستولي عليه زحل فحركته تقل ويصبح كسولا.

ومما سبق، يتضح لنا أنَّ عملية اختيار صنعة من الصنائع، بناء على ما قدمه الإخوان يجب أن تتفق مع طبائع وأمزجة الأفراد. وعليه فقد أكدوا على أنَّ اليونانيين إذ أرادوا تعليم أولادهم صنعة معينة، فإنَّهم يُخضعونهم في يوم واحد إلى اختبارات خاصة مثلا: أنَّهم يقومون برسم صور الكواكب، ليعرفوا مدى ارتباط طبائعهم مع أنواعها، وبذلك يكتشفوا ميولهم ورغباتهم تجاه صنعة من الصنائع⁽²⁾. ومنه يمكننا القول بأنَّ كل فرد من الأفراد تبعاً للمزاج والطبع الذي يحمله يكون قد خُلق لصنعة معينة تتعلق بصنف وطبقة خاصة.

وعليه، فقد نصحوا الأفراد باختيار الأعمال والصنائع التي سبق وأن مارسها آباؤهم وأجدادهم، لأنَّهم سيصبحون أكثر مهارة في تعلمها. وهذا يرجع إلى أنَّ صنعة الأجداد والآباء تكون أكثر قُرْباً إلى طبائع الأبناء. وفي رأيهم هذا استشهدوا بما كان يقوم به "اردشير بابكان"⁽³⁾. حيث كان في فترة حكمه يرغم كل صنف من أصناف المجتمع على الاستمرار في الصنعة؛ التي كان أجداد وآباء تلك الطبقة يمارسونها ولا يتعدى غيرها، لكونه يرى في ذلك فريضة إلهية أكدها "زرادشت"⁽⁴⁾، المولود حوالي (650 ق.م/500 ق.م) في كتابه⁽⁵⁾.

ونتيجة لذلك فالإخوان قد قيّموا هذه السياسة باعتقادهم أنَّ الهدف منها يتجلى في: "حفظ وصيانة البلاد والحكومة، على الأقلَّ أنَّ هذه الخطة ستخفف من الذين يدعون الملك

(1) المصدر السابق نفسه، ص 280.

(2) المصدر السابق نفسه.

(3) أردشير بن بابك بن ساسان 242/180 حاكم اصطخر 208/206 ووالي فارس 226/208 أسقط الإمبراطورية البادية، وأصبح أول الملوك الساسانيين 242/224.

(4) هو رجل دين إيراني يُعد مؤسس للديانة الزردانية، عاش في مناطق أذربيجان وكرديستان وإيران حالياً.

(5) المصدر السابق نفسه.

والسياسة، وكذا طلاب الحكم والإمارة. وعليه ستقل وطأة النزاعات حول الملك، وهذا ما يساهم بدوره في صون النظام السياسي من الفساد ومنع زواله⁽¹⁾.

وخلاصة القول وبناء على ما سبق ذكره، يتضح لنا أنه لكل إنسان القابلية والاستعداد في مجال خاص وصنعة خاصة به. عليه ينبغي على كل الأفراد العيش في طبقات ملائمة لهم. وهذا لأنّ الصنعة هي التي تحدد الصنف والطبيعة، وعنه ينجم تعذر إمكانية الزوال والارتقاء والتطور من طبقة إلى أخرى. فلو استقر الفلك على هيئته المحمودة وأثر على المولود، فالارتقاء أو الزوال سيحدث؛ أي بمعنى: "أنّه في هذه الحالة نجد أولاد الملوك والرؤساء ينزلون إلى مرتبة الثّجار والدّهّاقين، وأولاد الفقراء والمعوزين قد يرتقون إلى رُتب أعلى وأرقى. وعليه وحسب ما يراه الإخوان بتأثير الأفلاك يصبح كل من الارتقاء والنزول من الأمور الممكنة"⁽²⁾.

(1) المصدر السابق نفسه.

(2) المصدر السابق نفسه، ص 164.

المبحث الثالث: الأسس والمبادئ السياسية في فكر إخوان الصفاء:

هناك اتجاهان رئيسيان، "يرى الأول أنّ هذه الجماعة ما هي إلا جماعة ذات آراء ومقاصد سياسية، في حين يرى الاتجاه الثاني أنّها جماعة دينية تعمل على تهذيب نفوس أتباعها ومريديها وتعليمهم وتربيتهم. أو على الأقل هي دينية قبل أن تكون سياسية؛ أي ذات أهداف ومقاصد دينية" (1).

فالاتجاه الأول يرى بأنّ اهتمامات الإخوان قد تجاوزت الفلسفة والآراء الفلسفية، حيث كانت لهم نظريات ثورية وأفكار سياسية. وكانوا يظنون أنّهم حتى يصلوا لتحقيق رؤاهم السياسية، يجب عليهم في الأول أن يطوروا النظام العقلي الموجود ويعيدون صياغته. وبذلك يفسح لهم المجال للعمل السياسي. وهذا ما نجده لدى اليونانيين الذين أكدوا على ضرورة الربط بين النظامين الاجتماعي والعقلي.

برغم تعدد الآراء واختلافها حول إخوان الصفاء وأسباب وعوامل وخلفيات ذلك التباين. فهناك مسألة هامة يجب التذكير بها والتركيز عليها، وهي أنّ الدراسات المنجزة لحد اليوم والخاصة بأرائهم ونظرياتهم لم تحظ بكثير من مؤهلات البحث التخصصي المستوعب، حيث انطلقت من عموميات خارجة عن دائرة البحث الفلسفي والفكر السياسي.

في حين نجد أنّ العامل الثاني الذي ساهم في عدم اهتمام الباحثين بالفكر السياسي والاجتماعي للإخوان، يعود إلى أنّ القضايا السياسية لم تُعالج بشكل منظم ولا بصورة منهجية وإنّما تناولت محتوى الرسائل بشكل مبعثر فيه الرمز والكناية. وهذا ما يدل على صعوبة تحديد وجهة نظرهم ورؤاهم في المجال السياسي.

1- السياسة وعلاقتها بالأخلاق لدى الإخوان:

قبل البحث في مفهوم السياسة من وجهة نظر الإخوان يجب علينا الإشارة إلى أنّه هناك اختلاف وفرق بين مفهوم السياسة في الفكر المعاصر وبين مفهومها لدى الفلاسفة.

(1) محمد فريد حجاب، المرجع السابق نفسه، ص 335.

وعلى وجه التحديد المسلمين الأوائل. فكما هو معلوم أنّ السياسة لدى فلاسفة الإسلام: هي "الإصلاح والقضاء على موارد الخلل والفساد" (1).

ومنه نجد أنّ هناك ترابط بين الأخلاق والسياسة، وهذا ما تشهد له الكثير من المؤلفات والرسائل التي أُثرت عن الفلاسفة. فالكندي مثلاً: والذي يُعتبر من بين المشاهير، قد دَوّن رسائل سياسية مثل: "رسالة في السياسة والأخلاق وسُبل الفضائل" والفارابي الذي كتب رسالة تحت عنوان "السياسة والسعادة والأخلاق" وكذا ابن سينا في معتمده "الشفاء"؛ حيث خصص فصلاً تحت عنوان: "فصل في الخليفة والإمام ووجوب طاعتها والإشارة إلى السياسات والمعاملات والأخلاق؛ حيث ربط فيه بين السياسة والأخلاق وأكد على الربط الوثيق بينهما" (2).

إضافة إلى ذلك فالإخوان هم فلاسفة ولهم دراسات في الميدان مثل: رسائل في السياسة وتهذيب النفس وإصلاح الأخلاق. كما أنّ لهم بحوثاً في طبيّات وثنايا البحوث التي لها علاقة بماهية وطبيعة الأفراد، حيث تناولوا بالبحث فيها الخصائص الأخلاقية للإنسان وسعادته ورغباته ونزعات. فقد قسموا السياسة إلى قسمين رئيسيين هما: السياسة الجسمانية والسياسة الروحانية كما بحثوا في العلاقة بين النفس والجسد، أي العلاقة بين السائس والمسوس "الحاكم والمحكوم".

ولأنّ دور السياسة هو تحكيم الحياة الاجتماعية للإنسان فلا بدّ أن تُبنى على أسس أخلاقية. بالإضافة إلى ذلك توجد علاقة وطيدة بين مفهومي السياسة والإنسان وصفاته وخصائصه.

2- السياسة في عصرنا الحاضر:

يتميز المفهوم العام للسياسة في عصرنا الحالي، بكونه يشتمل على مجموعة من العلاقات الاجتماعية التي تهدف إلى إقرار نظام اجتماعي وأمن داخلي. بينما على الصعيد

(1) المصدر السابق نفسه، ص 339.

(2) المصدر السابق نفسه.

الخارجي فهي تسعى لحفظ المصالح العامة وعزة وكرامة الاجتماع السياسي. وعليه يتضح لنا أنّ الرسالة الكبرى التي يجب على السياسة الإطلاع عليها هي تأسيس أصول، وتدوين خطط وبرامج، تضمن للمجتمع السياسي مصالحه على الصعيد الداخلي والخارجي، وتتجاوب مع المجتمعات السياسية والخطط والبرامج المتبعة عبر مختلف الأنظمة السياسية العالمية. وعليه، يتجلى لنا: أنّ مفهوم السياسة في المنظومات الفكرية المعاصرة، يهدف إلى تدبير شؤون وإرادة المجتمع من غير أن يشمل مفهوم الإصلاح الذي احتل المساحة الواسعة من الفكر الإسلامي واهتمامات الفلاسفة المسلمين.

3- العلاقة بين النفس والجسد والسياسة:

على ضوء ما ذكرنا، وللوصول إلى بلورة الوعي الصحيح لمفهوم السياسة من وجهة نظر الإخوان، يجب علينا تعيين البحوث السياسية ودورها من خلال البحث في العلاقة بين النفس والجسد، وحسب اعتقاد الإخوان فإنّ مرتبة النفس هي أعلى من مرتبة الجسد. وكذا، الأمور المتعلقة بالحكمة والعلوم والصنائع والسياسات والتدابير هي متعلقة بالنفس. ومنه وجب علينا تركيز بحثنا عن السياسة على الأمور المرتبطة بالإنسانيات. والسر في ذلك أنّ الإخوان يرون أنّ الجسد هو المسوس والنفس هي السائس، ومنه فالسياسات وأمر التدبير ما هي إلا من الأمور المرتبطة بالنفس.

وعليه ومن الناحية الفكرية أنّ المصدر الأول والمنطلق الأساسي للمباحث السياسية، هو الخصوصية النفسية والروحانية للإنسان. وذلك باعتبار أنّ السياسة مصدرها هو غريزة طلب الرئاسة الكامنة في النفس الحيوانية. وبصورة عامة فالأعمال التي تقوم بها النفس تتمثل في:

"الشهوة الجنسية، وشهوة الانتقام، وشهوة الرئاسة، ومن الواضح فالفائدة العظمى الناشئة على الشهوة الجنسية هي التنازل؛ أي الحفاظ على النسل البشري. بينما شهوة الانتقام فدورها هو العمل على تفادي الصدمات والأضرار والهروب والتبرؤ من الأعداء؛ وذلك إنّما يتم عن

طريق الغلبة والقهر أو بواسطة الهروب والابتعاد أو بالمكر والحيل أو ببناء الحصون والقلاع"⁽¹⁾.

أمّا الحكمة من وجود شهوة حب الرئاسة فتراجع، إلى حاجة الإنسان إلى السياسة وقد زعم الإخوان: أن حب الرئاسة مُقدم على السياسة. فما السياسة إلا من أجل تسيير الأمور الخاصة بغريزة حب الرئاسة: "وأمّا شهوة الرئاسة المركوزة في جبلتها فهي من أجل تأكيد السياسة، إذا كانت السياسة لا تتم إلا بعد وجدان الرئاسة"⁽²⁾.

ولو أخذنا بعين الاعتبار منشأ السياسة في داخل الإنسان، وكذا دورها في تهيئة احتياجاته الغريزية وغريزة حبه للرئاسة، لأدركنا أن موضوع السياسة في الفلسفة السياسية بالنسبة للإخوان، هو إصلاح الكائنات والسعي للإبقاء عليها بأفضل الحالات الممكنة. وهذا ما صرحوا به علناً: "واعلم يا أخي بأنّ المراد من السياسة هو إصلاح الموجودات وبقاؤها على أفضل الحالات، وأتمّ الغايات"⁽³⁾.

وعليه يمكن القول أنّ ما سبق لنا ذكره من وجود نظام سلسلة المراتب للنفس هو بذاته موجود بين المستويات المتعددة في كل مرتبة من مراتبهم. فالنفس النباتية هي دون النفس الحيوانية، والنفس الحيوانية هي أقل من النفس الناطقة رتبة. وكما أشرنا إليه من قبل فالسياسة تُعتبر من مراتب النفس الحيوانية. ومنه يحق للنفس الناطقة تدبير وتسيير وكذا الإشراف على السياسة. أي بما أنّه الغرض من السياسة هو إصلاح الموجودات والإبقاء عليها في أفضل وأكمل حالاتها، ولتحقيق هذا الغرض يجب أن تكون السياسة خادمة للنفس الناطقة ورهن إشارتها.

وبناء على هذا، فالسياسة من ناحية ترتبط بالنفس الحيوانية؛ لكونها من خصائصها ومُميزاتها، ومن الجهة الأخرى تكون على ارتباط بالنفس الناطقة؛ لكون عملية هداية وإرشاد

(1) المصدر السابق، نفسه، ص300.

(2) المصدر السابق نفسه.

(3) المصدر السابق نفسه، ص 300، 301.

النفس الحيوانية وترشيد نزعتها هي من مهام النفس الناطقة. ولكن كيف يمكن للنفس الناطقة التدخل في السياسة والتي هي أقل شأنًا منها؟ ولما هذا التدخل؟ ويعود هذا إلى أن كلا من العلوم والمهارات والمعارف والسلوك والصنائع. مثل: التقدم والعزة، وهما يُعدان من الغايات والمقاصد الإنسانية، وهما من شؤون النفس الناطقة، بحيث لا يحصلان إلا من خلال تلك النفس، هذا من ناحية، ومن الناحية الأخرى أن إصلاح الموجودات وإيصالها إلى كمالها والمحافظة عليها، وهي في مجموعها تشكل هدف السياسة ولا بد لها من وجود أفكار سامية وأعمال صالحة، وتحقيقها لا يتم إلا في مرتبة النفس الناطقة.

فلو تأملنا قليلاً لأتضح لنا أن إرجاع علم السياسة إلى الأسس النفسية والغريزية عند الإنسان، حسب اعتقاد الإخوان نجد أن أهمية هذا العلم وأفضليته، مقارنة بالعلوم الأخرى؛ وهذا لأن كلا من موضوع وهدف هذا العلم، هو أهم من موضوعات وأهداف بقية العلوم الأخرى. كذلك يتجلى لنا أن هذا النوع من التقرير لعلم السياسة يتوافق مع بعض البحوث والمجالات الحديثة لهذا العلم ومنها: القوة والغلبة والسلطة. حيث أنه مما يتضح فإن مسألة الاستجابة للرغبات، والميول الخاصة بشهوة الرئاسة، والعمل على تحقيقها، يتطلب القهر والسيطرة والغلبة. حيث أن أساليب الحد من الغلبة والقهر، وحب التسلط والتي هي مرتبطة بالفضائل الإنسانية، هي كذلك تشترك ضمن مدار البحث عن السياسة. إضافة إلى كل ما قُدم من تعريف لعلم السياسة حسب الإخوان، قد يشكل جانباً وجيهاً من ذلك العلم، والذي اتسعت دائرته لتشمل تدبير الأمور وإصلاح المعيشة.

ومنه نستنتج أن الإصلاح يكمن في جانبين، الأول الجانب المعيشي، والثاني الجانب المعنوي والروحاني المتعلق بالنفس. ومنه تكون مجموعة التدابير المرتبطة بالعالم الدنيوي توجد في دائرة المعاش. بينما ما يتعلق بإصلاح أمر المعاد فيوجد بين دائرة السياسات الروحانية. وعليه فالإخوان يرون: "أن دائرة السياسة ستتسع لتشمل كل أمور المعاش وأمور المعاد معاً"⁽¹⁾، أي أمور الدنيا والدين. ولذا فقد جاء في تعبيرهم: "مصطلح السياستين

(1) المصدر السابق، ج3، ص7.

الجسمانية والنفسية"⁽¹⁾. إذ هما يكشفان عن شمول السياسة لهذين المجالين. أمّا السر في هذا التقسيم إنّما يعود إلى أنّ الرئاسة قسّمين: "رئاسة روحانية وأخرى جسمانية"⁽²⁾.

1. أقسام الرئاسة عند إخوان الصفاء:

1- الرئاسة الروحانية:

وهي أنّ السلطة تكون على الجوانب الروحانية للنفس، وحسب تمثيل الإخوان في هذا الشأن "برئاسة أصحاب الشرائع الذين يحكمون أرواح الناس بالإحسان والعدل، ويوجهونهم إلى طريق الفوز بالسعادة في الحياة الأخرى"⁽³⁾.

2- الرئاسة الجسمانية:

بينما الرئاسة الجسمانية، فهي ممتدة الحدود وشاملة لكل الميول والرغبات الجسمانية وكيفية التغلب عليها. وخير مثال قدمه الإخوان في هذا المضمار "رئاسة سلاطين الجور والذين يحكمون بين الناس بالقهر والغلبة والجور، ويعملون على استغلالهم واستعبادهم لصالحهم الخاص"⁽⁴⁾. وبدون شك فواقع السياسة الجسمانية هي حكومة الشهوات والرغبات على النفس الإنسانية.

وعليه ومن خلال ما سبق يتجلى لنا أنّ تقسيم السياسة إلى قسمين: سياسة جسمانية وسياسة نفسانية قد بُني على أساس فكري، كما أنّ هذين القسمين من السياسة، يخدمان الصفات الروحانية وغير الروحانية. أمّا تقسيمهم هذا للسياسة فيشكل أساساً فلسفياً مهماً لكل أقسام السياسة المتسعة دائرتها لتشمل كل أمور الدنيا والآخرة. إذ أنّ الهدف من السياسة الجسمانية هو تأمين حاجيات الجسم، وحسب تعبيرهم: "هو تدبير لكل ما يتعلق بغذاء الجسم

(1) المصدر السابق، ج4، ص 209.

(2) المصدر السابق نفسه، ص 111.

(3) المصدر السابق نفسه.

(4) المصدر السابق نفسه.

من أمور. بينما الروحانية فهي تجلب النفس نحو الأعمال الخيرة والأخلاق الحسنة والعادات الطيبة والسلوك القويم، ورد الأمانات وما شابه ذلك⁽¹⁾.

إذن، هنا نلاحظ بأن الإخوان قد ذهبوا للقول بأن مصدر حب الرئاسة هي الغريزة والفطرة. ومنه "فمنشأ السياسة غرائزي وهو بوحى وتأثير من أفكار اليونانيين، وعلى وجه التحديد أفلاطون؛ وهذا لكونه يعد الرئاسة من غرائز النفس البشرية"⁽²⁾. وبالعودة إلى أقسام النفس: شهوانية وغضبية وناطقة، واتصاف كل منها بصفات معينة لأمكننا القول: أن منشأ الرئاسة هو النفس الغضبية والحيوانية، وعليه فهي متضمنة لمفهومي الغلبة والقهر. وهذه كما سبق لنا بالذكر خاصة بالسياسة الجسمانية. لكن هذا ليس معناه سوء السياسة أو انعدام فضيلتها؛ وهذا لكون السياسة بمعنى تدبير أمور المعاش، هي من شؤون النفس الناطقة المستقلة بالإدراك والمعلومات وتجذب الإنسان نحو الكمال؛ إذ النفس الإنسانية قادرة ومستعدة على تقبل الصور الملكية والصعود إلى رتبة السماء. ولكن هذا لا يتأتى إلا: "بواسطة التوفيق بين السياستين الجسمانية والروحانية، إذ إحداها مكملة للأخرى بحسب ما يضمن الكمال الذي يليق بالإنسان"⁽³⁾.

إذن فالسّر في كون إحدى السياستين تكمل الأخرى إنما يوجد في قابلية النفس الغضبية على التواصل مع النفس الناطقة والسير بركبها. ومنه يمكن القول أن السياستين يمكنهما الانسجام والتآزر داخل كيان الإنسان. وعلى هذا الأساس تكتمل السياسة لتصبح أعلى وأشرف العلوم. والفارابي نجده هو كذلك قد اعتقد: "بأن الرئاسة هي أمر نفساني ولها مراتب متعددة ضمن القوى المختلفة، كما يظن بأن للنفس الناطقة موقع الرئاسة بالنسبة لجميع القوى"⁽⁴⁾.

(1) المصدر السابق نفسه.

(2) محمد فريد حجاب، المرجع السابق نفسه، ص346.

(3) المصدر السابق، ص209.

(4) الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، المرجع السابق، ص89.

وفي ضوء ما ذهب إليه الإخوان، فيما يخص نظام المراتب نجد أنَّ قُدرات وقابليات الأفراد الفطرية بالنسبة للرئاسة مختلفة من فرد إلى آخر، ومنه نجد أنَّ اهتمام الأفراد تبعاً لاختلاف استعداداتهم تلك. إنَّهم يرون أنَّ قوى النفس تترك لها تأثيرات مُختلفة باختلاف الأفراد؛ والسبب في ذلك هو تعدد الأمزجة. كما أنَّ تأكيدهم على اختلاف البشر، في القدرات بسبب اختلاف مراتب الموجودات بداية بالخالق الواحد، ومروراً بالعقل الكلي والنفس الكلية والأفلاك، وحتى عالم دون فلك القمر، حيث توجد سلسلة مراتب وعلاقة رئيس ومرؤوس وسائس ومسوس بين تلك الموجودات.

هذه العلاقة نجدها منعكسة على البشر؛ أي بمعنى أنَّ العلاقة الكامنة بين البشر، هي كذلك قد قامت على أساس سلسلة المراتب. ويرون أيضاً أنَّ نظام المراتب المتحكم في الوجود هو عين الحكمة الإلهية من أهم وأبرز تجليات العناية الربانية.

إنَّ فمساهمة فكرة نظام سلسلة المراتب قد بينت مفهوم الرئاسة. كما أنَّها أكّدت على ضرورة وجوده في العلاقات القائمة بين البشر.

أمَّا مفهوم خلافة الإنسان في الأرض يمكن عده بأي حال من الأحوال كدليل كاشف على وجود نظام المراتب بين أفراد البشر. وما الهدف من الرئاسة والسياسة في الأرض إلاَّ سعي لإصلاح الأمور. وما الخلافة في الواقع إلاَّ التشبه بالحاكمية الإلهية على الموجودات. ولذلك يرى الإخوان أنَّ أوامر الملوك والخلفاء والإقطاعيين الصادرة منهم على أتباعهم والمؤتمرين بأوامرهم هي مثل أوامر المولى عز وجل لعباده. وفي ذلك يقولون: "واعلم يا أخي بأنَّ أوامر الله تعالى لعباده مُماثلة لأوامر الملوك"⁽¹⁾.

فالإخوان يرون أنَّ المولى تعالى، هو الذي يسوس كل الموجودات. وفي الأرض خلفاء الله يقومون بتدبير الأمور وإدارة الشؤون. لكن بما أنَّ الطاقات والقابليات، فيما يخص الرئاسة والسياسة هي مختلفة من شخص إلى آخر، لهذا فإنَّ العدد القليل فقط من الأفراد من

(1) المصدر السابق، ج1، ص 317.

يصلحون لمواجهة الأمور السياسية. وعليه فتقسيم السياسة إلى سياسة جسمانية وأخرى روحانية، جعل الإخوان يلتزمون بأنَّ بعض هؤلاء المُتصددين للسياسة وللرئاسة يجب أن يكونوا خلفاء إلهيين يعرفون أسس ودعائم السياسة الكاملة ويتقنونها، لكونهم تفوقوا على الجسمانيات والسياسة الجسمانية من خلال الروحانيات. بحيث أنَّ سياستهم وتديبرهم شملت كلا السياستين.

وهناك البعض الذين يملكون صلاحية تدبير الأمور الجسمانية فقط. وهم: السلاطين والملوك الذين لا يعرفون إلا الأمور السياسية، ويملكون الاستعداد والقابليات الذاتية والغير المكتسبة في هذا الجانب. ومنه نتوصل لتعريف السياسة حسب رأي الإخوان بقولنا: أنَّ السياسة عبارة عن التدبير والإصلاح. وهذا التعريف عام وشامل كلا للأمور الدنيوية والأمور الروحانية. وتلك هي السياسة الكاملة. بينما السياسة الناقصة فيُقتصر فيها على تدبير أمور المعاش. وعليه فالتصدي لأمر السياسة بقسميها إنَّما هو للأفراد الذين لهم القابليات والاستعدادات الفطرية في المجالين.

وقد يكون الهدف الذي قصده الإخوان عند تأسيسهم للفلسفة السياسية على مبدأ الاستحقاق الفطري، مع إيمانهم بأنَّ منبع السياسة والرئاسة هو: النفس الغضبية وقولهم: بأفضلية النفس الناطقة على النفس الغضبية. قد يكون الغرض من ذلك كلُّه التأكيد على ضرورة الرئاسة العامة للأنبياء، وأهمية إيداع شأن رئاسة المجتمع الإنساني إليهم وإلى خلفائهم. وهذا: "لأنَّ قابليتهم واستعدادهم الفطري هو في أعلى مراتبها. وعليه فهم أفضل من كل البشر وأكثرهم تأهيلاً لنيل منصب الرئاسة. وقد يكون موقفهم هذا إشارة لعدم قدرة الأمويين والعباسيين بأهلية واستحقاق منصب الخلافة؛ وذلك لأنَّ الفساد السياسي الذي ساد تلك الفترة كان سببه استيلائهم بالقوة على منصب الخلافة"⁽¹⁾. وعليه فالإخوان يرون أنَّ تفاوت الأفراد فيما يملكونه من طاقات في المجال السياسي والرئاسي، هو أصل النزاع بين البشر في الأوساط السياسية.

(1) محمد فريد حجاب، المرجع السابق نفسه، ص348.

وقد زعموا أنّ حكم السلاطين والملوك مرتبة من رئاسة وحكومة الأنبياء وخلفائهم؛ وهذا لكون استحقاقهم الفطري واستعدادهم للرئاسة والسلطان أقل بكثير مما عليه الأنبياء. إذ أنّ الملوك والسلاطين يملكون درجة من التأهيل والاستعداد للرئاسة الجسمانية، لكن سياستهم قاصرة، وهذا من شأنه أن يتسبب في الاضطرابات ويقضي على النظام داخل المجتمع السياسي. وعليه فهدف الإخوان قد يكون هو المدنية الفاضلة. والتي تتحكم فيها السياستين معا. فبواسطتهما تقام كافة أمور المدنية هذه. وتقابلها المدنية الجائرة والشريرة التي يتم فيها إسناد مهمة تسيير الأمور إلى السياسة الجسمانية بمفردها. وبدون أدنى شك أنّ أصل ومنبع النزاعات السياسية في المجتمعات الإنسانية، هو تصدي فئة من الأفراد لرئاسة المجتمع ممن يفتقر للكفاءة والأهلية لتحديد ماهية صلاح الدين والدنيا معا.

أي بمعنى أوضح أنّ الفساد الذي يصل إلى المجتمعات الإنسانية، يرجع حتما إلى تعدد مطالب الراغبين في الرئاسة وتنازعهم عليها، مع أنّهم يفتقرون للمؤهلات الكافية لنيل منصب الرئاسة. وفي هذا الشأن يقول الإخوان: "لأنّهم إذا كثّر الطالبون للملك كثر التنازع فيه، وإذا كثّر التنازع كثر الشغب، واضطربت الأمور وانفسد النظام، وفساد النظام يتبعه البوار والبطلان"⁽¹⁾.

أمّا كيفية تثبيت النظام والمحافظة عليه، فقد طالب الإخوان بضرورة رعاية الأفراد لرسوم وآداب الطبقات الاجتماعية، إذ أنه من الأمور التي تساعد على التقليل من حدة النزاع هو التزام كل فرد بما يناسبه من صناعة تتماشى مع طبقته؛ أي امتنانه مهنة الآباء والأجداد. ونفس الشيء ينطبق على السياسة وهذا لكونها هي الأخرى صناعة لها المختصون بها ممن يكتسبون المؤهلات الضرورية لممارستها⁽²⁾.

فهل يا ترى هذه النظرة تتسجم مع مبادئ الحكم والسياسة في عصرنا الراهن، والتي تنصّ على أنّ السياسة هي حق لجميع الناس؟

(1) المصدر السابق نفسه، ص 281.

(2) سبقت الإشارة إليه في حديثنا عن الطبقات الاجتماعية، في المبحث الثاني من هذا الفصل.

وهذه النظرة لا انسجام لها مع أسس الحكم والسياسة في العصر الحديث. وعليه يمكننا القول بناء على اعتقاد الإخوان من ضرورة التوافر على الاستعداد الطبيعي للدخول في ميدان الرئاسة والسياسة. هل يمكننا أن نتصور دور وفائدة لجملة من العوامل مثل: الإرادة، الاختيار، التعقل، والتنافس، والتي هي من عوامل الفساد الاجتماعي، وتعمل على تقوية إضرام النيران في الأوساط الاجتماعية؟

الإخوان قد انطلقوا من النظرية الفطرية، التي ترى بأنه لكل فرد دورًا خاصًا ومهمة معينة، فمتى قام بمهمته وأدى دوره، يكون قد ساهم في إقرار النظام. أما عدم قيامه بذلك حتماً سيعكس مقولة حفظ النظام، وينتهي بالفشل والنزاع.

تلك هي مشكلة الأنظمة السياسية البشرية التي قام الإخوان بتصنيفها ضمن نموذج المدنية الجائرة.

إنّ وعليه فسبيل الخلاص حسب رؤية الإخوان إنّما يكمن في المدنية الفاضلة؛ التي يترأسها الأنبياء والخلفاء. في حين أنّ باقي جهود ومخططات الحكام مآلها الفشل ونتائجها غير محمودة، ما عدا تلك التي يقتبسونها من سياسة ومخططات الأنبياء والخلفاء الشرعيين.

خلاصة القول:

يتجلى لنا من خلال ما سبق أنّ المجتمعات البشرية تعيش في صراع ونزاع مستمر؛ وذلك بسبب وجود عامل سياسي يعمل على زرع التفرقة، ويُساعد على عدم الاستقرار الدائم، وهذا العامل يتمثل في تصدي الأفراد، الذين لا يملكون المؤهلات الكافية للقيام بإدارة المناصب الرئاسية، لكنهم يخرطون ويتوغلون في ميدان السياسة. أمّا تلك الفئة التي تملك حق القيام بالأمر السياسي وإدارة شؤون الحكم، فهي من تكون لديها قوة الاستعداد الفطري للقيام بذلك. وقد يكون ذلك الاستعداد لدى عامة الناس لكن بدرجات متفاوتة.

لكن تدبير وإصلاح الأمور السياسية وعلى الصعيدين الجسماني والروحاني، إنّما يفوز به ذوي الاستعدادات اللازمة والكافية، كما تكون لهم قابلية التدبير والتسيير والإصلاح ودرجات أعلى.

II. أقسام السياسة:

لقد أشرنا من قبل إلى تقسيم العلوم من وجهة نظر الإخوان، بحيث أنّهم قسموها إلى ثلاثة أقسام: علوم رياضية وعلوم شرعية وعلوم فلسفية. والعلوم الرياضية تشمل كل من علم الآداب حسب تعبير الإخوان، وهو الذي يشتمل على علوم مثل: الحرف والصنائع والشراء والبيع.

أمّا العلوم الشرعية فهي مختصة بنفسانيات الناس. في حين أنّ "العلوم الفلسفية قد قُسمت إلى أربعة أقسام: الرياضيات والمنطقيات والطبيعات والإلهيات"⁽¹⁾. وهذه الأخيرة بدورها تنقسم إلى خمسة أقسام، وعلم السياسة هو أحد أقسامها. ورسائل الإخوان قد حوت تقسيمات السياسة وخصائص كل قسم منها. وهذه التقسيمات للسياسة هي مما تميّز واختص به الإخوان بحيث وردت في رسائلهم بشكل منتظم وموسع.

أمّا الأصل من وراء هذه التقسيمات لدى الإخوان فهو تحديد طبيعة التدابير التي يختارها رجال السياسة في تعاملهم مع الأتباع وعامة الناس. بحيث أنّه من الواضح أنّ هذه التدابير هي بالتالي لا تتجاوز الحالتين: إمّا تدابير إلهية منسجمة مع الحكمة الإلهية. وإمّا أنّها غير إلهية حيث لا علاقة بالحكمة الإلهية.

وعلى ضوء ما ذكرنا من هذا التقسيم للسياسة عامة أي السياسة الجسمانية والسياسة الروحانية، فقد قسم الإخوان السياسة إلى أنواع جزئية خمسة "وهي: السياسة النبوية والسياسة الملوكية والسياسة العامية والسياسة الخاصة والسياسة الذاتية"⁽²⁾.

1 - السياسة النبوية وأركانها:

(1) المصدر السابق نفسه، ص 259.

(2) المصدر السابق نفسه، ص 264.

وتتمثل في ثلاثة أركان وهي:

الركن الأول: بدون شك أنّ هذا النوع قد ارتبط بمباحث النبوة وبرامج وأهداف الأنبياء. ومن الواضح أنّ معرفة وضع النواميس بصورة عامة وإبعاد النفوس عن الأديان وعن الآراء الفاسدة وكذا العادات السيئة، هي إحدى أركان هذه السياسة.

الركن الثاني: فهو معرفة كيفية طرد تلك الآراء والعادات والأفعال الغير اللائقة من النفوس والضمائر وتعويضها بالآراء الحميدة والعادات الطيبة والأفعال الحسنة.

الركن الثالث: فهو معرفة كيفية هداية النفوس الشريرة بواسطة الإرشادات والمواعظ، كذلك بالتوبيخ والتهديد والوعد والوعيد. وعلى هذا المنوال كانت سيرة الأنبياء في عملية هداية النفوس الشريرة؛ "حيث عملوا على السعي إلى هدايتها من خلال التشجيع على القيام بالأعمال الخيرية وإيقاظ النفوس من نوم الغفلة وكذا بالتذكير بيوم القيامة. أمّا الهدف الرئيسي للسياسة النبوية فهو الوصول إلى شاطئ النجاة"⁽¹⁾.

وبالعودة إلى الأركان الثلاثة السابقة الذكر يتضح لنا أنّ مهمة التصدي للسياسة والإدارة هي من اختصاص الأنبياء. ومما لاشك فيه أنّ خصائص السياسة النبوية تتماشى مع الرئاسة الروحانية، بحيث يأتي أصحاب الشرائع على رأس قائمة الروحانيين، وقد أجهدوا أنفسهم على حمل الناس على العمل، بالعدل والإحسان في شتى أمور الدنيا والآخرة، واجتتاب المعاصي والردائل.

وقد وضّح الإخوان عبر الرسائل عن الشريعة، على أنّها أسمى أنواع السياسة وهي أعلى تدبير؛ وذلك لأنّها من وضع الله عزّ وجل. وأيضا ساسة السياسة النبوية هم أرقى وأكثر الساسة نبلا وكمالا. أمّا مكانة الأنبياء فيرون، بأنّهم صفوة العقلاء وخالصة العلماء. إذ لا ريب أنّ العقلاء هم أفضل الناس، ومن بينهم الأنبياء وهم الأفضل، ويليهم من حيث العقل الفلاسفة والحكماء.

(1) المصدر السابق نفسه.

ويتجلى لنا من حيث أركان السياسة النبوية أنّ دائرة سياستهم تتضمن الأمور الدينية والدينيوية ولذا فهي سياسة كاملة؛ لأنّها تجمع بين الجانبين. والإخوان أكدوا: "أنّ منهج الأنبياء والفلاسفة يشتمل على خطة وعلى برنامج كامل، لأنّهم قد اهتموا بأمر المعاد وبأمر الدنيا، كما سعوا إلى إصلاح الدين والدنيا. وقد انتهج منهجهم وسار عليه كل من جاء من بعدهم بالحق من الأئمة والخلفاء" (1).

وحسب وجهة نظر الإخوان فالسياسة النبوية هي: "أفضل أنواع السياسات؛ وهذا لأنّها مبنية على الشريعة بحيث أنّ الشرائع السماوية هي أفضل السياسات، والتي عمل الأنبياء والرسول على تطبيقها على الأرض" (2). والإخوان يرون أنّ تطبيق قواعد الشريعة من الأمور الضرورية ومن واجب الأنبياء القيام بها. وفي ذلك يقولون: "ومن خصال النبوة أيضا إجراء السنة في الشريعة وإيضاح المنهاج في الملة، وتبيين الحلال والحرام، وتفصيل الحدود والأحكام في أمور الدنيا جميعا ثم التزهّد في الدنيا وذمّ الراغبين فيها" (3).

2- السياسة الملوكية:

بدون شك، فالتواصل مع منهج الأنبياء وأهدافهم ومساعدتهم أمر يتطلبه العقل، وضرورة تفرّضها الحياة الإنسانية؛ وهذا لكون منهجهم شامل ويكفل للمجتمع البشري كل متطلباته الضرورية. ومن الطبيعي أنّ استمرار هذا المنهج وتواصله من خلال الخلفاء.

فالإخوان يرون أنّه من الممكن التواصل مع منهج وتعاليم الأنبياء، وتطبيق الأحكام الإلهية بواسطة السياسة الملوكية، إذ أنّ هذه الأخيرة هي في الواقع سياسة الخلفاء، ونواب الأنبياء وقد عبروا عنها "بالإمامة".

(1) المصدر السابق نفسه، ص 108.

(2) المصدر السابق نفسه، ص 265.

(3) المصدر السابق، ج 3، ص 407.

فالإمامة إذن هي: "الخلافة والخلافة على قسمين: الخلافة في النبوة، والخلافة في الملك"⁽¹⁾. وهذه الخلافة تشمل كل الأمور الحكومية الإجرائية مثل: البيعة وأخذها، والخراج وتنظيم الأمور المالية، وحفظ الثغور.

وعلى العموم يمكن القول أنّ المراد بالسياسة الملوكية هي الهدف لإجراء وتطبيق أحكام النبوة وتعاليم الأنبياء. أمّا وظائفها ومهامها فتتمثل في:

- معرفة الشريعة وصيانتها وتعريف الأمة بها.

- إحياء الشريعة وسننها من خلال الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وإقامة الحدود وتطبيق أحكام صاحب الشريعة.

- ردّ المظالم والقضاء على الأعداء، ورد كيد الأشرار وإسداء المعونة للبررة والصالحين. وبصورة إجمالية يمكن القول بأنّ الخلافة والملك، قد تكون مرة ظالمة وجائرة، وهذا عندما تتحقق الحكومة عن طريق القهر والغلبة. وفي هذا الشأن يكون للملوك والولاة الرئاسة الجسمانية على الناس. وجلي أنّ النظام الحكومي لهم، لم يرق على أساس العدل.

وعليه، ففي الحديث عن أقسام الرئاسة عادة ما يشبه للرئاسة الجسمانية الدنيوية برئاسة ملوك وسلطين الجور، المتحكمون في الشؤون الدنيوية فقط، وقد وصلوا للحكم بالقهر والغلبة. وجلي بأنّ سلطة الجور هي سلطة غير شرعية؛ وهذا لكون السياسة المتبنية لها هي سياسة غير كاملة. لأنّها تفقر إلى نصفها الثاني من السياسة، والمتمثل في الرئاسة الروحانية.

أمّا إذا تحققت الخلافة بدون قهر ولا غلبة، وتكون الرئاسة حينئذ رئاسة روحانية، ومنه فالسياسة تكون هي الأخرى روحانية، فتتحكم في النفوس وليس في الأجسام، وبديهي أن يكون منهج الحكم هنا على أساس العدل وتطبيق أحكام الشريعة.

(1) المصدر السابق نفسه، ص 406.

والإخوان يرون أنّ حكومة هذا النوع من الحكام، هي شرعية لكون السياسة المتبنية هي سياسة كاملة، وقد شملت الجانبين معاً الجسماني والروحاني. وهذا ما يطلق عليه خلفاء الأنبياء عليهم السلام.

ويمكن القول: "أنّ تقسيم السياسة إلى سياسة نبوية، وسياسة ملوكية هي اختصاص الإخوان، وهذا لكون الفارابي لم يشر إلى هذين القسمين من السياسة وهو معاصر لهم. وكذلك ابن سينا لم يتعرض للسياسة النبوية. واكتفى بالسياسة الملكية من غير جعلها قسم من أقسام السياسة"⁽¹⁾.

وقد يرجع السبب في عدم التطرق لهذين القسمين من السياسة من طرف الفارابي وابن سينا؛ وهما من أبرز المُنظرين للنظام السياسي القائم في عصرهما. لكنّ الإخوان شكلوا "حركة فكرية ثورية وسعوا من خلالها لتقسيم السياسة إلى نبوية وملوكية بغرض كشف النظام السياسي الجائر في عصرهم، والإدلاء بعدم شرعيته"⁽²⁾؛ لكونه قائم على السياسة الجسمانية فقط. وقد وصل حُكامه إلى منصب الحكم بواسطة القوة. بينما سلوكهم لم يكن مُنضبطاً بأحكام الشريعة. كما أنّهم قد كرسوا نشاطهم السياسي، من أجل تأسيس مدينة تطبق فيها الشريعة حسب نظام سياسي ملوكي، بُني على السياسة النبوية ومنصب الملوكية فيه انصرف إلى نواب النبي "صلى الله عليه وسلم" وخلفائه. وعليه، يصبح النظام السياسي الذي يرغبونه مُختلفاً تماماً عن النظام الملوكي السائد إبان عصرهم.

ومنه يتجلى لنا أنّ سياسة الملوك تتناسب مع السياسة الجسمانية، ومع حكومة القهر والغلبة بشكل أوسع. والإخوان قد اعتقدوا أنّ السياسة الملوكية يجب أن تُبنى على أساس العدل والإحسان. ومخالفة هذا النهج يجعل الحكومة حكومة ظلم وجور.

3- السياسة العامية:

(1) محمد فريد حجاب، المرجع السابق نفسه، ص 351.

(2) المصدر السابق نفسه.

وهذه السياسة لها صلة وثيقة بمفهوم السلطة والرئاسة. فالحديث عن السياسة هو في الواقع حديث عن كيفية الحكم وخصائصه وظروفه. والإخوان قد أبدوا اهتمامهم الخاص بهذا الجانب من السياسة. ولقد قسموا العلوم البشرية إلى أنواع ثلاثة:

علم الشريعة وعلم الصناعة وعلم الملك والدولة، وعلى هذا الأخير قد عبر الإخوان في رسائلهم بعلم "المُلْكة" وهو: علم يتألف من قسمين وهما: السياسة الخاصة والسياسة العامة. وقد قالوا: "وأما علم المُلْكة فهو أن يعلم الإنسان السياسة الخاصة والعامة"⁽¹⁾. وبدون شك فحقيقة السياسة العامة هو الرئاسة على الجماعات: "وأما السياسة العامة التي هي الرئاسة على الجماعات كرئاسة الأمراء على البلدان والمدن، ورئاسة الدهاقين على أهل القرى، ورئاسة قادة الجيوش على العساكر وما شاكلها"⁽²⁾. أمّا الهدف الذي تُشده السياسة العامة فهو: "معرفة طبقات المرؤوسين وحالاتهم، وأنسابهم وصنائعهم، ومذاهبهم وأخلاقهم، وترتيب مراتبهم ومراعاة أمورهم، وتفقد أسبابهم وتأليف شملهم والتناصف بينهم، وجمع شتاتهم في ما يشاكلهم، من صنائعهم وأعمالهم اللائقة بواحد منهم"⁽³⁾.

وعليه فالسياسة العامة تشتمل عن معرفة مجموعتين: مجموعة الرؤساء ومجموعة المرؤوسين. إذ أنه من مُتطلبات الحياة البشرية وجود رئيس يقوم بإدارة أمور المجتمع وتسيير النظام. وجلي أنّ الرئاسة إذا اختصت بالأمور الدنيوية فإنّ سياستها هذه تكون ناقصة. بينما لو اقترنت عملية حل أمور المعيشة بالرئاسة الروحانية، فإنّ هذه السياسة ستصبح كاملة. بينما وجود الرئيس، كما أشرنا إليه فهو أكيد ولا بدّ منه.

وفي هذا يقولون: "واعلم ما من جماعة تجتمع على أمر من أمور الدين والدنيا وتريد أن يجري أمرها على السداد، إلا ولا بدّ لها من رئيس يرأسها ليجتمع شملها ويحفظ نظام أمرها... ويمنع من الفساد صلاحها"⁽⁴⁾.

(1) المصدر السابق، الرسالة الجامعة، ص 169.

(2) المصدر السابق، ج 1، ص 265.

(3) المصدر السابق نفسه.

(4) المصدر السابق، ج 4، ص 110.

أمّا الدليل الذي قدمه الإخوان على ضرورة وجود الرئيس ضمن مجموعة من البشر، فيتمثل في: الدور الذي يقوم به الرئيس من إيجاد التجمع، وحفظ النظام ومواجهة مظاهر الفسقة والفساد. وفيما يخص الرئيس فيمكن القول: أنّ أصل الرئاسة عقلي، وذلك باعتبار أنّ الأصل الأول أنّ الرئاسة بحكم الله تعالى وأمره إنّما تكون للعقل. وفي هذا يقول الإخوان: "إنّ الرئيس لا بد له من أصل يبني عليه أمره ويحكم به بينهم، وعلى ذلك الأمر يحفظ نظامهم. ونحن قد رضينا بالرئيس على جماعة إخواننا...العقل الذي جعله الله تعالى رئيساً على العقلاء من خلقه الذين هم تحت الأمر والنهي"⁽¹⁾.

فلو أخذنا بعين الاعتبار موقع العقل عند الإنسان لكونه يتصدر منصب القيادة والرئاسة بالنسبة لكل شؤونه؛ لتبين لنا أنّ الرئاسة العامة على الجماهير كذلك يجب أن تعتمد على المعايير العقلية. كذلك فأحدى الخصائص الأساسية لصاحب الشريعة هي ارتباطه بالعقل الكلي، ولهذا يُقال أنّ سياسته أكمل السياسات. ومنه يتجلى لنا أنّ فائدة العقل في الرئاسة العامة هي كذلك أمر ضروري لتصبح سياسة صحيحة ومطلوبة.

ومما تجدر لإشارة إليه أنّ وجود عنوان خاص ومستقل هو عنوان السياسة العامة كقسم من أقسام السياسة ضمن المنظومة الفكرية للإخوان، لدليل على وجود جهد فكري ميّزهم عن كامل العلماء أمثال الفارابي وابن سينا. حيث أنّ هذا الأخير في معتمده "السياسة" وفي الفصل الخاص بالسياسة وتدبير أمور الحياة من طرف كل الناس، "فقد أشار إلى السياسة الملكية والسياسة العامة لكنّه لم يجعل منهما قسماً مستقلاً من أقسام السياسة"⁽²⁾.

أمّا الفارابي "فلم يجعلها جنساً لتضم إليها أنواع من السياسات. وكل نوع من السياسة لها خاصيتها المتفرقة والمستقلة عن الأخرى"⁽³⁾.

(1) المصدر السابق نفسه.

(2) محمد فريد حجاب، المرجع السابق نفسه، ص 352.

(3) الفارابي الفصول المنتزعة، ص 92.

وبناء على تقسيم الإخوان للسياسة فإنّ التدابير والخطط، إن كانت جسمانية فقط ستصبح سياسة ناقصة، لكن الإخوان كما أشرنا من قبل. قد نظروا للسياسة على أنّها ذات مراتب وهي مترابطة فيما بينها وتتمثل في سياستين روحانية وجسمانية. فالسياسة العامة التي تهتم بتدابير وبرامج الرؤساء والمرؤوسين تكشف لنا البعد الواقعي في فكرهم حيث نظروا إلى قسم من السياسة يهتم بعلاقة الفرد بالمجتمع فيما يتعلق بتوفير الاحتياجات العامة.

ومن خلال هذا القسم من السياسة تمّ اكتشافنا للترابط الموجود بين الفرد والمجتمع وحاجة كل منهما للتعامل فيما بينهما. فمثلاً أنّ الفرد في حاجة إلى سياسة وتدبير خاصة به. فهو أيضاً في حاجة إلى سياسة وتدبير جماعي يتمثل في العلاقة بين الحاكم والمحكوم.

إنّ ما قصده الإخوان بالسياسة العامة هو بيان واقع الحياة الجماعية. وعليه فهذا النمط من السياسة هو علم يهتم بمعرفة علاقة الحكام بالمحكومين. لكن إذا كان الأمر في هذه السياسة مقتصرًا على الشؤون الجسمانية فقط، هنا السياسة تكون ناقصة وهذا المنهج المعمول به في تسيير نظام الحكم هو منهج الملوك الجائرين.

لكن إذا كانت السياسة المعمول بها سياسة كاملة وشاملة للجانبين الجسماني والروحاني فإنّها تصبح من نمط السياسة النبوية ومن صفات السياسة الملوكية والتي لا مكان للجور والعدوان فيها.

نلاحظ بأنّ هذا النمط من التقسيم للسياسة يحتوي على عنصر واقعي ألا وهو قابلية السياسة العامة في إقامة العلاقات بين الرؤساء والمرؤوسين؛ وذلك بواسطة القوانين النبوية والملوكية.

ومن خلال التمعن في هذه الفكرة نجد أنّ الحكومات المتبعة لتلك السياسة هي منقسمة إلى حكومات شرعية وأخرى لا شرعية. ومن البديهي أنّ أصل المشروعية وعدم المشروعية ما هو إلاّ نوع من الخطط والتدابير المتخذة من طرف الحكام في سياساتهم العامة. فلو كانت تدابير الحكومة، هي الميول والرغبات الجسمانية فقط فإنّها ستكون جائرة. وتلك هي

عقيدة الإخوان؛ حيث يرون حكومة الجور والظلم مُمثلة في السياسة الجسمانية؛ وهذا لكونها تعمل على إشباع نزوة حب الرئاسة بواسطة القوة والغلبة وهي بعيدة عن السياسة النبوية والملوكية. في حين أنه إذا كانت التدابير الحكومية تشمل العلاقة بين الحكام والمحكومين كلا من السياستين الجسمانية والروحانية. فالمنهج السائد حتما سيكون منسجما مع السياستين المثاليتين، وكذلك برامج وخطط السياسة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية ستنتجم مع الواقع الفكري وتتماشى مع السياسة.

فأهمية وقيمة السياسة العامة والتي تعكس الواقعية في فكر إخوان الصفاء، إنما هي موجودة في قدرتها على مواكبة الواقع السياسي وعلى السلطة الحاكمة في المجتمع. أي بمعنى آخر أن الوصول إلى السياسة النبوية يكون بواسطة السياسة العامة. وهذا ما يعلل لنا فكرة تطلع الإخوان للمدينة الفاضلة؛ والتي هي مثلهم الأعلى كما هي بالنسبة للمفكرين المسلمين.

وعليه فهذه المدينة لم تكن أبداً هدفاً أو مثالا وإنما كانت حقيقة لولا وجود التدابير والخطط الغير صائبة فيما يخص السياسة العامة للبلد. ونجد الإخوان قد عبروا عن هذا بارتقاء السياسة العامة إلى عالم الشريعة والحكمة الناموسية. وعندها سيكون الملك والنبوة في كامل انسجامهما. إذ في السياسة الممهدة لقيام المدينة الفاضلة يُلاحظ أنها تهتم بأمور الدنيا المعيشية مع إصرارها على تقويم النفوس الروحانية وهذا من أجل الوصول إلى أقصى درجات الأهداف المنشودة والمتمثلة في التلفيق بين مصالح الدنيا والآخرة. والتي هي هدف السياستين النبوية والملوكية، وهذا بواسطة السياسة العامة.

فهل من الممكن أن تقام حكومة عامة تكون منسجمة مع طموحات الإخوان؟ وهل يُمكن بناء دولتهم المبنوثة عبر رسائلهم كنظرية في الحكومة العامة؟ وهل تُقبل مثل هذه الحكومة عندهم؟

إجابة على هذه التساؤلات يمكن القول: أنّ فكرة الدولة العامة يمكن أن نتصورها على أنّها استجابة من طرف الإخوان لواقعهم الاجتماعي بكل ضغوطاته وتحدياته من أجل تحقيق نظريتهم المثالية. لكن الحكام بكل قواهم وقدراتهم الفكرية ووعيهم السياسي بإمكانهم الاقتراب من السياسة النبوية، مع حملهم مثلهم الأعلى ونموذجهم في الحكم والسياسة.

4- السياسة الخاصة لدى إخوان الصفاء:

لقد سبقت الإشارة إلى أنّ هناك من جملة العلوم، علم خاص بالملك والحكومة، حيث يقوم على السياستين العامة والخاصة. إذ أنّ هذه الأخيرة تهتم بالأمور الفردية والأسرية وما يتعلق بأقارب الإنسان.

وعلى وجه العموم فدائرة هذه السياسة لا تتجاوز حدود الأسرة والتدبير المنزلي: "وأما السياسة الخاصة فهي معرفة كل إنسان كيفية تدبير منزله وأمر معيشة ومراعاة أمر خدمه وغلمايه وأولاده ومماليكه وأقربائه وعشرته مع جيرانه وصحبته مع إخوانه في قضاء حقوقهم وتفقّد أسبابهم والنظر في مصالحهم من أمور دنياهم وآخرتهم"⁽¹⁾.

فدائرة هذه السياسة قد تشمل المصالح المعنوية لهذه الشؤون بالإضافة إلى تدبير أمور المعاش وسياسة المنزل. كما تهتم كذلك بمسألة الفوز بالدنيا والدين. إلا أنّ السر في تأكيد الإخوان على مسألة الفوز هذه إنّما يرجع لاهتمامهم بالسياستين على الصعيد الأسري. ففي السياسة الروحانية الهدف هو دفع نفوس أفراد الأسرة نحو فعل الخير"⁽²⁾؛ وهذا لأنّه في السياسة النفسانية للأسرة يُركز على الأخلاق الطيبة والعادات الحميدة، كالمحافظة على الأمانات وإعادتها لأهلها، وجميع باقي الصفات الحسنة المعهودة. فأساس التربية يقوم على السياسة النفسانية. بينما السياسة الجسمانية للأسرة فالغرض منها الاهتمام والعناية بالزوج والأولاد، والإخوة والعبيد وتقديم لهم كل احتياجاتهم، وتلبية رغباتهم ومطالبهم المادية.

(1) المصدر السابق، الرسالة الجامعة، ص 265.

(2) المصدر السابق نفسه.

والإخوان قد عبروا عن هذا النوع من السياسة بسياسة الأهل ومعناها العناية بكل العلاقات والأعمال المادية والجسمانية.

ومن واجب السائس في سياسة الأهل منع التفرقة والاختلاف، وتوجيه الأهل والأقارب تجاه العادات الحميدة والأعمال العادلة. وقد أولى الإخوان هذه السياسة أهمية كبرى بالأولاد والعبيد والنساء على وجه الخصوص؛ لأنهن كثيرات التأثير بعوامل التغيير. وقد خصصوا فصلا كاملا بعنوان "سياسة الأصحاب"؛ وذلك في رسالة العلوم الناموسية والشرعية. حيث تطرقوا لشتى أنواع السياسات كمًّا وكيفًا. وهذا دليل على المكانة المرموقة التي حظيت بها الأسرة في الاجتماع، حسبهم، لكونها المحور الذي يُنطلق منه في تقديم الخطط والسياسات بمختلف أشكالها، وهي المجال الطبيعي الذي تُطبق فيه تلك المشاريع.

وقد أوصى الإخوان وأكدوا على الإطلاع على كل الأوضاع المعاشة ضمن أفراد البيت الواحد، مع البحث والتحري لجميع الأمور صعبة كانت أم بسيطة؛ لأنَّ الجهل بالأمور التي تجري داخل المنزل سببها، أنَّ السياسية المطبقة داخل الأسرة ناقصة، ومنه لن نصل للنتائج المرضية. وبالتالي فالعلاقة بين السائس وأفراد الأسرة لن تكون صحيحة ولا تُرضى كل الأطراف.

إنَّ التقارب بين الطرفين يحقق رضا الأسرة عن سائسها، لكن لا ينبغي أن يصل إلى درجة إطلاع أهل البيت على جميع الأمور؛ لأنَّه قد يتسبب لتعرض السائس إلى الهلاك من جهة لم يحسب لها حساب من قبل. وعليه نجد الإخوان يرون: "أنَّه ليس من الضروري أن يثق السائس بأهل منزله ثقة كاملة، حتى لا يدركوا كل أسرار صاحب البيت إذ يجب عليه توخي الحيطة والحذر من وجود منافقين بين أهل المنزل"⁽¹⁾.

ترى ما هي الدوافع التي جعلت الإخوان يقدمون مثل هذه النصيحة؟ لعلها تكون خصوصية تلك الجماعة وظروفها الاجتماعية والسياسية المتحكمة فيها إبَّان تلك الفترة. وكذا

(1) المصدر السابق، ج1، ص217.

قد تكون طبيعة العلاقات المقامة داخل الجماعة مع بقية الجماعات والأفراد الآخرين؛ وهذا لأنَّ الجماعة قد تميّزت بحساسيتها الخاصة لمواقفها المعارضة للنظام السياسي السائد آنذاك. وقد تبنت في مواجهتها للسلطة منهج الانفتاح على الأوساط الثقافية والتعليمية حيث حوتها وضممتها إليها.

وقد يفسر لنا ما جاء في الرسائل من تحذيرات ونصائح وتحريات متعددة ودقيقة قد توصل إلى سوء الظن بأفراد الأسرة. إلا أنَّ الإخوان في الوقت ذاته قد أكدوا لنا على: "المعاملة الحسنة واللطف والرحمة والتقرب عوضا عن العنف والتباعد. كما اعتمدوا على الكرم عوضا عن البُخل وعلى الرحمة مكان الغضب. كل ذلك من أجل توطيد العلاقة بين السائس وأهل البيت"⁽¹⁾.

أمَّا الأصحاب فقد قسموهم إلى فئتين: "منهم المنتسبون إلى دائرة الأصحاب بالنسب الجسماني، ومنهم المنتسبون إلى هذه الدائرة بالنسب الروحاني"⁽²⁾. أمَّا الطريقة التي انتهجوها فيما يخص الفئتين فتنمَّثل في أن يتعامل معهما بالمساواة والعدل. وعلى وجه التحديد في مجالي تحصيل المعرفة والتعليم، والعبادات إذ يجب إتباع نفس السياسة.

وعليه يُعطى لكل واحد جزء من التعليم حسب استعداده دون إجحاف أو بغضاء. وإلا سيخرج من دائرة الأصحاب. ومن العدالة التي ينبغي مُراعاتها فيما يخص الأصحاب، رعاية المصالح الدينية والدنيوية للفريقين من الأصحاب وعليه تكون سياسة الأصحاب كاملة.

ونظرا لكون سياسة المنزل قد حُظيت بالمرتبة الرابعة من تقسيمهم للسياسيات، إلا أنَّ الوصول إلى المراتب العُليا من السياسة متوقف على نجاح السائس في هذه السياسة بالذات. ومنه يمكن القول أنَّ تلك الرتبة من السياسة تتقدم على سياسة القبيلة وسياسة المدن، وتمهد للمراتب المتقدمة من السياسة.

(1) المصدر السابق نفسه.

(2) المصدر السابق نفسه.

وعليه فقد زعم الإخوان بأن نجاح السائس في المراتب العليا للسياسة، متوقف على نجاحه في سياسة أهله. ففي رسالتهم الخامسة عشرة، وأثناء كلامهم عن الهدف من السياسة، وضّحوا بأن أول خطوة يخطوها السائس في الميدان الاجتماعي إنما هو مرتبط بسياسة الأهل والعييد والخدم، وكذا القبيلة والمدينة وأخيرًا الناموس الإلهي.

وهذا تأكيد على أهمية الأهل والأسرة، وكذلك لمكانة سائس الأسرة في الفلسفة السياسية عند الإخوان. ولقد ورد في رسائلهم ما يلي: "واعلم أنّ الجسد مسوس، والنفس سائس، فأى نفس ارتضت في سياسة جسدها كما يجب، أمكنها سياسة الأهل والخدم والغلمان، ومن ساس أهله بسيرة عادلة أمكنه أن يسوس قبيلة، ومن ساس قبيلة كما يجب، أمكنه أن يسوس أهل المدينة كلهم ومن ساس أهل المدينة كما يجب أمكنه أن يسوس الناموس الإلهي، ومن ساس الناموس الإلهي، أمكنه الصعود إلى عالم الأفلاك"⁽¹⁾.

يُعتبر ذكر مراتب السياسة حسب النص المذكور أعلاه، بيان لأهمية سياسة الأهل والأصحاب في عالم السياسة. كما أنه توضيح للدرجة العالية من مصداقية الإخوان في نظرتهم تجاه الأسرة ومكانتها في المراتب السياسية، كما أنه إشارة إلى سعة إمامهم وتأثرهم بالفلسفة اليونانية؛ لأنّ كل من أفلاطون وأرسطو وكل فلاسفة اليونان اهتموا اهتماما واسعا بمقولة تعليم الأسرة ضمن عالم السياسة والحكومة.

ومما تجدر ملاحظته، أنّ كل ما قدمه الإخوان لجعل سياسة الأهل مرتبة من مراتب السياسة، قد اختلف عن التقسيمات التي قدمها بقية الفلاسفة أمثال: الفارابي، وابن سينا، حيث نجد أنّ الفارابي كان حديثه عن سياسة خاصة عنوانها "سياسة المرء لنفسه" والتي تُماثل السياسة التي قال بها ابن سينا، وعنوانها "سياسة الرجل دخله وخرجه"، مع أنّه لم يتحدث عن سياسة الأهل والأولاد، ولا الخدم ولا العبيد.

(1) المصدر السابق نفسه.

أمّا الإخوان فقد جاء حديثهم عن سياسة الأهل وعن سياسة الأصحاب. وفي تقسيمات الفارابي للسياسة ذكر: "أنّ أحد أقسام السياسة، هي سياسة المرء مع أكفائه. وقسم الأكفاء إلى: الأصدقاء والأعداء، واقترح أن يكون لكل قسم من هؤلاء سياسة خاصة به"⁽¹⁾.

5- السياسة الذاتية لدى إخوان الصفاء:

لقد قسم الإخوان السياسة إلى سياسة جسمانية وأخرى روحانية؛ وذلك تبعاً لماهية الإنسان الثنائية إلى حاجات مُرتبطة بالبعد الجسماني، وأخرى بالبعد الروحاني للإنسان.

والسياسة الذاتية بالنسبة لهم لها أهمية خاصة؛ لكون السيطرة على النفس وهدايتها هي مقدمة ضرورية ولازمة لسياسة الأهل والمدينة والناموس. وعليه فقد وصفوا الجسد بأنّه المسوس والنفس بأنّها السائس. وكل من تمكن من كبح وترويض النفس، يستطيع أن يحكم قبضته على الجسمانيات ويصبح بمقدوره التصدي لسياسة الأهل والقبيلة والمدينة والناموس.

ومنه يتجلى لنا أنّ قيمة السياسة الذاتية تتمركز في هذه النقطة بالضبط؛ أي أنّ أولوية معرفة النفس وكذا التوافر على التدابير الروحانية الضرورية من أجل الوصول إلى باقي أنواع السياسات الأخرى اللازمة.

وعلى العموم فإنّ كل من النفس والجسد، حسب ما أورده الإخوان ما هما إلا أمران ضروريان بالنسبة للإنسان، وما على الجميع إلا إعداد العدة والسعي لاتخاذ التدابير اللازمة لتسيير شؤون الإنسان من خلال هذين الأمرين. ومنه فالإنسان سيصل إلى درجة الكمال السياسي. وقد عبروا على ذلك بقولهم: "فتكون قد أحكمت السياستين وعرفت المقولتين، لكن الحكمة من وضع السياسة الذاتية قد تتمثل في اكتساب المعرفة في مجال تدبير الأبعاد الروحانية والجسمانية"⁽²⁾. ومنه الوصول إلى سياسة ناجحة فيما يخص تدبير شؤون الأهل

(1) محمد فريد حجاب، المرجع السابق نفسه، ص 353، 354.

(2) المصدر السابق نفسه.

والقبيلة والمدينة. "أما السياسة الذاتية، فهي معرفة كل إنسان نفسه وأخلاقه وتفقد أفعاله وأقوابله في حال شهواته وغضبه ورضاه والنظر في جميع أموره"⁽¹⁾.

ويمكن مقابلة هذا العلم مع ما يُعرف عليه في وقتنا الحاضر بعلم النفس، حيث يختص ببيان أهمية الخصائص الفردية والروحية وآثارهما في السياسة، سواء بالنسبة للسائس أو صانع القرار، أو على المرؤوسين والتابعين. ونحن في أشد الحاجة إلى العلم بالنفس وخفاياها.

وبالعودة لما قاله الإخوان، فإنَّ العلم بشؤون الذات أمر ضروري في شتى أنواع السياسات التي ذكرها الإخوان. فإنَّه للخصال النفسية والروحية، سواء فيما يتعلق بسياسة الأهل والأصحاب أو فيما يخص سياسة الفرق والجماعات. لها أهمية عظمى وتأثير كبير ومكانة مرموقة.

ومن الواضح أنَّ ما يُعالج اليوم في علم السياسة عن دور الخصال النفسية في صنع القرار السياسي، هو اهتمام بالسياسة الذاتية التي تحدث الإخوان عنها عبر رسائلهم. ونفس الشيء بالنسبة لابن سينا والذي أشار عبر كتاباته إلى سياسة النفس. ونص على أنَّها أول شيء من أصناف السياسة التي ينبغي على الإنسان أن يوليها اهتماما بالغاً هي سياسته لنفسه؛ وذلك لكون النفس هي أقرب الأشياء له. فإن كانت سياستها ناجحة فحتماً ستكون سياسة المدينة هي الأخرى كذلك.

III. رؤية تحليلية لتقسيم إخوان الصفاء للسياسة:

لقد قسم الإخوان السياسة إلى علوم ومعارف متعددة. وهذا دليل على سعة دائرة هذا العلم والذي بدوره يعود إلى احتياجات الإنسان المتنوعة. وقد نُظر إلى علم السياسة على أنَّه علم شمولي وجامع يضم فروعاً متعددة، لها صلة بعلم الاجتماع وعلم النفس والفلسفة. فالتقسيمات السياسية لدى الإخوان هي كشف عن رؤية تعددية تقيد المجالات الاجتماعية

⁽¹⁾ المصدر السابق نفسه، ص 265.

والدينية والمذهبية. كما تكشف عن الروح التسامحية التي انطلقوا منها في تعاملهم مع المذاهب والتيارات الأخرى. وهذه الروح قد نشأت عن طبيعة الرؤية التي قدموها فيما يخص ارتباط الدين بالعقل والفلسفة؛ أي بمعنى أنّ الإنسان بإمكانه الوصول إلى الشريعة وأحكامها من خلال العقل والفلسفة.

والإخوان قد سعوا لتوحيد المجتمع وإنقاذه من الفساد السياسي الذي يعاني منه. فهم يتمتعون بقسط وفير من التعددية الاجتماعية على المستويين الفكري والنظري. فالفكر الديني لفلاسفة القرن الثالث والرابع الهجريين يؤكد على العدل السياسي للحكام وعلى ضرورة العمل بالعدل، وهذا بدوره يؤدي إلى التعددية.

أمّا تطبيق العدالة والتأكيد عليها في المنظور الفلسفي والسياسي والديني فيشكل مطلباً يتفق عليه الجميع، ويعود بالخير على الكل ويتكفل بمصلحتهم. ومن أجل تحقيق العدالة لا بد من وجود مناهج وبرامج جماعية تساعد على الوصول إليها. ومن الواضح أنّ جعل العدالة غاية قصوى وهدف أسمى.

ولكي نجعل العدالة هي الغاية القصوى والهدف الأسمى يتوجب علينا وجود الأدوات اللازمة والمخططات السياسية والاجتماعية الخاصة، وكل ذلك يتطلب الاهتمام بالخير العام والمصلحة الجماعية.

وحسب تعبير الإخوان. فالخير العام

للجميع هو السعادة النهائية، والسعادة هي الوصول إلى العدالة. وبدون شك أنّ التعددية بهذا المعنى هي أمر مقبول لدى الفلاسفة. أي التعددية داخل إطار العدالة وتحقيق المنفعة المادية والمعنوية للجميع عن طريق العدالة.

ولتحقيق ذلك لا بد من تأسيس مؤسسات وإنشاء أطر سياسية واجتماعية تتكفل بذلك. ومن المؤسسات اللازمة: مؤسسة الدولة العادلة، وهي التي شكلت طموح إخوان الصفاء. وهذا ما عبروا عنه بدولة "أهل الخير".

أمّا فيما يخص ربط رؤية الإخوان وتطبيقها على الرؤى، وكذا الأفكار المعاصرة لأبد من الأخذ بعين الاعتبار الاختلاف في الماهية بينهما، والخلفيات الفكرية التي ينطلق منها أصحاب المنظومتين.

وأخيرا يبقى من الطبيعي أن تجتمع جماعة تتشط في سبيل إيجاد آليات ومؤسسات وبنى كفيلة بتحقيق الأهداف الاجتماعية، وكل أمر يساهم في إجراء العدالة باعتبارها مطلب الجميع. هو أمر مقبول ولازم وهذا ما يستدعي أن نستفيد من تجارب الجماعات والأفراد والحضارات، وهذا هو أحد وجوه مفهوم التعددية لدى المفكرين الكلاسيكيين ومن ضمنهم الإخوان الذين أكدوا على نفس المعنى.



الفصل الخامس

الفصل الخامس:

البعد السياسي للتربية عند إخوان الصفاء

المبحث الأول: مفهوم الدولة وأهميتها ومكانتها وأهم النظريات في تكوينها.

المبحث الثاني: التربية والسياسة والعلاقة بينهما عند إخوان الصفاء.

المبحث الثالث: الحرية والأصول الدينية عند إخوان الصفاء.

المبحث الأول: مفهوم الدولة وأهميتها ومكانتها وأهم النظريات في تكوينها:

1- في ماهية الدولة:

يُعتبر مصطلح الدولة من بين المصطلحات الأكثر أهمية من الجانب السياسي، حيث تعددت تعاريفها من الناحية الاصطلاحية. لكن قبل التطرق إلى تلك التعاريف، لابد من الإشارة إلى الجانب اللغوي.

أولاً: الدولة لغة: "في لسان العرب" هي: "اسم الشيء الذي يُتداول"، والدولة "الفعل والانتقال من حال إلى حال"¹. الدولة والدولة: "العقبة في المال والحرب سواء، وقيل: الدولة بالضم في المال، والدولة بالفتح، في الحرب، وقيل: هما سواء فيهما في الحرب، وقيل سواء فيهما يضمن ويفتحان، وقيل: بالضم في الآخرة وبالفتح في الدنيا، وقيل: هما لغتان فيهما، والجمع دُول ودول"². ويُقال: "اللهم أدلني على فلان وأنصرتني عليه. وتداولنا الأمر: أخذناه بالدول. وقالوا دواليك؛ أي مداولة على الأمر. وقال سيبويه: " وإن شئت حملته على أنه وَقَعَ في هذه الحال، ودالت الأيام؛ أي دارت، والله يُداولها بين الناس. والدولة: لغة في التَّوَلَّى، يقال جاءنا بدُّلاته أي بدواهيه، وجاءنا بالدولة أي بالداهية"³.

ما نلاحظه مما سبق ذكره، أنه رغم كون الدولة اسم، إلا أنها أيضا "فعل" متحرك منتقل، وليست حالة ثابتة، State,Static كما في المعنى الأوروبي وجذره اللغوي اللاتيني.

أما مصطلح State في الإنجليزية أو Etat في الفرنسية فهو مستمد من الأصل اللاتيني Status وفعله Stare الذي يقابله الفعل To Stand في اللغة الإنجليزية⁴.

وفي القرآن الكريم وردت الآية الكريمة: ﴿أَنْ يَمْسُكَ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ الْقَوْمَ قَرْحٌ مِثْلَهُ، وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ﴾⁽⁵⁾.

(1) ابن منظور، لسان العرب، دار المعارف، المجلد2، (ب.ط)، القاهرة، (ب.تا)، ص1456.

(2) ابن منظور، نفس المرجع السابق.

(3) نفس المرجع السابق.

(4) International Encyclopaedia of the social sciences, vol 15, Macmillan co, New York, 1968, P.144.

(5) قرآن كريم، سورة آل عمران، الآية 140.

من خلال ما سبق يتجلى لنا أنّ كلمة "دولة" تعني في الأغلب التعاقب والتناوب والغلبة.

وقد فسّر ابن كثير قوله تعالى: ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دَوْلَةٌ بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ﴾⁽¹⁾. بقوله: "أي جعلنا هذه المصارف لمال الغن، كي لا يبقى مأكله يتغلب عليه الأغنياء ويتصرفون فيه بمحض الآراء، وكذلك الشهوات"²

ثانياً: الدولة اصطلاحاً: تختلف التعريفات التي منحها الفلاسفة والعلماء لمصطلح الدولة سواء في الفكر العربي أم الفكر الغربي، ومن بين هذه التعريفات نذكر على سبيل المثال: أ- جماعة مستقلة من الأفراد بصفة مستقرة ومعينة بينهم من طبقة حاكمة وأخرى محكومة.

ب- مجموعة من الأفراد مستقرة على إقليم معين، ولها من التنظيم ما يجعل للجماعة في مواجهة الأفراد سلطةً علياً وظاهرة.

ج- وحدة قانونية دائمة تتضمن وجود هيئة اجتماعية لها حق ممارسة السلطات القانونية معينة في مواجهة أمة مستقرة على إقليم محدد تباشر حقوق السيادة بإرادتها المنفردة عن طريق استخدام القوة المادية التي تحتكرها وحدها.

د- الدولة هي مجتمع منظم يعيش على إقليم معين، يخضع لسيطرة هيئة حاكمة ذات سيادة ويتسم بشخصية معينة متميزة عن المجتمعات الأخرى.

هـ - "الدولة هي مؤسسة سياسية وقانونية، تقوم حين يقطن مجموعة من أناس بصفة دائمة في إقليم معين، يخضعون لسلطة عليا تمارس سيادتها عليهم"⁽³⁾.

2- الدولة عند أفلاطون:

وينتقل من فلسفة أخلاق الحياة المفردية إلى فلسفة أخلاق الجامعة، وليست جمهورية أفلاطون محاولة لتصوير كمال خيالي وغير واقعي، إنّ هدفها تأسيس السياسة على نظرية

(1) قرآن كريم، سورة الحشر، الآية، 7.

(2) ابن منظور، لسان العرب، اعداد وتصنيف يوسف الخياط، دار لسان العرب، بيروت لبنان، المجلد 1، (ب.ط)، (ب.ت)، ص 1043.

(3) حسن مصطفى البحري، المرجع السابق نفسه.

المُثل بتصوير مثال الدولة. ولهذا: "فإنّ الدولة ليست واقعية، بل هي الدولة الحقيقية الوحيدة، حقيقتها هي أساس وجود كل الدول الموجودة بالفعل"⁽¹⁾. وعليه، فإنّ تأسيس الدولة على الفعل هو النغمة الأساسية في السياسة عند أفلاطون. الفعل هو النغمة الأساسية في السياسة عند أفلاطون.

3- الدولة عند أرسطو:

ويرى أنّ المدينة هي نوع من المشاركة، وكل مشاركة تتكون من أجل خير ما؛ لأنّ كل شخص يفعل كل شيء من أجل ما يتمسك به على أنّه خير فمن الواضح أنّ كل المشاركات تهدف إلى خير ما، والمشاركات التي تضمن أكثر إلزاما تضم كل أنواع المشاركات، وهذا يسمى بمدينة المشاركة السياسية المدينة. ودولة المدينة هي نوع من المشاركة؛ أي أنّها مجموعة من الأشخاص يشتركون أو يمتلكون أشياء معينة بصورة مشاعة، وأنّ المجتمع في تجلياته المتنوعة هو بالنسبة لأرسطو خادم الدولة. إنّ التمييز الخالص بين الدولة والمجتمع تمييز غريب بالنسبة لطريقة التفكير عند أرسطو، إذ لا يمكن للمدينة أن تتوحد مع الدولة أو صورة الدولة، ولا ترتبط الخاصية الملزمة التي ينسبها أرسطو إليها بالسيادة القانونية التي تكون جوهرية بالنسبة للتصور الحديث للدولة"⁽²⁾.

وخلاصة الكلام، يمكننا القول أنّ كل من أفلاطون وأرسطو في موضوع الدولة يتفقان في ربطها بالفضيلة والسعادة الخاصتين بالمواطنين، إضافة إلى هذا قد ربطا كل نشأة الدولة والسياسة بالأخلاق، حيث تنتقل من الفرد إلى الجماعة. إذ لا يمكن لأية دولة أن تقوم بدون أخلاق.

4- مفهوم الدولة في الفكر الإسلامي:

(1) إمام عبد الفتاح إمام، الأخلاق والسياسة، دراسة في فلسفة الحكم، المجلس الأعلى للثقافة، (ب.ط)، القاهرة، 2002م، ص157.
(2) ليوشتراوس وجوزيف كروسي، تاريخ الفلسفة السياسية، ترجمة محمود أحمد السيد، المجلس الأعلى للثقافة، (ب.ط)، القاهرة 2006م، ص204.

"يؤرخ الاستخدام السياسي لكلمة الدولة لدى المسلمين منذ ظهور قوة الخلافة العباسية في منتصف القرن الثاني للهجرة، برغم أنّ مسألة السلطة السياسية والسيادة شغلت المسلمين بشكل دائم منذ وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم"⁽¹⁾.

5- الدولة عند ابن خلدون:

ففي العهد الإسلامي، نجد ابن خلدون؛ فيلسوف التاريخ ورائد علم الاجتماع، قد تطرق في الجزء المعروف "بمقدمة ابن خلدون" أو "المقدمة" لارتقاء الحضارات وانحطاطها وأصل الأسر الحاكمة وأساس الحكم. وقد كان سابق لكل من ماكيافيلي Michiavelli (1527/1469م)، (الأمير) ومونتسكيو Montesquieu (1755/1689م)، (روح القوانين).

فالدولة عنده هي: حاجة الإنسان إلى الاجتماع والحكم، حيث تلعب الحاجة الإنسانية دورا بارزا في نشأة العمران وتطوره، وبقاء الإنسان والجماعات البشرية، فيما يرى ذلك ابن خلدون أنّ التجمع البشري مرهون بأمرين أساسيين:

أولاً، القوت الذي يضمن الحياة، وثانياً، الدفاع الذي يقي الإنسان من الأخطار الطبيعية وتحدياتها. وكل من الأمرين يقتضي الاجتماع البشري بين المرء وبنو جنسه، كذلك التعاون بين الناس من أجل الحفاظ على استمرار وبقاء هذا التجمع الإنساني ثمّ "إنّ هذا الاجتماع إذا حصل للبشر، وتم عمران العالم بهم، فلا بدّ لهم من وازع يدفع بعضهم عن بعض لما في طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم"⁽²⁾.

(1) ابن قتيبة، الإمامة والسياسة، تحقيق خيرى سعيد، المكتبة التوفيقية، ج 1، (ب.ط)، القاهرة 2000م، ص 11. وكذا: محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، (ب.ط)، بيروت، 1998م، ص 166.

(2) ابن خلدون، المرجع السابق، ص 22.

والذي يقصده ابن خلدون هو: أنّ الإنسان اجتماعي بطبعه ولديه غريزة حب البقاء، وبالتالي فهو يسعى إلى كسب رزقه، إلاّ أنّه يتعرض إلى مجموعة من العراقيل. وهنا يتطلب عليه الدفاع عن رزقه، وتكون نتيجته في الأخير حفظ بقائه.

6- النظريات التي تعتبر الدولة ظاهرة قوة:

ترتكز جميع النظريات التي تفسر الدولة بأنها ظاهرة قوة على فكرة أساسية؛ وهي أنّ السلطة السياسية تعبر قبل كل شيء على ظاهرة القوة والإكراه، وتكون دائما في حوزة من يستطيع فرض سيطرته على الآخرين. فجوهر الدولة يكمن في الإكراه الذي يظهر بأشكال مختلفة، وقد شدد علم الاجتماع والأنثروبولوجيا السياسية على هذه الفكرة أي سلطة القهر والإلزام، التي تقوم داخل المجتمعات، والتي تستدعي وجود سلطة قادرة على فرض النظام وإجبار الناس على طاعتها. ففي المجتمعات الليبرالية تتميز الدولة مبدئيا بوجود إكراه منظم ومحدد وموجه من أجل الحفاظ على المصلحة العامة، كما يراها مؤيدو الفلسفة الليبرالية.

"في حين يمكن حماية المواطن من سوء استعمال السلطة أو التصرف باستعمال وسائل الإكراه بواسطة نصوص تشريعية تُجيز له مقاومة القهر كما نصت المادة 35 من دستور فرنسا"⁽¹⁾.

أ/ نشوء الدولة نتيجة صراعات الجماعات البدائية:

أصحاب هذه النظرية يرون، أنّ نشوء الدولة يعود إلى الصراعات بين الجماعات البشرية البدائية؛ حيث كانت تخضع لحكم التقاليد، ولم يكن هناك داع لاستعمال القوة؛ لكون شخصية الفرد كانت غارقة في شخصية الجماعة، وفي مرحلة من مراحل الشعوب تقوم جماعة بفرض قوتها على جماعة أخرى وتخضعها لسيطرتها، فتنشأ عن ذلك طبقة حاكمة وجماعة محكومة داخل إقليم جغرافي واحد، وهنا تبرز نواة الدولة.

ومنه، وحسب هذه النظرية تنشأ الدولة بسبب انقسام الجماعة نتيجة التمايز بين الطبقتين.

(1) عصام سلمان، مدخل إلى علم السياسة، دار النضال للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، بيروت، 1989م، ص187، 188.

ب/ نظرية ليون ديغي Léon Duguit (1859/1928م):

وهو أحد كبار رجال القانون في فرنسا، تسلم عمادة كلية الحقوق في جامعة بوردو لفترة طويلة من الزمن⁽¹⁾. يرى: "أنّ نشوء الدولة ينتج ببروز تمايز سياسي في المجتمع، فالدولة هي حدث تاريخي تسيطر بواسطته مجموعة من الناس على سائر أفراد المجتمع، وتفرض عليهم إرادتها بالقهر المادي؛ أي نشوء الدولة هو نتيجة ظاهرة القوة، وأنّ السلطة هي جوهر الدولة، ولا وجود للدولة بدونها، وقوتها يجب أن تكون الأعظم بحيث لا تستطيع أي قوة في الداخل أن تتنافسها وتمنعها من تحقيق إرادتها. فالدولة تبقى بطبيعتها أمينة لنشأتها الأولى. ومهما كان عدد الأجهزة التي تؤدي وظائفها تبقى مرتكزة على تباين سياسي قائم على القوة، فلا يمكن أن تتخلص من ظاهرة القوة التي هي أساس وجودها"⁽²⁾.

هنا نجد أنّ ديغي يشير إلى أنّ المجتمع يحكمه اختلاف في الطبقات؛ حيث أنّ الأقوى هو المسيطر في المجتمع ويفرض سلطانه على الضعيف. ومن ثم تنشأ الدولة نتيجة لهذه القوة. وهذا الاختلاف الذي يجعل الدولة تتصدى إلى أية قوة خارجية، إلا أنّ ديغي، لم يدرك بأنّ هذا الاختلاف قد يكون سببا في التمرد والعبث ونشوء صراعات أهلية وداخلية قبل أن تكون خارجية.

ج/ ابن خلدون وتفسيره لنشوء الدولة:

لقد فسر نشأة الدولة تفسيراً اجتماعياً اقتصادياً، حيث ربط نشوء المجتمع بضرورة تأمين الحاجات المعيشية، واعتبر العصبية أساساً للقدرة السياسية ولتماسك المجتمع، فالعصبية هي صلة رحم طبيعية في البشر، والتي يحصل بها الإتحاد والالتحام في المجتمع، ويظهر في القبيلة الواحدة أو في القبائل المتحالفة نسب عام يقترن بعصبية عامة، ونسب خاص يقترن بعصبية خاصة، ولحمة النسب الخاص أقوى من لحمة النسب العام. ومن هنا تتنافس العصبية الخاصة على الرئاسة فتظفر بها العصبية الأقوى؛ أي التي تتغلب

(1) المرجع السابق نفسه، ص188.

(2) المرجع السابق نفسه.

على العصائب الأخرى. "فالدولة تنشأ بسبب العصبية، وتستمر طالما استمرت هذه العصبية، وتضمحل عندما تفسد العصبية"⁽¹⁾.

6-1- نظرية القوة والتغلب:

وترى هذه النظرية أنّ القوة والإكراه هما المسئولان عن قيام الدولة، وأهم من يمثل هذا الاتجاه ابن خلدون وماكيافيلي.

أ/ ابن خلدون: وينطلق من بديهية معروفة لدى معظم مؤرخي الفكر السياسي والاجتماعي، ألا وهي أنّ الإنسان اجتماعي بطبعه، يقول ابن خلدون: "الأولى في أنّ الاجتماع الإنساني ضروري، ويُعبر الحكماء عن هذا بقولهم الإنسان مدني بالطبع؛ أي لا بدّ له من الاجتماع الذي هو المدينة في اصطلاحهم، وهو معنى العمران"⁽²⁾. ولا شك أنّ هذا العمران محتاج إلى دولة تفرض النظام، ولا يمكن "أن تظهر الدولة للوجود إلا من خلال العصبية والغلبة، وذلك أنّ الرئاسة لا تكون إلا بالغلب والغلب إنّما يكون بالعصبية"⁽³⁾.

فالمتتبع للفكر الخلدوني يُلاحظ أنّه يعطي أهمية بالغة للعصبية باعتبارها المكون الأساسي للسلطة السياسية؛ لأنّها تسعى إلى غاية معينة تتمثل في قيام الملك أو الدولة، وذلك لأنّ الملك إنّما يحصل بالتغلب والتغلب إنّما يكون بالعصبية.

ولكن هل تفلح العصبية وحدها في إقامة الدولة أو السلطة أو الكيان السياسي؟

• العصبية عند ابن خلدون:

في هذا السياق، يُؤكد ابن خلدون على أهمية الدين إلى جانب العصبية في قيام الدولة وزيادة قوتها: وذلك: "لأنّ الملك إنّما يحصل...بالعصبية واتفاق الأهواء على المطالبة،

(1) المرجع السابق نفسه، ص 199.

(2) ابن خلدون، المرجع السابق نفسه، ص 46.

(3) المرجع السابق نفسه، ص 145.

وجمع القلوب وتألّفها، إنّما يكون بمعونة من الله في إقامة دينه"⁽¹⁾. والسبب في ذلك: "أنّ الصبغة الدينية تذهب بالتحاسد، والتحاسد الذي في أهل العصبية"⁽²⁾.

في هذا الصياغ نلاحظ، العلاقة العضوية بين العصبية والدين في نشأة وتأسيس الدولة، وبما أنّ العصبية تقوم على رابطة الدم، فإنّها تتعلق بالكائن العضوي وأطواره الطبيعية، وهي من ناحية أخرى تمثل مرحلة البداوة: "واعلم أنّ هذه الأطوار طبيعية للدول، فإنّ الغلب يكون به الملك، إنّما هو العصبية وبما يتبعها من شدة البأس وتعود الافتراس، ولا يكون ذلك غالبا إلا مع البداوة، فطور الدولة من أولها بداوة، ثمّ إذا حصل الملك تبعه الرفه واتساع الأحوال"⁽³⁾.

ورغم أهمية العصبية في تكوين الدولة والعمران البشري، طبعا إلى جانب العامل الديني وكذلك العامل الاقتصادي؛ فإنّ ابن خلدون يُشدد على أنّه يجب إتباع سياسة معينة تُنظم صيرورة الدولة وطبيعة العمران البشري. وفي ذلك يقول ابن خلدون: "اعلم أنّه قد تقدم لنا في غير موضوع أنّ الاجتماع للبشر ضروري، وهو معنى العمران الذي نتكلم فيه، وأنّه لا بدّ لهم في الاجتماع من وازع حاكم يرجعون إليه، وحكّمه فيهم تارة مُستندا إلى الشرع المُنزل من عند الله، يوجب انقيادهم إليه إيمانهم بالثواب والعقاب عليه الذي جاء به مبلغه، وتارة إلى سياسة عقلية يوجب انقيادهم إليها ما يتوقعونه من ثواب ذلك الحاكم"⁽⁴⁾.

ومن هذا المنطلق، فإنّ الدولة باعتبارها الوجه العيني والطبيعي لصورة العمران البشري، محتاجة إلى سياسة وتشريع من أجل حفظ مصالح العامة والخاصة، ويهتمان بالجوانب الخلقية والمعنوية، أخذان في الاعتبار قوانين الاجتماع الإنساني.

كذلك لا يفوت ابن خلدون في شروحه وتحليله لطبيعة الدولة والعمران البشري، مساوئ الظلم والعدوان في تحزيب الدول، وزوال العمران، وفي ذلك يقول: "اعلم أنّ العدوان على

(1) المرجع السابق نفسه.

(2) المرجع السابق نفسه.

(3) المرجع السابق نفسه، ص 190.

(4) المرجع السابق نفسه، ص 335.

الناس في أموالهم ذاهب بآمالهم في تحصيلها واكتسابها لما يروونه حينئذ من غايتها، ومصيرها انتهابها من أيديهم، وإذا ذهبت آمالهم في اكتسابها وتحصيلها انقضت أيديهم عن السعي في ذلك، وعلى قدر الاعتداء ونسبته يكون انقباض الرعايا عن السعي في الاكتساب"⁽¹⁾.

وهكذا يقيم ابن خلدون فلسفة سياسية واجتماعية محكومة بمحدودات واقعية يمكن التعامل معها والتحقق من طبيعتها، فالدولة كما يقول: "لها أعمار طبيعية كما للأشخاص"⁽²⁾. ومن ثم فهي كائن حي، ينمو ويموت، حيث قاده هذا الاستنتاج إلى المقارنة بين الحياة الاجتماعية والحياة العضوية، فأعطى أهمية بالغة لمفهوم العصبية باعتبارها مصدر القوة ومصدر السلطة، إلى جانب العامل الديني الذي يقوم بتهديب هذه العصبية ويعطيها البعد الروحي والأخلاقي. والأهم من هذا كله يعطيها الجانب التشريعي.

ومنه، فإنّ الغاية من نشوء الدولة عند ابن خلدون، هي تحقيق الخير للناس أو الرعية. وهذا في نظره لن يتحقق بدون إتباع السياسة الشرعية التي تستمد مقوماتها من الشريعة؛ أي من الدين. "أمّا السلطة التي تستمد حكمها من السياسة العقلية؛ أي من العقل دون الرجوع إلى الوحي الرباني، فإنّ ابن خلدون يسميها ملكية"⁽³⁾. وهي التي قامت على يدي خلفاء بني معاوية والعباسيين، وتكررت لدولة الخلافة التي كانت تقوم على البساطة والبيعة والشورى.

إنّ الدولة أو الجماعة السياسية عند ابن خلدون تنشأ نتيجة القوة أو التغلب القائم على العصبية المتولدة عن وحدة النسب، وقوة القرابة والولاء. وتعتبر العصبية وفقا لهذا هي القوة المحركة لسير التاريخ، فعلى أساسها تقوم الدولة ويضعفها تضعف.

فالدور الذي تلعبه العصبية في الحياة الاجتماعية والسياسية، هو دور حاسم، ونظرية ابن خلدون حول الدولة تحتل مكان حجر الزاوية، وتحمل الأفراد على التناظر والتعاقد في

(1) المرجع السابق نفسه، ص 317.

(2) المرجع السابق نفسه، ص 188.

(3) المرجع السابق نفسه، ص 210.

المدافعة والحماية والمقاتلة؛ إنَّها ضرورية في كل أمر يحمل الناس عليه من نبوة أو إقامة ملك أو دعوة.

وتشتمل أيضا إلى جانب العنصر المادي على عناصر معنوية تستمد من الدين والأخلاق من شجاعة وحزم. فالعصبية عند ابن خلدون: "ليست شكلا من أشكال التعاضد فحسب، بل هي نوع خاص من أنواع العلاقات الاجتماعية"⁽¹⁾.

• أعمار الدولة عند ابن خلدون:

وابن خلدون يحدد عمر الدولة في الغالب بثلاثة أجيال، الجيل الواحد يساوي 40 سنة. فالجيل الأول: لم يزالوا على خلق البداوة وخشونتها وتوحشها في شظف العيش والبسالة والافتراس والاشتراك في المجد، فلا تزال بذلك صورة العصبية محفوظة فحدهم مرهف وجانبهم مرهوب، والناس لهم مغلوبون.

الجيل الثاني: تحول حالهم بالملك والترف والخصب، ومن الاشتراك في المجد إلى انفراد الواحد به وكسل الباقيين عن السعي إليه، فتتكسر صورة العصبية بعض الشيء ويبقى لهم الكثير من ذلك بما أدركوا الجيل الأول وباشروا أحوالهم وشاهدوا من اعتزازهم وسعيهم إلى المجد، فلا يسعهم ترك ذلك بالكلية، وإذا ذهب منه ما ذهب، ويكونون على رجاء من مراجعة الأحوال التي كانت للجيل الأول.

الجيل الثالث: فينسون عهد البداوة والخشونة كأن لم تكن، ويفقدون حلاوة العز والعصبية، ويبلغ فيهم الترف غايته بما تبقى من النعيم وحضارة العيش فيصيرون عالة على الدولة، وهكذا تنشأ الدولة برأي ابن خلدون: "عندما تكون العصبية قوية وقادرة على التغلب على عصيان قومها وعصيان الأقبام الآخرين"⁽²⁾.

(1) صلاح الدين بسبوني رسلان، السياسة والاقتصاد عند ابن خلدون، كتب عربية، (ب.ط)، القاهرة، (ب.ت)، ص 69-75.

(2) عصام سلمان، المرجع السابق نفسه، ص 200.

ما يمكن استخلاصه أنّ أصحاب هذه النظرية، عندهم القوة هي نظام اجتماعي يفرضه الغالب على المغلوب، فهي تنشأ عندما يفرض القوي سلطته على باقي الأفراد؛ لأنّ الحياة الإنسانية كان يعقبها نظام الجماعات الأسرية بما يحتويه من سيطرة قانون الحرب والإغارة بين مختلف الأسر، فإذا انتصرت إحدى الأسر على غيرها تضمها إليها، ويفرض رئيسها سلطانه على الإقليم الذي تعيش به.

6-2- نظرية التطور التاريخي أو الطبيعي:

ويطلق عليها مفكري العلوم الاجتماعية النظرية التطورية المفسرة لنشأة الدولة، حيث ترجع أصل نشأة الدولة إلى عوامل متعددة، تفاعلت منها القوة المادية والاقتصادية، كذلك العوامل الدينية والمعنوية والعقائدية، تختلف من دولة لأخرى؛ "لأنّه قد يكون أحد هذه العوامل مهم بالنسبة لنشوء دولة معينة، في حين لا تكون ذات أهمية لدولة أخرى. ويرى المتخصصون المعاصرون، في هذا الحال بأنّ الدولة ظاهرة طبيعية، تبحث عن تفاعل عوامل عديدة ساهمت عبر مراحل تاريخية في نمو شعور لدى الأفراد والجماعات، بضرورة التعايش معا في أماكن محددة في مجال الجانب الطبيعي"⁽¹⁾.

وحسب هذه النظرية أنّ الدولة ظاهرة طبيعية، نتجت عن تفاعل عوامل مختلفة اقتصادية واجتماعية وعقائدية؛ وذلك عبر فترات طويلة من التطور التاريخي الذي أدى إلى تجمع الأفراد للتعايش معا. وتطورت الأحوال بعد ذلك بظهور فئة حاكمة لهذه الجماعة، فرضت سيطرتها عليها، وقبضت على ناحية الأمور فيها، مما أدى في النهاية إلى نشأة الدولة.

6-3- النظرية الطبيعية في نشوء الدول:

(1) مولود زايد الطيب، علم الاجتماع السياسي، دار الكتاب الوطنية، ط1، ليبيا، 2007م، ص29-130.

وهي نظرية منسوبة لأرسطو حيث يرى أنّ منشأ التجمعات البشرية هي الطبيعة، وأنّ الحاجات الإنسانية هي قسمين: حاجات فسيولوجية وجسمانية، وأخرى غير فسيولوجية مثل: الأخلاق والعاطفة.

وعليه فالأسرة قد وجدت من أجل تلبية بعض الحاجات الفسيولوجية للإنسان، حيث هي أول اجتماع إنساني تشكل بحكم الضرورة. حيث يرى أرسطو: "أنّ التجمع لا يحدث بدافع إرادي أو بالاختيار أو عن قصد، بل هناك دافع طبيعي وراء تأسيسه"⁽¹⁾.

وهو ما يشبه الباعث الطبيعي الموجود عند الحيوانات الأخرى وكذا النباتات. بينما الاجتماع الذي يحدث من تجمع عدة أسر ويسمى القرية، فأرسطو يرى أنّه يتشكل من أجل تأمين الاحتياجات اليومية للأفراد، ومنه تكون عدة قرى مجتمعة تشكل المدينة والتي هي نظرية منسوبة لأرسطو حيث يرى أنّ منشأ التجمعات البشرية هي الطبيعة. وأنّ الحاجات الإنسانية هي قسمين: حاجات فسيولوجية وجسمانية، وأخرى غير فسيولوجية مثل: الأخلاق والعاطفة.

وهو ما يشبه الباعث الطبيعي الموجود عند الحيوانات الأخرى وكذا النباتات. بينما الاجتماع الذي يحدث من تجمع عدة أسر ويسمى القرية. فأرسطو يرى أنّه يتشكل من أجل تأمين الاحتياجات اليومية للأفراد، ومنه تكون عدة قرى مجتمعة تشكل المدينة والتي هي عبارة عن مجتمع يجمع بداخله عدة تجمعات إنسانية؛ الغرض من تأسيسها الحصول على أكبر درجة من الخير"⁽²⁾. وحسب أرسطو فالمدينة هي: "الغاية التي تصبو إليها المجتمعات الإنسانية الأخرى. والهدف من وجودها هو الحصول على معيشة أحسن وحياة أفضل"⁽³⁾.

(1) ارسطو طاليس، السياسة، ترجمة أحمد لطفي السيد، مطبعة دار الكتب المصرية، (ب.ط)، القاهرة، 1947م. ص5.

(2) المرجع السابق نفسه.

(3) المرجع السابق نفسه.

مما سبق يتجلى لنا أنه ضمن المسار الطبيعي للإنسانية أن الأسرة تصبح مجموعة أسر أي عشيرة وبمجموعة الأسر هذه توجد القرية ويتجمع عدة قرى تتشكل الدولة Police. وعليه فالدولة تؤلف القمة في مسار التكامل الطبيعي.

حسب أرسطو فالإنسان في حاجة للعيش داخل المدينة والتي هي ظاهرة طبيعية والإنسان بحكم طبيعته حيوان اجتماعي. وبحكم الضرورة يجب أن يعيش داخل المدينة وهذا حسب اعتقاد أرسطو من أن طبيعة كل شيء توجد ضمن كمال ذلك الشيء، وكمال الاجتماع إنما يكون في المدينة. ويرى أن الإنسان ليس بمقدوره العيش خارج المدينة. وفي هذا يقول: "الفرد الذي يعيش وبوحي طبعه لا نتيجة حادث معين أو في باب الصدفة بلا وطن، فهو إما كائن يفوق الإنسان في مرتبته، أو يكون أقل رتبة منه، ويكون شبيها للرجل الذي قال هومر في ذمه أنه رجل بلا قوم ولا قانون"⁽¹⁾.

وحسب أرسطو المدينة هي الدولة، والضرورة التي تتطلب وجود المجتمع السياسي للإنسان، هي ناتجة عن طبعه الحيواني. والإنسان مُتميز عن الموجودات الأخرى بفضل قدرته على النطق والتفكير، وهذه القدرة تُمكنه من المشاركة في الحياة العامة بتبادل وجهات النظر مع المحيطين به. كما يرى بأن هناك أمور مثل الأفكار المشتركة والعدالة والقانون في إطار الدولة تعمل على توطيد الصلة بين الناس. هذا هو الأساس العقلي والفلسفي للدولة.

الأساس العقلي والفلسفي للدولة لدى إخوان الصفاء:

يتضح لنا من خلال تراث الإخوان أنهم يرون أن الاحتياجات الطبيعية للإنسان وما تتطلبه الضرورة الطبيعية من الاجتماع إنما يشكل المنشأ العقلي والفلسفي للدولة؛ وهذا لأن الأساس الذي قامت عليه بنية الاجتماع الإنساني، هو كثرة الاحتياجات ووفرة الصناعات وعدم قدرة الإنسان على تحقيق جميع طلباته بمفرده. وعليه فالمدينة والقرية هما مكان

(1) المرجع السابق نفسه.

اجتماع جماعات عديدة من الناس للتعارف والتعامل فيما بينهم. وكذلك فإن منشأ الفعل السياسي عند الإنسان، هو إشباع حب النزوع للرئاسة والحكم الراسخ في نفسية الإنسان، والمتمثل في إصلاح وإبقاء الموجودات على أحسن مستوى من العيش.

إن وصول الإنسان إلى غاياته القصوى يتطلب وجود الدولة؛ لأنها هي أكبر من الأسرة. وتتمتع بالعديد من الصناعات والحاجات. والدولة المثالية هي الاجتماع السياسي القائم في المدينة الفاضلة والأمور فيها تقوم على أساس السياسة الجسمانية والسياسة الروحانية. أما في المدينة الجائرة التدبير يكون ناقصا.

إن منشأ الدولة حسب الإخوان هو: الضرورة الطبيعية للحياة الاجتماعية بالنسبة للإنسان. وعليه يمكن القول أن تلك المؤسسة الاجتماعية إذا اعتمدت على الفضائل الإلهية التي يتميز بها الفضلاء والأخيار فهي الدولة الكاملة. ولكن إن بُنيت على الرغبات الجسمانية فالاجتماع الإنساني يكون ناقصا وغير تام ومنه تكون المدينة الجائرة. أي بتعبير أوضح الدولة هي: مظهر الاجتماع السياسي للإنسان تنشأ من ضرورات واحتياجات طبيعية له ولكن قد تكون خصائص ذلك الاجتماع مرة إلهية وأخرى غير إلهية.

6-4- نظرية العقد الاجتماعي:

ومضمون هذه النظرية أن الدولة قامت على أساس عقد اجتماعي، تتنازل بموجبه أفراد المجتمع عن حقوقهم التي كانوا يتمتعون بها في الحالة الطبيعية؛ أي قبل أن ينتظموا في كيان سياسي ويؤسسوا دولة. وكان الغرض من هذا العقد الاجتماعي هو تنظيم شؤون الأفراد بوجود الدولة. وأشهر من قال بهذه النظرية ثلاثة، هم: الإنجليزيان: توماس هوبز Tomas Hobbes (1679/1588)، وجون لوك John lock والفرنسي (1704/1632) والفرنسي جان جاك روسو Jean Jacques Rousseau (1778/1712).

وهذه النظرية ظهرت خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر. بحيث وضع كل منهم نظريته الخاصة حول نشأة الدولة، وقد اتفق هؤلاء على أن أصل النشأة إنما يرجع إلى فكرة

العقد حيث أنّ الأفراد قد انتقلوا من الحياة البدائية التي كانوا يعيشونها إلى حياة الجماعة السياسية المنظمة بموجب العقد.

وخلاصة القول: أنّ هذه النظرية تمتاز بميزتين أساسيتين، هما: رضا الناس والسيادة الشعبية. ومفهوم السيادة الشعبية في هذه النظرية يستبطن وجود وحدات سياسية تتمتع بالسيادة، وتكون مستقلة عن إرادة الحكام. وفي ضوء هذه النظرية فالناس هم الذين يمنحون الملك أو الحاكم السلطة السياسية.

والفكر الديني بمختلف اتجاهاته الكلاسيكية لأرباب الكنيسة أو الاتجاه الممثل من طرف الفلاسفة المسلمين لا يقبل بنظرية العقد في كيفية نشوء الدولة والحكومة والسيادة؛ وهذا لأنّ الذين يمثلون هذا الفكر يرون أنّ ثمة سلسلة مراتب لها دخل في نشأة الدول وتكونها، هذه السلسلة تبدأ من الله لتنتهي بمؤسسة سياسية هي مظهر السلطة والاقتدار السياسي. وهي من تتكفل بشؤون المجتمع. فسياسة الدول وتديريها يتكونان من أعلى مرتبة في سلسلة المراتب. ومنه فإنّ الدولة هي مظهر لأسمى مرتبة من سلسلة المراتب.

وعليه نجد أنّ المنظومة الفكرية للإخوان قد بُنيت على فكرة سلسلة المراتب. حيث يرون أنّ الدولة كمظهر لمجتمع راق أوسع من الأسرة، تعمل على تأمين الاحتياجات الطبيعية للبشر. ولكونها مؤسسة اجتماعية تقوم بخدمة الاجتماع البشري، لا بد وأن تحكم ببعض القواعد والأصول المستمدة من الشارع المقدس، ولا بد لها من تحديد صلاحيتها بمفاهيم معينة مثل: السعادة والعدالة.

ونظرية العقد تعمل على صلاحيات واختيارات الحاكم من خلال تفويض الناس السلطة للحاكم وإعلان رضاهم به. والمعروف أنّ الدولة الإسلامية يتمحورها حول العدل تعمل على تضيق دائرة اختياراتها، إذ أنّ العدالة الدينية بالضرورة تستتبط كل من: الحرية والأمن والرفاهية ورضا الناس. وعليه يتضح أنّ نظام المراتب ليس هو بالنظام المستبد المعادي للحرية.

ومن أجل تحقيق العدالة التي يُؤكد عليها مرارا النظام الديني، يجب تأسيس مؤسسات اجتماعية، فالمشكلة التي تعانيها الأنظمة الدينية بالأخص السياسية التي شهدتها التاريخ الإسلامي، والمرتهنة بالفساد السياسي- عدا فترة الخلافة النبوية والراشدة- تتمثل في غياب المؤسسات الاجتماعية التي تعمل على تحقيق العدالة. والآن أصبح من الضروري على الأنظمة الدينية أن تستفيد من الغرب في تبنيهم فكرة العقد الاجتماعي لتأسيس مؤسساتهم السياسية والاجتماعية من أجل الوصول إلى حكومة شعبية محترمة لإرادة الشعب.

لو تمكنا من تأسيس دولة مبنية على العدل يكون بوسعنا تأسيس حزب وجيش وتجمعات ومؤسسات حكومية تحقق الأهداف والتطلعات الدينية الخاصة بها. بالإضافة إلى رضا الأمة وتحقيق السيادة الشعبية. وهذا النوع من التفكير يعتبر من أنماط التجديد في الفكر السياسي.

فالعدالة هي الإنجاز الكبير التي يمكن للدين أن يحققه، وعليه ينبغي إجراء عملية صقل وتجديد للبنى الفكرية للمسلمين؛ وهذا لكون المجتمعات الإسلامية تعيش في حيرة ناتجة عن الفساد السياسي الحالي، ومن جزاء التجارب التاريخية الفاشلة للفعل السياسي التي عاناها المسلمون في الماضي.

أمّا الحل الوحيد للمسلمين، هو القيام بعملية تجديد في الفكر السياسي والاجتماعي. وليس هو اللّحاق بأصحاب نظرية العقد الاجتماعي، وليس بالتعصب للتجربة التاريخية التي عشناها. وعملية التجديد في البناء الفكري لا بدّ منها وهي تتمثل في: عقلانية سياسية ورؤية دينية. ومن خلالهما تفتح آفاق جديدة في إحياء الفكر الديني مع الاهتمام بالواقع والاستفادة من كل العوامل المساعدة على تحقيق ذلك.

وقد يكون عنصر الضياع والتدهور السياسي بسبب غياب العدالة. وعليه لا بدّ علينا من توظيفها. وتعتبر الدولة هي أعلى مؤسسة فاعلة لذلك. حيث أنّ العامل الذي يحد من بطشها وسلطتها هي العدالة؛ إذ هي التي تمنع الفساد السياسي والاستغلال.

والإخوان يؤكدون أنّ العدالة هي أهم أركان النظام السياسي. وعليه فقد منحوها القسط الأوفر من العناية والاهتمام. وقد ورد عبر الرسائل أنّ العامل الرئيسي في الفساد السياسي إنّما هو الظلم والابتعاد عن العدالة. وهو بدوره يؤدي إلى انحطاط وزوال الدولة.

وعليه فقاعدة الإخوان السياسية من أجل الوصول لمجتمع بدون فساد سياسي تتمثل في العدالة واستقرارها، ولقد قام الإخوان بتقسيم الدولة إلى دولة خير ودولة شر، وهدفهم من ذلك تحقيق العدالة وعدم تحقيقها.

المبحث الثاني: التربية والسياسة والعلاقة بينهما عند إخوان الصفاء:

في هذا الفصل نحاول دراسة السياسة والتربية والعلاقة بينهما؛ أي بمعنى الدولة والتربية عند إخوان الصفاء. وما اختيارنا لمفهومَي الدولة والتربية إلا انطلاقاً من قناعتنا بوجود قاسم مشترك يربط بينهما ألا وهو الإنسان. إذ هو نواة المجتمع والركيزة الأساسية التي تركز عليها كل القوانين والأنظمة الاجتماعية في أي مجتمع.

أما الدولة فهي الأداة التي تضبط وتُنظّم حياة الإنسان وبإمكانياته وقدراته تحقق برامجها وأهدافها وسياساتها. في حين يُمثّل الإنسان الهدف المركزي والأساسي لأيّة فلسفة تربية وتعليمية في المجتمعات الإنسانية المختلفة.

1- الدولة والحاكم لدى إخوان الصفاء:

مما لا شك فيه أنّ جُلّ المسلمين يرون أنّ الأمة هي مصدر السلطة في الدولة. وعليه "فالخليفة الحاكم يستمد مصدر سلطته منها، وهي مُمثلة في صفوة أبنائها وهم أهل الحل والعقد"⁽¹⁾. والله عند الإخوان هو مصدر السلطة، وهو من يختار الحاكم الخليفة ولا دخل للأمة في ذلك؛ لكونها في نظرهم ليست لديها القدرة على الاختيار الصحيح؛ وهذا: "لأنّ الإمام هو المُقتدى به، ولا بدّ أن يكون معصوماً. وعلى الأمة تصعب معرفة الإمام المعصوم"⁽²⁾.

2- ماهية الدولة لدى إخوان الصفاء:

إنّ دولتهم هي: "دولة مثالية في مصادرها الدينية وكذا السياسية"⁽³⁾. وقد بحثوا عن دولة مثالية فاضلة، والملاحظ عليهم أنّ بحثهم هذا لم يقتصر على حد الفكر والنظر، بل حاولوا تحقيقه عملياً أو على الأقل التمهيد لذلك، وهذا من خلال حركة سياسية تمهد لنشر الوعي والعلم. وذلك عن طريق دعوة سرية في مختلف أقاليم الدولة ومختلف طبقاتها بواسطة وضع

(1) فضل الله محمد، إرادة الأمة في الفكر السياسي الإسلامي، (ب.ط)، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1996م، ص 91.

(2) المصدر السابق، ج 4، ص 174.

(3) المصدر السابق، ج 1، ص 191.

أفكار تنتقد النظام القائم وتعمل على التبشير بالمدن الفاضلة. وقد يعود لهذا التصور البعيد عن الواقع ما يبرره من ظلم وطغيان النظام القائم. ولكون الإخوان قد نشئوا في إطار الخلافات السياسية لهذا لم تخرج بحوثهم عن القضايا السياسية.

3- الإخوان والمدينة الفاضلة:

أمّا المدينة الفاضلة بالنسبة لهم: "يسودها القانون الإلهي ومنها تتحرر الروح من البدن وهذه السعادة الأبدية يبلغها الإنسان فيما بعد"⁽¹⁾. والمدينة عندهم: هي "أصغر وحدة اجتماعية متكاملة"⁽²⁾. أي بمعنى أنهم تأثروا بفلاسفة اليونان، وكذلك قد "كانت لهم وحدات اجتماعية أكبر من المدينة ومن الأمة وهي الدولة العالمية"⁽³⁾. وقد يُقصد بذلك الحكومة الإسلامية الواحدة الحاكمة للعالم الإسلامي؛ إذ هي فكرة واقعية برغم التطلعات التي تبدو خيالية بالنسبة للإخوان. "فمنذ بداية الفتوحات حرص النظام الإسلامي على ضم الدولة الإسلامية تحت شريعة واحدة وحكم واحد"⁽⁴⁾.

أمّا دولة أهل الخير لدى الإخوان "فقوامها الأخيار الفضلاء، وهم المجتمعون على رأي واحد ومذهب واحد"⁽⁵⁾. والحاكم عندهم هو الوصي على المحكومين، بل هو راع لهم. "فالحكم حسب فلسفتهم هذه هو حكم مُطلق"⁽⁶⁾.

فإذا كان الإخوان قد تحدثوا عن المدن الفاضلة تعبيراً عن تصورهم للدولة؛ فمعنى ذلك أنّ الحاكم بالنسبة لهم هو: "الفيلسوف الحكيم والذي يتصف بصفات عقلية لا توجد عند غيره، فهو الذي يرسم دولته على أساس النموذج القائم في السماء"⁽⁷⁾. وعليه فهو "يتلقى

⁽¹⁾Hans,Dabier:History Of Islamic Philosophy, London,1965.P.841.

⁽²⁾ المصدر السابق، ج2، ص238.

⁽³⁾ الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، دار العراق، (ب.ط)،بيروت،(ب.تا)، ص82.

⁽⁴⁾ المصدر السابق نفسه.

⁽⁵⁾ المصدر السابق، الرسالة الجامعة، ص296.

⁽⁶⁾ المصدر السابق، ج4، ص311،312.

⁽⁷⁾ المصدر السابق، الرسالة الجامعة، ص294.

الفيض والتأييد من العقل الكلي وهو الوحيد الذي يستطيع أن يقيم المدينة الفاضلة⁽¹⁾. وحسب الإخوان فالحكم عندما يُسند للفيلسوف فبإمكانه أن يُحد من شرور البشر؛ إذ هو الوحيد الذي يستطيع قيادته نحو الفضيلة والخير والسعادة⁽²⁾.

4- الحاكم من وجهة نظر إخوان الصفاء:

لقد عزّف الإخوان الإمام عن طريق أتباعه وشيعته، وبإمكانهم الوصول إليه. لكنّه لا يظهر لأعدائه فقط. وهو حسب الإخوان "حلقة الوصل الرابطة بين الملائكة والبشر، في سلسلة الارتقاء من أدنى المراتب إلى أعلاها. فهو خليفة الله تعالى والله أيّده كما أنّه صاحب الولاية العظيمة والخلافة الكبيرة، وهذه الولاية يختص بها أهل بيت الرسالة حيث لا يحتاجون إلى مُدبرين غيرهم ولا إلى علماء سواهم"⁽³⁾.

فالإخوان قد أعطوا للإمام نوعاً من الهيمنة الروحية؛ وذلك لكونه حلقة وصل. كذلك لقد اتخذوا من فكرة المراتب واتصالها مدخلاً للقول بفكرة الموجودات أو الكائنات؛ وذلك لخدمة أغراضهم السياسية، تلك التي من شأنها "تبرير وساطة الإمام وضرورته كهزمة وصل أو واسطة بين المراتب البشرية والمراتب الملائكية"⁽⁴⁾. فمرتبة الإمام عندهم هي مرتبة "الذين انتبهت نفوسهم من نوم الغفلة فأبصروا الروحانيات في الموجودات العقلية"⁽⁵⁾.

وعليه نجد أنّ الإخوان، مثل بقية الشيعة، يعتبرون أنّ الإمامة هي محور أساسي ترتكز عليه فلسفتهم. أمّا الخلافة بالنسبة لهم هي خلافة عن الإله حتى ولو كان المُستخلف نبياً أو كان وصياً أو كان إماماً؛ وذلك لأنّ كل ما يجوز عن النبي المرسل فمثله يجوز على الوصي أو على الإمام.

(1) المصدر السابق نفسه.

(2) أفلاطون، الجمهورية، ترجمة فؤاد زكرياء، مراجعة محمد سليم سالم، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، دار الكتاب العربي، (ب.ط.)، القاهرة، (ب.ت.)، ص 192.

(3) المصدر السابق، ج 4، ص 311، 312.

(4) المصدر السابق نفسه، ص 315.

(5) المصدر السابق نفسه، ص 218.

ومنه يمكن القول: بأنَّ الفرق بين هؤلاء الثلاث النبي والوصي والإمام هو فرق في المرتبة وفي الشرف، حيث أنَّ النبي يُعتبر أشرفهم وأعلاهم رتبة. وعليه، فهم "لم يفرقوا بين خلافة الله وخلافة النبي"⁽¹⁾. ونظرا لكون الحاكم حسبهم، يمتلك كل هذه المكانة فهي إذن دعوة منهم لهيمنة عقلية من طرف الحاكم ليكون المحكوم في حاجة دائمة إلى التوجيه، وخاصة توجيه من هو أعلم منه ومتصل بالمراتب العليا.

ومن خلاله، نفهم أنَّ المحكوم بالنسبة لهم، هو في حاجة دائمة إلى حاكم يستمد منه العون والعلم والتوجيه أيضا. وتلك هي الأخرى "إشارة منهم إلى النزعة التحكيمية في مصير المحكومين حتى وإن كان الحكام أئمة وعقلاء وحكماء"⁽²⁾.

5- الشروط الواجبة في الحاكم:

"لابد أن تتوفر في الحاكم شروطا معينة"⁽³⁾. وذلك لأنَّ الخلافة دائما هي "في حاجة لمن يعمل ويجتهد برأيه"⁽⁴⁾. ولقد حدد العديد من المفكرين "شروط وصفات الحاكم التي يجب أن يتصف بها"⁽⁵⁾. وقد وضع أهل الإمامة شروطا في الحاكم والعديد من المسلمين جعلوها سبعة شروط وهي: العدالة والعلم المؤدي إلى اجتهاد وسلامة الحواس وسلامة الأعضاء والرأي المُفضي إلى سياسة الرعية، وتدبير المصالح والشجاعة. وقد وضع البعض شرط النسب؛ أي أن يكون من قريش.

لكن ابن خلدون حددها في أربعة لا خلاف عليها ووضع الشرط الخامس محل خلاف وهي: العلم والعدالة والكفاية وسلامة الحواس والأعضاء، والخامس هو القريشية وفيها خلاف. والخلافة عند ابن خلدون: "أنَّها لا النبوة ولا النسب ولا الحكمة، شرط لتولي الرئاسة

(1) المصدر السابق نفسه، ص311.

(2) المصدر السابق نفسه.

(3) الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، دار ابن خلدون، (ب.ط)، القاهرة، (ب.تا)، ص3.

(4) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، دار إحياء التراث العربي، المجلد3، ج11، (ب.ط)، بيروت، 1989م، ص38.

(5) الماوردي، المرجع السابق نفسه، ص8.

وإنما الرئيس هو القوي بعصبيته الخاصة، وبأعوانه وأتباعه وكذلك بالصفات، المؤهلة لحكم البلاد بكل أبعادها المادية والمعنوية⁽¹⁾.

6- صفات الحاكم عند إخوان الصفاء:

أوجب الإخوان على الحاكم أن يكون عالما، وقد بالغوا في هذه الصفة؛ لأنّ العلم عندهم ليس هو مجرد العلم الذي يتلقاه الإنسان، بل هو ذلك العلم الذي يأتي بواسطة الفيض الإلهي. بالإضافة إلى هذه الصفة، صفة العلم أضافوا عدة صفات أخرى وهي: "على الحاكم أن يكون: حاد الذكاء والقريحة، سريع البديهة، صافي الذهن، فطن العقل، قوي العزيمة، موفور البراعة، واسع الأفق، غزير المعرفة، دأبا على الإطلاع"⁽²⁾. ولأنّه لا فاصل بين الدين والملك، فمن أهم صفات الحاكم في دولة الخير عندهم، أن يكون مساندا للدين. إذ الملاحظ هنا أنّ خصال الحاكم التي جاءوا بها، كان الفارابي من قبلهم قد قال بها، وهي: "إثنتا عشرة صفة"⁽³⁾.

كذلك لا بدّ أن يكون الحاكم أفضل البشر بعد النبي وأقربهم نسبا إليه، ولهذا فهم يرون أنّ الإمامة من حق علي بن أبي طالب كرم الله وجهه؛ أي بمعنى أنّهم قالوا بإمامة الأفضل ليبيينوا أنّه كان أفضل الصحابة ومن حقه أن يتقلد أمانة وعهد الرسول صلى الله عليه وسلم ويكمل شريعته وإقامة دعوته، إذ أنّه هو من يستحق هذه المكانة بعده، حيث أنّ النبي هو من أودعه علمه وحكمته.

وعليه، فالإخوان يرون: "أنّ الخليفة ينبغي عليه أن يكون أفضل من أصحابهم وخلفهم بعده من أهل بيته وأقربهم نسبة إلى النبي، والخلافة يجب أن تكون بواسطة نص أو عن طريق وصية"⁽⁴⁾. فتأييد الإخوان للنسب نجده قد صاحبه التركيز على الجوانب الدينية أكثر من الدنيوية، مع أنّهم لم يتجاهلوا الجانب الدنيوي والذي أعطوه بعض الاهتمام. إلا أنّ

(1) ابن خلدون، المرجع السابق، ص153، 155.

(2) المصدر السابق نفسه، ص19، 141.

(3) الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق ألبيير نصري نادر، (ب.ط)، بيروت، 1959م، ص 105، 106.

(4) المصدر السابق، الرسالة الجامعة، ص264.

غرضهم الرئيسي من الملك هو حفظ الناموس على أهله؛ وذلك لأنّ: "أغلب أهل الشرائع النبوية والفلسفية لولا هبتهم وخوفهم من السلطان، لكانوا قد تركوا الدخول تحت الناموس وحدوده وتأدية فرائضه وإتباع سننه واجتتاب محارمه وإتباع أوامره ونواهيته"⁽¹⁾.

7- المحكومين بالنسبة لإخوان الصفاء:

أما المحكومين عندهم، فهم لا يعرفون ما ينفعهم وما يضرهم، ومنه فمن واجبات الحاكم، "حمايتهم في الدين والدنيا، وهم في حاجة إلى إرشاداته ولذا يجب عليه تأييد المراتب الدنيا وترقيتها والإعلاء من شأنها"⁽²⁾. إذن فالحاكم هو المركز الرئيسي للتنظيم وهو أعلى سلطة، بل هو السلطة المركزية المسؤولة عن عملية البناء، إذ هو الذي يضع الخطة الشاملة التي تساعد أعضاء التنظيم في وضع كل شيء في مكانه اللائق به.

إذن فصلاح الدولة عندهم "لا يتم إلا بصلاح الحاكم، فإن صلح صلحت وإن فسد فسدت بكاملها"⁽³⁾. كذلك فهم يرون: "أنّ الحاكم يرأس الناس ويحكم فيما يختلفون فيه ويتنازعون عليه فهو يمنع المظالم ويرد الظالم عن ظلمه ويُنصر المظلوم"⁽⁴⁾.

8- مهام الإمام الحاكم عند إخوان الصفاء:

لقد تخطت مهامه مرحلة الاجتهاد بعدة مراحل، حيث هاجموا القياس والاجتهاد، بالأخص في عملية اختيار الإمام؛ وذلك بالنسبة لهم لا يؤدي إلى اختيار الأفضل. كما قرروا أنّ التأييل يقوم به الإمام، وهذا حسب مهامه واختصاصاته الكثيرة، فأصحاب التأويل بعد الأنبياء والرسل وأولهم آدم عليه السلام، وآخرهم محمد صلى الله عليه وسلم. هم الأئمة المهدبون وخلفاء الأنبياء. وحسب اعتقادهم أنّ أهم فائدة للإمامة هي التأويل الباطني للدين وعبر رسائلهم ذكروا: "أنّ أصحاب التأويل هم خلفاء الأنبياء، والأمة هي مُستودع أسرار

(1) المصدر السابق، ج1، ص281.

(2) المصدر السابق، ج3، ص371.

(3) المصدر السابق نفسه.

(4) عمر فروخ، إخوان الصفاء، (ب.ط)، بيروت، 1981م، ص36.

النبوة⁽¹⁾. وليس هذا فقط بل لقد قصرُوا حق التأويل على الإمام. وعليه فالأئمة عندهم هم المُطلعون على حقائق جميع الرموز، ومنه، "فهم وحدهم القادرون على التأويل"⁽²⁾.

وقد تحدث الإخوان بإسهاب عن طاعة الإمام، وفي حديثهم عن الملك بينوا بوضوح أنّ مهمة الحاكم وطريق الملك هي: "تدبير الرأي ومشاورة أهل البصيرة بالأمر، ثم الأمر والنهي، وتدبير الأمور كما ينبغي. أمّا واجب الرعية فهو: الطاعة والاستماع. ويقولون في هذا الشأن: "فالملك من الرعية بمنزلة الرأس من الجسد، ومتى قام كل واحد منهما بما يجب من الشرائط، انتظمت الأمور واستقامت وكان في ذلك صلاح الجميع وفلاح الكل"⁽³⁾. فالْمُفْلِح هو من اتبع الأمة والخاسر هو من خالفهم، لأنّهم هم صفوة الله وخيرته من خلقه⁽⁴⁾. فما هو قصدهم بذلك؟

لاشك أنّهم يقصدون بذلك: "أنّه إذا كان الإمام هو الإمام المعصوم والذي جاء بأمر إلهي ينبغي على الرعية والجند والأعوان سماعه ومحبته وطاعته وأن يستفيد كل واحد منهم بما عند هذا الإمام من المعرفة"⁽⁵⁾. فهوؤلاء الملوك الذين هم امتداد للأنبياء "طاعتهم واجبة وتنفيذ أمرهم واجب"⁽⁶⁾. "فالفسق عن أمر الرئيس وترك الانقياد والإذعان للطاعة المفروضة هو المعصية والشر والمنكر حسب ما يروونه"⁽⁷⁾.

ونظرا لكون المرء يجب أن يكون مُطاعا من طرف كل من العبد والخادم والأجير والزوجة، فكل هؤلاء لا يخرجون عن أوامره ونواهيهِ ولا يتكبرون عليه. وعلى هذا الأساس يجب أن تكون طاعة المرء للحاكم، حتى يكون هذا الأخير، عادلا ومُنصفا وممدوحًا ومُثابًا. فما على الإنسان سوى الاقتداء بالحكام ولا يخالفهم لأنهم: "أئمة الهدى ومصابيح الدجى وهم

(1) المصدر السابق، ج2، ص362.

(2) المصدر السابق نفسه، ص266، 267.

(3) المصدر السابق، الرسالة الجامعة، ص169.

(4) المصدر السابق، ج1، ص354.

(5) المصدر السابق، ج2، ص203.

(6) المصدر السابق، ج1، ص354.

(7) محمد فريد حجاب، المرجع السابق نفسه، ص136.

حُجج الله على خلقه⁽¹⁾. ولكون الإمام قد جاء بواسطة نص أو بوصية فهم من أجل ذلك لم يضعوا لطاعته أية قيود.

9- عصمة الإمام الحاكم لدى الإخوان:

لاشك أنّ مسألة الإمامة لديهم هي المحور الأساسي الذي تدور حوله رسائلهم، بل هو الموضوع الرئيسي في تلك الرسائل. حيث أكدوا على ضرورة الوصية وعللوا أنّ الأمة الإسلامية انقسمت بسبب إهمالها لموضوع الوصية. فهم قد ثبتوا العصمة للأئمة، كما أنّهم وسعوا معنى الخلافة؛ حيث جعلوها شاملة للأنبياء مع الأئمة من أجل أن يعطوا التأييد الإلهي للأئمة. فالخلافة لا تأتي عن طريق الغلبة أو الاختيار، وإنما عن طريق الوصية. وكل من حصل على الخلافة دون وصية فهو من أتباع إبليس. ومنه نلاحظ أنّ فكرهم من هذه الناحية مثل فكر الشيعة، حيث نجد هذه الأخيرة تقيس الإمامة على النبوة ثم تبني عليها أغلب حججها الخاصة بالعصمة.

أمّا الولاية فالإخوان يعتبرونها ركن من أركان الإسلام الأساسية، وأنّ مصدر العلم بعد النبي هو علي وحده. ولقد اهتموا بالمعرفة وبمصدرها فالإمام هو مصدر المعرفة، لأنّه يتلقاها من الله⁽²⁾.

ولقد نصح الإخوان أتباعهم باللجوء إلى أهل البيت؛ وذلك حتى يتلقون العلم لأنّهم أهل العلم وأهل الذكر، فهم يعتبرون: "أنّ الخلافة هي خلافة الله، فأهل البيت استحقوا الرياسة ووسموا بالولاية العظيمة والخلافة الكبرى"⁽³⁾.

وفي عدة مواضع من الرسائل، أشاد الإخوان بآل البيت فهم أصحاب التأويل بالنسبة لشريعة محمد(ص)، وكذلك لديهم العلم الباطني للشريعة، فلا شك أنّها أهم صفة تميز بها أهل البيت. وهؤلاء المقصودين بهذه الولاية أو الخلافة هم، علي وذريته بطبيعة الحال. ومنه

(1) المصدر السابق نفسه.

(1) C.A.Qadir : Philosophy and Science in Islamic Word. London, and New York, 1988, P.

(3) المصدر السابق، ج4، ص313.

فخلافة الله تكون للأنبياء والأئمة من آل البيت، "وهؤلاء الأئمة هم الخلفاء الحقيقيون أي في مرحلة الكشف. ورياستهم تكون إلا على الأرواح ولا يعرفهم في هذه المرحلة سوى الأولياء والتابعون"⁽¹⁾.

هنا نلاحظ أنّ الإخوان قد جردوا الأمة من الثقة التي تحملها مسؤولية اختيار الحاكم، حيث وضعوا هذه الأمانة في الله، وعليه فالقول بعصمة الأئمة معناه نفي لحرية الاختيار؛ وبذلك يكون تعيين الولاية حقا إلهيا لهذا المعصوم، وهذا ما يتنافى مع تقدم الأمم.

فالإخوان قد جعلوا من الله مصدرا للإمامة وقالوا بنظرية الحق الإلهي، ولقد جعلوا السلطة والإمامة أمرا سماويا، ولا دخل للبشر فيها. "كما قاموا بقياس الإمامة على النبوة مثل ما فعلته الشيعة. وعليه فالإمامة عندهم هبة إلهية، ومنه فهذا لا يُعطي الحق لإبداء الآراء في عملية السلطة ولا حتى في تناوبها من حاكم إلى حاكم آخر"⁽²⁾.

10- إخوان الصفاء وكيفية خلع الحاكم:

يجوز للأمة أن تخلع الحاكم المُخل بثوابت الدين، والمهمّل لشؤون المسلمين أو المُقصر بما أُقيمت إمامته من أجله، وبرغم وجود نصوص كثيرة تطالب بخلع الحاكم الظالم، إلا أنّه ليس هناك أيّة طريقة محددة لعزله؛ وهذا ما تُرك للتخمينات والتقديرَات الإنسانية.

"ومن المعلوم أنّ مسألة إقالة الحاكم وتغييره قبل انتهاء مدة ولايته القانونية، كانت مطروحة في الفكر السياسي منذ العصور القديمة، وكان الهدف من الثورة السياسية في الصراع على السلطة هو تغيير الحاكم، وتحقيق مشروع سياسي جديد يتناسب مع إرادة المجتمع، وتحررها من قهر السلطة الحاكمة القائمة فيحدث انقلاب على السلطة"⁽³⁾.

(1) المصدر السابق نفسه، وص 317.

(2) نيفين عبد الخالق، مدخل في الفكر السياسي، مكتبة الملك فيصل الإسلامية، (ب.ط)، القاهرة، 1980م، ص 123.

(3) فؤاد زكرياء، الصحوة الإسلامية في ميزان العقل، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، القاهرة، 1989م، ص

ومما لا شك فيه أنّ الاعتقاد في عصمة الحاكم، لم يمنع الإخوان من طرح مشكلة الإمام الجائر، "فسلطانه نجده قصير العمر، فالله مُنصف المظلوم من الظالم"⁽¹⁾. فالإخوان قد عرفوا السلطان الجائر: "أنّه هو الذي أخذ ما ليس له حق فيه، وهو المُفسد في الشرائع والفاقد في الأرض"⁽²⁾. وهو على نقيض الإمام وذلك لأنّه ليس له الحق في الإمامة لأنه قد اغتصبها.

ونلاحظ أنّ الإخوان قد قاموا بتقسيم الرئاسة إلى قسمين وهما: رئاسة جسمانية ورئاسة روحانية. فأما الأولى فهي رئاسة الملوك والجبايرة، بينما الثانية فهي رئاسة أصحاب الشرائع الذين يكون حكمهم العدل والإحسان. أمّا قصدهم بالرئاسة الجسمانية فهو: "حكم الأمر الواقع وهم يرفضونه لكون هؤلاء يستعبدون الناس ويستخدمونهم قهرا في إصلاح أمور الدنيا؛ لأنّ حكمهم مبني على الجور والغلبة"⁽³⁾.

ومن خلال تتبعنا لأفكار الإخوان، وإطلاعنا على ما تحمله الرسائل في هذا الشأن نجدهم يُبشرون بدولة جديدة تقضي على دولة أهل الشر وهي دولة أهل الخير. كما أنّهم يحلمون بإمام جديد يكون به صلاح الدنيا والدين معا، وبه يتجدد الملك وبه تنتقل الدولة من أمة إلى أمة⁽⁴⁾.

وأخيرا يمكننا القول أنّ السلطة التي يعارضها الإخوان هي سلطة جائرة، في حين أنّ الأئمة الذين هم امتداد للأنبياء لا ينطبق عليهم ذلك، حسب رأي الإخوان، بل قد أوجبوا لهم الطاعة الدائمة. وكل إمام يكون ظلما مُغتصبا للسلطة، فالإمامة ليست من حقه هذا إذا كان قد جاء بدون نص.

(1) المصدر السابق، ج3، ص138.

(2) المصدر السابق، الرسالة الجامعة، ص 264، 265.

(3) المصدر السابق، ج4، ص 212 و 226.

(4) المصدر السابق نفسه، ص110.

المبحث الثالث: الحرية والأصول الدينية عند إخوان الصفاء:

1- إخوان الصفاء والحرية:

بعد أن عرفنا دور الدولة وعلاقتها بالحاكم وبالمحكومين، يُمكننا البحث عن المؤثرات التي يمكنها أن تتفاعل مع نظام الحكم، والآثار التي قد يخلقها هذا التفاعل. ومما لا شك فيه أنّ الحرية هي أهم مؤثر، حيث أنّ حرية المواطن في تنصيب الحاكم واختياره وحرية في آرائه في دولته والأخذ بها، وحرية في مشاركته السياسية في دولته لتكون لها القوة الخاضعة لتأثيرات مواطنيها.

كثيرا ما كان هناك صراع بين كل من الحرية ونظام الحكم عبر العصور وهذا لاعتقاد الحكام أنّ أيّة محاولة للتمرد ما هي إلا معارضة للدين نفسه، وبالتالي هي تهديد لحكمهم وسيادتهم، وعملية البحث عن الحرية نجدها قد لعبت أهم الأدوار الأساسية في الإطاحة بالعديد من الأنظمة؛ وذلك لكون الحرية ما هي إلا واقع يتحدد في ضوء النظام؛ بحيث أنّ هذا الأخير ما هو إلا ذلك الفلك الذي تدور فيه الحرية، وبالتالي هي تلك القوة التي تصطدم غالبا بالحرية. "في حين أنّ الإرادة نجدها تتضح من خلال ذلك النظام لأنّ الظواهر السياسية هي أمور تفترض الإرادة الإنسانية، وهذه الإرادة تتصف بالحرية"⁽¹⁾ ولكن إذا كانت الدولة مستبدة والحاكم طاغيا، فبذلك تضيع الحقوق الإنسانية، لأنّ سوء استغلال السلطة قد يؤدي حتما إلى هدم الحرية.

1-1- المفهوم السياسي للحرية:

لا يمكن أن يكون هناك وجود للتعايش بين النظام والحرية، إلا بالممارسة السياسية، ولا لحق التعبير فقط وإنما لحق الممارسة أيضا، وحق التغيير كذلك، وحق المشاركة السياسية في ذات الوقت. كذلك يجب: "أن يكون هناك تقارب بين السلطة والمعارضة. وذلك لفسح مساحة من الحرية في حين أنّه لو اعتبر النظام أي معارضة عبارة عن عداء له، فهذا ما

(1) أميرة حلمي مطر، الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس، دارغريب، ط6، القاهرة، 1999م، ص4.

يؤدي إلى تقليص حدود التسامح والحرية⁽¹⁾ فعدم وجود المعارضة أو تقلصها أو تبعيتها للدولة، حتما يعد نوعا من الخلل، حيث أن الأمور لا يمكن استقامتها في الدولة مع تراجع أو غياب المعارضة.

فالدولة مع ذلك هي مُلزَمة أو هي من المفروض أن تكون كذلك باحترام حرية أفرادها والامتناع عن التدخل في دائرة نشاطهم. إلا أن التزامها بتوفير كل احتياجاتهم، فهو بدوره ما يفرض عليها وضع بعض القيود. وعليه "فمن واجب الدولة السعي للتوفيق بين الرغبة في الحرية والمتطلبات للقليل من سلطة الدولة من ناحية، ومن أخرى بين الرغبة في توفير الأمن بمعناه الواسع، بحيث هو الذي يفرض عليها أحيانا، التدخل في حرية الأفراد لتوفر لهم خدماتهم. فالشيء الملاحظ هنا هو أن الرغبة الأولى نجدها تتطلب التقليل إلى أكبر حد ممكن من سلطة الدولة، في حين أن الرغبة الثانية تستدعي الاستعانة بشكل أكبر بهذه السلطة"⁽²⁾.

ومما سبق، يتضح لنا أن هناك ارتباطا وثيقا بين كل من السلطة والحرية، لا يمكن تجاهله في الواقع الفعلي أو في الفكر النظري. ومنه يمكن القول: "أنّ المشكلات الخاصة بالحرية، ما هي إلا انعكاسا لمشكلة السلطة، حيث أنّ الحرية هي واقع لا يمكن تحديده إلا في ضوء السلطة، وأنّ هذه الأخيرة ما هي إلا ذلك الفلك الذي فيه تدور الحرية، بل هي القوة المقابلة للحرية، وهي المحددة لاتجاهاتها ومراميها"⁽³⁾.

وعليه، "فلا يمكن أن تُمنح سلطة مطلقة للذين يملكون السلطة، فالمصلحون عبر العصور قد حاربوا السلطة"⁽⁴⁾. فالمشكلة تتمركز في طريقة الجمع بين قدر من السبق الفردي

(1) صلاح قنصوة، الدين والفكر والسياسة، مكتبة دار الكلمة، (ب.ط)، القاهرة، 2006م، ص187.

(2) محمد يوسف علوان، القانون الدولي لحقوق الإنسان، مقالة بمجلة عالم الفكر، الكويت، المجلد31، العدد4، السنة، 2003م، ص196.

(3) كمال صلاح محمد رحيم، السلطة في الفكرين الإسلامي والماركسي، "دراسة مقارنة"، دار النهضة العربية، (ب.ط)، 1987م، ص9.

(4) برتراند راسل، السلطة والفرد، ترجمة لطيفة عاشور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (ب.ط)، القاهرة، (ب.تا)، ص

الضروري لكل تطور أو حرية، وبين قدر من التماسك الاجتماعي والمحافظة على النظام من أجل البقاء.

تلك هي المشكلة التاريخية التي امتدت منذ نشأة الدولة وتكوين المجتمعات؛ لأن دراسة تطور الفكر السياسي ودراسة تطور المجتمعات السياسية، ما هي في الواقع إلا دراسة لهذا الصراع بين السلطة والحرية. "فلاسفة اليونان نجدهم، قد بحثوا عن أحسن وأنجع النظم السياسية التي تُحقق التعايش بين السلطة والحرية"⁽¹⁾.

فالمشكلة التي تُعيق تحقيق الحرية وتدعو للثورات غالباً هي: "أنّ الملوك والرؤساء يريدون العلو على الناس"⁽²⁾، ومن الملاحظ على السلطة المستبدة أنّها ترى في كل خطاب، غير صادر عنها هو مناوئ لها، بل ومُزاحم وعُدواني، وعليها إخضاعه أو تحريمه، وهذا ما لا يتماشى مع الشعور بالحرية.

فالحرية إذن، هي حق مدني سياسي وأساسي لكل الحقوق المدنية والسياسية، إذ لا وجود لقيام حياة طبيعية بدون حرية. والذي يسلب الناس حرياتهم كأنه سلبهم حياتهم، ونفي الحرية هو إقصاء للذات، بل هو فقدان للهوية الإنسانية.

1-2- البعد السياسي للتربية لدى الإخوان:

لقد تميز فكرهم السياسي بالطابع العصري الذي عاشته جماعتهم، وانطلق فكرهم من خلال الأوضاع السياسية السائدة آنذاك؛ حيث كانوا على وعي تام بظروف عصرهم وبحقيقة السلطة وكذا البيئة، لذلك فقد عملوا على طرح أفكارهم وآرائهم الخاصة بالفكر السياسي، المضاد للدولة الجائرة بطريقة رمزية بحيث: "أنّ أفكارهم لم تظهر علنية لأنّها لم تكن هناك حرية لذا لجئوا للسرية والرمزية"⁽³⁾. إذن فما هي أبعادهم و آفاقهم السياسية المنتقدة للسلطة؟

(1) أرسطو، السياسة، ترجمة من الإغريقية إلى الفرنسية، بارتملي سانتهيلر، نقله إلى العربية، أحمد لطفي السيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (ب.ط)، مصر، 1979م، ص 273 وما يليها.

(2) ابن تيمية، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، تحقيق أبو عبد الله علي بن محمد المغربي، دار الإيمان، (ب.ط)، المنصورة (ب.تا)، ص 220.

(3) محمد فريد حجاب، المرجع السابق نفسه، ص 101.

من الطبيعي جدا أن يتميز فكرهم المنتقد للسلطة القائمة بأبعاد وآفاق سياسية وذلك لنشأته في ظروف تميزت بنشاط سياسي كبير، وفي مجتمع عرف كل أنواع النشاط السياسي والفكري عن طريق التنظيمات العلنية والسرية، كانت قد استهدفت الكثير من الغايات والأهداف.

فالإخوان قد انتقدوا نظام الحكم بشكل رمزي خوفا من السلطة، حيث أنهم رأوا أنّ علم الله السابق لا ينفى قدرة الإنسان على أفعاله، وأنّ الخلاف القائم بين الجبرية والقدرية دائم إلى يوم القيامة، وسيدوم نظرا واعتبارا أو بحثا وجدالا. فمن خلال رسائلهم رأوا أنّ مسألة الجبر والاختيار هي من أهم المسائل التي قام فيها الخلاف بين الناس، وتعددت فيها المذاهب والآراء وقاموا بشرح آراء الجبرية والقدرية، كما برروا رأي الجبرية بأنهم كانوا يعتقدون في ذلك؛ لأنّ الأمور كلها والتي تخرج إلى عالم الكون والفساد والوجود والعدم هي في علم الله السابق.

وعليه فالعبد غير قادر على شيء من الأفعال، ومنه فقد نسبوا كل شيء للقضاء والقدر. بينما القدرية فقد تعرضوا لآرائهم، بأنّ القدرية ترى أنّ الإنسان العاقل مسؤول عن أفعاله.

كذلك نجد عبر رسائلهم قد وردت تعاليم لصالح أفراد الجماعة، والإخوان قد اعتقدوا بأنّ المعرفة وظيفة لأهل الخير، فنشر التعليم بين الأفراد يلعب الدور الإيجابي في تنظيم خلايا الجماعة السري. "أمّا فكرة الإنسان السياسي عندهم فقد بدت وظهرت واتضحت جليا من خلال فكرتهم عن المعرفة، وعما يباشره الإنسان من أفعال يكون هو المسؤول عنها"⁽¹⁾.

وعليه فقد جعلوا من عقيدتهم الإيديولوجية والسياسية المحاولة بكل جهودها تغيير المجتمع بواسطة نشر العلم والوعي كطريق للحرية. وهذا ما يدفع ويُشجع على تغيير الأنظمة القائمة عن طريق تكوين معرفي، ولقد أدركوا أنّ العمل على التخلص من دولة أهل الشر وإقامة

(1) عز الدين فودة، مقدمة كتاب الفلسفة السياسية عند إخوان الصفاء، ص12، مرجع سابق.

دولة أهل الخير، لا ينبغي الجهر به في مجتمع حيث يتواجدون؛ لكونه قد يقضي على أفكارهم وقد يلحق بهم الهلاك، ومنه فقد اختاروا العمل بكل سرية وتقية.

وهذه الأخيرة هي الكتمان والمدارة على الناس وطاعة الحاكم ظاهريا فقط. "ولكن سرعان ما أصبحوا في موقف قوة يسمح لهم بمناهضة الدولة علنا، وهذا عام لدى السنيون" (1).

1-3- الحرية والمدينة الفاضلة عندهم:

يرون: "أنه في مدينتهم الفاضلة تتجلى حرية الإنسان، وذلك لكون القانون الإلهي سائد فيها" (2). والروح تتخلص من البدن تلك هي السعادة الأبدية التي يصل إليها الإنسان في المدينة الفاضلة. كما أكدوا: "أن العقيدة السائدة في عصرهم قد تمثلت في أن طبقة الحكام هي طبقة الأسياد، وأن المحكومين هم طبقة العبيد. وأن الخروج عن الحكام ليس إلا تمردا وإنكارا للولاية" (3).

بينما نجد أن انتقادهم للحكام الجائرين في عصرهم، فسببه أن هؤلاء الحكام قد استعبدوا المحكومين وبدون سبب أو حجة أو دليل، وما دفعهم لذلك سوى الغلبة والقهر وهذا ما نجد الإخوان قد تطرقوا له عن طريق الرموز على ألسنة الحيوانات، وبذلك تمكنوا من الحديث عن الحكم الجائر والتي "تجب محاربتة والوقوف ضده لأته في غاية الذم" (4) فأغلب الحكام الجائرين "لا ينظرون في أمر الرعية إلا لجر منفعة منها أو دفع مضرة عنها" (5). وعليه نجد أن نقد السلطة لديهم يتضمن تنظيما سريا ممهدا لمحاولة قلب نظام الحكم.

1-4- إخوان الصفاء والمسؤولية السياسية وقدرة الإنسان:

(1) الأشعري، مقالات الإسلاميين، تصحيح، هلموت ريتز، دار النشر، (ب.ط)، هسبادن، 1981م، ص8،9.

(2) Hams Dabier. History Of Islamic Philosophy, op.cit. pp :8,9.

(3) المصدر السابق، ج2، ص203.

(4) المصدر السابق، ج4، ص314.

(5) المصدر السابق، ج2، ص264.

المسؤولية في الإسلام لا يختص بها الحاكم لوحده فهي مشتركة بين جميع الناس، فكل منا راع ومسؤول عن رعيته، وهذه الفكرة مهمة جدا، وهذا يعني أنه تجب المشاركة في أساليب الحكم المختلفة من جانب المحكومين.

ويرى الإخوان أنّ المراد بالسياسة هو صلاح الموجودات، ومنه فإنّ حرية الإرادة هي من أساس نشاط الإنسان، وشرط لاستمرار هذا النشاط، فهم يقولون في هذا الشأن: "فاقتدار الله القادرين وتقويّة الأقوياء وتيسير الأمور، ليس بمجبر لأحد منهم على فعل من الأفعال، ولا عمل من الأعمال، ولا تركه، فكل قدرة في الإنسان أو عمل هو قادر على فعله، وقادر أيضا على تركه"⁽¹⁾. فاتجاههم على القول بحرية الإرادة يمنعهم من القول: "بأنّه ليس لأحد من المخلوقين بقادر على شيء من الأشياء ولا عمل من الأعمال، إلا ما أقدره الله تعالى عليه وقواه و يسر له"⁽²⁾. أي بمعنى أنّ علم الله يسبق كل فعل، وهناك قدر محتوم وذلك لا يمنع حرية الإنسان، ولا اختياره لأفعاله، حسب إخوان الصفاء طبعا.

2- المشاركة السياسية وكيفية اختيار الحاكم:

"لقد منحت المشاركة السياسية للمحكومين الدور الإيجابي من خلال ممارسة حق التصويت والترشيح وكذلك الاهتمام بالأمر والقضايا السياسية العامة بالصورة المباشرة وغير المباشرة"⁽³⁾.

والإخوان يرفضون اختيار الحاكم، إذ أنّ الاجتهاد والقياس لا يوصلان إلى المعرفة الحقيقية، وعلى وجه الخصوص في عملية اختيار الحاكم. فأهل الاجتهاد والقياس قاموا باختراع هذا الأسلوب للتبرير. "أي حتى يُبررون به ما يريدونه بواسطة القياسات الكاذبة والاجتهادات الباطلة، ونسوا بأنّ الله لم يترك أي أمر من أمور الشريعة، أو أي فرض من

(1) المصدر السابق نفسه، ص410.

(2) المصدر السابق نفسه.

(3) عريضة محمد السيد، السلوك السياسي، النظرية والواقع، دار المعارف، ط1، القاهرة، 1994م، ص29، 30.

فرائض الديانة ناقص. فهؤلاء في نظر الإخوان يستهدفون الرياسة بإيقاعهم الخلافة والمنازعة في الأمة⁽¹⁾.

وبالنسبة للإخوان عقد الإمامة لا يكون بالمعرفة البشرية؛ إذ أنه ليس بمقدور البشر عقد ولاية فحسب حتى ولو استعملوا أرقى وسائل العلم: "لأنّ اجتهادهم محدود والخليفة هو من استخلفه الله تعالى بأمره وأيده بملائكته"⁽²⁾. "فالتأييد الأرضي للخليفة مرفوض، فلا بدّ أن يُؤيد الخليفة بمشيئة إلهية وإرادة ربانية"⁽³⁾. وعليه، فهم لم يرضوا بتدبير الإنسان لأمره في هذه الدنيا بواسطة السعي والحرص، "بل يجب أن يكون ذلك بالتدبير الإلهي"⁽⁴⁾.

وعلى هذا الأساس، يمكن القول أنّهم قد ساهموا مع بقية الشيعة في إقامة مبادئ مخالفة لمبادئ المعتزلة. وقد انتقدوا مبدأ اختيار الحاكم، واشترطوا وجود نص على الإمام، كما أنّهم قد تمسكوا بالعصمة، وهذا لم يُلغ رأيهم في رعاية الحاكم لأمر المواطنين، رغم قولهم السابق: "وعلى الحاكم أن يستقيم أمره حتى يستقيم أمر الله، ولا يجب عليه أن يميل لطائفة دون غيرها، وعليه نشر العدل والمساواة بين الناس"⁽⁵⁾.

لكن هذه الشروط التي قالوا بها، قد تبتعد إلى حد غير قليل عن نظرية العصمة. فهم قد خرجوا عدة مرات عن هذه النظرية. حتى ولو أنّهم طالبوا أتباعهم على طاعة الحاكم ومراعاة آداب الجدل أو تركه، فليس معنى هذا أنّهم صادروا مبدأ الحرية داخل جماعتهم، بل بالعكس فهم يدعون إلى مبادئ متحررة منها: "عدم التعصب لمذهب معين، أو معاداة أي علم من العلوم"⁽⁶⁾.

(1) المصدر السابق، ج4، ص402.

(2) المصدر السابق نفسه، ص312.

(3) المصدر السابق نفسه.

(4) المصدر السابق نفسه، ص313.

(5) المصدر السابق، ج2، ص222.

(6) المصدر السابق، ج3، ص125.

وبالنسبة لهم فالخضوع للحكام من طرف الرعايا ليس معناه تقويضا للحرية ولا مصادرة للآراء، "وإنما يعني المشاركة في الرأي، والطاعة لا تكون إلا للحاكم المؤهل لذلك. والإخوان قد وقفوا بكل آرائهم ضد الحكم الجائر"⁽¹⁾.

ويتجلى لنا مما سبق أنّ تنظيم الإخوان، كان الغرض منه محاولة الجمع بين طاعة الحاكم وما يتماشى مع مبدأ العصمة، وبين حرية الإرادة. وهنا يصعب علينا تبرير ذلك ولا حتى فهمه؛ لأنّ الجمع هنا غير مقبول إطلاقاً. كما أنّهم قد هاجموا الاجتهاد والشورى في الحكم، وأكدوا أنّ فساد أحوال الدولة سببه الرئيسي هو التخلي عن الوصية. كما أنّهم "استشهدوا لفكرة اختيار الحاكم وترك العصمة بعدة قصص وذلك للعبارة"⁽²⁾.

وبرغم إقرارهم وتأكيدهم على طاعة الحاكم المؤهل لذلك فقد أكدوا وأصرّوا على وجوب التزام الحاكم بكل واجباته تجاه رعيته⁽³⁾، إلا أنّ الخروج حسبهم على الوالي المعصوم هو: "معصية وإثم في حد ذاته"⁽⁴⁾.

3- السياسة بين الأصول والمبادئ الدينية:

لقد كان للإخوان مبادئ وأصول دينية، بدون شك لها أبعادها السياسية. وتلك الأصول هي التي تمثل نسقهم الفكري، وقد التزموا ببعض المبادئ الدينية ووظفوها لخدمة أغراضهم السياسية. ومن ضمنها نجد: النسب الروحاني، نظرية الفيض، نظرية الإنسان المطلق ونظرية المهدي المنتظر. والملاحظ هنا أنّ كل هذه النظريات إنّما تصب في نظرية واحدة ألا وهي: عصمة الإمام.

لقد تأثر الإخوان بأغلب أصول المعتزلة، في حين أنّه لا يوجد في فكر المعتزلة أي تشابه مع مبادئ الإخوان، وهذا إن دل على شيء فإنّما يدل على كونها بُنيت على فكرة العصمة. وهذه الأخيرة رُفضت تماماً من طرف المعتزلة.

(1) المصدر السابق، ج 2 نفسه.

(2) المصدر السابق نفسه.

(3) المصدر السابق نفسه، ص 242.

(4) المصدر السابق نفسه، ص 243.

3-1- إخوان الصفاء والأصول الخمسة:

أ-الدلالة السياسية للتوحيد:

"يعتبر التوحيد بمثابة الأساس الفكري والفلسفي لكل المذاهب الإسلامية، إنّه فكر وفلسفة لها. فالدفاع عن التوحيد هو مهمة كل الفرق الإسلامية"⁽¹⁾.

أمّا التوحيد لدى الإخوان فقد شكل قمة رسائلهم؛ لأنّ جوهر فلسفة التوحيد والسياسة عندهم هو: "تنزيه الله، وهذه الفكرة تشبه التوحيد لدى المعتزلة إلى أقصى الحدود"⁽²⁾.

"فإنّ الله لدى الإخوان لا يحيط به تفكير، وليس هو بجسم ولا هو في جسم والاستدلال عليه جل

جلاله من خلال الموجودات؛ لأنّه لا معلول بدون علة"⁽³⁾.

ولقد اهتدى المسلمون في بداية الدولة الإسلامية إلى المفهوم الحقيقي للتوحيد بعيدا عن معناه التجريدي، فالرسول عليه الصلاة والسلام عند جمعه الأمة على التوحيد، تمكن من تكوين دولة إسلامية، تستدل بالتوحيد في قيامها وأهدافها. فقد تمكن صلى الله عليه وسلم، من جمع الأمة على التوحيد وإقامة نظام سياسي جديد، وهو ما عُرف بعد ذلك "بالدولة العربية الإسلامية". حيث بيّن أنّ هناك إله واحد لا شريك له، ودولة إسلامية واحدة، لها كيان واحد يجمع كل المسلمين، فجهة الإسلام كانت دينية وسياسية واجتماعية، فلا فصل بين الجانبين الديني والسياسي في ذلك الوقت. وما "مهمة الدولة سوى محاربة التشتت والاتجاه إلى مجتمع واحد وحكومة واحدة، والإسلام لا يقبل إلا حاكما واحدا؛ وذلك للحفاظ على كيان الدولة من حيث الشكل، وانعكاسا لوحدة العقيدة. وعليه ترتب على عقيدة التوحيد

(1) رشيد بندر، مذهب المعتزلة من الكلام إلى الفلسفة، دار النبوغ، ط1، القاهرة، 1994م، ص 51.

(2) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، مكتبة وهبة، ط2، القاهرة، 1988م، ص128.

(3) القاضي عبد الجبار، المحيط بالتكليف، تحقيق عمر السيد عزمي، مراجعة أحمد فؤاد الأهواني، الدار المصرية للتأليف والترجمة، المجلد1، (ب.ط)، القاهرة، 1970م، ص 21.

الاتجاه إلى دولة واحدة ووحدة الخلافة، ووجود خليفة واحد كل السلطات تأخذ منه شرعيتها"⁽¹⁾.

وعليه، فالدين قد دعا للوحدة، والإخوان نجدهم ابتعدوا عن الفهم الضيق للتوحيد. بحيث أن المعنى الواسع له نجده لا يتضمن الاعتقاد وحده بل والعمل أيضا. وتطبيق هذا المفهوم على الحالات الإنسانية مثل مفهوم السلطة، فالعلاقة بين التوحيد والإمامة تظهر من خلال السلطة.

فالتوحيد هو ذلك المفهوم المرتبط بالاعتقاد فقط، ومهمة السلطة لم تكن إلا في نطاق التوحيد بحيث هي التي تواجه حركات الزندقة لكون تلك الحركات تُنقص من التوحيد.

ولقد تأثر الإخوان بالتوحيد لدى المعتزلة والدلالات السياسية للتوحيد يمكن تجليها من خلال الآثار التي تتركها على ظاهرة السلطة، بحيث أن وحدة هذه الأخيرة ضرورية لتحقيق الوحدة الإسلامية. ومفهوم الأمة يجعل من الشعوب الإسلامية كيانا واحدا تجمعها مصالح واحدة وله مبادئ ومفاهيم مشتركة. وفي المواقف الصحيحة يتخذ موقف واحد، وله دفاع واحد مشترك إذا التزم الأمر لذلك.

ولقد اتفق الإخوان مع المعتزلة في القول بوحدة الإمامة، وأجازوا القول بوجود إمامين في وقت واحد، خلافا لما قالت به الزيدية، مع جواز خروج إمامين في "وقت واحد يكون بالتتابع الواحد تلو الواحد في زمان بعد زمان"⁽²⁾، "فالله هو رئيس الرؤساء وملك الملوك وربّ الأرباب ومدبر الكل وخالق الجميع"⁽³⁾. ولا وجود لإله سواه، وفي السلطة لا يجوز سوى إمام واحد.

أما إذا كان هناك حاکمان أو أكثر، فالحكم يفسد بالنسبة للإخوان؛ لأنّ الله تعالى هو القدوة في الحكم. والنظام الإلهي عندهم، هو النموذج والقدوة للنظام الإنساني والسياسي الذي

(1) فريتش شيبات، الإسلام شريكا، ترجمة عبد الغفار مكاوي، سلسلة كتب المجلس الوطني للثقافة والفنون، (ب.ط)، الكويت، 1990م، ص92،93.

(2) المصدر السابق، ج2، ص238،242.

(3) المصدر السابق نفسه، ص242،243.

تقوم الدولة عليه. و هذا لأن الإنسان خليفة الله على الأرض. والحكام هم خلفاء الله. وعليه تتجم لنا، حسبهم طبعا، شجرة اليقين والتي يجتمع إليها أهل الدين وعباد الله الصالحين، وتبدأ دولة أهل الخير وتنتهي دولة أهل الشر.

ولا شك أن تأثر الإخوان بفكرة التوحيد قد يتجلى من خلال قولهم بأن الرئيس هو السلطة العليا، وهو كالشمس بالنسبة للكواكب، وهو مصدر الحياة المدنية والسلطات الأخرى كلها تستمد منه سلطاتها. بحيث يرون: "أن كل ملوك بني آدم خلفاء الله في أرضه ملكهم بلاده وولاهم عباده، يروا أمورهم ويحفظون نظامهم وينتقدوا أحوالهم ويقمعوا الظلم وينصروا المظلوم ويقضوا بالحق وبه يعدلون، ويأمرون بأوامره وينتهون عن نواهيه، ويتشبهون به في تدبيرهم وسياستهم إذا كان الله هو سائس الخلق ومدبر الأمور"⁽¹⁾.

إن الصورة المثلى للإخوان، هي تلك التي يجتمع فيها الملك والدين لنفس الشخص الواحد أو الرئيس الواحد الذي يمثل السلطة العليا. إلا أن هذا الرئيس لا وجود له سوى في مدينتهم الفاضلة.

وعن ذلك يتجلى لنا أن اتجاههم نحو وحدة الإمامة قد أخذ في الأصل من فكرة التوحيد وهي فكرة مثالية. "وهذا أمر جماعي لدى كل المسلمين، أمّا سببه فمعروف وهو أمر الحكومة أولى من كل أمر عام له شعب كثيرة، ولا بد أن تكون له جهة واحدة يُضبط بها النظام وتتقى الفوضى"⁽²⁾.

فالإسلام قد شجع على وحدة الأمم الإسلامية بكل نظم حكمه وعلى اختلاف أنواعها. فمنذ بداية الدولة الإسلامية تقلصت الفروق بين المسلمين، وحلت محلها وحدة إسلامية وتجلي ذلك في العصر العباسي؛ أي عصر الإخوان، حيث ظهرت هذه الوحدة الرامية للوحدة أكثر من أي عصر آخر.

(1) المصدر السابق نفسه.

(2) محمد رشيد رضا، الخلافة، الزهراء للإعلام العربي، (ب.ط)، القاهرة، 1994م، ص 387.

إنّ فالتوحيد ما هو إلا واجب من واجبات السلطة لدى الإخوان "بينما الإقرار به فهو أول واجبات الملك"⁽¹⁾. ومن ضمن واجبات السلطة الدفاع عن التوحيد وضرب الزنادقة. ومن بين واجبات الحاكم الدفاع عن المعتقدات الدينية. وبالنسبة للإخوان فأول خصال الملك التي ينتفع بها في الآخرة هي: "الإقرار بتوحيد الله، والدفاع عن ذلك"⁽²⁾.

خلاصة القول:

التوحيد هو التعبير عن الوحدة الإدراكية، وعن التصور الجماعي، بل هو محور العقيدة بالرغم من ظهوره بعيدا عن السياسة والحركة.

ب- البعد السياسي للعدل لدى إخوان الصفاء:

لم يقتصر العدل على المعتزلة، وفكرته نجدها قد سيطرت على كل الفرق الإسلامية؛ وذلك لآته صفة من صفات المولى تعالى؛ ولأنه هو مرجع كل الشعوب ضد الظلم الناتج عن النظام. أي بمعنى أنّ فكرة العدل أعظم تعبير عن رغبة الشعوب، وتعلق أبصارها نحو تحقيق المساواة. "وعلى هذا الأساس تعلق الإخوان بنفس الفكرة، فأصبحوا ينتظرون المهدي المنتظر. وعلى نفس الفكرة علقوا آمالا جديدة غير آمالهم السياسية المعتادة؛ بحيث أنّ المهدي هو الذي سيجعل العدل يعُم بين الناس ويمنع الجور والظلم"⁽³⁾. "وليس بإمكان أية دولة العيش بدون العدل"⁽⁴⁾. وفكرة العدل هي يونانية الأصل، حيث أنّ أرسطو قد جعلها أساسا من أسس الدولة، وضرورة اجتماعية إذ "أنّ الحق بالنسبة له هو قاعدة الاجتماع السياسي"⁽⁵⁾.

الإخوان قد أخذوا الكثير من أفكار المعتزلة، وهذا ما يتجلى من خلال رسائلهم، ومنها فكرة العدل والتوحيد، والدليل على ذلك أنهم سمو أنفسهم بأهل العدل، والذي هو من أصول

(1) المصدر السابق، ج3، ص139.

(2) المصدر السابق، ج2، ص237، 242.

(3) محمد فريد حجاب، المرجع السابق، ص30، 32.

(4) أرسطو، المرجع السابق، ص274.

(5) المرجع السابق نفسه.

الاعتزال. إلا أنّ فكرة النص عن الإمامة تقضي على فكرة حرية الاختيار، والتي هي أساس العدل لدى المعتزلة.

أمّا فكرة الإنسان السياسي لدى الإخوان، فإنّها تتجلى من خلال فكرتهم عما يُبشره الإنسان من أفعال، ومن خلال مسؤوليته عن تلك الأفعال؛ إذ البعض يرى: "أنّ نظرية الإرادة لديهم هي جزء هام من نظرية الإرادة الموجودة عند المعتزلة من قبل"⁽¹⁾.

أمّا حرية الإرادة بالنسبة للإخوان فهي من أساس النشاط السياسي، وأمّا إمكانية الاختيار فهي أهم أوجه هذا النشاط، إلا أنّ تنصيب الإمام نجده قد خرج عن دائرة الاختيار عندهم، وأنّه ليس من العدل، حسبهم، ترك الحرية للشعوب في اختيار حاكمها، وذلك لكونه يُعد من العدل الإلهي. "إذ أنّ الاختيار هنا لله وحده، فالبشر لا يختارون الحاكم، ولا حتى يعتقدون الولاية له، حتى ولو استعملوا في ذلك أنجع وأحدث الوسائل العلمية في ذلك"⁽²⁾.

ورغم كل ذلك فهذا لم يمنع الإخوان من وضع خصال للحاكم أهمها: "العدل وترك الظلم والجور؛ وهذا لأنّه من ظلم عبدا من عباد الله، كان الله خصمه. وعلى الحاكم أن يكون العدل عنده شاملا لكل وأن يقسم العطايا بكل عدل؛ وذلك لأنّ العدل واجب ضروري من واجبات الحاكم تجاه شعبه"⁽³⁾.

أمّا مفهوم الإخوان عن أفعال الله فيتباين تباينا كبيرا عن المعتزلة لهذه الأفعال الممثلة لأصل العدل لديهم. ففي حين ترى المعتزلة أنّ الله مُنزه عن كل ما هو قبيح، فالإخوان يرون: "أنّ الخير يُنسب إلا لله، ويفعله بعناية وقصد منه، بينما الشر ما هو إلا عارض، بالقصد الأول، وبين الشرور التي هي بالقصد الثاني ولكن يجمعها كلها، أنّها بقصد وعناية واقتضاء الحكمة"⁽⁴⁾.

ج- الوعد والوعيد لدى إخوان الصفاء:

(1) عز الدين فودة، مقدمة كتاب الفلسفة السياسية، ص 11، 12، مرجع سابق.

(2) محمد فريد حجاب، المرجع السابق نفسه، ص 422.

(3) المصدر السابق، ج 3، ص 443.

(4) المصدر السابق نفسه، ص 391، 393.

الوعد: "وهو خبر يتضمن إيصال نفع إلى الخير ودفع ضرر عنه في المستقبل، ولا فرق أن يكون حسنا مُستحقا، وبين أن لا يكون كذلك، ووعد الله بالعقاب حق لا يجوز عليه الخلاف ولا الكذب، كما أن وعده بالثواب حق.

الوعد: هو كل خبر يتضمن إيصال حقوق إلى الغير أو تفويت نفع عنه في المستقبل، ولا فرق بين أن يكون حسنا مُستحقا وبين أن لا يكون كذلك"⁽¹⁾.

وبين أصل الوعد والوعد، "هناك توافق مع أصل العدل، كما أنه يرتبط كذلك بلواحقه مثل: ارتباطه بالحرية ودلالاتها عليها، فلا يمكن أن يحاسب الله عباده على أفعال ليست من طرفهم. وكذلك لا يتساوى المُسيء مع المُحسن، فالله لا يخلف وعده ووعيده"⁽²⁾.

والإخوان عبر رسائلهم قد تكلموا عن الوعد حيث وجدوا أنّ هذه المسألة، هي إحدى مسائل الخلاف الرئيسية بين العلماء والمسلمين؛ وذلك لكون البعض منهم من يرى أنه واجب في حكم الله أن يفي بوعده ووعيده، وفي ذلك أشاروا إلى المعتزلة التي أجازت الخلف في الوعد لكونه يدل على الرحمة والعفو. وهناك من يرى غير هذا.

لكن الإخوان يرون: "أنّ المولى سبحانه وتعالى إن لم يف بوعيده، فهذا من باب جوده وكرمه وإحسانه ورحمته"⁽³⁾. كما أنّهم قد أشاروا إلى: "أنّ الوعد للمؤمنين والوعد للكافرين الأشرار"⁽⁴⁾. فالله سبحانه وتعالى قد "وعد عباده وعيد بالنار ترغيبا في الجنة ونعيمها، ونفّرهم من الأعمال السيئة والجور وذلك بالوعد بالنار وعذابها"⁽⁵⁾. وعليه فالحاكم

(1) القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق فؤاد سيد، الدار التونسية للنشر، (ب.ط.)،

تونس، 1974م، ص 350.

(2) السعيد شنوفة، التأويل في التفسير بين المعتزلة والسنة، المكتبة الأزهرية للتراث، (ب.ط.)، القاهرة، 2005م ص 200، 201.

(3) المصدر السابق نفسه، ص 413.

(4) المصدر السابق، نفسه، ص 431.

(5) المصدر السابق نفسه، ص 35.

الجائر لا مهرب له، حسبهم طبعاً، من عقاب الله، وأيضاً فهذا الحاكم لا يبد أن يكون عمره قصير، "فإنه دائماً بجانب المظلومين ويعاقب الظالمين والمفسدين في حكم البلاد"⁽¹⁾.

د- إخوان الصفاء والمنزلة بين المنزلتين:

القول بالمنزلة بين المنزلتين أحدثه واصل بن عطاء، وقد كان هذا الأصل بداية تكوين المعتزلة، وأولى الإضافات التي قدمها الاعتزال. ونشأت المعتزلة كفرقة مستقلة بناء على هذا الأصل. أما المقصود بهذا الأصل: "أن مرتكب الكبيرة الذي أجمع كل من الخوارج والمرجئة وأهل العدل والتوحيد على تسميته بفسق هو منزلة بين المنزلتين: الكفر والإيمان؛ لمباينته درجات الكفار وأحكامهم، ودرجات المؤمنين وصفاتهم، وهو في درجة من العذاب أقل من المشركين"⁽²⁾.

أما موقف الأمة من مرتكب الكبيرة بالنسبة للحاكم نجده يتمثل في موقفين وهما:

الأول: متراخ غرضه الدفاع عن شرعية الحاكم، حتى وإن كانت أعماله مخالفة للشرع وضد الدين. **والثاني:** وهو موقف متشدد يرى أن الحاكم لا يبد من خلعه إن ارتكب الكبائر. وهذا الموقف نجده يُكفر مرتكب الكبيرة أي الحاكم المُستبد المُغتصب اللّاشعري. وهو ضد الموقف الأول والهادف لوحدة الأمة مهما بلغت الأضرار، أو هو تبرير لاستبداد السلطة من أجل أغراض أهدافها مصلحة تلك السلطة.

إذن فمن المستبعد أن أصل المنزلة بين المنزلتين وعلاقته بالسلطة يعتبر موضوعاً ذا قيمة لدى الإخوان؛ وذلك لأن فكرة العصمة تجعل هذه المشكلة لا أساس لها.

فلو كان الحاكم معصوماً، فلا يمكن له أن يفسق، لكونه صاحب الحق الشرعي المعصوم من الخطأ، في حين لو أنه كان حاكماً جائراً في الدولة الجائرة، فهنا مناهضته تُصبح أمراً واجباً وحقاً.

(1) المصدر السابق نفسه، ص 138.

(2) القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، مرجع سابق، ص 161، 350.

هـ- البعد السياسي للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

يُعتبر الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، مصطلحا إسلاميا خالصا. فهو: "تكليف لكل أمة وليس للقادة فقط. وهو شامل لكل العبادات الدينية والمبادئ والأسس السياسية، وللحياة الأخلاقية كذلك"⁽¹⁾. وهو مستمد من الشريعة؛ أي بمعنى أنّ كل ما يُؤيده الشرع هو معروف وكل ما يُقبحه فهو منكر. "وقد استعملت السلطة الآراء الدينية كحجج للقضاء على قوى المعارضة التي قامت أساسا تطبيقا للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر"⁽²⁾.

وكذلك: "فهو مبدأ أخلاقي، عملي متصل بالبحث النظري، وهو أمر مسلم به لدى أغلب الطوائف الإسلامية"⁽³⁾. ويعتبر أيضا "وثيق الصلة بالسياسة وكذا بمسألة الإمامة"⁽⁴⁾.

فالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من أعظم الواجبات، فمن واجب كل فرد أن يكون قادرا على تنفيذ القوانين، وأن يكون شاعرا بمسئوليته تجاه الأعمال العامة، وأن يدعو للفضيلة وينهى عن الرذيلة. ومنه: "يترتب على هذا الأصل تكوين هيئة أو مجلس للرقابة على الحكام والإرشاد إلى الخير والصالح، والنهي عن الاستبداد والظلم"⁽⁵⁾. ويُلاحظ أنّ المعتزلة قد جعلت هذا المبدأ أصلا من أصولها، إلا أنّه موجود لدى جميع الفرق الأخرى.

فالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يعتبره الإخوان "من واجبات الإمام"⁽⁶⁾. حيث "ربطوا بين الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من جهة وبين الوعد والوعيد من الجهة الأخرى وهذا حسبهم طبعاً، وأنّ الناموس لا يتم إلا بالأوامر والنواهي، والحاكم لا يحقق ذلك إلا بالوعد والوعيد؛ بحيث أنّ الأمر والنهي لا ينفذان إلا بالوعد والوعيد، والوعد والوعيد لا يتمكنان إلا بالترغيب والترهيب، والترغيب والترهيب لا ينجحان إلا مع من يخافون ويرجون،

(1) نيفين عبد الخالق، المعارضة في الفكر السياسي الإسلامي، مكتبة الملك فيصل الإسلامية، (ب.ط)، القاهرة، 1980م، ص 88.

(2) حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مكتبة مدبولي، المجلد 5، (ب.ط)، القاهرة، 1988م، ص 641.

(3) محمد شوقي الفنجري، حق الإنسان في تغيير المنكر بموجب الإسلام، مجلة حقوق الإنسان، جمعية أنصار حقوق الإنسان، العدد 8، القاهرة 1991م، ص 21، 22.

(4) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص 148، مرجع سابق.

(5) توفيق عبد الغني، أسس العلوم السياسية في ضوء الشريعة الإسلامية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (ب.ط)، القاهرة، 1986م، ص 53.

(6) المصدر السابق، ج 4، ص 314.

والخوف والرجاء لا يظهران ولا يُعرفان إلا عند إتباع الأمر والنهي، فمن لا يخاف شيئاً ولا يرجو أملاً، فهو لا يرغب ولا يرهب، فلا ينجح فيه الأمر والنهي، ومن لا يَأْتَمِر لواقعي النواميس ولا ينتهي عن نواهيهم، فلا يكون له نصيب في الناموس الإلهي⁽¹⁾.

وبناء على هذا النص نجدهم قد قصرُوا الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على الأئمة إذ لا ثقة في غيرهم، ولا آمان لرأي الأئمة في أخطاء وأطماع الحاكم. لكن تطبيق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر غير موجود لديهم؛ لأنَّ الإمام لا يُخطئُ لأنَّه حجة الله على العباد.

4- السياسة و مبادئ الإخوان الدينية:

لا شك أنَّ الإخوان قد وظفوا المبادئ الدينية الخاصة بهم لصالح الأفكار الخاصة بالسلطة السياسية ومن أهم هذه المبادئ ما يلي:

4-1- النسب الروحاني وإخوان الصفاء:

لقد سعى الإخوان لوضع الإمامة في أهل البيت، كما وسعوا معنى النسب الروحاني، بحيث لم يَعدْ ذلك النسب العائلي فقط، بل يشمل كذلك الأصحاب والأصدقاء، وذوي الاتجاهات المتفكِّة وأيضاً المعلمين، وفي هذا الشأن يقولون: "وأعلم أنَّ المعلم والأستاذ أب لنفسك وسبب لنشوتها، وعليه حياتها، كما أنَّ والدك أب لجسمك، وكان سبباً لوجوده؛ وذلك أنَّ والدك أعطاك صورة جسدية، ومُعلمك أعطاك صورة روحانية؛ وذلك أنَّ المعلم يُغذي نفسك بالعلوم ويُرَبِّبها بالمعارف"⁽²⁾.

ولهذا فقد أعطى الإخوان فرصة للعامة على الوصول إلى الدرجة الروحانية؛ وهذا: "بإتباع المعلمين العارفين والإقتداء بهم بعد تصفية نفوسهم"⁽³⁾. ونلاحظ هنا أنَّ الإخوان قد اعتنوا بهذه الفكرة لكي يوضحوا: "أنَّ النسب الروحاني هو الأهم، وكذلك لكي لا تنحصر

(1) المصدر السابق نفسه، ص 70.

(2) المصدر السابق نفسه، ص 47.

(3) المصدر السابق، الرسالة الجامعة، ص 286.

الإمامة في أسرة واحدة، وهذه الفكرة تقف ضد الدولة العباسية، والأموية من قبلها. فهما من جعلتا الحكم في أسرة واحدة. فقد كان من وجهة نظر معاوية بن أبي سفيان أنّ ولي عهده يجب أن يكون من أبوين عربيين، ولذلك جعل الإمامة في أهل بيته⁽¹⁾.

وللوصول إلى النسب الروحاني، يرى الإخوان أنّ الطريق إلى ذلك هو: "الأعمال الصالحة والأخلاق الحميدة والمذاهب الصحيحة والرفقاء والمؤمنون العارفون، وسر هذه الطريقة لا يسلكها إلا من خف ظهره من أوزاره، وحسنت أعماله من برّ سعيه، فعند ذلك يتهبأ له في هذه الطريقة التي لا يضل من سلكها، ولا يهلك من قصدها"⁽²⁾. وعليه فهم لم يهتموا لا الجانب التعليمي ولا الجانب الخلفي ولا حتى الجهد البشري.

أمّا أصل فكرة النسب الروحاني في الأساس، إنّما ترجع للشيعة الإسماعيلية على وجه العموم مع استثناء علي بن أبي طالب (ت:40هـ) حيث لا يطلقون عليه لقب "الإمامة" لوحده بل يضيفون عليه لقب الوصي. ومن أهم شروط الإمامة عندهم، وعند الإثني عشرية كذلك هي: أن يكون من نسل علي، بل ومن زوجته فاطمة.

أمّا الإخوان، فقد طوروا فكرة النسب هذه حتى جعلوها روحانية أكثر منها نسبا في آل بيت رسول الله صلى الله عليه وسلم وحدهم. وليس بإمكان الإنسان الوصول إليها، إلا بواسطة التعليم فيُنسب إلى معلمه وأستاذه. ومنه، وإلى حد ما هذه الفكرة قد أبعدت فكرة النسب العائلي فقط، كما وسعت دائرة الحكم لمنح الفرص للقادة حتى يُحظون بنصيب من الحكم بناء على الارتباط الروحاني.

4-2- نظرية الفيض لدى إخوان الصفاء:

"وهي النظرية الفلسفية الأولى التي اعتمد عليها الإخوان في إقامة صرح فلسفتهم عموما، وفلسفتهم السياسية خصوصا"⁽³⁾. وهي ترى: "أنّ الوجود فيض إلهي عن طريق

(1) فاروق عمر، العباسيون الأوائل، دار الإرشاد، ط1، بيروت، 1970م، ص108.

(2) المصدر السابق نفسه.

(3) محمد فريد حجاب، المرجع السابق نفسه، ص190.

العقل الفعال⁽¹⁾. إذ هو جوهر بسيط روحاني فيه جميع صور الموجودات، ويفيض على المؤمنين الذين هم أتباع المرسلين ورفقاء عباد الله الصالحين وأوليائه المكرمين.

"فقد فاض عن الكمال الإلهي الأزلي العقل الكلي، ويتصل الأنبياء والأئمة بالعقل الفعال عن طريق أرواحهم، فاستتمت فضائلهم وحاكت أفعالهم أفعال العقل، وذلك يتم عن طريق معرفة فضائل النفس وذاتها وحقيقة جوهرها"⁽²⁾.

أما هدفهم من هذه النظرية، فهو: "تصور النبي الفيلسوف أو الإمام، لتأكيد أهمية الإمام حلقة وصل بين المرتبة البشرية والملكية في سلسلة الارتقاء من أدنى إلى أعلى المراتب"⁽³⁾، وتلي رتبة الإنسان في أعلى مراتبها رتبة الملائكة، وهذه الرتبة هي رتبة الإمام ومن قبله الرسول (ص)، وهي الرتبة التي تتصف بالمخيلة الصافية النقية، والتي تتلقى الحقائق من العقل الفعال، وتُعبّر عنها بلغة يفهمها البشر بعد أن تصل إلى الحقائق الروحانية. ومن أجل ذلك جعل الله طائفة من بني آدم واسطة بين الناس والملائكة؛ "لأنّ الواسطة هي التي تتناسب أحد الطرفين من جهة، والطرف الآخر من جهة"⁽⁴⁾. وهذه المعرفة هي التي "تسمح بفهم إمكانية النبوة والإمامة، ومكانة هؤلاء الأنبياء والأئمة وما يجب عليهم القيام به"⁽⁵⁾.

تلك هي أسمى وأشرف درجة بإمكان الإنسان أن يبلغها، وخلالها يتم قبوله للوحي، الذي يعلو به الإنسان على كل أبناء جنسه. وبالمعارف الحقيقية يتفوق على بني جنسه، وهؤلاء الأئمة ومن قبلهم الأنبياء يُدركون الحقائق ويأخذون الوحي والإلهام ويؤدونها إلى البشر. "وهؤلاء الأئمة هم أشخاص فضلاء تسري فيهم أول قوة من قوى النفس الكلية"⁽⁶⁾.

(1) المصدر السابق، ج2، ص 352.

(2) المصدر السابق، الرسالة الجامعة، ص 354.

(3) المصدر السابق، ج2، ص 151، 154. وكذا: أفلاطون، المرجع السابق، ص 189.

(4) المصدر السابق، ج4، ص 105.

(5) المصدر السابق، الرسالة الجامعة.

(6) المصدر السابق، ج4، ص 117.

إنّ فهدف الإخوان من الإِعلاء بدرجة الإمام، ومن قولهم باتصاله بالعقل الفعال، وبأنّه واسطة بين الملائكة والبشر، وإيضاح دوره في بناء الدولة والمجتمع المثالي؛ ذلك كله عن طريق تأكيد ضرورة اعتبار هذا الحاكم أعلى رتبة إنسانية. فعند صدور العالم عن طريق الفيض الإلهي كان لا بدّ من وجود وسطاء، وهذا الاتجاه الفيضي يتصل بالمدينة الفاضلة. "بحيث أنّ الإمام هو من يتلقّى الفيض من العقل الكلي بوجه روحاني، ويصله إلى العالم بوجه جسماني. وهو الذي يستطيع أن يقيم المدينة الفاضلة"⁽¹⁾، ويحقق لها الوجود المادي لأنّه سيملك سلطة روحانية وجسمانية على أهل المدينة؛ وهي المدينة المُتميزة وفيها يكون الإمام الفيلسوف الذي سيضع حدا لشُرور البشر.

وعليه، فالإمام يُعد بداية للعصر الذهبي، وذلك لتمكّنه من تلقي الفيض عن طريق الفضيلة والخير، بحيث هو حاكم مُلهم ومُؤيد اصطفاه الخالق وارتضاه أن يكون نبيا أو إماما فيكون حلقة وصل ما بين العالمين الجسماني والروحاني، وكذا ليدرك الحقائق الأزلية من صميم العقل الفعال، وحتى يكون رئيسا للمدينة الفاضلة القائمة على دعائم موحى بها، وهم يقولون: "وكل مدينة قائمة على خلاف هذه الأسس مصيرها الهلاك"⁽²⁾؛ وهذا لكون كل دولة قائمة على حكم بشري لا يُمكنها الاستمرار حيث: "أنّ هؤلاء الأئمة يتلقون الفيض الإلهي ويتشبهون بالله سبحانه وتعالى في سياسة الكل، وبتدبير الخلائق في أعلى عليين إلى أسفل سافلين"⁽³⁾.

(1) المصدر السابق، الرسالة الجامعة، ص 12.

(2) المصدر السابق، ج 1، ص 85.

(3) المصدر السابق، ج 2، ص 238.

4-3- إخوان الصفاء ونظرية الإنسان المطلق:

تُعتبر نظرية الإنسان المطلق العمود الفقري لفلسفة إخوان الصفاء السياسية، إذ هي: "إحدى العقائد الباطنية الأساسية في الإسلام، ولقد سيطرت عقيدة الإنسان المطلق أو الكامل على الفكر الصوفي حتى سُميت بالأسطورة المُختارة للتصوف"⁽¹⁾.

ولقد ارتبطت هذه النظرية بنظرية الفيض، حيث بدأت من نظرتهم للكون وصدور الموجودات عن طريق الفيض من الله، واتصال الإمام بهذا الفيض. وبالنسبة للإخوان نجد أنّ فلسفة الإنسان المطلق قد ارتكزت على نظرتهم للكون والوجود وارتقاء الكائنات من الأدنى إلى الأشرف، فالمولى جل جلاله: "خلق العالم، وخلق الإنسان في أحسن تقويم وصوره في أكمل صورة وجعل صورته مرآة نفسه ليتراءى فيها صورة العالم الكبير"⁽²⁾.

وحسب رؤية الإخوان، فسيدنا آدم عليه السلام، هو أول تجسيد للإنسان المطلق الكلي إذ هو أول خليفة لله في الأرض، وهو أول صورة للإنسان المطلق الكلي. ومن آدم انتقلت الصورة إلى أبنائه من بعده، وهذا الإنسان موجود في كل مكان وزمان، ويستخلف الله من بني آدم، ويستخلف الإمام بالوصية، وخلافة الإمام هي خلافة النبوة، ومن تجاوز هذا الأمر وخالف تلك الوصية، وطلب أن يكون خليفة الله تعالى ليدير خلقه بسعيه وحرصه، فلا يتم له ذلك. وإن قدر وتم له فقد يصبح خليفة إبليس، وذلك لكونها الحيلة والمكيدة والخديعة وهي تعدّ وغصب وظلم وعدوان، وإن فعل ذلك حلت عليه روحانية كوكب وربطت به فيظل محبوسا ومحصورا، وبذلك "يبقى محبوسا محصورا في أحكامها حتى يأتيه الموت"⁽³⁾.

وعلى هذا المنوال كانت تجري كل أحوال السلاطين والملوك، فالخلفاء مثل الأنبياء والأئمة التابعين، وهم خلفاء الله التابعون لأمره، ولا تصلح الدولة إلا بهم، وقد يكونوا ظاهرين

(1) محي الدين بن عربي، الإصحاحات الصوفية الواردة في الفتوحات المكية، مطبعة الحلبي، (ب.ط)، القاهرة، 1938م، ص 238.

(2) المصدر السابق نفسه، ص 314، 315.

(3) المصدر السابق، ج4، ص 312، 313.

وذلك في دور الكشف، ولا يخلو الزمان من إمام يكون حجة الله على خلقه: "لأنّه هو الحبل الممدود بين الله و بين العباد"⁽¹⁾.

وحسب وجهة نظر الإخوان، ومن خلال كل ما سبق نستنتج أنّ آدم عليه السلام، هو الإنسان المطلق، أمّا الأنبياء والأئمة فهم الخُلفاء له من بعده. وهذا الإنسان المطلق يتصل بالعقل الفعال ويمتلك كل الصفات الروحانية، وصورته هي التي تخلف الله لتدبر العالم الإنساني: "إذ أنّه وفي كل زمان ومكان لا بدّ أن يكون هناك شخص فاضل يقوم بإصلاح أحوال النَّاس وهو النفس الجزئية، والصورة الفاضلة المتلقية للفيض والموصلة إياه إلى عالم الحس"⁽²⁾. والله تعالى قد خلق هؤلاء الملوك والأئمة "ليكونوا خلفاء له في أرضه و ليديروا أمور عباده"⁽³⁾.

أمّا تأييد الله لخلفائه فقد كان بواسطة العلم، إذ هو موجود لديهم بالقوة، وفعال بالطبع ولم يخله من الفوائد العقلية في التأييدات الإلهية. و"أفاض عليه من الجود، ويتصل بمن دونه، وهذا الفيض هو هبة إلهية"⁽⁴⁾. وهؤلاء الصفوة لهم رتبة الرؤساء ذوي السياسات وهم "القوى الحكيمة"⁽⁵⁾.

ومنه نلاحظ أنّ الجانب الروحي لدى الإمام، حسب وجهة نظر الإخوان، لا ينفي: "أنّ له جانبا حسيا مُتصلا بهذا العالم، إذ أنّ صورة الإنسان المطلق متوسطة بين الحالتين، نازلة في منزلة بين منزلتين، فهو بسيط بروحه الروحانية الحية العلامة بالطبع، مُركب بجسمه فطبيعة جسمه أصفى الطبائع الأرضية وهي صورة العقل الفعال، فإن قيل: لم وُصفت بالحياة؟ فيُقال: لأنها تأتي الأفعال وتحرك الجسم حركة تؤدي إلى الصلاح العام"⁽⁶⁾.

(1) المصدر السابق نفسه، ص 314، 315.

(2) المصدر السابق، ج 1، ص 161.

(3) المصدر السابق نفسه.

(4) المصدر السابق، الرسالة الجامعة، ص 12، 13.

(5) المصدر السابق، ج 4، ص 53.

(6) إخوان الصفاء، جامعة الجامعة، تحقيق وتقديم، عارف تامر، دار مكتبة الحياة، ط 2، بيروت، 1959م، ص 354.

كما نلاحظ أنّ نظرية الإنسان المطلق، تدعم نظرية عصمة الإمام. والإخوان قد صرحوا بذلك عندما "رفضوا السعي من جانب عامة الناس لتولي الإمامة"⁽¹⁾.

وبناء على هذا، فالإمام له صفات فطرية جعلها الله فيه، وهي تكمن في شخصه، فمادته وروح الأدميين العاديين، لكونها متحلي بصفات قُدسية ومُتمتعة بجميع الصفات والقوى التي تتمتع بها النفس الكلية في عالم الجواهر.

4-4- إخوان الصفاء ونظرية المهدي المنتظر:

كلمة مهدي في استعمالها الديني القديم، كان القصد بها: "الإشارة إلى السير فـي الطريق السوي، أو بمعنى المرشد. ولم تكن تعني الاعتقاد بالمهدي المنتظر"⁽²⁾. "هذا المهدي المنتظر من آل البيت حتى يتم التواصل بين الماضي والحاضر، ويتحقق فيه الخير وتنتشر العدالة"⁽³⁾.

وهذه النظرية تمثل لب عقيدة مذهب إخوان الصفاء، وهي التي: "ميّزت هذه الجماعة عن باقي فرق الشيعة، فالاعتقاد في إمامة المهدي المنتظر نجده لدى الشيعة، وهذا المهدي سيظهر في يوم من الأيام"⁽⁴⁾.

والإخوان قد انسجموا مع تشيعهم عندما أشاروا وفي عدة مواضع من الرسائل إلى هذه النظرية. "فالكثير من أئمة الشيعة في ثوراتهم ومناهضتهم للنظم السياسية التي عاصروها إذ أنّ هذه الفكرة هي الفكرة البرّاقة التي كانت تجتذب إليها الجماهير أكثر من أيّة فكرة أخرى؛ لأنّها تبعث فيها الآمال وترضي فيها التطلعات نحو المستقبل"⁽⁵⁾.

(1) المصدر السابق، الرسالة الجامعة، نفس الصفحة.

(2) مصطفى غالب، الإمامة وقائم القيامة في ميزان العقل، دار مكتبة الهلال، (ب.ط)، بيروت، 1981م، ص 276، 279.

(3) فؤاد زكرياء، الصحوة الإسلامية في ميزان العقل، مرجع سابق، ص 90، 89.

(4) محمد بيومي، المهدي المنتظر وادعاء المهديّة، مكتبة الإيمان، (ب.ط)، القاهرة، 1995م، ص 52، 53.

(5) فاروق عمر، العباسيون الأوائل، مرجع سابق، ص 191.

وفكرة المهدي المنتظر قد اندرجت تحت فكرة الإنسان المطلق، وهي مهمة جدا لدى الإخوان، "إذ المهدي هو من سيُنقذ البشر بعد تعرضهم للظلم والقهر، فهو الذي سيملاً الأرض عدلاً بعد أن ملئت جوراً وظلماً، وهو من سيمحو البطش وينشر العدل"⁽¹⁾.

فالمهدي إذن، هو الرئيس الباعث على الحياة العلمية، وهو المرشد من آل البيت، بل من سلالة النبي (ص)، حسب اعتقاد الإسماعيلية والإمامية، وكذا إخوان الصفاء⁽²⁾. والمهدي عندهم هو سابع النطاق أو الأنبياء أو الرؤساء الذين هم أصحاب التأييد القادرين على إظهار الآيات والمعجزات، فهم عباد متصل بعضهم ببعض كحبل ممدود طرفه بيد الله وطرفه الآخر بيد من يمسك به ويتعلق به من البشر. "وهؤلاء الرؤساء هم الذين يتقوم بهم العالم السفلي"⁽³⁾. و"يمثل الأئمة المنتظرون رؤساء المؤمنين الذين لهم أرواح طاهرة ونفوسهم زكية والملائكة هي منازلهم التي ملكوها، وعلومهم التي تلقوها من الملائكة، فهم لا ينطقون بشيء منها إلا بإذنه سبحانه وتعالى"⁽⁴⁾.

والمهدي سيكون هو رئيس المدينة الفاضلة لدى الإخوان، وهو "خليفة النبي محمد صلى الله عليه وسلم، بعد وفاته في المملكة الروحانية"⁽⁵⁾. وهو يتلقى وحي الله وهو لسان الرب بالأمر والنهي، وترجمان الوحي، حتى "يضمن السعادتين الدنيوية والأخروية"⁽⁶⁾. وقد أطلقوا عليه اسم الرجل العظيم.

ولكون الأنبياء والرسول، هم أصحاب الشرائع الدينية وأنّ النعمة موجودة على أيديهم بكل ما جاءوا به من كتب مُنزلة وآيات مُفضلة، إنهم وسائط بين الله والخلق، ونعم الله مبسوسة

(1) المصدر السابق، الرسالة الجامعة، ص11، 12.

(2) See: Montgomery.Watt Islamic Philosophy, and The theology. University Press London.1926,p.52.

(3) المصدر السابق نفسه، ص 259.

(4) المصدر السابق نفسه، ص247.

(5) المصدر السابق، ص260.

(6) المصدر السابق، ص260، 261.

على عباده، بالرحمة والبركة في كل العصور، "ونفس الأمر نجده ينطبق على من سيخلفونهم من بعد"⁽¹⁾.

5- خلاصة القول:

- فكرة المهدي المنتظر هي هروب من واقع الأوضاع السياسية في عصر الإخوان. وقد دعت الشيعة إليها بحثا عن الحكم المثالي وتلبية لأفكارها السياسية وهروبا من الحكم الجائر وقد نجم عن هذه الفكرة "ادعاء المهديّة في العصر العباسي من طرف الكثيرين"⁽²⁾.

- أنّ المبادئ والأسس التي عرضها الإخوان قد وضحت الجزء الأكبر من أفكارهم السياسية كما بينت نزعتهم الشيعية.

- أنّ تلك المبادئ قد ارتبطت ببعضها البعض؛ حيث أنّ الفيض أكد ضرورة كون الإمام حلقة وصل ما بين المرتبتين الملكية والبشرية. وأنّ الإمام هو الإنسان المطلق المتلقي للفيض، ليصل لأنّ يكون هو المهدي. كل ذلك نجده مرتبط بفكرة النسب الروحاني.

- أنّ الإخوان قدموا فرصة لكل للإطلاع على الحكم بعد أن يعلو من جانبهم الروحاني.

- أنّ التوحيد كان هو جوهر الرسائل وحديث الإخوان.

- أنّ العصمة هي أساس المبادئ لدى الإخوان. وأنّ المبادئ مرتبطة ببعضها البعض بفكرة عصمة الإمام.

- أنّ فكرة العصمة قد أدت إلى تشعب المبادئ الأخرى من النسب الروحاني إلى الفيض ومن الإنسان المطلق إلى المهدي المنتظر.

(1) المصدر السابق، ص 261، 264.

(2) فاروق عمر، المرجع السابق، ص 234، 235.



الفصل السادس

الفصل السادس:

أثر الفكر التربوي والسياسي عند إخوان الصفاء في

الفكر الإسلامي وغيره.

المبحث الأول: أثر الفكر اليوناني في المجال السياسي والتربوي
عند إخوان الصفاء وبعض المفكرين.

المبحث الثاني: الفكر السياسي لإخوان الصفاء وتأثره بالفارابي
وأثره على فكر ابن خلدون.

المبحث الثالث: النظرية التربوية والتعليمية بين إخوان الصفاء
والغزالي.

المبحث الأول: أثر الفكر اليوناني في المجال السياسي والتربوي عند إخوان الصفاء وبعض المفكرين:

في هذا الفصل نحاول تتبع المشتركات بين أفكار إخوان الصفاء وبين بعض الفلاسفة المسلمين الذين سبقوهم أو جاؤوا من بعدهم، ممن اشتهروا بعنايتهم وأبحاثهم في مجال فلسفة المجتمع والدولة والتربية والتعليم. وما حققوه من نتاج فكري فلسفي خاص بهم تكيف مع اتجاهات وظروف المجتمع الإسلامي الجديد.

ولقد وقع اختيارنا من بين هؤلاء الفلاسفة على الفارابي (ت:339هـ) في نظريته السياسية والاجتماعية، وابن خلدون (ت:808هـ) في فكره الاجتماعي والسياسي، والغزالي (ت:505هـ) في نظريته التربوية والتعليمية، كنماذج للبحث في حالات التجانس والتشابه في الأفكار مع إخوان الصفاء في المجالات المذكورة.

ومما لا شك فيه المسلمون اليوم مطالبون أكثر من أي وقت مضى بإعادة عزهم وإحياء مجدهم وبعث تراثهم الفكري والفلسفي حتى يمكنهم وصل حاضرهم بماضيهم ومقاومة الصراعات الفكرية المعاصرة التي قد لا تتفق مع عاداتهم وتقاليدهم العربية الأصيلة وما جاءت به الشريعة الإسلامية من أسس وقواعد ومبادئ سامية.

وعليه يمكن القول: أنّ هدفنا من اختيار كل من الفارابي وابن خلدون والغزالي، ومقارنتهم بما جاء به الإخوان في المجال الاجتماعي، والسياسي والتربوي ما هو إلا للوقوف على حالة التواصل والامتداد الفكري بين العلماء والفلاسفة المسلمين.

ومنه نجد أنّ نظرية الإخوان في المجال السياسي ونشأة الدولة وتطورها وتتبع التشابه والتطابق في الأفكار والرؤى بينهم وبين ما ورد عند الفارابي وابن خلدون من أفكار في هذا المجال. وكذلك الأمر فيما تضمن البحث في المجال التربوي والتعليمي.

1- الاجتماع السياسي لدى إخوان الصفاء:

لقد سبق لنا الكلام عن اهتمام الإخوان، والذي كان مُنصبا غالبا حول الإلهيات، على الرغم من أنّ بحثهم في الرياضيات والطبيعيات وعلم الحياة "الاجتماع"، ما هو إلا تمهيدا لهذا العلم، لكنهم قد أبدوا الكثير من الآراء حول المجتمع، وتعرضوا في مواطن عدة متفرقة عبر رسائلهم إلى الفلسفة الاجتماعية؛ وذلك ما جعلهم في زُمرة المفكرين الاجتماعيين وبالأخص أنّهم جعلوا من الفرد والمجتمع موضوعا للدراسة من عدة زوايا. "فنتقسي آرائهم الاجتماعية وملاحظتها ملاحظة استقرائية، لدليل واضح على وجود نظريات اجتماعية كانت أساسا في إقامة صرح فكرهم السياسي لدرجة أنّه يمكن التماس معالم نظرية في السياسة والحكم من خلالها"⁽¹⁾.

2- إخوان الصفاء والاجتماع الإنساني:

لقد عقدوا فصلا خاصا في حاجة الإنسان إلى التعاون، ورد فيه أنّ الإنسان لا يمكنه العيش بمفرده؛ وذلك لأنّه يحتاج في حياته إلى الكثير من الصنائع التي لا يمكنه أن يُتقنها لوحده، خصوصا أنّ حياته قصيرة. وعليه فقد اجتمع في كل قرية أو مدينة أناس عديدون ليتعاونوا فيما بينهم. وانقسموا إلى جماعات كل واحدة تعمل في صناعة أو مهنة أو تجارة مُعينة، حسب احتياجات النَّاس لها في حياتهم.

وإخوان نجدهم قد أرجعوا تخصص كل جماعة في عمل ما إلى: "الحكمة الإلهية والعناية الربّانية"⁽²⁾. وفي طباع بعض الحيوانات وجبلتها جُعلت الألفة والمودة والأنس؛ وذلك لدعوته إلى الاجتماع والتعاون من أجل نفعها وصلاحها. وعليه نجد النَّاس يتزاحمون في المدن والقرى: "وذلك لشدة حاجتهم إلى معاونة بعضهم بعضا"⁽³⁾.

(1)Montgomery. What Islamic Surveys, Isladic Philosophy and Theology, Edin burgh,1962,P.102.

(2) المصدر السابق، ج1، ص100،99.

(3) المصدر السابق، ج3، ص375.

ولكون الإخوان يرون: "أنّ الاجتماع يبقى قائماً، ما دامت الحاجة التي تدعو إليه باقية فإن بطلت العلة الداعية إلى ذلك ينتهي الاجتماع"⁽¹⁾. لكن الاجتماع البشري ما هو إلا اجتماع ضروري وطبيعي ومستمر بالنسبة لهم وذلك لأنّه:

أولاً: أنّ كل العلوم والصناعات بالقوة هي موجودة داخل النفوس والأجسام البشرية، "لكنّه لا يمكن لأي إنسان التهيؤ بمفرده لاستتباطها بقوته الجزئية وحدة كل الصناعات والعلوم"⁽²⁾.

ثانياً: تفاوت درجات عقول الناس واستعداداتهم الطبيعية واختلاف نفوسهم والتي عليها يتوقف إظهار فعل من الأفعال، "بناء على أمزجة الجسد جعلت العلوم والصناعات والمناقب موزعة على كل البشر، كل منهم حسب استعداداته الخاصة به"⁽³⁾.

3- أثر الفكر اليوناني في المجال التربوي والسياسي عند إخوان الصفاء وغيرهم:

لقد كشفت فلسفتهم الاجتماعية عما يُدينون به إلى المنهج الموروث عن أفلاطون وأرسطو، مع مزجه بما استمد من تعاليم الدين الإسلامي ونظرته للعلاقة بين الحياتين "الدنيا والآخرة". ويتجلى لنا هذا الامتزاج في قول الإخوان: "بأنّ الإنسان لا يمكن أن يهنأ في عيشه إلا بمعاونة أهل مدينة وملازمة شريعة"⁽⁴⁾.

وفيما يخص أثر الفلسفة اليونانية نجد، أنّ الإخوان يرددون ذات الحجج الفلسفية والاجتماعية، التي تخص حاجة البشر إلى التعاون والاجتماع، كما جاءت في كتاب الجمهورية لأفلاطون، وكذا كتاب السياسة لأرسطو. حيث نجد أنّ أفلاطون يرى أنّ الاجتماع البشري ظاهرة طبيعية، سببها عجز الفرد الواحد عن القيام بمفرده على تلبية حاجياته.

(1) المصدر السابق، ج4، ص170.

(2) المصدر السابق، ج3، ص404.

(3) المصدر السابق نفسه، ص425، 427.

(4) المصدر السابق، ج2، ص139، 140.

وعلى لسان سقراط لما اقترح أفلاطون فكرة اقتفاء أثر الدولة منذ نشأتها، فذلك حتى يتمكن من توضيح ظاهرتي العدالة والتعدي بحيث أنه قرر: "أن المرء لا يستغني عن إخوانه وهذا هو منشأ الهيئة الاجتماعية والدولة. ولا بدّ فيها من أربعة أو خمسة رجال على الأقل يمثلون العناصر الأولى في توزيع الأعمال، ويتسع مجال ذلك كلما نمت الجماعة. وتحتوي الحياة في بدء نشأتها على الزّراع والبّائين والحاكة الأساقفة، يضاف إلى هؤلاء لأول وهلة النجارون و الحدادون الرّعاة..."⁽¹⁾.

وأرسطو يرى: "أنّ الإنسان بالطبع كائن اجتماعي، وأنّ هذا الذي يبقى متوحشا بحكم النظام لا بحكم المصادفة هو على التحقيق إنسان ساقط، أو إنسان أسمى من النوع الإنساني... وأنّ الإنسان الذي يكون بطبعه كذلك... لا يستروح إلا الحرب لأنّه غير كفاء لأي اجتماع كجوارح الطير"⁽²⁾؛ بمعنى أنّ أرسطو يرى، أنّ الذي لا يحتاج لغيره، هو غير عادي؛ أي هو في حالة بهيمية ساقطة أو هيئة إلهية سامية؛ وذلك هو المعنى نفسه الذي رمى إليه الإخوان لما قالوا عن الإنسان أنّه: "لا يقدر أن يعيش وحده إلا عيشة نكدا"⁽³⁾.

وهناك الكثير ممن تأثروا بالمنهج اليوناني في طبيعة الاجتماع البشري وقالوا، بأنّ الاجتماع البشري هو اجتماع طبيعي. فالكثير من فلاسفة الإسلام الذين أتوا بعد الإخوان، قد نهجوا نفس المنهج في طبيعة الاجتماع البشري وعلى سبيل المثال، الفارابي وابن خلدون حيث يرون أنّ الإنسان مدني بطبعه، وبفطرته هو يحتاج إلى أشياء عديدة ليس بمقدوره الاستقلال بأدائها بمفرده، إنّما هو يحتاج إلى التجمع من أجل أن يستفيد بعمل كل فرد في المجتمع.

أ- الفارابي:

(1) أرسطو، المرجع السابق نفسه، ص75، 76.

(2) المرجع السابق نفسه، ص 97.

(3) المصدر السابق، ج1، ص 99.

بدأ فصله السادس والعشرون من كتابه آراء أهل المدينة الفاضلة، بالحديث عن حاجة الإنسان إلى الاجتماع والتعاون، حيث قرر أنّ الإنسان اجتماعي بطبعه، هذا من ناحية ومن الأخرى فهو، مُضطر لسد حاجاته. ومن أجل ذلك نشأت الجماعات الإنسانية. وفي ذلك يقول: "وكل واحد من النَّاس مفطور على أنّه مُحتاج في قوامه، وفي أن يبلغ أفضل كمالاته إلى أشياء كثيرة لا يمكنه أن يقوم بها كلها هو وحده، بل يحتاج إلى قوم يقوم كل واحد منهم بشيء مما يحتاج إليه... ويربط الفارابي بين حاجة الإنسان للتعاون وبين نيته الكمال؛ لذي لأجله جُعِلت الفطرة الطبيعية... ولهذا كثرت أشخاص الإنسان، فحصلوا في المعمورة من الأرض فحدثت منها الاجتماعات الإنسانية"⁽¹⁾.

ب- ابن سينا:

هو لم يقد بوضع نظام اجتماعي كامل، يُتمم به فلسفته الغيبية، مثلما فعل الفارابي، وأيضاً أنّه لم يجعل لكل من السياسة والاجتماع السياسي مبحثاً خاصاً، لكنّه بالرغم من ذلك فقد ترك آراء مُبعثرة جمعها في كتابه "الشفاء" حيث قام بعقد كامل في الإشارة إلى السياسات والمعاملات والأخلاق، وفي الخليفة والإمام وطاعتها. كما أنّه قد عقد فصلاً آخر في عقد المدينة، وعقد البيت وفي مجال طبيعة الاجتماع البشري، فإنّ ابن سينا يرى أنّ حياة الإنسان تختلف اختلافاً واضحاً عن حياة الحيوان، لكون هذا الأخير يحيا حياة تسخير غريزية طبيعية. وعليه فقد توحدت حاجياته، في حين أنّها لدى الإنسان تنوعت وتعددت صناعات ملبسه ومأكله ومشربه ومسكنه، مما يستدعي الاستتباب والروية، وبسبب ذلك تعددت حاجاته وتنوعت، وهذا ما حتم على المجتمع أن يقوم أفراده بالتعاون. وهذا الأخير لا يتم إلا بتفاوت وتباين الكفاءات الفردية، وهذا التفاوت في حد ذاته حكمة إلهية. مثلاً لو كان الناس جميعهم متساوون في الغنى لما استخدم بعضهم البعض، ولو تساووا في الفقر لماتوا شقاءً وبؤساً.

(1) الفارابي، المرجع السابق نفسه، ص 96.

"ومنه تجب المشاركة في المسؤولية الاجتماعية. لذلك اضطر لعقد المدن وكذا الاجتماعات حتى يكون بعضهم لبعض، وإن لم يشعروا خدم"⁽¹⁾.

ج- ابن تيمية:

وهو أيضا يرى: "أنّ بني آدم لا تتم مصلحتهم إلا باجتماع حاجة بعضهم لبعض"⁽²⁾. ويقول كذلك: "وكل بني آدم لا تتم مصلحتهم لا في الدنيا ولا في الآخرة، إلا في الاجتماع والتناصر. فالتعاون والتناصر على جلب منافعهم، والتناصر لدفع مضارهم، ولهذا يقال الإنسان مدني بالطبع. فإذا اجتمعوا فلا بد لهم من أمور يفعلونها يجلبون بها المصلحة، وأمور يجتنبونها لما فيها من المفسدة..."⁽³⁾.

ج- ابن خلدون:

إن نقطة البدء في نظرية ابن خلدون هي، أنّ المجتمع ظاهرة طبيعية، حيث يرى أنّ الاجتماع الإنساني ضروري، وهو ما يُعبر عنه الحكماء بقولهم: "الإنسان مدني بطبعه"؛ أي لا بد له من الاجتماع في المدينة على حسب اصطلاح الحكماء، أو بمعنى العمران، حسب رأيه هو. ولقد أرجع عدم قدرة الفرد الواحد على تحصيل كل حاجاته بمفرده إلى الإرادة الإلهية في خلقه، ونظرا لتعدد الصنائع وكثرتها وعدم قدرة الفرد الواحد على القيام بها، كان لا بد "من اجتماع القدر الكثير من أبناء جنسه ليحصل القوت له ولهم... وكذلك يحتاج كل واحد منهم أيضا في الدفاع عن نفسه إلى الاستعانة بأبناء جنسه... وإذا كان التعاون حصل له القوت للغذاء والسلاح للمدافعة وتمت حكمة الله في بقائه وحفظ نوعه، فإن هذا الاجتماع ضروري للنوع الإنساني..."⁽⁴⁾.

(1) ابن سينا، كتاب الشفاء، تحقيق جورج فنواي وآخرون، الإدارة العامة للثقافة، وزارة المعارف، القاهرة، 1958م، ج2، الفن13، المقالة10، الفصل5.

(2) ابن تيمية، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، تقديم محمد لمبارك، (ب.ط)، دمشق، (ب.تا)، ص 8 و 28.

(3) ابن تيمية، الحسبة في الإسلام، تقديم محمد لمبارك، (ب.ط)، دمشق، (ب.تا)، ص 2، 3.

(4) ابن خلدون، المرجع السابق، ص 39، 40.

وعليه فإنّ ابن خلدون جعل التعاون شرطاً لبقاء النوع الإنساني؛ لأنّ النوع الإنساني لا يتم وجوده وبقاؤه إلا بتعاون أبنائه على مصالحهم؛ "لأنّته قد تقرر أنّ الواحد منهم لا يتم وجوده إلا بالتعاون، وأنّه إن ندر فقد ذلك في صورة مفروضة فلا يصح بقاؤه"⁽¹⁾؛ ومعنى هذا أنّه إذا وجد شخص غير متعاون مع غيره، فعمره لا يطول.

ع- إخوان الصفاء:

لقد استلهموا، مع العديد من الفلاسفة المسلمين أفكار أفلاطون وأرسطو حول طبيعة الاجتماع البشري، لكنّهم قد تأثروا بتعاليم الدين الإسلامي التي جعلتهم ينظرون إلى الكون نظرة ثنائية، تلك التي كانت إحدى سمات الفكر الإسلامي الأساسية، ولقد ترتب على ذلك اعتبار الحياة الدنيوية وسيلة، أمّا الآخرة فهي الغاية، وهذا بدوره ما أثر على طبيعة الارتباط ما بين الدين والدولة في الفكر الإسلامي. وهذا ما ترك أثره على تأكيد النظرة إلى طبيعة الاجتماع البشري وتقرير غايته.

والإخوان كما بيّنوا صدى هذه الفكرة من خلال قولهم بأنّ: "كل واحد منّا هو مركب من جوهرين متباينين متضادين: أحدهما، هو الجسد... وأمّا الجوهر الآخر، فهو هذا الروح اللطيف... ومادامت هذه النفس مع هذا الجسد مربوطة به إلى الوقت المعلوم، فلا بدّ لنا من النظر فيما تصلح به معيشة الحياة الدنيا، وما تتال به النجاة والفوز في الآخرة، واعلم أنّ هذين الأمرين لا يجتمعان ولا يتمان إلا بالمعونة، والمعونة لا تكون إلا بين اثنين أو أكثر من ذلك..."⁽²⁾.

ومعنى ذلك: "أنّ الإخوان قد أخطوا من قيمة الجسد، المستحلّ الفاسد، ومنه من شأن الحياة الدنيا التي لا يحتاج الإنسان من أعراضها إلا لما يصلح به الجسد ويدفع عنه المضرة"⁽³⁾. لكنهم يرون: أنّ الإنسان قد يبلغ الكمال، إذا استطاع التمكن من تحقيق

(1) جوستون بوتول، ابن خلدون فلسفته الاجتماعية، ترجمة غنيم عبدون، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، (ب.ط)، القاهرة 1964م، ص 43.
(2) المصدر السابق، ج4، ص 169.
(3) المصدر السابق نفسه، ص 184.

المنفعتين، النفسانية والجسمانية، وفي هذا الأمر نجدهم يقولون: "واعلم أنّ منفعة الإنسان تكون من وجهتين لا ثالث لهما، دُنْيوية وأخروية وجسمانية ونفسية، وإذا كملت للإنسان هاتان السياستان، استحقّ إسم الإنسانية وتهيأت نفسه لقبول الصورة الملكية"⁽¹⁾، أو استحقّ أن يُسمى حكيماً؛ لأنّ الحكيم هو من عمل للدارين، وقدر له اجتماع الحالين، فعند ذلك يستحقّ "إسم الحكمة وتجتمع له السعادة في الدنيا وفي الآخرة"⁽²⁾.

والإخوان يرون: "أنّه إذا كانت أمور الدنيا تكون بقوة الأجسام، فإنّ أمور الآخرة لا تكون إلا بالمعارف والعلوم. وعليه فغايتهم من ذلك هي تحقيق هدفين: أحدهما طيب العيش في الدنيا، والثاني التمكن من الإخلاص إلى الآخرة"⁽³⁾.

نلاحظ أنّ هذا بدوره يؤدي إلى: "كمال السعادة الباقية في الدنيا والآخرة"⁽⁴⁾.

حيث أنّ السعادة الدنيوية هي: "أن يبقى كل موجود أطول ما يمكن على أفضل حالاته وأتم غاياته" والسعادة الأخروية هي "أن تبقى كل نفس إلى أبد الأبدین على أفضل حالاتها وأتم غاياتها"⁽⁵⁾.

ولا شك أنّ هذه الفكرة تعمل على الربط بين المصالح المادية والمعنوية؛ أي بين السعادتین الدنيوية والأخروية قد أخذ بها العديد من فلاسفة الإسلام وهي مستمدة أصولها من الدين الإسلامي. وعبر عنها الفارابي حينما قال: "وكل واحد من الناس مفطور على أنّه محتاج إلى قوامه وفي أن يبلغ أفضل كمالاته إلى أشياء كثيرة لا يمكنه أن يقوم بها كلها هو وحده"⁽⁶⁾. وبدون شك أنّه يشير بقوله "في قوامه" إلى الناحية المادية بينما قوله "أفضل كمالاته"⁽⁷⁾ فهي الناحية المعنوية.

(1) المصدر السابق نفسه، ص 251.

(2) المصدر السابق، الرسالة الجامعة، ص 203، 204.

(3) المصدر السابق، ج 4، ص 167، 168.

(4) المصدر السابق، الرسالة الجامعة، ص 261.

(5) المصدر السابق، ج 1، ص 117، 118.

(6) الفارابي، المرجع السابق، ص 66.

(7) علي عبد الواحد وافي، فصول من آراء أهل المدينة الفاضلة، لجنة البيان العربي، ط2، القاهرة، 1961م، ص 20، 21.

هـ - ابن تيمية:

بينما نجد أنّ ابن تيمية قد عبر عن ذلك بعبارات متعددة في مُعتمديه، "الحسبة" و"السياسة الشرعية"، عندما تكلم عن الولاية ومقاصدها، والدولة وغاية الحكم. فهو يقول في ذلك: "أنّ جميع الولايات في الإسلام مقصودها أن يكون الدين كله لله، وأنّ تكون كلمة الله هي العليا"⁽¹⁾. وقوله كذلك: "والمقصود الواجب في الولايات إصلاح دين الخلق الذي فاتهم خسروا خُسرانا مبينا، ولم ينفعم ما نعموا به في الدنيا"⁽²⁾. ومعناه هو أنّ إصلاح الدين والدنيا وقيام النَّاس بالقسط في حقوق الله والعبادة وإعلاء كلمة الله، وهي تعاليم كتابه، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، كلها هي: "غايات الدول ومقاصد الولايات في الإسلام، وكذا هي غاية الاجتماع البشري بالنسبة له"⁽³⁾.

و - الغزالي:

أمّا الغزالي فهو الآخر قد أشار إلى تلك الفكرة عند قوله: "إن مقاصد الخلق مجموعة في الدين والدنيا"⁽⁴⁾.

في حين نجد ابن خلدون، وبرغم رؤيته عدم ضرورة الاجتماع البشري شرعا، فقد قرر أنّ: "هدف الاجتماع هو، حفظ الأفراد البشرية على البقاء بإشباع حاجاتهم المادية والمعنوية"⁽⁵⁾.

من خلال ما سبق يمكن القول: أنّ نظرة الإخوان، وكل من جاءوا بعدهم من مفكرين وفلاسفة مسلمين، إلى المجتمع السياسي على أنّه تكوين طبيعي فرضته الحاجات الفطرية كما فرضه التطور الاجتماعي أي بمعنى آخر؛ أن تكوين المجتمع السياسي قد حدث بصورة طبيعية وليس بصورة صناعية، كما توهم ذلك فلاسفة العقد الاجتماعي فيما بعد، ورأوا: "أنّ

(1) ابن تيمية، الحسبة في الإسلام، مرجع سابق، ص3.

(2) ابن تيمية، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، مرجع سابق، ص 11، 12.

(3) محمد لمبارك، الدولة ونظام الحسبة عند ابن تيمية، دار الفكر، (ب.ط)، دمشق، 1967م، ص 31، 32.

(4) الغزالي، فاتحة العلوم، المطبعة الحسينية المصرية، (ب.ط)، القاهرة، 1322هـ، ص5.

(5) ابن خلدون، المرجع السابق، ص 39، 40.

المجتمع الطبيعي الوحيد هو مجتمع الأسرة، ولكي يرتقي البشر من حالاتهم البدائية إلى أعلى منها؛ أي معناه تكوين مجتمع سياسي، إذ يجب عليهم عمل قانوني أو عقد اجتماعي يُعقد بينهم بواسطة الإرادة العامة⁽¹⁾.

في حين نجد الإخوان وكل من سار في سيرتهم، يرون أنّ الاجتماع الطبيعي بين البشر وتكوين المجتمع السياسي، يهدف إلى تحقيق ما تصلح به الحياة في الدنيا والآخرة. وضرورة قيام كل الأفراد، بالتعاون بقوة الأجسام وبالمعارف والعلوم، للوصول إلى أفضل الحالات وأتم الغايات وتحقيق "كمال السعادة الباقية في الدنيا والآخرة" على حد تعبير الإخوان. وهم ليسوا بحاجة لأي عقد أو أي اتفاق.

والملاحظ هنا أنّ الإخوان لم يكتفوا بنشوء المجتمع السياسي بالصورة الطبيعية فقط بل لقد أقروا كذلك أنّ منشأ الحكم في الدولة "الإمامة" أنّها لا تُعقد بالمعرفة البشرية، إذ هي أمر طبيعي إلهي وإن تَمَّت برأي واختيار البشر فهي ليست خلافة إلهية، بل هي خلافة إبليس على حد تعبيرهم.

فهل يا ترى معنى ذلك أنّ نظرتهم إلى الاجتماع الطبيعي أنّ المجتمع السياسي "الدولة" قد حدث مع الأديان؟

إنّ نظرة الإخوان وكل من جاء بعدهم لا تعني ذلك، وإنّما تعني أنّهما مستقلان عن الحقيقة المنزلّة، وهذا ما يتوضح لنا جليا من خلال قولهم: "الملك أمر دنيوي، والنّبوة أمر أخروي، والدنيا والآخرة كأنّهما ضدان"⁽²⁾.

وعلى هذا الأساس فقد فرقوا بين خصال النّبوة وخصال الملك، بحيث رأوا: "أنّ خصال الأولى تختلف عن خصال الثانية، ولكن نجدهم يرون أنّه بالإمكان اجتماع خصال النّبوة في بشر واحد. فيصبح هو المسلط عليهم"⁽¹⁾.

(1) لوك، هيوم، روسو، نظرية العقد الاجتماعي، ترجمة عبد الكريم أحمد، دار مصر للطباعة والنشر، (ب.ط.)، (ب.ت.)، ص 11، 21، 33، 36.

(2) المصدر السابق، ج4، ص 497.

وهذه الفكرة قد عبّر عنها ابن خلدون، حينما اعترض بشدة على الذين يزعمون بوجود أن يكون الحكم في المجتمع السياسي بـ"شرع مفروض من عند الله يأتي به واحد من البشر" ولقد برهن على عدم ضرورة ذلك حينما قال بأن: "أهل الكتاب والمتبعون للأنبياء قليلون بالنسبة إلى المجوس الذين ليس لهم كتاب، فإنهم أكثر أهل العالم، ومع ذلك فقد كانت لهم الدول والآثار فضلا عن الحياة"⁽²⁾. وعليه فقد أقر بأن الاجتماع بين البشر والوانع؛ أي وجود المجتمع السياسي بإمكانه أن يتم بدون شرع أو بدون دين، وإن صح التعبير، فإن المجتمع السياسي هو مستقل تماما عن الحقيقة المنزلة.

يتضح مما سبق أنّ الأثر الديني الإسلامي، في مفهوم الاجتماع السياسي لدى الإخوان وغيرهم في التمييز بين الاجتماع الفاضل وغير الفاضل، ودولة أهل الخير وأهل الشر، وكذا المدينة الفاضلة ومُضاداتها من المدن الجائرة والجاهلة والضالة، معناه أنّ الإخوان يرون أنّ "الدولة" تتكون من أجل تحقيق المطالب البشرية واحتياجاتها، في حين أنّ الدين أو الشريعة فهي التي تعمل على التمييز بين الدولة الفاضلة وغير الفاضلة.

نلاحظ هنا، أنّ هذه الفكرة نفسها موجودة عند ابن خلدون في مفهومه "للملك والخلافة"⁽³⁾ أي بمعنى؛ "الملك الأرضي والملك السماوي"⁽⁴⁾ بالنسبة للإخوان.

وأخيرا، يمكن القول أنّ: اجتماعات الناس وكذا مجتمعاتهم، لم يكونوا أبدا غاية، وإنما هم وسيلة والغرض منه هو: الوصول إلى الكمال الذي به تتحقق السعادة في الحياة. ونظرا لكون الإنسان عاجز عن الوصول إلى كل الكمالات بمفرده، وبدون مساعدة غيره له،

(1) المصدر السابق، ج3، ص 495.

(2) ابن خلدون، المرجع السابق، ص 40، 171.

(3) آلبيبر نصري نادر، من مقدمة ابن خلدون، دار المشرق، (ب.ط.)، بيروت، 1967م، ص 33، 43.

(4) المصدر السابق، ج4، ص 380.

فهذا ما يفرض عليه الحاجة إلى مجاورة غيره، والتعاون مع بني جنسه، والإتحاد مع غيره"⁽¹⁾.

(1) س.ن. غريغوريان، النظريات الفلسفية الإجتماعية والسياسية للفارابي، وزارة الإعلام، الجمهورية العراقية، المجلد4، العدد3، العراق، 1975م، ص52،54.

المبحث الثاني: الفكر السياسي عند إخوان الصفاء وتأثره بالفارابي وأثره على فكر ابن خلدون.

1- إخوان الصفاء، بين التأثير والتأثير:

مما لا شك فيه أنهم قد "تأثروا بمن سبقهم، ممن عنوا بالحديث عن المجتمع، والاجتماع السياسي والمدن الفاضلة، مثل أفلاطون"⁽¹⁾، ومن تلاه في هذا الطريق كالفارابي من فلاسفة المسلمين، ومن المرجح أن ما جاء به الفارابي في مدينته الفاضلة كان قد اعتمد عليه الإخوان اعتماداً كبيراً، وإن لم يشيروا إلى ذلك، كعادتهم في عدم ذكر مصادر فكرهم.

وكما لا يخفى فالإخوان "لم يفرّدوا رسالة خاصة للحديث عن المجتمع والاجتماع البشري إلا أنه كانت لهم آراء عديدة مبنوثة هنا وهناك عبر طيات رسائلهم، حتى ولو أن البعض قرر أنهم تأثروا في هذه الآراء بغيرهم ولم يأتوا بأي جديد في هذا المجال"⁽²⁾.

والفارابي هو أول من عنى بإصلاح نظام الحكم في كتابه، "آراء أهل المدينة الفاضلة"، حتى وإن كانت آراؤه متأثرة إلى أبعد الحدود بجمهورية أفلاطون، فجاءت في إطار مثالي، يوتوبي؛ بحيث وضع صورة مثالية لدولة خيالية. إلا أن عنايته بقيام دولة مثالية لم تكن في الواقع، إلا محاولة منه لتوحيد الأمة الإسلامية، وعودة الخلافة إلى قوتها في ظل حاكم مركزي قوي بعد ضعف الخلافة العباسية، وقيام الدويلات ذات الاتجاهات الدينية المتعددة وكثرة الشقاق بين الفرق العباسية، كالشيعة والمعتزلة والخوارج والسنة... الخ.

وعليه نجد أن كل النظريات "اليوتوبية" تنشأ جراء خيبة أمل من واقع من وضعها مثل: صدمة أفلاطون بالأرستقراطية واستبدالها وطغيانها ثم صدمته بالديمقراطية، والتي بسببها أعدم أستاذه سقراط (ت: نحو 399 ق م)، فجاء بآراء أخرى في مرحلة شبابه، تمثلت في الجمهورية، في إطار مثالي يُعبر عن قناعته بالوضع القائم. ولذلك استعان أفلاطون برؤيته

(1) ابن النديم، الفهرست، دار الخياط، (ب.ط)، بيروت، 1957م، ص 249.

(2) عمر فروخ، المرجع السابق، ص 104.

الفلسفية في بناء صورة مثالية لدولة خيالية، فيها تتحقق المثاليات المنشودة، والتي نادى بها من قبله سقراط. وبذلك استطاع أفلاطون إنقاذ الأوضاع القائمة وبطريقة ضمنية.

وبالنسبة للفارابي فالأمر كان كذلك حيث عاش في بداية القرن الرابع الهجري، عندما أخذت الدولة العباسية في الإنهيار، وفقدت هيبتها من طرف شعوبها نظرا للتسلط التركي على الملوك حتى باتوا ألعوبة بأيديهم، وكان ذلك في عهد المقتدر (295-320هـ/608-932م). وكان ملوك هذه الدولة ينقصهم الكثير من الصفات اللائقة بالملك. وعليه فالشعب الفارسي بدأ بالثورة للتخلص من الأتراك، ولاستعادة نفوذه في الدولة التي كان له الفضل عليها، حيث أنشئوا دولة لهم في ظاهرها تدين بالطاعة لبني العباس، وتعمل على التسلط عليهم عوضا من الأتراك ومن بين هذه الدول: الدولة الساسانية (261-389هـ/874-999م) والدولة البويهية (320/932هـ) والتي دامت إلى النصف الأول من القرن الخامس الهجري.

أما العرب فمن جانبهم قد عملوا على التخلص من الأتراك المستبدين بالدولة العباسية. ففي الموصل وحلب قامت دولة الموحدين من بني تغلب (317هـ/929هـ) وفي المغرب سنة (297هـ/909م) قامت الدولة الفاطمية وزاحمت الدولة العباسية، ومنه استولت على كل من الشام ومصر، أما دولة بني أمية فكانت ما تزال قائمة آنذاك وبدون شك كان التطاحن قائما فيما بين هذه الدول على الملك، وكانت تسوق رعاياها مثل الغنم بحيث كانت دولة تقوم وأخرى تسقط بسبب القوة لإبادة اختيار الشعوب.

ليس هذا فحسب، بل من ناحية أخرى، ورغم تمزق الوحدة السياسية للدولة الإسلامية إلا أنّ التمزق طال أيضا الفرق الدينية حيث تنازعت وتطاحنت فيما بينها وخاصة عندما ظهرت الشيعة العلوية، دولة بكل من مصر والشام والمغرب، فاستقر الأمر في الدولة العباسية لأهل السنة. ومنه فكل الفرق المخالفة لها اضطهدتها، كما هو الأمر بالنسبة للدولة الفاطمية التي اضطهدت كل الفرق التي خالفت الشيعة.

فاضطهاد المخالفين للسنيين كان ظاهرا في الدول التركية العباسية كالدولة الغزنوية بينما

الدول الفارسية العباسية كانت توالي المخالفين لأهل السنة أكثر منهم، كالدولة السامانية التي كان الكثير من وزرائها من المعتزلة وكذلك الدولة البويهية.

تلك هي جملة الأحداث المرعبة في التاريخ السياسي والتي كانت صادمة لجل مفكري الإسلام، ومنهم الفارابي حيث أدار الفلاسفة ظهورهم للواقع المليء بالأحداث المؤلمة وما آل إليه الواقع الاجتماعي والسياسي خلال هذا العصر من تدهور وانحطاط، وتأخر وفساد ولذلك حذا الفارابي حذو كل من أفلاطون وأغسطين وغيرهما. وعمل على بناء مدينة فاضلة عاكسة لآماله في البحث عن مجتمع أفضل يحقق له السعادة والكمال والاستقرار.

وهذا بالضبط ما كان يهدف إليه إخوان الصفاء وخلان الوفاء. وتلك هي باختصار الظروف السياسية التي كانت سائدة في بداية القرن الرابع الهجري. وعليه يمكن طرح السؤال هل استقى الإخوان أفكارهم من الفارابي أم لا؟

2- المجتمع في فكر إخوان الصفاء والفارابي:

لقد سبق لنا الحديث عن المجتمع في الفصول السابقة، ولذلك سنحاول التطرق في هذا الفصل إلى النواحي التي تخدم هذا الجانب من البحث، ألا وهو المقارنة بين المجتمع لدى الإخوان والفارابي. بمعنى آخر إننا سنضطر في بعض الأحيان لتكرار بعض المفاهيم؛ وذلك من أجل مقابلتها مع ما ورد عند الفارابي حتى نتمكن من الإجابة على السؤال الذي كنا قد طرحناه من قبل.

بالنسبة للإخوان يمكن القول أنّ المجتمع هو عبارة عن ظاهرة طبيعية لا تختلف عن أية ظاهرة أخرى تحدث على مسرح الطبيعة، بعد أن تنتهي لها الظروف الموضوعية. فهم يرون أنّ كل الكائنات الحية ومن ضمنها الإنسان، عند ظهورها للوجود تكافح لأجل بقائها، وذلك محبة للحياة وكرهية للموت، باعتبار أنّ هذا هو أصل وناموس للناس جميعاً، وفي هذا يقولون: "واعلم يا أخي أيديك الله بروح منه، بأنك إذا أنعمت بالنظر، وتأملت وجدت البحث عن مبادئ الكائنات وعلّة الموجودات علمت وتيقنت أنّ هاتين الحالتين، أعني شهوة البقاء

وكراهية الفناء، أصل وقانون لجميع شهوات النفوس المركوزة في جبلتها، وتلك الشهوات المركوزة في جبلتها أصول وقوانين لجميع أخلاقها وسجاياها، وتلك الأخلاق أصول وقوانين لجميع أفعالها وصنائعها ومعارفها ومتصرفاتها"⁽¹⁾.

فالإخوان قد أكدوا أنّ الدافع الذي يدفع الناس للتقارب والاتصال لأجل تكوين المجتمعات هو الحاجات الاقتصادية والمحافظة على الحياة بالابتعاد عن الأخطار ودفع الشر، وحاجة الإنسان إلى التعاون والاعتراف بأنّ حياته متوقفة إلى أبعد الحدود على العيش ضمن مجموعة بشرية، وهذا ما نجد الإخوان قد عبروا عنه قائلين: "أنّ الإنسان الواحد لا يقدر أن يعيش وحده إلا عيشا نكدا، وأنّه محتاج لإدراك طيب العيش إلى أحكام صنائع شتى، ولا يمكن الإنسان الواحد أن يبلغها كلها، لأنّ العمر قصير، والصنائع كثيرة، ومن أجل ذلك اجتمع في كل مدينة وقرية أناس كثيرون لمعاونة بعضهم بعضا"⁽²⁾.

ولهذا فالإخوان قد أشاروا عبر رسائلهم إلى أنّ الناس قد قاموا بتقسيم الصنائع إلى مهن وحرف متعددة وفي هذا يقولون: "فقد أوجبت الحكمة الإلهية والعناية الربانية، بأن يشغل جماعة منهم بأحكام الصنائع وجماعة في التجارات، وخاصة بأحكام البنيان وجماعة بتدبير السياسات وجماعة بأحكام العلوم وتعليمها، وجماعة بالخدمة للجميع والسعي في حوائجهم لأنّ مثلهم في ذلك كمثل إخوة من أبّ واحد، متعاونين في أمر معيشتهم كل منهم في وجه منها، فأما ما اصطلحوا عليه من الكيل والثلث والأجرة، فإنّه حكمة سياسية ليكون حثا لهم على الاجتهاد في أعمالهم وصنائعهم ومعاونتهم حتى يستحق كل إنسان من الأجرة بحسب اجتهاده في العمل و نشاطه في الصنائع"⁽³⁾.

ولقد حسب الإخوان بعض الصنائع أصلية وهي أساس للصنائع الأخرى وبالتالي هي أشرفها مثل: الحراثة والحياكة والبناء لكونها أول الحرف المعتمدة لدى الإنسان لكسب قوت

(1) المصدر السابق، ج1، ص100،99

(2) المصدر السابق نفسه، ص302،303.

(3) المصدر السابق نفسه.

يومه، وضمان بيته والحصول على ملبسه. بينما الحرف الأخرى الباقية فما هي إلا متفرعات عن تلك الصنائع الثلاث الأنفة الذكر وعليه فالإخوان يؤكدون على ما يلي:

أ- دور وأهمية العامل الاقتصادي في بناء وإقامة المجتمع وبالتالي تكوين العلاقات الاجتماعية بين الأفراد و الجماعات.

ب- أهمية تقسيم العمل كمحور لتكوين العلاقات الإنتاجية بين تلك المراتب والفئات.

ج- ومن أجل تلبية حاجيات الناس ومطالبهم اعتبروا المجتمع وحدة متكاملة مترابطة، لها كيانه الكلي الموحد ومظاهرها النشاط الإنتاجي فيها، وتكون متصلة الحلقات ببعضها البعض بصورة تخدم الواحدة منها للأخرى.

3- الإنسان اجتماعي بين الفارابي والإخوان:

لقد كان السبق للفارابي، في تبني فكرة حاجة الإنسان إلى الاجتماع والتعاون؛ لكون الإنسان اجتماعي بطبعه، وهو مضطر لهذا الاجتماع اضطرارا لسد حاجاته، ومن أجل ذلك كانت نشأة الجماعات الإنسانية، وفي هذا الشأن يقول الفارابي: "وكل واحد من الناس مفطور على أنه محتاج في قوامه، وفي أن يبلغ أفضل كمالاته إلى أشياء كثيرة، لا يمكنه أن يقوم بها كلها هو وحده، بل يحتاج إلى قوم يقوم كل واحد منهم بشيء مما يحتاج إليه"⁽¹⁾. ولقد ربط الفارابي بين حاجة الإنسان للتعاون وبين نيته للكمال، "الذي لأجله جعلت الفطرة الطبيعية... ولهذا كثرت أشخاص الإنسان، فحصلوا في المعمورة من الأرض، فحدثت منها الاجتماعات الإنسانية"⁽²⁾.

وعليه ففي نظره قسمت المجتمعات الإنسانية إلى قسمين: مجتمعات كاملة وفيها يحقق الإنسان التعاون الاجتماعي بوجه كامل لتحقيق سعادة الأفراد. ومجتمعات أخرى غير كاملة

(1) الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها، تقديم وشرح علي أبو ملح، دار مكتبة الهلال، (ب.ط)، بيروت، 2003م، ص112.

(2) علي عبد الواحد وافي، المدينة الفاضلة للفارابي، دار عالم الكتب للطبع والنشر، (ب.ط)، القاهرة، 1973م، ص 26.

وهي ما لا يتحقق فيها ذلك التعاون الكامل، ولا تستطع أن تكفي نفسها بنفسها⁽¹⁾. والمجتمعات الكاملة لدى الفارابي هي ثلاثة: "عظمى": وهي اجتماعات الجماعة في كل المعمورة، و"الوسطى": وهي اجتماع أمة في جزء من المعمورة، و"الصغرى": وهي اجتماع أهل مدينة في جزء من مسكن أمة⁽²⁾.

بينما المجتمعات الغير كاملة، فهي تتألف من مراتب أيضا: "اجتماع أهل القرية، اجتماع أهل المحلة ثم اجتماع في سكة، ثم اجتماع في منزل"⁽³⁾.

وعليه وحسب ما يبدو فالفارابي قد فصل في تكوين المجتمعات الإنسانية أكثر من تفصيل إخوان الصفاء، وصورة المجتمعات على وفق سلم متدرج مدمجة شعوبه بعضها في بعض وذلك حسب قوله: "لأنّ المحلة والقرية هما جميعا لأهل المدينة، والمحلة للمدينة على أنّها جزؤها، والسكة جزء المحلة، والمنزل جزء السكة، والمدينة جزء مسكن أمة، والأمة جزء جملة أهل المعمورة"⁽⁴⁾.

أمّا فيما يخص دوافع التعاون بين المجتمعات، فالفارابي قد أشار إلى نفس العامل الذي ذكره الإخوان، وهو يتمثل في الناحية المادية أو الحاجات الاقتصادية، وقد عبّر عن ذلك بقوله: "والتي تتصل بالقوة الغازية"، وأضاف إلى ذلك العامل المعنوي، بقوله: "أفضل كمالاته" وهي السعادة، وهذا التعبير الأخير تعبير فلسفي مأخوذ من مذهب أفلاطون وأرسطو، لكون الكمال المطلق بالنسبة لهما هو: "السعادة، وهي أن يُعبد الإنسان طريق القيام بالأمر الصادر عن فكر ورؤية"⁽⁵⁾.

إنّ يتضح لنا مما سبق بالذكر، أنّه لا يوجد هناك فرق كبير بين ما أسس له الفارابي من قاعدة في مجال حاجة الإنسان إلى التعاون والاجتماع، وبين ما جاء به الإخوان، ما عدا في أساليب التعبير، وبعض المفردات التي قد يعود سبب اختلاف فلاسفة المسلمين فيها

(1) انظر: الفارابي، المرجع السابق نفسه، ص 113.

(2) المرجع السابق نفسه.

(3) المرجع السابق نفسه.

(4) المرجع السابق نفسه.

(5) علي عبد الواحد وافي، المرجع السابق نفسه، ص 33.

إلى تباين خلفياتهم الفكرية والاجتماعية، واتجاه بعضهم إلى محاكاة أساليب الفلاسفة الأجانب والذين طالما تأثروا بهم، وكذلك منها عمق الأفكار الفلسفية نفسها، وأيضاً كثرة مصطلحاتها والذي سيؤدي بدوره إلى عمق العبارة وتباينها من فيلسوف لآخر.

4- دور العامل الاقتصادي في بناء المجتمعات الإنسانية بين ابن خلدون وإخوان الصفاء:

طالما استأثر موقف إخوان الصفاء من أثر العامل الاقتصادي، في بناء المجتمعات الإنسانية وتوحيدها بعناية ابن خلدون واهتماماته، فهو بعد أن أشار إلى مدينة الإنسان وحاجته إلى الاجتماع، أكد عامل الحاجة والاضطرار إلى التعاون مع بني جنسه للحصول على الغذاء الذي يحتاج إليه. فهو مُضطر كذلك للاستعانة ببني جنسه، وذلك لدفع تعدي الحيوانات عليه.

ولقد ساق ابن خلدون مثالا على ذلك، حينما قال: "إنَّ الله سبحانه وتعالى خلق الإنسان وركبه على صورة لا يصح حياتها وبقاؤها إلا بالغذاء، وهده إلى إلتماسه بفطرته، وقدرته على تحصيله، إلا أنَّ قدرة الواحد من البشر قاصرة عن تحصيل حاجته من ذلك الغذاء، فلو فرضنا منه أقل ما يمكن فرضه، وهو قوت يوم من الحنطة فلا يحصل إلا بعلاج الكثير من الطحن والعجن والطبخ، وكل واحد من هذه الأعمال الثلاثة يحتاج إلى مواعين وآلات، ولا تتم إلا بصناعات متعددة من حداد ونجار وفاخوري، ويحتاج في تحصيله حبا إلى أعمال أخرى من الزراعة والحصاد والدراس، الذي يخرج الحب من غلاف السنبل و يحتاج كل واحد من هذه إلى آلات متعددة وصنائع كثيرة..."⁽¹⁾.

وعليه نجد أنَّ ابن خلدون قد ربط ربطا جدليا بين التكافلين، "الاجتماعي" و"الاقتصادي" والذان بدورهما يحققان مجتمعا مستقرا قادرا على تحقيق متطلبات الحياة، وعلى حد تعبير ابن خلدون، أنه بدون هذا التكافل والتعاون فإنَّه: "يستحيل أن توفي بذلك كله أو ببعضه قدرة

(1) ابن خلدون، المقدمة، المرجع السابق، نفسه، ص 33.

الواحد، فلا بد من اجتماع القدرة الكثيرة من أبناء جنسه ليحصل القوت له ولهم، فيحصل بالتعاون قدر الكفاية من الحاجة لأكثر منهم، بأضعاف...⁽¹⁾.

كذلك في مجال الدفاع عن النفس، نجد ابن خلدون قد أكد على الحاجة إلى التعاون وذلك لكون "الواحد من البشر لا تقاوم قدرته قدرة واحد من الحيوانات المفترسة، فهو عاجز عن مدافعتها لوحده بالجملة...وما لم يكن هذا التعاون فلا يحصل له قوت ولا غذاء ولا يحصل له أيضا دفاع عن نفسه لفقدان السلاح...وإذا كان التعاون حصل له القوت للغذاء والسلاح للمدافعة، وتمت حكمة الله في بقاءه وحفظ نوعه، فإنّ هذا الاجتماع ضروري للنوع الإنساني..."⁽²⁾.

نلاحظ أنّ التطابق بين أفكار الإخوان عبر رسائلهم، وأفكار ابن خلدون ضمن مقدمته فيما هو خاص بالتعاون وأهميته وأثر العامل الاقتصادي في ذلك التعاون الإنساني لبناء المجتمعات الإنسانية، وفي غيرها من المواضيع التي سنتناولها فيما بعد، يجعلنا نقرر أنّ هذا التقارب في الأفكار وفي الرؤى بين الإخوان وابن خلدون لم يحدث من عدم أو هو مجرد تشابه خواطر، فالأرجح أنّ ابن خلدون قد اطلع على تلك الرسائل، بعد وصولها للمغرب والأندلس من ضمن ما وصل من مؤلفات المشرق للمغرب الإسلامي؛ وهذا: "لكون الحرية الفكرية في مصر وفي شمال افريقية والأندلس كانت معتمدة على العلم في بغداد إلا أنّ التأليف فيها لم يكن نشيطا إلا في الآونة الأخيرة"⁽³⁾.

إلا أنّ أول انتشار للمؤلفات المشرقية في الأندلس، وفي المغرب كان قد بدأ بوقت سبق عصر ابن خلدون بكثير؛ وذلك ما أكدّه ابن جلجل، وهو أحد علماء الأندلس خلال القرن الرابع الهجري عندما قال: "ثم ظهرت دولة الناصر لدين الله عبد الرحمن بن محمد

(1) المرجع السابق نفسه.

(2) المرجع السابق نفسه، ص34.

(3) صالح أحمد العلي، العلوم عند العرب، دراسة في كتبها ومكانتها في الحركة الفكرية في الإسلام، ط1، مؤسسة الرسالة، بيروت 1989م، ص81.

(350/300هـ) فتتبع الخيرات في أيامه، ودخلت الكتب الطبية من المشرق وجميع العلوم...⁽¹⁾.

أما فيما يخص رسائل إخوان الصفاء، فهي "لم يمض على ظهورها في المشرق مدة القرن حتى دخلت إلى المغرب والأندلس، وهذا كان على يدي أبو الحكم عمرو بن عبد الرحمن بن أحمد بن علي الكرمانى (ت: 458هـ) من أهل قرطبة، ورحل من الأندلس إلى المشرق، طلبا للعلم وعند رجوعه إلى بلاده أخذ رسائل الإخوان معه، وسرعان ما انتشرت هذه الرسائل هناك"⁽²⁾.

والإخوان قد أضافوا عاملا آخر مؤثرا في أخلاق البشر وتكوين المجتمعات، ألا وهو العامل البيئي، وكذا طبيعة البلدان الجغرافية ولقد ذكروا قائلين: "أنَّ تربة البلاد والمدن والقرى تختلف، وأهويتها تتغير من جهات عدة، فمنها كونها في ناحية الجنوب أو الشمال أو الشرق أو الغرب أو على رؤوس الجبال، وفي بطون الأودية والأغوار، أو على سواحل البحار أو شطوط الأنهار، أو في الأرضين السهلة والتربة اللينة بين الأنهار أو الأشجار والزرور والبساتين والزهر والنور... وهذه كلها تؤدي إلى اختلاف أمزجة الأخلاط، واختلاف أمزجة الأخلاط يؤدي إلى اختلاف أهلها وطبائعهم وصنائعهم وتدابيرهم وسياستهم، لا يشبه بعضها بعضا، بل تنفرد كل أمة منها بأشياء لا يشاركها فيها غيرها"⁽³⁾.

وعليه فقد أقرَّ الإخوان، بأنَّ حرارة الجو هي المتسببة في الفروقات بين الأجناس البشرية، وتمايز أشكالها وطبائعها حيث يقولون: "إنَّ الذين يولدون في البلاد الحارة ويتربون هناك، وينشأون على ذلك الهواء فإنَّ الغالب على باطن أمزجة أبدانهم البرودة، وهكذا الذين يولدون في البلدان الباردة ويتربون هناك وينشأون على ذلك الهواء، يكون الغالب على باطن أمزجة أبدانهم الحرارة..."⁽⁴⁾. وبناء على ذلك، وحسب رأيهم "أنَّ مزاج أبدان أهل البلدان

(1) أبو داود سليمان بن حسان الأندلسي، طبقات الأطباء والحكماء، تحقيق فؤاد سيد، (ب.ط)، القاهرة، 1955م، ص 98،97.

(2) صاعد الأندلسي، طبقات الأمم، تحقيق حسين مؤنس، دار المعارف، (ب.ط)، القاهرة، 1998م، ص 92.

(3) المصدر السابق، ج1، ص 303،304.

(4) المصدر السابق نفسه، ص 345.

الجنوبية من الحبشة والزنج والنوبة وأهل السند وأهل الهند، فإنه لما كان الغالب على أهوية بلاده الحرارة بمرور الشمس على سمت تلك البلدان في السنة مرتين، سخنت أهويتها فحمت الجو، فأحرقت ظواهر أبدانهم، واسودت جلودهم وتجدت شعورهم لذلك السبب، وبردت بواطن أبدانهم، وأبيضت عظامهم وأسنانهم واتسعت عيونهم ومناخرهم وأفواههم بذلك السبب"⁽¹⁾.

أمّا فيما يخص سكان البلاد الشمالية الباردة فيلاحظ عكس هذا، وسبب ذلك هو: "أنّ الشمس لما بعدت من سمت تلك البلاد وصارت لا تمر عليها لا شتاء ولا صيفا غلب على أهويتها البرد وأبيضت لذلك جلودهم وترطبت أبدانهم وأحمرت عظامهم وأسنانهم وكثرت الشجاعة والفروسية فيهم، وبسطت شعورهم وضائق عيونهم واستجنت الحرارة في بواطن أبدانهم لذلك السبب"⁽²⁾.

بعد ذلك نجد الإخوان ينتقلون للربط بين تبدل أخلاق الناس وأحكام النجوم، معنى ذلك على حد تعبيرهم: "أنّ الذين يولدون بالبروج النارية في الأوقات التي يكون المستولي عليها الكواكب النارية مثل المريخ، فإنّ الغالب على أمزجة أبدانهم الحرارة وقوة الصفراء، والذين يولدون بالبروج المائية في الأوقات التي يكون المستولي عليها الكواكب المائية مثل الزهرة فإنّ الغالب على أمزجة أبدانهم اليبوسة والمرة والسواد، والذين يولدون بالبروج الهوائية التي يكون المستولي عليها المشتري فإنّ الغالب على أمزجة أبدانهم الدم والاعتدال"⁽³⁾.

كذلك نجد الإخوان قد صنفوا الأخلاق إلى صنفين، أخلاق مركوزة في الجبلية، وأخلاق مكتسبة بالعادة، والفرق بينهما يتمثل في قولهم: "إنّ الأخلاق المركوزة في الجبلية هي تهبؤ كل عضو من أعضاء الجسد، إظهار فعل من الأفعال أو عمل من الأعمال أو صناعة من الصنائع...من غير فكر ولا روية، مثال ذلك أنه متى كان الإنسان مطبوعا على الشجاعة فإنّه يسهل عليه الإقدام على الأمور المخوفة من غير فكر ولا روية، ومن كان مطبوعا على

(1) المصدر السابق نفسه، ص 346.

(2) المصدر السابق نفسه، ص 246.

(3) المصدر السابق، نفسه، ص 347.

السخاء يسهل عليه بذل العطية من غير فكر ولا روية، ومن كان مطبوعاً على الاعتدال سهل عليه الحكم في الخصومات، وأمّا من كان مطبوعاً على الضد من ذلك فهو يحتاج إلى فكر وروية واجتهاد شديد وكلفة، ولا يفعل الإنسان هذه الأمور إلا بعد أمر ونهي ووعده ومدح ودم وترغيب وترهيب"⁽¹⁾.

ومنه، نجد الإخوان بعد كل هذا يقررون "أنّ الإنسان الكلي هو المطبوع على قبول جميع الأخلاق... لا الإنسان الجزئي"⁽²⁾.

إنّ ما يمكن استنتاجه من كل تلك المعطيات الفكرية هو أنّ الإخوان ينسبون للعامل الجغرافي والبيئي، وكذا الظواهر الطبيعية وأيضاً العادات والتقاليد، أهمية في تطور المجتمعات الإنسانية، إذ هي حسب اعتقادهم، تُؤثر في أخلاق وطباع الشعوب والأجناس كما تُؤثر في التباين فيما بينهم، وكذلك في أعمال الناس وصنائعهم، والتي نجد تأثيرها مُنعكساً على الأسس الاقتصادية للإنسان ومنه على مصيره التاريخي.

والملاحظ أنّ أثر البيئة وطبيعة البلدان الجغرافية هما عامل من عوامل تكوين المجتمعات، في بدايته الأولى نجده يعود إلى عهود النشاط الفلسفي والفكري اليوناني؛ وهذا لأنّ النصوص اليونانية تحدثت على أنّ هيبوقراطس (Hippocrates) (460 ق.م/377 ق.م) "دوّن خلال القرن الخامس قبل الميلاد ما يشرح أنّ البيئة الجغرافية تمثلت في كل من المناخ وطبيعة الأرض لها دور في بلورة طبائع الإنسان وتكوينه الجسمي وصفاته كالشجاعة والعنف والاستكانة، مما ينتج عنه تشكيل تاريخ الأمم على حسب نوعية الإنسان الذي تحكمت في صياغته البيئة الطبيعية. فهيبوقراطس مثلاً يرى: أنّ الآسيويين أقل نزوعاً للحرب ويستكنون للطبيغيات أكثر من الأوربيين، وأنّ النقص الملحوظ في روح سكان آسيا وشجاعتهم يعود بشكل رئيسي إلى التغير الموسمي في درجة حرارة تلك القارة"⁽³⁾.

(1) المصدر السابق نفسه.

(2) المصدر السابق نفسه.

(3) جميل موسى النجار، فلسفة التاريخ، مباحث نظرية، المكتبة العصرية، ط1، بغداد، 2007م، ص 252.

هذا المفهوم تبعته آراء ربطت طبيعة الإنسان وصفاته ونشاطه بالبيئة الجغرافية، من بينها آراء أرسطو التي تذهب إلى "تأثر اليونان في أخلاقهم وصفاتهم بموقع بلادهم المتوسط ومناخها المعتدل، ومنها أيضا أفكار سترابو (Strabon) (60 ق.م/20م) وهو جغرافي روماني وقد صنف فيها الأرض إلى مناطق حارة وباردة ومعتدلة، كما بيّن ذلك في آثار فُدرّة الإنسان على العمل والتقدم"⁽¹⁾.

أمّا فيما يخص ابن خلدون، فنجدّه قد انطلق بفكرة تأثير العامل الجغرافي على الإنسان، وعلى تكوين المجتمعات البشرية إلى آفاق أوسع وأكثر تطورا، مع محاولة منه للمحافظة على جوهر القاعدة التي كان الإخوان قد أرسوها في التأثير المباشر للعامل الجغرافي والمناخي، على طبائع وأخلاقيات وسلوكيات ومستوى معيشة الإنسان، وذلك أنّه قسم الأرض إلى أقاليم مناخية ثلاثة وهي: الحار والبارد والمعتدل، وقد تمثل ذلك في قوله: "إنّ المعمور من الأرض، إنّما هو وسطه لإفراط الحر في الجنوب والبرد في الشمال"⁽²⁾، ثم يقرر: "أنّ هناك ثلاثة أقاليم معتدلة وهم الثالث والرابع والخامس، أمّا الإقليمين، الثاني والسادس فهما بعيدان عن الاعتدال، أمّا الأول والسابع فهما أبعد بكثير عن الاعتدال"⁽³⁾.

وعليه وحسب هذا التقسيم المناخي لأقاليم الأرض السبعة، تتحدد وفق نظرة ابن خلدون العلاقة الواضحة بين طبيعة المناخ، وبين الانجازات الحضارية للمجتمعات البشرية ومسيرتها التاريخية، ولهذا وعلى حسب قول ابن خلدون: "كانت العلوم والصنائع والمباني والملابس والأقوات والفواكه والحيوانات مخصوصة بالاعتدال وسكانها أعدل أجساما وألوانا وأخلاقا وأديانا، حتى النّبوت، فلم تقف على خبر بعثة في الأقاليم الجنوبية ولا الشمالية..."⁽⁴⁾. أمّا معيشتهم "فنجدهم على غاية التوسط في مساكنهم وملابسهم وصنائعهم، ويتخذون البيوت

(1) إحسان الملائكة، أعلام الكتاب الإغريق والرومان، دار الشؤون الثقافية، (ب.ط)، بغداد، 2001م، ص 252.
(2) ابن خلدون، المرجع السابق، نفسه، ص 65. وكذا: مصطفى حسين النشار، فلسفة التاريخ، معناها ونشأتها وأهم مذاهبها، دار النشر والتوزيع والطباعة، (ب.ط)، عمان، 2012م، ص 152، 153.
(3) ابن خلدون، المرجع السابق نفسه.
(4) المرجع السابق نفسه.

المنجدة بالحجارة المنمقة بالصناعة... وتوجد لديهم المعادن الطبيعية من الذهب والفضة والحديد والنحاس والرصاص والقصدير...⁽¹⁾.

ومنه، يمكن القول أنّ هذا الرُّقي الاقتصادي والحضاري الذي يكون عليه أهل الإقليم المعتدل ليس لسكان الإقليميين الحار والبارد أي نصيب فيه، كما يستطرد ابن خلدون في حديثه عن ابتعاد أهل هذين الإقليمين عن الاعتدال وتدني المستوى الحضاري والاقتصادي لهم فيقول: "فبناؤهم بالطين والقصب وأقواتهم من الذرة والعشب وملابسهم من أوراق الشجر أو الجلود، وأخلاقهم قريبة من خلق الحيوانات... ويبتعدون عن الإنسانية، ولا يعرفون نبوة ولا يدينون بشريعة، إلا من قرب منهم من جوانب الاعتدال"⁽²⁾.

نلاحظ أنّ هذا المنهج الذي يؤمن بأنّ مجموعة الظروف الطبيعية، كالمناخ والمياه والتربة، هي: "شروط ضرورية لحياة المجتمع وتؤثر على تكوينه التاريخي، وكذلك تطوره الاجتماعي بحيث عرف في تاريخ الفكر الحديث بمذهب "الجبر الجغرافي"⁽³⁾، بعد ظهور عدد من المفكرين والفلاسفة الذين يرون كذلك أنّ للعامل الجغرافي علاقة متينة بأخلاق الناس وبيئاتهم السياسية والاجتماعية، وبكل نشاطاتهم.

ويُعد مونتسكيو (Montesquieu) (1775/1689م)⁽⁴⁾. من الدعاة البارزين لهذا التفسير، ويقول: "بأنّ الطبيعة هي التي تحدد نوع الدولة، إذ أنّ المناخ الحار في رأيه يقود الإنسان إلى الضعف والخنوع، والمناخ المعتدل يجعلها معتدلة، ويجعل أهلها أحراراً يتصفون بالقوة والشجاعة وحب الحرية"⁽⁵⁾. ويؤكد على: "أنّ اختلاف المناخ الذي يتسبب في اختلاف العادات والتقاليد والنظم الاقتصادية والأديان بل حتى ومفهوم الحرية"⁽⁶⁾.

(1) المرجع السابق نفسه.

(2) المرجع السابق، نفسه، ص 66.

(3) جعفر نوري، التاريخ مجاله وفلسفته، دار الشؤون الثقافية العامة، ط2، بغداد، 2007م، ص 25، 26.

(4) ويد جيرري، المذاهب الكبرى في التاريخ، ترجمة ذوقان قرقوط، ط2، دار القلم، بيروت، 1979م، ص 198، 199.

(5) جميل موسى النجار، فلسفة التاريخ، مباحث نظرية، المكتبة العصرية، ط1، بغداد، 2007م، ص 176.

(6) كولن جود، فكرة التاريخ، ترجمة محمد بكير خليل، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط2، القاهرة، 1968م،

ص 152، 153.

أمّا هنري توماس باكل (Henry Thomas Buckle) (1861/1821م) وهو أحد المؤيدين لفكرة العامل الجغرافي في التاريخ، قد سعى إلى بيان القوانين التي تحكم تطور التاريخ، وعلى حسب قوله: "هذه القوانين لا تتجاوز كونها المناخ والغذاء والتربية، ويطلق عليها إسم القوانين المادية أو الفيزيائية"⁽¹⁾.

إضافة إلى كل ما سبق فالإخوان تمكنوا، من إدراك حقيقة أنّ المجتمع يتألف من طبقات ومراتب وفئات مختلفة، وعليه تختلف الحياة الاجتماعية فيما بين الطبقات والفئات، وتبدو أمام الإخوان مشكلة، وهي الأساس الذي عليه يقوم الانقسام الطبقي.

وبعد تفكير وتمحيص، لا يلبث الإخوان من تحديده بنوع الحرفة أو الصنعة التي يزاولها الأفراد الذين ينتمون إلى كل فئة أو مرتبة من جهة، وإلى الاختلاف بين الناس بعلاقاتهم التملكية من الجهة الأخرى وهذا حسب قولهم: "واعلم يا أخي أيّدك الله وإيانا بروح منه، بأنّ الناس أصناف وطبقات في مُتصرفاتهم في أمور الدنيا، لا يحصي عددها إلا الله جل ثناؤه... وذلك أنّ منهم أرباب الصنائع والحرف والأعمال، ومنهم أرباب التجارات والمعاملات والأموال، ومنهم أرباب البنايات والعمارات والأماك ومنهم الملوك والسلاطين والأجناد وأرباب السياسات، ومنهم المتصرفون والخدّامون والمتعيشون، يوماً بيوم ومنهم الزمى أصحاب العاهات، والعُطل أهل البطالة، ومنهم أهل العلم والدين والمستخدمون في الناموس، وكل طائفة تنقسم إلى أصناف كثيرة، ولكل صنف منها أخلاق وطباع وسجايا، ومآرب أكسبتهم إياها أعمالهم وأوجبتهما مُتصرفاتهم، لا يشبه بعضها بعضاً، ولا يحصي عددها إلا الله عز وجل"⁽²⁾.

ما نلاحظه هنا، أنّ هذه المراتب حسب نظر الإخوان، تكون أساس المجتمع المدني وأنّ تقسيم المجتمع بحسب الوظيفة الإنتاجية، كما يبدو، يتصل بسكان المدن حيث أنّ جماعة الصنّاع والتجار والمتتورين لشغل مركز الصدارة في نظرتهم الاجتماعية، بينما الريف

(1) عاصم الدسوقي، البحث في التاريخ، قضايا المنهج والإشكالات، دار الجيل، (ب.ط)، بيروت، 1991م، ص124.

(2) المصدر السابق نفسه، ص320، 321.

فيبدو عدم اهتمام الإخوان به؛ وذلك لكونهم لم يذكروا الفلاحين عندما صنّفوا طبقات المجتمع، والذين كانوا يؤلفون الأكثرية الساحقة في المجتمع العراقي حينئذ بدون أن يقدموا أي تفسير أو سبب لإهمال طبقة الفلاحين، أو حتى تصنيف الريف ضمن تصنيفهم الطبقي.

ومن خلال كل ما سبق، يمكننا التوصل وبكل منطقية بسبل قريبة إلى الصواب، للقول بأنّ الحياة الاجتماعية التي تناولها إخوان الصفاء عبر رسائلهم قد حددتها البيئة الطبيعية وكذلك العوامل الجغرافية، مع إظهار العامل الاقتصادي بهذا الشأن، وكذلك فإنّ التشابه في الأفكار أو عملية تأثر الإخوان بمن سبقهم، وتأثيرهم بمن لحق بهم والذي اتضح لنا خلال استعراضنا لتلك الأفكار المؤكدة لنا بأنّ المعرفة البشرية ما هي إلا تراكم لخبرات وتجارب إنسانية بين أجيال من العلماء بعضهم يُتمم جهود البعض الآخر.

5- الدولة ما بين والفارابي والإخوان وابن خلدون:

الإخوان لم يتوقفوا في حدود دراسة توزيع المجتمع، ووضع تفاسير وأطر للعلاقات الاجتماعية وعوامل نشوئها، بل لقد ذهبوا إلى أبعد من ذلك، عندما أكدوا على ضرورة وجود دولة أو سلطة تقيم العدل بين الناس، وترفع الشر والظلم عنهم، انطلاقاً من مبدأ أنّ الناس لا يستقرون ولا يطمئنون في أمورهم المعاشية والاجتماعية إلا بوجود سلطة، أو حاكم يحكم فيما يختلفون فيه ويتنازعون عليه، ويمنع الظالم القوي على التعدي على الضعيف المظلوم. ويأخذ الناس بلزوم سنة الناموس، وتأدية موجبات فرائضه التي في إقامة خططها صلاح الجميع، وقد تبني الإخوان فكرة دولة يحكمها العلماء والحكماء والأخيار من الناس.

كما وقف الإخوان إلى جانب وحدة السلطتين الدينية والدينية على أساس أنّ الدين والملك توأمان لا يفترقان ولا قوام لأحدهما إلا بأخيه. "وأعلم بأنّ الغرض من الملك هو حفظ الناموس على أهله... وأنّ الغرض من حفظ الناموس هو طلب صلاح الدين والدنيا جميعاً"⁽¹⁾.

(1) جبور عبد النور، إخوان الصفاء، دار المعارف، ط3، مصر، (ب.تا)، ص83.

كذلك فالدولة في رأيهم هي جهازا خاصا لقسر الناس وضبط أفعالهم وسلوكهم، وتأدية فرائضهم وذلك؛ "أن أكثر أهل الشرائع النبوية والفلسفية لولا خوف السلطان، لتركوا الدخول تحت أحكام الناموس وحدوده وتأدية فرائضه، وإتباع سنته واجتتاب محارمه، وإتباع أوامره ونواهيته"⁽¹⁾. وعليه فإن الإخوان يرون أن: "الدولة تظهر عندما يظهر انقسام المجتمع إلى طبقات، بسبب الحاجة إليها لكبت النزاع، بين فئات ومراتب المجتمع وحصر ذلك كله ضمن إطار الناموس"⁽²⁾.

وكذلك فالإخوان قد قرروا أن لكل دولة أعمارها ومُددها لا تتخطاها، واعتبروا الدولة كائنا يولد وينمو ويشيخ، وهي محدودة بزمانها، كما يتجلى لنا ذلك من خلال كلامهم "وأعلم بأن كل دولة لها وقت منه تبتدىء، وغاية إليها ترتقي، وحد إليه تنتهي، فإن بلغت إلى أقصى غاياتها ومدى نهاياتها تسارع إليها الانحطاط والنقصان، وبدا في أهلها الشؤم والخذلان واستأنف في الآخرين، من القوة والنشاط والظهور والانبساط، وجعل كل يوم يقوي هذا ويزيد ويضعف ذلك وينقص، إلى أن يضمحل الأول المُقدم ويستمكن الآتي المتأخر"⁽³⁾.

ومنه قدّم الإخوان مثالا على هذا الوضع الحتمي الذي يصيب كل دولة؛ وهو الحركة والانتقال من النهار إلى الليل، وما يترتب عن ذلك من زيادة ونقصان فيهما ذلك؛ "إنّ الزمان نصفان نصفه نهار، ونصفه ليل مظلم... كلما ذهب هذا رجع هذا، وتارة يزيد هذا وينقص هذا وكلما نقص من أحدهما، زاد في الآخر بذلك المقدار، حتى إذا تناهيا إلى غايتها في الزيادة والنقصان...ابتدأ النقص في الذي تناهى في الزيادة، وابتدأت الزيادة في الذي تناهى في النقصان...فهكذا حكم الزمان في دولة أهل الخير، ودولة أهل الشر تارة تكون الدولة والقوة وظهور الأفعال في العالم، لأهل الخير، وتارة تكون الدولة والقوة وظهور الأفعال في العالم لأهل الشر"⁽⁴⁾.

(1) المصدر السابق نفسه، ص180، 181.

(2) المصدر السابق نفسه.

(3) المصدر السابق نفسه.

(4) المصدر السابق نفسه.

إنّ معنى هذا أنّ وجود الدولة في رأي الإخوان لم يكن وجوداً أزلياً وبالتالي هي ليست من خلق قوة خارجية، وإنّما وُجدت في مرحلة معينة من مراحل تطور المجتمع اقتصادياً وانقسامه إلى طبقات وفئات ومراتب، بحيث يصبح وجودها ضرورة يقتضيها منطق هذا التطور الاقتصادي والانقسام الاجتماعي.

وبرغم فكر إخوان الصفاء الفلسفي في نشوء وتطور الدولة، إلا أنّه يبدو أنّ موضوعها عندهم يُعدّ أضعف حلقة في آرائهم الاجتماعية والتي تحمل أفكاراً غريبة مليئة بالتشاؤم، كما أنّهم لم يبلغوا معرفة الأسباب الدافعة لتكوينها ولا إلى إدراك حركتها التطورية، وفي ذلك يقولون: "واعلم أنّ الدولة والملك ينتقلان في كل دهر وزمان ودور وقران من أمة إلى أمة ومن أهل بيت إلى أهل بيت ومن بلد إلى بلد"⁽¹⁾.

وعليه نجد أنّ فكرهم ظل في إطار الغائية، والغائية هي القيام بإصلاحات في الحكم أي السلطة كما يُستدل من خلال قولهم: "واعلم يا أخي أنّ دولة أهل الخير يبدأ أولها من قوم علماء حكماء وأخيار فضلاء يجتمعون على رأي واحد يتفقون على مذهب واحد ودين واحد ويعقدون بينهم عهداً وميثاقاً أن لا يتجادلوا ولا يتقاعدوا عن نصرة بعضهم بعضاً، ويكونون كرجل واحد في جميع أمورهم، وكنفس واحدة في جميع تدبيرهم فيما يقصدون من نصرة الدين طلب الآخرة"⁽²⁾.

كما يرى الإخوان أيضاً أنّ من مهام الدولة تشريع القوانين وذلك حتى تتمكن من تسيير أمورها، وقد شرحوا أسباب سن القوانين وأغراضها عندما قالوا: "واعلم يا أخي أيّدك الله وإيانا بروح منه، أنّ أحد الأسباب التي دعت الحكماء إلى وضع النواميس واستعمال سننها هو ما قد لاح لهم من موجبات أحكام النجوم من السعادات والمناحس، عند تحول السنين من الغلاء أو الرخص أو الجذب أو الخصب أو القحط أو الطاعون والوباء أو تسلط الأشرار والظالمين، وما شاكلها من تغيرات الزمان وحوادث الأيام، فلما تبين لهم ذلك طلبوا حيلة

(1) المصدر السابق نفسه.

(2) المصدر السابق نفسه، ص 86.

تتجيبهم منها إن كانت شرا، وتوفر حظهم فيها إن كانت خيرا فلم يجدوا حيلة أنجى ولا شيء أنفع من استعمال سنن النواميس الإلهية"⁽¹⁾.

ومن خلال تتبعنا لحالة التوافق والتجانس بين فكر الإخوان في مجال الدولة وكيونونها وبين نظرية الفارابي في الدولة والتي عبّر عنها في معتمده "آراء أهل المدينة الفاضلة"، فإننا نجد في هذا التوافق بين نظرية الفارابي، ونظرية الإخوان في موضوع شكل السلطة، وواجبات ومواصفات رئيس السلطة، فلو كان الإخوان قد أكدوا على أهمية وجود حاكم، يحكم بين الناس على رأس واجباته منع الظلم، وأخذ الناس بلزوم سنة الناموس وتأييد موجبات فرائضه، وأن يكون من يحكم هذه الدولة، هم العلماء والحكماء والأخيار من الناس، وأن الغرض من الملك هو: حفظ الناموس طلبا لصلاح الدين والدنيا"⁽²⁾.

فإنّ الفارابي الذي سبق الإخوان في تصوراتهِ لرئيس مدينته الفاضلة، قد فصل في شروط وخصال هذا الرئيس وجعلها نوعين فطرية وهي: "أن يكون غير شره على المأكول والمشروب والمنكوح، مُحبا للصدق وأهله كبير النفس...مُحبا للعدل وأهله، قوي العزيمة..."⁽³⁾، ومنها صفات مكتسبة وهي: "أن يكون حكيما عالما حافظا للشرائع والسنن، وأن يكون له جودة استنباط وأن يكون فيما يستتبطه في ذلك مُحْتذيا حذو الأئمة الأولين... وأن يكون له جودة ثبات ببدنه في مباشرة أعمال الحرب..."⁽⁴⁾.

لكن إمكانية إقامة الدولة لدى الإخوان ظلت في حدود الغائية؛ "لافتراضهم القيام بإصلاحات في الحكم أو السلطة، يقوم بها أهل الخير من العلماء والحكماء المتفقيين بينهم على رأي واحد، ويكونون كرجل واحد"⁽⁵⁾، من أجل الوصول إلى تكوين دولتهم المنشودة، دولة أهل الخير. كذلك: فإنّ المدينة الفاضلة التي أقام الفارابي قواعدها في مخيلته ووضع لرئيسها خصالا وشروطا فطرية ومكتسبة هي: "مدينة يرأسها إنسان لا تقل منزلته عن منزلة

(1) المصدر السابق نفسه، ص 307.

(2) المصدر السابق نفسه، ص 29.

(3) الفارابي، المرجع السابق، نفسه، ص 122، 123.

(4) المرجع السابق نفسه، ص 124.

(5) المصدر السابق نفسه، ص 86.

الأنبياء والملائكة ويتألف أفرادها من قديسين، ومدينة كهذه لا يتاح وجود مثلها في عالمنا الدنيوي"⁽¹⁾.

والفارابي قد اعترف بنفسه أنه من النادر أن تتوافر مثل هذه الصفات والخصال جميعا في شخص واحد حينما قال: "واجتماع هذه كلها في إنسان عسر..."⁽²⁾، ورغم هذا فتأملاته الفلسفية قد ذهبت به إلى الاعتقاد بإمكانية تحقق هذه المدينة ولكن "بعد أن يصل الإنسان إلى مستوى الامتزاج بالعقل الفعّال... ويساعده على الوصول إلى هذه المنزلة، ما يزوده الله به من استعداد فطري، وعكوفه على التأمل والتفكير فتتهذب نفسه وتخلص من أدران المادة والجسم ويرقي إلى عالم العقول... فيكمل بذلك صفاؤه"⁽³⁾.

6- أعمار الدولة ما بين الإخوان وابن خلدون:

لقد وصلت آراء الإخوان إلى حد التطابق مع آراء ابن خلدون في موضوع أعمار الدولة، فعبر رسائلهم قرروا أنه لكل دولة أعمارها ومدتها لا تتخطاها، واعتبروا الدولة كائنا يولد وينمو ويشب ويشيخ، وفي هذا الشأن قالوا: "واعلم بأنّ الدولة لها وقت منه تبتدئ وغاية إليها ترتقي، وحد إليه تنتهي فإن بلغت إلى أقصى غاياتها ومدى نهايتها تسارع إليها الانحطاط والنقصان وبدا في أهلها الشؤم والخذلان..."⁽⁴⁾.

ويأتي ابن خلدون ليقدم رؤية تفصيلية عن كيفية قيام الدولة وتوسعها وانقسامها حتى يأذن الله تعالى بانقراضها، وقد اعتبر عمر الدول مُحدد كالإنسان وذلك: "أنّ العمر الطبيعي للأشخاص على زعم الأطباء والمنجمون مائة وعشرون سنة... وقد يزيد عن هذا وينقص منه، فتكون أعمار بعضهم مائة تامة وبعضهم خمسين، وثمانين أو سبعين، ولا يزيد على

(1) علي عبد الواحد وافي، المرجع السابق نفسه، ص 30، 31.

(2) الفارابي، المرجع السابق نفسه.

(3) علي عبد الواحد وافي، المرجع السابق نفسه.

(4) المصدر السابق نفسه، ص 181.

العمر الطبيعي الذي هو مائة وعشرون، إلا في الصور النادرة وعلى الأوضاع الغريبة كما وقع في شأن نوح⁽¹⁾.

إن الدولة لدى ابن خلدون، كما هي لدى إخوان الصفاء، "كائن حي يولد وينمو ثم يهرم ويموت، والأجيال الثلاثة التي تتعاقب على الدولة على حسب قوله هي"⁽²⁾:

الجيل الأول: ويُسمى جيل البناء، وهم الذين لا يزالون على خلق البداوة وخشونتها وتوحشها من شظف العيش والبسالة والافتراس والاشترار في المجد.

الجيل الثاني: وهو الذي تتحول فيه حالهم من البداوة إلى الحضارة ومن الشظف إلى الترف والخصب، ومن الاشتراك في المجد إلى انفراد الواحد به، وهو الملك.

الجيل الثالث: وفيه ينسون عهد البداوة والخشونة ويفقدون حلاوة العز والعصبية فيصيرون عيالا على الدولة، ولا يبقى لهم من القوة ما يُمكنهم من المدافعة على كيان الدولة، فتذهب الدولة بما حملت، وتتهاوى شيئا فشيئا نحو الهدم والانحطاط.

(1) ابن خلدون، المرجع السابق نفسه، ص 134.

(2) المرجع السابق نفسه.

المبحث الثالث: النظرية التربوية والتعليمية بين إخوان الصفاء والغزالي:

لقد نال الغزالي الاهتمام الواسع من طرف دارسي التراث الفكري الإسلامي؛ لكونه فقيها شافعيًا ومتكلما أشعريًا ومتصوفاً وناقداً للفلسفة، إضافةً إلى آرائه الأخلاقية وأفكاره التربوية، وقد قدم عدة مؤلفات تناولت مختلف قضايا المعرفة، وقد يتطلب إحصاء هذه الكتب إلى وضع كتاب كامل وهذا ما قام به عبد الرحمن بدوي⁽¹⁾.

ولم يقف تأثير الغزالي على المسلمين فقط، بل وصلت آثاره لتشمل الغرب والدليل على ذلك، هو تأثير الفيلسوف الفرنسي رينيه ديكارت (René des cartes)(1596م/1650م) رائد الفلسفة الحديثة، بالمنهج الشكي الذي اعتمده الغزالي في كتابه "المنقذ من الضلال".

ويُعد الغزالي من أشهر الفلاسفة المسلمين، ومن أكثرهم تأثيراً في الفكر الإسلامي، ولقد وضع نظاماً تربوياً شاملاً، مُحدد المعالم، أوضح فيه أنّ التربية منطلق الحياة، فالتعليم عنده هو صناعة من أشرف الصناعات؛ لأنّها تهدف للكمال الإنساني. فالعلم متصرف في قلوب البشر ونفوسهم، ولا يخفى أنّ أشرف المخلوقات هو الإنسان، وأنّ أشرف شيء فيه هو قلبه، والمعلم مشتغل بتكميله وتطهيره وسياقته للتقرب لله عز وجل، وطبيعي بعد هذا أن يكون الغرض من التربية عند الغزالي، الفضيلة والتقرب من الله وسعادة الدنيا والآخرة. ورأيه أنّ الإنسان يبلغ هذا الكمال عن طريق العلم.

1- أوجه الشبه بين أفكار الإخوان الصفاء والغزالي في التعليم:

إنّ الذي يطلع على رسائل إخوان الصفاء، ومؤلفات الغزالي يجد تشابهاً كبيراً في العديد من الآراء المتعلقة بالتعليم، كتشابه تقسيم الإخوان للعلوم الفلسفية للتقسيم الذي قدمه الغزالي في "المنقذ من الضلال" كما تشابهوا في تأكيد اقتران العلم بالعمل، حيث اشترطوا على أن يكون القصد من العلم طلب الآخرة وليس الدنيا المُغرية الفانية. إضافةً إلى ربطهم العلم

(1) عبد الرحمن بدوي، مؤلفات الغزالي، المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الإجتماعية، (ب.ط)، الجمهورية العربية المتحدة، 1961م.

بالأخلاق. كما قدموا شروطاً يجب على المعلم الالتزام بها، فضلاً عن تأكيدهم ضرورة التوسع الذي ينبغي أن يكون بشكل تدريجي مراعاة لمستوى عقول المتعلمين.

2- الإخوان والغزالي والعلوم الفلسفية:

2-1- إخوان الصفاء والعلوم الفلسفية:

كما سبق بالذکر، قسم الإخوان العلوم الفلسفية إلى خمسة أقسام وهي: "العلوم الرياضية والعلوم المنطقية والعلوم الطبيعية والعلوم الإلهية والعلوم السياسية. بحيث أنّ الرياضية تشمل علم العدد والحساب والهندسة وعلم النجوم. والعلوم المنطقية وتشمل صناعة الشعر وصناعة الخطب وصناعة الجدل وصناعة البرهان وصناعة المغالطين"⁽¹⁾.

أمّا العلوم الطبيعية فتشمل: "علم المبادئ الجسمانية؛ أي معرفة الهيولى والصورة والزمان والمكان والحركة. وتشمل هذه العلوم كذلك علم السماء والعالم الذي يبحث في جواهر الكواكب والأفلاك وعلم الكون والفساد الذي يهتم بمعرفة الأركان الأربعة "النار والهواء والماء والأرض" وعلم حوادث الجو فضلاً عن علم المعادن وعلم النبات وعلم الحيوان"⁽²⁾.

في حين أنّ العلوم الإلهية فتتمثل في: "معرفة الله عز وجل وصفاته ووجدانيته وكيف هو علة الوجود وهو خالق المخلوقات وعالم الغيب والشهادة، وضمن هذه العلوم يدخل علم الروحانيات أي معرفة الملائكة، وعلم النفسانيات الذي يقوم على معرفة النفوس والأرواح السارية في الأجسام الفلكية والطبيعية من لدن الفلك المحيط إلى منتهى مركز الأرض. ويدخل ضمن العلوم الإلهية علم المعاد المتمثل في معرفة النشأة الأخرى وكيفية انبعاث الأرواح من الأجساد وحشرها يوم القيامة على الصراط المستقيم لحساب يوم الدين. كما

(1) المصدر السابق نفسه، ص 268، 269.

(2) المصدر السابق نفسه، ص 270، 271.

أدخلوا ضمن العلوم الإلهية علم السياسة النبوية والسياسة الملوكية والسياسة العامية والسياسة الخاصة والسياسة الذاتية⁽¹⁾. وبدون شك كل هذه السياسات هي سياسات أخلاقية.

2-2- الغزالي وتقسيمه لعلوم الفلاسفة:

أمّا بالنسبة للغزالي فقد قام بتقسيم علوم الفلاسفة إلى ستة أقسام وهذا ما نجده في كتابه "المنقذ من الضلال" حصراً وتحديداً. في حين أنّ مؤلفاته الأخرى مثل: "مقاصد الفلاسفة" و"إحياء علوم الدين"، وغيرها، فهو لم يشر إلى هذه الأقسام الستة المذكورة في "المنقذ" حيث عرض علوم الفلاسفة بصورة عامة دون ذكر التفاصيل التي قدمها الإخوان، لكنّه في جميع الأحوال كان يعني نفس التقسيم الذي ذكره. حيث أكد: "بأنّ علومهم الفلسفية تتمثل في العلوم الرياضية، الشاملة لعلم الحساب والهندسة وعلم هيئة العالم"⁽²⁾، والمنطقيات التي تتمثل بالنظر في طرق الأدلة والمقاييس وشروط مقدمات البرهان وكيفية تركيبها وشروط الحد الصحيح وكيفية ترتيبه.

كما أنّ هناك علم الطبيعيات الذي: "يبحث عن عالم السموات وكواكبها، وما تحتها من الأجسام المفردة مثل: الماء والهواء والتراب والنار، وعن الجسام المركبة مثل: الحيوان والنبات والمعادن وعن أسباب تغييرها واستحالتها وامتزاجها"⁽³⁾. أمّا العلوم الإلهية أو الإلهيات فقد بيّن أنّها تبحث في مواضيع المعاد والحساب في الحياة الآخرة، وعلم الله تعالى وإيجاده للعالم، فضلاً عن صفاته جل جلاله. أمّا السياسات فأوضح الغزالي، أنّ كلام الفلاسفة فيها يعود للحكم المصلحية المتعلقة بالأمر الدنيوية والمسائل الخاصة بالجوانب السلطانية. وهذه المسائل أخذها الفلاسفة من كتب الأنبياء ومن الحكم المأثورة عن سلف الأنبياء.

(1) المصدر السابق نفسه، ص 273، 274.

(2) الغزالي، المنقذ من الضلال، مرجع سابق، ص 83، 84.

(3) المرجع السابق نفسه، ص 83، 84.

أمّا العلوم الخلقية فجميع كلام الفلاسفة يعود إلى صفات النفس وأخلاقها وذكر أجناسها وأنواعها وكيفية مجاهدتها، "وهذا الكلام أخذوه من كلام الصوفية"⁽¹⁾.

وعليه يمكن القول أنّ هناك تشابها بين أفكار الإخوان والغزالي في نظرتهم للعلوم الفلسفية وكذا المواضيع التي تبحثها هذه العلوم.

2-3- العلم والعمل بين إخوان الصفاء والغزالي:

إنّ اقتران العلم بالعمل من المواضيع التي أكّدها الإخوان، حيث نظرنا للعلم على: "أنّه قنية روحانية ينال الإنسان من خلالها السعادة في الآخرة، وهذه السعادة لا تزول أبداً فبالعلم ينال الإنسان طريق الآخرة وبالدين يصل إليه وباجتماع العلم والدين تُضيء النفس وتشرق"⁽²⁾.

وأكدوا على أهمية الشرائع الإلهية والعلوم الإلهية حيث قالوا عن العلوم الشرعية: "واعلم يا أخي أنّه ليس من علم ولا عمل ولا صناعة ولا تدبير ولا سياسة مما يتعاطاه البشر هو أعلى منزلة ولا أسنى درجة، ولا في الآخرة أكثر ثواباً، ولا بأفعال الملائكة أشد تشبهاً ولا إلى الله أقرب قرابة، ولا لرضاه أبلغ طلباً من وضع الشرائع الإلهية"⁽³⁾. أمّا عن العلوم الإلهية فقد "جعلوها غايتهم القصوى والغرض الأساسي من وراء دراستهم للعلوم"⁽⁴⁾.

أمّا الغزالي فأكد هذا الموضوع حيث قال في كتابه "إحياء علوم الدين": "إذا نظرت إلى العلم رأيتّه لذيذاً في نفسه فيكون مطلوباً لذاته، ووجدته وسيلة إلى دار الآخرة وسعادتها وذريعة إلى التقرب من الله تعالى ولا يتوصل إليه إلا به، وأعظم الأشياء رتبة في

(1) المصدر السابق نفسه، ص 85، 86.

(2) المصدر السابق نفسه، ص 261.

(3) المصدر السابق، ج 4، ص 128.

(4) المصدر السابق، ج 3، ص 415.

حق الآدمي السعادة الأبدية، وأفضل الأشياء ما هو وسيلة إليها ولن يتوصل إلى العمل إلا بالعلم بكيفية العمل، فأصل السعادة في الدنيا والآخرة هو العلم فهو أفضل الأعمال...⁽¹⁾.

أمّا عن أهمية العلم الإلهي عند الغزالي، فتتمثل في حديثه عن تفاضل العلوم، إذ أنّ: "أفضلية العلم وشرفه تتحدد عنده بثمرته أو وثاقته دليله، وبما أنّ العلوم الإلهية كالعلم بالله عز وجل وملائكته وكتبه ورسوله تمتاز بقيمة ثمرتها ووثاقته دليلها فهي أشرف العلوم"⁽²⁾.

وعليه يمكن القول أنّ الإخوان والغزالي أكدوا موضوع اقتران العلم بالعمل فهم قد تشابهوا في هذا الموضوع مثلما تشابهوا في تقسيمهم للعلوم الفلسفية من قبل.

2-4- ما ينبغي على المعلم الالتزام به، ما بين الإخوان والغزالي:

لقد منح الإخوان المعلم مكانة كبيرة جدا وبالغوا في تعظيمه حتى وصفوه بأنّه خليفة الله في أرضه، وهذا الوصف نجده في حديث الإخوان عن الإنسان المطلق؛ والذي هو الإمام الذي يعود نسبه إلى إسماعيل بن جعفر الصادق؛ وهذا الشخص في نظرهم معلما للإنسانية التي في زمانه لما له من موسوعية علمية وقيم أخلاقية مثلى. وهذا نص قولهم: "واعلم يا أخي أيّدك الله بروح منه بأنّ هذا الإنسان الذي قلنا هو خليفة الله على قبول جميع الأخلاق وجميع العلوم الإنسانية والصنائع الحكيمة، وهو موجود في كل وقت وزمان ومع كل شخص من أشخاص البشر تظهر منه أفعاله وعلومه وأخلاقه..."⁽³⁾.

نفس الفكرة نجدها عند الغزالي في قوله: "والمعلم متصرف في قلوب البشر ونفوسهم، وأشرف موجود على الأرض جنس الإنس وأشرف جزء من جواهر الإنسان قلبه، والمعلم مشغول بتكميله وتجليته وتطهيره وسياقته إلى القرب من الله عز وجل، فتعليم العلم من وجهة عبادة لله تعالى ومن وجهة خلافة الله تعالى وهو من أجل خلافة الله، فإنّ الله قد فتح على

(1) الغزالي، إحياء علوم الدين: بذيلها كتاب المغني عن حمل الأسفار في الأسفار، في تخريج ما في الأحياء من الأخبار، للإمام زين الدين أبي الفضل عبدالرحيم بن الحسن العراقي، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، ج1، ط2، بيروت، 1902م، ص19.

(2) المصدر السابق نفسه، ص35.

(3) المصدر السابق، ج1، ص306.

قلب العالم العلم الذي أخص صفاته فهو كالخازن لأنفس خزائنه ثم هو مأذون له في الإنفاق منه على كل محتاج إليه، فأى رتبة أجّل من كون العبد واسطة بين ربّه سبحانه وتعالى وبين خلقه... (1).

إضافة إلى كل ذلك فقد أكد الإخوان والغزالي على دور المعلم كأب روعي للمتعلم حيث فضّله على الأب الحقيقي ودليلهم على ذلك: "أنّ الأب منح ولده صورة جسدانية فكان سببا في وجود هذا الجسد في الدنيا ودوره هو إصلاح حال هذا الجسد في هذه الدار التي هي دار فناء. أمّا المعلم فيعطي المتعلم صورة روحانية من خلال تغذية نفس المتعلم بالعلوم والمعارف التي تهديه إلى طريق الآخرة" (2).

ويذهب الغزالي إلى رأي الإخوان نفسه فيما يتعلق بضرورة التعاون بين المتعلمين، والمعلم على أمور الدين والدنيا، وأن يكون هذا التعاون هو طلب الآخرة بقوله: "وكما أنّ حق أبناء الرجل الواحد أن يتحابوا ويتعاونوا على المقاصد كلها، فلذلك حق تلامذة الرجل الواحد التحاب والتوادم، ولا يكون إلا كذلك إن كان مقصده الآخرة، ولا يكون إلا التحاسد والتباغض إن كان مقصدهم الدنيا..." (3).

وعليه يمكن القول أنّ إخوان الصفاء والغزالي أكدوا على دور المعلم وبشكل واضح جدا ومنه، فقد تشابهوا في هذا الموضوع.

أمّا فيما يتعلق بالأمر الواجب توافرها بالمعلم، فإنّ الغزالي شاطرهم القول في أغلب هذه الشروط حيث، طلب الإخوان من المعلم أن لا يحسد أخا ذا مال ولا يستحقره لجهله، ولا يفتخر عليه بعلمه، ولا يطلب عوضا منه فيما يعلمه، وأن لا يمتن على المتعلم. وإلى نفس الأفكار ذهب الغزالي حيث، طلب من المعلم: "أن يقتدي المعلم بصاحب الشرع صلى الله

(1) الغزالي، إحياء علوم الدين، ج1، مصدر سابق، ص 21.

(2) المصدر السابق، ج4، ص 50. والغزالي، نفس المرجع السابق، ص57،58.

(3) المرجع السابق نفسه، ص 57.

عليه وسلم، فلا يطلب على إفادة العلم أجرا ولا يقصد به جزاء ولا شكرا، بل يعلم لوجه الله تعالى...⁽¹⁾.

كما أكد الإخوان والغزالي، على أنه على المعلم مراعاة مستوى المتعلمين، وأن يعتمد التدرج في إعطاء المواد الدراسية لهم. فالإخوان قد بيّنوا: "أنه على المعلم مراعاة المستوى العلمي، والإمكانات المتوفرة عند المتعلم، ومعرفة رغبته، وإلى أي العلوم يميل؛ لأنّ العلوم تتفاضل وعليه، يجب على المعلم مراعاة التدرج في التعليم"⁽²⁾.

هي ذي نفس الأفكار التي أكدها الغزالي أيضا، حيث طلب من المعلم: "أن لا يدع من نصح المتعلم شيئا، وأن يمنعه من التصدي إلى طلب رتبة قبل استحقاقها، والتشاغل بعلم خفي قبل الفراغ من الجلي"⁽³⁾. وشابه الغزالي الإخوان في شرط رئيسي أكدوا ضرورة تواجده بالمعلم وهو: "أن لا يكون قصده من علمه طلب الرئاسة والمنازعة والتعصب والعداوة والبغضاء بين المتعلمين؛ لأنّ الغرض من العلوم هو التقرب من الله تعالى"⁽⁴⁾.

كما اشترط الإخوان على المعلم أيضا: "أن لا ينفر المتعلمين من بعض العلوم ويحبب بعضها لهم، بناء على رغبته هو، وإنما يجب عليه أن ينصاع إلى رغبة المتعلمين، ويفسح المجال لهم في تعلم العلوم الأخرى، حيث بيّنوا أنه من المتعلمين من تكون محبته في لقاء العلماء والإستماع إلى كلامهم، وطلب العلوم والآداب ومعرفة الأخبار والروايات والآثار. وهناك من المتعلمين من تكون رغبته في دراسة النحو والشعر والخطب والفصاحة والمنطق... إلخ من العلوم"⁽⁵⁾.

وأكد الغزالي في هذا الموضوع: "أنّ المعلم المختص في علم ما، لا يحق له تقبيح العلوم الأخرى، إذ لا يجوز لمعلم اللّغة تقبيح علم الفقه، ولا يجوز لمعلم الفقه تقبيح علم

(1) المصدر السابق نفسه، ص 52، 56. والغزالي، المرجع نفسه.

(2) المصدر السابق، الرسالة الجامعة، ص 396، 399.

(3) المرجع السابق نفسه، الغزالي.

(4) المصدر السابق، ج 1، ص 349. والغزالي، المرجع نفسه.

(5) المصدر السابق، ج 3، ص 533.

الحديث والتفسير... إلخ، من العلوم، فمثل هذا العمل يُمثل أخلاقاً مذمومة ينبغي على المعلم تجنبها. كما يجب عليه أن يوسع على المتعلم طريق التعليم للعلوم الأخرى⁽¹⁾.

كذلك هناك تشابهاً بين الإخوان والغزالي، في طلبهم من المعلم: "أن يتبع الحساسة في المتعلمين كي يتجنبوا رديء الأخلاق، عن طريق النصيحة دون اللجوء إلى توبيخهم لغرض كسبهم"⁽²⁾.

لقد اشترط الإخوان على المعلم: "أن يوافق عمله علمه وأن لا يخوض في المشكلات ويرخص الشبهات ويترك العمل بموجبات العلم"⁽³⁾، وإلى نفس الفكرة أشار الغزالي أيضاً عندما اشترط على المعلم: "ضرورة عمله بعلمه وأن لا يكذب قوله فعله؛ لأنّ العلم يُدرك بالبصائر والعمل يُدرك بالأبصار، وأرباب أكثر فإذا خالف العمل العلم فإنّ في ذلك كما يرى الغزالي منعا للرشد، ودافع للناس إلى عمل ما تم نهيهم عنه عندما يرون أنّ من نهاهم عن العمل يعمل بخلاف ما علمهم حيث أشار إلى هذا الموضوع بقوله: "...ومثل المعلم المرشد من المسترشدين مثل: النقش من الطين والظل من العود فكيف ينتقش الطين بما لا ينقش فيه ومتى استوى الظل والعود أعوج"⁽⁴⁾.

ومن الشروط التي توافق فيها الغزالي ما يصلح للخاصة، ومنها ما يصلح للعامة، ومنها ما يصلح للمتوسطين، والذي يصلح للخاصة لا يصلح للعامة والذي يصلح للعامة لا يصلح للخاصة، أمّا العلم الذي يصلح لهذه الطبقات الثلاث، هو علم الدين وما يتعلق به من الأعمال⁽⁵⁾.

وعلى نحو مماثل لهذا الموضوع ذهب الغزالي، حيث طلب من المعلم: أن يلقي للمتعلم القاصر الجلي اللائق به ولا يذكر له وراء هذا تدقيقاً وهو يدخره عنه، فإنّ ذلك يفتر رغبته

(1) المرجع السابق نفسه، ص 58، 59.

(2) المصدر السابق، الرسالة الجامعة، ص 400، 401.

(3) المصدر السابق نفسه، ص 340.

(4) المرجع السابق نفسه، ص 59، 60.

(5) المصدر السابق نفسه، ص 511.

في الجلي ويشوش عليه قلبه ويوهم البخل في المعلم، "...وعلى المعلم إذا عرف شخصا من العامة قد تقيد بالشرع معتمدا على العقائد المأثورة عن السلف من غير تشبيهه ومن غير تأويل... أن لا يشوش عليه اعتقاده ويذكر له تأويلات الظاهر، لاسيما إذا علم أنّ عقله لا يحتمل ذلك. فهكذا عمل سيؤدي إلى وقوع المتعلم في التهلكة لأنه سيحاول الوصول إلى قيد الخواص فيرفع السد الذي بينه وبين المعاصي ويتغلب شيطاننا مريدا يهلك غيره"⁽¹⁾.

هذه هي أهم الشروط التي وضعها الإخوان مؤكدين ضرورة التزام المعلم بها، وهي بلا شك شبيهة بالشروط التي وضعها الغزالي. فهل يوجد شبه بين أفكار الإخوان والغزالي، فيما يخص موضوع المتعلم أي طالب العلم؟

2-5- ما ينبغي على المتعلم الالتزام به، ما بين الإخوان والغزالي:

لقد أكد الإخوان على مجموعة من المسائل، وطالبوا المتعلمين الأخذ بها، وهي تشبه إلى أقصى حد المسائل التي أكدها الغزالي، ومنها، "ضرورة صفاء جوهر نفس المتعلم وتطهيرها من الأخلاق المذمومة، فالإخوان قسموا أفراد جمعيتهم على أساس صفاء جوهر نفوسهم، واعتبروا أنه من الأسباب المانعة لصداقتهم هي رداءة الأخلاق وسوء الأعمال وفساد الآراء وتراكم الجهالات"⁽²⁾.

إنّ مسألة صفاء النفس وطهارتها من الرذائل، أكدها الغزالي أيضا، حيث بيّن أنّ العلم هو عبادة القلب وصلاة السر وقرية الباطن إلى الله، وحتى تصح هذه العبادة يجب التزام طهارة القلب من خبائث الأخلاق وأنجاس الأوصاف⁽³⁾.

هناك تشابها بين الإخوان والغزالي أيضا في تأكيدهم مسألة امتحان المتعلم في مواطن المحبوبات عنده، والهدف الرئيسي من هذا التأكيد يكمن في معرفة مدى اهتمام المتعلم بالعلم من جهة، ومن الأخرى حثهم المتعلم على ترك مشاغل الدنيا، حيث وضع الإخوان: "بأنه

(1) المرجع السابق نفسه، ص59.

(2) المصدر السابق، ج4، ص 47، 57، 58.

(3) المرجع السابق نفسه، ص52.

على المعلم أن يمتحن المتعلم في الأشياء المحبوبة لديه فمثلا: يأمره بمفارقة الأحباب وإنفاق الأموال والجهاد بالنفس وترك الزوجة والأولاد، وذلك كله لمعرفة مدى تمسكه بالعلم⁽¹⁾.

أما الغزالي فقد أكد على ضرورة تقليل المتعلم علائقه بالدنيا وأن يبتعد عن الأهل والوطن؛ لأنّ العلائق شاغلة وصارفة عن العلم، فالمعلم كما يرى الغزالي، "لا يعطيك بعضه حتى تعطيه كلك، وإذا أعطيته كلك فأنت من إعطائه إيّاك بعضه على خطر"⁽²⁾.

كما أنّ هناك شبه كذلك بين الإخوان والغزالي، في موضوع تأكيدهم على ضرورة احترام المتعلم للعلم حيث بينوا أنّه على المتعلم أن لا يتكبر على المعلم وأن يخضع له ويستمع إليه، فواجب على المتعلم احترام كل من يملك علما لا يملكه هو، فيجب عليه أن يتعلم منه كتعلم صبيان الكتاب وأن يستمع إليه استماع الخطيب يوم الجمعة أو إتباع المأموم للإمام خصوصا إذا كان ما يقوله المعلم حقا، وحسب تعبير الغزالي: "يجب إذعان المتعلم لنصيحة المعلم كإذعان المريض الجاهل للطبيب المشفق الحاذق"⁽³⁾.

كما أنّه هناك شبيها آخر بين أفكار الإخوان والغزالي، ويتمثل في: "طلبهم من المتعلم المبتدئ أن لا يخوض في الشبهات واختلاف المذاهب؛ لأنّ ذلك مضلة له وحيرة لذهنه"⁽⁴⁾ أمّا إذا أصبحت له قدرة الإطلاع على الشبه بقصد توخي الحق، فهذا جائز؛ لأنه قد يجد مذهباً من المذاهب صحيحاً فيأخذ به، فكلاهما أكد على الدراسة الموضوعية للمذاهب لغرض معرفة الحق. فهذا الغزالي يذكر ما قاله الإمام علي رضي الله عنه: "لا تعرف الحق بالرجال، أعرف الحق تعرف أهله"⁽⁵⁾.

لقد أكدّ الإخوان على ضرورة إطلاع المتعلم على العلوم المتنوعة؛ لأنّ العلوم مترابطة مع بعضها البعض، ويجب على المتعلم عدم معاداة أي علم من العلوم، ومثل هذه الفكرة

(1) المصدر السابق، الرسالة الجامعة، ص 397، 399.

(2) المرجع السابق نفسه.

(3) المصدر السابق نفسه، ص 167. والمرجع السابق نفسه، ص 52.

(4) المصدر السابق، ج3، ص 438. والمرجع السابق نفسه، ص 53.

(5) المصدر السابق نفسه، ص 501. والمرجع السابق نفسه، ص 55.

نجدها لدى الغزالي كذلك، بحيث طلب من المتعلم: "أن لا يدع فنا من العلوم المحمودة، ولا نوعا من أنواعه إلا وينظر فيه؛ كي لا يجهل العلوم لأنّ الناس أعداء ما جهلوا"⁽¹⁾.

كما طلب الإخوان من المتعلم: التدرج في دراسته للعلوم حتى يرتقي من علم إلى آخر ليصل إلى العلم الإلهي، وهذه المسألة أكّدها الغزالي عندما طلب من المتعلم: "أن لا يخوض في فن حتى يستوفي الفن الذي قبله ويرتقي إلى ما فوقه من العلوم وصولا إلى العلم الذي يتعلق بالآخرة"⁽²⁾.

3- أوجه الاختلاف بين أفكار الإخوان والغزالي في التعليم:

3-1- تقسيم العلوم الفلسفية:

من حيث تقسيم الإخوان للعلوم الفلسفية يمكن القول أنّ هناك شبه مع التقسيم الذي وضعه الغزالي خصوصا في كتابه: "المنقذ من الضلال"، لكن الغزالي تكلم عن هذه العلوم من باب الناقد للفلاسفة، في حين أنّ الإخوان تطرقوا لها من باب التأكيد على قيمتها، كذلك لقد أضافوا الموسيقى ضمن العلوم الرياضية، وهذا ما لم يُشر له الغزالي في حديثه عن العلوم الرياضية لدى الفلاسفة.

الرياضيات:

العدد: اختلفت نظرة الإخوان للعلوم الفلسفية وفوائدها، فمثلا العلوم الرياضية وأولها علم العدد قد أكّد الإخوان أنّ الاستغراق في فلسفة العدد: "هو تمهيد لمعرفة النفس، فمن يدرك حقيقة الأعداد على أنواعها لا بدّ أن يدرك أنّها قائمة في النفس على غرار ما تقوم الأعراض في الجواهر بوجه عام، وأنّ معرفة النفس هي تمهيد لأسمى درجات المعرفة التي لا تحصل إلا

(1) المصدر السابق، ج4، ص261. والمرجع السابق نفسه، ص53.

(2) المصدر السابق، الرسالة الجامعة، ص396 إلى 398. والمرجع السابق نفسه، ص54، 55.

عن طريق الفلسفة، وهي معرفة الباري سبحانه وتعالى؛ وذلك أنّ معرفة النفس من حيث منشئها ومصيرها هو السبيل إلى معرفة الله حسب رأي الإخوان⁽¹⁾.

الهندسة: أمّا عن الهندسة وأهميتها فقد قسموها إلى حسية وعقلية، وأكّدوا على الهندسة العقلية ووضحوا أنّ النظر فيها وفي معرفة خواص العدد والأشكال يساعد على فهم كيفية تأثيرات النفوس المفارقة في النفوس المتجسدة التي هي في عالم الكون والفساد. ومن فوائدها أيضا هو: "أنّ الإنسان من خلال الهندسة العقلية يدرك العلوم، والتأدي منه إلى دراسة العقل والارتقاء من ذلك إلى دراسة الذات الإلهية والإطلاع على أسرارها"⁽²⁾.

النجوم: أمّا عن علم النجوم فالإخوان قد أشادوا بأهمية هذا العلم وأكّدوا: "أنّ من ينظر فيه ويفكر في سعة الأفلاك ودورانها وعظم الكواكب وأحجامها وأقسام البروج، فعندها تشتاق نفس الناظر للصعود إلى الفلك والنظر إلى ما هناك ومعابنته. وهذا لا يحصل إلا إذا تحررت النفس من الجسد وعلائقه المادية"⁽³⁾.

الموسيقى: كما أكّدوا على الموسيقى كعلم من العلوم الرياضية موضحين دورها على نفوس المستمعين، كما تكلموا عن فوائدها من عدة جوانب، لكننا سنكتفي بذكر الجانب المتعلق بالدين، حيث أكّدوا: "على أنّ الأنبياء يستعملون الموسيقى لرقّة القلوب مثل التي تُستعمل في بيوت العبادة أو عند القراءة في الصلوات وعند القرابين والتضرع والبكاء كما فعل النبي داوود عليه السلام عند قراءة مزاميره، وكما يفعل النصارى في الكنائس والمسلمون في المساجد من طيب النغمة ولحن القراءة لرقّة القلوب وخشوعها والانقياد لأوامر ونواهي المولى تعالى والتوبة إليه من الذنوب"⁽⁴⁾.

(1) المصدر السابق، ج1، ص 57.

(2) المصدر السابق نفسه، ص 113.

(3) المصدر السابق نفسه، ص، 138، 139، 140.

(4) المصدر السابق نفسه، ص 188.

وعليه يمكن القول: أنّ الإخوان جعلوا من العلوم الرياضية طريقا موصلا للعلوم الإلهية؛ والتي هي: "أقصى غرض الحكماء والنهاية التي يرتقونها بالمعرفة الحقيقية"⁽¹⁾ حسب رؤيتهم. إذن ما هو موقف الغزالي من كل ذلك، حتى يتسنى لنا معرفة الاختلاف بينهما في هذا المجال؟

3-2- الغزالي والعلوم الرياضية والدينية:

الغزالي يرى أنّ العلوم الرياضية متعلقة بعلم الحساب والهندسة وعلم الهيئة، وهذه العلوم لا تتعلق بالأمور الدينية نفيًا وإثباتًا وإنّما هي أمور بُرْهانية لا إلى جدها بعد فهمها ومعرفتها. لكن المسألة لم تقف عند هذا فحسب، وإنّما ذكر أنّه للعلوم الرياضية آفتين: الأولى: "أنّ الناظر في هذه العلوم سيتعجب من دقة براهينها فيُحسن اعتقاده بالفلاسفة ويعتقد أنّ كل علومهم في نفس مستوى هذه العلوم فيقدم على أفكارهم تاركًا الدين وما قيل عنه من طرف رجاله، من اتهامات للفلاسفة بالتعطيل والكفر والتهاون بالشرع، عندها فقط يكفر بالتقليد المحض لاعتقاده أنّ الدين لو كان حقًا لما اختفى على هؤلاء الفلاسفة"⁽²⁾.

والثانية: "إنّما تحدث من صديق للإسلام جاهل ظن أنّ الدين يجب أن ينصر بإنكار كل علم منسوب إليهم، وادعى جهلهم فيها، فأنكر حتى قولهم في الخسوف والكسوف مُعتبرًا قولهم في هذا الموضوع مخالف للشرع. إنّ مثل هذا القول عندما يسمعه شخص صحت عنده ظاهرًا الخسوف والكسوف بالبرهان سيظن أنّ الإسلام مبني على الجهل"⁽³⁾.

حسب الغزالي ومن خلال ما تقدم ندرك أنّ هذه العلوم مُضرة بالدين في الحالتين معًا. كما نرى بأنّ الفرق أصبح واضحًا بين من يرى أنّ العلوم الرياضية تُؤدّي إلى معرفة الله، وبين من يرى أنّ هذه العلوم لا علاقة لها بالدين، بل هي مُضرة له.

3-3- اختلاف الغزالي وإخوان الصفاء حول المنطق:

(1) المصدر السابق نفسه، ص 241.

(2) المرجع السابق نفسه، ص 79.

(3) المرجع السابق نفسه، ص 80، 81.

أمّا العلوم المنطقية فقد اختلفت نظرة الإخوان لها مع نظرة الغزالي، حيث أكدوا فائدة المنطق وأعطوه الدور الرئيسي من الناحيتين الدينية والفلسفية، وبيّنوا: "أنّ الإنسان العاقل إذا أكثر من التأمل والنظر في الأمور المحسوسة، واعتبر أحوالها بفكره ستكثر عنده المعلومات العقلية وإن استعمل هذه المعلومات بالأقيسة المنطقية واستخرج نتائجها فعندها ستكثر لديه المعلومات البرهانية والتي بدورها ستساهم بمنحه القدرة على تصور الروحانيات والتشبه بها، ومثل هذا الإنسان يكون مصيره الجنة"⁽¹⁾ لاهتمامه بما هو روعي.

لم تقف أهمية المنطق بالنسبة للإخوان عند هذا الحد وإنما جعلوا منه ميزانا للفلسفة وأداة للفيلسوف حينما قالوا: "واعلم أنّ المنطق ميزان الفلسفة، وقد قيل أنّه أداة الفيلسوف وذلك أنّه لما كانت الفلسفة أشرف الصنائع البشرية بعد النبوة، صار من الواجب أن يكون ميزان الفلسفة أصح الموازين، وأداة الفيلسوف أشرف الأدوات لأنّه قيل في حد الفلسفة أنّها التشبه بالإله بحسب الطاقة الإنسانية..."⁽²⁾.

إذن يعتبر ما ذكره الإخوان شاهدا واضحا على أهمية المنطق وربطه بالمسائل العقائدية. في حين أنّ موقف الغزالي من المنطقيات يختلف تمام الاختلاف عن موقفهم. إذ الغزالي يقول: "وأما المنطقيات فلا يتعلق شيء منها بالدين نفيا وإثباتا"⁽³⁾. وهذا ما يُعبر عن الاختلاف الكبير بين موقفيهما من المنطق.

3-4- مخالفة العلوم الطبيعية للشريعة: وإخوان الصفاء في مخالفة العلوم الطبيعية للشريعة:

أمّا العلوم الطبيعية فالإخوان قد جعلوا دراستها شرطا أساسيا بعد دراسة المنطق للانتقال إلى العلوم الإلهية، بينما الغزالي فلم يشترط ذلك حتى ولو أنّه قد أكد في "المنقذ من الضلال" على: "أنّ الدين لا يشترط إنكار علم الطبيعيات"⁽⁴⁾، لكنه في كتابه "مقاصد الفلاسفة" قال:

(1) المصدر السابق نفسه، ص 451، 452.

(2) المصدر السابق نفسه، ص 427، 428.

(3) المرجع السابق نفسه، ص 81.

(4) المصدر السابق، ج3، ص 415، والمرجع السابق نفسه، ص 73.

"أنّ الحق في الطبيعيات مشوب بالباطل والصواب فيها مشتبّه بالخطأ، ولا يُمكن الحكم عليها بغالب ومغلوب"⁽¹⁾.

تكلم الغزالي في كتابه "تهافت الفلاسفة" عن الأفكار التي قالها الفلاسفة في حديثهم عن الطبيعيات، والتي بدورها خالفت الشريعة كما يرى هو، فمثلاً: "قول الفلاسفة بالاقتران الضروري بين السبب والمُسبب. وقولهم: بأنّ النفوس الإنسانية جواهر قائمة بأنفسها ليست منطبعة في الجسم، وأنّ معنى الموت انقطاع علاقتها عن البدن بانقطاع التدبير، وإلا فهو قائم بنفسه في كل الأحوال، وزعمهم أنّ ذلك قد عُرف بالبرهان العقلي، كما نقد الفلاسفة في مسألة قولهم أنّ هذه النفوس يستحيل عليها العدم، بل هي إذا وُجدت أبدية سرمدية لا يتصور فناؤها. ونقد كذلك قول الفلاسفة باستحالة رد هذه النفوس إلى الأجساد"⁽²⁾. إنّ قصد الغزالي من رفض السببية هو تأكيد المعجزات؛ لأنّ المعجزة هي اختراق للمألوف أو خرق للعادة، "أمّا تأكيد الإقتران الضروري بين الظواهر فيجعل من المعجزات أمراً مستحيلاً"⁽³⁾.

والحقيقة التي لا بدّ منها وهي، أنّ الإخوان لم يرفضوا حشر الأجساد بل تحدثوا "عن حشر الأجساد والأرواح معاً"⁽⁴⁾.

بعد أن بيّنا أهم القضايا التي قال بها الفلاسفة في حديثهم عن العلوم الطبيعية والتي أكّد الغزالي مخالفتها للشريعة، يجب علينا القول: أنّ هذه القضايا لا تنطبق كلها على إخوان الصفاء، ما عدا قولهم بالترابط الضروري بين السبب والمسبب، وقولهم بعدم فناء النفس أمّا باقي الأفكار فلا تنطبق عليه. "لقد أدخل الغزالي ضمن العلوم الطبيعية علوماً كان الإخوان قد أدخلوها ضمن العلوم الرياضية، مثل: علم أحكام النجوم"⁽⁵⁾.

3-5 - اختلاف الغزالي وإخوان الصفاء حول العلوم الإلهية:

(1) الغزالي، مقاصد الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، مؤسسة شمس، تبريزي، ط1، طهران، 1382هـ، ص 32.
(2) الغزالي، تهافت الفلاسفة، تقديم أحمد شمس الدين، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، ط1، (ب. بلد)، 1900م، ص 162، 163.
(3) المرجع السابق نفسه، تهافت الفلاسفة.
(4) المصدر السابق نفسه، ص 290، 291، 300، 301.
(5) المرجع السابق نفسه.

بعد أن اتضح لنا الاختلاف بين الإخوان والغزالي حول موضوع العلوم الطبيعية، سنوضح اختلافهم حول العلوم الإلهية. فالإخوان أكدوا هذه العلوم ودورها بالسعادة الأخروية، وجعلوها الهدف الأسمى من وراء دراسة العلوم الرياضية والمنطقية والطبيعية. بينما الغزالي فكان كلامه حول العلم الإلهي من باب النقد للفلاسفة لا من باب التأكيد على الأفكار التي شملتها هذه العلوم، فالعلم الإلهي عنده هو علم الآخرة حيث قسمه إلى علم المكاشفة وعلم المعاملة.

أ- **علم المكاشفة:** وهو علم الباطن وهو غاية العلوم، وعُرف بأنه علم الصديقين والمقربين، فهو نور يظهر في القلب عند تطهيره وتركيبته من صفاته المذمومة. وينكشف من ذلك النور أمور كثيرة كان يسمع من قبل أسماءها فيتوهم لها معاني مجملة غير واضحة، وتتضح إذ ذاك حتى تحصل المعرفة الحقيقية بذات الله سبحانه وتعالى، وبصفاته الباقيات التامات وبأفعاله وبحكمه في خلق الدنيا والآخرة، ووجه ترتيبه للآخرة على الدنيا، والمعرفة بمعنى النبوة، وكيفية ظهور الملك للأنبياء وكيفية وصول الوحي إليهم والمعرفة بملكوت السموات والأرض، ومعرفة القلب وكيفية تصادم جنود الملائكة والشياطين فيه، ومعرفة الفرق بين لمة الملك ولمة الشيطان، ومعرفة الآخرة والجنة والنار وعذاب القبر والصراط والميزان والحساب.

ب- **علم المعاملة:** وهو علم أحوال القلب، ويتناول هذا العلم عند الغزالي "ما يُحمد من الأخلاق وما يُذم"⁽¹⁾، فمفهوم الغزالي للعلم الإلهي يختلف عن مفهوم الإخوان الذين اعتبروه العلم الحقيقي المؤدي إلى معرفة الآخرة، فعند الغزالي علم الآخرة هو قائم على التصوف، أما عند الإخوان فهو قائم على الفلسفة.

هناك حقيقة لأبد منها وهي أنّ الغزالي، لم يقدم نفس التقسيم لعلوم الفلاسفة في مؤلفاته، ففي "المنقذ من الضلال"؛ كما بيّنا من قبل، كان تقسيمه مُشابهاً للتقسيم الذي قدّمه الإخوان، بينما في مؤلفاته الأخرى فقد تكلم عن أقسام هذه العلوم بشكل عام دون ذكر التفاصيل التي ذكرها في "المنقذ". وفي كتابه "مقاصد الفلاسفة"، قسم علوم الفلاسفة إلى: "الرياضيات

(1) المرجع السابق، إحياء علوم الدين، ص 26، 27.

والمنطقيات والطبيعات، وقد أشار في الرياضيات إلى الحساب والهندسة دون ذكر علم الهيئة. كما تكلم عن الإلهيات دون تفصيل مواضعه، وعن المنطقيات والطبيعات بشكل موجز أيضا، لكنّه لم يُشر إلى السياسات والأخلاقيا⁽¹⁾. بينما في معتمده "إحياء علوم الدين" فقد أكّد على أنّ الفلسفة ليست علما بل هي أربعة أجزاء: "الهندسة والحساب، والمنطق، والإلهيات، والطبيعات، وبدون أية إشارة للسياسات والأخلاقيات"⁽²⁾.

وعليه يمكن القول: أنّ الغزالي لم يُراعِ الترتيب نفسه الذي اتبعه في كتابه "المنقذ من الضلال". أمّا الإخوان فثبتوا على تقسيمهم للعلوم الفلسفية مُبتدئين بالعلوم الرياضية فالمنطقية فالطبيعية فالإلهية، ثم تكلموا عن السياسات وأقسامها والتي ربطوها بالأخلاق⁽³⁾. وهذا اختلاف واضح. فضلا عن ذلك، فإنّ الغزالي عندما تكلم في "المنقذ" عن علوم الفلاسفة. اعتبر العلوم السياسية منفصلة عن العلوم الأخلاقية، وهذا اختلاف آخر بين الإخوان والغزالي حول هذا الموضوع. إنّ الذي يُميّز إخوان الصفاء كفلاسفة هو أنّهم لا يُقسمون العلوم الفلسفية إلى نظرية وعملية، بل يُدخلون القسم العملي كله بالإلهيات، ويُدخلون في علوم الفلسفة ما لم يُدخله من قبلهم من السياسة النبوية والمعاد⁽⁴⁾.

والحقيقة أنّ الغزالي قسم العلوم إلى: علوم عملية وعلوم نظرية، وعرّف العلم العملي: "بأنّه العلم الذي تُعرف به أحوالنا وأفعالنا، وفائدته كشف وجوه الأعمال التي تنظم مصالحنا في الدنيا، ويصدق لأجله رجاؤنا في الآخرة، وقسم هذا العلم ثلاثة أقسام وهي: علم تدبير المشاركة مع الناس كافة، وعلم تدبير المنزل، وعلم الأخلاق. أمّا العلم النظري فقسمه ثلاثة أقسام أيضا وهي: العلم الإلهي، والعلم الرياضي، والعلم الطبيعي"⁽⁵⁾.

(1) المرجع السابق، مقاصد الفلاسفة، ص 32.

(2) المرجع السابق، إحياء علوم الدين، ص 28، 29.

(3) المصدر السابق نفسه، ص 494، 495.

(4) مصطفى عبد الرزاق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط3، القاهرة، 1966م، ص 55.

(5) الغزالي، ميزان العمل، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، ط1، مصر، 1964م، ص 285.

فالغزالي قد أدرج العلم الإلهي والطبيعي والرياضي ضمن العلوم النظرية، بينما الإخوان فلم يقسموا العلوم الفلسفية إلى نظرية وعملية، بل أدخلوا القسم العملي بالإلهيات. إذن هناك اختلاف في التقسيم بين الإخوان والغزالي.

تلك هي أبرز المواضيع التي اختلفوا فيها حول العلوم الفلسفية. فما هي الاختلافات الأخرى حول المواضيع التي أشرنا إلى تشابههم فيها؟ مثلاً: وصفهم للعلم على أنه مصدر مُهم يُؤدي بصاحبه للوصول إلى نيل السعادة الأخروية التي لا تزول، ووصفهم للمعلم بأنه خليفة الله في أرضه، وطلبهم من المعلم مراعاة التدرج في عرض المنهج الدراسي، وتأكيدهم ضرورة تجنب طلب الرئاسة من وراء العلم، وأنه على المعلم أن لا يُقبح بعض العلوم عند المتعلمين ويُفهم منها، مُؤكدين على ذلك على ضرورة عدم مُعاداة العلوم، كذلك تأكيدهم على أن العلوم الشرعية تصلح للخاصة والعامة وللمتوسطين. وعليه سنقوم بمناقشة هذه المسائل حتى تتجلى لنا مواطن الاختلاف في هذه المواضيع التي تشابه فيها الإخوان مع الغزالي في الظاهر واختلفوا في الباطن في معانيها.

3-6- اختلاف الإخوان والغزالي حول العلم الموصل للسعادة :

إنّ العلم الذي يوصل للسعادة الأخروية لدى للإخوان، هو العلم الإلهي الذي يصل إليه الإنسان بعد مروره بسلسلة العلوم الرياضية، فالمنطقية فالطبيعية وصولاً إلى الإلهية. أمّا لدى الغزالي فيتم عن طريق المُكاشفة المتمثلة بنور يقذفه الباري في قلب العبد؛ وهذا يحصل عندما يظهر الصوفي قلبه بالكلية عما سوى الله، واستغراقه بالكلية بذكره تعالى وصولاً إلى مرحلة الفناء بالكلية في الله موضحاً أن المكاشفات تبتدئ من أول الطريقة فيشاهد الإنسان في يقظته الملائكة والأرواح ويستمتع منهم ويقتبس منهم الفوائد، ويترقى الصوفي من حال إلى حال مُؤكداً ضرورة عدم وصف هذه المشاهدات للغير، ومن حاول التعبير عنها فسوف يقع لا محالة في أخطاء: "لأنّه لا يستطيع التعبير عنها بصورة

صحيحة؛ لأنّ هذه المكاشفات كما أكّد الغزالي لا يعرفها حق معرفتها إلا الذي مارسها بشكل عملي، فمتعة هذه السعادة لا يحسبها إلا صاحبها"⁽¹⁾.

3-7- اختلاف الغزالي والإخوان حول المعلم خليفة الله في الأرض:

أمّا عن وصفهما للمعلم على أنّه خليفة الله في أرضه فيمكن القول: أنّهم أكّدوا هذه

الفكرة، إلا أنّ مفهوم المعلم في هذا الموضوع مختلف تماما؛ إذ أنّ المعلم الخليفة عند الإخوان هو الإنسان المطلق؛ ويقصدون به كما بيّنّا إمامهم، أو المهدي المنتظر واصفين هذا المعلم بقولهم: "واعلم بأنّ كل الأشخاص لهذا الإنسان المطلق وهو الذي أشرنا إليه أنّه خليفة الله في أرضه منذ يوم خُلِق آدم أبو البشر إلى يوم القيامة الكبرى...واعلم يا أخي أيّديك الله بروح منه بأنّ هذا الإنسان المطلق الذي قلنا هو خليفة الله، مطبوع على قبول جميع الأخلاق البشرية، وجميع العلوم الإنسانية والصناعات الحكيمة، وهو موجود في كل وقت وزمان ومع كل شخص من أشخاص البشر تظهر منه أفعاله وعلومه وأخلاقه وصنائعه..."⁽²⁾.

أمّا الغزالي فقصد بالمعلم أي إنسان كان، بحيث يملك القدرة على تعليم المتعلمين لوجه الله تعالى. أمّا المعلم بوصفه خليفة عند الغزالي فنجد معناه في "رسالة أيّها الولد"، حيث قصد بهذا المعلم "الشيخ" الذي يعلم السالكين لطريق التصوف، حيث أكّد على ضرورة وجود شيخ ليرشد السالك ويخرجه من الأخلاق السيئة بتربيته فيجعل مكان الأخلاق السيئة أخلاقا حسنة، ويرشد السالك إلى سبيل الله تعالى؛ لأنّ الله أرسل للعباد رسولا إلى سبيله، فإذا غاب الرسول صلى الله عليه وسلم، من الدنيا فقد خلف الخلفاء في مكانه حتى أنّهم يرشدون الخلائق إلى الله تعالى، واشترط الغزالي عدة خصائص يجب أن تتوفر في هذا الشيخ أو المعلم حيث اشترط أن يكون عالما، ولكن ليس كل عالم كما يرى هو يصلح للخلافة، ولكي

(1) المرجع السابق، المنقذ من الضلال، ص 46، 45.

(2) المصدر السابق، ج1، ص 306.

يصلح لها ينبغي عليه فضلا عن كونه عالما أن يكون مُعرضا عن حب الدنيا وحب الجاه، وأن يكون تابعا لشخص بصير تتسلسل متابعته إلى سيد المرسلين(ص).

"أن يكون محسنا رياضة نفسه بقلة الأكل والقول والنوم، وكثرة الصلوات والصدقة والصوم فضلا عن التزام محاسن الأخلاق مثل: الصبر والتوكل والشكر واليقين والسخاء والقناعة وطمأنينة النفس والحلم والتواضع والعلم والصدق والحياء والوقار والوفاء والتأني والسكون"¹.

وعليه ومن خلال ما سبق، يتجلى لنا الفرق بين مفهوم المعلم بوصفه خليفة الله في أرضه عند كل من الغزالي وإخوان الصفاء.

3-8- مُراعاة التدرج في إعطاء المنهج الدراسي لدى الغزالي وإخوان:

إنّه أمر واضح وقد سبق إثباته من قبل، إلا أنه هناك اختلاف في نوع بعض المواد عند كل منهما، بحيث يرى الإخوان: "أنّ المتعلم بعد أن يتعلم القراءة والكتابة يستغني عن حمل اللوح والدواة والمداد؛ لأنه سيحفظ من القرآن والأخبار والأشعار والنحو واللغة والدين والفقه، ويتعلم الصنائع، وبعدها ينظر في العلوم والمعارف طلبا لحقائق الموجودات، وينتقل من علم إلى آخر فيتعلم العلوم الرياضية والطبيعية وصولا إلى العلوم الإلهية"⁽²⁾، وإذا أتقن المتعلم هذه العلوم "فإنّه على المعلم إعطائه علوما أعلى"⁽³⁾. إنهم بدون شك قد أدخلوا العلوم الفلسفية في منهجهم الدراسي.

في حين نجد الغزالي قد أكد في منهجه بعض العلوم التي أكّدها الإخوان، وأضاف عليها علوما لم يؤكدوها في منهجهم الدراسي، كذلك هو لم يدخل العلوم الفلسفية ضمن منهجه؛ "لأنّه فقيه ومناهجه دينية بحتة، ولأنّه متصوف، فهو لا يرى قيمة مهمة لكل علم ليس هو من العلوم الدينية"⁽⁴⁾. وسيوضح لنا ذلك من خلال المنهج الذي اقترحه، حيث يرى:

(1) الغزالي، رسالة أيها الولد، طبعة الحاج فؤاد الدين السيد، قوام السمراني، مطبعة المعارف، (ب.ط)، بغداد، 1969م، ص 37، 38.

(2) المصدر السابق، ج3، ص 415.

(3) المصدر السابق، الرسالة الجامعة، ص 396 إلى 398.

(4) أحمد حسن الرحيم، الفلسفة في التربية والحياة، مطبعة الآداب، (ب.ط)، النجف الأشرف، 1977م، ص 266.

"أنَّ الإنسان المتعلم بعد أن يُطهر نفسه ويكون قادراً على ترك الإثم، ظاهره وباطنه، يبدأ بكتاب الله تعالى ثم سنة الرسول محمد (ص) ثم التفسير، وسائر علوم القرآن مثل: علم الناسخ والمنسوخ، والمفصول والموصول، والمحكم والمتشابه، وكذا الحال في السنة. وبعدها يشتغل بالفروع مثل: الفقه وأصول الفقه، وأن يتعلم من شائع علم اللغة على ما يفهم منه كلام العرب، وينطق به، ومن غريبه على غريب القرآن وغريب الحديث، ومن النحو يقتصر على ما يتعلق بالكتاب والسنة، وأضاف علم الكلام الذي يقصد به الغزالي: حماية المقتصدات التي نقلها أهل السنة من السلف الصالح لا غير، ومقصود حفظ السنة تحصيل رتبة الاقتصار منه بمعتقد مختصر، حيث رفض الغزالي، الخوض في حديثه عن هذا العلم مسألة الخوض في الجدل والخلافات لأنها مُضرة لصاحبها"⁽¹⁾.

وهكذا كان منهج الغزالي مُنصباً على المواضيع المتعلقة بالدين الإسلامي حصراً وتحديداً. لكن منهج الإخوان فقد جمع بين العلوم الدينية والفلسفية، فضلاً عن ذلك فهم لم يشيروا إلى علم الكلام في منهجهم، بينما الغزالي فقد أدخله ضمن منهجه.

3-9- الغزالي والإخوان ورفضهم لطلب الرئاسة من وراء العلم:

صحيح لقد رفضوا طلب الرئاسة من وراء العلم؛ وهذا لكون الإخوان والغزالي قد أكدوا أنَّ المعلم يجب أن لا يطلب الرئاسة والمناصب من وراء علمه، إلا أنَّ الإخوان ذكروا ذلك علناً. "بينما هم سرا كانوا يسعون لتحقيق أهدافهم السياسية المتمثلة في تغيير الحكم العباسي حتى يتسنى لهم تسلّم الحكم، وكان هذا سبباً رئيسياً لتأليف الرسائل واللجوء إلى الطريقة السرية في التعليم حيث سعت إلى جمع الناس إليهم وكسبهم"⁽²⁾.

أمّا الغزالي فقد طابق كلامه فعله، والدليل على ذلك تركه لمُغريات الدنيا، واعتزاله التدريس وانزوائه إلى حياة الزهد والتشف، مُضحياً بالصيت والمال. "فقد ترك منصب الأستاذية ليصبح صوفياً، وتمكن من تحسين ممارسة التصوف بالشرعية وبشكل مُعتدل عند

(1) المرجع السابق، إحياء علوم الدين، ص44، 45.

(2) جبور عبد النور، إخوان الصفاء، مرجع سابق، ص7.

الطلاب والفقهاء رافضا إفراط بعض الصوفية الذين تركوا الشريعة، واهتموا بالتصوف وادعاء بعضهم الألوهية⁽¹⁾.

فالمعروف عن الغزالي أنه من الرافضين لمسألة تقرب صاحب العلم من السلاطين والحكام ومخالطتهم حيث خاطب صاحب العلم قائلا: "أَنْ لَا تَخَالَطَ الْأُمَرَاءَ وَالسَّلَاطِينَ وَلَا تَرَاهُمْ لِأَنَّ رُؤْيَتَهُمْ وَمَجَالَسَتَهُمْ وَمَخَالَطَتَهُمْ آفَةٌ عَظِيمَةٌ وَلَوْ إِبْتُلَيْتَ بِهَا دَعَاكَ عَنْكَ مَدْحُهُمْ وَتَنَاءَهُمْ لِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَغْضَبُ إِذَا مَدَحَ الْفَاسِقَ وَالظَّالِمَ وَمَنْ دَعَا لَطُولَ بَقَائِهِمْ، فَقَدْ أَحَبَّ أَنْ يَعْصِيَ اللَّهَ فِي أَرْضِهِ"⁽²⁾، واعتبر قبول هدايا الأمراء من طرف صاحب العلم أمر فيه مفسدة للدين؛ "لأنّ ذلك سيجعله يميل إلى جانبهم، والموافقة على ظلمهم ويحبهم، ومن أحب أحدا يحب طول عمره وبقائه، وفي محبة الظالم إرادة في الظلم على عبادة الله تعالى، وإرادة خراب العالم وفي هذا مضرة للدين"⁽³⁾.

هكذا اتضح لنا أنّ إخوان الصفاء كانوا يقصدون من علمهم نيل الرئاسة، أمّا الغزالي فلم يكن كذلك.

3-10- اختلاف موقف الإخوان من العلوم مع موقف الغزالي:

الإخوان وكما سبق لنا بالذكر، أكدوا على عدم معاداة أي علم من العلوم، والغزالي أكد نفس الفكرة، لكن هناك اختلافا كبيرا بينهما؛ إذ الإخوان أكدوا على عدم معاداة العلوم بصفة عامة حيث قالوا: "واعلم أيّها الأخ إنّنا لا نعادي علما من العلوم ولا نتعصب على مذهب من المذاهب، ولا نهجر كتابا من كتب الحكماء والفلاسفة مما وضعوه، وألفوه في فنون العلم وما استخرجوه بعقولهم وتفحصهم من لطيف المعاني، وأمّا مُعْتَمِدُنَا وَمُعَوْلُنَا وَبِنَاءِ أَمْرِنَا فَعَلَى كِتَابِ الْأَنْبِيَاءِ"⁽⁴⁾.

(1) Watt.M.Islam and the integration of Society.London.1960.p246.

(2) المرجع السابق، رسالة أيها الولد، ص 48.

(3) المرجع السابق نفسه، وكذا، ص 49.

(4) المصدر السابق، ج 4، ص 167.

أمّا الغزالي فقد قسم العلوم إلى محمودة ومذمومة، وإلى ما هي شرط عين وشرط كفاية وهذا ما لا يفعله الإخوان. فضلا عن ذلك فإنّ الغزالي عندما أكّد على عدم مُعاداة العلوم؛ فالعلوم التي كان يعنيها هي العلوم المحمودة، وهي علم المعاملة وعلم المكاشفة؛ وهما من فروض العين، وأكّد على العلوم التي هي من فروض الكفاية والتي قسمها إلى شرعية وغير شرعية، فمعظمها مرتبط بمصالح أمور الدنيا مثل: الحساب والطب، وأدخل ضمن هذه العلوم أصول الصناعات مثل الحياكة والسياسة والخياطة والحجامة، وتكلم عن علوم مذمومة مثل: السحر والطلسمات والتلبيسات والشعوذة. وتكلم عن علوم مُباحة وهي: الأخبار والتواريخ والأشعار وما يجري مجرى هذه العلوم.

4- علم الكلام والفلسفة:

كان للغزالي موقف خاص، حيث لم يصرح هل أنّ الكلام والفلسفة من العلوم المحمودة أم المذمومة؟ وبيّن سبب ذلك مبتدئ بعلم الكلام حيث أوضح: أنّ حاصل ما يشتمل عليه علم الكلام من الأدلة التي ينتفع بها، فالقرآن والأخبار مشتملة عليه، وما خرج عنهما فهو إمّا مُجادلة مذمومة وهي من البدع، وإمّا مُشاغبة بالتعلق بمناقضات الفرق لها وتطويل بنقل المقالات، مسائل تزديها الطباع وتمجدها الأسماع، وبعضها خوض فيما لا يتعلق بالدين، ولم يكن شيء منه مألوفاً في العصر الأول، ولكنّه صار مأذوناً فيه، وصار من فروض الكفايات بسبب حصول البدع الصارفة عن مقتضى القرآن والسنة.

أمّا الفلسفة كما يراها الغزالي فهي ليست علماً برأسها، بل هي أربعة أقسام أو أجزاء، الهندسة والحساب، والمنطق والإلهيات والطبيعيات، أمّا علم الحساب والهندسة فعهما من العلوم المباحة بشرط أن لا تتعدى الحد التي تتحول فيه إلى علوم مذمومة أو عندما يخرج بها إلى حد البدع. أمّا المنطق فأدخله في علم الكلام، وأدخل الإلهيات ضمن علم الكلام أيضاً؛ لأنّها تتعلق بالبحث عن المولى تعالى وعن صفاته.

أمّا الطبيعيات فكانت نظرة الغزالي لها على أنّ بعضها مُخالف للشرع والدين، وهذا المخالف يعتبر جهلاً ولا يجوز إدراجه في أقسام العلوم، وأمّا ما يبحث في الأجسام وخواصها فهو شبيه بعمل الأطباء مع اختلاف، في كون عمل الطبيب يحتاج إليه، أمّا علومهم فلا حاجة إليها⁽¹⁾. ونظراً لكون الغزالي لم يحدد موقفه من الفلسفة هل هي محمودة أم هي مذمومة، فحكمها بالإباحة؛ وهذا ما تمّ تأكيده من طرف أحد المهتمين بدراسة الفكر التربوي والتعليمي عند الغزالي⁽²⁾.

والغزالي على كل حال لم يُؤكد على أهميتها مثلما فعل الإخوان، فهو أشار إلى مضرة الفلسفة على عامة الناس، ولم يمنحها المكانة التي منحها لها الإخوان؛ لكونه قد أكد على العلوم الشرعية أمّا باقي العلوم عدّ دراستها بمثابة تضييع للعمر حيث قال في رسالة أيّها الولد: "أي شيء حاصل لك من تحصيل علم الكلام والخلاف والمنطق والطب والدواوين والأشعار والنجوم والعروض والنحو والتصريف، هي مضيعة للعمر ما عدا ذي الجلالة"⁽³⁾.

هكذا كان موقف الغزالي من العلوم، فهو لم يخالف الإخوان في موقفه من العلوم الفلسفية وحسب بل خالفهم في مختلف العلوم، إذن موقفه من العلوم مذبذب في حين أنّ موقف الإخوان من العلوم ثابت.

أمّا موقف الإخوان والغزالي من العلوم الشرعية فقد أكّداً معاً العلوم الشرعية، إلا أنّ موقف الغزالي كان أكثر ثباتاً من موقفهم، حيث أنّهم قسموا العبادة إلى قسمين: عبادة شرعية وعبادة فلسفية، وهذا ما لم يفعله الغزالي؛ الذي ظلّ متمسكاً بالشرعية على الرغم من تصوفه والذي سعى إلى ممارسته بالصورة التي تتفق مع الشريعة.

في حين نجد الإخوان قد أخلطوا في الحديث، عن العبادة الفلسفية بين التعاليم الإسلامية وأفكار الفلاسفة، حيث تطرقوا للكلام عن أداء الصلاة، وما يعقبها من طهارة ووضوء وتفكير

(1) عبد الأمير شمس الدين، الفكر التربوي عند الإمام الغزالي، دار إقرأ، (ب.ط)، بيروت، 1985م، ص35.

(2) كفاح يحيى صالح العسكري، الفكر التربوي والنفسي عند الغزالي، دار الشؤون الثقافية العامة، ط1، بغداد، 1900م، ص 188.

(3) المرجع السابق نفسه.

بالمكوت بعد أداء الصلاة، وبعد ذلك كانوا يُدخلون في هذه العبادة البكاء والتضرع إلى الله
مؤكدین علی الدعاء الأفلاطوني والتوسل الإدریسی والمناجاة الأرسطوطالیسیة.



خاتمة:

اهتم البحث ببيان العديد من آراء "إخوان الصفاء وخلان الوفاء وأهل العدل وأبناء الحمد وأرباب الحقائق وأصحاب المعاني"، في الجوانب الاجتماعية والسياسية والتربوية. فكل ما كُتب عنهم، مع احترامنا للجهود المبذولة من طرف الدارسين لهذه الجماعة، وما أخذناه من الكثيرين منهم، يُمكننا من القول: أنّ كل ما كُتب عنهم لا يُقدم للباحث ما يرجوه.

ومن أهم ما توصل إليه البحث من نتائج ما يلي:

أنّ القرن الرابع الهجري يُعدّ مقطعا زمنيا حساسا واستثنائيا بالنسبة لتاريخ الأمة الإسلامية؛ وذلك للظروف الحرجة التي عاشها المسلمون خلاله، سواء على الصعيد الاجتماعي أو السياسي.

فالأضطرابات السياسية والاجتماعية التي عمت العصر العباسي، لا سيما في أواخر القرن الثالث الهجري والرابع الهجري؛ كانت سببا في تكوين وظهور جماعة إخوان الصفاء.

وهذه الجماعة هي الوحيدة في تاريخ الفلسفة الإسلامية التي اختلف الباحثون في حقيقتها ومذهبها ودورها في الحياة الفكرية سواء في القديم أو الحديث.

عُرفوا برسائلهم التي لم تخص فئة معينة، وإنما كُتبت للجميع وهي دائرة معارف أرادوا بها توسيع ادراكات الإخوان تبعا لخطة أرادوها. وقد بحثت الرسائل في شتى العلوم على اختلافها واعتمدت على الاقتباس من المذاهب الفلسفية والأديان، وآراء الحكماء، وهم من أقرؤا بهذا الاقتباس.

هذا ما يجعلنا نطلق على فلسفتهم بأنها اقتباسية(تلفيقية)؛ أي أننا لا نُنكر أبدا أنّ الرسائل تحوي بعض آراء وأفكار الإخوان الخاصة في الاجتماع والأخلاق، وبعض الإضافات والآراء التي تقتضيها الضرورة.

كل من يدرس الرسائل، يجب أن يلاحظ التأثير الفيثاغوري والأفلاطوني، والأرجح أنّ تأثرهم بأفلاطون، يعود إلى أنّه كان ضد النظام القائم في عهده. حيث أنّ أفكاره في "الجمهورية" كان يريد بها إقامة دولة مثالية ومجتمع سعيد، غير المجتمع الذي كان يعيش فيه. كما أنّ الفيثاغوريين كانوا جماعة سرية تريد الوصول إلى الحكم، وكان مذهبهم أقرب إلى مذهب الإخوان.

والتأثير لم يقتصر على فلسفة الفيثاغوريين وأفلاطون، بل إنهم تأثروا بأرسطو أيضا وبأفلاطون، خاصة في القول بالفيض. وكذلك بالأديان الهندية والزرذشتية واليهودية والمسيحية. وهذا ما يتجلى بوضوح في الأمثال والقصص والإشارات الواردة في الرسائل.

الإخوان لم يكتبوا الرسائل إلا للعامة من الناس، ولمن يريد الاطلاع على أهدافهم وأفكارهم. إلا أنّ الكثيرين من الفلاسفة قد طالعوها واقتبسوا منها. ومن بين هؤلاء نجد "الغزالي"، والذي بالرغم من أنّه انتقدها فقد تأثر بها كثيرا، وهو بنفسه يعترف بذلك.

كذلك نجد "ديبور" يرى: "بأنّ الغزالي مدين لفلسفة الإخوان بأكثر مما يعترف". ويضيف: "وقد استفاد آخرون من رسائلهم...في تأليف الموسوعات.

أما "بندلي جوزي" فيرى: أنّ الفلسفة مدينة لهم برسائل إخوان الصفاء؛ وهي أول دائرة معارف في العالم. وهناك الكثير ممن يرون أنّ الرسائل انتقلت إلى بلاد الأندلس وأثرت في علماءها ومفكريها، ووصلت إلى حكماء الإفرنج فوضعوها في موضعها الرفيع واللائق بها.

الإخوان نظروا في شتى العلوم؛ وذلك يتجلى بوضوح عبر رسائلهم. فهم لم يعادوا أي علم، ولم يهجروا أي كتاب، ولم يتعصبوا لأي مذهب. لقد فتحوا صدورهم لكل علم وكل مذهب يبحثونه ويمحصونه مُدققين فيه. وهذه ميزة تميزوا بها وهي تدل على أفق واسع في التفكير.

في فلسفتهم الاجتماعية، قد ركزوا على البيئة في تكوين المجتمع، وكذا في تصنيفهم للمجتمعات البشرية، كما أبدوا رأيهم في التعاون بين الأفراد.

أما أثر البيئة في المجتمع لدى الإخوان، يبدو أنهم ليسوا أول من قالوا بأهمية المؤثرات الطبيعية والعوامل الجغرافية، وهذا الرأي كان متداولاً بين القدماء، حيث قال به "أرسطو" وقال به مفكرو وفلاسفة الإسلام "الجاحظ" و"الكندي". وأخذ به "ابن خلدون"؛ الذي ذهب بعيداً حين جعل التأثير الجغرافي مصدراً للخلاف بين أهل البدو والحضر.

أما التعاون الذي يريده، فهو تعاون المجتمع لأجل سعادته وهناك مفكرون كثيرون يقولون بذلك، منهم "الفارابي"، "ابن سينا"، و"هربرت سبنسر".

أن فكرة التعاون التي يهدفون إليها هي فكرة حسنة ورائعة، وهي نتيجة لتقسيمهم الواسع للطبقات، وهم يؤكدون في مواضع عدة من الرسائل أهمية التعاون بين الناس، ولاسيما أولئك الذين لهم أهداف وغايات واحدة. (لذلك علاقة بمذهبهم على ما يبدو).

أما في مجال السياسة، فقد تكلموا في السياسة في أوسع معانيها، وعنوا بسلوك الإنسان نحو الله ونحو العائلة ونحو الأصحاب. ولكنهم لم ينكروا أبداً أن "كتب السياسة الفلسفية" بحثت هذا الموضوع. إلا أنه لكل فيلسوف طريقة خاصة في تقسيم السياسات. وطريقة الإخوان أنهم قسموها إلى خمسة أنواع، كما رأينا.

أما الدولة فكان لهم رأي فيها؛ حيث قالوا: أنه لا بد للدولة من دين، ولا بد للدين من دولة، فهما متلازمان. لكن رأيهم في الدولة ليس جديداً؛ وهو رأي كثيرين من قبلهم. كما أنه نتيجة منطقية لحوادث التاريخ. فقد قالوا أن: "كل دولة لها وقت منه تبتيء، ولها غاية إليها ترتقي، وحد إليه تنتهي، فإذا بلغت...". وقد أخذ ابن خلدون بمثل هذا الرأي.

أما الرئاسة -حسبهم- هي روحانية وجسمانية؛ إذ أنه لا يستطيع أن ينكر قط أنهما كانا يسيران نحو هدف واحد ويعملان لغاية واحدة. والصفات التي ينبغي أن يتصف بها الرئيس الكامل هي الصفات التي سبق أن ذكرها "الفارابي" في كتابه "آراء أهل المدينة الفاضلة".

والمدينة الفاضلة في رأيهم لا تقوم إلا على التعاون، وهم يُؤكدون عليه بين طبقات المجتمع الأربع الرئيسية.

فهم من قالوا بمدينة فاضلة وبحثوا ذلك في سطور قليلة - متفرقة في رسائلهم - ويجب أن نتوقع ذلك، كنتيجة طبيعية لتأريخهم وحركتهم. فهم جماعة-سرية- كانت لهم أهداف ومطامع في الحكم، فليس من المستبعد إذن أن يتكلموا في بدء دعوتهم عن مثل هذه المدينة.

الإخوان توصلوا إلى تشخيص العديد من المشاكل والظواهر السلبية التي عانى منها المجتمع العباسي. ومنه فقد حاولوا كخطوة أولى معالجة الأعراض الناتجة عنها. لكنهم لم يققوا عند ذلك الحد، بل بحثوا عن الأسباب المؤدية لظهور تلك المعضلات، وأدرجوها في: سوء الأعمال، فساد الآراء، رداءة الأخلاق، وتراكم الجهالات. وأرجعوها كلها في حقيقة الأمر إلى سبب واحد وهو الجهل.

أنّ نتائج الجهل تتمثل في: التفرقة والصراع والحروب والعداء والخوف والقلق، وهذا ما أدى بهم للبحث عن طريقة لإزالة هذه الآثار السيئة، فاهتدوا إلى أنّها لا تزول إلا بالتعاون، ولم يتوقفوا عند هذا، بل لقد وضعوا الإطار الذي يحتوي على عملية إزالة أسباب الصراع والمشاكل، وذلك عن طريق التعاون المبني على أسس ثابتة؛ وهذا ما أدرجوه في مدينتهم الفاضلة. وهي خطوة ثانية للوصول إلى غايتهم القصوى. وقد أخذت التربية حينها مهما في فكرهم وتنظيماتهم وبناء مدينتهم الفاضلة واستمراريتها.

والغرض من إقامة مدينتهم الفاضلة هو: إعداد الإنسان نفسيا وفكريا وخلقيا واجتماعيا، لينعم بالسعادة، وليس وراء السعادة غاية أخرى.

وتأكيدهم على التعاون؛ فقط لأته الأساس الأول لبناء المدينة. كما أكدوا-أيضا- على نبذ الأنانية الفردية، لأنّ التعاون لا يتم إلا بين إثنين أو أكثر. ولقد اتبعوا طريقة التأثير على الناس بهذا الأسلوب، وهو أسلوب كان يجد نجاحا في ذلك الوقت.

كانت فلسفتهم عقلية محترمة للعقل وداعية إلى الاحتكام إليه والرضا بما يصدر عنه من أحكام؛ لأنه خليفة الله في الأرض. كما أنه هو الشاهد على عبادته، وبه كُرم الإنسان وفضل عن سائر المخلوقات الأخرى، وهو أساس التكليف وبواسطة توجيهه يقع الجزاء، ولولاه لما كان هناك علم ولا حتى معرفة، ولأصبح الناس مثل الحيوانات.

لقد دافعوا عن العقل وشيّدوا عليه المسألة الخلقية بقولهم، أنه يُميّز بين ما هو خير وما هو شر بذاته، وأنّ الخير يُراد من أجل ذاته، تماما مثلما قال "أفلاطون" ثمّ "المعتزلة"، ومثل ما قال كانط في القرن 18م.

أنّ فلسفتهم الخلقية هي فلسفة عقلية خالصة. ولقد تكلموا على الفضيلة، وكلامهم كان يشبه المبدأ الذي قال به "أرسطو" أي أنّ الفضيلة هي في اختيار الوسط العدل، بين إفراط وتفریط، كلاهما رذيلة.

كانت للإخوان وجهة نظر في الأخلاق متصلة بسلوك الإنسان وبالفن والجمال. ولعل هذه المقولات الأخيرة كانت مقياسا في تقسيم الإنسان، فهو بالعقل والأخلاق والجمال، وهي قيم إنسانية بالدرجة الأولى تُؤسس للسعادة.

ومن أجل هذه السعادة أقدم الإخوان على وضع مجموعة من الإجراءات العملية، والتي من شأنها الارتقاء بالإنسان والقضاء على الجهل، ولا يكون ذلك إلا بنشر التعليم والفضيلة والمعرفة؛ لأنّ المعرفة والفضيلة خير سبيل لتحقيق العدالة.

حسب ما توصل إليه البحث، أنّ الإخوان قدموا فلسفة إنسانية مؤمنة بالإنسان ومكانته التي يمكنه بلوغها، إذا تسلح بالعلم والعقل، وهذا معناه أنّ فلسفتهم لم تنتكر للفلسفات الإنسانية الأخرى، وإنّما احتكت بها وحاولت قدر المستطاع الاستفادة منها، وتقدير أصحابها وهذا دليل على أنّ وعيهم بأنّ العلم الإنساني والحكمة ضالة المؤمن يأخذها حيث وجدها.

أمّا ما يتعلق بالذات نجد الإخوان يجارون "أرسطو" أيضا في تقسيمهم لها، وفي تفضيله للذات الروحانية على الذات الأخرى. فالسعادة الحقة لا تكون إلا بسعادة النفس وبالزهد.

التربية لدى الإخوان تتمثل في: أنّ آراءهم فيها قيّمة، وبعضها جديد، ومنها ما سبقت آراء المفكرين-المحدثين والمعاصرين- بقرون عديدة. أمّا غايتها بالنسبة لهم فهي اعداد الناس للعيش برفاهية وسعادة. وهذا ما قال به "ابن خلدون" و"سبنسر" أيضا. وما يختلف عن رأي "أفلاطون" و "أرسطو" و "مونتسكيو"، الذين يرون أنّ التربية غايتها إعداد الناس للحكم. فطريقة الإخوان في التربية وتأييدهم للعلم الحديث هو رأي صائب فعلا.

مذهبهم في التعليم، هو من المذاهب التعليمية؛ لأنّهم يكثرّون من تعريف العلم وحثّ الناس على طلبه والاهتمام به اهتماما عظيما. وأنّ اهتمامهم الزائد بالحواس كطريق أول للحصول على العلوم، قد سبقوا به الكثيرين من رجال التربية والتعليم وعلماء النفس في العصور الحديثة.

لقد اهتموا أيضا بالجانب التربوي والتعليمي كعمليتين اجتماعيتين، ويمكن القول أنّ فكرهم التربوي جاء متقدما عن أفكارهم في الميادين الاجتماعية والسياسية، بل أنّ هدفهم تربوي من خلال دعوتهم الوصول بملكات الإنسان الكامنة إلى مرحلة النضج والكمال. وتمكنوا من صياغة رؤية متكاملة للتربية والتعليم؛ وذلك من خلال عنايتهم بأركان هذه العملية "المعلم والمتعلم والمناهج التعليمية".

المعلم والمتعلم، فرضوا عليهما عدة شروط ومواصفات دقيقة يجب الالتزام بها؛ من أجل الوصول بالتربية والتعليم إلى غايتها. كما أنّهم أدركوا أنّ للبيئة الاجتماعية أثرها في نشأة وتربية الطفل، وبذلك فإنّهم ينفون وبشكل قطعي فكرة فطرية التربية.

بالنسبة للتلميذ فالدراسة عندهم تبدأ عندما يُكمل الطفل السن الرابعة. وقد حددوا السنة الرابعة بداية للتعليم، لكي لا تكون أفكاره ملوثة بالآراء الفاسدة والمعتقدات الرديئة؛ وذلك "لأنّ نفوس الأطفال في مثل هذه السن صافية، وقلوبهم واعية وأفكار نفوسهم كمثل ورق أبيض نقي لم يُكتب فيه شيء، فإذا كُتب فيه شيء-حقا كان أم باطلا- فقد شغل المكان ومنع من أن يُكتب فيه شيء آخر، ويصعبُ حكه ومحوه".

وعلى ما يبدو فإنّ الإخوان هم أول من وضع هذا الرأي قديماً. أمّا في الفلسفة الحديثة فقد قال نفس الكلام "جون لوك" في معتمده « An Essay concerning Human Understanding»، وقد اتفق معه "اللينتز".

أمّا الموسيقى فإنّهم يحثون الناس على تعلمها والاستماع والتقرب إليها، وذلك أنّها - على حقيقتها - تهذب النفوس وترهف الحس، وتؤدي إلى رقة العواطف والمشاعر. وهذه - بدورها - تؤدي إلى أن يتمتع الإنسان بأخلاق هادئة فيها رزانة وحكمة وروية، كما أنّها تحدد نوع علاقاته بإخوانه وزملائه وكل المحيطين به من المخلوقات.

فالموسيقى بالنسبة لهم، هي دواء النفس الذي يُشفيها من آلامها ومحنها وأخطائها. فالطب الحديث مثلاً نراه اليوم يقول بتأثير الموسيقى على أجهزة الجسم، كما ينصح بها في عدة حالات مرضية. وأنّ التربية الحديثة كذلك تقول بأهمية الموسيقى في تهذيب النفوس والأخلاق. وهذا ما يزيد في تأكيدنا على قيمة آراء إخوان الصفاء في هذا الموضوع.

الإخوان هم جماعة سياسية فكرية مؤلفة من مجموعة من العلماء ذوي اختصاصات متعددة، صدمهم واقعهم السياسي والاجتماعي، مما حل به من فساد واضطراب، وما أصاب واقعهم الفكري من تشتت وتناحر. فعزموا على اصلاحه وتوحيد أفرادهم من خلال بناء فكري متكامل يكفل تكوين دولة، قائدها العقل وحاكمها العلم، وسياجها العدل، وظلها الاستقرار.

كانت فلسفتهم علمية وتقدر العلم وتدعو لتعميمه، وعلى الأخص في ميدان العلوم الطبيعية واستغلالها في التعرف على الطبيعة والقوانين التي تحكمها؛ لإخضاعها وتوجيهها لصالحنا مادياً وروحياً. وعليه فقد دعوا لتطهير الشريعة؛ لأنّ هناك من العلماء لا يعرفون تفسير بعض الآيات ويرجعون للأساطير والخرافات، وهذا ما يُسيء إلى فهم الدين فهماً صحيحاً. لذا يجب القضاء عليه بواسطة العلم الصحيح؛ الذي يكشف الحقائق ويقوم بوضعها في محلها.

لقد احترمو الدين، لذا حاولوا التوفيق بينه وبين الفلسفة، زعما منهم أنّ الحقيقة الرامية إليها كل من الفلسفة والدين هي واحدة وأنّ الطريق هو المختلف، وأنّ التطهير لا بدّ أن يكون بالعلم، ويتقدّم المعارف الصحيحة عن القضايا الكونية التي أشار إليها القرآن الكريم، وهذا ما يؤكّد وعي الإخوان بالعلم، وبدوره في تغيير الواقع ومعرفة الله.

أمّا الغرض من إقامة مدينتهم الفاضلة هو: إعداد الإنسان نفسيا وفكريا وخلقيا واجتماعيا، لينعم بالسعادة، وليس وراء السعادة غاية أخرى. إذ غايتهم القصوى تتحقق في إطار مدينتهم الفاضلة التي حاولوا إقامتها على الأرض. ولقد أقاموا تنظيم يجمع أفراد من مختلف الفئات والطبقات، يقبلون منهاج هذه الجمعية ويتبنون أفكارها، ويقومون بتنفيذ برنامجها العملي.

كما قاموا على نشر التعليم بين الناس فالفضيلة هي المعرفة، والجهل هو أسّ البلاء. فبالتعليم يرتفع مستوى الوعي؛ حيث وجدوا في التعليم الصحيح خير ضمان لتحقيق العدالة. ولقد شخصوا المشاكل التي يعاني منها الناس، واستقطبوا الجماهير حول المطالبة بالإصلاحات، التي نادى بها الإخوان لحل تلك المشاكل القائمة.

إنّها فكرة صحيحة وصائبة، على ما يبدو على المستوى التنظيمي والسياسي. فالجماهير غير مهتمة بالأفكار المجردة والمسائل النظرية قدر اهتمامها بأمر الحياة اليومية من سياسية واجتماعية واقتصادية وثقافية.

لقد أشادوا بالعمل المتواصل من مختلف المجالات التنظيمية والثقافية والسياسية وغيرها؛ ليقوموا بتبديل النظام القائم الذي حلت به الشيخوخة ونخر في جسمه الفساد.

للإخوان أقوال كثيرة تؤيد الحرية، كما أنّ لهم أخرى تحدّ منها في ذات الوقت، فبرغم اختلافهم نوعا ما مع الشيعة، إلا أنّ قولهم بالعصمة يُلغي أيّة حرية أو اختيار أو مسؤولية، وذلك بالرغم من موقفهم المناهض للحكم القائم وانتقادهم له.

لا يوجد أي دور للإرادة الإنسانية بالنسبة لهم، في عملية اختيار الحاكم بحيث أنه لا ثقة لهم في الاختيار الإنساني لمسألة خطيرة مثل هذه، مع أنهم ذكروا التعصب الديني والمذهبي وجعلوا جميع الأديان مُصلحة ومُطهرة للأخلاق.

أن مسألة العصمة لا تمنح أيّة مساحة للحرية، حيث يُصبح التمرد مُبررا في هذه الحالة؛ لأنّه هو طريق للبحث عن الحرية كما أنه درب من دروب الوصول إليها.

العصمة غالبا ما تكون هي طريق لانتهاك الحقوق الإنسانية؛ إذ ما زالت الممارسات غير الإنسانية تُمارس ضد الشعوب لعدة أسباب من أهمها العصمة. ومع إيماننا أنه لكل مواطن الحق في إدارة قضايا بلاده بصورة مباشرة أم غير مباشرة.

الإخوان تميزوا بمحاولة جادة ورامية لرفع مستوى الوعي والتعليم للأفراد حتى لا يتم رفض المعلومات السياسية وتجاهلها. ومنه رفض المشاركة السياسية، إذ أنّ الأفراد الأكثر وعيا ومعرفة يُظهرون الاهتمام الأكثر بالنواحي السياسية فيشعرون بتأثيرهم في الحياة السياسية، ومنه تتشكل اتجاهاتهم نحو الأمور السياسية.

كان هدف الإخوان من التنشئة السياسية هو بناء الدولة التي يتميز أفرادها بالمعرفة، ومنه بالمشاركة السياسية وكذا بإمكانية النقد ومنه بإمكانية التغيير.

والإخوان أرادوا للإنسان أن ينخرط في الأمور السياسية، وأن لا يغفل عن أعمال الدولة ولا عن مسؤوليتها ولا عن مسؤوليته. وعليه يجب أن ينشأ في الإنسان العقل البرهاني والذي هو الأفكار والبحث فيها لضمان حرية الفكر ومنه الحرية السياسية، وذلك بواسطة تعليم الأفراد وتأهيلهم لتحمل مسؤولية اختيار الحاكم أو المشاركة السياسية.

وقد تعرض البحث لأربعة مبادئ عند الإخوان؛ وذلك لطرح جزء كبير من فكرهم السياسي، ولتوضيح النزعة الشيعية لديهم.

المبادئ الأربعة مرتبطة ببعضها البعض، فالفيض يُؤكد ضرورة أن يكون الإمام حلقة وصل بين المرتبة الملكية والمرتبة البشرية، وهذا الإمام هو الإنسان المطلق الذي يتلقى الفيض لكي يصل ويكون المهدي المنتظر، وهذه الأفكار ترتبط بفكرة النسب الروحاني.

تلك المبادئ عندهم هي مرتبطة ببعضها البعض بمبدأ أقصى، وهو فكرة عصمة الإمام، وهي الفكرة التي تؤدي إلى تشعب المبادئ الأخرى من النسب الروحاني إلى الفيض ومن نظرية الإنسان المطلق إلى نظرية المهدي المنتظر.

البحث قد أثبت تواسلا فكريا بين الإخوان وغيرهم من الفلاسفة، سواء ذلك المتمثل في الجذور التاريخية الممتدة إلى عصور النشاط الفلسفي والفكري اليوناني، مروراً "بالفارابي" وذلك التأثير الذي مثل امتدادا لفكر الإخوان في المجال الاجتماعي والسياسي والتربوي.

أن التشابه والتجانس في الأفكار لا يمكن تفسيره على أنه نقل حرفي لهذه الأفكار، بين هؤلاء الفلاسفة، وإنما مرده أن كل نظرية جديدة لا تنبثق من عدم؛ لأن المعرفة البشرية هي تراكم خبر وتجارب إنسانية، وكل فرد يُضيف إليها شيئا جديدا حتى تتكامل. وما المخترعات والنتائج العلمية الباهرة التي توصل إليها العلماء في وقتنا الحاضر سوى دليلا على ذلك.

الرسائل، برغم سطورها المتمردة وعباراتها الغامضة وكُتابها المجهولي الهوية، وبرغم أنها لم تحظ برعاية خليفة، ولا عناية بيت حكمة، ولا دعاية حلقة مسجد، أو خطبة جمعة، إلا أنها نجحت في حجز مكان مهم بتاريخ الثقافة الإسلامية.

قام الإخوان بتشخيص فعلي لمعاناة الإنسان ومحاولة استنقاط أفراده؛ لأن الأفراد لم تعد تهمهم الأفكار المجردة، ولا بد لهم من فلسفة عملية تحل مشاكلهم، وهذا لا يتحقق إلا بجمع فئات المجتمع وطبقاته على صعيد واحد؛ وبدون تمييز عرقي أو ديني أو طبقي أو طائفي، وإنما القاسم المشترك هو الإنسانية.

الإخوان هم أول من تناول الأوضاع السائدة في عصرهم بالنقد والتحليل والتشخيص -ص الحقيقي لمشاكل عصرهم ووضع الحلول لها. فهم لم ينحازوا إلى سلطة فقدت شرعيتها ولم يهادونها، ولم يحلقوا في مثالية مُقَيَّنة، ولم يهربوا من الواقع، بل واجهوه وقرروا انقـاذ العالم الإسلامي من التطاحن الدامي بين عدة أسر تتنازع السلطة. كما جنحوا إلى واقع اجتماعي، وكشفوا عن المفاهيم الإنسانية الحقيقية، وحاولوا انقاده بعيدا عن كل عصبية أو مذهبية، أو قبلية ضيقة، وبذلك جسدوا المعاني السامية للإنسانية. وهذه محاولة مخصصة -حسب اعتقادنا- من أجل نشر الفضيلة وتحقيق العدالة وصيانة حقيقة لكرامة الإنسان .

وعليه، نجد أنّ هدف الإخوان الحقيقي لا يتوقف على هدف واحد، بل على عدة أهداف ترمي لهدف أقصى وأسمى ألا وهو: سعادة الدارين وهذا بدوره يحتاج إلى تربية قويمـة وسياسة محنكة، وبذلك يصل المجتمع إلى السعادة الدنيوية والأخروية.

ومنه، نستنتج أنّ التربية ما هي إلا وسيلة لغاية سياسية تمثلت في الخير الأعظم؛ وذلك حتى يعم الأمن والسلام والرفاهية والاستقرار. وكل فرد يقوم بدوره حسب ما تمليه عليه تربيته وأخلاقه وعقله فيحصل التعاون والتكامل بين طبقات المجتمع ومنه ينتشر الخير وتعم السعادة ويقوى التكافل.

ولا ننسى أننا أمام جماعة سرية لم يستطع التأريخ، حتى الآن أن يكشفها بالرغم من مرور ألف سنة-تقريبا- على ظهورها، وأن رسائلهم تكاد تكون المصدر الوحيد الذي يهدي إلى مبادئهم وأهدافهم وغاياتهم. فلا حرج إذن إذا تنوعت الآراء عنهم واختلفت، ففي مثل هذه المواضيع تتناقض الآراء وتختلف وجهات النظر كما يكثر الوقوع في الخطأ.

برغم أنّ مدينة الإخوان الفاضلة، لم تخرج إلى الوجود بل بقيت متناثرة على صفحات الرسائل؛ إنهم لم يكونوا أوفر حظا من "أفلاطون" ولا من "الفارابي". لكن بقيت هذه الفكرة أو هذا التصور جهدا رائعا ومحاولة مخصصة في سبيل نشر الفضيلة وتحقيق العدالة.

الإخوان كانوا حركة ثورية بأتم معنى الكلمة، إنهم يريدون تبديل القيم الاجتماعية والدينية والسياسية الفاسدة، بقيم أخرى فاضلة وصحيحة، كما أنهم يرغبون تبديل القيم على المستوى العلمي والفلسفي، لتفتح آفاق التسامح والنزاهة وانعدام التعصب المذهبي والتكوين الصحيح.

لم يهدف الإخوان إلى ثورة سياسية، بل كانوا يراهنون على ثورة ثقافية وحرّاك ثقافي في المجتمع. وما أشبه اليوم بالأمس، في عالم طغت فيه قيم المادة وسيادة القوة على قيم التفاهم والتعاون والتآزر على وجه الحقيقة ومن أجل الخير، إنهم حركة ثورية لأنهم قد أعدوا العدة اللازمة للتغيير وقدموا البديل.

فالمستوى العام المتدهور لدى العامة والخاصة، والمثالية الموجودة في طموحات هذه الجماعة، والسرية التامة والتحرز الشديد، وكلها عوامل حدّت من انتشارها وتطبيقها على ميدان الواقع العلمي.

جماعة الإخوان السرية، رغم كل شيء تبقى رمزا للرفض والإباء والتّحدي، ورفض الواقع المرّ وإباء الظلم وتحدي التخلف الحضاري والسلطوي على مر الزمن.

وفي الواقع لا يمكننا القول أنّ كل ما توصل إليه البحث من نتائج هو الكمال، وإنّما يمكن القول أنّنا أردنا الإقتراب فقط من رأي صحيح وقريب من الحقيقة، فكانت المحاولة. ومن يدري فلعل هناك من يتوصل للكشف عن حقيقة الإخوان ويبين أخطاءنا أو يؤكد أقوالنا.



المصادر والمراجع

فهرست المصادر والمراجع والدوريات.

أولاً: فهرست المصادر والمراجع:

أ/: المصادر.

1- القرآن الكريم.

2- إخوان الصفاء، الحيوان والإنسان، خاتمة زبدة رسائل إخوان الصفاء، مطبعة التقدم، مكتبة المعارف، القاهرة، 1913م.

3- إخوان الصفاء، الرسالة الجامعة، تحقيق جميل صليبا، دمشق، 1948م.

4- إخوان الصفاء، تداعي الحيوان على الإنسان، تقديم فاروق سعد، الطبعة الأولى، بيروت، 1977م.

5- إخوان الصفاء، رسالة جامعة الجامعة، تحقيق وتقديم، عارف تامر، طبعة بيروت، 1959م.

6- إخوان الصفاء، رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء، تقديم بطرس البستاني طبعة دار صادر، بيروت، 1957م.

7- إخوان الصفاء، رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء، طبعة القاهرة، 1928م.

ب/ المراجع:

1- ابراهيم مذكور، في الفلسفة الإسلامية، ج3، (منهج وتطبيقه)، دار المعارف، ط3، مصر، 1960م.

2- ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، دار إحياء التراث العربي، المجلد3، الجزء11، (ب.ط)، بيروت، 1989م.

- 3- ابن النديم، الفهرست، دار الخياط، (ب.ط)، بيروت، 1957م.
- 4- ابن تيمية، الحسبة في الإسلام، تقديم محمد لمبارك، (ب.ط)، دمشق، (ب.تا).
- 5- ابن تيمية، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، تحقيق أبو عبد الله علي بن محمد المغربي، دار الإيمان، (ب.ط)، المنصورة، (ب.تا).
- 6- ابن خلدون عبد الرحمن، مقدمة ابن خلدون، دار الكتاب العلمية، ط9، بيروت، 2006م.
- 7- ابن خلدون، عبد الرحمن، مقدمة ابن خلدون، (ب.ط)، الإسكندرية، (ب.تا).
- 8- ابن سينا، كتاب الشفاء، تحقيق جورج قنواتي وآخرون، الإدارة العامة للثقافة، وزارة المعارف، الفن 13، المقالة 10، الفصل 5، القاهرة، 1958م.
- 9- ابن سينا، كتاب الشفاء، تحقيق جورج قنواتي وآخرين، الإدارة العامة للثقافة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف الطباعة والنشر، (ب.ط)، الفن السادس، 1956م، القاهرة، 1964م.
- 10- ابن قتيبة، الإمامة والسياسة، تحقيق خيرى سعيد، المكتبة التوفيقية، ج2، (ب.ط)، القاهرة، 2000م.
- 11- ابن كثير، تفسير الكريم، ج6، دار الثقافة والنشر والتوزيع، ط1، الجزائر، 1990م.
- 12- ابن مسكويه أحمد، تهذيب الأخلاق، طبعة عبد العليم صالح المحامي، ط2، مصر، 1905م.
- 13- ابن منظور، لسان العرب، المجلد 13، دار صادر، ط3، بيروت، 1994م.
- 14- أبو حيان التوحيدي، الامتناع والمؤانسة تحقيق فريد الشيخ، دار الكتاب بيروت، (ب.ط)
- 15- أبو حيان التوحيدي، المقابسات، تحقيق وتعليق حسن السندي، المطبعة الرحمانية، ط1، مصر، 1929م.
- 16- أبو داود سليمان بن حسان الأندلسي، طبقات الأطباء والحكماء، تحقيق فؤاد السيد، (ب.ط)، القاهرة، 1955م.

- 17- أجناس جولد تسهير، العقيدة والشريعة في الإسلام، ترجمة محمد يوسف موسى وآخرون، دار الرائد العربي، دار الرائد العربي، (ب.ط)، بيروت، (ب.تا).
- 18- إحسان الملائكة، أعلام الكتاب الإغريق والرومان، دار الشؤون الثقافية، (ب.ط)، بغداد، 2001م.
- 19- أحمد أمين، زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، (ب.ط)، (ب.بلد)، 1970م.
- 20- أحمد أمين، ضحى الإسلام، ج2، دار الكتاب العربيبيروت، ط10، بيروت، (ب.تا).
- 21- أحمد أمين، ظهر الإسلام ج2، دار الكتاب العربي، ط5، بيروت لبنان، 1969م.
- 22- أحمد بن حنبل، ج2، دار الفكر، ط2، بيروت، 1978م.
- 23- أحمد حسن الرحيم، الفلسفة في التربية والحياة، مطبعة الآداب، (ب.ط)، النجف الأشرف، 1977م.
- 24- أحمد محمود صبحي، نظرية الإمامة لدى الشيعة الإثني عشرية، دار المعارف، (ب.ط)، بيروت، 1974م.
- 25- آدم ميتز، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، المؤسسة الوطنية للكتاب، ط1، تونس، 1996م.
- 26- أرسطو طاليس، السياسة، ترجمة أحمد لطفي السيد، مطبعة دار الكتب المصرية، (ب.ط)، القاهرة، 1947م.
- 27- أرسطو، السياسة، ترجمة من الإغريقية إلى الفرنسية، بارتملي سانتهيلر، نقله إلى العربية، أحمد لطفي السيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (ب.ط)، مصر، 1979م.
- 28- أرنلد توينبي، تاريخ الحضارة الهلينية، ترجمة رمزي جرجس، مكتبة الأسرة، سلسلة أمهات الكتب، (ب.بلد)، 2003م.

- 29- أسماء حسن فهمي، مبادئ التربية الإسلامية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، (ب.ط)، القاهرة، 1947م.
- 30- الأشعري، مقالات الإسلاميين، تصحيح هلموت ريتز، دار النشرن (ب.ط)، هسبادن، 1981م.
- 31- ألبير نصري نادر، من مقدمة ابن خلدون، دار المشرق، (ب.ط)، بيروت، 1967م.
- 32- أميرة حلمي مطر، الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس، دار غريب، طبعة 6،
- 33- أنا أفكر، مجموعة نصوص، المركز البيداغوجي القومي، (ب.ط)، تونس (ب.تا).
- 34- برتراند راسل، السلطة والفرد، ترجمة لطيف عاشور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (ب.ط)، القاهرة، (ب.تا).
- 35- بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، (ب.ط)، طبعة ليون، 1943م.
- 36- بيديبيا الفيلسوف: كليلة ودمنة، ترجمة عبد الله بن المقفع، القاهرة، المطبعة الأميرية، ط11، (ب.بلد)، 1923م.
- 37- ت.ج.دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريذة، الدار التونسية للنشر، المؤسسة الوطنية للكتاب (ب.ط)، الجزائر، 1980م.
- 38- تفسير روح البيان، للشيخ اسماعيل حقي البروسوي، ج7، دار الإحياء للتراث العربي، (ب.ط)، بيروت، 1985م.
- 39- توفيق عبد الغني، أسس العلوم السياسية في ضوء الشريعة الإسلامية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (ب.ط)، القاهرة، 1986م.
- 40- جبور عبد النور، إخوان الصفاء، دار المعارف، ط3، مصر، (ب.تا).
- 41- جبور عبد النور، إخوان الصفاء، دار المعارف، (ب.ط)، مصر، 1996م.
- 42- جرجي زيدان، تاريخ آداب اللغة العربية، تقديم صحراوي ابراهيم، ج2، طبعة الأئيس، (ب.بلد)، 1993م.

- 43- جعفر نوري، التاريخ مجاله وفلسفته، دار الشؤون الثقافية العامة، ط2، بغداد، 2007م.
- 44- جميل موسى النجار، فلسفة التاريخ مباحث نظرية، المكتبة العصرية، ط1، بغداد، 2007م.
- 45- جورج سارطون، الثقافة الغربية في رعاية الشرق الأوسط، ترجمة عمر فروخ، منشورات مكتبة المعارف، (ب.ط)، بيروت لبنان، 1952م.
- 46- جوستون بوتول، ابن خلدون، فلسفته الاجتماعية، ترجمة غنيم عبدون، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، (ب.ط)، القاهرة، 1964م.
- 47- حسن ابراهيم حسن، تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي، ج3، مكتبة النهضة المصرية، ط1، مصر، (ب.تا).
- 48- حسن الشرقاوي، الشريعة والحقيقة، الهيئة العامة للكتاب، (ب.ط)، القاهرة، 1976م.
- 49- حسن الصديق، مقدمة في نظرية الأدب العربي الإسلامي، مديرية الكتب والمطبوعات الجامعية، (ب.ط)، (ب.بلد)، 1993م.
- 49- حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مكتبة مدبولي، المجلد5، (ب.ط)، القاهرة، 1988م.
- 50- حسن ناجي، ثورة زيد بن علي، مكتبة النهضة، (ب.ط)، بغداد، 1966م.
- 51- حسين مروة، النزاعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، منشورات دار الفارابي، ج2، ط3، بيروت، 1979م.
- 52- حنا الفاخوري وخليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، ج2ن دار المعارف، (ب.ط)، القاهرة، 1968م.
- 53- خطاب عطية علي، التعليم في العصر الفاطمي الأول، الفكر العربي، ط1، القاهرة، 1947م.

- 54- الخوارزمي، مفاتيح العلوم، مطبعة الشرق لصاحبها عبد العزيز فايد وأخيه، (ب.ط)، (ب.بلد)، 1342هـ.
- 55- الدمرداش سرحان ومنير كامل، المناهج ، دار الهناء، ط2، القاهرة، 1969م.
- 56- رائدة نهار الدالي، الله والعالم في فلسفة إخوان الصفاء، إشراف عبد الحميد الصالح ومحمود خضرة، (ب.ط)، دمشق، 2011م.
- 57- رشيد بندر، مذهب المعتزلة من الكلام إلى الفلسفة، دار النبوغ، ط1، القاهرة 1994م.
- 58- زارقة عطالله ، تجليات النزعة الإنسانية في الفكر العربي، أبو حيان التوحيدي خاصة، المطبعة العربية غرداية، ط1، الجزائر، 2007م.
- 59- الزركلي، الأعلام، دار العلم للملايين، ج7، ط2، بيروت، 1956م.
- 60- زكرياء ابراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، ج1، دار مصر للطباعة، (ب.ط)، القاهرة، 1968م.
- 61- زكي نجيب محمود، المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري، دار الشرق، ط2، بيروت، 1978م.
- 62- س.ن. غريغوريان، النظريات الفلسفية الاجتماعية والسياسية للفارابي، وزارة الإعلام، الجمهورية العراقية، المجلد4، العدد3، العراق، 1975م.
- 63- السعيد شنوفة، التأويل في التفسير بين المعتزلة والسنة، المكتبة الأزهرية للتراث، (ب.ط)، القاهرة، 2005م.
- 64- السيوطي جلال الدين، المزهري في علوم اللغة وأنواعها، شرح وتعليق محمد أحمد جاد المولى وآخرون، ج2، إحياء الكتب العربية، (ب.ط)، (ب.تا).
- 65- شمس الدين عبد الأمير، الفلسفة التربوية عند إخوان الصفاء، دار الكتاب اللبناني، ط1، بيروت، 1988م.
- 66- الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق محمد سيد كيلاني، ج2، دار المعرفة، (ب.ط)،

- 67- صاعد الأندلسي، طبقات الأمم، تحقيق حسين مؤنس، دار المعارف، (ب.ط)، القاهرة، 1998م.
- 68- صالح أحمد العلي، العلوم عند العرب، دراسة في كتبها ومكانتها في الحركة الفكرية في الإسلام، مؤسسة الرسالة، ط1، بيروت، 1989م.
- 69- صلاح الدين بسيوني رسلان، السياسة والاقتصاد عند ابن خلدون، كتب عربية، (ب.ط)، القاهرة، (ب.تا).
- 70- صلاح قنصوة، الدين والفكر والسياسة، مكتبة دار الكلمة، (ب.ط)، القاهرة، (ب.تا).
- 71- طه الزاوي، بغداد مدينة السلام، سلسلة إقرأ، رقم 27، مصر، 1954م.
- 72- طه حسين، تجديد ذكرى أبي العلاء المعري، دار المعارف، ط5، مصر، 1958م.
- 73- عادل العوا، الكلام والفلسفة، جامعة دمشق، ط2، سوريا، 1964م.
- 74- عارف تامر، حقيقة إخوان الصفاء وخلان الوفاء، المطبعة الكاثوليكية، (ب.ط)، بيروت، 1958م و1980م.
- 75- عاصم السوقي، البحث في التاريخ، قضايا المنهج والإشكالات، دار الجيل، (ب.ط)، بيروت، 1991م.
- 76- عبد الرحمن بدوي، مؤلفات الغزاليين المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية، (ب.ط)، الجمهورية العربية المتحدة، 1961م.
- 77- عبد اللطيف العبد، الإنسان في فكر إخوان الصفاء، مكتبة الأنجلو المصرية، (ب.ط)، مصر، 1976م.
- 78- عبد الله المقفع، كليلة ودمنة، عنى بشكلها مع شرح ألفاظها محمد موهوب بن حسين، دار الهدى، عين ميله، (ب.ط)، الجزائر، 1998م.
- 79- عبد الله النجار، مذهب الدرور والتوحيد، (ب.ط)، القاهرة، 1965م.

- 80- عبد المحسن الحسيني، المعرفة عند الحكيم الترميذي، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، (ب.ط)، القاهرة، (ب.تا).
- 81- عبدان الداعي القرمطي، مقدمة لكتاب شجرة اليقين، تحقيق عارف تامر، دار الآفاق الجديدة، ط1، بيروت، 1982م.
- 82- عزيزة محمد السيد، السلوك السياسي، النظرية والواقع، دار المعارف، ط1، القاهرة، 1994م.
- 83- عصام سلمان، مدخل إلى علم السياسة، دار النضال للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، بيروت، 1989م.
- 84- علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، دار المعارف، ط4، مصر، 1978م.
- 85- علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج1، ج2، ط4، ط7، مصر، 1978م.
- 86- علي عبد الواحد وافي، فصول من آراء أهل المدينة الفاضلة، لجنة البيان العربي، ط2، القاهرة، 1961م.
- 87- عمر الدسوقي، إخوان الصفاء، دار النهضة المصرية للطباعة والنشر، ط3، مصر، 1979م.
- 88- عمر فروخ، إخوان الصفاء، (ب.ط)، بيروت، 1981م.
- 89- عمر فروخ، عبقرية العرب في العلم والحضارة، المكتبة العلمية ومطبعتها، ط2، بيروت، 1952م.
- 90- الغزالي، إحياء علوم الدين، بذيلها كتاب المغني عن حمل الأسفار في تخريج ما في الأحياء من الأخبار للإمام زين الدين أبي الفضل عبد الرحيم بن الحسن العراقي، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، ج1، ط2، بيروت، 1902م.

- 91- الغزالي، تهافت الفلاسفة، تقديم أحمد شمس الدين، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، ط1، (ب.ب.د)، 1900م.
- 92- الغزالي، رسالة، أيها الولد، طبعة الحاج فؤاد الدين السيد قوام السمرائي، مطبعة المعارف، (ب.ط)، بغداد، 1969م.
- 93- الغزالي، فاتحة العلوم، المطبعة الحسينية المصرية، (ب.ط)، القاهرة، 1322هـ.
- 94- الغزالي، مقاصد الفلاسفة تحقيق سليمان دنيا، مؤسسة شمس، تبريزي، ط1، طهران، 1382هـ.
- 95- الغزالي، ميزان العمل، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، ط1، مصر، 1964م.
- 96- الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق آلبيير نصري نادر، (ب.ط)، بيروت، 1959م.
- 97- الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، دار العراق، (ب.ط)، بيروت، (ب.تا).
- 98- فاروق عمر، العباسيون الأوائل، دار الإرشاد، ط1، بيروت 1970م.
- 99- فريتش شيبات، الإسلام شريكا، ترجمة عبد الغفار مكاي، سلسلة كتب المجلس الوطني للثقافة والفنون، (ب.ط)، الكويت، 1990م.
- 100- فضل الله محمد، إرادة الأمة في الفكر السياسي الإسلامي، دار المعرفة الجامعية، (ب.ط)، الإسكندرية، 1996م.
- 101- فؤاد زكرياء، الصحة الإسلامية في ميزان العقل، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، القاهرة، 1989م.
- 102- فؤاد معصوم، إخوان الصفاء، فلسفتهم وغايتهم، دار المدى للثقافة والنشر، ط1، سوريا دمشق، 1998م.
- 103- فيليب هـ. فينكس، فلسفة التربية، ترجمة محمد لبيب النجيجي، دار النهضة العربية، (ب.ط)، القاهرة، 1965م.

- 104- القاضي عبد الجبار، المحيط بالتكليف، تحقيق عمر السيد عزمي، مراجعة أحمد فؤاد الأهواني، الدار المصرية للتأليف والترجمة، المجلد 1، (ب.ط)، القاهرة، 1970م.
- 105- القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، مكتبة وهبة، ط2، القاهرة، 1988م.
- 106- القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق فؤاد سيد، الدار التونسية للنشر، (ب.ط)، تونس، 1974م.
- 107- القفطي جمال الدين، إخبار العلماء بأخبار الحكماء، مطبعة السعادة، ط1، مصر، 1326هـ.
- 108- كمال صالح محمد رحيم، السلطة في الفكرين، الإسلامي والماركسي دراسة مقارنة، دار النهضة العربية، (ب.ط)، القاهرة، 1987م.
- 109- كولنجد، فكرة التاريخ، ترجمة محمد بكير خليل، لجنة الترجمة والنشر، ط2، القاهرة، 1968م.
- 110- لوك، هيوم روسو، نظرية العقد الاجتماعي، ترجمة عبد الكريم أحمد، دار مصر للطباعة والنشر، (ب.ط)، (ب.تا).
- 111- ليونستراوس وجوزيف كروسي، تاريخ الفلسفة السياسية، ترجمة محمود أحمد السيد، المجلس الأعلى للثقافة، (ب.ط)، القاهرة، 2006م.
- 112- مارسيل بريلو، علم السياسة، ترجمة وتحقيق محمد بقرجاوي، دار منشورات عويدات، ط2، بيروت، 1980م.
- 113- مالك بن نبي، ميلاد المجتمع، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر، (ب.ط)، طرابلس، 1974م.
- 114- الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، دار ابن خلدون، (ب.ط)، القاهرة، (ب.تا).
- 115- محمد أرغون، الأنسنة في الفكر العربي، ترجمة هاشم صالح، جيل مسكويه، ط1، بيروت، 1997م.

- 116- محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، (ب.ط)، بيروت، 1998م.
- 117- محمد الهادي عفيفي، في أصول التربية، مكتبة الأنجلو المصرية، (ب.ط)، القاهرة، 1971م.
- 118- محمد بيسار، الفلسفة اليونانية، مقدمات ومذاهب، دار الكتاب اللبناني، (ب.ط)، بيروت، 1976م.
- 119- محمد بيومي، المهدي المنتظر وادعاء المهديّة، مكتبة الإيمان، (ب.ط)، القاهرة، 1995م.
- 120- محمد رشيد رضا، الخلافة، الزهراء للإعلام قاهرة للإعلام العربي، (ب.ط)، القاهرة، 1994م.
- 121- محمد عبد الرحمن مرحبا، أصالة الفكر العربي، منشورات عويدات، ط1، بيروت، 1982م.
- 122- محمد عبد الرحمن مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، منشورات عويدات، ط2، باريس، 1981م.
- 123- محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار الجامعات المصرية، ج1، (ب.ط)، مصر، 1973م.
- 124- محمد غلاب، المعرفة عند مفكري المسلمين، دار الجيل للطباعة، (ب.ط)، القاهرة، 1966م.
- 125- محمد غلاب، محي الدين بن عربي، الكتاب التذكري، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، (ب.ط)، القاهرة، 1966م.
- 126- محمد فريد حجاب، الفلسفة السياسية عند إخوان الصفاء، تقديم عز الدين فودة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (ب.ط)، مصر، 1982م.

- 127- محمد كامل حسين، طائفة الإسماعيلية، مكتبة النهضة المصرية، (ب.ط)، مصر، 1959م.
- 128- محمد لمبارك، الدولة ونظام الحسبة عند ابن تيمية، دار الفكر، (ب.ط)، دمشق، 1967م.
- 129- محمود زيدان، كانط وفلسفته النظرية، دار المعارف، ط2، مصر، 1976م.
- 130- محي الدين ابن عربي، الإصلاحات الصوفية الواردة في الفتوحات المكية، مطبعة الحلبي، (ب.ط)، القاهرة، 1938م.
- 131- مصطفى حسين النشار، فلسفة التاريخ، معناها ونشأتها وأهم مذاهبها، دار النشر والتوزيع والطباعة، (ب.ط)، عمان، 1012م.
- 132- مصطفى عبد الرزاق، تمهيد لتاريخ الفلسفة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط3، القاهرة، 1966م.
- 133- مصطفى غالب، إخوان الصفاء، دار مكتبة الهلال، (ب.ط)، مصر، 1989م.
- 134- مصطفى غالب، الإمامة وقائم القيامة في ميزان العقل، دار مكتبة الهلال، (ب.ط)، بيروت، 1981م.
- 135- المقرئزي، تقي الدين، اتعاض الحنفاء بأخبار الأئمة الفاطميين الخلفاء، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، (ب.ط)، القاهرة، 1387هـ.
- 136- مولود زايد الطيب، علم الاجتماع السياسي، دار الكتاب الوطنية، ط1، ليبيا، 2007م.
- 137- النشار أبو ريان عبدو الراجحي، هيراقليطس وأثره في الفكر الفلسفي، دار المعارف، (ب.ط)، مصر، 1969م.
- 138- نيفين عبد الخالق، المعارضة في الفكر السياسي الإسلامي، مكتبة الملك فيصل الإسلامية، (ب.ط)، القاهرة، 1988م.

139- نيفين عبد الخالق، مدخل في الفكر السياسي، مكتبة الملك فيصل الإسلامية، (ب.ط)، القاهرة، 1980م.

140- و.أ.لستر شميت، التعليم، ترجمة رمزي مفتاح، مراجعة حامد عمار، دار الفكر العربي

141- ويد جييري، المذاهب الكبرى في التاريخ، مباحث نظرية، المكتبة العصرية، ط1، بغداد، 2007م.

142- يحي كفاح صالح العسكري، الفكر التربوي والنفسي عند الغزالي، دار الشؤون الثقافية العامة، الطبعة الأولى، بغداد، 1900م

143- يسري سلامة، النقد الإجتماعي في آثار أبي العلاء المعري، دار المعارف، ج2، ط7، مصر، 1977م.

144- يوحنا قمير، إخوان الصفاء، سلسلة فلاسفة العرب دار المشرق، المطبعة الكاثوليكية، ط3، بيروت لبنان، 1982م.

145- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، ط6، (ب.ب.لد)، 1979م.

146- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، (ب.ط)، القاهرة، 1939م.

ثانيا: الموسوعات والدوريات:

أ/ الموسوعات.

1- ابن منظور، لسان العرب، لسان العرب، المجلد14، بيروت، (د.تا).

2- أندري لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، ترجمة خليل منشورات عويدات، ط1، مجلد1، لبنان، 1996م.

3- ريمون بودون وفرانسييس بوريكو، المعجم النقدي لعلم الاجتماع، ترجمة سليم حداد، ديوان المطبوعات الجامعية، (ب.ط)، الجزائر، 1986م.

4- المعجم الفلسفي، الجزء الأول، (د.ط)، بيروت، 1971م

5- معجم اللغة العربية، المعجم الوسيط، المجلد الأول، دار المعارف، (ب.ط)، القاهرة، 1960م.

ب/ الدوريات:

1- حسن نصر، ترجمة سيف حسين نصر، مقال بمجلة المعرفة بعنوان رسائل إخوان الصفاء، أهدافها، هويتها، محتواها، العددان 323ن322، تموز، آب، 1990م.

2- محمد شوقي الفنجري، حق الإنسان في تغيير المنكر بموجب الإسلام، مجلة حقوق الإنسان، جمعية حقوق الإنسان، العدد 8، القاهرة، 1991م.

3- محمد يوسف علوان، القانون الدولي لحقوق الإنسان، مقالة بمجلة عالم الفكر الكويتي، المجلد 31ن العدد 4، 2003م.

- 1- A.S. Tritton :Materials of Muslim. Education in the Middle on luzac.Co.L.T.P.1957.
- 2- Adel Awa, L'esprit Aritiques des Freres de la pureté, Imprimerie Catholique, Beyrouth, 1948.
- 3-C.D.Quadir, Philosophy and science in Islamic, C.D.world.London, and New york.1988.
- 4- International Encycloaeda of the social sciences, vol.15, Macmillan co.New York.1968.
- 5- De.boer, Ikhwan A saafa. Encyclopedie de L islam,Tome 2, Paris 1975.
- 6- Elemer Harison, Wilds, The founations of modern Education...
- 7- Hans Dabier, History of Islamic Philosophy, London,1965.
- 8- Johns Brubacher A.History of Problems of éducation, New york. Mc. Grow Hell book company,1947.
- 9- Montgomry Watt. Islamic and the théology university, Press, London, 1962.
- 10- Montgomry,Watt, Islamic Surveys 1,islamic philosophy and théology, Edinburgh, 1962.
- 11- Watt, M, Isam and the integration of society ,London 1960.
- 12-Yves Marquet, Imamat,Reçurrection et hierarchie Selon Ikhwan Al- Safa, Revue des Etudes Islamiques, Tome 30, 1932.

الفهارس

فهرست البلدان والأماكن

الرقم	البلد أو المكان	الصفحة
1	اسبانيا	.33
2	لبنان	.19، 22، 29، 36، 175، 187، 254، 255.
3	الجزائر	.23، 26، 31، 255، 256.
4	الأندلس	.33، 366.
5	أواسط آسيا	.45
6	ايران	.44، 224.
7	البحرين	.33
8	البصرة	.32
9	بلجيكا	.255
10	تانجانيقا	.45
11	تونس	.22، 31، 257، 293.
12	تيطوان	.175
13	جرجان	.33
14	حلب	.91
15	دمشق	.35، 254، 311، 312، 314.
16	زنجبار	.45
17	سوريا	.91
18	الشام	.45
19	الشرق والغرب	.44
20	شمال افريقيا	.33، 44.

طبرستان	21	.33
طرابلس	22	.125
طهران	23	.351، 130
العراق	24	.317، 272، 33، 32
عمان	25	.329، 45
القاهرة	26	،123 ،73 ،66 ،65 ،63 ،62 ،52 ،49 ،38 ،255 ،254،186 ،174 ،148 ،128 ،127 ،279 ،274 ،273 ،270 ،264 ،262 ،256 .312 ،311 ،282 ،281
لندن	27	.357 ،302 ،278 ،272 ،174 ،50 ،48
ليون	28	.52
مدينة العلم	29	.53
المغرب	30	.175 ،33
نيو يورك	31	.278 ،254 ،134
الهند	32	.44
اليمامة	33	.33
مصر	34	،50 ،49 ،48 ،45 ،44 ،35 ،33 ،31 ،27 ،26 ،283 ،128 ،76 ،73 ،65 ،62 ،61 ،52 .353
مكة	35	.21
غرداية	36	.23
باريس	37	.23
بغداد	38	،355 ،330 ،329 ،328 ،34 ،33،31،16 .360

39	الري	.33 ، 21
40	اصبهان	.33 ، 21
41	الموصل	.33 ، 21
42	ديار بكر	.33 ، 21
43	ربيعة	.33 ، 21
44	مضر	.33 ، 21
45	افريقيا	.33 ، 21
46	فارس	.224 ، 45 ، 33 ، 21
47	بيروت	،48 ، 41 ، 36 ، 31 ، 29 ، 22 ، 19 ، 17 ، 16 ، 12 ، ،126 ، 123 ، 116 ، 72 ، 64 ، 62 ، 53 ، 52 ، 50 ، ،259 ، 258 ، 255 ، 187 ، 175 ، 151 ، 150 ، ،325 ، 322 ، 318 ، 276 ، 275 ، 274 ، 273 ، .341 ، 330
48	الكويت	.289 ، 282
49	المنصورة	.283
51	النجف الأشرف	.356
50	هسبادن	.285
51	فرنسا	258
52	ليبيا	263

فهرست الآيات القرآنية

الصفحة	رقم الآية	اسم السورة
125	72الأحزاب
92	70الإسراء
97	14الإسراء
105	72الإسراء
178	85الإسراء
92	179الأعراف
254	140آل عمران
64	268البقرة
63	30البقرة
105	18البقرة
115	03البقرة
103	289البقرة

20	71التوبة
94	04التين
116	04الجمعة
155	03الحج
25	10الحجرات
115	02الحشر
255	07الحشر
97	21الذاريات
126	56الذاريات
115	56الروم
20	29الزمر
102	09الزمر
109	09الزمر
103	28فاطر
116	32فاطر

97	-29-28-27 الفجر
	30	
97	14 القيامة
115	11 المجادلة
13	13 الممتحنة
97	111 النحل
97	78 يس
97	53 يوسف
116	76 يوسف

فهرست الأعلام

- ابراهيم حسن ابراهيم (1968/1892م).....150.
- ابراهيم مذكور.....45.
- ابن أبي الحديد (656/586هـ).....274.
- ابن المقفع عبد الله (ت:759م).....81، 38، 26.
- ابن النديم (ت:995م).....318.
- ابن تيمية تقي الدين أحمد: (1227/1263م).....314، 311، 283.
- ابن جلجل.....325.
- ابن خلدون عبد الرحمن: (808/732هـ): هـ، ي، 15، 124، 151، 207، 257، 258، 259، 260، 261، 262، 263، 264، 273، 274، 307، 310، 312، 315، 316، 317، 318، 324، 325، 329، 332، 336، 366، 367، 369.
- ابن رشد أبو الوليد (1177/1126م).....80.
- ابن سعدان الوزير يرجح أنه قُتل: (375هـ).....23.
- ابن سينا (428/370هـ).....367، 311، 248، 241، 239، 213، 124، 80، 37، 35، 15، 24.
- ابن طفيل (1185/1110م).....80.
- ابن عربي محي الدين (1240/1165م).....299، 80، 66، 15.
- ابن قتيبة.....256.
- ابن كثير (1373/1301م).....255.

- ابن منظور (1311/1232م)255 ،254
- أبو بكر الرازي175
- أبو سليمان المنطقي السجستاني (ت:985م)16
- اجناس جولد تسهير (1921/1850م)51
- إحسان الملائكة329
- أحمد أمين (1954/1886م)187 ،89 ،87 ،76 ،74 ،42 ،41 ،40 ،38 ،37 ،34 ،23 ،22
- أحمد بن حنبل (855/780م)102
- أحمد حسن الرحيم (2014/1921م)356
- أحمد فؤاد الأهواني186
- أحمد لطفي السيد264
- أحمد محمود صبحي50
- أحمد مسكويه (1030م/932م)128 ،38 ،37
- إخوان الصفاء: (ج، د، هـ، و، ز، ح، ط، ي)، 15،13، 16، 17، 18، 19، 20، 21، 24، 25، 26، 2728، 29، 30، 31، 35، 36، 37، 38، 41، 42، 44، 45، 46، 47، 48،49، 50،51، 52، 53، 54، 59، 60، 61، 62، 63، 64، 65، 66، 69، 70، 71، 72، 73، 74، 75، 76، 77، 78، 79، 80، 81، 82، 83، 84، 85، 86، 87، 89، 91، 92، 94، 95، 96، 97، 98، 99، 100، 101، 102، 109، 110، 111، 112، 113، 114، 115، 116، 117، 118، 124، 125، 126، 127، 128، 129، 130، 133، 134، 135، 136، 137، 138، 140، 141، 142، 145، 150، 152، 153، 154، 155، 156، 158، 159، 160، 161، 162، 163، 164، 165، 166، 167، 169، 170، 172، 173، 174، 176، 177، 178، 179، 180، 181، 182، 183، 184، 185، 186، 187، 188، 189، 190، 191، 195، 196، 197، 198، 199، 200، 201، 202، 203، 204، 205، 206، 208، 209، 210، 211، 212، 213، 214، 215، 216، 218، 219، 221، 222، 223، 224، 225، 226، 227، 228، 229، 230، 231، 232، 233، 234، 235، 236، 237، 239، 240، 241،242، 243 ، 244، 245، 246، 247، 248، 255، 267، 269، 270، 271، 272، 273، 274، 275، 276، 277، 278، 279، 280، 282، 283، 284، 285، 286، 287، 288، 289، 290

291، 292، 293، 294، 295، 296، 297، 298، 299، 300، 301، 302، 303، 304، 307، 308، 309، 310،
311، 312، 313، 315، 316، 317، 318، 319، 320، 321، 322، 323، 324، 325، 326، 327، 328، 329،
330، 331، 332، 333، 334، 335، 336، 338، 339، 340، 341، 342، 343، 344، 345، 346، 347، 348،
349، 350، 351، 352، 353، 354، 355، 356، 357، 358، 359، 360، 365، 366، 367، 368، 369، 370،
371، 372، 373، 374، 375.

– آدم ميتز (Adam Metz) (ت: 1917م) 22، 36، 41.

– أردشير بن بابك بن ساسان 224.

– أرسطو طاليس (322/384 ق.م) 61، 65، 72، 74، 87، 89.

..... 92، 123، 167، 207، 213، 247، 256، 258، 264، 265، 266، 267، 283، 292، 309، 310، 312، 366، 369.

– أرنولد توينبي: (Arnold Toynbee)، (1975/1889م) 34.

– أسماء حسن فهمي 174، 175.

– اسماعيل (الإمام السابع والإبن الأكبر لجعفر الصادق) 45.

– آغا خان 45.

– أفلاطون (347/427 ق.م) 65، 123، 201، 205، 213، 247، 255، 256، 257.

..... 273، 298، 309، 312، 365، 368، 369.

– أفلوطين 61، 366.

– الأشعري هو أبو الحسن علي: (935/872م) 285.

– آلبير نصري نادر 317.

– التوحيد أبو حيان (1023/922م) 15، 22، 23، 29، 30، 31، 33، 36، 37، 38، 53.

– الجاحظ أبو عثمان (868/775م) 15، 366.

– الحسن الأعصم (366/278هـ) 49.

- الدمرداش سرحان148
- الزركلي (1976/1893م)16
- السعيد شنوفة293
- السهروردي (المقتول) (1191/1154م)80
- السيوطي جلال الدين176
- الشهرستاني أبو الفتح (1153/1086م)53
- الشيخ اسماعيل حقي البروسوي126
- الشيخ محمد بن يعقوب130
- الغزالي أبو حامد: (1111/1058م): هـ، 15، 124،
307، 310، 311، 314، 318، 338، 339، 340، 341، 342، 343، 344، 345، 346، 347، 348، 349، 350، 351،
352، 353، 354، 355، 356، 357، 358، 359، 360، 366
- الفارابي أبو نصر (339/257هـ) هـ، 15، 35، 80، 213، 242،
247، 272، 275، 307، 310، 311، 314، 318، 319، 320، 322، 323، 332، 334، 335، 336، 367، 373
- ألفريد جول آيلر (Alfred Jules Ayer) (1989/1910م)72
- القاضي عبد الجبار (1025/935م)288، 289، 293، 294، 295
- القفطي جمال الدين (1248/1167م)31
- الكندي أبو يوسف يعقوب بن اسحاق حوالي: (185هـ/805-256هـ/873م)15، 366
- المأمون عبد الله بن هارون الرشيد (218/170هـ)16
- الماوردي ابو الحسن (1058/972م)274

- المتنبى أبو الطيب (965/915م).....35
- المعري أبو العلاء (1057/972م).....38، 37، 35
- المعز لدين الله (975/931م).....49
- المقتدر هو الخليفة جعفر المقتدر بالله (320/295هـ).....319
- المقرئ أحمد بن علي (1442/1364م).....49
- المهدي المنتظر.....303، 302
- الناصر لدين الله عبد الرحمن (350/277هـ).....325
- إمام عبد الفتاح إمام.....255
- أمبادوقليس (490ق.م/430ق.م).....61
- أميرة حلمي مطر (م:1930م/؟).....28
- أوغيست كونت (Auguste Comte) (1857/1798م).....207
- برتراند راسل (1970/1872م).....28
- بروكلمان (1956/1868م).....51
- بطرس البستاني (1969/1898م).....25، 20
- بندلي جوزي (1942/1871م).....366، 51
- توفيق عبد الغني.....295
- توماس هوبز (Tomas Hobbes) (1679/1588م).....266
- جاستون بوتول (Gaston Bouthoul) (1980/1896م).....312

- جان جاك روسو (Jean Jaques Rousseau) 315 ، 266
- جبور عبد النور 357 ، 332 ، 33
- جرجي زيدان (1914/1861م) 24
- جعفر نوري (1991/1914م) 330
- جميل صليبا 124
- جميل موسى النجار 330 ، 328
- جورج سارطون (1956/1884م) 175
- جوزيف كروسي 256
- جون ستوارت مل: (John Stuart Mill)، (1873/1806م) 71
- جون لوك (John Lock)، (1704/1632م) 370 ، 315 ، 266
- حسن حنفي (1935م/؟) 295
- حسن محمد الشرقاوي (1999/1930م) 66
- حسن مصطفى البحري 255
- حسين الصديق 93
- حسين مروة (1987/1910م) 52 ، 51
- حسين نصر 111
- حنا الفاخري 62
- خطاب عطية علي (1072/968م) 174

- خليل الجر 62
- دافيد هيوم (David Hume) (1776/1711م) 315
- دي بور (De Boer) (ت:1942م) 366، 47، 31
- ديكارت رينيه (1650/1596م) 338
- رائدة نهار الدالي 54
- رشيد بندر الخيون (1938م/؟) 288
- ريمون بودون 256
- زرادشت: (حوالي 650/500 ق.م) 224
- زكي نجيب محمود (1993/1905م) 89، 87، 86، 82، 81، 76، 75، 74، 73، 71، 64
- زيد بن رفاعة (400/320هـ) 25
- سترابو (63 أو 64 ق.م/24م) 328
- سقراط: (Socrates)، (حوالي 470/299 ق.م) 319، 309، 123
- سيبويه 254
- شمس الدين عبد الأمير 116
- صاعد الأندلسي (1070/1029م) 326
- صالح أحمد العلي (2002/1918م) 325
- صلاح الدين بسيوني رسلان 262
- صلاح قنصوة (2019/1936م) 282، 254

- طه الراوي (1890م/1946م) 175.
- طه حسين (1889/1973م)..... 35.
- عادل العوا (1921/2002م) 38، 37، 26.
- عارف تامر (1921/1998م)..... 53، 51، 48، 19.
- عاصم الدسوقي 330.
- عبد الرحمن بدوي (1917/2002م)..... 338.
- عبد الرحمن بن أحمد الكرمانى: (368/458هـ)..... 326.
- عبد الطيف العبد 65.
- عبد المحسن الحسين 69، 66.
- عبدان الداعى القرمطى 51.
- عز الدين فودة 292، 284.
- عزيزة محمد السيد 286.
- عصام سلمان 258، 263.
- علي بن أبى طالب (كرم الله وجهه) (23ق.هـ/40هـ)..... 297، 53، 52، 45، 44.
- علي سامى النشار (1917/1980م)..... 62، 61، 50، 49، 48، 45.
- علي عبد الواحد وافي (1901/1991م)..... 325، 322، 314.
- عمر الدسوقي (633/696هـ) 64، 51، 48.
- عمر فروخ (1904/1987م) 318، 276.

- 317 غريغوريان . س.ن -
- 302 ، 297 فاروق عمر حسين فوزي (1938م؟) -
- 256 فرانسيس بوريكو -
- 289 فريتش شييات اوتوهيرمان (1923م؟) -
- 302 فؤاد حسن زكرياء (1927/2010م) -
- 81 ، 77، 78 فيثاغورس (Pythagore)، (570 ق.م/495 ق.م) -
- 134 ، 127 فيليب. ه. فينكس -
- 48 كازانوف بول (Casa Nova)، (ت: 1926م) -
- 44 كامل حسين -
- 282 كمال صلاح محمد رحيم -
- 368 كانط ايمانويل -
- 53 كيسان -
- 225 لالاند أندري -
- 370 ليبنتز -
- 256 ليوشتراوس -
- 258 ليون ديغي. (Léon Dugiut) (1928/1859م) -
- 256 مارسيل بريو -
- 48 مكدونالد (Duncan Macdonald)، (1943/1863م) -

- ماكس فيبر (Max Weber) (1920/1864م) 257
- ماكيافيلي (Machiavelli) (1527/1469م) 259 ، 257
- مالك بن نبي (1973/1905م) 126 ، 125
- محمد أركون (2010/1928م) 256 ، 17
- محمد الهادي عفيفي 128
- محمد بن الحنفية (700/636م) 53
- محمد بيسار (1982/1910م) 72
- محمد بيومي (1963/1894م) 302
- محمد رشيد رضا (ت: 1354هـ) 291
- محمد شوقي الفنجري (2010/1926م) 295
- محمد عبد الرحمن مرجبا 36 ، 35 ، 23 ، 12 ، 16
- محمد عبد الرحيم غنيمه 175
- محمد علي أبو ريان 76
- محمد غلاب 93 ، 72 ، 66 ، 65 ، 63
- محمد فريد حجاب (1919/1868م) 80 ، 53 ، 47 ، 39 ، 26
82 ، 195 ، 196 ، 201 ، 207 ، 225 ، 233 ، 239 ، 242 ، 248 ، 249 ، 250 ، 277 ، 283 ، 292 ، 298
- محمد فؤاد معصوم (1938م / ؟) 39 ، 35
- محمد لمبارك (1982/1912م) 314

- محمد يوسف علوان 282
- محمود زيدان 61
- مصطفى حسين النشار (ولد 1953م) 329
- مصطفى عبد الرزاق (1947/1885م) 353
- مصطفى غالب (1981/1923م) 302، 50، 34، 30، 27
- منير كامل 148
- مولود زايد الطيب 263
- مونتسكيو: (Montesquieu) (1755/1689 م) 369، 330، 257
- نيفين عبد الخالق مصطفى 295، 279
- هنري توماس باكل (Henry Thomas Buckle) (1861/1821م) 33
- هيبوقراطس 328
- هيراقليطيس (540ق.م/480ق.م) 62
- هربت سبينسر 369، 367
- و.أ. لستر. شميت 127
- ويد جيرى ألبان 330
- يحيى بن عدي بن حميد (974/893م) 16
- يسرى سلامة 48
- يوحنا قمير (2006/1910م) 187، 38، 35

- يوسف كرم (1959/1886م) 62، 74.

فهرست المحتويات

الإهداء.....	أ.....
شكر وتقدير.....	ب.....
مقدمة.....	ج.....

الفصل الأول

الخلفية التاريخية لفكر إخوان الصفاء

المبحث الأول: إخوان في الفكر العربي الإسلامي.....	11.....
المبحث الثاني: لمحة عامة عن الأوضاع السائدة خلال القرن الرابع الهجري....	21.....
المبحث الثالث: انتماء إخوان الصفاء المذهبي وأهدافهم.....	44.....

الفصل الثاني .

الأسس الفلسفية وأهمية نظرية المعرفة عند إخوان الصفاء.

المبحث الأول: أهمية نظرية المعرفة عند إخوان الصفاء.....	59.....
المبحث الثاني: جوانب فلسفة إخوان الصفاء المعرفية.....	77.....
المبحث الثالث: الإنسان والمعرفة في نظر إخوان الصفاء.....	92.....

الفصل الثالث

أسس ومبادئ الفكر التربوي عند إخوان الصفاء.

المبحث الأول: مفهوم التربية وتطورها عبر التاريخ حتى عصر إخوان الصفاء....	123.....
المبحث الثاني: أهداف التربية عند إخوان الصفاء.....	150.....
المبحث الثالث: التربية والتعليم والأخلاق عند إخوان الصفاء.....	177.....

الفصل الرابع

أسس ومبادئ الفكر السياسي عند إخوان الصفاء.

المبحث الأول: التجمعات البشرية وأنواعها عند إخوان الصفاء.....	195.....
المبحث الثاني: مميزات المجتمع الإنساني عند إخوان الصفاء.....	207.....

المبحث الثالث: الأسس والمبادئ السياسية في فكر إخوان الصفاء.....225

الفصل الخامس

البعد السياسي للتربية عند إخوان الصفاء.

المبحث الأول: مفهوم الدولة وأهميتها ومكانتها وأهم النظريات في تكوينها....254

المبحث الثاني: التربية والسياسة والعلاقة بينهما عند إخوان الصفاء.....270

المبحث الثالث: الحرية والأصول الدينية عند إخوان الصفاء.....280

الفصل السادس

أثر الفكر التربوي والسياسي عند إخوان الصفاء في الفكر الإسلامي وغيره.

المبحث الأول: أثر الفكر اليوناني في المجال السياسي والتربوي عند الإخوان وبعض

المفكرين.....307

المبحث الثاني: الفكر السياسي عند الإخوان وتأثره بالفارابي وأثره على فكر ابن

خلدون.....318

المبحث الثالث: النظرية التربوية والتعليمية بين الإخوان والغزالي.....338

الخاتمة.....362

قائمة المصادر والمراجع.....374

فهرست البلدان.....390

فهرست الآيات القرآنية.....392

فهرست الأعلام.....394

فهرست الموضوعات.....403

