

Publications of the Institute
for the History of Arabic-Islamic Science

Islamic Philosophy

Volume 21

Publications of the
Institute for the History of
Arabic-Islamic Science

Edited by
Fuat Sezgin

ISLAMIC
PHILOSOPHY

Volume 21

Rasā'il
Ikhwān aṣ-ṣafā' wa-
khillān al-wafā'
(2nd half 4th/10th cent.)

Texts and Studies
Collected and Reprinted

II

1999

Institute for the History of Arabic-Islamic Science
at the Johann Wolfgang Goethe University
Frankfurt am Main

ISLAMIC PHILOSOPHY

Volume
21

RASĀ'IL
IKHWĀN AṢ-ṢAFĀ' WA-
KHILLĀN AL-WAFĀ'
(2nd half 4th/10th cent.)

TEXTS AND STUDIES

II

Collected and reprinted
by
Fuat Sezgin

in collaboration with
Mazen Amawi, Carl Ehrig-Eggert,
Eckhard Neubauer

1999



Institute for the History of Arabic-Islamic Science
at the Johann Wolfgang Goethe University
Frankfurt am Main

BBR9
.18
vol. 20-21
v. 21

100 copies printed

ISSN 1437-5125

ISBN 3-8298-6023-4 (Ikhwān aṣ-Ṣafā', Texts and Studies, Vol. I-II)

ISBN 3-8298-6022-6 (Ikhwān aṣ-Ṣafā', Texts and Studies, Vol. II)

© 1999

Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften

Beethovenstrasse 32, D-60325 Frankfurt am Main

Federal Republic of Germany

Printed in Germany by
Strauss Offsetdruck, D-69509 Mörlenbach

TABLE OF CONTENTS

Doctor, Max: <i>Die Philosophie des Josef (ibn) Zaddik, nach ihren Quellen, insbesondere nach ihren Beziehungen zu den Lauteren Brüdern und zu Gabirol untersucht.</i> Münster 1895. 52 pp. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen. 2,2).	1
Hungerford, Edward: <i>The Arabian Brothers of Purity.</i> The Andover Review (Boston) 12. 1889. pp. 490-506.	60
Davidson, Thomas: <i>The Brothers of Sincerity.</i> International Journal of Ethics (Philadelphia) 8. 1898. pp. 439-460.....	77
Hellmann, Gustav: <i>Denkmäler Mittelalterlicher Meteorologie.</i> Berlin 1904. pp. (18); (40); 23-41: <i>Ichwān eṣ Ṣafā. Meteorologie der "Lauteren Brüder" (X. Jahrhundert.)</i> (Neudrucke von Schriften und Karten über Meteorologie und Erdmagnetismus No. 15).....	99
Goldziher, Ignaz: <i>Über die Benennung der "Ichwān al-ṣafā".</i> Der Islam (Strassburg) 1. 1910. pp. 22-26.	122
Massignon, Louis: <i>Sur la date de la composition des "Rasā'il Ikhwān al ṣafā".</i> Der Islam (Strassburg) 4. 1913. p. 324.	128
al-Hamdānī, Husain F.: <i>Rasā'il Ikhwān aṣ-Ṣafā in the literature of the Ismā'īlī Tayyibī Da'wat.</i> Der Islam (Berlin/Leipzig) 20. 1932. 281-300.	129
al-Hamdānī, Husain: <i>Baḥṯ tārīkhī fī Rasā'il Ikhwān aṣ-Ṣafā wa-'aqā'id al-ismā'īliya fihā.</i> Bombay 13543/1935. 32 pp.	149
al-Hāshimī, Muḥammad Yaḥyā: <i>al-'Ulūm at-ṭabī'īya 'inda Ikhwān aṣ-Ṣafā.</i> Majallat al-Majma' al-'Ilmī al-'Arabī (Damascus) 12. 1932. pp. 513-520.	182

Karam, J.: <i>Las ideas filosóficas de los "Hermanos de la Pureza" (Ikhwan es-safa)</i> . La Ciencia Tornista (Salamanca) 56. 1937. pp. 398-412.	190
al-Jundī, Salīm: <i>Abu l-'Alā' al-Ma'arri wa-Ikhwān aṣ-Ṣafā'</i> . Majallat al-Majma' al-'Ilmī al-'Arabī (Damascus) 16. 1941. pp. 346-351.	205
García Gómez, Emilio: <i>Alusiones a los "Ijwān al-Ṣafā'" en la poesía arábigoandaluza</i> . al-Andalus (Madrid/Granada) 4. 1936-39. pp. 462-465.	212
Fackenheim, Emil L.: <i>The conception of substance in the philosophy of the Ikhwan as-Safa' (Brethren of Purity)</i> . Mediaeval Studies (Toronto) 5. 1943. pp. 115-122.	217
Yusufji, D.H.: <i>The forty-third treatise of the Ikhwān al-Ṣafā'</i> . The Moslem World (Hartford) 33. 1943. 39-49.	225
Levonian, Lootfy: <i>The Ikhwān al-Ṣafā' and Christ</i> . The Moslem World (Hartford) 35. 1945. pp. 27-31.	237
Stern, Samuel Miklos: <i>The authorship of the Epistles of the Ikhwān-aṣ-Ṣafā'</i> . Islamic Culture (Hyderabad) 20. 1946. pp. 367-72. 21. 1947. pp. 403-404.	243
Tibawi, Abdul-Latif: <i>Ikhwān aṣ-Ṣafā' and their Rasā'il. A critical review of a century and a half of research</i> . The Islamic Quarterly (London) 2. 1955. pp. 28-46.	252
Tibawi, Abdul-Latif: <i>Some educational terms in the Rasā'il Ikhwān aṣ-Ṣafā'</i> . The Islamic Quarterly (London) 5. 1959. pp. 55-60.	271
Tāmir, 'Ārif: <i>Ḥaqīqat Ikhwān aṣ-ṣafā' wa-khillān al-wafā'</i> . al-Mashriq (Beirut) 51. 1957. pp. 129-172.	277

Table of Contents

VII

al-Farūqī, Isma'īl Rāgī: <i>On the ethics of the Brethren of Purity (Ikhwān al-Ṣafā wa khillan al-wafā)</i> . The Muslim World (Hartford) 50. 1960. pp. 109-21; 193-98; 252-58; 51. 1961. pp. 18-24.	321
Stern, Samuel Miklos: <i>New information about the authors of the "Epistles of the Sincere Brethren"</i> . Islamic Studies (Islamabad) 3. 1964. pp. 405-428.	357

DIE PHILOSOPHIE
DES JOSEF (IBN) ZADDIK,
NACH IHREN QUELLEN,
INSBESONDERE NACH IHREN BEZIEHUNGEN ZU
DEN LAUTEREN BRÜDERN UND ZU GABIROL

UNTERSUCHT

VON

DR. MAX DOCTOR.

MÜNSTER 1895.

DRUCK UND VERLAG DER ASCHENDORFFSCHEN BUCHHANDLUNG.

SEINEN TEUREN ELTERN

IN LIEBE UND DANKBARKEIT

UND

HERRN PROFESSOR DR. CLEMENS BAEUMKER

IN VEREHRUNG

GEWIDMET

VOM VERFASSER.

INHALTSANGABE.

	Seite
§. 1. Leben und Werke	1
§. 2. Litteratur	3
§. 3. Zweck, Charakter und Ausgangspunkt des Mikrokosmos	7
§. 4. Die Quellen des Mikrokosmos	10
a) Ungenannte Philosophen	10
b) Mit Namen genannte Philosophen	14
§. 5. Josefs. Beziehungen zu den lauterer Brüdern und zu Salomo ibn Gabirol	16
§. 6. Erkenntnistheorie	21
§. 7. Psychologie	28
a) Die vegetabilische Seele	30
b) Die animalische Seele	32
c) Die rationale Seele	36
d) Die Weltseele	39
§. 8. Naturphilosophie. Materie und Form, Substanz und Accidens	40
§. 9. Die Lehre vom göttlichen Willen	47
§. 10. Emanation und Mittelsubstanzen	50

§. 1.

Leben und Werke.

Rabbi Josef ben Jakob (ibn) Zaddik¹⁾ lebte zu Cordova. Seine Geburtszeit ist nicht genau bekannt²⁾; hingegen wissen wir, daß er im Jahre 1149 gestorben ist. Im Jahre 1138 wurde er zum Richter (דיין) von Cordova ernannt; dieses Amt verwaltete er bis zu seinem Tode in Gemeinschaft mit Rabbi Maimun, dem Vater des großen Maimonides.

Sonst ist uns über seine Lebensschicksale nichts überliefert worden.

Bei seinen Zeitgenossen erfreute er sich wegen seiner hervorragenden Geistes Eigenschaften großer Berühmtheit.

Seine Bedeutung als Talmudist geht schon daraus hervor, daß er zum geistlichen Oberhaupte einer so ansehnlichen Gemeinde, wie es Cordova war, gemacht wurde. Seine juristische resp. talmudische Gelehrsamkeit wird übrigens auch besonders, namentlich von seinem Landsmann Mose ibn Esra,³⁾ hervorgehoben. Gleichwohl hat Josef kein talmudisches Werk verfaßt.

Auch der Historiograph Abraham ibn Daud (geb. um 1110,

¹⁾ Arabisch Abu Omar. Steinschneider im Catalog der hebräischen Handschriften der Bodleyana p. 1542 hält Zaddik (der Gerechte) für einen Beinamen und nicht für den Namen des Vaters.

²⁾ Jellinek p. VI der Einleitung zum Mikrokosmos setzt sein Geburtsjahr in das 7. Jahrzehnt des 11. Jahrh. Er folgert es aus dem Umstand, daß Josef ein Schüler des R. Isak ben Baruch (1035—1094) genannt wird. Abraham ibn Daud im Sefer hakkabala zählt ihn unter den Zeitgenossen des R. Isak auf. Diese Notiz dürfte aber nicht zutreffend sein, da Josef bedeutend später als R. Isak lebte.

³⁾ Vgl. Wolfius: Bibliotheca hebraica III. No. 959.

gest. 1180) spricht rühmend von Josef. Er nennt ihn „einen großen Gelehrten, Dichter und gottesfürchtigen Mann“¹⁾.

Das poetische Talent Josefs preist in begeisterten Worten der Dichter Charisi (um 1218)²⁾.

Von Josefs weltlichen Gedichten ist uns nur ein einziges erhalten geblieben. Es ist ein Huldigungsgedicht an den berühmten Dichter Juda hallevi, der auf seiner Pilgerfahrt in's heilige Land auch Cordova berührte und von Josef, als dem geistlichen Oberhaupte, mit diesem Gedichte begrüßt wurde³⁾.

Josef ward aber nicht bloß als weltlicher Dichter geschätzt; auch seine synagogalen Poesien erfreuten sich grosser Beliebtheit. Indes sind nur sehr wenige auf uns gekommen⁴⁾.

Seine Berühmtheit aber verdankt Josef besonders seiner Thätigkeit auf philosophischem Gebiet. Er verfaßte eine Logik in arabischer Sprache (Alojun we'l Mudsakerat), von der uns aber nichts näheres bekannt ist, und die auch noch nicht aufgefunden worden ist⁵⁾.

¹⁾ Wolfius l. c. III. p. 849 b. und Sefer hákkabala von Abr. ibn Daud, ed. Amsterdam, p. 47 b.

²⁾ „Wenn R. Josef ben Zaddik seinen Dichtergeist läßt walten,
Dann muß des Wissens Meer sich spalten,
Und können Hügel und Felsen Stand nicht halten.
Die Gewalt seiner Worte
Entrückt Berge ihrem Orte
Und verwandelt Gallenschleim
In Honigseim.
Und müßten auch die Sönger all' verzagen
Und ihren Blick beschämt zu Boden schlagen,
So dürfte Zaddik doch es wagen,
Sein Haupt frei emporzutragen.“

Vgl. Kämpf: Nichtandalusische Poesie andalusischer Dichter. Prag 1858, Bd. I, S. 13.

³⁾ Es findet sich im Divan des Juda hallevi; vgl. B'tbulath bath J'huda von Luzatto. Prag 1840. p. 58, übersetzt von Geiger: Divan des Castiliens Abu'l Hassan Juda hallevi. Breslau 1851. S. 37, und von Kämpf a. a. O. S. 273. Dasselbst findet sich auch die Antwort Juda hallevi's, der dem Josef außerordentliches Lob spendet. Siehe auch Sachs: Religiöse Poesie der Juden in Spanien. Berlin 1845. S. 289.

⁴⁾ Zunz: Zur Geschichte der synagogalen Poesie, S. 216 kann nur einiges von ihm nachweisen.

⁵⁾ Er verweist auf sie p. 6 des Mikrokosmos.

Sein Hauptwerk aber ist der Mikrokosmos. Aus der eigentümlichen Sprache geht mit ziemlicher Sicherheit hervor, daß er ursprünglich arabisch geschrieben wurde. Wir besitzen eine hebräische Übersetzung des Werkes durch Mose ¹⁾ (der Name des Vaters ist in der Hamburger Handschrift nicht genannt).

Der hebräische Titel wird verschieden citiert; nämlich:

ספר העולם הקטן: ס' עולם קטן: ס' עולם הקטן:

Handschriften sind folgende vorhanden:

In Oxford: Bodleyana Uri 78 (defekt).

Oppenheim 1170. [O].

Michael 575 (Copie des Hamburger Codex).

In Hamburg: Stadtbibliothek 53 b. [H].

In München: 65. [M].

In Parma: De Rossi 1174. [P].

§. 2.

Litteratur.

Im Mittelalter scheint der Mikrokosmos wenig studiert worden zu sein; wenigstens finden wir ihn nur sehr selten citiert. In neuerer Zeit wurde ihm mehr Interesse zugewendet, wovon eine ziemlich umfangreiche Litteratur über dies Werk und seinen Verfasser Zeugnis ablegt. Die gesamte Philosophie Josefs ist noch wenig behandelt worden, während ein-

¹⁾ Jellinek folgert aus dem Namen Mose, der sich im Schlußgedicht des cod. H findet, den berühmten Übersetzer Mose ibn Tibbon, ohne dies jedoch ausreichend belegen zu können.

Steinschneider — a. a. O. — weist diese Ansicht entschieden zurück; ebenso Reifmann im „Magazin für die Wissenschaft des Judentums“. Berlin 1878. V, S. 35. Dort wird erklärt: „Der Name Mose am Schluß des Gedichtchens bezeichnet gewiß den Schüler, für den er die Schrift verfaßt haben mag (wie er im Anfange der Schrift näher erklärt) und für den er betet, daß (nach der biblischen Stelle im Exodus 17, 12) die schweren Hände Moses gestärkt werden mögen.“

Steinschneider: Hebräische Übersetzungen des Mittelalters. Berlin 1893. S. 409 hält Nachum hamaarabi für den Übersetzer und bringt für die Ansicht einige Belege.

zelne Partien derselben eingehenden Untersuchungen unterzogen worden sind.

Kurze Nachrichten über Josef erhalten wir durch Maimonides in seinem Briefe an den berühmten Übersetzer Samuel ibn Tibbon. Dort heißt es ¹⁾: „Was das Buch Mikrokosmos betrifft, das R. Josef hazaddik verfaßt hat, so habe ich es nicht gesehen, doch ich kannte den Mann und seinen Vortrag und habe seinen hohen Wert und den Wert seines Buches erkannt, in dem er doch unzweifelhaft der Methode der lauterer Brüder ²⁾ gefolgt ist.“

In knappen Worten berichtet uns Abraham ibn Daud in seinem „Sefer hakkabala“ ³⁾ über die Amtszeit und die Persönlichkeit Josefs. Eine gelegentliche Notiz findet sich auch in Zakuto's „Sefer Jochasin“ ⁴⁾.

Abgesehen von zerstreuten Hinweisungen auf Josef von seiten einiger jüdischer Schriftsteller aus dem 12—14ten Jahrhundert ⁵⁾, die den Mikrokosmos zum Teil benutzt haben, ist hiermit die hebräische Litteratur über unsern Autor erschöpft.

Die erste und einzige Ausgabe ⁶⁾ des Mikrokosmos wurde von Jellinek besorgt; derselben geht eine litterar-historische Einleitung voran. Nach einigen Bemerkungen über die Bedeutung

¹⁾ Sefer p'er hador p. 28 b. = Kobez II. p. 28 b. col. 2. und Cod. 92. III. des Breslauer jüd.-theol. Seminars.

²⁾ Durch ein Mißverständnis des Übersetzers der ursprünglich arabisch geschriebenen Briefe des Maimonides wurde Josef zu den Anthropomorphisten gezählt, denn in diesem Briefe heißt es: er folgt unzweifelhaft der Methode der **בעלי התארים** (= Attributisten). Geiger hat aus der Lesart des Cod. 92. III. des Breslauer Seminars nachgewiesen, daß an dieser Stelle von den lauterer Brüdern die Rede ist.

Über dieses Mißverständnis und seine Folgen vgl. Kaufmann: Geschichte der Attributenlehre in der jüd. Religions-Philosophie. Gotha 1877. S. 336. Anm. 206.

³⁾ Siehe oben S. 1.

⁴⁾ ed. Filipowski, London und Edinburg 1857. p. 220. b. Es ist ein Auszug aus Mose ibn Esra's „Schrift der Unterredung und Erinnerung“, worin über die Träger der jüdisch-spanischen Litteratur ausführlich berichtet wird. Vgl. Grätz: Geschichte der Juden. Bd. VI. Note 1.

⁵⁾ p. VIII ff. des Mikrokosmos.

⁶⁾ Der Mikrokosmos. Ein Beitrag zur Religions-Philosophie und Ethik. Leipzig 1854. Diese Edition wimmelt von Druck- und Schreibfehlern, so zwar, daß eine Benutzung derselben in dieser Form die größten Schwierig-

der jüdischen Litteratur in Spanien, wird darin über das Leben und die Schriften des Autors, über die Zeugnisse späterer Schriftsteller über ihn, über den Begriff des Mikrokosmos, die religiösen Zustände der Juden zur damaligen Zeit, über den Charakter des Werkes, die Übersetzung und über die Handschriften, meist in aphoristischer Form, gehandelt.

Vieles ergänzte B. Beer in seiner eingehenden Recension ¹⁾, worin er zunächst ausführlich über die Entwicklung des Begriffes „Mikrokosmos“ und in einer gedrängten Inhaltsangabe über das Werk selbst spricht.

Bibliographische Notizen über den Mikrokosmos finden wir in Wolfius: Bibliotheca hebraica ²⁾; ferner bei De Rossi: Dizionario Storico (Historisches Wörterbuch der jüdischen Schriftsteller) ³⁾, außerdem auch noch in Steinschneider's ⁴⁾ und Neubauer's ⁵⁾ Catalog der hebräischen Handschriften der Bodleyana und in der hebr. Bibliographie von Fürst ⁶⁾.

Kurze Biographien und Inhaltsskizzen geben: Steinschneider in Ersch und Gruber's Realencyclopaedie ⁷⁾; Beer in: Philosophie und philosophische Schriftsteller der Juden ⁸⁾; Kämpf: Nichtandalusische Poesie andalusischer Dichter ⁹⁾; Jost: Geschichte des Judentums und seiner Sekten ¹⁰⁾; Grätz: Geschichte der Juden ¹¹⁾.

keiten bereitet. Eine Vergleichung mit dem Hamburger Codex, aus dem diese Ausgabe stammt, ergab zahlreiche Entstellungen im Druck; Fortfall ganzer Zeilen durch Homoioteleuten kommt sehr häufig vor.

Auch die p. XVII ff. angeführten Varianten nach cod. M sind mit geringer Sorgfalt und Zuverlässigkeit zusammengestellt.

Nach vieler Mühe gelang es mir, eine Collation nach dem Oxforder codex Oppenheim 1170 zu erhalten. Viele Lesarten, die H aufweist, werden durch O bestätigt; ganz bedeutend ist die Anzahl der besseren Lesarten.

¹⁾ Frankel's Monatschrift. Leipzig 1854. Bd. III. S. 159 ff. und 197 ff. Die Recension ist auch als Sonderabdruck erschienen.

²⁾ Hamburg 1815—33. Bd. III. S. 849. b.

³⁾ Übersetzt von Hamberger. Bautzen 1839. S. 33.

⁴⁾ Berlin 1852—60. p. 1542 ff.

⁵⁾ No. 1331; fol. 97 und 474.

⁶⁾ Bd. III. S. 354.

⁷⁾ Bd. 31; S. 103 ff.

⁸⁾ Leipzig 1852. S. 70.

⁹⁾ S. 164.

¹⁰⁾ Leipzig 1858. Bd. II. S. 84.

¹¹⁾ Bd. VI. S. 125 ff. Leipzig 1861.

Über Josef, sein Werk, die Manuskripte, die Übersetzung und deren Autorschaft ¹⁾, sowie über die Litteratur über unsern Autor handelt Steinschneider in seinem neuesten gelehrten Werk „Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters“ ²⁾.

Die Autorschaft Josefs suchte Weinsberg zu bestreiten; ein Versuch, der als durchaus mißglückt zu bezeichnen ist ³⁾.

Eine Analyse des Mikrokosmos giebt M. Eisler im jüdischen Centralblatt ⁴⁾ in gedrängter Form und in sehr populärer Weise. Die Eigentümlichkeiten der Philosophie Josefs treten nicht klar genug hervor; außerdem mangelt der Darstellung jegliche historisch-kritische Grundlage.

Soweit die Litteratur, welche über Josef selbst und sein Werk im allgemeinen handelt. Von den Schriften, in denen einzelne Materien bearbeitet werden, seien die folgenden genannt ⁵⁾.

Eine ausführliche und gründliche Behandlung der Attributenlehre giebt uns Kaufmann ⁶⁾. Der Teil, welcher über die Attributenlehre im Mikrokosmos handelt — zugleich wegen der

¹⁾ Vgl. Magazin für die Wissenschaft des Judenthums V, S. 35.

²⁾ Berlin 1893. S. 407 ff.

³⁾ Ein angeblich im 12. Jahrh. von Jos. ibn Zadik verfaßtes philosophisches System nach seiner Echtheit untersucht. Breslau 1888. Vgl. dazu Krakauer's Recension in Rahmer's Jüdischem Litteraturblatt. Magdeburg 1889. No. 18, 19 u. 20.

⁴⁾ Herausgegeben von Grünwald; 1887. VI. Jahrg. Heft I S. 153 (bei Steinschneider „Hebr. Übersetzungen“ a. a. O. nicht ganz richtig citiert) und Augustheft S. 24.

⁵⁾ Wir sehen hierbei von der poetischen Thätigkeit Josefs ab; vgl. Sachs: Die religiöse Poesie der Juden S. 289. Zunz: Zur Geschichte der synagogalen Poesie S. 216 Kämpf a. a. O.

⁶⁾ Geschichte der Attributenlehre in der jüdischen Religions-Philosophie des Mittelalters. Gotha 1877. S. 255—337. Manches, was H richtig liest, was im Druck aber corrumpt ist, wird emendiert und findet dann seine Bestätigung durch H; p. 47, 11 hat H die allerdings in die Augen springende Lesart **המורה**; ferner liest p. 48, 6. v. u. H wie O, welche letztere Lesart Kaufmann annimmt. Die p. 47, 14 durch Homoioteleuton verderbte Stelle liest H ebenfalls wie O.

Einzelne Richtigstellungen nebst anderen recht wertvollen Notizen über den Mikr. finden sich in den Recensionen über die „Attributenlehre“. Vgl. Brüll: Jahrbücher für jüdische Geschichte u. Litteratur. IV. S. 137; 146 ff. u. Magazin a. a. O. S. 52.

schlechten Beschaffenheit des Textes der schwierigste —, ist vielleicht der beste des trefflichen Buches.

Das Ethische im Mikrokosmos wird von Rosin: Ethik des Maimonides ¹⁾, klar und übersichtlich dargestellt.

Über die Bibelexegese im Mikrokosmos schrieb Bacher: Die Bibelexegese der jüdischen Religions-Philosophen ²⁾.

Die Willensfreiheit behandelte Knoller: Problem der Willensfreiheit in der jüdischen Religions-Philosophie ³⁾.

Die Prophetie erwähnt Sandler: Problem der Prophetie in der jüdischen Religions-Philosophie ⁴⁾.

Kurze Hinweisungen auf unseren Autor finden sich: in der Zeitschrift „Orient“ ⁵⁾ (dasselbst ist das betreffende Kapitel des Mikrokosmos „über Gottes Selbstgenugsamkeit“ zum ersten Male abgedruckt und behandelt); ferner in der hebräischen Zeitschrift Kerem chemed, wo von Jellinek selbst einige Konjekturen vorgeschlagen werden ⁶⁾, und bei Schmiedl: Studien über jüdische, insonders jüd.-arabische Religionsphilosophie, bezüglich der Psychologie des Mikrokosmos ⁷⁾.

Auch Überweg-Heinze: Grundriß der Geschichte der Philosophie, erwähnt Josef ⁸⁾.

§. 3.

Zweck, Charakter und Ausgangspunkt des Mikrokosmos.

Bei der Abfassung seines Werkes hatte Josef namentlich seine Zeitgenossen im Auge, die er als unwissend, indifferent und leidenschaftlich schildert ⁹⁾. Durch eine leichte Methode, durch populäre Darstellung sie zur Erkenntnis der höchsten

¹⁾ Jahresbericht des jüd.-theol. Seminars. Breslau 1876; S. 17 u. 18. Vgl. die Recension in der Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft 1876. S. 364 ff. und Brüll a. a. O. S. 153.

²⁾ Jahresbericht der Landes-Rabbiner-Schule Budapest. 1892. S. 99—105.

³⁾ Dissertation. Breslau 1884. S. 50—53.

⁴⁾ Dissertation. Breslau 1891. S. 46 f.

⁵⁾ Herausgegeben von Fürst. Jahrg. 1849. S. 283. (Litteraturblatt.)

⁶⁾ Bd. VIII. S. 93 u. 97.

⁷⁾ Wien 1869. S. 145 u. sonst.

⁸⁾ 7. Aufl. S. 216. Einzelne Notizen giebt auch noch Kaufmann in seinen Werken: „Die Spuren Al-Baṭṭājis in der jüd. Rel.-Philosophie. Budapest 1880. S. 34.“ und „Die Sinne. Beiträge zur Geschichte der Physiologie und Psychologie im Mittelalter“. Budapest 1884.

⁹⁾ p. 1, 9. p. 43, 2—5; p. 74.

Wahrheit zu erheben, das ist der Zweck der Schrift. Ihn hat er dadurch am besten zu erreichen gesucht, daß er seine Philosopheme nicht in trockener, rein theoretischer Weise darstellt ¹⁾, sondern in großen Zügen einen Abriss der gesamten Zeitphilosophie auf neuplatonischer Grundlage giebt, ohne sich jedoch streng an ein philosophisches System zu halten und dessen Anwendung auf die mosaische Religion durchzuführen.

Das Werk ist, abgesehen davon, daß die meisten damals gangbaren Philosopheme darin wiedergefunden werden ²⁾, auch darum interessant, weil es zu den ersten der jüdisch-arabischen Epoche und, wie die „Emunoth w'deoth“ Saadja's, zu denjenigen rabbanitischen Büchern gehört, welche die Ansichten eines Karäers ³⁾ einer Erörterung würdigen.

Es zeigt auch deutlich den Übergang vom jüdischen Kalam ⁴⁾ — den Saadja besonders zur Blüte gebracht hat — zum jüdischen Aristotelismus ⁵⁾, der im Maimonides seinen Hauptvertreter gefunden hat.

Ebensowenig wie Josef ⁶⁾ einen Gegensatz zwischen Wissen und Glauben kennt ⁷⁾, indem er sagt: „Wir sollen nach

¹⁾ In der Darstellung bellefängt er sich der knappsten und kürzesten Form, da eine lange und tief sinnige Discussion den Anfänger — denn für einen solchen ist das Buch bestimmt — nur mit Abneigung gegen die Philosophie erfüllen würde (p. 2, 20). Oft unterbricht er den Gang der Erörterung durch den Hinweis auf die heabsichtigte Kürze.

²⁾ Der damaligen Sitte gemäß werden die Urheber derselben nicht namentlich genannt.

³⁾ Josef Albassir und dessen Schrift Mansuri. Mikr. p. 49, 31 und 46, 11; vgl. Frankl: Ein mutazilitischer Kalam S. 8 und 9.

⁴⁾ Die Mutakallimun haben sich die Aufgabe gestellt, die Dogmen der geoffenbarten Religion gegen die Doctrinen der Philosophie zu verteidigen. Ihre Wissenschaft, die im 2. Jahrhundert der Hedschra blühte, hieß der Kalam (arab. علم الكلالي, hebräisch חכמת הדבר, die Wissenschaft des Wortes — oder auch Logik).

Über die Bedeutung und den Sinn dieser Ausdrücke bestanden schon bei den älteren arabischen Schriftstellern verschiedene Erklärungen. Vgl. Weil: Historisch-kritische Einleitung in den Koran S. 116 und Schmiedl Studien S. 136 ff.

⁵⁾ Ebenso Saadja: Emunoth ed. Leipzig, S. 7. Maimonides: Moreh 1, 50.

⁶⁾ Vgl. Schmiedl a. a. O. S. 261 ff.: Was hat den Aristotelismus in der jüd. Religions-Philosophie so populär gemacht?

⁷⁾ Seit Maimonides wütete ein heißer Kampf über die Stellung des Wissens zum Glauben.

Gotteserkenntnis streben und forschen, das ist fromm; daß wir aber nicht alles erkennen können, liegt an der Beschränktheit unseres Geistes“ ¹⁾), ebensowenig läßt er die Ansicht gelten, daß die höchste Erkenntnis sich nicht mit naiv-inniger Frömmigkeit vereinigen könne: sagt er doch: „Jeder wahrhaft Vernünftige muß wahrhaft gläubig sein; denn die Erkenntnis führt zu Gott und seinen Geboten; der wahrhaft Fromme ist aber auch wahrhaft vernünftig, — denn nur durch die höchste Vernunftthätigkeit kann er zur echten Frömmigkeit gelangen“ ²⁾).

Der Mikrokosmos ist durchaus kein geschlossenes System neuer Gedanken; das wollte Josef auch gar nicht schaffen. Es ist aber auch kein buntes, zusammenhangloses Gemisch, sondern überall zeigt sich der Eklekticismus eines mit Wahl und Prüfung verfahrenen Denkers. Die Gedanken, die er aus einer Quelle schöpft, entkleidet er der ihnen eigentümlichen Färbung, löst sie aus ihrer Verbindung, um sie dann selbständig zu verarbeiten und ihnen eine solche Fassung zu geben, daß sie als sein Eigentum erkannt werden.

Bei den einzelnen Beispielen wird dies im folgenden noch begründet und zugleich dargethan werden, mit welcher kritischer Sichtung er bei der Benutzung seiner Quellen verfahren ist.

Mit großem Geschick wußte er denjenigen Ansichten auszuweichen, die eine Inconsequenz in seiner Philosophie oder in seiner religiösen Überzeugung hätten herbeiführen können. Auch in der Ausscheidung des Vorgefundenen zeigt er sich als hervorragender Denker ³⁾.

Zum Mittelpunkte seiner Philosophie macht Josef die Lehre vom Mikrokosmos, nach dem er auch sein Werk benennt.

In welcher Weise er hierbei verfährt, wie er den Gedanken verwertet und für seine Philosophie nutzbar macht, wird noch im folgenden beleuchtet werden.

Bevor wir uns zu unserer eigentlichen Untersuchung wenden, erachten wir es noch für notwendig, die Quellen des Mikrokosmos einer Betrachtung zu unterziehen.

¹⁾ p. 8 etc. p. 47.

²⁾ p. 67 und sonst. Über Josefs Ansicht von den Attributen Gottes siehe Kaufmann: Attributenlehre S. 255 ff.

³⁾ Das Urteil von Grätz a. a. O. S. 127, der ihn als mittelmäßigen Denker bezeichnet, ist denn doch etwas zu hart.

§. 4.

Die Quellen des Mikrokosmos.

Bei der Untersuchung der Quellen für die Philosophie Josefs ergibt sich, daß er namentlich von der Philosophie der Griechen nicht unbedeutende Kenntnisse gehabt haben muß.

Abgesehen nämlich von der heiligen Schrift, die er als Quelle insofern benutzt, als er deren Aussprüche zum Belege seiner philosophischen Ansichten mit großem Geschicke verwendet ¹⁾, finden wir, daß Josef die Lehrmeinungen vieler alten Philosophen gekannt und benutzt hat.

Allerdings läßt sich nicht immer ermitteln, welcher Philosoph gerade mit der oder jener Andeutung gemeint sei, zumal sich auch nicht annehmen läßt, daß Josef aus den Originalwerken geschöpft habe. Seine Kenntnisse dürfte er vielmehr den arabischen Bearbeitungen der griechischen Philosophie zu verdanken haben. Dadurch ist manche Unsicherheit in bezug auf die Feststellung des Autors einer philosophischen Idee entstanden.

Wir gehen in diesem Abschnitt nur auf diejenigen Autoren ein, die Josef ausdrücklich citiert, und verweisen in betreff der übrigen Quellen auf die nachfolgende Erörterung.

Zunächst wollen wir die nicht namentlich genannten Philosophen anführen und — soweit dies möglich ist — ihre Namen ermitteln.

a) Ungenannte Philosophen.

Bei der Erwähnung ²⁾ der platonischen Ideenlehre werden „die alten Philosophen“ (החכמים הקדמונים) und bei der Lehre von der Unerfaßbarkeit des Wesens und der Eigenschaften Gottes ³⁾ die „Mehrzahl der Alten“ (רוב הקדמונים) angeführt.

Unter diesem Namen (= *oi palaiot, oi archaot*) waren viele Äußerungen der alten griechischen Philosophen bei den Arabern verbreitet.

So werden unter gleichem Namen bei Schahrastani ⁴⁾ Ansichten des Socrates und Xenophanes ⁵⁾ vorgetragen.

¹⁾ Vgl. Bacher: Bibelexegese S. 98 ff.

²⁾ Mikrokosmos p. 39 z. 18.

³⁾ p. 55 Z. 18.

⁴⁾ Übersetzung von Haarbrücker II S. 111.

⁵⁾ Das. II, S. 130. Über die Unerfaßbarkeit des göttlichen Wesens

Über Gottes Unerkennbarkeit äußerte sich ¹⁾ „einer der Philosophen“ (אחד מן החכמים).

Unter „Philosoph“ κατ' ἐξοχήν (הפילוסוף) ist meist Aristoteles zu verstehen. So z. B. folgt Josef ²⁾ dem Aristoteles ³⁾, wenn er von den Sinnen sagt, daß sie nur das Einzelne wahrnehmen, daß sie nur die an der Substanz auftretenden Eigenschaften, die Accidentien — nicht die Substanz selbst — zeigen. ⁴⁾

An einer Stelle sagt der Philosoph: „Alles, dem Vollkommenheit auf einmal gegeben wurde, ist unvergänglich, da bei ihm Anfang und Ende zusammenfallen“ ⁵⁾.

Wenn ferner Josef ⁶⁾ hinsichtlich der Elemente dem „Philosophen“ die Lehre zuschreibt, daß das Vergehen und die Veränderung nur ihnen in ihren Teilen zukomme, so läßt sich auch hierfür Entsprechendes bei Aristoteles nachweisen. Derselbe lehrt ausdrücklich ⁷⁾, daß zwar einzelne Teile des einen Elementes in das andere Element sich wandeln, daß aber die Gesamtmenge (ὁ πᾶς ὄγκος) bei einem jeden Elemente die gleiche bleibe.

Die Definition der Seele ⁸⁾ ist dem Aristoteles ⁹⁾ wörtlich entlehnt.

äußert sich auch der neuplatonische „Liber de causis“. Vgl. Bardenhewer: Die pseudo-aristotelische Schrift Über das reine Gute, bekannt unter dem Namen Liber de causis. Freiburg i. Br. 1882 S. 69 ff. Haneberg: Sitzungsberichte der k. bayr. Akademie 1863 I, S. 378 ff. und S. 381. Näheres siehe: Kaufmann: Attributenlehre S. 324 Anm. 186 und Rosin: Ethik des Maimonides 96 Anm. 2.

¹⁾ p. 47 z. 5. Siehe dazu Kaufmann a. a. O. S. 277 Anm. 75, der ähnliche Äußerungen bei Mose ibn Esra nachweist.

²⁾ p. 4 Z. 12.

³⁾ Vgl. Zeller, Philosophie der Griechen II ³ 2 S. 198.

⁴⁾ Siehe Kaufmann: Die Sinne S. 54.

⁵⁾ p. 17 Z. 7;

⁶⁾ Mikrokosmos p. 17. Z. 25.

⁷⁾ Meteorologie 2, 3 p. 358 b 29.

⁸⁾ p. 36 Z. 22.

⁹⁾ de anima II ¹, 412 b 4: ψυχή ἐστιν ἐντελέχεια ἢ πρώτη σώματος φυσικοῦ ἀργατικοῦ ζωῆν ἔχοντος δύναμις.

Ebenso lautet es bei Josef: הגפש שהי' עצם מהמים לגוף טבעי כלי בעל חיות בכח.

Wir finden diese Definition wörtlich bei fast allen jüdischen Religionsphilosophen vor. Z. B. lautet sie bei Saadja שלמות לגשם טבעי (vgl. Guttman: Die Religionsphilosophie des Saadja S. 195 Anm. 3, ferner im

In der Lehre über die Sphären¹⁾ führt er den „Aristoteles und seine Schrift „de coelo“ (הפילוסוף בספר השמים והעולם) ausdrücklich an.

Dagegen ist jedenfalls unter dem „Philosophen“²⁾, der da sagt: „Ich begehre das Wasser und ich enthalte mich desselben, je nach dem größten Nutzen“ — Sokrates zu verstehen³⁾.

In der sog. „Theologie des Aristoteles“⁴⁾ findet sich ein Anklang an den Ausspruch des „Philosophen“: Sterbet durch Euren Willen und lebet durch Eure Natur.⁵⁾

Vielleicht wird auch in einer anderen pseudo-aristotelischen, von neuplatonischen Ideen erfüllten Schrift dem Aristoteles die Lehre zugeschrieben⁶⁾, daß die negativen Attribute Gottes wahrer sind als die positiven.

Häufig finden wir auch im Mikrokosmos „die Philosophen“ (הפילוסופים) citiert; so z. B. heißt es von ihnen⁷⁾, daß sie die Philosophie als Selbsterkenntnis definieren. Die Autoren dieser Lehre sind die dem Plotin folgenden lauterer Brüder⁸⁾.

Sie lehren auch⁹⁾, daß nur den zwei niederen Stufen der Seele eine Abhängigkeit vom Temperament zukomme.

Daß nur der Prophet¹⁰⁾ die Ursache der Ursachen erkennen könne, ist ebenfalls eine ihrer Lehren.

Kusari des Juda halevi V. 12: הנפש שלמותה לגשם טבעי כלי בעל חיות בכח. Genau so lautet die Definition auch bei Abraham ibn Daud: Emuna rama ed. Weil p. 21 Z. 10.

¹⁾ p. 10 Z. 29.

²⁾ p. 37 Z. 1.

³⁾ Etwas Ähnliches siehe bei Steinschneider: Pseudepigraphische Literatur S. 44.

⁴⁾ Übersetzt von Dieterici. Leipzig 1883. S. 8.

⁵⁾ Mikrok. p. 41 Z. 17.

⁶⁾ p. 56 Z. 16. Vgl. Kaufmann: Attributenlehre S. 330. Anm. 198. Über die Geschichte dieser Lehre siehe näheres in dessen Theologie des Bachja S. 77 Anm. 2.

⁷⁾ p. 2 Z. 14.

⁸⁾ Vgl. Dieterici: Anthropologie S. 1.

⁹⁾ Ebd. S. 58 u. 59 und Mikrok. p. 19 Z. 20.

¹⁰⁾ p. 20 Z. 26. Auch bei Mose ibn Esra und bei Bachja sind unter הפילוסופים die lauterer Brüder zu verstehen. Vgl. Kaufmann: Theologie des Bachja S. 18 Anm. 1.

Daß der Körper Substanz ¹⁾ sei, ist eine so geläufige Lehre, daß Josef als deren Autor nur schlechthin die „Philosophen“ angiebt.

Platonisch gefärbt ist die Lehre von den vier Eigenschaften, welche zur Glückseligkeit führen ²⁾. Josef leitet sie auch aus der heiligen Schrift ³⁾ her.

Die Lehre von den drei kosmischen Bewegungen ⁴⁾ „von, zum und um den Mittelpunkt“ ist aristotelisch. ⁵⁾

In seinen Ansichten über die intelligibele Welt ⁶⁾ folgt Josef vollkommen den Neuplatonikern.

Bei der Erörterung der Lehre vom Willen ⁷⁾ erklärt Josef, er wolle sich kurz fassen, da diese Frage von den „Philosophen“ ⁸⁾ schon vielfach untersucht worden sei.

Auf Ibn Sina (Avicenna) ⁹⁾ ist vielleicht der Ausspruch zu beziehen, daß Gott notwendig existierend ist, die Geschöpfe aber nur möglich seien.

Unter den „Philosophen“ p. 9 sind die Peripatetiker zu verstehen. ¹⁰⁾

¹⁾ p. 10 Z. 9.

²⁾ p. 38 Z. 11.

³⁾ Zephanja 2, 3.

⁴⁾ p. 15 Z. 26.

⁵⁾ de coelo I, 3.

⁶⁾ p. 39 Z. 17 ff.

⁷⁾ M. p. 51 Z. 29. Vgl. S. 14 u. 47 ff. dieser Arbeit.

⁸⁾ Vgl. Schahrastani (Haarbrücker II, S. 127), wo die Lehre des Thales und des Empedocles vom Willen dargestellt wird.

Es ist eine ganz merkwürdige Übereinstimmung, wenn es n. a. O. heißt: Die Lehre des Platon und Aristoteles ist an sich dieselbe und im einzelnen ein verschlossenes Ding. Josef sagt nämlich p. 51: **וכל זה ברבר עמוק ומלים מסוגרים**.

⁹⁾ p. 42 Z. 19. Vgl. Schahrastani übers. von Haarbr. II. S. 252 und Kaufmann: Attributenlehre S. 333 Anm. 204.

¹⁰⁾ Herr Professor Kaufmann, an den ich mich wegen Erklärung dieser verderbten Stelle wandte, hatte die Güte mir mitzuteilen, „daß der Passus durch Vergleich mit Abraham ibn Daud's Emuna rama p. 11 etwas an Klarheit gewinnen dürfte. Die Frage bezieht sich auf den Gebrauch des Wortes **עצם** für Körper und die Einzeldinge (**אישים**) im Gegensatz zu den Gattungen, Ideen, die allein den Namen Substanz verdienen.“ Die Lesarten der verschiedenen Codices divergieren an dieser Stelle indessen derart, daß eine einleuchtende Erklärung uns vorläufig noch unmöglich ist.

Abgesehen von den bis jetzt besprochenen Philosophen (הפילוסופים), kommt derselbe Ausdruck sogleich im Anfang des Mikrokosmos noch einmal in etwas bestimmterer Fassung vor; offenbar sind daselbst ¹⁾ mit הפילוסופים הטהורים die lauterer Brüder gemeint. ²⁾

b) Mit Namen genannte Philosophen.

Auf Empedocles (בְּנֵדֶקְלִים) verweist Josef ausdrücklich jeden, der sich mit der Lehre vom göttlichen Willen befassen wolle ³⁾.

Von der Lehre des Empedocles hat uns nur Schahrastani ⁴⁾ einiges überliefert. Unter dem Namen des Empedocles müssen aber bei den Arabern einige Schriften verbreitet gewesen sein, deren Unechtheit selbstverständlich ist ⁵⁾.

Von seiner Lehre über den Willen, auf die übrigens auch Falagera im Vorwort zu seiner Übersetzung ausgewählter Stellen aus Gabirol's „Lebensquelle“ verweist, ist uns sonst nichts bekannt ⁶⁾.

Von Platon (אֶפְלָטוֹן) ⁷⁾ wird die aus Diogenes Laertius ⁸⁾ bekannte Anekdote vom geistigen Schauen erzählt.

Auch als Verfasser eines Gebetes in seinen *σόμμοι* (נימוסים; מנהגים) wird er von Josef genannt ⁹⁾.

Der Philosoph Platon (הפילוסוף אֶפְלָטוֹן) hat nach Josef ¹⁰⁾ gelehrt: Die Kenntnis dreier Dinge ist dem Volke förderlich: 1. Gott ist der Schöpfer des All's, unter seinem Schutz

¹⁾ Mikrokosmos p. 2 Z. 2.

²⁾ Vgl. Reifmann in Berliner's Magazin V S. 35.

³⁾ Mikrok. p. 52.

⁴⁾ Haarbrücker S. 91. Vgl. auch S. 127. Siehe auch Kaufmann: Attributenlehre S. 309 Anm. 153; Guttman: Philosophie Gabirol's S. 25 Anm. 2; 33; 34; 43 Anm. 9; 50. Vgl. auch weiter unten S. 48 f.

⁵⁾ Vgl. Wenrich: De auctororum Graecorum versionibus et commentariis Syriacis, Arabicis Armeniacis, Persicisque commentatio. Leipzig 1842. p. 91.

⁶⁾ Munk: Mélanges de philosophie juive et arabe. Paris 1859. p. 3.

⁷⁾ p. 35 Z. 26.

⁸⁾ VI, 53.

⁹⁾ p. 51 Z. 22. Näheres siehe bei Kaufmann a. a. O. S. 302 Anm. 138; bei Guttman a. a. O. S. 34 und bei Steinschneider: Zur pseudepigraphischen Litteratur S. 51 ff.

¹⁰⁾ p. 63 Z. 4.

und Gebot steht alles; 2. es ist ihm nichts verborgen, 3. Gott hat an guten Thaten mehr Wohlgefallen als an Opfern.

Aristoteles wird ebenfalls und zwar als Verfasser der Topik (אריסטו בספר טוביקי) citiert¹⁾; an dieser Stelle wird zugleich ein Passus ausdrücklich als der Topik wörtlich entnommen bezeichnet, der aber schwerlich in derselben zu finden sein dürfte²⁾: „wer das, was er mit gesunden Sinnen wahrgenommen hat, leugnet, ist wert, daß man ihn ins Gefängnis sperre und ihn geißele“.

Aristoteles wird auch als Urheber der Lehre über die „allgemein verbreiteten Ansichten“ genannt (τὰ ἐνδοξα = מפורסמות)³⁾.

Von Claudius Galenus⁴⁾ (גליון) wird erwähnt, daß er die Ansicht vertreten habe, die Pflanzenseele sei ein göttliches Vermögen⁵⁾.

Bemerkenswert ist auch die Erwähnung⁶⁾ des syrischen Gnostikers Bardesanes (רביצאן). Dieser lehre nämlich: „Von einem Dinge können nicht zwei Gegensätze hervorgehen. Der Schöpfer der guten Dinge ist darum bis ins Unendliche der Schöpfer des Guten und des Lichtes, der Schöpfer der schlechten Dinge der unaufhörliche Schöpfer der Finsternis und des Schlechten und keiner von Beiden hat etwas hervorgebracht, von dem nicht der andre das Gegenteil hervorgebracht hätte.“

Schließlich werden auch noch die Mutakallimun (המרבירים) hin und wieder citiert. Er bekämpft ihre Ansicht, daß die Seele ein Accidens und der Körper Substanz⁷⁾ oder eine Summe von Substanzen sei⁸⁾.

Gegen den mu'tazilitischen Karäer Abu Jakub Josef al Basir und dessen Lehren in seinem Buche Manzuri polemisiert er, wie

¹⁾ p. 5 Z. 19.

²⁾ Auch Kaufmann in seiner Schrift: „Die Sinne“ S. 55 Anm. 52 verifiziert diese Äußerung nicht.

³⁾ p. 5.

⁴⁾ Er war Arzt und Philosoph und lebte von 131—200 n. Chr. Bei den Arabern war er unter dem Namen Gallanus bekannt.

⁵⁾ p. 25 Z. 30.

⁶⁾ p. 49 Z. 20.

⁷⁾ p. 33 Z. 31.

⁸⁾ p. 35 Z. 10.

Kaufmann nachweist, ungemein heftig und scharfsinnig ¹⁾. Trotz dieser Polemik aber entlehnt er doch — was bei seinem entgegengesetzten religiösen Standpunkte recht merkwürdig ist — manches Argument seiner Beweisführung dem Kalam ²⁾ und stimmt sogar ³⁾ bei der Lehre vom göttlichen Willen mit Albasir überein.

§. 5.

Josefs Beziehungen zu den laueren Brüdern und zu Salomo ibn Gabirol.

Josef steht vollkommen unter dem Einfluß der zu seiner Zeit im arabischen Orient allgemein herrschenden Lehre ⁴⁾, die im wesentlichen eine Verschmelzung von neuplatonischen und neupythagoreischen Philosophemen, unter Aufnahme einiger Aristotelischer Begriffe, repräsentiert. Als Hauptvertreter dieser Richtung kennen wir, soweit die uns erhaltene Litteratur in Betracht kommt, die laueren Brüder und Gabirol. Eine direkte Abhängigkeit Josefs von ihnen bleibt trotz vieler inhaltlicher Übereinstimmungen ungewiß; indes wenn wir Josefs Stellung zu jener Richtung darlegen wollen, können wir uns nur an Gabirol und die laueren Brüder, als die noch vorhandenen Vertreter, halten. Offenbar hat Josef als eigentliche Quellen Schriften, wie die des Pseudo-Empedocles — die er ausdrücklich erwähnt ⁵⁾ — und solche des Pseudo-Aristoteles benützt.

Wenn nun eine Übereinstimmung der Lehren Josefs mit denen Gabirols und der l. Brüder sehr häufig erkennbar ist, so muß man zunächst annehmen, daß sie aus derselben Quelle geschöpft haben.

Belehrend ist hierfür eine Stelle im fons vitae des Gabirol ⁶⁾,

¹⁾ p. 43 Z. 30 und p. 46 Z. 11 ff. Vgl. Kaufmann 259 ff.

²⁾ p. 47. Kaufmann S. 280.

³⁾ p. 51 Z. 32 und Kaufmann 303 Anm. 142.

⁴⁾ In religiösen Dingen folgt er namentlich Saadja und Bachja. Kaufmann: Attributenlehre p. 284 Anm. 94 weist nach, daß ein Teil des Beweises hinsichtlich der Schöpfung — wie ihn Josef giebt — von Saadja stamme; siehe auch ebd. p. 318 Anm. 174 und sonst. Kaufmann vermutet auch ferner S. 285 Anm. 96, daß die Ausführungen Josefs über den Beweis der Einheit Gottes mit Rücksicht auf die ausführliche Darstellung bei Bachja (Herzenspflichten I, 9) so knapp gefaßt worden seien.

⁵⁾ Mikrokosmos p. 52.

⁶⁾ ed. Baumker, p. 332 S.

mit welcher der Mikrokosmos eine auffallende Übereinstimmung aufweist, so daß sich jedem der Gedanke an unmittelbare Entlehnung aufdrängen wird ¹⁾. Gleichwohl aber zeigt ein Ausdruck deutlich, daß an dieser Stelle nicht notwendig an eine solche gedacht werden muß. Der in Betracht kommende Passus lautet nämlich: „Et propter hoc dicitur, quod apprehensio substantiarum secundarum et accidentium secundorum non est nisi per scientiam primarum substantiarum et primorum accidentium.“ Hier wird also durch das „dicitur“ auf eine von Gabirol benutzte Quelle hingewiesen; und eben diese konnte auch dem Verfasser des Mikrokosmos vorliegen ²⁾.

In einer ziemlich bedeutenden Anzahl von Fällen erscheint es aber gleichwohl wahrscheinlich, daß eine direkte Abhängigkeit von Gabirol oder von den lauterer Brüdern vorliegt. Beachtenswert ist namentlich eine Menge wörtlicher Übereinstimmungen ³⁾, die mitunter so schlagend sind, daß hin und wieder der schwer lesbare Text des Mikrokosmos dadurch eine einleuchtende Erklärung findet.

Interessant ist es ferner hierbei, daß Gabirol offenbar ebenfalls die I. Brüder benützt hat und besonders in naturwissenschaftlichen Anschauungen fast ganz unter ihrem Einfluß steht ⁴⁾.

Übrigens hat auf Josefs Beziehungen zu den I. Brüdern bereits Maimonides ausdrücklich hingewiesen ⁵⁾ und in neuerer Zeit Steinschneider aufmerksam gemacht ⁶⁾; ebenso Kaufmann ⁷⁾. Dieser ⁸⁾ und Guttman ⁹⁾ haben auch durch Gegenüberstellung

¹⁾ Siehe S. 25 dieser Arbeit.

²⁾ Möglich, wenngleich wenig wahrscheinlich, bleibt freilich die Annahme, daß Gabirol auf seine eigenen Ausführungen p. 35, 22—36, 6 zurückverweist.

³⁾ Auf dieselben wird an dem betr. Ort unserer Arbeit hingewiesen.

⁴⁾ Vgl. Guttman a. a. O. S. 35 ff. und Haneberg's Abhandlung „Über Gabirol's Verhältnis zu der Encyclopädie der I. Brüder“ in den Sitzungsberichten der k. bayrischen Akademie der Wissenschaften 1866 S. 89 ff.

⁵⁾ In seinem Briefe an Samuel ibn Tibbon; siehe oben S. 4 Anm. 1.

⁶⁾ Jewish Literature. London 1857. p. 98.

⁷⁾ An vielen Stellen der „Attributenlehre“.

⁸⁾ Das. S. 310 Anm. 156 und in „Spuren Al-Bağlajüsi's“ S. 34 und 35.

⁹⁾ a. a. O. S. 42 u. 43 Anm. 1.

einzelner Stellen, die im folgenden noch vermehrt werden, eine Anzahl Übereinstimmungen mit Gabirol dargethan.

Die Encyclopädie der lauterer Brüder ¹⁾ ist uns durch Dieterici's sorgfältige Übersetzung ²⁾ bekannt.

Gabirol's Lebensquelle (M'kor chajim) ist ursprünglich arabisch geschrieben. Josef hat offenbar das arabische Original benutzt, da er den übrigens trefflichen Auszug Falaqera's schon aus chronologischen Gründen nicht gekannt haben kann. Das Original ist bis jetzt noch nicht gefunden worden.

In jüngster Zeit hat Clemens Baeumker die aus dem arabischen Original stammende lateinische Übersetzung des Johannes Hispanus und Dominicus Gundisalvi herausgegeben ³⁾. Manche Übereinstimmungen, die aus Falaqera's Auszug nicht ersichtlich sind, sind dadurch klar zu Tage getreten. Wir citieren stets nach der Baeumker'schen Ausgabe.

Wir gehen nunmehr zu unserer eigentlichen Aufgabe über und erforschen das Verhältnis Josefs zu den I. Brüdern und zu Gabirol ⁴⁾, indem wir die philosophischen ⁵⁾ Ansichten Josefs nach den einzelnen Materien geordnet betrachten.

Schon den Grundgedanken und den Ausgangspunkt seiner Philosophie: „Der Mensch ist eine Welt im Kleinen; er repräsentiert in seinem Körper und dessen Teilen die gesamte materielle Schöpfung und in seiner vernünftigen Seele die ganze geistige Welt“ (p. 2, 12 u. p. 41, 20) hat er jedenfalls zunächst von den I. Brüdern und von Gabirol übernommen.

¹⁾ Die Encyclopädie ist nach Stoffen geordnet und umfaßt alle Objekte des Wissens, wie sie die Araber im zehnten Jahrhundert beherrschten. Sie ist zu einem abgerundeten Ganzen vereinigt, um durch sie eine Waffe gegen die alle sittliche und geistige Bildung unterdrückende muhammedanische Orthodoxie zu gewinnen. Schon im 11. Jahrh. wurden diese Abhandlungen nach Spanien verpflanzt, dort außerordentlich verbreitet und beliebt und von hier zum Gemeingut der damaligen gebildeten Welt des Orients gemacht.

²⁾ Die Encyclopädie umfaßt in dieser Übersetzung folgende Bände: 1. Streit zwischen Mensch und Tier, 1858; 2. Propädeutik, 1865; 3. Logik und Psychologie, 1868; 4. Anthropologie, 1871; 5. Weltseele, 1872; 6. Naturanschauung, 1876.

³⁾ Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters Bd. I, Heft 2—4. Münster 1895.

⁴⁾ Über Gabirol, seine Quellen und seine Philosophie ist zu vergleichen Guttman a. a. O., der alles erschöpfend dargestellt hat.

⁵⁾ Wir sehen hierbei von den theologischen und ethischen Ansichten ab.

Freilich ist der Gedanke vom Mikrokosmos von ihnen keineswegs zum ersten Male ausgesprochen worden. Sehen wir von Anklängen bei Anaximenes¹⁾ ab, so finden wir ihn der Sache nach zunächst bei Plato²⁾, welcher sagt, daß einzelne Körperteile des Menschen dem Muster des Weltalls nachgebildet seien, und daß der ganze menschliche Organismus höheren geistigen Zwecken entspreche. Aristoteles stellt ausdrücklich den Mikrokosmos dem Makrokosmos gegenüber³⁾. Einen ähnlichen Gedanken drückt er aus⁴⁾, wenn er ausführt, daß im Menschen, im Vergleich zu den Tieren, sich die Natur in ihrer höchsten Vollkommenheit zeigt. Von den Stoikern⁵⁾ und Neuplatonikern wurde der Gedanke aufgenommen und gelangte von ihnen dann zu den Arabern, von denen er ausführlich — namentlich von den I. Brüdern⁶⁾ — behandelt wurde.

Ihrer Darstellung folgt Josef zwar nicht in allen Punkten, aber doch so, daß eine Benutzung offenbar wird. Er ist nicht so weitschweifig wie die I. Brüder und sucht auch nicht die Analogien in der fast lächerlichen Weise der spitzfindigen Araber auf. Wo er mit ihnen nicht übereinstimmt, folgt er meist dem Jezirabuche⁷⁾.

¹⁾ Aëtius Placita I, 3, 6. (Diels: Doxographi p. 276, 12). Vgl. Baumker: Problem d. Materie, S. 15.

²⁾ Timaeus p. 44—47.

³⁾ Physik VIII 2, p. 252 b 24—26: *εἰ δ' ἐν ζῴῳ τοῦτο δυνατόν γενέσθαι, τί κωλύει τὸ αὐτὸ συμβῆναι καὶ κατὰ τὸ πᾶν; εἰ γὰρ ἐν μικροῦ κόσμῳ, καὶ ἐν μεγάλῳ.*

⁴⁾ de historia animal. IX 9, p. 588 a 18 ff.

⁵⁾ Vgl. Stein: Psychologie der Stoa. Bd. I. Anhang: Mikro- und Makrokosmos der Stoa.

⁶⁾ Anthropologie S. 41 ff.: Der Mensch als Mikrokosmos. Weltseele S. 27 ff. Natur-Anschauung, S. 24 ff.

Zur Zeit Josefs scheint der Gedanke vom Mikrokosmos sehr geläufig gewesen zu sein. Auch von einem christlichen Zeitgenossen, Bernhard Silvestris, haben wir ein ähnliches Werk; vgl. Bernardi Silvestris de mundi universalitate libri duo, sive megacosmos et microcosmos; hrsg. von Barach u. Wrobel Innsbruck 1876. Dieses Werk hat aber offenbar seinen Grundgedanken nicht unmittelbar erhalten, sondern baut den Gedankengang des Platonischen Timaeus weiter aus. Vgl. Windelband: Geschichte der Philosophie. Freiburg 1892, S. 216. Über den Mikrokosmos im Judentum vgl. Frankel's Monatschrift n. a. O. und Guttman n. a. O. S. 117. Anm. 3.

⁷⁾ Es ist ein mystisches Buch „über die Welterschöpfung“, dessen Autor

Josef sagt¹⁾: „Es giebt nichts in der Welt, das nicht sein Analogon im Menschen fände. Er gleicht zunächst der Körperwelt; in ihm finden sich die vier Elemente vor, er besitzt deren Eigentümlichkeit, denn er geht von Hitze zur Kälte, von Feuchtigkeit zur Trockenheit über. Er besitzt die Natur der Minerale, Pflanzen und Tiere; er entsteht und vergeht, wie die Minerale, wächst, ernährt sich und pflanzt sich fort, wie die Pflanzen, er hat Empfindung und Leben, wie die Tiere. Er hat Ähnlichkeit mit den Eigentümlichkeiten der Dinge; er gleicht an aufrechter Gestalt der Terebinthe; sein Haar gleicht den Gräsern und Kräutern, die Adern und Arterien den Flüssen und Kanälen, die Knochen den Bergen²⁾. Er hat ferner die charakteristischen Eigenschaften der Tiere; er ist tapfer wie der Löwe, furchtsam wie der Hase, geduldig wie das Lamm, listig wie der Fuchs“³⁾.

Alle diese Analoga finden sich bereits bei den I. Brüdern⁴⁾; dagegen hat Josef bei der Vergleichung des Kopfes mit der Himmelssphäre, der Zähne mit den Tagen des Sonnenmonats, der zwölf Öffnungen des Körpers mit den 12 Monaten⁵⁾ — nach dem Jezirabuch Perek 4; Mischna 4 — andere Beispiele angeführt⁶⁾.

Josef nimmt mit den lauterer Brüdern zwar auch sieben schaffende Kräfte an⁷⁾, läßt aber aus guten Gründen den Vergleich mit den sieben Wandelsternen fort, durch welche die Entscheidungen des Himmels über das Seiende stattfinden⁸⁾, wie er denn überhaupt den Gestirnen keine bestimmende Macht einräumen kann.

Bei Gabirol findet sich der Gedanke vom Mikrokosmos, wenn auch nur kurz, so doch durchaus bestimmt ausgesprochen⁹⁾: mundus minor exemplum est maioris mundi ordine.

nicht bekannt ist. Vgl. Castelli: Einleitung zum Commentar des Sabatai Donolo zum Sefer Jezira. Florenz 1880.

¹⁾ p. 18 u. 19.

²⁾ p. 24.

³⁾ p. 19.

⁴⁾ Anthropologie, S. 51; 58; 59.

⁵⁾ p. 24.

⁶⁾ Vgl. Anthropologie S. 48 ff.

⁷⁾ p. 25.

⁸⁾ Anthropologie S. 48.

⁹⁾ fons vitae p. 77 Z. 24.

Wir wollen nunmehr unsere Untersuchung mit der Vergleichung der erkenntnistheoretischen Sätze beginnen; diese stets streng von der Psychologie zu scheiden, war bei der Verwandtschaft der beiden Gebiete nicht immer durchführbar.

§. 6.

Erkenntnistheorie.

Als Fundamentalsatz seiner Lehre von der Erkenntnis stellt Josef den folgenden auf: „Alles Wissen beruht auf dem Grunde der Selbsterkenntnis; wer sich selbst erkennt, erkennt alles; (erst) wer sich selbst erkennt, kann etwas außer ihm Liegendes erkennen“¹⁾).

Fast in gleicher Weise haben sich die I. Brüder geäußert²⁾: „Wenn jemand die Erkenntnis der Dinge zu haben behauptet, jedoch sich selbst nicht kennt, so gleicht er dem, welcher andre nährt, doch selbst hungert u. s. w. Der Mensch muß in diesen Dingen erst bei sich beginnen und dann zu den andern übergehen“.

Wie die Vorlage Josefs erscheinen die Worte Gabirol's: „Quod autem de scientia magis necessarium est scire, hoc est, ut sciat se ipsum, ut per hoc videlicet sciat alia, quae sunt praeter ipsum, quia eius essentia est comprehendens omnia et penetrans“ etc.³⁾.

Auch in bezug auf das Mittel zur Erkenntnis sind Ähnlichkeiten vorhanden. Das Mittel zur Erkenntnis ist nämlich für Josef⁴⁾ die menschliche Seele selbst; dadurch daß dieselbe einen Gegenstand geistig umfaßt, erkennt sie ihn, begreift sein Wesen und wird dadurch der geistige Ort des erkannten Dinges.

¹⁾ p. 2 Z. 10. p. 20 Z. 14 etc.

²⁾ Anthropologie, S. 1 u. 46. Logik, S. 17.

³⁾ f. v. p. 4 Z. 3. Vgl. Guttmann a. a. O. p. 67. Anm. Der Hinweis auf Plotin's Enneaden (ed. H. F. Müller. Berlin 1878—80) IV, 4, 2 ist aber nicht ganz zutreffend, da an dieser Stelle nicht von der *ψυχή*, sondern vom *νοῦς* im Gegensatz zur *ψυχή* die Rede sein kann, dem die *ψυχή* sich freilich zuwendet. Vgl. daselbst weiter unten *λεχτέον ἐπὶ μὲν* etc., und die sogenannte „Theologie des Aristoteles“, (übersetzt von Dieterici), Leipzig 1893. p. 18.

⁴⁾ p. 7 Z. 5 ff.

Der Sache nach dasselbe lehren die I. Brüder. Die Seele ist nach ihnen gleichsam ein „geistiges Buch“ mit den Formen des Gewußten, ohne daß diese sich, wie es im Stoffe geschieht, drängten ¹⁾. Aber die besondere Wendung, welche der Gedanke bei Josef nimmt, findet aus den I. Brüdern doch nicht seine Erklärung; weder vom geistigen Ort noch vom Umfassen des Gegenstandes ist bei ihnen die Rede.

Von der Ansicht derer (gemeint sind ohne Frage die Platoniker), welche die Seele als Ort der Ideen (*τόπος εἰδῶν*) bezeichnen, berichtet schon Aristoteles und giebt dieser Ansicht wenigstens teilweise, mit einer gewissen Correctur, seine Zustimmung ²⁾. Doch ist der Ausdruck „geistiger Ort“ auch ihm völlig fremd.

Wohl aber findet sich derselbe bei Gabirol. Für diesen ist der „geistige Ort“ im Gegensatz zu dem körperlichen ein Fundamentalsatz seiner Lehre, auf den er an zahlreichen Stellen zu sprechen kommt ³⁾.

Ebenso ist die Deutung des Erkennens als eines Umfassens durch die Seele eine dem Gabirol durchaus geläufige Wendung ⁴⁾.

Gabirol gelangt zu der Annahme eines geistigen Ortes durch seine Spekulation über den Substanzbegriff; denn, wenn man die Substanz, welche kein Körper ist, als den Ort für den Körper bezeichnet, so ist jede Substanz der geistige Ort für die Substanz, welche von ihr getragen wird ⁵⁾.

Josef hat dem von den I. Brüdern nur erst angedeuteten, von Gabirol aufgenommen und für seine Philosophie fruchtbar gemachten Gedanken einen Platz in seiner Philosophie eingeräumt, ohne auf seine Durchführung tiefer einzugehen.

Wir kommen nunmehr zu der Erklärung, die Josef von dem Erkenntnisprozeß giebt. Er sagt nämlich: Es giebt eine zwiefache Erkenntnis, eine sinnliche und eine Vernunfterkennnis. Die

¹⁾ Weltseele S. 48.

²⁾ de anima III 4, p. 429 a 27.

³⁾ p. 29 Z. 18; p. 49,17. 154,4 u. 7. 156,2, 201,6 u. 19. 207,2. 314,9.

⁴⁾ Z. B. fons vitae p 7 Z. 9: quia scientia scientis est comprehensio ad rem scitam. p. 11,19: Si tu bene nosti certitudinem essentiae unimae et imaginasti eius comprehensionem circa omnia etc.

⁵⁾ f. v. p. 291, 6 u. 19.

sinnliche Erkenntnis erstreckt sich nur — wie der Philosoph sagt¹⁾ — auf die Accidentien der Dinge resp. auf die einzelnen Individuen, nicht auf die Gattungen²⁾; diese werden nur von der Seele d. h. von der Vernunft erfaßt. Mithin erfaßt die Vernunfterkennntnis das Wahre³⁾ und Wesentliche, die sinnliche Erkenntnis das Zufällige und Wechselnde.

Der Erkenntnisprozeß vollzieht sich auf folgende Weise: Der Gesichtssinn erfaßt die Farbe und die Gestalt eines Dinges. Die Vorstellungskraft, die ihren Sitz im Vorderhirn hat, empfängt dadurch ein analoges Bild, wie sie es ja auch ohne reales Objekt⁴⁾ sich vorstellen kann. Nun bringt die Vorstellungskraft (כח הציור) das Bild der Denkkraft zu (כח המחשבה — bekanntlich eine Funktion der vernünftigen Seele —); die Seele betrachtet vermöge ihrer Natur das Ding und seinen Sinn und erfaßt das Geistige von ihm. Dies ist die Erkenntnis.

Daß Josef bei dieser Erörterung, die bei der Unsicherheit des Textes nicht durchaus klar wird, den I. Brüdern gefolgt ist, geht bis zur Evidenz aus einer Vergleichung der bezüglichen Stellen⁵⁾ hervor:

„Bringt die Vorstellungskraft — welche ihren Sitz im Vorderhirn hat⁶⁾ — das Bild des sinnlich Wahrgenommenen, nachdem sie dasselbe von den Sinneskräften erhalten, der Denkkraft zu, und entweicht dann das sinnlich-Wahrgenommene der Bezeugung durch den Sinn, so bleibt das Bild nur in den Gedanken, in geistiger Form gebildet.“

„Gelingen die Grundzüge des sinnlich Wahrgenommenen

¹⁾ Aristoteles. Vgl. Zeller: Philosophie der Griechen II², 2; S. 198.

²⁾ Diese Stelle p. 4 gehört zu den verderbtesten des Werkes. O enthält enthält einige Lesarten, die den Text zum Teil noch unlesbarer machen. Z. B. Z. 12: **וכבעם שהוא**. Z. 15: **כי מדעה הרגש אינו מן האישים**.

שאיש מצוייר. Z. 17: **הנוונים והדמה**. Z. 16: **כח איכותיהם**. Z. 20: **רוחנותו** statt **כח איכותו**. Z. 20: **שאינה מצויה**.
liest O:

Aus den zahlreichen Varianten, die sich noch vermehren lassen, erhell die Schwierigkeit des Textes.

³⁾ Es ist nach O. Z. 14. **אמרה** zu lesen,

⁴⁾ Wir folgen der Lesart O. Z. 16. **שאינה מצויה**.

⁵⁾ Weltseele S. 47.

⁶⁾ Anthropologie S. 35. und 38.

zur Substanz der Seele, so ist die erste That der Denkkraft, daß sie dieselben betrachtet, um ihren Sinn, ihr Wieviel u. s. w. zu erkennen.“

Die Darstellung des Erkenntnisvorganges, wie sie die I. Brüder geben, ist auch Gabirol nicht unbekannt. Er läßt dieselbe, ohne ihr jedoch völlig beizustimmen, vom Schüler entwickeln¹⁾: „Der Erkenntnisprozeß vollzieht sich in der Weise, daß die in der körperlichen Substanz subsistierenden sinnlichen Formen und Accidentien zuerst durch die Sinneswahrnehmung und dann durch die Vorstellungskraft hindurchgehen und erst, nachdem sie in diesen beiden Stationen gewissermaßen verdünnt und verfeinert worden sind, sich der Seele einprägen und von ihr erfaßt werden.“

Gabirol huldigt vielmehr seinerseits bei der Erklärung der menschlichen Erkenntnis einer durchaus intellectualistischen Auffassungsweise und steht hierbei auf Platonischem²⁾ resp. neuplatonischem Standpunkt.

Durch Zusammenfassung der zerstreuten Stellen im *fons vitae* gelangt man zu folgender Lehre:

Die Seele besitzt Wissen, weil sie ein Teil der Weltseele ist. Das Wissen ist intellectuell, es erstreckt sich auf die allgemeinen Begriffe, auf die sog. secundären Substanzen und Accidentien. Durch Verbindung der Seele mit dem Leibe geht dieses Wissen nicht etwa ganz verloren, sondern es schlummert in der Seele potentiell. Durch die Wahrnehmung und Erkenntnis

¹⁾ p. 164, 8.

²⁾ Der Ursprung dieser Theorie beruht auf Plato's Lehre von der Wiedererinnerung. Vgl. Zeller II¹ 1. S. 707. Bei Aristoteles zieht sich durch die Lehre von der Erkenntnis eine Unklarheit hindurch; denn einerseits bestreitet Aristoteles die Möglichkeit eines angeborenen Wissens und behauptet, alle unsere Begriffe entspringen aus der Wahrnehmung; andererseits spricht er von einem unmittelbaren Erkennen derjenigen Wahrheiten, von denen alle anderen abhängen und läßt alle Erkenntnisse, die wir im Lauf unseres Lebens gewinnen, der Anlage nach von Anfang in der Seele liegen. Siehe Zeller II² 2. S. 193 ff. Die Neuplatoniker, besonders Plotin, legen auf die Erfahrung — bei dieser Lehre — wenig Wert. Höher steht ihnen das unmittelbare Wissen; die Seele für sich ist auf die bloße Reflexion beschränkt; die Prinzipien eines höheren Wissens kann sie nur vom *νοῦς* entlehnen. Der menschliche entlehnt sie dem göttlichen *νοῦς*, von dem er nur wenig unterschieden ist, dessen Teil er vielmehr ist. Zeller III¹ 2. S. 809 f.

der sinnlichen Dinge, der primären Substanzen und Accidentien, wird das Wissen von den secundären Substanzen und Accidentien geweckt, es wird aus der Möglichkeit zur Wirklichkeit gebracht.¹⁾

Josef ist auch dieser Lehre zum Teil gefolgt; er spricht von secundären und primären Substanzen, wie von ganz bekannten Dingen, obwohl nur an einer einzigen Stelle des Buches²⁾ deutlich davon die Rede ist. Dort heißt es: „Der Hauptgrund des sittlichen Handelns liegt in der Wissenschaft (חכמה), denn ihretwegen wurde der Mensch geschaffen³⁾ und deswegen wurden ihm die ersten Accidentien und die ersten Substanzen freigegeben (zum Erkennen, הוהרו), um sich von ihnen auf die zweiten Substanzen belehrend hinweisen zu lassen⁴⁾; alles, was vom ersten zum zweiten aufsteigt, das fällt dem Menschen schwer und ist ihm wegen seiner Subtilität⁵⁾ dunkel; was aber vom zweiten zum ersten geht, dessen Dasein ist ihm offenbar wegen der Grobheit (עוביו) und Klarheit des Dinges.“

Wir sehen deutlich aus dieser Stelle, daß Josef ein Anhänger der Lehre vom intellektuellen Wissen gewesen ist, ohne

¹⁾ Guttman p. 88 ff. hat wegen allzugroßer Kürze die Lehre Gabirols nicht klar genug dargestellt.

²⁾ p. 64. Er erwähnt sie auch, wie aus den Varianten von O. hervorgeht, p. 9 Z. 1 v. unten u. p. 10 Z. 9.

³⁾ Vgl. l. vitae p. 6, Z. 13: scientia, propter quam creatus est homo, u. a. anderen Orten.

⁴⁾ Vgl. f. v. p. 392, 3: Et propter hoc dicitur quod apprehensio substantiarum secundarum et accidentium secundorum non est nisi per scientiam primarum substantiarum et primorum accidentium (siehe oben p. 17 dieser Arbeit).

Die Lehre von den ersten und zweiten Substanzen (*πρώται και δεύτεραι οὐσίαι*) stammt von Aristoteles, der unter der „ersten Substanz“ das Individuum, unter der „zweiten Substanz“ den allgemeinen Begriff verstand.

Indem man die „zweiten Substanzen“ mit den durch die Wiedererinnerung zu erkennenden platonischen Ideen identificierte, entstand die behandelte Formel.

⁵⁾ Vgl. f. v. p. 204 Z. 3: Similiter, quo magis penetraverit intellectus id, quod est post substantiam, quae sustinet praedicamenta, scilicet substantias spirituales, donec perveniat ad materiam primam, quae est contra substantiam, obscurius fiet ei esse et occultius propter suam subtilitatem; et e contrario, quo magis redierit a materia et exierit ad propinquorem ex substantiis, declarabitur esse et manifestabitur propter suam crassitudinem.

jedoch auch der Lehre vom empirischen Wissen, wie wir aus der vorangegangenen Erörterung ersehen haben, seine Zustimmung zu versagen.

Auch den I. Brüdern ist übrigens die Annahme von primären und secundären Substanzen vielleicht nicht ganz fremd gewesen; wenigstens können wir einen Anklang an diese Lehre bei ihnen finden. Sie sagen nämlich: Offenbar und klar sind die Substanzen der Körper und deren Accidentien; verborgen und geheim sind die Substanzen der Seele und ihre Zustände. Offenbar und klar sind die Dinge dieser Welt. Verborgen und dem Verstande der meisten verhüllt sind die Dinge der andern Welt. Gott bestimmte, daß das Offenbare, Klare auf das Verborgene, Geheime hinweise ¹⁾.

Des weiteren untersucht Gabirol die Frage, ob zum Zustandekommen der Erkenntnis „ein Mittel“ nötig sei. Bei der sinnlichen Wahrnehmung ist ein solches nötig, bei der Erfassung der intelligiblen Substanzen aber nicht; denn in bezug auf die sinnlichen Dinge ist die Seele nichtwissend; die Substanz der Seele kann an sich, d. h. ohne Vermittlung der Sinneswerkzeuge, nicht die Formen der sinnlichen Dinge erfassen. Nur durch Vermittlung der Sinneswerkzeuge kann sich die Seele die Formen der sinnlichen Dinge aneignen, so daß sie dann in Wirklichkeit dieselben besitzt.

Die Form der Seele kann alle Formen in sich aufnehmen, weil sie allen Formen ähnlich ist; zur Erfassung der geistigen Formen bedarf es keiner Vermittlung, denn ihr Wissen besitzt ja bereits die Seele ²⁾.

Unverkennbar ist die Ähnlichkeit, welche zwischen dieser Ausführung Gabirol's und einer Stelle im Mikrokosmos besteht ³⁾.

Dort heißt es nämlich: „Aber die geistigen Dinge erfährt die rationale Seele durch ihr Wesen, ohne irgend welche Vermittlung eines anderen (בלא אמצעי שום דבר), weil sie ihnen

¹⁾ Propädeutik S. 69. Hier wird diese Lehre in Zusammenhang mit astrologischen Spielereien gebracht.

²⁾ f. v. p. 146, 166 u. 170 und Guttman a. a. O. S. 149, wo indes die Erörterung nicht recht klar ist. — Die Quelle für diese Lehre ist vielleicht Aristoteles de anima III 429 b. 30 f.

³⁾ p. 5 Z. 8 ff.

hinsichtlich ihrer geistigen Beschaffenheit und ihrer Subtilität ähnlich ist.“

Dies wären etwa die bemerkenswertesten Sätze Josefs¹⁾ hinsichtlich des Erkennens, soweit diese Theorien in irgend einer Beziehung zu Gabirol und zu den I. Brüdern stehen.

Es erübrigt nur noch, die Ansichten Josefs und Gabirols hinsichtlich der Gotteserkenntnis zu vergleichen, wobei sich einige schlagende Übereinstimmungen ergeben.

Im Mikrokosmos¹⁾ heißt es: „Die Auffassung von der Erkenntnis der ersten Substanz ist nicht unmöglich, aber auch nicht von jeder Seite (מכל צד) möglich²⁾. Möglich ist nämlich von dieser Erkenntnis allein die Beschreibung der Attribute und der von ihnen ausgehenden Handlungen; die Erkenntnis der von allen Thätigkeiten abstrahierten (ersten) Substanz ist uns versagt.“

Diese Stelle ist der parallelen im fons vitae so ähnlich, daß die Vermutung gerechtfertigt erscheint, Josef habe die „Lebensquelle“ vor sich gehabt und diesen Passus wörtlich in sein Werk aufgenommen.

Er lautet im fons vitae³⁾:

D. Est via ad attingendum scientiam essentiae primae?

M. Hoc scire non est impossibile nec ex omni parte possibile.

D. Quid igitur ex his est possibile et quid impossibile?

M. Ex his hoc est impossibile, scilicet scire essentiam essentiae primae absque his facturis quae ab ea generalae sunt, possibile autem hoc est, scilicet scire eam, sed non nisi ex suis operibus, quae ab ea generatae sunt⁴⁾.

¹⁾ p. 47 Z. 11—15.

²⁾ Kaufmann: Attributenlehre, S. 278 hat diese Stelle, welche durch Vergleichung mit der analogen im f. v. ganz klar wird, infolge der gehäuften Negationen nicht richtig übersetzt; er sagt nämlich: Die Auffassung von der ersten Substanz zu erlangen, ist völlig unmöglich; möglich ist etc... Auf diesen Irrtum K.'s ist bereits aufmerksam gemacht worden; vgl. Brüll. a. a. O. p. 148. Die hebräische Übersetzung Falaqera's ist an dieser Stelle, (I § 5) nicht so ausführlich. — Im übrigen ist oben Kaufmann's Übersetzung wiedergegeben.

³⁾ p. 6 Z. 16.

⁴⁾ Vgl. auch Mikr. p. 47,15 ff. u. 53,29 ff. mit f. v. p. 301, 18 ff.

Auch hinsichtlich des Zwecks jeglichen Erkennens ist Josef ein treuer Anhänger Gabirol's. Josef sagt nämlich ¹⁾: „Der Zweck jeglichen Studiums, jeglicher Erkenntnis ist, zur Glückseligkeit zu gelangen; zwei Wege führen zu ihr: Gotteserkenntnis und Erfüllung seines Willens“. Ebenso lautet es bei Gabirol²⁾: „D. Quomodo pertingemus ad hoc (applicationem animae cum mundo altiore)? M. Scientia et opere, quia per scientiam et operationem conjungitur anima saeculo altiori“.

Auch die weitere Ausführung Gabirol's ³⁾: „et omnino scientia et operatio liberant animam a captivitate naturae et purgant eam a suis tenebris et obscuritate“ ist Josef nicht unbekannt; er giebt sie so wieder, daß sie fast wie ein Citat erscheint ⁴⁾: „Wissen und That brechen erst das Joch der den Menschen sonst beherrschenden Natur“. ⁵⁾

§. 7.

Psychologie.

Die Seele, das geheimnisvolle Prinzip des Lebens in uns, dieses große und jedem Denkenden sich aufdrängende Problem, wird auch von Josef behandelt und zu lösen gesucht. Er geht aber hierbei mehr auf das Physiologische, als auf das Psychologische ein, ganz im Sinne der I. Brüder, die ihm auch in der Seelenlehre Muster und Beispiel sind.

¹⁾ p. 1 Z. 12.

²⁾ p. 4 Z. 26. Man erkennt hieraus, daß Gabirol auf religiösem resp. jüdischem Standpunkt steht, der nicht bloß Erkennen Gottes, sondern auch Erfüllung des göttlichen Willens, religiöses Handeln, fordert. (Im Allgemeinen spricht Gabirol im f. v. so wenig von seiner Religion, daß man aus seinem Werke dieselbe nicht erkennen kann).

Bemerkenswert ist auch die Äußerung der I. Br., von denen sich eigentlich mehr eine quietistische Beschaulichkeit als höchste Gottesverehrung vermuten ließe. Weltseele. p. 134. heißt es: „Das erhabenste Glück aber erreichen die, so Gott nahe stehen. Ihr Glück aber besteht in 3 Eigenschaften: 1. daß sie ihren Herrn erkennen, 2. daß sie mit der Sorge ihrer Seele ihm zustreben, 3. daß sie sein Wohlwollen im Handel und Wandel erstreben.“

³⁾ p. 5 Z. 2.

⁴⁾ p. 63 letzte Zeile.

⁵⁾ Auf diese Übereinstimmung ist bereits in der hebr. Zeitschrift J'schurun Bd. II, deutscher Teil. S. 67 aufmerksam gemacht worden.

So spricht er ausführlich bei der Erörterung über die vegetative Seele (p. 25) über Erzeugung und Bildung des Menschen¹⁾; bei der Behandlung der animalischen Seele redet er vom Herzen, vom Gehirn und von der Atmung, wobei er namentlich betont, daß jede Bewegung der Brust willkürlich sei²⁾. Er unterscheidet zwischen activen und passiven Kräften der animalischen Seele. Die activen sind die Bewegungen der Brust, die passiven die Affecte, welche er an dieser Stelle erörtert³⁾. Gleichzeitig definiert er auch die Lust und Unlust: „Lust“ ist das, was uns in unseren natürlichen Zustand versetzt, nachdem wir in einem unnatürlichen gewesen sind, „Unlust“ das, was uns aus dem natürlichen in einen unnatürlichen Zustand versetzt.

Erst nachdem Josef über Leben und Tod, Schlaf und Erwachen — im Anschluß an die I. Brüder — gesprochen hat, behandelt er die rationale Seele.

Im Allgemeinen steht Josef in der Psychologie auf Aristotelischem Standpunkt.

Josef erklärt die Seele als eine Substanz⁴⁾; mit besonderer Schärfe bekämpft er im Sinne der I. Brüder die Ansicht der Mutakallimun, welche die Seele für ein Accidens⁵⁾ und ein Temperament (مزاج Mischung) halten.

Die I. Brüder⁶⁾ sagen von der Seele aus, sie sei eine einfache, geistige, der Kraft nach wissende, die Vortrefflichkeit der Vernunft zeitlos annehmende Substanz.

Den I. Brüdern dürfte Gabirol gefolgt sein. Wir finden zwar nirgends eine wörtliche Wiedergabe dieser Lehre, aber dennoch sagt er von der Seele dieselben Bestimmungen aus.

Die Seele ist eine Substanz, die nicht sinnlich⁷⁾, sondern geistig⁸⁾, nicht ausgedehnt⁹⁾, sondern einfach¹⁰⁾ ist.

¹⁾ Vgl. Anthropologie. S. 64 ff.

²⁾ p. 29.

³⁾ Daselbst.

⁴⁾ p. 36 Z. 9 v. u.; p. 37 Z. 3 v. u.

⁵⁾ cfr. Maimonides: More n'buchim I, 74, Praemisse 5 und 6. Schon Saadja widerlegt diese Theorie, sogar durch einen kalamistischen Satz. Vgl. Schmiedl: Studien. S. 137.

⁶⁾ Weltseele. S. 25.

⁷⁾ Vgl. p. 25 Z. 15.

⁸⁾ p. 147,10. — ⁹⁾ p. 196,16. — ¹⁰⁾ p. 111 19; 132,15 u. sonst.

Es ist ganz natürlich, daß Gabirol — im Sinne seiner Philosophie — von der Seele annimmt, daß sie aus Materie und Form zusammengesetzt sei ¹⁾.

Bei Josef findet sich dieser Satz nicht vor.

In Übereinstimmung mit der Philosophie seiner Zeit unterscheidet Josef eine dreifache Seele: Die vegetabilische, die animalische und die rationale Seele. Entsprechend der neuplatonischen Ansicht redet er von den drei Seelen bald im Sinne der Einzelseele, bald im Sinne der Weltseele.

2.

Die vegetabilische Seele,

hebräisch נפש הצומחה, auch מנהלה „Wachstum veranlassende Seele“. Ihr Sitz befindet sich in der Leber ²⁾. Ihre Kräfte sind das Ernährungs-, Wachs- und Bildungsvermögen. Das Ernährungsvermögen hat vier Kräfte: das Anziehungs-, Festhaltungs-, Verdauungs- und Ausscheidevermögen. Diese Kräfte muß man sich in enger Verbindung mit einander und ohne Möglichkeit gegenseitiger Stellvertretung denken. Sie sind geistige Kräfte und haben ihre Quelle in den Weltkräften (כוחות הכוליות) universale Kräfte), die in der Oberwelt sind ³⁾.

Der vegetabilischen Seele ist das Begehren zu eigen ⁴⁾; dem Range nach steht sie unter der animalischen Seele.

Eine Vergleichung mit den Lehren der I. Brüder ⁵⁾ beweist deutlich, daß Josef in bezug auf die rein physiologische Bedeutung der vegetabilischen Seele mit ihnen übereinstimmt.

Was die 7 Kräfte der veg. Seele anbelangt, welche die I. Brüder anführen ⁶⁾, so scheidet er deutlich zwischen den 3 letzten und den 4 ersten. Er schreibt dem Ernährungsvermögen

¹⁾ f. v. p. 212 Z. 11.

²⁾ Nach Plato im Unterleib überhaupt.

³⁾ p. 25. In betreff der Einteilung der Seelenkräfte in der jüd. Religionsphilosophie vgl. Rosin: Ethik des Maimonides, S. 46, Anm.; Josef ist indes hier nicht mit behandelt.

⁴⁾ Bei Plato ist die unterste Stufe ebenfalls das Begehrensvermögen. Aristoteles dagegen (de anima II, 2 ff. und eth. Nic. I, 13) schreibt das Begehren der animalischen Seele zu. Die I. Brüder folgen Plato. Vgl. Logik. S. 118.

⁵⁾ Weltseele. S. 20 ff. Anthropol. S. 4, 13, 67 u. Logik. S. 118.

⁶⁾ Dasselbst.

die 4 Kräfte zu, welche von den I. Brüdern zuerst angeführt werden ¹⁾).

Dem Ausdruck „Teilseele“ begegnen wir nicht bei Josef, obwohl er auch mit den I. Brüdern übereinstimmt, indem er die geistigen Kräfte der veget. Seele von der himmlischen Allseele, d. h. von den Kräften der Allseele, ausgehen läßt. ²⁾

Über den Sitz der veg. Seele verlautet bei den I. Brüdern nichts; ihr Rangverhältnis geht aus der ganzen Gruppierung hervor.

Bei Gabirol finden wir fast dieselben Lehren hinsichtlich der anima vegetabilis sive crescibilis ³⁾. Wenn er auch nicht ihre sieben Thätigkeiten besonders hervorhebt, so gruppiert er sie doch ebenfalls. Er sagt: Actiones animae vegetabilis sunt vegetare et generare ⁴⁾. Vorher ⁵⁾ hat er aber bereits geäußert: Nonne es tu videns in vegetabilibus motum crescendi et alendi et generandi?

Unter generare gruppiert er: retinere et mutare, unter vegetare: attrahere et pulsare ⁶⁾.

Diese Kräfte können, da die von ihnen ausgehenden Wirkungen gleichartig sind, nicht verschiedenen Substanzen angehören, sondern es muß Eine Substanz sein, welche mittelst verschiedener Kräfte alle diese Wirkungen hervorbringt. Die particuläre Substanz ist demnach auf die universelle Substanz zurückzuführen. Es müssen mithin die 3 particulären Seelen ihren Grund in 3 universellen Seelen, und die particuläre Intelligenz muß ihren Grund in einer universellen Intelligenz haben.

Die Ähnlichkeit zwischen dieser Ansicht und der im Vorangegangenen besprochenen ist unverkennbar, sie erscheint nur in der Färbung der Philosophie Gabirol's. Bei Josef tritt diese

¹⁾ Vgl. Abrah. ibn Daud (Emuna rama I, 6 — deutsch S. 25), der sie ebenso gruppiert.

Der Ursprung dieser Lehre ist vielleicht auf Hippokrates zurückzuführen, dessen Aussprüche Schahrastani, Haarbr. II, 149 mitteilt. Vgl. Rosin: Etzik des Maim. S. 48 Anm. und Gultmann: Saadja. S. 23. Anm. 2.

²⁾ Mikrokosmos p. 25 und Anthropol. S. 66.

³⁾ f. v. p. 183,20 u. 22.

⁴⁾ 184,17.

⁵⁾ 181,14.

⁶⁾ p. 184 u. 185. Auch von einer festhaltenden Kraft spricht Gabirol p. 185,18.

Lehre nicht so scharf hervor. Die Bewegung, welche Gabirol als neues Moment anführt und die die Aufgabe hat, zum Ersatz für die aufgelösten Teile neue Teile der Materie heranzuziehen und dieselben an die einzelnen Teile des Körpers anzuschließen, übergeht Josef. Er verfährt hierbei durchaus consequent, denn auch bei der Lehre vom Willen berücksichtigt er nicht die Bewegung, welche in der Philosophie Gabirol's eine große Rolle spielt.

In einem Punkte widerspricht Josef der Lehre des Gabirol. Bei diesem heißt es nämlich ¹⁾: anima autem vegetabilis coniungitur essentiae corporum, quia convenit eis in crassitudine.

Josef dagegen äußert sich ²⁾: „Die vegetative Seele ist in dieser Welt nur im menschlichen Körper ³⁾, auf den sie ihre Kraft ausströmt; denn sie ist, wenn wir sie mit dem groben, menschlichen ⁴⁾ Körper vergleichen, subtil; ohne Träger kann sie eben so wenig bestehen, wie etwa das Feuer ohne Luft und Nahrung.“

Die Schwierigkeit, sich die Verbindung zweier so ungleichartiger Dinge, wie Körper und vegetative Seele zu denken, hat Josef nicht hervorgehoben; er baut auf dieser Lehre weiter, ohne irgendwo anzugeben, wie man sich eigentlich diese Verbindung vorzustellen habe.

Das Verhältnis der vegetativen Seele zur Natur, das Gabirol betont ⁵⁾: „actio naturae est minus perfecta, quam actio animae vegetabilis“, und das auch die I. Brüder berücksichtigen, wird von Josef nicht in den Kreis der Erörterung hineingezogen. Der Grund wird bei der Besprechung der Intelligenz angegeben werden.

Betrachten wir nunmehr Josefs Ansichten über

b.

Die animalische Seele,

hebr. נפש רוחית, auch als Vital-Seele zu übersetzen נפש החינית ⁶⁾.

¹⁾ p. 186,21.

²⁾ p. 22 unten.

³⁾ D. h. daß sie nicht außerhalb eines Körpers besteht.

⁴⁾ Lies p. 23, Z. 1. האדמי.

⁵⁾ p. 185,11.

⁶⁾ p. 31.

Die animalische Seele hat ihren Sitz im Herzen ¹⁾, sie haftet an dem reinen, roten Herzblut; deswegen sehen wir im Herzen zwei Kammern — in der einen ist der Geist, in der zweiten das Blut. Aus diesem Grunde finden wir nach dem Tode in der einen geronnenes Blut, die zweite aber leer; der Tod tritt nur dann ein, wenn die Mischung (des Blutes) im Herzen schlecht ist oder das Herz einen großen Fehler hat ²⁾.

Der vitale Geist, welcher kraft der vitalen Seele im Herzen ist, bewirkt die Bewegung und Empfindung ³⁾; Bewegung und Empfindung, d. h. das Leben, wird somit durch die vitale Seele veranlaßt ⁴⁾. Die vitale Seele verbindet sich mit dem Körper, wenn die Glieder, die Gestalt und der Bau des Embryos vollendet ist; da die vitale Seele nun äußerst fein, der Körper aber an und für sich tot und plump ist, so kann sie sich nur mit einem Körper verbinden, in dem bereits eine vegetabilische Seele ist.

Darum wird die vitale Seele von dem vitalen Geist getragen, welcher eine von ihren Kräften ist. Der vitale Geist wiederum wird von dem reinen Blut der Arterien getragen. In jeder Arterie sind zwei Häutchen ⁵⁾; in dem einen dadurch entstehenden Teile ist der Geist, in dem andern das Blut. Dies ist flüssig, der Geist luftförmig und beweglicher als das Blut; würde es den Geist hindern, den ganzen Körper zu durchdringen; so träte sofort der Tod ein ⁶⁾.

Die Seele ist nicht das Leben, sondern nur die Ursache desselben ⁷⁾. Dem Range nach steht die vitale Seele unter der rationalen ⁸⁾, welche sich erst durch die vitale Seele mit der vegetabilischen Seele verbindet ⁹⁾. Die rationale Seele zieht die vitale nach sich und strömt auf sie das Dasein aus ¹⁰⁾.

¹⁾ Platonisch.

²⁾ p. 27.

³⁾ p. 28,15.

⁴⁾ p. 30,3.

⁵⁾ Die Ausdrucksweise ist nicht ganz korrekt, denn durch zwei Häutchen entstünden in der Arterie 3 Teile. O hat übrigens die Worte לִשְׁנֵי דְרָכִים nicht, die vielleicht zur Erklärung hinzugefügt sind.

⁶⁾ p. 27.

⁷⁾ p. 31.

⁸⁾ ibid.

⁹⁾ p. 30.

¹⁰⁾ p. 31. Gelegentlich erwähnt Josef, daß die Sinne zur animalischen

Die Behandlung der animalischen Seele läßt infolge der fortwährenden Verschmelzung physiologischer und psychologischer Vorgänge an Klarheit vieles zu wünschen übrig. Die Kürze der Ausführung und die Unsicherheit des Textes machen eine genaue Erklärung fast unmöglich.

Bei den I. Brüdern ist die Lehre von der animalischen Seele vollkommen in den Hintergrund getreten. Sie wird nur gelegentlich ganz kurz erwähnt. Nur einen einzigen Satz scheint Josef von ihnen angenommen zu haben: ¹⁾ „Ist der Bau des Körpers in der von Gott bestimmten Zeit vollendet, so überträgt ihm die Tierseele von dort in die Weite dieser Welt.“

Wie sich die Seele mit dem Körper verbinde, haben die I. Brüder jedenfalls nicht als Problem aufgefaßt, sie constatieren nur die Thatsache der Verbindung beider.

Gabirol benutzt die animalische Seele (*anima sensibilis, sentiens, animalis*), um sie gleichsam als Baustein dem Gebäude seines Systems einzufügen. Ihre Thätigkeit sind sinnliche Empfindung und willkürliche Bewegung ²⁾; im Range steht sie höher als die vegetabilische Seele.

Soweit folgt Josef durchaus dem Gabirol. Charakteristisch aber ist es, daß er einen Punkt der dortigen Ausführung sich nicht zu eigen macht. Gabirol nämlich verwendet an der von Josef — wie es scheint — benutzten Stelle die vitale Seele als Beweis für seine Lehre vom Medium.

Er sagt nämlich: „Der erste Schöpfer ist der Anfang der Dinge, und der Anfang der Dinge ist getrennt vom letzten derselben; die Substanz, welche die 9 Kategorien trägt, ist aber das letzte der Dinge — mithin ist der erste Schöpfer getrennt von der Substanz, welche die 9 Kategorien trägt. Wir nehmen nun diesen Schluß als Vordersatz und sagen: Der erste Schöpfer ist getrennt von der Substanz, welche die 9 Kategorien trägt; zwischen zwei Dingen, die von einander getrennt sind, d. h. zwischen denen eine Trennung stattfindet, muß es aber ein

Seele gehören p. 37; vgl. Kaufmann: Die Sinne p. 52 Anm. Auch die Affecte, wie Zorn, sind der Seele eigen, siehe oben; bei den I. Brüdern führt die anim. Seele öfters den Namen „Zornseele“. Es findet bei diesen Ausführungen eine Verschmelzung Platonischer und Aristotelischer Psychologie statt.

¹⁾ Weltseele 25.

²⁾ f. v. p. 186,8.

Mittleres geben, da sie ohne ein solches ein Ding und nicht getrennt wären. Mithin muß es zwischen dem ersten Schöpfer und der Substanz, welche die 9 Kategorien trägt, ein Mittleres¹⁾ geben“.

„Giebt es denn aber ein Mittleres zwischen der Seele und dem Körper, die doch auch von einander getrennt sind? Gewiß giebt es ein Mittleres auch zwischen diesen beiden, nämlich den Lebensgeist (spiritus oder spiritus animalis²⁾); hebräisch רוח החי³⁾“; ohne diesen wäre auch eine Verbindung zwischen beiden nicht möglich. So muß es also auch zwischen Gott und der Substanz der Kategorien ein Mittleres geben.

Sicherlich mit Absicht hat Josef auch bei Benutzung dieser Stelle⁴⁾ jede Erwähnung vom Mittleren unterlassen; denn wir finden die Ausscheidung der Lehre des „Mittleren“ mit Konsequenz in der Philosophie Josefs durchgeführt.

Vielleicht that er dies, weil es sich mit seiner religiösen Überzeugung nicht vereinigte, zwischen Gott und der Welt ein Mittelwesen anzunehmen, da ja ein allmächtiger Gott desselben nicht bedarf⁵⁾.

Gabirol spricht nicht von einer Verbindung der rationalen Seele mit der vegetabilischen durch die vitale Seele, wie es Josef thut. Für Gabirol ist die vitale Seele nur Mittel zwischen Seele und Körper⁶⁾. Josef aber ging noch auf die Frage ein, wie die vitale Seele sich mit dem Körper verbinde. Die Antwort lautet:

¹⁾ f. v. p. 75 und Guttman. a. a. O. S. 116 (siehe auch Anm. 1, wo darauf hingewiesen wird, daß auch der Kalam diesen Lehrsatz hat).

²⁾ f. v. p. 194,4.

³⁾ Noch prägnanter ist der Ausdruck in dem hebr. Auszuge Falagera's, M'kor chajim III, 3 רוח האמצעי, was „Mittelgeist“ für die vitale Seele bedeutet.

⁴⁾ p. 194, wo eine fast wörtliche Übereinstimmung mit Mikrokosmos p. 30 vorhanden ist. Wie Gabirol, erklärt übrigens auch Juda halevi (Kusari II, 26) den Zusammenhang zwischen Leib und Seele. Vgl. Schmiedt: Studien. S. 145 und Anm. 1; siehe auch Kaufmann: Theologie S. 26. Anm. 5.

⁵⁾ Vgl. weiter unten S. 50 ff.

⁶⁾ Guttman — S. 116. Anm. 2. — identifiziert die vitale Seele mit dem Lebensgeist; diese Ansicht muß dahin berichtigt werden, daß der Lebensgeist eine Function der vitalen Seele ist, wie es auch Josef p. 27, Z. 13 erklärt.

„Durch die vegetabilische Seele, welche dem Körper am nächsten steht“. Zu dieser Ansicht hat ihn der Umstand gezwungen, daß er der Lehre von der vitalen Seele als einem Medium zwischen Körper und Seele ausweichen wollte — oder weil er der Lehre Gabirol's, daß die animalische Seele sich mit den ihr an Feinheit gleichenden Formen der Körper verbindet und diese ihrer körperlichen Form entkleidet, während die vegetabilische Seele sich vermittelst der Nähe und Continuität mit dem Wesen der Körper selbst verbindet, weil sie diesen an Grobheit gleich ist ¹⁾, nicht zustimmen wollte.

c.

Die rationale Seele.

Am ausführlichsten behandelt Josef in der Psychologie die Lehre von der rationalen Seele ²⁾. Sie soll im folgenden wiedergegeben werden.

Die rationale Seele ist die oberste Gattung der Seelen. Die Vernunft wird — obwohl sie selbstständige Substanz ist und die Seele thätig unterstützt — Seele genannt, weil die rationale Seele mit der Vernunft im Stoffe übereinstimmt; deshalb wird die rationale Seele nach erlangter Vollkommenheit selbst Vernunft ³⁾. Aus diesem Grunde wird auch die rationale Seele potentielle Vernunft genannt. Es besteht zwischen ihnen nur ein Rangunterschied. Die intelligible Welt steht zwar nicht örtlich höher; sie hat aber doch einen größeren Vorzug, denn ihre Materie ist das reine Licht und der lautere Strahl ⁴⁾.

In der Intelligenz ist keine Unvernunft, da sie aus Gottes Allmacht unmittelbar hervorgeht. Gott verlieh ihr Unendlichkeit und Vollkommenheit ⁵⁾. Würde der Schöpfer des Alls einen

¹⁾ Guttman S. 156.

²⁾ Mikrokosmos p. 37 ff.

³⁾ Ganz ähnlich heißt es im f. v. p. 319: *Similiter anima rationalis desiderat formas intelligibiles, hoc est, quia anima particularis, dum vocatur intellectus primus, est in [suo] principio sicut hyle receptrix formae; sed cum receperit formam intelligentiae universalis, quae est intellectus tertius, et fuerit intelligentia, tunc erit facilis ad agendum et vocabitur intellectus secundus.*

⁴⁾ Vgl. Weltseele S. 24 und Guttman: Gabirol S. 43. Anm. 7.

⁵⁾ Siehe weiter unten S. 50.

Augenblick aufhören¹⁾, über seine Geschöpfe seine Güte zu ergießen, so würde alles in das frühere Nichts zurückkehren.

Ist nun die Seele denkend geworden, dann kehrt sie zur Vernunft zurück²⁾. Die Vernunft erleuchtet die Seele, strömt auf sie ihr Licht aus.

Die rationale Seele ist eine geistige Substanz, sie hat auch geistige Accidentien, z. B. Erkenntnis, Wohlwollen, Güte, Redlichkeit und ähnliche Eigenschaften; sie werden mit der Seele mitgeschaffen. Thorheit, Unredlichkeit und Bosheit sind keine Gegensätze, sondern lediglich Negationen³⁾ (ein Fehlen), wie Blindheit z. B. Fehlen des Gesichtes ist. Gott schafft nichts Mangelhaftes und findet an ihm keinen Gefallen; das Böse entsteht, weil die Empfänglichkeit zum Guten und Vollkommenen zu gering war.

Erkenntnis, Gerechtigkeit, Hoffnung und Demut sind die Eigenschaften, welche zur Glückseligkeit führen⁴⁾.

Die rationale Seele ist erkennend und forschend; sie hat die Fähigkeit, Begriffe zu bilden, allgemeine Regeln zu finden, Vordersätze aufzustellen und Schlüsse zu ziehen. Die rationale Seele ist der Grund, daß uns Gebote gegeben wurden; um ihretwillen werden wir belohnt oder bestraft.

Die Vernunft ist in der Seele potentiell vorhanden; durch fleißige Übung und Studium wird sie wirkend. Wäre die Vernunft in der Seele weder potentiell noch in Wirklichkeit, so könnte sie überhaupt keine Wissenschaft erlangen. Dadurch aber, daß sie potentiell vorhanden ist, ist dies möglich; dadurch, daß sie wirkend ist, ist dies notwendig. Von vornherein ist die Vernunft deswegen in der Seele nicht wirkend, weil sie dann

¹⁾ Vgl. Weltseele S. 98, wo ein ganz ähnlicher Gedanke ausgesprochen wird.

²⁾ Die Ansichten Plotin's IV, 4. (Zeller: Philos. der Griechen² III b, S. 610): Nicht bloß der Nus, sondern auch die Seele vereinigt sich mit Gott; und (das. S. 613): die Seele wird in der Anschauung der Gottheit nicht allein mit sich selbst eins, indem der Gegensatz des νοῦς und der ψυχή verschwindet, sondern auch mit jener — sind vielleicht die Quelle für Josef gewesen.

³⁾ Auch bei Plotin ist das Böse die Negation des Guten: ἀπονοία ἀγαθοῦ; vgl. Zeller² III b, S. 548.

⁴⁾ Vgl. Bacher: Die Bibelepexege S. 102. Anm. 8.

der Seele gleich wäre und Übung und Studium überflüssig machte. Diese sind aber notwendig, damit der Mensch den Weg zum Guten wähle und sich vom Weg zum Bösen entferne. Darum heißt die rationale Seele auch „Erkenntnisseele“ (נפש המבטא)¹⁾.

Auch diese Ausführungen finden bei den I. Brüdern²⁾ und bei Gabirol mehr oder minder schlagende Analogien.

Mit Gabirol stimmt Josef in der Ansicht überein, daß die Intelligenz aus dem Schöpfer hervorgehe, daß die rationale Seele und die Intelligenz von gleichem Stoff seien³⁾, daß die Intelligenz von vollendeter Vollkommenheit ist und höher steht als die rationale Seele.

Liegt in dieser Übereinstimmung, da sie eine allgemein neuplatonische Ansicht betrifft, nichts sonderlich Charakteristisches, so ist dagegen hinsichtlich eines anderen Punktes die bis ins einzelne des Ausdrucks gehende Übereinstimmung um so bedeutender: die Art, wie Gabirol und Josef über die Entwicklung der rationalen Seele zum Intellekt sprechen⁴⁾.

Zu bemerken ist übrigens, daß der Ursprung dieser Lehre bei Alexander von Aphrodisias zu suchen ist. Er lehrt, im Gegensatz zu Aristoteles, daß der (mögliche) *νοῦς* (hebr. שכל) nicht von der übrigen Seele getrennt ist, sondern ursprünglich nur eine Anlage — *νοῦς ἑλικὸς καὶ φυσικὸς* — ist. Durch Übung und Gebrauch wird er zur wirklichen Denkhätigkeit: *νοῦς ἐπίκτητος* oder *νοῦς καθ' ἑξιν*⁵⁾.

Wie bei Gabirol die Psychologie überhaupt in den Hintergrund tritt und wie er sie nur gelegentlich als Argument für seine Philosophie anwendet, so geschieht dies auch hinsichtlich

¹⁾ Mikrokosmos. p. 39. oben.

²⁾ Weltseele S. 13: (Die Vernunft und Seele stimmen im Stoff überein), denn sie sind beide geistige Substanzen. Die Vernunft steht höher als die Seele; sie emanirt vom Schöpfer, hat Bestand, ist vollendet, vollkommen. Auf die Seele schüttet sie den Erguß des Guten und Überfluß vom Schöpfer. Hinsichtlich der potentiellen und wirklichen Denkhätigkeit siehe Logik S. 70.

³⁾ Bei Gabirol heißt es: Die von der Intelligenz und von der rationalen Seele ausgehenden Wirkungen gehören derselben Gattung an.

⁴⁾ Siehe S. 36 Anm. 3 dieser Arbeit.

⁵⁾ Vgl. Zeller³ III a. S. 796. Plotin ging auf Grund dieser Lehre von der hylischen Vernunft weiter und erklärte den Geist für die Form der nur als Möglichkeit vorhandenen Seele. Zeller³ III b, S. 510 ff. Vgl. Rosin; Ethik d. Maimonides S. 51.

der Lehre von der rationalen Seele. Seine Lehre steht im engsten Zusammenhang und Einklang mit seiner ganzen Philosophie. Was er von der rationalen Seele lehrt, soll nur beweisen, daß durch sie sein System bestätigt wird, und umgekehrt durch sein System sie die wahre Erklärung findet.

Josef scheint indessen nicht in allen Stücken der Lehre Gabirol's von der rationalen Seele beizustimmen. Das geht daraus hervor, daß er durchweg die Lehre von dem Gattungsbegriff der Bewegung¹⁾ ausgeschieden hat, in welchem alle Wirkungen der Seelen übereinkommen²⁾; auch von der Ansicht, daß die Seelen infolge ihrer Wirkungen in dem Verhältnis von Ursache und Folge stehen, finden wir bei Josef kein Wort.

d.

Die Weltseele.

Die I. Brüder haben der Lehre von der Weltseele einen hervorragenden Platz in ihrer Philosophie eingeräumt und sogar einen umfangreichen Teil ihrer Abhandlungen nach der Weltseele benannt.

Auch in der Philosophie Gabirol's erfährt die universelle Seele eine eingehendere Behandlung.

Josef hat ihrer Erörterung so wenig Worte gewidmet, daß man die Beziehungen zwischen seiner Lehre und der der I. Brüder und Gabirol's nicht gut untersuchen kann. Er bemerkt ausdrücklich³⁾, daß er über diesen Gegenstand nur sehr wenig sprechen wolle, da eine Erörterung zu schwierig sei, abgesehen davon, daß die Philosophen vielfach irrige Ansichten hierüber hätten, und auch die alten Philosophen davon gehandelt hätten.

Josef lehrt⁴⁾: „Nach Analogie unserer Seele denken wir uns eine Weltseele (הַנֶּפֶשׁ הַכֹּלֵלִית); wir nehmen an, daß die Weltseele gleichfalls als ein rein geistiges Wesen⁵⁾, weder Körper ist noch einen Körper erfüllt noch unter die Zeit fällt.

¹⁾ Vgl. auch weiter unten S. 47 ff.

²⁾ Vgl. Guttman. a. a. O. S. 155 ff.

³⁾ p. 39. Z. 17 u. 18.

⁴⁾ p. 39.

⁵⁾ Dasselbe sagt Plotin. Vgl. Zeller² III b, S. 538. Vgl. Weltseele S. 24.

Hiernach gibt es also auch eine geistige vollkommenere Welt, neben der sinnlichen und mangelhaften, in der wir auf Erden leben ¹⁾.

Da jedes Einzelwesen zu einer Art, jede Art zu einer Gattung gehört, so ist auch die menschliche Seele ein Einzelwesen, welches zu einer Art — zur Weltseele — gehört ²⁾.

Woher kommt nun eine Vielheit von Seelen, wenn man leugnet, daß die einzelnen Seelen in dem einzelnen Körper wie in einem Raume weilen? Die Verschiedenheit und Vielheit entsteht durch die verschiedene Disposition der Individuen. Gefäße, die man dem Sonnenlicht aussetzt, erfahren je nach ihrer Durchsichtigkeit und Lage eine verschiedene Einwirkung, und so ist es auch mit dem Individuum. Dadurch, daß der Organismus, den sich diese Seele unterworfen hat, von anderen verschieden ist, ist auch die Einwirkung eine verschiedene, welche die Allseele in ihrer Besonderheit ausübt ³⁾.

§. 8.

Naturphilosophie.

Materie und Form, Substanz und Accidenz.

Gabirol hat der Erklärung von Materie und Form ein ganzes Werk gewidmet. Viele Gedanken finden sich bereits bei den Neuplatonikern und den ihnen folgenden I. Brüdern; aber Gabirol ging in kühnem Denken weit über seine Vorgänger hinaus. Materie und Form macht er zum Mittelpunkte eines ganzen Systems; sie sind die Wurzeln des Baumes, der als Frucht Lösung aller Probleme zeitigen soll. Aber leider vermochte er es nicht, eines der Grundprobleme seines Systems — die Entstehung der Materie — wirklich befriedigend und im Einklang mit seinem theistischen Standpunkte zu lösen; und so steht der stolze Bau auf wankender Grundlage.

¹⁾ Von einer doppelten Weltseele im Sinne Plotin's spricht Josef nicht. Vgl. Zeller das. S. 540.

²⁾ Einen ähnlichen Gedanken hat auch Gabirol (f. v. p. 180, 29) ausgesprochen: „Es müssen die drei particulären Seelen ihren Grund in drei universellen Seelen (und die particuläre Intelligenz muß ihren Grund in einer universellen Intelligenz) haben.“

³⁾ Eine Ähnlichkeit mit der Lehre Plotin's (Zeller das. S. 542) ist unverkennbar.

Mit Vorsicht und Bedacht benützt Josef die Lehren Gabirol's. In wenig Worten — auch die I. Brüder handeln nur kurz über Materie und Form* — bietet er seine Meinung dar; er geht nicht auf die Entwicklung der Gedanken ein, er benützt nur die Resultate, so zwar, daß erst durch die Vergleichung mit dem trefflichen Texte des fons vitae manche Stelle eine einleuchtende Erklärung findet.

Josef lehrt¹⁾: Alle Dinge, produzierte und natürliche, haben Materie und Form²⁾. Die Materie ist das Substrat für ein Ding, sie ist das Höhere, die Form das niedere; beide stehen in gegenseitiger Beziehung.

Diesen Rangunterschied will Josef allerdings nur (אכל) bei geistigen Dingen angewendet wissen; von ihrem Verhältnis bei sinnlichen Dingen sagt er nichts Genaueres. Wir können wohl daraus schließen, daß er wie Aristoteles³⁾, bei diesen die Form für das Höhere und die Materie für das Niedere ansieht.

Bei den I. Brüdern finden wir nichts von diesem Rangunterschied.

Gabirol wurde gezwungen, darauf einzugehen, als er sich vor die Frage nach der Entstehung der Materie gestellt sah. Hier erklärt er: die Materie ist vom ersten Wesen geschaffen, und die Form ist von der Eigenschaft des ersten Wesens geschaffen⁴⁾.

¹⁾ p. 7. Der ganze Passus ist sehr verderbt.

²⁾ Vgl. Naturanschauung S. 1. u. f. v. p. 17.

³⁾ Vgl. Zeller II b. S. 318.

⁴⁾ Guttmann S. 268 findet einen Widerspruch zwischen dieser Ansicht und den Ausführungen des vierten Traktates, wo die Materie offenbar im Vergleich mit der Form als etwas Niedrigeres und Untergeordnetes zu betrachten ist; denn da Gabirol sagt — so meint Guttmann —, die Entstehung der Materie sei auf das erste Wesen zurückzuführen, so sei damit die Superiorität der Materie zugestanden.

In der That ist jedoch hierin kein Widerspruch zu finden; denn wenn wir annehmen, daß Gabirol die Lehren des Proklus gekannt habe, so wird ihm schwerlich der Satz entgangen sein, daß das, was von der höheren Ursache kommt, tiefer reiche (vgl. Zeller III b. S. 791 und 809). Die Materie kann daher gerade deshalb, weil sie von dem ersten Wesen geschaffen ist, das Niedere sein. Gabirol geht daher durchaus logisch vor, wenn er die Materie als das Niedere von Gott erschaffen sein läßt. — Wenn so dieser von Guttmann behauptete nächste Widerspruch in Gabirol's Lehre auch nicht anerkannt werden kann, so muß andererseits zugegeben werden, und wurde schon oben (S. 40) hervorgehoben, daß die tiefere Grundlage von Gabirol's

Aus diesem Ausspruch ¹⁾ und den Ausführungen des vierten Traktates geht hervor, daß die Materie das Niedrigere, die Form das Höhere ist.

Von diesem Rangunterschied bei geistigen Dingen spricht auch Gabirol an vielen Stellen ²⁾.

Wir haben aus dem Vorangehenden gesehen, wie Josef ³⁾ auch die bei diesem in den Vordergrund tretende Lehre, daß geistige Dinge — ebenso wie körperliche Dinge — Materie und Form haben (natürlich rein geistiger Art), übernommen hat.

Plotin hat vor allem diese Lehre von der geistigen Materie entwickelt, nachdem schon Plato ein materielles Prinzip in der Idealwelt angenommen ⁴⁾ und Aristoteles die Vorstellung einer „intelligiblen Materie“ (*ἄλη νοητή*) im Mathematischen und in den Begriffen eingeführt hatte. Die Neupythagoreer bildeten die Platonische Lehre weiter durch und nach ihnen nahm sie Plotin auf ⁵⁾, dem sie Gabirol vielleicht entlehnt hat.

Auch den I. Brüdern scheint sie nicht unbekannt gewesen zu sein. Bei ihnen heißt es nämlich ⁶⁾: „Alles Vorhandene, es sei geistig oder sinnlich faßbar, besteht in Substanzen oder Accidentien, oder es ist aus beiden zusammengesetzt; in Formen oder Materien, oder es ist aus beiden zusammengefügt.“

Was die Definition von Substanz und Materie anlangt, so ist die Übereinstimmung zwischen Josef und Gabirol durchaus einleuchtend.

Josef sagt nämlich ⁷⁾: „Der Unterschied zwischen Substanz

System, der Begriff der Emanation, weder an sich vollkommen klar gefaßt noch mit dem sonstigen theistischen Standpunkte des Philosophen in vollen Einklang gebracht ist.

¹⁾ f. v. p. 24,8 u. p. 235,26.

²⁾ p. 24,7. p. 230,26; 231,5; p. 229,23; 230,4. 7.

³⁾ p. 7.

⁴⁾ Vgl. Zeller ²II a. S. 810 u. Baeumker: Das Problem der Materie in der griech. Philosophie. Münster 1890. S. 198 ff.

⁵⁾ Vgl. zu dieser Ausführung Correns in Baeumker's Beiträgen Bd. I, Heft I S. 46 u. Anm.

⁶⁾ Vgl. Logik u. Psychologie p. 8, 15, 85, 174; Weltseele 44. u. 45.

⁷⁾ p. 9. Wie Josef sich zu der Frage stellt, ob die Materie nach Annahme der Form für sich allein „Substanz“ heißt, oder mit der Form zusammen, läßt sich nicht mit Gewißheit entscheiden. Gabirol lehrte p. 298,24; p. 300,1; p. 161,20 (übrigens lauter Stellen, die bei Falaquera fehlen), daß die Materie nach Annahme der Form für sich allein „Substanz“

und Materie besteht darin, daß die Materie potentielle Substanz ist, da sie, bevor sie Form annahm, bereits Materie war. Ihr Dasein war also potentiell. Hat sie aber Form angenommen, so wird sie Substanz — ihr Dasein ist wirklich.

Auch die I. Brüder sagen dasselbe, wenn sie lehren ¹⁾: Die Philosophen bezeichnen mit dem Ausdruck Materie eine jede Form annehmende Substanz.

Daß Josef seine Unterscheidung fast wörtlich entlehnt hat, zeigt folgende Stelle ²⁾: „*Distinctio nominum, substantiae scilicet et materiae, haec est, quod nomen materiae illi soli congruit, quod paratum est recipere formam quam nondum recepit; nomen vero substantiae illi materiae congruit, quae iam aliquam formam recepit et per ipsam formam facta est substantia propria*“.

Gabirol fährt fort: „*Nomen, quod convenientius est sustinenti formam mundi est materia vel hyle, quia nos non consideramus illam nisi exspoliata forma mundi quae sustinetur in illa; et quia sic accipimus illam in nostra intelligentia, ut parata est recipere formam mundi, tunc conveniens est, ut vocetur materia*“ ³⁾.

Einen ähnlichen Gedanken drückt Josef mit den Worten aus ⁴⁾: „Obwohl es in Wirklichkeit keine Materie ohne Form giebt, so können wir doch in der Vorstellung die Form abstrahieren und die Materie übrig lassen — weil sie früher ist als die Form —, ein natürliches Vorhergehen“.

Nach Gabirol können Materie und Form realiter nicht getrennt sein; insofern kann die Materie weder vor der Form noch die Form vor der Materie existieren ⁵⁾. Indes ist auch für Gabirol die Materie als „genus generalissimum“ dem Gedanken nach das erste.

heißt (eine Lehre, die dem stoischen und Philonischen Sprachgebrauch am nächsten steht; vgl. Baeumker a. a. O. S. 336 ff. 339). Dies scheint auch die Ansicht Josefs zu sein; denn er sagt p. 9,3: „Die Materie ist das für sich Bestehende, die Form das an einem anderen Bestehende“.

¹⁾ Naturanschauung p. 1. u. Logik p. 6.

²⁾ f. v. p. 42,20 ff. Vgl. Guttmann S. 228 und S. 225 Anm. 3. Siehe auch f. v. p. 269,20.

³⁾ p. 43.

⁴⁾ p. 9.

⁵⁾ Vgl. Guttmann S. 237; f. v. p. 314,18.

Bemerkenswert ist folgende Stelle ¹⁾, welche im Mikrokosmos wegen ihrer Kürze und Zusammenhanglosigkeit nur schwer verständlich ist: Das Substrat der vier Elemente ist die erste Materie, welche die Form der Körperlichkeit annimmt und substantieller Körper wird ²⁾.

Was Josef damit sagen will, wird erst klar, wenn man diese Worte mit f. v. I. cap. 16 vergleicht, wo gleichsam ihr Commentar zu finden ist. Gabirol sagt nämlich ³⁾: „Die Elemente, obgleich als solche von einander verschieden, kommen doch darin mit einander überein, daß sie Körper sind; mithin ist der Körper die ihnen gemeinsame Substanz, welche den Formen der einzelnen Elemente als Substrat zu Grunde liegt. Dieser Körper ist jedoch selber eine Substanz, deren Eigenschaft oder Form die Quantität ist, so daß das Substrat des Körpers sich zu der Quantität als der von ihm getragenen Form in gleicher Weise verhält, wie der Körper selber sich zu den von ihm getragenen Formen der Elemente verhält. In dieser Weise subsistiert immer eine Substanz in der andern, bis wir zuletzt zu einer ersten Substanz gelangen, die das Substrat für alle zwischen ihr und den sinnlich wahrnehmbaren Formen liegenden Substanzen ist; dies aber ist die erste, universelle Materie.“

Die Stelle ist charakteristisch für die Art und Weise, in der Josef die Philosophie Gabirol's benutzt. In dem Gedankengange Gabirol's schien ihm manches nicht annehmbar, z. B. die Subsistenz einer Substanz in der anderen; er schied es daher aus und behielt nur das Resultat bei, das er dann wie ein Axiom wiedergibt.

Was nun die Einteilung der Materie betrifft, so zeigen sich gewisse Ähnlichkeiten zwischen den Ansichten Josefs und der I. Brüder.

Diese lehren ⁴⁾: Die Materie zerfällt in 4 Arten: Werkmaterie, Naturmaterie, Allmaterie, Urmaterie.

Josef spricht zwar nirgends direkt von einer Einteilung, er hebt aber ⁵⁾ die künstliche (המְעֻשִׂי) und die natürliche (המְבֻעֵי) Materie besonders hervor.

¹⁾ p. 7. Z. 17.

²⁾ Vgl. Zeller ² II b. S. 323.

³⁾ Siehe Gutfmann S. 77.

⁴⁾ Natur-Anschauung 2; Weltseele 7.

⁵⁾ p. 8

Von einer Allmaterie ist zwar bei Josef keine Rede; wir finden jedoch p. 17 Z. 17, wo er den Gegensatz der Form für den Grund der Verwandlung der Elemente ineinander hält, den Satz: „Im Wesen der allgemeinen Substanz ist keine Veränderung und Verschiedenheit“¹⁾.

Vergleicht man damit den Ausspruch der I. Brüder²⁾: „Die Allmaterie ist der absolute Körper, aus dem die Gesamtheit der Welt, nämlich die Himmelsphären, die Sterne, die Elemente und alles Seiende stammt; denn sie alle sind Körper und ihre Verschiedenheit rührt nur von ihren verschiedenen Formen her“ — so dürfte sich die Vermutung rechtfertigen, daß bei Josef an dieser Stelle das Wort **עצם** (Substanz) im Sinne von **חומר** (Materie) aufzufassen ist (wie *οὐσία* im Sinne von *ύλη* bei den Stoikern und Philo), so daß auch Josef eine Allmaterie angenommen hätte.

Gabirol faßt diese Einteilung schärfer und fügt sie geschickt seinem System ein³⁾. Er findet im Bereich der sinnlich-wahrnehmbaren Dinge vier Arten von Materie und vier Arten von Form: 1. die besondere künstliche Materie, 2. die besondere natürliche Materie, 3. die allgemeine natürliche Materie, welche dem Prozeß des Entstehens und Vergehens unterliegt, und 4. die Materie der Himmelsphären. Jeder dieser Materien entspricht aber eine Form, die von ihr getragen wird.

Der Fortschritt in der Lehre Gabirol's ist klar; denn bei den I. Brüdern verlautet noch nichts von den den vier Arten der Materie entsprechenden Formen.

Josef hat diese Lehre nicht angenommen, auch die Vorstellung von einer Materie der Sphären scheint ihm fremd geblieben zu sein, obgleich sonst eine Übereinstimmung in der Lehre über die Sphären unleugbar ist.

Josef erklärt nämlich⁴⁾: Obwohl der Körper der Sphären

¹⁾ Der Text des Mikrokosmos ist durch die Nachlässigkeit des Kopisten auch an dieser Stelle corrumptiert. H liest Z. 17 statt **נאמר** das Wort **נאין**, eine Lesart, die auch durch O und M bestätigt wird. Für **בעצם** liest O **בעיצום**.

²⁾ Naturanschauung p. 2.

³⁾ f. v. p. 21. Vgl. Guttman S. 78.

⁴⁾ Mikrokosmos p. 10. Dasselbe sagt auch Plotin. Vgl. Zeller³ III b. S. 566.

sich hinsichtlich der Form und Materie von den anderen Körpern unterscheidet, ist er doch ein Körper, aber er ist vermöge seiner Beschaffenheit weder vergänglich, noch verändert er seine Natur, wie sie Gott geschaffen hat¹⁾.

Auch die der geistigen und körperlichen Materie vorausgehende Urmaterie als Substrat der allgemeinen Form, eine für Gabirol höchst charakteristische Lehre, dürfte Josef fremd sein.

Die Kürze der Ausführungen und die mehr populäre Darstellungsweise Josefs machen es begreiflich, daß er kaum einer Hauptfrage der Philosophie Gabirol's hinsichtlich der Materie und Form näher getreten ist. Wie sich Materie und Form verbinden, wie sie im Wissen Gottes für sich existieren, wie sie begrenzt sind — alles dies berührt er mit keinem Worte.

Aber er konnte es auch nicht thun, denn er bleibt überall seinem Prinzip, knapp und kurz zu schreiben, treu; außerdem würde ja auch der Anfänger, für welchen das Buch geschrieben ist, in dieser Form unmöglich die tief sinnigen Ausführungen Gabirol's verstehen.

§. 9.

Die Lehre vom göttlichen Willen²⁾.

Die Frage vom göttlichen Willen scheint Josef außerordentlich beschäftigt zu haben, wenn er auch hierin sehr zurückhaltend ist. Die Ansichten der Philosophen, die sich hierüber äußerten, genügten ihm nicht.³⁾

Er befaßte sich zunächst mit folgendem Dilemma: Hat Gott von Ewigkeit her gewollt, so hat er von Unendlichkeit an geschaffen; (denn so wie Gott will, schafft er); daraus folgt Ewigkeit der Welt.

¹⁾ p. 17. Z. 7. Die Unvergänglichkeit schreibt er dem Umstande zu, daß Gott ihnen auf einmal Vollendung gegeben hat; daher sage der Philosoph, daß sie unvergänglich seien, denn ihr Anfang und ihr Ende fielen zusammen.

Josef schreibt den Sphären auch (p. 11) die höchste Gotteserkenntnis zu. Plotin a. a. O. erkennt ihnen jedoch kein Wissen zu.

²⁾ Mikrokosmos p. 51 und 52. Vgl. die ausführliche Erörterung bei Kaufmann: Attributenlehre S. 303 ff.

³⁾ p. 57.

Nehmen wir aber an, er habe geschaffen, nachdem er einmal nicht geschaffen, dann muß der Wille dazu neuerdings in ihm entstanden sein, und wir haben dann Geschaffenheit in sein Wesen hineingetragen.

Mit Willen hat offenbar doch Gott geschaffen, weil er doch nicht schaffen würde, was er nicht will.

Dies Dilemma aber: Ewigkeit des Geschaffenen oder Geschaffenheit des Ewigen — läßt sich folgendermaßen lösen.

Gott schafft zeitlos. So lange es keine geschaffene Welt, keine Sphären resp. deren Umläufe gab — denn Zeit ist die Anzahl der Umläufe, welche die große Sphäre in ihren einzelnen Teilen zurücklegt —, kann von Zeit nicht die Rede sein. Ewigkeit der Welt resp. des Geschaffenen können wir somit nicht annehmen. Ebenso wenig aber kann man nach dieser Erklärung sagen: Gott habe geschaffen, nachdem, d. h. in der Zeit, nach der er nicht geschaffen. Daß in Gott der Wille zur Welt-schöpfung einmal gleichsam erwacht sei, können wir nicht annehmen; vielmehr müssen wir der Ansicht sein, daß der Wille von Ewigkeit her in Gott besteht und zu seinem ewigen Wesen gehört. So wenig es vor der Schöpfung ein Früher oder Später gab, ebenso giebt es zwischen Gott und dem Geschaffenen weder Zeit noch Raum, weder Verhältnis noch Zusammenhang oder Unterschied oder irgend eine Beziehung. Die Welt ist also nicht mit der Zeit, sondern die Zeit mit der Welt entstanden ¹⁾.

Wenn nun aber Gott die Welt mit dem Willen geschaffen hat, warum wird da die Ansicht der Mutakallimun, daß Gott die Welt mit einem geschaffenen Willen hervorgebracht hat, erst bestritten? Die Antwort lautet: Ein geschaffener Wille ist nicht anzunehmen, denn anstatt den Willen hätte Gott ja gleich die Schöpfung hervorbringen können.

Geschaffenheit des Willens anzunehmen, hieße ferner Geschaffenheit in das göttliche Wesen hineinbringen.

Der Wille ist als mit Gott gleich ewig anzunehmen; er ist nicht außer ihm, sondern fällt mit ihm durchaus zusammen. Er ist nichts anderes als Gott selbst, ohne doch darum in das göttliche Wesen Veränderlichkeit zu bringen.

¹⁾ Vgl. Weltseele 148 u. Kaufmann a. a. O. S. 307 Anm. 149.

Dies ist in aller Kürze die Lehre Josefs vom göttlichen Willen.

Beer ¹⁾ meint, daß diese Ausführung „wahrscheinlich“ gegen Gabirol gerichtet sei — während sie thatsächlich gegen die Mutakallimun polemisiert.

Kaufmann ²⁾ bemerkt bereits gegen Beer, daß Josef sich viel mehr zu Gabirol's Lehre vom Willen bekannt zu haben scheine. Auch diese Ansicht ist nur teilweise richtig.

So viel steht fest, daß Gabirol und Josef aus derselben Quelle — nämlich aus dem Pseudo-Empedocles ³⁾ — geschöpft haben.

Josef verweist auf ihn ausdrücklich (p. 52 Z. 26), und Falagera nennt ihn ebenfalls als Quelle des Gabirol ⁴⁾.

Rein äußerlich besteht zwischen der Lehre Gabirol's und der Josefs die Übereinstimmung, daß sie den Willen ein „Geheimnis“ nennen ⁵⁾.

Gabirol erklärt den Willen folgendermaßen: Der Wille ist, wenn man von seinem Wirken absieht, mit dem ersten Wesen identisch, verschieden vom ersten Wesen ist er nur, wenn man ihn in Verbindung mit seinem Wirken, d. h. der Verbindung von Materie und Form, betrachtet und zwar deshalb, weil er dann beim Beginn der Schöpfung eine Begrenzung erfahren hat ⁶⁾.

Der Wille durchdringt alles ohne Bewegung und wirkt alles ohne Zeit wegen seiner großen Kraft und Einheit ⁷⁾.

¹⁾ Frankel's Monatschrift Bd. 3. S. 200.

²⁾ a. a. O. S. 310. Anm. 156.

³⁾ Von Empedocles überliefert uns Schahrastani (Übersetzung von Haarbrücker II, S. 91): „Er behauptete, daß der Schöpfer die Formen hervorgebracht habe, nicht nach Art eines entstandenen Willens, sondern derartig, daß er lediglich Ursache sei, indem er das Wissen und der Wille sei,“ d. h. also daß der Wille mit ihm eins sei. Ferner das. S. 127, wo eine Ansicht von Thales und Empedocles berichtet wird: „Die Form des Willens ist bei dem Hervorbringenden da, ehe er hervorbringe.“

⁴⁾ Vgl. Munk: Mélanges p. 31.

⁵⁾ f. v. p. 46,13 magnum secretum und p. 47,4 secretum voluntatis; Mikrokosmos p. 52 Z. 25 סוד דק.

⁶⁾ M'kor chajim V. §. 59. f. v. V. c. 37.

⁷⁾ f. v. p. 219,8.

Josef hebt aus dieser Erörterung zwei Punkte besonders heraus. „Gott hat die Welt mit seinem Willen zeitlos geschaffen; der Wille ist mit Gott identisch — ganz wie Gabirol erklärt¹⁾).

Wenn aber Gabirol den Willen als ein Mittleres zwischen Gott und der dem Willen entströmten Form bezeichnet²⁾, so kann dies Josef deshalb nicht annehmen, weil er von seinem orthodoxen Standpunkt aus ein „Mittleres“ nicht rechtfertigen kann.

Für Josef ist es auch belanglos, daß der Wille ohne Bewegung alles durchdringt und zuletzt noch zur Bewegung wird; er scheidet diese Ansicht aus, wie wir denn überhaupt finden, daß er das Prinzip der Bewegung — auf das Gabirol so großes Gewicht legt — consequent aus seiner Philosophie verbannt hat.

Vielleicht will Josef diese Verschiedenheit seiner Meinung begründen, wenn er sagt³⁾: „Der Wille fällt mit Gott durchaus (מכל צד) von jeder Seite, d. h. sei es, daß wir ihn an sich, oder als wirkendes Prinzip betrachten) zusammen, er ist keineswegs etwas anderes als Gott.“ Und ferner⁴⁾: „Zwischen Gott und dem Geschaffenen giebt es weder Zeit noch Raum, noch irgend ein Verhältnis“.

§. 10.

Emanation und Mittelsubstanzen.

In der neuplatonischen Philosophie⁵⁾ hat die Lehre von der Emanation eine ganz hervorragende Bedeutung. Auch von den Arabern, z. B. von Alfarabi⁶⁾ und Ibn Sina⁷⁾, wurde sie frühzeitig angenommen. Bei den I. Brüdern spielte sie eine wichtige Rolle — alle ihre Schriften handeln von ihr.

¹⁾ Wir erörtern die Lehre Gabirol's nur, soweit sie für den Vergleich mit Josefs Mikrokosmos in betracht kommt.

²⁾ Siehe Guttman S. 196 und S. 252.

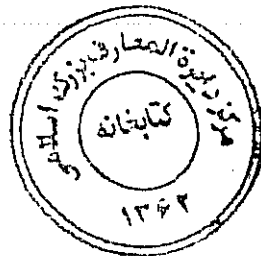
³⁾ Mikrokosmos p. 52.

⁴⁾ ebdas.

⁵⁾ vgl. Zeller III b. S. 506 ff.

⁶⁾ Ritter: Geschichte der christ. Philosophie S. 8.

⁷⁾ Das. S. 22, 23.



Auch bei den spanischen Juden muß diese Lehre sehr verbreitet gewesen sein. Die Art und Weise, wie Gabirol ohne Darlegung und Begründung sie als bekannt voraussetzt, rechtfertigt die Ansicht Munk's ¹⁾, daß diese Lehre eine ausgedehnte Verbreitung in Spanien gefunden hat.

Josef stellt sich zur Emanation sehr zurückhaltend; aus den wenigen Andeutungen, die wir im Mikrokosmos finden, könnte man eher schließen, daß er dieser Lehre seine Zustimmung nur sehr bedingt giebt.

Nur an zwei ²⁾ Stellen, die aber in enger Beziehung zu einander stehen, spricht er von einer Emanation. „Die Vernunft geht aus der Schöpferschaft Gottes unmittelbar hervor. Die Substanz ihrer Welt ist das reine Licht und der lautere Strahl. Gott verlieh der Vernunft Unendlichkeit und Vollkommenheit. Würde er einen Augenblick aufhören, seine Güte auf die Welt ausströmen zu lassen (לְהַשְׁכִּיחַ), so sänke sie in ihr Nichts zurück.“

Es ist consequent von Josef gedacht, wenn er die Emanation bei der Vernunft nunmehr still stehen läßt; denn die l. Brüder lassen von der Vernunft einen Erguß auf die Allseele ³⁾ und von dieser auf die Urmaterie ausgehen. Da Josef nämlich eine Urmaterie nirgends erwähnt, mithin auch wohl nicht gelehrt hat ⁴⁾, so konnte er füglich die Emanation nicht bei ihr enden lassen. Sie steht daher schon bei der Vernunft still.

Jedenfalls ersehen wir daraus, daß Josef wohl die Lehre von der Emanation gekannt, indes wenig benutzt hat. Ich bemerke, daß ich das Wort Emanation hier in dem weiteren Sinne gebrauche, in dem es auch eine Emanation „der Kraft nach“ — wie bei den Neuplatonikern allgemein — bedeutet.

Was Josefs Ansicht hinsichtlich der sog. Mittelssubstanzen anlangt, so läßt sich aus den wenigen Stellen deutlich erkennen, daß er ein entschiedener Gegner der Annahme derselben ist.

Bei der Behandlung der animalischen Seele haben wir bereits darauf hingewiesen, daß er dieselbe als ein Mittleres

¹⁾ Mélanges 260.

²⁾ p. 37 u. 40.

³⁾ Weltseele S. 24.

⁴⁾ S. S. 46.

zwischen Seele und Leib — wie es Gabirol thut — nicht erwähnt¹⁾).

Nur an einer Stelle²⁾ giebt er seinen Standpunkt klar zu erkennen. Die zweimalige, kurz auf einander folgende Wiederholung des Ausdrucks (בלי אמצעות) ohne Mittelsubstanzen) scheint eine Polemik gegen Gabirol zu sein, der ja auf die Annahme der Mittelsubstanzen so außerordentlich viel Gewicht legt³⁾).

Josef sagt nämlich: Weil der Schöpfer die intelligible Welt ohne Mittelsubstanzen geschaffen hat und ihr Vollkommenheit auf einmal gegeben hat und auf sie das wahre Licht ohne Mittel ausströmen läßt, darum trifft sie keine Veränderung und kein Mangel; sie hat auch kein Bedürfen, wie z. B. der Körper, der des Raumes, der Zeit und aller Accidentien bedarf.“

Josef begründet seinen Standpunkt nicht; jedoch läßt sich wohl annehmen, daß er aus religiösen Gründen einer Annahme von Mittelsubstanzen seine Zustimmung versagt habe, da eine solche möglicherweise einen Zweifel an der Allmacht Gottes aufkommen lassen konnte.

¹⁾ Siehe auch „Die Lehre vom Willen“.

²⁾ p. 40.

³⁾ Im dritten Tractate führt Gabirol eine Unmenge Beweise für dieselben an. Auch die I. Brüder kennen die Mittelsubstanzen. Vgl. Weltseele p. 26 und sonst.

Namen-Register.

- | | |
|--|---|
| <p>Abraham ibn Daud S. 1, 2, 4, 12, 13, 31.
 Abu Jakub Josef al Bassir S. 15.
 Abu Omar S. 1.
 Alfarabi S. 49.
 Anaximenes S. 19.
 Aristoteles S. 11, 15, 19, 22, 23, 24, 25,
 26, 30, 38, 41, 42.
 Pseudo-Aristoteles S. 12, 16.
 Avicenna s. Ibn Sina.
 Bacher S. 7, 10, 37.
 Bachja S. 12, 16.
 Baumker, S. 16, 18, 19, 42, 43.
 Barach S. 19.
 Bardenhewer S. 11.
 Bardesanes S. 15.
 Beer S. 5, 48.
 Bernhard Silvestris S. 19.
 Brüll S. G. 27.
 Castelli S. 20.
 Charisi S. 2.
 Correns S. 42.
 Diels S. 19.
 Dieterici S. 12, 18, 21.
 Diogenes Laertius S. 14.
 Dominicus Gundisalvi S. 18.
 Eisler S. 6.
 Ersch und Gruber S. 5.
 Empedocles (Pseudo-) S. 13, 14, 16, 48.
 Falquera S. 14, 18, 27, 35, 42, 48.
 Filipowski S. 4.
 Frankel's (Monatsschrift) S. 5, 19, 48.
 Frankl S. 8.
 Fürst S. 5, 7.
 Gabirol S. 16 ff.
 Galenus (Gallanus) S. 15.
 Geiger S. 2, 4.
 Grätz S. 5, 9.
 Gultmann S. 11, 14, 17, 18, 19, 21, 25,
 26, 31, 35, 36, 39, 41, 43, 44, 45, 49.
 Haarbrücker S. 10, 13, 14, 31, 48.
 Hamberger S. 5.
 Haneberg S. 11, 17.
 Hippocrates S. 31.
 Ibn Sina (Avicenna) S. 13, 49.
 Isak ben Baruch S. 1.
 Jellinek S. 1, 3, 4, 7.
 Johannes Hispanus S. 18.
 Josef Albassir S. 8.</p> | <p>Jost S. 5.
 Juda hallevi S. 2, 12, 35.
 Käropf S. 2, 5.
 Kaufmann S. 4, 6, 7, 9, 11, 12, 14, 15,
 16, 17, 26, 27, 34, 35, 46, 47, 48.
 Knoller S. 7.
 Krakauer S. 6.
 Lautere Brüder S. 14 ff.
 Maimonides S. 1, 4, 8, 11, 17, 29, 30, 31, 39.
 Maimun S. 1.
 Mose ibn Esra S. 1, 10, 12.
 Müller S. 21.
 Munk S. 14, 48, 50.
 Mutakallimun S. 8, 15, 47.
 Nachum hamaarabi S. 3.
 Neubauer S. 5.
 Peripatetiker S. 13.
 Plato S. 14, 19, 24, 30, 42.
 Plotin S. 12, 21, 24, 37, 38, 39, 40, 42, 45, 46.
 Proclus S. 41.
 Rahmer S. 6.
 Reifmann S. 3, 14.
 Ritter S. 49.
 Rosin S. 7, 11, 30, 31, 39.
 De Rossi S. 5.
 Saadja S. 8, 11, 16, 29, 31.
 Sabatai Donolo S. 20.
 Sachs S. 2, 6.
 Samuel ibn Tibbon S. 4, 17.
 Sandler S. 7.
 Schahrastani S. 10, 13, 14, 48.
 Schmiedl S. 7, 8, 29, 35.
 Socrates S. 10, 12.
 Stein S. 19.
 Steinschneider S. 1, 3, 5, 6, 12, 14, 17.
 Thales S. 13, 48.
 Überweg-Heinze S. 7.
 Weinsberg S. 6.
 Wenrich S. 14.
 Wrobel S. 19.
 Windelband S. 19.
 Wolfius S. 1, 2, 5.
 Xenophanes S. 10.
 Zakuto S. 4.
 Zeller S. 11, 23, 24, 37, 38, 39, 40, 41,
 42, 44, 45, 49.
 Zunz S. 2, 6.</p> |
|--|---|

THE ARABIAN BROTHERS OF PURITY.

EVERY intellectually awakened people seems destined to run through four phases of thought in very much the same order of time. Beginning with religion in its more simple form, and passing into ecclesiasticism, men find themselves confronted with science, which may be characterized as the observation of nature

and life. Then, as the result of reflection on man and his surroundings, philosophy arises, and the career of thought nears its completion in the extinction of faith, or the extinction of science, or a closer adjustment of religious dogma to the conclusions of unaided reason.

In making such a generalization we must give full latitude to our terms. Science may appear in its crude period of mere observation, gathering the material of reflection, but not yet arranging it under systems. Philosophy may be in that early stage which represents the first efforts of man to meet, independently of supernatural revelation, the problems which his life experiences force upon him. Later in the course of development all things take more definite form and relation, under which the same struggle goes forward in continued effort to solve enigmas.

These transitions of thought appear near the surface of history. Though the singular course of Judaism would seem to take it from under ordinary law, we trace in it hints of the usual process. Nursed in a simple patriarchal belief, it developed, through Moses, the germs of church domination. The books of Job and Ecclesiastes, springing upon us questions that arise from the observation of nature and the course of human affairs, reveal the struggles of doubt and the strivings of an undisciplined philosophic spirit.

Further towards the rising sun Brahminism, out of the earlier Aryan faith, organizes a hierarchical and caste rule, from which comes, by reflection on life, Buddhism, the philosophy of pessimism beatified in Siddartha, whose serene sadness waits for the release of Nirvana.

The familiar course of Greece and Rome, their passage through the four stages to the downfall of heathen belief or its absorption into the higher hopes of Jesus, needs not be cited. The philosophies which were part of the process have become leading elements in the subsequent strivings of western nations after truth.

Modern Europe has passed along the predestined line, moving now backward, now forward, but with a general advance. Christianity was partially crystallized into ecclesiasticism before the missionaries reclaimed the far West, but its hierarchical and dogmatic sway was of a mild type compared with that which prevailed from the eleventh to the sixteenth centuries, and was finally broken by the force of a revived philosophy developing freedom of thought along with the increased study of nature and of human history. Through a twilight, in which we watch the conflict of traditional belief with the revelations of nature and the speculations of

human reason, the processes of doubt, assertion, denial, and re-adjustment have gone forward, until our day of unexampled critical study enforces the necessity of statements broad enough to include the generalizations of science with the convictions of religion.

Were popular impressions of Mohammedanism just, its history must present an exception to the usual course of experience. Common fame has, without discrimination, represented the followers of the Prophet as enthusiasts and bigots, with ready sabres for the bodies of infidels. Imagination, fed by fable and war-scenes, has pictured the morals and faith of the Saracens as a dead level of sensualism, superstition, and cruelty. Students of science and philosophy, busying themselves with the history of these branches of learning, have in but limited measure corrected this view of an empire that once stretched from the Indus to Spain, harboring the arts of peace as well as of war, nursing the reflections of philosophy as well as of religion, and showing at an early date the courage of scientific investigation with free speculation in face of the prevailing fanaticism of the people.

Three dates, parted by a century, mark for the historian of Islam as many epochs in its career. The death of Mohammed (A. D. 632) signalizes the close of the period in which the faith was founded and the military power consolidated. One hundred years later (A. D. 732), the defeat of the Saracens in Spain by Charles Martel set a limit to the conquests that had occupied the first century of the empire. The end of the next period practically coincides with the death of El Mamoun (A. D. 833), the most distinguished of those Abbaside Kalifs whose united patronage of learning contributed to the success of science and reflected glory upon the dynasty. His devotion to intellectual pursuits and his freedom of opinion assured to the liberal arts victory over the clamors of a religious prejudice which was, however, far from allayed by the royal example. The previously introduced studies of nature and the ancient philosophers had fostered a tendency to speculation, but with El Mamoun came the more vigorous prosecution of independent inquiry. Under him lived El Kindi, the first of that long line of philosophic minds that flourished through a period of four hundred years and terminated with its culmination in Ibn Roschd or Averroes, at the end of the twelfth century. The spirit of free thought and religious dissent grew simultaneously with this intellectual movement.

The Arabian Brothers of Purity are the representatives, in the

latter part of the tenth century, of a style of thinking which had early begun to assert itself. Their legitimate predecessors may be found in the various schools of opinion that arose before the day of El Mamoun, when theology rather than philosophy chiefly occupied the minds of disputants. First among heretics the Kadrites, having denied the orthodox doctrine of predestination, and asserted man's liberty of choice for good or evil, with his consequent responsibility, were met by the Jabarites going in their advocacy of necessity to the extremes of fatalism. But these orthodox fatalists must needs deny the attributes of Deity and give occasion to the rise of another sect to defend the ascription of such human distinctions to an infinite being. The Cifatites undertook the task, and in their turn plunged into the slough of a rank anthropomorphism. Such disputations, applications of the processes of reasoning, and appeals to the spirit of criticism prepared the way for the Motazales, or dissenters of the eighth century, holding a middle position between former disputants, but making a strong movement in favor of the authority of reason, in their declaration, thoroughly unorthodox, that its light is sufficient for all knowledge necessary to salvation, and that, with or without revelation, its doctrines are obligatory upon men of every age and clime. They were the originators, or became the chief advocates, of what was known in the phraseology of the time under the word "*calam*," the fundamental principle of which seems to have been the application of reason to matters of belief. Thus came into existence a school which sought the reconciliation of philosophy and religion, a tendency that gathered strength until, in the tenth century, it became dominant, and resulted in the formation of the society which is the subject of this essay.

The Brothers of Purity, or the Sincere Brothers and True Friends, might be called the Mohammedan scholastics of the tenth century, with the difference that the Arabian, in his efforts to compound philosophy and religion in a harmonious system of belief, was more thoroughly emancipated from ecclesiastical control than were his successors in the later scholastic institutions of Christian Europe, or than was that earliest Middle Age speculator, John Scotus Erigena. They appear in the intellectual history of their people as a result of the philosophizing spirit applied to the problems of faith, but the chief interest which draws us towards them, the chief bond of sympathy between them and ourselves, is moral and religious rather than philosophical. Their philosophy may be dead; their spiritual aspirations live. Those

who cherished them excite within us, by the loftiness of their principles and the purity of their sentiments, admiration mingled with surprise that such a development should have been reached under the surroundings in which they lived. We are affected by a sense of kinship in view of those longings and struggles which so frequently, under the most diverse conditions of race and faith, attest the oneness of our humanity.

The external history of these brethren cannot be minutely traced. What we know of them is mainly gathered from their writings, which consist of fifty-one treatises, and cover, after the manner of the encyclopedist, the entire range of knowledge at that time accessible to the universal student. These products of their industry are now regarded as the best exponent of the state of learning, and perhaps of moral and religious conditions, among the Arabians in the latter half of the tenth century. Besides what we gather from these pages, we have but few historical data. A conversation which took place in Bagdad, about the year A. D. 988, between a certain vezir and the sheik Tauhidi, who was himself a man of varied learning and a voluminous author, has been preserved to us and affords valuable suggestions.

From these various sources we learn that, at the time of which we speak, the Brothers of Purity formed an order, the members of which were banded together under a common intellectual and religious impulse. The date of its origin cannot be fixed, nor is the time known when it ceased to be. The chief seat of the brotherhood was at Bassora, renowned as a principal centre of Arabian learning and commerce. It was conveniently situated on the Euphrates, above the Persian Gulf, and was well adapted to the dissemination of the principles of the order along lines of communication which still reach by sea to India, Persia, Arabia, and Europe, while caravans enable an intercourse with such inland cities as Bagdad and Damascus. Accident rather than deliberate choice may have led to the location of the brotherhood in a city distinguished for its influence on the progress of letters, and in which it is more than probable that the original founders of the society chanced to dwell. Here, in fact, had originated two hundred years before that philosophical school, the Motazales, of which, as we have seen, the Brothers of Purity were in style of thought the lineal descendants. The literary fame of such a city and its traditions of intellectual freedom must have stimulated the activities of the society, while its commercial relations favored the extension of branches into distant places wherever a few followers might be gathered.

The sessions of the order were held in secret. Time was spent in the pursuit of various investigations, in free discussion, and in mutual counsel. The members were by such means kept in close fellowship with each other, but they do not seem to have been known to the public. A veil of secrecy was thrown over all their proceedings. Few names even of leaders in the movement can be cited, and these on circumstantial evidence. The authorship of the treatises was suspected, but not revealed. The writings were attributed by common report at Bassora to Abu Solaiman, called Mukadasi, and this opinion prevailed in the East, but nothing more positive transpired in regard to the matter. Where so little is definitely known we cherish with a feeling of kinship the memory of the quick-witted and well-read Zaid Ben Riffa, and of Abul Hassan, Abu Ahmed, and El Hufi, who, in the conversation at Bagdad between the vezir and sheik Tauhidi, are represented as men of learning and culture, and are supposed to have belonged to the organization, the secrecy of which, in all except doctrine, baffled its immediate contemporaries, and prevents us from penetrating to a more definite knowledge of the persons composing it. This secrecy may have been of choice, but there can be little doubt that it was also a necessity. The principles of the Brothers of Purity and their spirit of propagandism were irreconcilable with the current faith, and could hardly have been consistent with the personal safety of those who were impelled to advocate them among a people easily stirred to violence in defense of the traditions of Islam. In the privacy of the fraternity, in secret meetings for counsel and aid, animated by a corporate spirit, these men could devote themselves to a work which, however little it might bring them of worldly advantage, seemed to offer the largest reward in the spiritual rescue of their fellow-men. The supreme end of the order was the discovery and proclamation of a way by which man may reach his final and highest good. This motive inspires and guides all study, dictates moral discipline, and animates propagandist efforts. That portion of the treatises in which the material sciences are reviewed, and which contains discussions of fundamental truths regarding matter and spirit, space and time, along with accounts of the origin of minerals, plants, and animals; the nature and motions of the heavenly bodies, the processes of meteorology and geology, is frequently interrupted by exhortations in a religious vein, reminding us of a time when among us reflections of this kind were not excluded from works of a similar nature. Every effort is made to direct attention to

that higher end of knowledge, the purification of mind and heart, and their preparation for a final state in which divine things are the sources of satisfaction. This motive is so constant, and so permeates the atmosphere, that we might imagine ourselves under the leadership of a monastic institution, rather than of a learned society composed of free-thinking philosophers and inquirers after truth in its broadest range.

The realities which must always underlie efforts for the rescue of men from an evil destiny are, to the minds of these philosophers, clear and tangible. The Author of creation, though usually spoken of under the term of "Universal-soul," loses none of his personality. He is in close relation to men, and is active in creation. The vision of him is the supreme good and the goal of striving. The spirit of man, which is part of the Universal-soul, is in its turn treated as possessing every attribute of personality, freedom, and responsibility. Individual existence is eternal, the joys of the pure are unending. "Mayest thou, strengthened by the spirit of life, behold the hosts of the Most High and live the life of the blessed in joy, delight, and pleasure that has no end," is the language of one who holds to a conscious hereafter. If the phraseology used occasionally reminds us of the theory of direct emanation from God, and leads us to anticipate final absorption in a universal spirit, and if the eastern belief in transmigration is sometimes suggested, these ideas do not seem to have taken serious hold of the Arabian mind as here revealed to us. In this respect we are nearer to western than to eastern thought.

Throughout the discussions contained in these writings, contrary to the usual expectation entertained in regard to everything Mohammedan, we are impressed with the spiritual way of thinking. The pleasures and pains of the future world are presented under material images, as are those of Christian teaching; but this is the traditional effort to picture intangible verities. "Paradise," says one of the treatises, "signifies the world of spirits; which consists exclusively of spiritual forms; not in corporeal matter, but in a life parted from matter, a life of rest, pleasure, cheer, and joy." The resurrection is not of the body. It is the realization of the true being of the soul after it is separated from the flesh. It is the release of the spirit, its final emancipation. "When the soul leaves this structure and no longer makes it her dwelling she is accompanied by no possessions obtained by means of the body, excepting that glorious knowledge she has won, the beautiful angelic features, the right views, the good and pure and acceptable

deeds which are of lasting benefit. They endure in the nature of the soul that has accustomed herself to them, and are impressed upon her as the spiritual, luminous, shining form. As often as she sees this her essence and these forms she rejoices in them and is full of delight." The meaning of this is unmistakable. Man's highest estate is to be found in character, than which no conception is more of kin to spirit. Nothing of sense remains. Paradise "is visited neither of pain, nor sickness, nor desire, nor hunger, thirst, heat, cold, nakedness, nor yet of care, trouble, grief, misfortune." There the man delights in the consciousness of purity, in the possession of knowledge and grace, in the sight of the heavenly hosts, the beatific vision of the All-Merciful. This is salvation, the object and aim of the activities of the brotherhood.

The processes by which we suppose men to reach the highest possibilities of their being must always correspond to our views of human nature and the hindrances it has to encounter in its upward career. The philosophical speculations of the Brothers of Purity assumed as their starting point the essential distinction between matter and spirit. Universal-matter and Universal-soul are placed over against each other. By the action of the latter upon the former arises the visible creation, which from circumference to the centre of the earth is everywhere pervaded by spirit. The Universal-matter is not the world as we see it. It is the unformed universe, holding very much the same relation to the speculations of the time as the modern conception of star dust holds to our scientific speculations. Each separate form of mineral, plant, or other visible thing that enters into the world of sense around us arises out of it. The formative principle is the everywhere penetrating spirit.

In like manner each individual soul is part of the Universal-soul. Man is the universe on a small scale. He is body pervaded and animated by spirit. "The body of the universe is in its totality like the body of man," says the sixth treatise on natural science, "and all its spheres and heavenly stages, with the stars of the spheres, the things of various quality, and the products of creation, are related to the whole as the members of the human frame. The soul of the world causes the spheres to circle by the will of God, and sets the stars in motion, as the soul of man moves the limbs and joints of the body."

The Universal-soul, having entered the visible creation and penetrated to the centre of the earth, ascends again by the way

of minerals and plants to the heavenly world in a completed circle. The soul of man, which is part of the heavenly soul, is also to struggle upward to its original place. The union of spirit with body, which is necessary to this process, is not an unmitigated evil. In this frame which has become our temporary dwelling may be traced tokens of the divine wisdom, and learners in the school of the brotherhood are exhorted to "a ready zeal in acquiring by means of the bodily structure a spiritual building, and by means of the bodily senses a spiritual perception." The finer qualities realized in an earthly existence endure when the flesh becomes dust.

But if this union may be regarded as a necessary step in human development, it is attended with perils. The visible creation attracts the gaze of man and wins his desires. He becomes involved in passions and lusts; he loses his spiritual insight, truth is hid from him, the beauties of Paradise cease to have power over him; he sinks in the abysses of sense, is overwhelmed in the sea of matter, falls into the sleep of indifference, the slumber of the foolish. He is the slave of the body, degraded in his desires, unfit for the enjoyment of things spiritual and divine. In such a history and in these environments originates the problem which the Brothers of Purity endeavored to solve. Above this material universe towers the world of pure spiritual forms where dwells the First Cause, towards whose existence point the traces of design visible in the things that have been made. The Universal-soul awaits its release from the sea of matter, into which it has plunged as a forming and guiding power, and seeks its return to the heavens. As long as the spheres revolve it is in bond with the world, but when it parts from the things that have been developed by its active presence, creation dissolves, and the soul of the universe returns to its own unfettered being. This is the great resurrection, not to be confounded with the resurrection of man, whom a lot awaits which depends on his own choice. A spiritual Paradise is offered to him in a world not subject to change, sorrow, pain, or destruction. But under the moon sphere is the alternative of "Fire and Hell," which "signify . . . the corporeal world always undergoing change and dissolution." In this world of unrest remain those who in this life have been the slaves of matter. They are subject to its storms, while those who rise to the spirit-dwelling are evermore free and abide in eternal peace.

To escape from the world of bodily forms, to be free from the world of matter, to part from the flesh and all that bondage which

the flesh symbolizes, to enter the land of pure spiritual being, to have the clear perception of divine things, to vision the angel bands, to possess their likeness, and have the favor of God, — this is the one object worthy of human striving. “Does it not become thee to care for thy soul, to seek her well-being, to strive after her release, to break her fetters and save her from the sea of matter in which she is immersed, from the bands of nature and the darkness of the bodily world? Take from her the burdens which hinder her from mounting to the kingdom of heaven, from joining the angelic hosts dwelling in the vastness of the spheres; from treading the steps of Paradise, there to bathe in the joys and satisfactions of which the Koran reminds us.”

The methods by which the Brothers of Purity hoped to free themselves and others from the dominion of material things, and secure a passage into the joys contemplative or active of Paradise, give to the society its peculiar character.

Religion in its ordinary acceptation, or revealed faith, does not afford unerring guidance to the soul's upward progress. When questioned in regard to their belief, the Brothers of Purity would probably have professed to be followers of the Prophet. But this would not have been true after the orthodox requirement of such discipleship. They may have held that the founder of Islam was the greatest of prophets. They would undoubtedly have said that he was inspired of God. Inspiration is a broad word. But the Koran, which professes to be the authoritative embodiment of religious truth, they did not hold to be an infallible guide. In it truth is mixed with error. It is marred by corruptions that convey no intelligible meaning. Its mistakes and misunderstandings can only be cleared away by philosophy, which thus becomes the court of appeal. They freely quote sentences from the Mohammedan Scriptures, but in confirmation of conclusions already set forth rather than as primal authority. The sense given to these extracts would not accord with the usual interpretation. In order to bring the teachings of the faith and of reason into correspondence, the Brothers resorted to the theory of a hidden meaning, a convenient device not without parallel among Christian expositors.

Learning, as mere intellectual attainment, does not effect the sought-for release. The mind may be strengthened and stored with the treasures of science while it remains blind to the deeper meanings of the world and of human life. The majority of the learned are said to miss the knowledge of their souls by neglect.

“They have little care for the spirit, and but faint longing to set it free from the sea of matter and the abyss of the corporeal, to escape the bands of nature and be delivered from the darkness of the body. They direct all their striving towards provision for the wants of a worldly life, possessions, food, drink, women, and beasts of burden. The body is lord over the soul. They suffer the human to rule the divine, darkness to prevail over light, and Satan over the angels. They belong to the host of the devil and the enemies of the All-merciful.” Knowledge, and the culture which may be reached by means of it, play a conspicuous part in the system of discipline adopted by the brotherhood; but it is not knowledge acquired for its own sake and independently of its ulterior bearings; it is knowledge used with the aims and aspirations of the philosopher. We shall find, also, that it is knowledge taken in broad range, brought into harmonious relations, and bearing the fruit of a conduct consistent with man’s surroundings and possibilities. In order to effect the release of the spirit from matter and restore it to its primal, untrammelled condition, all the aids of human wisdom must be invoked, all the resources of divine revelation must be opened, and the student must gird himself to the practice of a pure morality. For these ends he must enter the secret councils and engage in the private discussions of the society established on the basis of free inquiry after universal knowledge, of mutual truth, sincerity, and helpfulness. Philosophy and religion, harmonized by reason and brought to bear in ethical doctrine and the pursuit of a spiritual aim, will give the perfect result not otherwise to be attained. If a choice between the teachings of reason and those of revelation had been forced upon the members of the order, they would probably have regarded the former as the final resource. Of Mukadasi, whom we have mentioned as the reputed author or at least editor of the treatises, is reported the saying that the prophets are for the sick, but philosophy for the well; from which we may infer that the true norm of knowledge exists in the reason. But not all men are well, and the brotherhood found use for the revelations of the world’s prophets as well as those of the world’s philosophers. They sought to build out of the combination a way of approach to the Creator, paved with a mosaic of human thought and divine utterance.

The one prerequisite to persevering effort for emancipation from matter and its seductions is belief in a future life. Resistance to the power of the senses, in preparation for transfer to the spirit-

ual Paradise, is not possible unless "thou dost undoubtingly and without need of confirmation by others attain to a sure recognition of the preferableness of the future world before this present world. For it is not in the nature of man to exercise renunciation, until he has come to the sure knowledge of the preëminent worth of that future as compared with this present which passes away." In such unquestioning belief the pupil must devote himself, first of all, to the science of the soul, in order that he may know its qualities and powers and may contemplate its excellence. As this is the highest existence, so is it the highest object of research, of supreme importance to man, who thus learns his possibilities, and is prepared for considerations which, awakening him out of the sleep of folly, may stimulate his aspirations after the highest good. Yet the way of release leads over all heights of learning and along all still waters of meditation. The teachings of the ancient philosophers, the instructions of wise men, the revelations of the prophets, the scientific observation of nature, all have their use in opening the eyes of men to the comparative value of things and to the truth of the higher nature. From this universal culture result the fifty-one treatises, which embody in popular form and familiar style the science, mental and physical, known to the Saracens of the period immediately following that of their most brilliant political as well as intellectual achievements. The student of philosophy finds in these the gauge of their advance in speculative inquiry; the history of natural science is illustrated by one of its completest and most lucid summaries; and the student of comparative religion watches the struggles of free inquiry after a satisfactory solution of the ever-recurring problems of human destiny.

But the catalogue of studies, or the enumeration of sources of knowledge, utilized by the Brothers of Purity is not completed when we have mentioned the departments of science recognized by us, nor when we have included the revelations of the prophets, in which were comprised, besides the Mohammedan Scriptures, the five books of Moses, the Gospels, and the Psalms, all of which they held to be inspired and to conceal mysteries discernible by the spiritual sense. The world of nature, also, enfolds in its external phenomena ideas of which the visible things are but symbols, and which allure the search after hidden knowledge; while above all revelations of the prophets, all teachings of nature, all searchings of human reason, rise before the mystic vision of the brother the divine books, not of material paper and ink, but written by angels

of light, who have caught the meaning of the divine mind, or have gleaned foreknowledge out of the secret tables whereon are traced the lines of human destiny fixed by the final reckoning and judgment. Through such avenues the mind of the Saracen, untamed by science of its desert imaginativeness, stimulated, it may be, by an infusion of mysticism from the far East, broke away from the restraints of sound learning into the region of enthusiasm, dreams, and vagaries; the state of rapture, ecstasy, and vision enjoyed by the Christian hermit in his cave or the Christian monk in his supernaturally illumined cell. It has been rightly said that here was opened the door to every extravagance, and to imaginary experiences inconsistent with dispassionate criticism. The members of the order were divided according to their attainments into four degrees, each of which corresponded with a particular period of life. The highest state was that of angelic power, which might be reached at the age of fifty, and was especially characterized by the grace of resignation, the reception of divine strength, and the vision of God. It was preparatory to eternal life and the final separation from matter; and was followed by the power of ascent to heaven, the vision of the last things, resurrection, judgment, entrance to Paradise, and the presence of the All-merciful. To this state all brethren were called.

Moral discipline was equally emphasized with intellectual. A philosophy that made so much of man's subjection to the influence of matter would result in demanding of its pupils resistance to the allurements of the visible world and the indulgences of sense. "He who loves science and wisdom must walk in the way of the wise, which consists therein, that in worldly things one confine himself to that which is absolutely necessary, avoiding that which is superfluous, and striving with the greatest zeal and carefulness after knowledge." The overflow of the Universal-soul enters into men only gradually and as they are able to entertain it. The soul of one man can impart itself to another only as there is preparation on the side of the recipient. Such influx is hindered because the eyes of men are veiled by matter and they are given over to the desires of the body and its lusts. When the spirit awakes and turns to the pursuit of knowledge, persevering therein, the Universal-soul is enabled to communicate itself. Then is begotten the light of reason, spiritual aspiration is experienced, and eternally enduring joy. A blameless life of purity and self-restraint thus becomes a prime condition of success in the endeavor to escape from the fetters of sense. A farewell spoken at

the end of a treatise is in the following vein: "God help thee, O brother, to an upright walk, and guide thee in the right way, with me and all our brethren."

To a righteous life must be added an unprejudiced mind which welcomes all sources of truth. No book may be rejected on account of fear or bias. Every author who has something to communicate must be met with a fearless and fair mind. For mutual counsel, frank discussion, and safe guidance the brethren are to keep in close contact with each other, attending the secret sessions of the society, where all things can be canvassed and opinions expressed without danger of molestation or suspicion of betrayal. No department of knowledge is too low and none is too high. The origins of minerals and their properties, the natural history of plants and animals, the revolutions of the spheres, as well as the mysteries of the spirit of man and the teachings of the wise, serve as furnishing to the mind and bring lessons to the heart. The conflict between science and religion is reconciled by philosophy. Religious practices are explained in accordance with the teachings of reason, and are commended; religious expressions have their scientific equivalents. The angels of God charged with the operation of the world's mechanism are to the philosopher powers of nature wrought by the Universal-soul.

Conspicuous among the virtues enjoined is that of mutual helpfulness. Every man according to his ability is to serve his neighbor in spiritual and intellectual as well as material emergencies. The poor man is not to refuse this on account of his poverty, nor is the rich to make his advantage felt by his less fortunate friend. Envy, malice, and pride are alike forbidden. All are children of one Creator. The greatest favors are to be rendered without expectation of thanks. If it be said that, since the law seems especially to apply among themselves, a trace of selfishness may be found in this apparent renunciation, it must be remembered that the society was promulgating principles applicable to all men, and that it probably proposed for itself but a temporary existence until those principles should come into general practice.

How widespread the organization became we have no means of knowing. Had it not reached sufficient expansion to inspire its leaders with hope, they would hardly have bestowed so much labor on treatises designed to instruct the members and diffuse their views among the people. The writings speak of brethren "in whatever district," and again, "in whatever region of the world they may live." We have heard the principles of the

society discussed in Bagdad, and, when we consider the facilities afforded by Bassora for communication with distant parts, we may presume that what transpired in one city may have been repeated in others. Among the common people the doctrines of the order would not make much headway. Though they were popularly expressed, and were set forth in one work with an attractive play of humor under the title of "The Contest between Man and Beast," they were too refined for general acceptance. Science and philosophy were always suspected by the masses, and teachings which rested on so broad a basis could not win a general following. But the treatises must have won a wide circulation on account of their value as a compendium of learning, and they must have exerted no inconsiderable influence towards the elevation of thought above those material tendencies which every age is sure to manifest, and which are conspicuous in the Koran. The great fondness of the Arabians for large libraries, their rivalry therein, furthered this influence. We learn that the books continued in circulation through a long period. Nearly two hundred years after their composition we find them in the collection of a certain Kadi at Bagdad, where, with other philosophical works deemed pernicious, they were burned by order of Kalif Mostandjid in the year 1150 A. D. In further evidence of their distribution, copies which escaped the destructiveness of fanaticism have come down to us in manuscript. That of Paris is pronounced of superior excellence; that of Vienna is less complete.

The value of the treatises as a contribution to the history of natural science, philosophy, and religion, can hardly be overestimated. The intrinsic worth of the speculations contained in them must be judged by specialists. The Arabian mind was distinguished rather for the facility with which it absorbed the thought of other nationalities than for the originality of its own thought. In a school of learned men, who, while they stood close to the far East, had for their chief instructors the ancient philosophers of Greece, and were influenced by the later speculations of neo-platonism, we need not be surprised to find traces of all those systems which had appeared in the world's intellectual history. An Aristotelian observation of nature, a Platonist searching for ideas, a neo-platonic representation of soul emanating from and returning to a divine source, a hint of the migration of souls, and an anticipation of Middle-age European scholasticism, all these the student of philosophy finds in the treatises of the brethren — a mosaic rather than a compound, because even in our day the

world has found no satisfactory way of uniting in a harmonious system the dicta of reason gathered from experience, and the so-called intuitions of that spiritual sense which, continuing to assert itself over all doubt, presents the strongest fascinations, the most ineradicable convictions, and the mightiest incentives of hope to aspiring humanity.

The teachings of the Brothers of Purity in regard to the natural world are limited by their speculative ideas and by the absence of a strict inductive method. The reasons assigned for phenomena are often fanciful and betray ignorance of what we call natural laws; but a vast amount of information is crowded into these pages, and in some departments we are surprised at the wide range of observation and the truthful account of processes.

Whatever may be our conclusion as to the intellectual merits of the work done by these men, we cannot fail to be deeply impressed with the courage of their undertaking, the boldness with which they asserted freedom of inquiry and speculation, the open-mindedness with which they approached all sources of knowledge, their exaltation of sincerity and truth in social and intellectual dealings, their insistence on self-renouncing service of their fellows, their lofty views of nature and humanity, their hopes of a spiritual destiny, and their efforts to establish man's best aspirations and endeavors on a basis broad enough to satisfy at once his intellectual questionings and spiritual longings. That all this involved revolt against a hardened ecclesiasticism, the rejection of sect, and the discarding of party war cries in a conscientious search after truth is only part of that continually recurring experience which has given so much of pathos and even of tragedy to the strivings of the human spirit. Their work was high and noble; it was prosecuted in a spirit exemplary to us and all who engage in studies that touch the deepest interests of our race.

This account may close with one more extract from the writings of the society. Speaking of the soul's release, the first treatise on natural science says: "This may be accomplished if thou seekest the companionship of the sincere friends and thine excellent brothers who love thee, and of those noble men who seek thy well being and thy saving in common with their own souls. They have freed themselves from the service of the children of this world, and strive with pains-taking after another and lovely world. Walk in their way, aim at their goal, purify with them thine inner man, and take on their character. If thou dost tread their spiritual city, if thou walkest in their angelic way, perform-

est their pure discipline, studiest their spiritual law, thou mayest perhaps be strengthened by the spirit of life to behold the hosts of the Most High and to live the life of the blessed in cheer, delight, and joy without end. This mayest thou attain in thine immortal soul, exalted, luminous, and clear ; but not in thy mortal and perishable body, which is dark, heavy, subject to mutation and transformation. May God help thee and us and all our brethren to a right life ; may he in his grace permit thee and us to reach the abodes of salvation."

BURLINGTON, VT.

Edward Hungerford.

THE BROTHERS OF SINCERITY.

ISLÂM, the religion of Muhammad, is, at bottom, merely Judaism carried to its logical result. Therein man has transferred all the worth he possesses to God, thus transforming Him into a being of infinite, irresponsible power, while he himself, emptied of all good, writhes and grovels before Him as a worm of the dust,—a mere will-less, helpless automaton. Muhammad's addition to Judaism was, that he claimed to be the representative of God, and to speak and command in his name. *There is no god but God, and Muhammad is the Apostle of God*: such is the creed of Islâm.

When Muhammad died, in 632 A.D., Islâm was still confined to Arabia, for whose half-barbarous tribes it was intended. These it united for the first time in history, giving them a common religion, and a sense of national unity which was not slow in making itself felt. Muhammad's earliest revelation had begun, *Read, in the name of thy Lord*. An authoritative book to read and a Lord to obey: these are the whole of Islâm, and it sufficed for the unreflecting sons of Arabia. But when, under the Khalifs, or successors of the prophet, the new religion extended to lands of ancient culture, to Syria (635) and Mesopotamia (637-640), and sought to impose itself upon these, it had to justify itself to peoples schooled in thought and versed in history. If these peoples were conquered politically by force of arms, they necessarily conquered intellectually and æsthetically, by reason of their superior culture, to certain charms of which the Arab chieftains were by no means insensible. Thus, under the Khalifs, while the brute force lay in the hands of the Arabs, the intellectual power was in the heads of the subject peoples. In Syria, the Arabs came in contact with Syrian and Greek Christians, and with Harranian pagans, deeply influenced by Greek, chiefly Aristotelian and Neo-Platonic, thought, and also by Babylonian astronomy and astrology. All these sects contained learned and thoughtful men, who could not accept Islâm without, in

some way, conforming it to their cultivated reason. In Babylonia, likewise, the Arabs came in contact with Persian Mazdeans, Babylonian polytheists, Manichæans, Jews, Ssabians, and various sects, with more or less eclectic and compound creeds, whose cultured members, in accepting Islâm, interpreted it in terms of their own thought.

Two doctrines there were in the faith of Islâm which especially repelled these cultivated thinkers, and which they, therefore, sought to soften and modify. These were (1) the complete transcendence of God, His perfect simplicity, and consequent unrelatedness to the world, (2) the complete unfreedom of the human will, and the consequent impossibility of rational, ethical, free life,—both zealously defended by the Arab *Mutakallimuna*, or Schoolmen, who, in imitation of the Jewish scribes, rabbis, and geonim, taking their stand upon their revealed texts, deduced therefrom, by methods more or less capricious and unscientific, the results they desired. Such men, of course, exalted revelation, and did their best to discredit reason, philosophy, and science, thus paving the way for fanaticism and a return to barbarism. In opposition to these, there arose a number of men, chiefly of pagan, Mazdean, and Manichæan faith, who sought to interpret these and other Muslim doctrines in the light of the philosophy then current in the East and common to them all, a philosophy compounded of Aristotelianism and Neo-Platonism, and thus summing up all the results of Greek thought,—in a somewhat unsystematized form, indeed.

The tendency championed by these men began away back in the century of the Hijrah, but did not take definite form until the following century, when the sect of the Mu'tazila, or Separatists (Pharisees), was founded by Wâsil ibn 'Ata. Though sorely persecuted, this sect maintained itself in secret, and made common cause with the philosophic schools, which, under the fostering care of several liberal-minded Khalifs, began about the middle of the eighth century. Their rise was marked by the translation into Arabic, chiefly by Nestorian Christians, of the works of the Neo-Platonists and of Aristotle. After this there appeared in Bagdad and Basra

several philosophers of vast learning and profound thought. Chief among these were the Arab Al Kendi (780-865), and the probably Turkish Al Fārābi (880-950), who won over a considerable following to the study of Greek thought.

But philosophy was never popular among the Arabs, and a time soon came when both the Mu'tazila and the philosophers thought it wise to pursue their thought in secret. Even the saintly Al Fārābi withdrew to Aleppo and Damascus. Unwilling to rouse the fanaticism of the Arabs, small knots of earnest thinkers, devoted to free thought, met in private places, to teach, to learn, and to discuss, and thus, probably in the last quarter of the tenth century, when the darkness of Europe was almost at its deepest, there was gradually formed at Basra what may fairly be called a secret society, composed of solid thinkers and high-minded men, whose aim was to combat the worst teachings of Islām, particularly the two above referred to, and to reduce the new religion to such a form that the arts and sciences of civilized life might flourish under its auspices, and a stop be put to the growing darkness, confusion, and barbarism of the time. Their aim, in fact, was to transform Islām from a religion into a philosophy, from blind faith in the words of a prophet claiming supernatural inspiration, into a reasoned theory of nature and life, through which man, understanding his origin, place, and destiny, might direct his steps to his true end. To put the matter bluntly, they undertook to render the harsh, crude superstition of the Koran innocuous by transmuting it, through absorption, into the Neo-Platonic Aristotelianism then popular in the East. This system drew its doctrines partly from the genuine works of Aristotle, and partly from certain spurious treatises bearing his name, but really due to the Neo-Platonists, and containing doctrines widely different from his,—in fact, a whole system of evolutionary agathism, governed by spiritual laws. Chief among these treatises was the so-called "Theology of Aristotle," an abstract of the last three "Enneads" of Plotinus, made apparently by Porphyry, in Syriac, for his Syrian countrymen, in the days of Zenobia, that is, towards the end of the third century A.D., and translated into Arabic, first of all philosophic

works. Its contents largely determined the whole subsequent course of Arabic, and, later, of Jewish and Christian thought.

Of the personal relations and history of the members of the new philosophical society we know very little. Five names have been handed down to us on good authority: (1) Abu Suleiman Muhammad ibn Nasr al Busti, surnamed al Maqdisiyy, or, the Pilgrim (to Jerusalem); (2) Abu 'l Hasan Ali ibn Harun az Zanjani; (3) Abu Achmed an Nahrajuri; (4) Al 'Aufi; (5) Zaid ibn Rifa'a. Of these the last seems to have been the most illustrious. The bearer of it is spoken of as a man of surpassing insight and lucid understanding, an elegant writer both in prose and in verse, and an eloquent speaker. He and his four fellows seem to have united their knowledge and efforts in order to write the Cyclopædia, of which we shall speak presently. The members of the society seem to have led a quiet, unobtrusive, almost monkish life, striving after knowledge, righteousness, and holiness, and devoting themselves to that noblest form of charity, the spiritual elevation of all who came in contact with them. They were evidently well acquainted, not only with Islâm, Christianity, and Judaism, but also with the religions of the East. Their sympathies were of the widest sort, extending even to the lower animals, whose place in the hierarchy of evolution—and they were evolutionists of the most pronounced type—they estimated far more correctly than any one ever did before or since. In all respects they produce the impression of being men of the finest culture and most exquisite sympathy. They assumed the name of *Ikhwân us Safâ*, which may mean "Brothers of Sincerity," "Brothers of Purity," or, perhaps, "The True Brotherhood." The society meant by it to imply that its purpose was a pure, simple, sincere, kindly, brotherly, rational human life,—a life in which its members should stand in true, essential relations to each other and to all the world. It seems not improbable that it took for its model the ancient brotherhood of the Pythagoreans, with the existence of which it was certainly acquainted. Like this, it was a closed body, into which admission could be gained only after a careful scrutiny and examination, and of which the members were

divided into classes according to the degree of their spiritual advancement, while all were bound together by a strong tie of affectionate friendship. Like this, also, it regarded its philosophical system as merely the formal element in a rational social life, in other words, as simply educational. This is the fact which renders the undertaking of this far-off society on the banks of the Tigris, nine hundred years ago, of interest to all persons engaged in the work of education, or caring for its results. Indeed, this undertaking is deserving of special study at the present time, for a special reason.

The most obvious and crying defect of education in our time and country is its want of unity. This is due to its want of definite aim, since aim is what gives unity to everything, whether action or the product of action. There can be no unity in action which is not guided by a single aim; no unity in a product which is not made for a definite purpose. Now, the purpose of education must certainly be to enable its subjects to attain the fullest possible self-realization. About this all men are agreed; but, when we come to ask what such self-realization is, they immediately fall into discord. There is at the present day no general agreement as to the nature of that ideal of human realization which is the aim of education, and hence no principle to unite, in an aimful hierarchy, the elements of education itself, or to determine what these elements shall be. Hence the uncertainty, the hesitation, the continual change of subject and method, that mark, confuse, and retard the education of to-day. Ask the great body of our teachers and professors what is the aim of the education they are giving, and not one in a hundred will be able to give a rational answer. Some will say, "We want to make good citizens;" others, "We want to make good men and women." Yes, to be sure; but the question remains, What is a good citizen, a good man, a good woman? Here opinions will differ widely, because there is no general agreement as to what goodness is, nor can there be, until there is a generally accepted theory of the universe, since goodness expresses a relation to such a universe. Plato, in one of his works, asks the question, What is justice? and finds that he has to write

his "Republic," with its elaborate scheme of social relations, before he can give an answer that is more than a mere empty form. When the answer, Justice is a giving every one his own, is offered, it appears entirely satisfactory, but, on closer scrutiny, turns out to be entirely useless, until some method is discovered of determining what is every one's own. So, in the present case, to answer the question, What is the aim of education? by saying, To make good men and women, or good citizens, does not help us, unless there can be found some method of determining what is meant by "good" in such connection, and this involves a theory or conception of the universe and of man's place in it.

Now, while we may lament that the absence of any such conception leaves our present education in the chaotic condition in which we find it, we can easily see how such a state of things has come about. The old mediæval conception, based upon supernatural revelation, or what was considered such, is passing away, and losing its hold upon practice, and no new conception, based upon science, as all future conceptions must be, has yet arisen to take its place. We have, no doubt, certain cunningly spun cobweb-theories of an *a priori* sort; but, as they do not correspond to the facts of the world, or even to universal intelligence, they are of no permanent value. What we most need to-day is a co-operative effort on the part of a little group of earnest men, well versed in the different sciences, physical and spiritual, to present such a scheme of the universe as shall form the basis of a rational, saving education, leaving room, of course, for continual additions, modifications, and improvements. While we are anxiously waiting for this, it cannot be but interesting and instructive to consider the system of the "Brothers of Sincerity," put forward with this view, and based on such science as existed in the tenth century in the most cultivated circles.

This system is laid down in a Cyclopædia, which must have been written about the year 1000 A.D., and which was printed in Calcutta, for the first time, in 1812, and again in 1842, in four large volumes of densely crowded, unvocalized Arabic.

The work is divided into fifty-one tracts or treatises (*rasāil*), which again are arranged under four heads :

- (1) Propædeutic and Logic, thirteen treatises.
- (2) Natural Sciences, seventeen treatises.
- (3) The Rational World-Soul, ten treatises.
- (4) Revealed Law, eleven treatises.

In this arrangement, we have an ascent from the formal and abstract to the real and concrete, from the simple and immediate to the complex and mediate. The introduction of revelation distinguishes it from all Greek classifications. Let us deal with these four heads in their order, and

(I.) PROPÆDEUTIC AND LOGIC, with its thirteen treatises.

No. 1 deals with Number, its essence and multitude, showing that the form of number in the soul corresponds to form in material things, and that the doctrine of number is the spring of all science and wisdom. Its purpose is to exercise beginners in thought in meditating on the true essence of things and inquiring into their primal origin. Here we can discern the effect of the teaching of Pythagoras and his school.

No. 2 treats of Geometry, its essence and kinds, and aims at enabling the soul to rise from the sensible to the spiritual, and to grasp pure forms apart from matter ; in other words, to abstract. Here the philosophy of Plato is drawn upon.

No. 3 takes up Astronomy, and shows the composition of the stellar world, its spheres, mansions, movements, etc. Its purpose is to rouse the soul to a longing for its proper home among the spheres. Here we are brought face to face with that theory which we can trace back to Aristotle and Plato (who perhaps derived it from Babylonia), and which identifies spiritual elevation with distance from the centre of the earth, itself regarded as the centre of the universe. This notion pervades the entire middle age, Jewish, Christian, and Muslim, and finds classical expression in the *Comedy* of Dante, which ends with these words: " But already my desire and the will was turning, as a wheel that is evenly moved, through the love that moves the sun and the other stars." It was for attacking this theory, which was far more than astronomical,

being the form under which intellectual and moral existence was conceived, that Giordano Bruno was burned in 1600.

No. 4 treats of Geography, showing that the earth is a globe, and giving the reasons why the soul descended from its true home into this world. Its purpose is to lead the soul to admire the wonders of heaven and earth, the wonders within and without, to convince it that God is the prime reality, and induce it to prepare for death, which is spiritual birth from the unreal to the real. Here we have the Neo-Platonic doctrine of the lapse or fall of the soul, a doctrine derived directly, perhaps, from later Judaism, but no doubt of Babylonian or Syrian origin. It is interesting to find the doctrine of the earth's sphericity taught here.

No. 5 deals with Music, showing that the measures of music are so many medicines for the soul, just as the different drugs are for the body, and that the revolving spheres, by rubbing against each other, produce tones and melodies, like those of a lyre or harp. Its purpose is to make the soul eager to ascend through the melodious spheres and meet the spirits of prophets, martyrs, and mystic seers. Dante adopts this notion in his *Paradise*.

No. 6 relates to Geometric Number or Quantity, its kinds and relations, that is, to the theory of symmetry and æsthetics. Its purpose is to initiate the rational soul into the deeper relations of things and actions. These have different properties, which may, or may not, harmonize. The faculty of æsthetic judgment investigates these properties, and so discovers the rules of Art.

No. 7 treats of the different Liberal Arts or Sciences, enumerating and classifying them, so as to show their nature and purpose, and guide the soul in its endeavor after a unitary conception of the world. Here we have an Encyclopædia of the Sciences.

No. 8 deals with the Practical Arts, their number, kinds, and methods. In order to do this, it has to reveal to the soul its own substance, as the author of the arts, and its relation to the body and its members, which are merely instruments of the creative soul. A philosophic Encyclopædia of the Arts |

No. 9 examines the differences of Temperament and Character, with the view of enabling the soul to attain the proper mood and develop a perfect character. Here we have a system of Ethics.

In these nine tracts is presented a bird's-eye view of the field or matter of science, beginning with the simplest and most abstract conceptions and going on to the most complex and concrete. The next four deal with Logic, or the form of science, and are based on the *Introduction* (*εἰσαγωγή*) of Porphyry, and the "Organon" of Aristotle.

No. 10 deals with Porphyry's *Introduction*, on the five notions or "words"—Genus, Species, Difference, Property, and Accident,—which proved a fruitful source of dispute through the entire Middle Age, a single sentence giving rise to Christian Scholasticism.

No. 11 discusses Aristotle's ten *Categories*, or classes of existence, and shows that all things may be subsumed under them.

No. 12 is occupied with Aristotle's *De Interpretatione*, which treats of the Proposition, its component parts and different forms.

No. 13 deals with Aristotle's *Analytics*, that is, with the Syllogism and the Method of Scientific Proof.

The purpose of these four tracts is to make the rational soul aware of its own forms and faculties, and the method by which it may reach truth. From these we pass to

(II.) The NATURAL SCIENCES, occupying seventeen tracts. Here, again, we rise from general and abstract notions to things more and more concrete and individual.

No. 14 (1) treats of Matter, Form, Space, Time, and Motion, and is based on Aristotle's *Physics*. It is called the "Torch of Being."

No. 15 (2) is devoted to the General Form of the Physical World,—earth, heaven and its various grades and spheres, the glorious Throne of God. Here, as in I. 3, we have the mediæval theory of the physical universe, according to which the "Throne of God" is in the outermost sphere. (See Dante, *Paradise*, XXX., 38 sqq.). In the famous "throne-verse" of

the Koran (II. 256), we read: "His throne encompasseth the heavens and the earth, and it wearies him not to keep them; for he is high and glorious."* The aim of this tract is to show that all action in the universe is due to the universal soul acting in obedience to God.

No. 16 (3) treats of *Genesis and Decay*, of the forms of the four elements, as the components of the mineral, vegetable, and animal worlds, and of their transmutation into each other under the influence of the stars and revolving spheres. It draws its materials from the *Περὶ Γενέσεως καὶ Φθορᾶς* and other works of Aristotle, including the spurious *Theology*. In this tract we have the mediæval substitute for Chemistry.

No. 17 (4) treats of *Meteorology*, and is based on Aristotle's work of that name.

No. 18 (5) is devoted to *Mineralogy*, enumerating the different minerals and trying to account for their origin. Its purpose is to show that the first product of the universal soul is the sublunary world, and that in this the partial souls (all individual souls are parts of the universal soul) begin their career. Starting in minerals at the earth's centre, they advance through plants and animals up to man, and thence rise through the superlunary spheres, as angels, up to union with God. Here we have the Arab doctrine of evolution, which hardly differs from the Darwinian, except in not recognizing the "struggle for life" as an agent in the process. Instead of this, the older theory puts the natural desire of all beings to return to their source. In this tract, as well as in the following, the "Theology of Aristotle" is largely drawn upon.†

No. 19 (6) deals with the *Essence of Nature*, and the manner in which it acts upon the four elements, producing the three kingdoms of nature. Its purpose is to show the action of the universal soul, its essence, and its relation to the spherul intelligences. (Cf. Dante, *Convivio*, II.)

* Cf. Psalm ciii. 19. The notion of God's sitting on a throne goes back to 1 Kings xxii. 19. See D. H. Müller, *Ezechiel-Studien*, p. 9. Cf. Koran, xxxix. 75; xl. 7.

† Cf. Dieterici, *Der Darwinismus im zehnten u. neunzehnten Jahrhundert*. Leipzig, 1878.

No. 20 (7) is devoted to *Botany*, enumerating and describing the various plants, and showing how they are pervaded by the plant-soul, how they spring up and grow, and what their uses are. Stress is laid upon the fact that there is no break between the mineral, vegetable, and animal worlds. The palm-tree, being male and female, is on the line between plants and animals.

No. 21 (8) treats of *Zoölogy*, following Aristotle mainly. The highest of the animals is man, who forms the link between them and the angels, the bridge between hell and heaven. This tract contains a long and delightful story entitled "The Case of the Animals *vs.* Man before the King of the Genii." The scene is laid on an island in the Indian Ocean. The animals, claimed by men as their slaves, plead their own cause, and present a picture of human injustice and cruelty that is truly appalling. Men are defeated at every point, and the case would go against them, but for the fact of their immortality. On the ground of this, that men are ends in themselves, the king of the genii counsels the animals to serve them, but strongly enjoins on men to treat them kindly, and not over-tax them. The deep human feeling of this story bears testimony to the high culture of the "Brothers of Sincerity." It would be hard to match it to-day.

The next nine tracts deal with various aspects of man, as a physical, sensuous being.

No. 22 (9) investigates the structure of the human body, *Anatomy*, and finds that man is a microcosm, a state, in which the soul is king, the representative of God upon earth, a book written by God's own hand. In knowing himself, man knows God. These notions are about as remote from those of Islâm as can well be conceived, and are derived from the "Theology of Aristotle," in which, as has been said, "self-introversion is represented as an intellectual ascension into heaven." (Cf. Dante, *Paradise*, I., 7 sqq.)*

No. 23 (10) treats of *Sense-Perception* and the perceived,

* Haneberg, quoted in Steinschneider, *Die hebraeischen Uebersetzungen des Mittelalters*, p. 243.

and contains a whole physiological theory of cognition. It shows how the senses seize their percepts, and carry them to the faculty of imagination, whose organ is in the front part of the brain, whence they pass on to the faculty of judgment, in the middle part of the brain, where they are again distinguished and seized in their true essence. Hence, again, they pass on to the faculty of retention, in the hinder part of the brain, where they lie ready to be recalled into consciousness by reminiscence. From this they proceed to the faculty of speech, which lies above the tongue, and by which they are translated into words, which, when accompanied by meanings, issuing from the soul, form significant speech. Hence also they proceed to the faculty of action, whose organs are the hands. These record them in books, to be preserved for future generations. Thus the experience of the race is accumulated and preserved in literature.

No. 24 (11) deals with the *Processes of Generation*, conception, and birth, the union of the soul with the embryo, and the influence of the stars upon the temperament and character of the child. The purpose of this tract is to show the condition of the simple soul, before it personifies itself and unites with the partializing body. (Cf. Dante, *Paradise*, I., 73 sqq.). Here we have a whole system of *Astrology*, as affecting human character,—something altogether abhorrent to the spirit of Islâm, and due to Neo-Platonism.

No. 25 (12) treats of Man as a Microcosm, in form similar to the Macrocosm, and having equivalents to the angels, genii, satans, and animal spirits of the latter, and shows that he resumes in himself the corporeal and spiritual worlds, and the meaning of all that exists. All this is purely Neo-Platonic.

No. 26 (13) shows how the partial soul grows in the human body, and how it may thus, before or after death, become an angel.

No. 27 (14) investigates the Limits of Human Knowledge, and shows that man may attain to a knowledge of his creator.

No. 28 (15) treats of Life and Death and the meaning of them, showing why the rational soul is united with the body till death, which is not to be feared, but to be welcomed as a

spiritual birth. All this is utterly foreign to Islâm, which knows of no souls separate from bodies.

No. 29 (16) considers the Nature of Spiritual and Bodily Pain and Pleasure, and how these are felt by disembodied spirits. It also shows that the wicked associate with devils in hell, the just with angels in heaven. Hell is in the world of becoming, heaven in that of being,—a Platonic doctrine.

No. 30 (17) treats of the Nature and Function of Language, and shows how there come to be different languages.

Having thus obtained a description of sensible nature, we next arise to a consideration of its system, as an expression of reason and a norm of ethical life. It is the distinguishing characteristic of all mediæval thought, from the days of the Neo-Platonists onwards, that, in making the system of the visible world a manifestation of goodness, reason, and soul, it makes it ethical; in other words, that it expresses moral elevation and degradation in terms of distance from the centre of the earth, itself the centre of the universe. This universe is an emanation from God, diminishing in intensity as, by receding from Him, it divides into many. The nearer anything is to the One, the higher it is in the grade of being.* He (1) † is above subsistence, completion, perfection. ‡ From Him emanate (2) Reason, subsistent, complete, perfect, (3) through Reason, Soul, subsistent and complete, (4) through both of these, Primal Matter, which is merely subsistent. God is "the One, the Pure," standing to the universe in the same relation as unity to number. Reason, answering to duality, is, because it emanates from God, who is; it subsists, because God continually pours upon it His overflow of good; it is complete, because it accepts this overflow; it is perfect, because it communicates this overflow to the Soul. The Soul subsists, because it emanates from Reason, which subsists; it is complete, because Reason pours upon it the overflow received from God; it is not perfect, because it cannot again communicate this over-

* See Dante, *Paradise*, I. iii.

† This and the following numbers correspond to the grades of being which they mark.

‡ See "Theol. Arist.," p. 137; *Lib. de Causis*, § 21.

flow to Primal Matter, for the reason that this, not being complete, cannot receive it. The Soul, therefore, finds itself in this position, that, unless it can make matter complete, it can never itself be perfect. Its whole effort, therefore, is to complete matter. In its endeavor to pour out the divine overflow upon it, it creates the physical universe, whose incompleteness is shown by its motion; for the complete moves not. In this way are formed (5) Secondary or Tri-dimensional Matter,—*i.e.*, Body, (6) the Extended Universe, (7) Nature, sublunary and transient, (8) the Four Elements, (9) Things or Products. In these, the Soul having, at last, reached the lowest depth of multiplicity, begins a process of unification, whereby it perfects itself and completes matter. This is called the Return (*Ma'ād*, sometimes rendered Resurrection). It is exactly what we should call Evolution, whose existence is thus accounted for. Under the unifying influence of the Soul, matter becomes, first, minerals, then plants, then animals, and, lastly, man, who gradually ascends above transience, through the various moving spheres, until he reaches the quiet heaven of the Universal Soul, which can now pour upon him the divine overflow. Through this he turns to pure, complete, perfect reason; through it he becomes perfect, and enters into direct union with God. Thus, the whole process of the universe is a going forth from the unity of God to the absolute multiplicity of matter, and back from this again to the unity of God. The world is from God and to God.

With this explanation we can now turn to the ten tracts on (III.) THE RATIONAL WORLD-SOUL, or ETHICS.

No. 31 (1) discusses the principles of Reason according to Pythagoras, and shows how God, in creating, arranged the world on a basis of number, drawn out of unity. The content of this tract seems to have been partly drawn from certain pseudo-Pythagorean writings, current among the Arabs. One of these seems to have borne the title "The Republic of Reason."*

No. 32 (2) states the principles of Reason, according to the

* See Müller, *Die griech. Philosophen in arab. Ueberlieferung*, p. 5.

"Brothers of Sincerity," and gives the grounds for the origin of the world, and the mediate causes for all existence.

No. 32 (3) discusses the saying of the philosophers, that the Universe is a great, good man, endowed with intellect and soul, a living world (*ζῶον*), obedient to its master, a complete whole.

No. 34 (4) deals with Reason and its object (Being), and the true nature of the substance of the soul. The passive Reason is the locus (*τόπος*) of all known forms (*εἶδη*).

No. 35 (5) treats of the Revolutions of the Stars and Spheres, and shows that the world came into being, and will again go out of being.

No. 36 (6) treats of the Love of the Soul (*ἡ ἐρὰ νόστος*), its nature and origin, and shows that the object of this love is God, for whom all creatures long (Cf. Dante, *Paradise*, I., 112 sqq.).

No. 37 (7) relates to the Return or Resurrection (see p. 452), and the nature of the ascension through the spheres and the knowledge gained in it. In this the whole system laid down in the Cyclopædia culminates. Dante's *Paradise* has the same subject.

No. 38 (8) deals with the various kinds of Motion, their beginning, culmination, and end, and shows how the world proceeded from the creator.

No. 39 (9) treats of Causes and Effects, and shows that they form a continuous circle. Here we are shown the origin, rules, and arrangement of the sciences (Cf. Dante, *Convivio*, II.) and taught that the universe is a self-determined whole.

No. 40 (10) treats of Definitions and Determinations, and tries to show the ideal essence of things, simple and compound.

Lastly, we come to that portion of the Cyclopædia which, however much affected by Greek thought, draws its first principle from Semitism, from Islâm :

(IV.) THE DIVINE LAW, OR REVELATION, in eleven tracts.

No. 41 (1) treats of Opinions, Doctrines, Dogmas, Religions, Prophecy, and the views of different philosophers regarding them. It shows that all philosophies and all religions seek

the salvation of the soul, and try to point out the way whereby it ascends from the hell of the lower world to the paradise of the spheres,—the path of mystic vision. Most sects miss the true path.

No. 42 (2) treats of the Way to God, and shows that it leads through the civic and cathartic virtues up to the theoretic virtues, by which death, resurrection, and eternal reward or punishment are contemplated.

No. 43 (3) exhibits the Faith and Teachings of the "Brothers of Sincerity." This faith includes a belief in the immortality of the individual soul, one of the chief dogmas of Islâm.

No. 44 (4) describes the Life of the "Brothers of Sincerity," which, if somewhat formal and monastic, was full of sweet reason, compassion, sympathy, and love. As it is from these two tracts that we derive our knowledge of the life-ideal of the "Brothers," we must stop for a moment to consider it somewhat in detail.

As we have already seen, the "Brothers," in imitation, probably, of the Pythagoreans, had formed themselves into groups, or lodges, for the pursuit of study and a common life of purity, simplicity, and helpfulness. The guide of their life was science, including revelation, which was reduced to the form of science. Like the Pythagoreans, they were hospitable to all knowledge, excluding no branch of study from attention. They professed to draw their doctrines from four kinds of books:

(1) Books dealing generally with the Matter and Form of Knowledge,—Propædeutic and Logic (Aristotle).

(2) Books of Revelation,—the Torah, the Gospel, the Psalms, the Koran, and other prophetic writings.

(3) Books on Physics, and the products of human art.

(4) Books on Mystic Philosophy (Neo-Platonic chiefly) dealing with the ultimate concepts of being. Their social bond was friendship or love, and in this they agreed with the Epicureans and early Christians, both of whom, strange to say, they resembled in many respects. Four degrees of spiritual attainment were recognized, and on the basis of these they were divided into four grades or classes:

(1) The virtues demanded and cultivated in the first were

purity of soul-substance, quick comprehension, and rapid presentation. Its members were called the *Technics*, and were supposed to perfect themselves in sense-perception, and to recognize the value of sensible things. Their course extended from their fifteenth to their thirtieth year.

(2) The virtues proper to the second class were directive power, generosity, gentleness, sympathy, and compassion, in one word, enlightened judgment in dealing with men. They were called the *Directors*, and their course extended from their thirtieth to their fortieth year.

(3) The virtue characteristic of the third class was power to command and forbid, to overcome and determine, with a view to suppressing, with gentleness, kindness, and loving admonition, any disobedience or rebellion that might arise. They were called *Kings* and *Rulers*, and their course extended from their fortieth to their fiftieth year.

(4) The virtue peculiar to the fourth class was divine insight or inspiration, by which they rose to a vision of the eternal, and of the future life, its nature and conditions, and the way thither. Thus they were able to grasp "the substance of things hoped for, the evidence of things not seen." They were called *Angels*, and had complete authority over all the "Brothers." Their course lasted from their fiftieth year till their death, when they ascended to minister, as angels, by the throne of God.*

It is easy to see that this system contains elements borrowed from Pythagoras, Plato, Aristotle, and the later schools of Greek thought; perhaps, also, from the Syrian monks, from whom the Muslims directly derived their knowledge of Greek thought.

No. 45 (4) seeks to show the Philosophic Content of the Muslim Faith, and to explain the meaning of inspiration and obsession. It contains deep wisdom and a dark secret.

No. 46 (6) discusses the Nature of the Revealed Law, the conditions of prophecy, the qualifications of prophets, and the teachings of the servants of God. Its purpose is to show how the sacred writings have to be interpreted, in order to be brought into harmony with philosophy. Here allegory

* Cf. the closing lines of the Pythagorean "Golden Words."

plays a large part. It also tries to show who the expected Imâm, or temporal and spiritual head of Islâm, is. This was a bitterly disputed point between the different Muslim sects.*

No. 47 (7) treats of the Call to God, to sincerity, and genuine love, and shows that the kingdom of truth and goodness must begin with a small knot of men who unite and agree to lead a certain life, and persistently to propagate a certain doctrine.

No. 48 (8) treats of the Actions of Spiritual Beings, and shows that there exist incorporeal, active essences in the world.

No. 49 (9) deals with the different Forms of Government, the grades of rulers, and the characters of the ruled. It shows that the supreme ruler is God, and that the best earthly ruler is he that stands nearest to Him.

No. 50 (10) shows that the universe is an ordered hierarchy of existences proceeding from God and returning to God. It bases this upon a verse from the Koran: "On the day when we shall roll up the heavens like a scroll, as we produced it at its first creation, we will draw it back again" (Sur. xxi. 104).

No. 51 (11) treats of Witchcraft, philtres, evil eye, forebodings, amulets, talismans, genii, satans, angels, and their relations and acts. Its purpose is to show that, besides men, there are on the earth other beings called spirits. Here we have a whole theory of spiritism, due partly to Arabism, partly to Neo-Platonism.

Such is the Cyclopædia of the "Brothers of Sincerity." I have dealt with it somewhat in detail, because it contains the best articulated statement in existence of that system of the universe, at once religious, ethical, and physical, which governed the thought of the civilized world for over two thousand years, until at last it perished in the flames of Giordano Bruno's funeral-pile, in the year 1600. This system must, as a whole, be abandoned, as incompatible with demonstrated truth; much of it must be rejected as pure superstition. And yet its interest for us is very great, and that for several reasons: (1) It represents the best thought of a long and momentous

* See Syed Ameer Ali, "Spirit of Islâm," pp. 467 sqq.

period in the history of human culture, a period in which man rose from nature to spirit, and, indeed, it is the very form of that process. (2) It is all-comprehensive, including nature and spirit, and showing that the former is dependent upon the latter. It thus gives us a universe which is completely rational, significant, and, therefore, optimistic. (3) It does its best to harmonize philosophy, or rational science, with revelation, and shows us the dangers with which any such attempt is necessarily beset. Such attempts must always fail, because they start by assuming a dualism which does not exist. A super-rational revelation made to reason is a contradiction in terms. (4) It shows man his place in the universe, his origin, his destiny, and, therefore, his duty. (5) It thus furnishes a complete scheme of education, or of man's true relations to the universe, enabling him who receives it to lead a perfectly rational, aimful, and, therefore, free life.

A system possessing these characteristics surely deserves our most careful attention and study. If we cannot accept it as it stands, we can certainly accept its spirit and its purpose. It did, with imperfect knowledge, marred by superstition, what ought to be again attempted with our ever-widening knowledge, from which superstition is being gradually eliminated. No free or rational life can ever be led except on the basis of a consciousness of a rational world. Such a world the system of the "Brothers of Sincerity" undertook to supply. Let us survey it for a moment. As we have seen, it is divided into four parts, and presupposes an elementary course in reading, writing, arithmetic, grammar, and versification. *First*, we have a Propædeutic, divided into two parts, the former supplying a general notion of the matter of science; from pure abstract number up to the most concrete human character; the latter, a theory of its forms. *Second*, we have a very comprehensive course in *Natural Science*, or the science of the sensible world, from abstract matter and form up to human speech. *Third*, we have a complete course in *Metaphysics* or *Philosophy*, the science of the intelligible world, as a hierarchic unity of manifold life, dependent upon a supreme principle, or world-soul. *Fourth*, we have a well articulated course in

Theology, or the science of that which, transcending human reason, must be accepted through revelation made to prophets, a science furnishing the ultimate grounds for ethical life, and for the hope of eternal life. The system is complete in every part, and though, as we have seen, it cannot be now accepted as a whole, it is, nevertheless, in the form of rationality, which is the important thing. Like all systems that arose before the days of experimental science, it assumes that everything knowable is known, and, therefore, presents itself as final, an absolute norm for thought and life. Looking away from this unavoidable defect, let us consider how the system affected life. On its intellectual side, it taught men to look upon themselves as having their origin and end in the one supreme principle of the universe, and as being essential parts of the sum of existence. On the emotional side, it made them feel that the entire universe was only their larger self, and that, since the same soul pulsed in all things, in wronging another they were wronging themselves. Thus, universal love and tenderness became the dominant impulses of their lives. On the volitional side, it made them labor with all their might to elevate the living world nearer and nearer to God, to instruct, purify, and discipline the souls of their fellows. It is difficult to imagine a nobler attitude towards life than that occupied by the "Brothers of Sincerity," whose name truly indicates their character and intent. Had they succeeded in disseminating their system, and making the Muslim world accept it, human civilization would have advanced in the eleventh century to a point which it will hardly have reached in the twentieth.

And this suggests the question, why they did not succeed, and why their system remained unknown to the world for many hundred years. The answer is, that they were many generations ahead of their time ; that the world was not ready for their gospel. To live by insight and reason implies a degree of culture rare at any time, and one that certainly was not common in Babylonia in the year 1000. Among the men who flattered themselves that they could so live, was a contemporary of the "Brothers," Ibn Sina, one of the greatest of all thinkers; and his life offered an example which did not

invite imitation. His outspoken rationalism roused the fanaticism of the Arabs, and this found expression in the writings of the sceptical mystic, Al Ghazzali († 1111), whose name closes the list of Eastern Arabic thinkers. After him, a harsh, rigid orthodoxy, set off against a gross material, disingenuous mysticism, triumphed, as it still triumphs, in the East. About the close of the eleventh century, all that remained of Arabic philosophic writings found its way thence to the Far West, to Spain, giving rise to a philosophic movement of much promise, which lasted for a century. Among these writings was the Cyclopædia of the "Brothers of Sincerity," introduced into Spain, about 1020-30, by Muslim ibn Muhammad abu'l Kasim, called the Peripatetic. Here it influenced, not only the Arab thinkers of the West, such as Ibn Baja († 1138) and Ibn Tufail († 1185), but also, and in a still higher degree, the great Jewish thinkers, Ibn Gabirol, whose work, *Fons Vitæ*, is largely dependent upon it,* and Joseph (ibn) Zaddik, whose *Microcosmus* † may be said to be an enlargement of tract 25. Thus it came to pass that, when, with the death of Ibn Rushd, in 1198, Arab philosophy definitively succumbed to fanaticism, its products, and, among them, the Cyclopædia of the "Brothers of Sincerity," continued to exert an influence upon the Jews, and, partly through them, and partly also directly, upon the Christians. It does not seem that the Cyclopædia was ever translated into either Hebrew or Latin; but, through the works mentioned above, it influenced the Schoolmen, and, later on, Spinoza, whose pantheism is nothing more than a reproduction of it in terms of Cartesian philosophy, just as Hegel's panlogism is merely a reproduction of Plotinus' system, in terms of Kantianism. Thus, the thought of the "Brothers" found its way into the modern world, and still lives on there, though now merely as an intellectual scheme, no longer as a world-view by which man may guide his life to the highest ends. What we need to do, is to take their Cyclopædia and write it over, in terms of

* See Guttman, *Die Philos. des Sal. ibn Gabirol*, pp. 35 sqq.

† See Doctor, *Die Philos. des Josef (ibn) Zaddik*, pp. 16 sqq.

the latest modern philosophy and science, retaining its comprehensiveness, its unity, its earnest spirit, and its educational ideal. When this is done, our education will cease to be chaotic and tentative, and become consistent, comprehensive, and aimful, from the kindergarten to the university, from the cradle to the grave and, further, forever further.*

THOMAS DAVIDSON.

NEW YORK.

* In preparing this article, I have been very largely indebted to the works of Prof. Dieterici, of Berlin, to whom belongs the credit of having made the "Brothers of Sincerity" and their Cyclopædia known to the modern world.

T. D.

NEUDRUCKE VON SCHRIFTEN UND KARTEN
ÜBER
METEOROLOGIE UND ERDMAGNETISMUS
HERAUSGEGEBEN VON
PROFESSOR DR. G. HELLMANN.

✠ No. 15 ✠

(Schlußheft)

Denkmäler
Mittelalterlicher Meteorologie.

*Mit einer Einleitung und einem Anhang, enthaltend Ergänzungen
und Berichtigungen zu früheren Nummern.*



Berlin
A. ASHER & CO.
1904.

↳ EINLEITUNG ↳

ICHWAN ES SAFA. Meteorologie der „Lauteren Brüder“, S. 23—41.
— Die „Lauteren Brüder“ oder „Brüder der Reinheit“ bildeten im X. Jahrhundert einen arabischen Geheimbund, der im Gegensatz zu der herrschenden Orthodoxie eine freie philosophische Richtung anzubahnen strebte. Sie verfaßten zu dem Ende ein großes encyclopädisches Werk, das in 51 Abhandlungen (Rasáil) alle Wissenschaften umfaßte. Dieterici hat (1858—79) den größten Teil dieser Abhandlungen bearbeitet und auch deutsch herausgegeben unter dem allgemeinen Titel „Die Philosophie der Araber im X. Jahrhundert n. Chr.“ (Leipzig 1876—79).

Die Lehren der „Lauteren Brüder“, die ursprünglich in Bahra bei Dschidda ihren Sitz hatten, verbreiteten sich später über Arabien und Spanien, scheinen aber auf das christliche Abendland unmittelbar keinen Einfluß ausgeübt zu haben. Dieses kannte damals die Meister der griechischen Wissenschaft noch nicht, die aber den Arabern durch Übersetzungen schon lange zugänglich gemacht waren. Darum begegnen wir in den Schriften der „Lauteren Brüder“ auch überall den Lehren des Aristoteles, des Ptolemaeus und der Neoplatoniker.

Die Meteorologie der „Lauteren Brüder“ zeigt indessen schon manchen Fortschritt gegen die des Aristoteles.¹⁶⁾ Ich mache in dieser Beziehung hier auf folgende Punkte aufmerksam: die Darstellung, wie die Luft vom Boden aus erwärmt wird, und welchen Einfluß dabei der Einfallswinkel der Sonnenstrahlen hat; die tägliche Periode der Temperatur wird gut gekennzeichnet; ebenso die Erscheinung des aufsteigenden Luftstromes; die scharfe Auffassung des Wirbelwindes und der Vergleich mit dem Wasserwirbel verrät uns die häufige Gelegenheit, solche Wirbelwinde in der Wüste zu beobachten; die Wolkenbildung und die „Baumwollenballen“ oder Cumuli; der Einfluß des Gebirges auf die Niederschläge, sowie die Entstehung der Quellen und Flüsse u. a. mehr.

← ANMERKUNGEN →

¹⁶⁾ Die Meteorologie der „Lauteren Brüder“ wurde entnommen der Schrift von F. Dieterici, Die Naturanschauung und Naturphilosophie der Araber im X. Jahrhundert. Leipzig 1876. 8^o. S. 66—87.

Beim Lesen der deutschen Übersetzung muß man in Betracht ziehen, daß die Übersetzung vieler wissenschaftlicher Ausdrücke große Schwierigkeiten bereitete und oft unsicher sein muß, da die Wörterbücher hierbei meist im Stich lassen.

Dieterici hat die Bedeutung der Lehren der „Lauteren Brüder“ für die Geschichte der arabischen Philosophie wahrscheinlich überschätzt und ist in dieser Beziehung nicht ohne Widerspruch geblieben, worüber man z. B. Steinschneider, Hebräische Übersetzungen des Mittelalters, S. 861/862, und die dort angeführten Autoren vergleiche.

ICHWÂN EŞ ŞAFÂ.

Meteorologie der „Lauteren Brüder“.

(X. Jahrhundert.)

Die vierte naturwissenschaftliche Abhandlung bespricht die Phänomene in der Höhe.

Wir haben in der Abhandlung über das Entstehen und Vergehen die vier Elemente: Feuer, Luft, Wasser, Erde behandelt und die das Wesen eines jeden derselben herstellenden, so wie auch die es vollendenden Formen dargestellt. Dann hoben wir hervor, wie sie sich in ihren Mittelpunkten ordnen, und gaben an, dass eins in's andre sich verwandelt; dass ihre Teile sich vermischen und vermengen und hieraus alles Entstehende und Vergehende: Thier, Pflanze, Stein hervorgeht. In diesem Abschnitt nun, der benannt ist: die Phänomene in der Höhe, wollen wir die Erscheinungen der Luft und die Veränderungen der Atmosphäre behandeln und die Art ihrer Entstehung beschreiben, die dadurch erfolgt, dass einzelne Himmelssphären auf dieselbe wirken. Da jedoch viele kluge Leute meinen, der Regen falle vom Himmel aus einem dort befindlichen Meere nieder und der Hagel komme von den dort sich befindenden Bergen herab, selbige sich auch für die Richtigkeit ihrer Behauptung auf das Wort Gottes berufen: „wir träuften reines Wasser vom Himmel herab, und er schüttet von Bergen im Himmel Hagel nieder“, ohne dass sie weder den Sinn der Worte des Erhabenen, noch auch die Erklärung der Verse seines Buches fassen: so müssen wir etwas davon erwähnen, damit Zweifel und Scrupel schwinde.

Himmel bedeutet in der arabischen Sprache Alles, was über Deinem Haupte so erhaben ist, dass es Dich überschattet. Der Regen nun fällt nur von der Wolke nieder, und die Wolke heisst Himmel, weil sie so hoch in der Luft ist. Die Wolke heisst auch ein Gebirge, wenn ihre Teile sich übereinander schichten; wie sich nämlich die Grundbestandtheile der Gebirge

in den im Gleichgewicht dastehenden Bergen aufeinander thürmen und einige derselben über die andern hervorragten, so gewahrt man es in den Tagen des Frühlings und des Herbstes auch an den Wolken; denn es ist, als ob sie Berge von Baumwolle wären, die gezupft und schichtenweis übereinander gehäuft ist.

Ueber das Was der Natur.

Da die Weisen und Philosophen, welche über die Erscheinungen und das Entstehende unter der Mondsphäre sprechen, alle diese Phänomene und Wirkungen auf die Natur beziehen, eine Menge von Gebildeten aber die Natur sowohl, als deren Wirkung leugnen; sie dieselbe überhaupt nicht kennen und deshalb ihre Existenz und Wirkung verneinen; so müssen wir die Bedeutung der Natur zu erörtern suchen und darthun, dass denen, welche die Wirkungen der Natur leugnen, das Verständniss der Natur überhaupt abgeht.

Die Natur ist eine von den Kräften der himmlischen Allseele, die von derselben in alle Körper unter dem Monde ausgestreut ist und alle ihre Teile durchdringt. Die Religion nennt diese Kraft die mit der Erhaltung der Welt und der Anordnung der Schöpfung unter Zulassung des grossen herrlichen Gottes betrauten Engel. Der philosophische Ausdruck dafür ist aber Naturkraft; sie wirkt unter Zulassung des herrlichen erhabenen Schöpfers auf alle diese Körper. Denjenigen aber, welche die Handlung der Natur verneinen, entgeht der wahre Sinn dieser Bezeichnung. So glauben sie, dass (die Natur) sich dem Körper eben deshalb, weil er ein Körper sei, zuwende; doch finde hier keine Handlung dadurch statt, dass die zwei sich vereinten, und dies thun sie nach Beweisen, die richtig sind, und nach Argumenten die feststehen.

Diejenigen nämlich, welche die Handlung der Natur leugnen, sagen, eine Handlung könne nur von einem lebenden, bestimmenden Wesen ausgehen, und dies ist an und für sich ein richtiger Ausspruch. Doch glauben sie, ein lebendes bestimmendes Wesen sei nur der Körper, der in einem eigens gegliederten Bau und in Accidensen, welche nach ihrer Meinung ihm innewohnen, wie Leben, Bestimmung, Wissen und dergleichen, besteht. Sie vergessen aber, dass mit diesem Körper eine andere geistige unsichtbare Substanz verbunden ist, die Seele nämlich, und dass die Accidensen, von denen sie aussagten, dass sie dem Körper innewohnten, eben durch die

Seele erst, durch ihre Handlung auf den Körper, zur Erscheinung gebracht werden.

Diejenigen, welche die Handlung der Natur leugnen, wissen demnach von der Seele nichts, und es ging ihnen die Erkenntnis derselben deshalb verloren, weil sie dieselbe mit den Sinnen zu erfassen strebten, sie aber nicht fanden; und dann leugneten sie überhaupt die Erkenntnis derselben. Diejenigen aber, welche die Seele setzen und deren Existenz erfassen, erkennen dies nur durch die Handlungen, welche von ihr auf die Körper ausgehen; nämlich so, dass sie den Zustand des Körpers betrachten; dann finden sie, dass weder ihm an und für sich, noch den ihm innewohnenden Accidensen eine Handlung zukommt. Alle Handlungen kommen nur der Seele zu, der Körper aber und seine Accidensen sind der Seele nur das, was die Werkzeuge und Gerätschaften für einen Werkmeister sind, der durch sie und aus ihnen seine Werke schafft, wie man dies bei den menschlichen Werkmeistern sehen kann. Denn durch körperliche Werkzeuge stellen sie ihre Werke an den Dingen dar. Z. B. thut der Tischler seine Handlungen an dem Holze, dass ja ein natürlicher Körper ist, durch seine Werkzeuge und Gerätschaften, wie das Beil, die Säge, den Bohrer und dergleichen, dar. Diese letzteren sind alle Körper des Gewerks, die Körper der Werkmeister aber gehören zu den Körpern der Natur; sie sind ein Werkzeug für ihre Seelen und ein Geräth derselben; durch dieselben treten die Werke und Thaten der Seelen hervor, wie wir dies in der Abhandlung über die Zusammensetzung des Körpers und in dem Tractat von den praktischen Künsten darstellten.

Da nun klar ist Was die Natur ist, nämlich, eine von den Kräften der himmlischen Allseele, und da ferner feststeht, dass nur die Seele Handlung ausübt, auch dass sie ihre Handlung durch ihre Kraft an den Körpern vollbringt und dass alle Körper ihre Werkzeuge, Geräthe und Material sind; so kehren wir jetzt dazu zurück, die einfachen Körper unter der Mondsphäre zu beschreiben.

Die einfachen Körper

sind die für die Natur ursprünglich gesetzte Materie, jene schafft in dieser die Gestalt, die Farben und Formen und macht aus ihr das Thier, die Pflanze und das Mineral. Die einzelnen himmlischen Erscheinungen dienen ihr wie Zurüstungen dem Werkmeister. Dies findet also statt. Da der

Himmelskreis in je 24 Stunden einmal seinen Umschwung um die Erde vollendet, auch seine Sterne sich bewegen und ihre Strahlen durch die Tiefe der Luft hindurch auf die Fläche der Meere, Erde und Gebirge werfen und diese erwärmen, so löst der Himmelskreis die Wasser auf, also dass sie Dünste werden; auch verfeinert er die Erdtheilchen, und sie werden Rauch. Dann vermischen sich beide, und es entstehen daraus mannigfaltige Mischungen, wie solche aus den Farben der Maler hervorgehen. Nun wieder bilden und formen die Kräfte der himmlischen Allseele, welche alle Körper durchdringen und die Natur heissen, unter Zulassung des erhabenen gepriesenen Gottes aus jenen Mischungen und Mengungen die Arten der entstehenden Geschöpfe, nämlich Thier, Pflanze und Mineral.

Da nun die ersten Mischungen und Vermengungen, die in den Elementen stattfinden, die Veränderungen der Atmosphäre und die Lufterscheinungen sind, deshalb, weil die Luft so leicht auf sich wirken lässt und sich so schnell verwandelt; so müssen wir zuerst den Zustand der Luft, dann den des Wassers, dann den der Erde behandeln.

Wir sagen (wie wir schon in der Abhandlung über den Himmel hervorhoben), dass die Luftsphäre den Erdkreis von allen Seiten umgiebt und ihre Tiefe von der Erdoberfläche bis zum unteren Rande des Mondkreises zu rechnen sei. Sie beträgt $16\frac{1}{2}$ Erddurchmesser, der Erddurchmesser ist gleich 2167 Parasangen, folglich beträgt die Tiefe der Luft 35758 Parasangen.

Die Zonen der Luft.

Die Tiefe der Luft scheidet sich in drei von einander getrennte Schichten; die eine liegt dicht unter dem Mondkreis, die andere dicht über der Erdrinde, und die dritte hält die Mitte zwischen beiden. Die Luftschicht dicht unter der Mondsphäre ist die Zone der Glühhitze und heisst Aether; die in der Mitte ist äusserst kalt und heisst die Zone der Eiseskälte; die Luftschicht an der Erdrinde aber ist von stufenweise gemässiger Mischung und heisst die Zone des Windes.

Die Ursache, weshalb die drei Schichten in ihren Temperaturen verschieden sind, ist, dass die die Mondsphäre berührende und fortwährend mit ihr umschwingende Luftschicht durch die gewaltige Bewegung bis zur Glühhitze erhitzt wird. Je weiter sie sich dann nach unten senkt, desto langsamer wird sie in ihrer Bewegung, und desto geringer wird auch ihre Hitze; je mehr aber die Hitze abnimmt, desto mehr wird sie von der Kälte über-

wältigt, und dies geht so fort, bis sie zur grössten Kälte, die eben die Eiseskälte heisst, gelangt. Die Tiefe der Aetherzone ist im Verhältniss zur Zone der Eiseskälte nur gering. Würden nicht die Strahlen der Sonne, des Mondes und der Sterne auf die Erdoberfläche gesandt und in die Luft so zurückgeworfen, dass sie dieselbe erwärmten; so wäre die die Erdoberfläche berührende Luft kälter als alles Andre; so wie dies unter dem Nordpol statt hat, denn dort ist es sechs volle Monate hindurch Nacht und die Luft gewaltig kalt; das Wasser gefriert, und die Luft bleibt dunkel und dick. Es verkommen Thier und Pflanze dort. An dem entgegengesetzten Punkt, am Südpol, ist es diese sechs vollen Monate hindurch Tag; es dauert der Strahlenwurf der Sonne auf die dortigen Erdstriche an, und ebenso das Rückprallen der Strahlen in die Luft, so dass dieselbe sehr heiss wird, bis sie wie Feuer glüht, Thier und Pflanze versengend.

Eine andre Ursache ist die, dass die Sonne, wenn sie über den Horizont dieser Gegenden hinzieht, der Erde nahe ist; denn ihre Erdnähe tritt an der äussersten Grenze des Sternbildes des Schützen¹⁾ ein. Steht sie aber in den nördlichen Thierkreissternbildern, so ist es unter dem Nordpol auch sechs volle Monate Tag, aber diese Erdstriche werden nicht erwärmt wie die unter dem Südpol, die Sonne ist dann fern von der Erde und steht hoch im Himmelskreis; denn ihre Erdferne tritt an der äussersten Grenze des Sternbildes der Zwillinge²⁾ ein.

Die Differenz zwischen der grössten Erdferne der Sonne und ihrer grössten Erdnähe ist gleich 100 Erddurchmesser, d. h. 216700 Parasangen; deshalb ist der bebaute Theil der Erde im nördlichen Viertel von der Gleichheitslinie bis zum 66sten Grade der Breite³⁾, d. h. zwischen dem Ort, wo der Anfang des Widders den Zenit überschreitet, bis zu der Stelle, wo die Hand des Gefärbten⁴⁾ über den Zenit geht. In diesem Viertel liegen die sieben Zonen der Erde, wie wir dies in der Abhandlung über die Geographie dargestellt haben; auch haben wir dort angegeben, was für Städte, Berge, Meere und Flüsse in jeder Zone liegen. — Ueber dem Zenit dieser Klimate herrscht grösstentheils der Wind, und es ist in diesen Klimaten die Temperatur gemässigt.

1) Sternbild des Schützen, cfr. Ideler, Sternnamen 183—190.

2) Sternbild der Zwillinge, Ideler l. c. 150.

3) Wiener Hdschr. einige 50 Grad.

4) Die gefärbte oder verstümmelte Hand waren bei den Arabern die fünf Sterne der Cassiopea, die eine Abweichung von 66 Grad haben. cfr. Ideler l. c. 81 ff.

Wir wollen nun die Dicke der Nebel- und Windzone und ihre höchste Höhe hervorheben. Dieselbe nimmt nämlich in ihrer Dicke und Höhe bald zu, bald ab, je nach den Winkeln der zurückgeworfenen Strahlen, sei es an den beiden Tagesenden (Morgen und Abend), oder am Mittag, sei es in den Tagen des Sommers oder des Winters. Auch hängt dies von der Höhe der Sonne und der Gestirne ab, wie von den Himmelsgehenden und dem Durchgang der Gestirne durch den Meridian der Landstriche. Der Winkel, welche aus der Brechung der Stern- und Sonnenstrahlen auf der Oberfläche der Erde entstehen, giebt es dreierlei: spitze, rechte und stumpfe. Alle diese (Strahlen-)Winkel erwärmen das Wasser, die Erde und die Luft und bewegen dieselben. Jedoch sind die heissesten die spitzen Winkel, danach die rechten und dann die stumpfen. Von den stumpfen Winkeln ist wieder einer stumpfer als der andre, von den spitzen der eine spitzer als der andre; aber die rechten Winkel sind alle gleich.

Wir müssen nun angeben, wann der Winkel der Strahlen stumpf, wann er recht und wann er spitz ist, und sagen: Wenn die Sonne oder der Mond oder irgend ein Stern über den Horizont aufsteigt und sie auf die Erde oder das Wasser ihre Strahlen werfen, so sind alle Winkel zwischen den einfallenden und zurückgeworfenen Strahlen äusserst stumpf. Sobald die Gestirne aber in die Höhe steigen, wird die Stumpfheit der Winkel geringer, und es verengen sich dieselben, bis das Gestirn 45 Grad erreicht. Dann sind die Winkel zwischen den einfallenden und zurückprallenden Strahlen alle rechte auf diesem Erdstrich. Steigen aber die Gestirne noch höher, so werden die Winkel kleiner und enger; sie werden spitze, und so geht es fort, je höher jene steigen, desto spitzer werden die Winkel, bis dass die Gestirne grade im Meridian der Erdstriche stehen; dann verschwindet der Winkel, und die Schenkel fallen zusammen. Geht dann die Sonne gen Westen, so trennen sich die Schenkel, und es eröffnen sich gar spitze Winkel, und wenn dann die Sonne oder irgend ein Stern niedersinkt, wird der Winkel ein immer grösserer, bis dass die Höhe desselben auf der Westseite wiederum 45° ist. Dann wird der Winkel wieder ein rechter. Ist aber die Höhe geringer als 45°, so werden alle Winkel stumpf, und so immer fort, je mehr sich die Sonne senkt, desto stumpfer werden die Winkel, bis sie zur Zeit des Abends wieder am stumpfsten sind, wie am Morgen. Deshalb ist's am Mittag heisser, als an den beiden Tagesenden; denn die Winkel sind am Morgen und am Abend stumpf, am Mittag aber spitz, und

zwischen den beiden Tageszeiten (Morgen und Mittag oder Mittag und Abend) sind sie auch rechte, und es hält die Temperatur alsdann die Mitte zwischen der grössten Hitze und der geringsten Wärme. Weil aber die Sonne im Winter nicht 45 Grad erreicht, so ist's an einem Wintermittag nicht so gar heiss, wie an einem Sommermittag.

Nun wir die Erwähnung des Nothwendigen vollendet haben, sagen wir, dass die grösste Dicke der Windzone 16000 Ellen hoch in die Luft reicht, die geringste Dicke derselben fällt mit der Erdoberfläche zusammen (d. h. ist gleich null); dass aber die grösste Dicke der Windzone wirklich nur jene Höhe erreicht, wird dadurch bewiesen, dass der höchste Berg, den es auf der Erde giebt, mit seinem in die Luft ragenden Gipfel jenes Maass nicht überschreitet. Die Gipfel der höchsten unter diesen Bergen werden von den Nebeln nicht erreicht, da der Nebel nicht so hoch steigt; es hindert ihn daran die Gewalt der dort übermässigen Kälte; denn das, was die Nebel in die Luft erhebt, ist nur die Hitze der Atmosphäre, die dadurch entsteht, dass die Gestirne durch ihren Strahlenwurf sie erwärmen und ihre Strahlen von der Erdoberfläche zurückprallen, wie wir dies weiter oben auseinandersetzen. Am engsten ist der Winkel an der Erdoberfläche, doch weiten sich die Schenkel immer mehr aus, je mehr sie sich in die Luft erheben; die Erwärmung wird dort geringer und ihre Wirkung schwächer, dann verschwinden ihre Wirkungen ganz und gar in der Höhe; und es gewinnt dort die Kälte die Oberhand.

Die erste Veränderung und Verwandlung, welche die Luft annimmt, ist Licht und Finsterniss, Hitze und Kälte; dann entstehen in ihr die verschiedenen Winde aus der Menge der aufsteigenden Dünste und sich erhebenden Dämpfe; diesen folgen dann die Wirbelwinde, die Mondhöfe, der dicke Nebel und die Nebelwolken, die Donner und die Blitze, das Himmel- und Erdgekrach; dann die Regen, der Thau, die Frühnässe, der Reif, der Schnee, der Hagel, der Regenbogen, die Sternschnuppen, die Kometen. Folgen hiervon sind dann das Gewoge der Meere und die Fluth und Ebbe in Meeren und Flüssen. Da diese Veränderungen, die in der Atmosphäre eintreten, theils in der Tiefe der Windzone, theils in der Tiefe der Aetherzone, theils aber auch in der von beiden eingeschlossenen Zwischenzone vor sich gehen, so müssen wir jede einzelne besonders behandeln und beginnen zunächst mit der Schilderung vom Zustand der Zonengrenzen.

Die Zonengrenzen zerfallen in zwei Arten, in solche, die eine gemein-

schaftliche Grenzlinie haben, und solche, die in einander übergehen. Eine gemeinschaftliche Grenzlinie zieht sich z. B. zwischen dem Wasser und der Luft; zwischen dem Oel und dem Wasser, wo es zwischen den beiden Körpern eine gemeinschaftliche Scheidelinie giebt, welche den einen vom andern durch eine körperlose Trennung sondert. Eine sich gegenseitig durchdringende Zonengrenze ist dagegen zum Beispiel die Grenze zwischen dem Wasser und dem Lehm oder Sand, in welchem jenes steht, denn die Erdtheile durchdringen sich mit den Wassertheilen und die Wassertheile mit den Staubtheilen, doch giebt es nicht zwischen beiden eine gemeinschaftliche Scheidelinie, die das Eine vom Andern ganz und gar sonderte.

Von den Zonengrenzen nähern sich die einen der Natur der beiden sich berührenden Körper an, andere aber nicht. So sind z. B. die Theile der unteren Grenzschicht der Luft, wo sie dem Wasser nahe kommen, dicker, als die übrigen Lufttheile der oberen Grenzschicht. Ebenso sind auch in der Grenzzone des Wassers, welche der Luft nahe liegt, die Theile feiner als die andern Theile desselben, welche unten an die Erde grenzen. Nicht anders verhält es sich mit der Luftgrenze, welche das Feuer bei uns umgiebt; denn ihre Theile sind heisser als alle vom Feuer ferne liegenden Theile derselben. Die Feuergrenze an der sie umgebenden Luft ist wiederum weniger heiss als die übrigen Feuertheile. Aber die Grenze der harten Körper, wie Eisen, Holz, Stein und dergleichen, wenn sie einander auch noch so benachbart sind, wird nicht von dieser Eigenschaft betroffen.

Nachdem wir das Nothwendige erwähnt, sagen wir nun, dass die Zonengrenze des Aethers da, wo sie der Mondsphäre nahe liegt, eine mit gemeinschaftlicher Scheidelinie begabte ist, so dass ihre Theile sich nicht einander durchdringen; dasselbe gilt von den Grenzen der Sphären und aller Gestirne.

Viele Naturphilosophen glauben, dass es zwischen der Zone der Eiskälte und dem Aetherkreise eine sich gegenseitig durchdringende Zonengrenze und keine gemeinschaftliche Scheidelinie gebe; doch verhält sich die Sache nicht so, wie sie meinen, sondern es ist so, wie wir unten darthun werden.

Aber auf der Grenze zwischen der Windzone und der Zone der Eiskälte giebt es keine gemeinschaftliche Scheidelinie, sondern eine sich gegenseitig durchdringende Grenzscheide, wie zwischen Feuer, Luft, Wasser und

Erde. Die Windzone nahe der Erde durchdringt dieselbe, so wie wir darstellten, mit ihren Theilen bis zur Tiefe, weil die Theile derselben ungemein porös sind; dann aber bleibt die Luft stehen und dringt nicht weiter. Einen Beweis hierfür liefert, was den bis in die Tiefen der Gruben vordringenden Bergleuten zustößt, so dass sie oft Vorkehrungen treffen, um durch Athemmaschinen und Rohrstäbchen dort Luft einzuathmen, damit sie aus der Windzone Luft einziehen und ihre Fackeln brennen bleiben. Wird aber die Luft der Windzone durch irgend einen Zufall abgeschnitten, so löschen ihre Fackeln aus, und wer in der Grube ist, erstickt und stirbt. — Damit wird nicht geleugnet, dass auch an Orten, wo die Windzonenluft nicht vorüberzieht, es doch Thiere giebt, wie wir im Tractat über die Thiere dargestellt haben.

Die Luft ist ein stehendes Meer mit zarten Theilen, leichter Bewegung, rascher Strömung, welches leicht Veränderungen und Neubildungen annimmt.

In der Abhandlung über die sinnliche Wahrnehmung und ihr Object stellten wir dar, wie sie das Licht, die Finsterniss, die Töne und die Düfte, in der Abhandlung über Entstehen und Vergehen, wie sie Kälte und Hitze annimmt. Wir wollen nun in diesem Abschnitt angeben, wie die Winde entstehen, wieviel Arten und Richtungen derselben es giebt, dann die Verschiedenheit ihrer Wendungen und was die sie bewegende Ursache sei in dieser oder jener Zeit, in diesem oder jenem Landstrich. Auch werden wir darthun, wie der Wind die Nebel von dem Meere auf die Felder und Bergspitzen zutreibt, auch wie er die Wolken erschüttert, so dass sie Regen niedersenden. Vorher jedoch müssen wir über die Zustände des Mondes sprechen, so wie über seine Stationen und seine Conjunctionen mit den Sternen, welche die Dünste und den Rauch erregen und erwärmen, auch das Entstehen der Winde bewirken. So sagen wir denn, dass der Mond am Himmel 28 Stationen habe, wie dies Gott in seinem Buche sagt: dem Mond haben wir Stationen bestimmt, dass er wiederkehre wie der alte Palmzweig. Diese Stationen haben eigenthümliche Kräfte, deren Einwirkungen auf die vier Elemente in den Produkten derselben klar werden, wenn der Mond, die Sonne und die Gestirne Tag für Tag und Nacht für Nacht dort niedersteigen. Auch haben die Gestirne mit einander Conjunctionen, durch die ihre Handlung und ihre Einwirkung verstärkt wird.

Die speciellere Auseinandersetzung hiervon würde zu weit führen, und

ist dies in den Büchern von den Bestimmungen der Sterne (Astrologie) angegeben. Doch müssen wir etwas davon, was in diesem Abschnitt zu erwähnen nothwendig, hier angeben. Von jenen Stationen wirken nämlich einige darauf hin, aus den Meeren, Sümpfen und Teichen Dünste zu erregen; andre haben die Kraft, Rauch von der Oberfläche der Erde und Felder aufzuregen; wieder andre wirken stark auf die Abkühlung der Luft und Wassermenge; noch andere endlich sind stark in der Erwärmung der Luft und in der Verminderung des Wassers. Das Eigenthümliche ist, dass, wenn der Eintritt des Mondes in eine Station und seine Conjunction mit einem (der Station) ähnlich wirkenden Sterne zusammenfällt, die Wirkung in der Eigenthümlichkeit der Station stattfindet.

Die Winde.

Der Wind ist nichts als das Wogen der Luft, wenn sie nach den sechs Seiten hin bewegt wird, so wie die Wogen des Meeres nichts sind, als die Bewegung des Wassers, in welcher sich die Theile desselben einander nach den vier Seiten hin stoßen. Denn das Wasser und die Luft sind zwei stehende Meere, nur sind die Theile des Wassers dicht und von schwerer Bewegung, die Theile der Luft aber fein und von leichter Bewegung. — Eine Ursache von der Bewegung der Luft ist das Aufsteigen der Dünste aus dem Meere und des Rauches¹⁾ aus der Erde. Denn wenn die Sonne die Oberfläche eines Meeres, eines Feldes oder einer Wüste bescheint, so regt sie vom Meere feine feuchte Dünste auf, von den trockenen Erdfächen aber einen trockenen Rauch. Beide lässt sie durch ihre Hitze in die Luft steigen; dann stösst ein Theil der Luft den andern nach den verschiedenen Richtungen hin, damit sich Raum finde für die zweierlei aufsteigenden Dünste. Ist nun des trocknen Rauches viel, so entstehen von ihm die Winde, denn wenn diese Theile bis zum obersten Rande der Windzone gelangen, so werden sie kalt, und es hindert sie die Kälte der Eiszone, noch weiter nach oben zu steigen. Sie kehren hierbei dann immerfort zurück und drängen die Luft nach den vier Richtungen, und daraus entstehen die verschiedenen Winde.

Die Winde wechseln vielfach nach den sechs Seiten hin, jedoch sind es alle zusammen nur 14 verschiedene Arten. Vier davon sind allgemein be-

¹⁾ Jetzt würden wir Wärme statt Rauch sagen.

kannt, der Ost- und Westwind, und der Süd- und Nordwind. Denn wenn die Luft von Ost nach West wogt, so nennt man das Luftgewoge Ostwind; wogt sie von West nach Ost, so nennt man es Westwind; wogt sie von Süd nach Nord, so nennt man es Südwind; wogt sie von Nord nach Süd, so nennt man es Nordwind. Treibt aber die Luft nach den Zwischenrichtungen, so nennt man den Wind den schrägen, und dieser zerfällt in acht Arten. Aus dem Luftzug, der von Unten nach Oben weht, entstehen die Wirbelwinde. Diese letzteren entstehen aus zwei einander begegnenden Luftströmungen, welche, wo sie zusammentreffen, miteinander aufsteigen, so wie das Wasser im Strudel zusammentrifft, oder durch Trichter oder Löcher niederströmt. — Aus dem Wind aber, welcher von Oben nach Unten drängt, entstand der (Sirsir) Sausewind, welcher den Stamm Ad vernichtete, denn dieser blies auf ihn westlich von seinen Wohnsitzen zwischen dem Nebel durch aus der Eiszone, die über der Windzone liegt, acht Tage und acht Nächte lang, wie Gott der Erhabene erwähnt.¹⁾

Nachdem wir nun das Was des Windes, das Wieviel seiner Arten und die Richtungen, in denen er weht, hervorgehoben haben, wollen wir seinen Wechsel in den Richtungen darstellen. Was seine Bestimmung betrifft, so hat sein Wechsel den Zweck, dass er den Nebel von den Gestaden des Meeres den fernen Bezirken und erzielten Gegenden zutreibe. Ebenso ist eine der Bestimmungen bei den hohen Gebirgszügen, welche auf der weiten Erde in Ost und West, in Süd und Nord aufgerichtet sind, die, dass sie die Winde hindern, die Nebel und Wolken in andre als die erzielten Landstriche und Felder zu treiben; denn diese festgegründeten Berge sind da, den Wind zu hindern, sich nach allen Richtungen, ausser nach der erzielten, zu wenden. So wie man Dämme und Rinnen zieht für Strömlein und Giessbäche, welche sie hindern, irgendwo anders hin als auf die Saaten und bestimmte Flecken ihr Wasser auszuschütten, und zwar deshalb, weil einer-

¹⁾ Im Koran wird von der Vernichtung des alten Stammes Ad berichtet, zu dem der Prophet Hud gesandt ward; sie galten für die ersten Polytheisten nach der Fluth, und ihre Sitze lagen in Südarabien. Die Lehre Huds von der Einheit Gottes wird von ihnen verspottet, und Gott straft sie mit dreijähriger Dürre. Es werden drei Gesandte nach Mekka geschickt, auf deren Gebet drei Wolken am Himmel erscheinen, eine weisse, eine rothe und eine schwarze. Die Gesandten wählen die schwarze, hoffend, dass sie Regen bringe. Doch bricht dieselbe mit einem gewaltigen Orkan los, welcher ihre Städte vernichtet. Sur. 11.

seits viele Bezirke und Felder fern von den Meeresgestaden liegen, und ohne jene hohen Gebirgszüge, welche den die Wolken treibenden Winden wehren (sie überall hinzujagen), würden Wolken und Regen nimmer zu jenen fernen Bezirken und Feldern gelangen, ebenso wie anderseits die Ströme und Giessbäche ohne Dämme und Rinnen in die Sümpfe, Gründe und Teiche sich verlaufen würden, wo doch ihr Nutzen gering wäre und nicht dem Gelände zu statten käme.

Ein anderer Zweck dieser hohen Berge ist der, dass in ihrem Innern sich Höhlen und weite Tiefgründe finden. Wenn nun im Winter Regen und Schnee auf ihre Kuppen fällt und letzterer schmilzt, so dringen die Wasser in diese Höhlen und Tiefgründe und sind darin gleichsam aufgespart. Am untersten Theil dieser Berge sind dann enge Oeffnungen, aus denen das in diesen Höhlen und Tiefgründen aufgesparte Wasser hervortritt; dies sind die Quellen, die zu kleinen Bächen anwachsen, die dann einer zum andern sich sammeln und zu Fluss- und Strombetten sich erweitern; sie laufen zwischen den Städten, Dörfern und Marschen hin, so dass sie dieselben bewässern, bis sie zuletzt in die Meere münden. Die Sümpfe und Seen bilden sich, während die Flüsse die Saatzfelder, Wälder, Anger und Wiesen durchziehen; das ausserdem übrig bleibende ergiesst sich in's Meer. Die Meere, Sümpfe und Teiche lös't dann die Sonne in Atome auf und lässt sie von der obersten Fläche als Dampf aufsteigen; daraus entstehen dann Nebel und Wolken, welche von den Winden zu den bestimmten Stätten getrieben werden, wie dies im Jahr vorher geschah. So ist die Gewohnheit hiervon, und dies die Bestimmung des herrlichen, wissenden Gottes.

So betrachte denn diese göttliche, alles umfassende Fürsorge und die herrliche, weise Leitung; denke darüber nach und beschaue sie; vielleicht erwacht Deine Seele aus ihrem sorglosen Schlummer und dem thörichten Schlaf; dann öffnet sich ihr scharfblickendes Auge, und mit dem hellen Blick deines Verstandes erspähest Du den weisen Bildner, der alle diese Dinge leitet, so wie Du mit dem Auge des Leibes auf diese von uns erwähnten Kunstwerke schauest. Dann gehörst Du zu den Bezeugenden, welche Gott in seinem Buche mit den Worten seines Propheten lobt, wo er spricht: Diejenigen, welche ausser Gott einen Vermittler anrufen, werden nur von denen beherrscht, welche das Wahre wohlbewusst bezeugen. Auch sagt der Mächtige, Herrliche: Er liess sie auf ihre Seelen bezeugen: bin ich etwa nicht euer Herr? Sie sprachen: Ja, wir

bezeugen. Auch sagt der herrlich Gepriesene: Es bezeugt Gott, es giebt keinen Gott ausser ihn; so auch thuen die Engel und die Einsichtsvollen im Gerechten stehend, es giebt keinen Gott als ihn den Mächtigen, den Weisen.

Nebel, Regen, Reif, Schnee.

Nachdem wir unsre Betrachtung über die Winde beendet, wollen wir über die Nebelwolken, den Regen, den Thau, den Reif, den dicken Nebel, den Sprühregen, die Wolken, den Donner, die Blitze und den Hagel handeln, denn der Stoff derselben besteht in aufsteigenden Dünsten, wie wir vordem erwähnten.

Wenn die Dünste in die Luft sich erheben und die Luft nach allen Seiten hin drängt, dann das Drängen der Luft nach einer Seite hin stärker ist, davor aber ein hoher Berg als Hinderniss entgegensteht, von oben her Frost und Eiskälte eindringt, während von unten der Stoff der beiden Dunstströme zusammen aufsteigt und aneinander haftet, auch die beiden Dunstströme immer stärker und dicker in der Luft werden und sich ihre Theile einander durchdringen, so dass sie dicht werden: so entsteht dadurch eine zusammengetriebene, hochgethürmte Wolke. So oft dann sich die Wolke erhebt, kühlen sich die Theile der beiden Dünstströme ab, und es werden die Theile des feuchten (und trocknen) Dunstes mit einander zusammengedrückt, und das, was trocken war, wird feucht. Dann verdichten sich diese Wassertheile einer in den andern und werden zu Tropfen; sie kühlen sich ab, werden schwer, beginnen aus der Höhe zur Tiefe herabzusinken und heissen dann Regen. Geschieht das Aufsteigen dieses frischen Dunstes in der Nacht, während die Luft sehr kalt ist, so hindert dieselbe jene Dünste, in die Luft aufzusteigen, und lässt sie allmählig nahe der Erdoberfläche gerinnen; daraus entsteht dann Morgennass, Reif und Nachthau; erheben sich aber jene Dünste ein wenig in die Luft und trifft sie Kälte, so werden sie eine zarte Wolke; ist aber die Kälte übergross, so macht sie die kleinen Tropfen mitten in der Wolke gerinnen, und es entsteht daraus Reif und Schnee. Weil nun die Kälte die Wassertheile gerinnen lässt und sie mit den Lufttheilen mischt, so senken sie sich nur allmählig nieder, weshalb sie nicht so gewaltig auf die Erdoberfläche fallen, wie dies beim Hagel und Regen statt hat.

Ist die Luft warm, so steigen diese Dünste in die Höhe, es schaaren

sich die Wolken stufenförmig übereinander, wie man solches im Frühling und Herbst wahrnimmt; es ist, als ob sie Berge von gekämmter Baumwolle wären, einer über dem andern. Wenn aber Kälte aus der Eiszone von Oben sie trifft, so verdicken sich die Dünste und werden zu Wasser; dann werden die Theile einer mit den andern zusammengepresst, sie werden zu Tropfen, gewinnen an Schwere und fallen von der obersten Höhe der Wolke nieder durch die Wolkenmasse hindurch. Es verbinden sich diese kleinen Tröpfchen miteinander, bis dass, wenn sie aus dem untersten Rande der Wolke heraustreten, es grosse Regentropfen sind. Trifft sie dann grosse Kälte auf ihrem Wege, so frieren sie zusammen und werden zu Hagel, bevor sie zur Erde gelangen. Was nun hiervon aus dem obersten Theil der Wolke kommt, wird zu Hagel; was aber aus dem untern Rande der Wolke kommt, wird Regen mit Hagel vermischt.

Wer die Wahrheit von dem, was wir sagten, erkennen und sich das Wie von dem, was wir von dem Aufsteigen der zwei Dunstströme angaben, wie nämlich die Wolke sich aus ihnen zusammenfügt und die Tropfen herabfallen, vorstellen will, der beobachte (die Destillation) das Aufsteigen und die Tropfenbildung des Wassers, wie die, welche dies Gewerbe treiben, sie herstellen, so die Destillation des Rosenwassers, die des Essigs und dergleichen. Auch betrachte derselbe die in den Badehäusern aufsteigenden Dämpfe, wie dieselben als Wasser von den Dächern tröpfeln. Denn die untere Zonengrenze des Eiskältekreises und die hohen Berge rings um die Meere hindern die beiden aufsteigenden Dunstströme, aus denen ja die Wolken und Regen entstehen, daran, sich zu zerstreuen und zu verschwinden, wie auch die Mauern und Dächer der Badhäuser dies thun. Ebenso wie die Retorte (Kürbisflasche), und Destillirblase als Behälter dienen, um die Feuchtigkeiten aufsteigen und zu Tropfen gerinnen zu lassen. Mit diesen beiden Instrumenten bearbeiten die Kunstverständigen die wohlriechenden Pflanzen, um die Feuchtigkeit aus ihnen aufsteigen und niedertröpfeln zu lassen.

Blitz und Donner.

Blitz und Donner entstehen gleichzeitig, doch wird der Blitz eher vom Auge als der Donner vom Ohre wahrgenommen, denn das Eine ist eine geistige Form, nämlich das Licht, das andere aber von körperlicher Form, nämlich der Schall, wie wir dies in der Abhandlung über die sinnliche Wahrnehmung und ihr Objekt dargethan haben.

Die Ursache aber, aus der beide entstehen, ist die, dass, wenn die beiden aufsteigenden Dunstströme in der Luft zusammenkommen und der feuchte Dunst um den trocknen, der der Rauch ist, sich wickelt, die Eiskälte den feuchten Dampf rings umschliesst und drückend auf ihn einwirkt. Dann wird der trockne Dunst (Rauch) in das Innere des feuchten Dunstes (Dampf) eingeeengt, dieser presst ihn, und jener sucht einen Ausweg mit einem Mal; dann zerreist der feuchte Dunst und kracht von der Hitze des trocknen Dunstes, wie die frischen Dinge krachen, wenn plötzlich das Feuer sie rings umgiebt. Daraus entsteht in der Luft ein Schlag, der nach allen Seiten hingestossen wird, wie wir dies in der Abhandlung von der sinnlichen Wahrnehmung darstellten, wo wir auch das Wie des Schalles angaben. Durch das Heraustreten dieses trocknen, rauchartigen Dunstes wird ein Strahl erzeugt, welcher Blitz heisst, wie aus dem Rauch der erlöschenden Fackel, wenn ihm eine brennende genähert wird, ein Strahl hervorgeht, worauf dieselbe erlischt. Bisweilen zergeht dieser Dunst und wird Wind; der wirbelt umher im Innern der Wolke und sucht einen Ausweg; dann hört man von ihm ein Sausen und Krachen, wie man es im Bauche des mit Wind aufgeblasenen hört. Bisweilen zerreist die Wolke mit plötzlicher Gewalt, und es entsteht daraus ein schreckenerregender Ton, der Donnergekrach heisst, gleich dem, der aus einem aufgeblasenen Schlauch erfolgt, wenn auf denselben ein schwerer Stein fällt und ihn zerreisst.

Wisse, dass nach der erhabenen Fürsorge und der herrlichen Leitung und Gnade des allmächtigen, gegen seine Diener mitleidigen und hochgepriesenen Gottes die Tiefe der Windzone hoch heraufgeht, auch der Mittelpunkt der Wolke so hoch und fern von der Erde, als es nöthig war, liegt. Auch bestimmte Gott in Betreff der Wolke, dass, wenn sie zerreisst, dieser Dunst nach oben gehe. Wäre dem nicht also, so würde der Donnerschall dem Gehör der schwachen Geschöpfe sehr schaden und sie tödten, wie dies von Zeit zu Zeit auch geschieht; denn wenn die Wolke sich zusammenthürmt, so dass sie sich presst, bis ein Theil den andern nach unten drängt, und sie der Erde nahe kommt, dann Donnerschall entsteht, die Wolke zerreisst und dann die Luft geschlagen und auf die Erdoberfläche gestossen wird, so entsteht davon ein furchtbarer Ton, und das ist das Donnergekrach. Das tödtet viele dort grade befindlichen Geschöpfe und auch Menschen, wie dies beim Volke Schuaibs und Salichs stattfand.

Dasselbe gilt von den Blitzen, denn es ist die Art des Feuers, sich

nach oben hin zu bewegen; nur wenn die dicht gethürmte Wolke es daran hindert, so kehrt es herabfallend zur Erde und verbrennt das, worauf es fällt, Thiere und Pflanzen. Selten nur verbrennen die Blitze weiche Körper, denn sie sind ein zu geschwindes Feuer, das durch die Poren dringt; die festen Körper dagegen überwindet das Feuer; weil die Theile derselben sich einander pressen und das Feuer nicht durchlassen, so macht es dieselben zergehen und verbrennt sie.

Mondhof, Regenbogen.

Der Hof rings um die Sonne und den Mond deutet auf Regen und Feuchtigkeit der Luft: denn er entsteht an der obersten Grenze der Windzone zu der Zeit, da die Dünste sich dorthin erheben und der Nebel sich daraus zusammensetzen beginnt. Die Ursache davon ist, dass die Strahlen der Lichter (Gestirne), wenn sie auf diese Zonengrenze fallen, von dort nach oben hin zurückprallen; aus diesem Reflex entsteht ein Kreis, wie ein solcher auch entsteht, wenn sie auf die Fläche des Wassers scheinen. Es leuchtet der Umriss dieses Kreises unter diesem zarten Nebel durch, wie er hinter einem Krystall oder Glase durchleuchtet, und es steht der Mittelpunkt dieses Kreises grade im Zenit für den Erdort, über welchen die Gestirne hingehen, wie der Stein aus der Mitte des Gestirns auf den Mittelpunkt der Erde fallen würde.

Jeder Schauende, über dessen Zenit dieses Gestirn grade geht, sieht den Mittelpunkt dieses Kreises grade über seinem Haupte; wer aber unter demselben ausserhalb (d. h. nicht darunter) nach einer der Seiten hin sich befindet, der sieht den Mittelpunkt dieses Kreises auf der seiner Stelle gegenüberliegenden Seite. Der Durchmesser dieses Kreises ist immer zweimal so gross, als die Tiefe der Dunstzone, sei sie gross oder klein; sie ist höchstens 32000 Ellen, da die Windzone höchstens 16000 Ellen ist, wie wir vordem darthaten.

Der Regenbogen entsteht in der Tiefe der Windzone, wenn die Luft sattsam feucht ist; er steht jedesmal grade aufrecht, und sein Bogen geht nach oben bis da, wo er dem Rande der Eiskältezone nahe kommt; seine beiden Enden aber gehen nach unten, wo sie der Erdoberfläche nahe stehen. Er kann nur an den beiden Enden des Tages (Morgen und Abend) auf der der Stelle der Sonne entgegengesetzten Seite entstehen, sie stehe im Osten oder Westen.

Man sieht den Regenbogen stets kleiner als einen Halbkreis, es sei denn, dass die Sonne grade im Horizonte (Osten oder Westen) steht, alsdann sieht man ihn grade als vollen Halbkreis; denn die Linie, welche aus dem Mittelpunkt der Sonne hervorgeht, berührt die Erdoberfläche und den Mittelpunkt dieses Bogens (des Regenbogens), und so wird dann der Bogen grade stehend und voll gesehen. Wenn aber die Sonne sich erhebt, so sieht man ihn kleiner als einen Halbkreis, und je mehr sie sich erhebt, desto kleiner und geringer wird er. Denn der Bogen neigt und senkt sich nach der dem Stande der Sonne entgegenstehenden Seite hin.

Zwischen dem grössten Durchmesser dieses Bogens und dem Durchmesser vom Kreise der vorher erwähnten Höfe findet ein Gleichheitsverhältniss statt. — Die Ursache, wodurch dieser Bogen entsteht, ist ebenfalls, dass die Sonne auf die Theile dieser frischen Dünste, die in der Luft stillstehen, ausstrahlt und die Strahlen derselben von ihm (dem Bogen) nach der Gegend der Sonne hin reflektirt werden.

Die vier Farben, welche gesehen werden, entsprechen den vier Qualitäten: Hitze, Kälte, Feuchtigkeit und Trockenheit, auch den Eigenthümlichkeiten der vier Elemente: Feuer, Luft, Wasser und Erde; ebenso den vier Jahreszeiten: Frühling, Sommer, Herbst und Winter, sowie sie auch den vier Mischungen: Gelb- und Schwarzgalle, Speichel und Blut ähnlich sind und den Farben der Pflanzen- und Baublüthen gleichen. Denn dieser Bogen deutet, wenn er entsteht und seine Farben recht voll sind, auf die Feuchtigkeit der Luft und die (daraus folgende) Fülle an Kraut und Futter, auf die (Klarheit) Schönheit der Baum- und Feldfrüchte. So ist sein Erscheinen und sein Anblick gleichsam eine frohe Botschaft, welche die Natur den Thieren und Menschen voraussendet, die Fülle und Ueppigkeit des Jahres anzuzeigen.

Wenn die Leute sagen, dass die Röthe des Regenbogens Blutvergiessen, sein Gelb aber Krankheit, seine Bläue Mangel, sein Grün aber Fruchtbarkeit anzeige, und zwar geschähen diese Andeutungen je nach der Menge oder Geringheit der Farbe, so ist dies lediglich ein Wink für den Wahrsager, davon wir das Wie in der Abhandlung über die Wahrsagerei und Physiognomik dargethan haben.

Die Farben des Regenbogens sind also geordnet: das Roth ist über dem Gelb und das Gelb darunter, darunter folgt das Blau und darunter das Grün. Giebt es noch einen andern Bogen ausser demselben, so ist die

Ordnung dieser Farben in dem unteren Bogen umgekehrt. Die Ursache hiervon anzugeben, würde zu weit führen, denn dies verstehen nur die, welche mit den geometrischen Figuren, mit den Verhältnissen der Natur und den Beziehungen der Zusammensetzung vertraut sind.

Im Vorigen haben wir dargethan, dass die Wolke sich von der Oberfläche der Erde nicht mehr als 16000 Ellen in die Luft erhebt, der uns nächste Theil derselben berührt die Oberfläche der Erde. Jedoch geschieht dies nur an einigen Tagen und zu einigen Zeiten; denn bestreife die Wolke zu jeder Zeit die Erdoberfläche, sie berührend, so würde dies Thieren und Pflanzen schaden und die Menschen in ihrem freien Wirken hindern, wie wir dies an Nebeltagen in den den Meeresufern nahe gelegenen Städten bemerken, z. B. in Basra, Antiochia und Tabaristan. Ehe die Leute sichs dort versehen, kommt des Thaues, des Regens und Nebels so viel, dass dadurch die Brust beengt und der Athem gehindert wird, die Kleider und Geräthschaften aber nass werden.

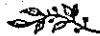
Wäre die ganze Wolke der Erdoberfläche nahe, so würde der Blitz und der Donner den Augen der Geschöpfe und den Ohren derselben schaden; wäre sie aber fern, sehr hoch in der Luft, wo man sie nicht sehen kann, so würden Regen, Schneegestöber und Hagel plötzlich kommen, bevor noch Mensch und Thier sich dessen versehen und zum Schutz dagegen sich vorbereitet hätten. Dann entstünde hierdurch ein gewaltiger, allgemeiner Schaden. Siehst Du nun wohl die Wirkung der Natur und erkennest Du die göttliche Weisheit und herrliche Fürsorge darin, dass sich diese Dinge nur grade so viel erheben, als noth thut, weder zu fern, noch zu nah, da in Beidem Schaden für Menschen, Thiere und Pflanzen läge?

Der Grund, warum es im Winter so viel, dagegen im Sommer so wenig Regen giebt, ist der, dass Dunst und Rauch zwar immerzu anhaltend aufsteigen, im Sommer aber reichlicher als im Winter.

Alles, was unter der Mondzone ist, hat vier Gründe, woher eben alles Seiende entsteht. Der eine ist der materielle Grund, der zweite der formgebende, der dritte ist der wirkende Grund, der letzte ist der Endzweck.

Der materielle Grund für die Wolke, den Regen und deren Folgen sind, wie wir oben beschrieben haben, die beiden aufsteigenden Dunstströme. Der wirkende Grund ist für sie die Sonne und die Gestirne, da sie, wie wir vordem erwähnten, ihre Strahlen werfen. Der formgebende Grund ist die Verbindung der beiden Dunstströme und ihr Gerinnen. Hierzu ist der

wirkende Grund die Kälte der Luft. Das Endziel aber sind die Regen, damit die Erde genässt werde, die Pflanzen aufsprossen und die Thiere sich nähren können. Da nun die Sonne sechs Monde in den nördlichen Stationen bleibt und dem Zenit dieser Bezirke so nahe ist, dass sie die Luft gar sehr erwärmt, so erstehen die Dünste (aus dem Wasser) und verbreiten sich; dann treiben die Nordwinde sie in die Bezirke des Südens. Denn weil die Sonne vom Zenit dieser Landstriche fern steht, ist die Luft dort kalt und herrscht dort der Winter, deshalb finden dort Regengüsse, Nebel und die andern Wettererscheinungen statt. — Wenn dann darauf die Sonne sechs Monde bei den südlichen Stationen weilt, steht sie dem Zenit dieser Landstriche nahe, den nördlichen Gegenden aber fern; dann herrscht in diesen der Winter, im Süden aber der Sommer. Dies ist der Sonne Weise und die des Winters und Sommers, die des Nebels und Regens und der andern Wettererscheinungen, die wir oben erwähnt haben. Alle diese Wettererscheinungen entstehen in der Höhe der Windzone unter der Eiskältezone.



Über die Benennung der „Ichwān al-ṣafā“.

Von

Ignaz Goldziher.

Seit den Arbeiten DIETERICI's hat man sich in der Literatur nicht viel mit den Schriften der »Lauteren« (ichwān al-ṣafā) beschäftigt, obwohl die seither gewonnene Einsicht in den Zusammenhang der Bestrebungen dieses religionsphilosophischen Bundes des 10. Jahrhunderts mit den großen politischen Umwälzungen im Islam als Anregung zu einem tieferen Blick in ihre geistigen Werkstätten und ihre praktische Tätigkeit dienen mußte.

Nachdem bereits muslimische Autoren eine solche Berührung angedeutet hatten¹⁾, hat CASANOVA den Zusammenhang der auf ismā'ilitische Ideen gegründeten großen politischen Bewegungen mit den Schriften der ichwān al-ṣafā, die im allgemeinen sich zu schī'itischen Anschauungen bekannten²⁾, aus äußeren Zeichen nachgewiesen³⁾, die man durch positive Beweise aus den Texten ihrer Abhandlungen (besonders dem noch nicht genügend studierten vierten Teil derselben) bekräftigen kann⁴⁾. — Auch T. J. DE BOER stellt in seiner trefflichen

¹⁾ Vgl. z. B. die in Z. A. XXII, S. 320 Anm. 2 zitierte Stelle. In einem Exkurs über die ichwān al-ṣafā macht auch Muḥibbī, *Chulāṣat al-aṭar* IV, 6 unten ff., Andeutungen über ihren Zusammenhang mit der Ismā'ilijja.

²⁾ Vgl. z. B. *Tier und Mensch vor dem König der Genien*, ed. DIETERICI 68, oben. — Unter den periodischen Feiertagen des Islams geben sie dem Erinnerungsfest an die Einsetzung des 'Alī beim ġ a d i r C h u m m eine den übrigen religiösen Festen völlig koordinierte Stelle (*Rasā'il*, ed. Bombay 1305/6, IV 277, 9 v. u.).

³⁾ CASANOVA, *Notice sur un Manuscrit de la secte des Assassins* (Journ. asiat. 1898 I, p. 151—159.).

⁴⁾ Sie verpönen den gewöhnlichen imāmitischen Schī'itismus mit seinen rührenden Trauerakten und seinem Glauben an einen »verborgenen Imām« (s. die sehr wichtige Stelle IV, 195 unten) »Der Imām ist fürwahr in ihrer Mitte sichtbar; er kennt sie, aber sie anerkennen ihn nicht«. Sie scheinen für eine ganz bestimmte Person Propaganda zu machen. In einer propagandistischen Instruktion (ibid. 224—225) für einen zur Gewinnung einer fürstlichen Person abgesandten Getreuen wird ausführlich auseinandergesetzt, daß die geheime Kunde vom bevorstehenden Umsturz der politischen Verhält-

Darstellung des Systems und der Organisation der »Lauteren Brüder« die Karmathenbewegung in Zusammenhang mit der spekulativen Tätigkeit der »Lauteren« von Baṣra¹).

In gegenwärtigem Beitrag haben wir jedoch nicht vor, auf die großen Fragen einzugehen. Der Hinweis auf dieselben sollte nur als Rechtfertigung dafür dienen, daß wir auch einer mit den ichwān al-ṣafā zusammenhängenden kleinlichen Frage einige Bedeutung beimessen. Allerdings betrifft sie ein Moment, das uns gleich beim Beginn unserer Bekanntschaft mit den »Lauteren« nicht gleichgültig sein kann.

Unsere Frage lautet: Warum wählten die Mitglieder dieses philosophischen Bundes für sich die Benennung *i c h w ā n a l - ṣ a f ā*? Wir werden, um es gleich vorwegzunehmen, zu der Entscheidung gelangen, daß sie diese in der klassisch-arabischen Phraseologie zur Bezeichnung aufrichtiger treuer Leute benutzte Benennung²) einem ganz bestimmten Literaturkreise entnehmen, an den sie ihre Ideen gern anlehnen.

Das von 'Abdallāh ibn al-Muḳaffa' in die arabische Literatur verpflanzte Buch *Kalīla wa-Dimna* war eine beliebte belletristische Nahrung der gebildeten arabischen Kreise. Nicht nur Rationalisten vom Schlage eines Gāhiz beschäftigen sich gern damit und machen es zum Gegenstand eingehenden Studiums³); auch Leute, die sonst eben keine Vorliebe für Profanliteratur hegen, scheinen in älterer Zeit das arabische Panchatantra nicht verschmäht zu haben. Es steht ja mit der Moral, die es lehrt, nicht im Gegensatz zu den Lehren der Religion. Für diese Tatsache kann als vorbildlich gelten, daß der fromme Traditionsgelehrte Abu-l-'Abbās al-Dagūlī aus Sarachs (st. 325/937)

nisse auf astrologischem Wege ermittelt worden sei: »das Neuentstehen eines Reiches und der Übergang der Macht von einem Volk zu einem andern«; darin werde dem Fürsten, zu dem das Mitglied des Bundes entsendet ist, eine tätige Rolle zufallen. Durch positive Zeichen (auch Träume werden unter diesen erwähnt) sei dem Bunde alles aufs genaueste bekannt, »so daß wir den ṣāḥib al-amr kennen mit allen seinen Attributen, Jahr und Monat, in welchen das ihn betreffende große Ereignis erfolgen werde«. Für diesen ṣāḥib al-amr machte der Bund Propaganda und er will durch seinen Abgesandten den Fürsten für die Unterstützung des zu erwartenden Umsturzes gewinnen. Sehr wichtig für ihre Imānlehre ist noch IV 279 und besonders 354 über das zyklische (*daur*) Hervortreten der Imāme. Diese Andeutungen, die weiter verfolgt werden sollten, bestätigen die Annahme vom engen Zusammenhang der geheimen Bestrebungen der Ichwān mit der ismāfilitischen Propaganda.

¹) *Geschichte der Philosophie im Islam* 77—79. Vgl. auch meine Darstellung in *Kultur der Gegenwart*, T. I Abt. V, 56.

²) *Muh. Studien* I 9; vgl. auch *Nakā'id* ed. BEVAN 933, 6.

³) Zitate daraus im *Kitāb al-hajawān* ed. Kairo VII 29; Kritische Bemerkungen, *ibid.* VI, 108.

über seine literarischen Liebhabereien das Bekenntnis ablegt ¹⁾: »Vier Bände sind beständig mit mir, ob ich zu Hause bin oder mich auf Reisen befinde: das Buch des Muzanī (Kompendium der Gesetzeskunde nach seinem Lehrer dem Imām al-Šāfiī ²⁾); das lexikalische Grundwerk Kitāb al-'ajr; die von Buchārī veranstaltete Auswahl (der Ḥadīṭe) ³⁾ und *Kalīla wa-Dimna*.« Der Versifizierung des Buches durch Abān al-Lāhikī (st. 200/815—16) läßt noch im 5. Jahrhundert d. H. Abū Ja'lā ibn al-Habbārijja (st. 504/1100) eine neue versifizierte Bearbeitung folgen ⁴⁾, vielleicht mit ein Beweis für die Popularität des Buches in gut islamischen Kreisen. Noch ein Jahrhundert später verfaßt ein Zeitgenosse des Jākūt, Ibrāhīm b. Muḥammed al-Chwārizmī (geb. 559/1164), der — wie die Titel seiner Schriften zeigen — mit diesen zumeist ethische und erbauliche Ziele verfolgte, in persischer Sprache einen Kommentar zu K. w. D., sowie noch besonders Erklärungen zu einer von ihm angelegten Anthologie schwieriger Verse (abjāt ġarība) dieses Buches ⁵⁾, was wohl darauf zu beziehen ist, daß dieser Autor eine der versifizierten Bearbeitungen zur Grundlage seines Kommentars genommen hat.

Ganz besondere Würdigung fand das Buch in den für neuplatonische Philosophie und Weltanschauung interessierten Kreisen, namentlich in dem der Ichwān al-ṣafā, die sich in ihren Abhandlungen mit großer Vorliebe auf die Weisheit der Inder berufen und aus den in arabischer Übersetzung zugänglichen Erzählungen sehr oft Gleichnisse und Analogien schöpfen ⁶⁾. Innerhalb dieses Literaturkreises findet das Buch K. w. D. sehr hohe Schätzung. Die Ichwān geben der Überzeugung Ausdruck, daß die Erzählungen dieses Buches Allegorien für die Dinge der jenseitigen Welt (umūr al-āchirati) seien ⁷⁾, also nicht bloß auf weltliche Moralitäten und Regeln der Lebensweisheit abzielen, sondern mit ihrem äußeren Wortsinn tiefere, auf das jenseitige Leben der menschlichen Seele bezügliche Lehren und Wahrheiten verhüllen. Diese seien ihre wahre Absicht.

¹⁾ Dahabī, *Tadkirat al-ḥuffāz* III, 43.

²⁾ das jetzt am Rande der Kairoer Ausgabe (1321—26) des *Kitāb al-umm* gedruckt ist.

³⁾ *al-tachārīg lil-Buchārī*. Al-Dağūlī bezeichnet so ohne Zweifel das Ṣaḥīḥ-Werk des B.

⁴⁾ s. darüber, HOUTSMA, in Nöldeke-Festschrift 91—96.

⁵⁾ Jākūt, *Iršād al-arīb* ed. Margoliouth I, 321.

⁶⁾ Beispiele dafür hat STEINSCHNEIDER, *Hebr. Bibliographie* XIII (1873) 29 zusammengestellt. Diese Abhandlung ist das beste, was wir über die von den Ichwān benutzte Literatur besitzen. Für das Indische vgl. noch das *Zītat* aus Bilauhar und Budasif ed. Bornbay IV 135 unten.

⁷⁾ I A, 53.

Unter allen Erzählungen der Kalīla wa-Dimna-Sammlung eignen sie die größte Wichtigkeit für ihre didaktischen Zwecke der Erzählung »vom Raben, der Ringeltaube, der Ratte, der Schildkröte und Gazelle«¹⁾ zu, die man gewöhnlich kurz als die Erzählung von »der Ringeltaube« (al-ḥamāma al-muṭawwaḡa) zu zitieren pflegt. Diese Erzählung verfolgt die Tendenz, zu zeigen, wie nur das Zusammenwirken treuer Genossen — hier der im Titel genannten Tiere — die Möglichkeit bietet, einander aus den Schlingen des lauernden Jägers und aus anderen Gefahren zu befreien. Sie wurde, wie ich bereits an anderer Stelle²⁾ zu erwähnen Gelegenheit hatte, als Allegorie für einen Gedanken benutzt, den — wie ich jetzt hinzufügen will — die islamischen Theologen christlich-gnostischen Kreisen entlehnten: daß jene Seelen, die durch Vermischung mit der ὄλη nicht gelitten haben, durch ihre Hilfe die Befreiung der im Materiellen gefangenen Lichtteile der an das Irdische geknüpften Seelen bewirken³⁾. Jene seien die »treuen Genossen«, die ihre leidenden Freunde aus den Schlingen des Jägers (die Bande des Materiellen) befreien.

Einen solchen Beruf nehmen für sich die Pneumatiker des baṣrischen Bundes im Verhältnis zu ihren vorerst noch tiefer stehenden Genossen in Anspruch: die stufenweise Erhebung dieser minder vollkommenen, im Fortschritt des erziehenden Werkes des Bundes noch an einer der niederen Stufen haftenden Mitglieder, ihre Befreiung aus den Banden der Materialität und ihre Annäherung an die Sphäre der reinen Geistigkeit, die den Gipfelpunkt ihrer Bestrebungen bildet, »das Gottähnlichwerden der Seele, soweit es Menschen möglich ist«⁴⁾. Sie haben dafür eine ganz bestimmte Disziplin (vgl. besonders die 4. risāla des IV. Teiles, p. 124 ff.), die sich auf theoretische und asketische Momente erstreckt.

Die Erzählung von der »Ringeltaube« besaß also für die »Lauteren« eine ganz besondere allegorische Bedeutung; sie versinnbildlicht für sie die höchsten Ziele ihres Bundes. Es kann demnach nicht auffallend sein, daß sie diese Beziehung der Erzählung auf ihre eigenen Ziele auch terminologisch festgelegt haben. Im Eingang der Erzählung

¹⁾ ed. DE SACY (Paris 1816) 160; ed. *Chalīl al-Fāziḡī* (4. Aufl., Beirut 1902) 211 ff.; ed. *Cheikho* (ibid. 1905) 125 ff.

²⁾ *Kitāb Maʿānī al-naḡs*, Buch vom Wesen der Seele (*Abhandlungen der Kgl. Gesellsch. d. Wiss. zu Göttingen, Phil.-hist. Kl. N. F. IX Nr. 1*, Berlin 1907) 49* mit Anführung von Faḡr al-dīn al-Rāzī, *Majāzīh al-ḡaḡb* I 443 zu Sure II v. 32.

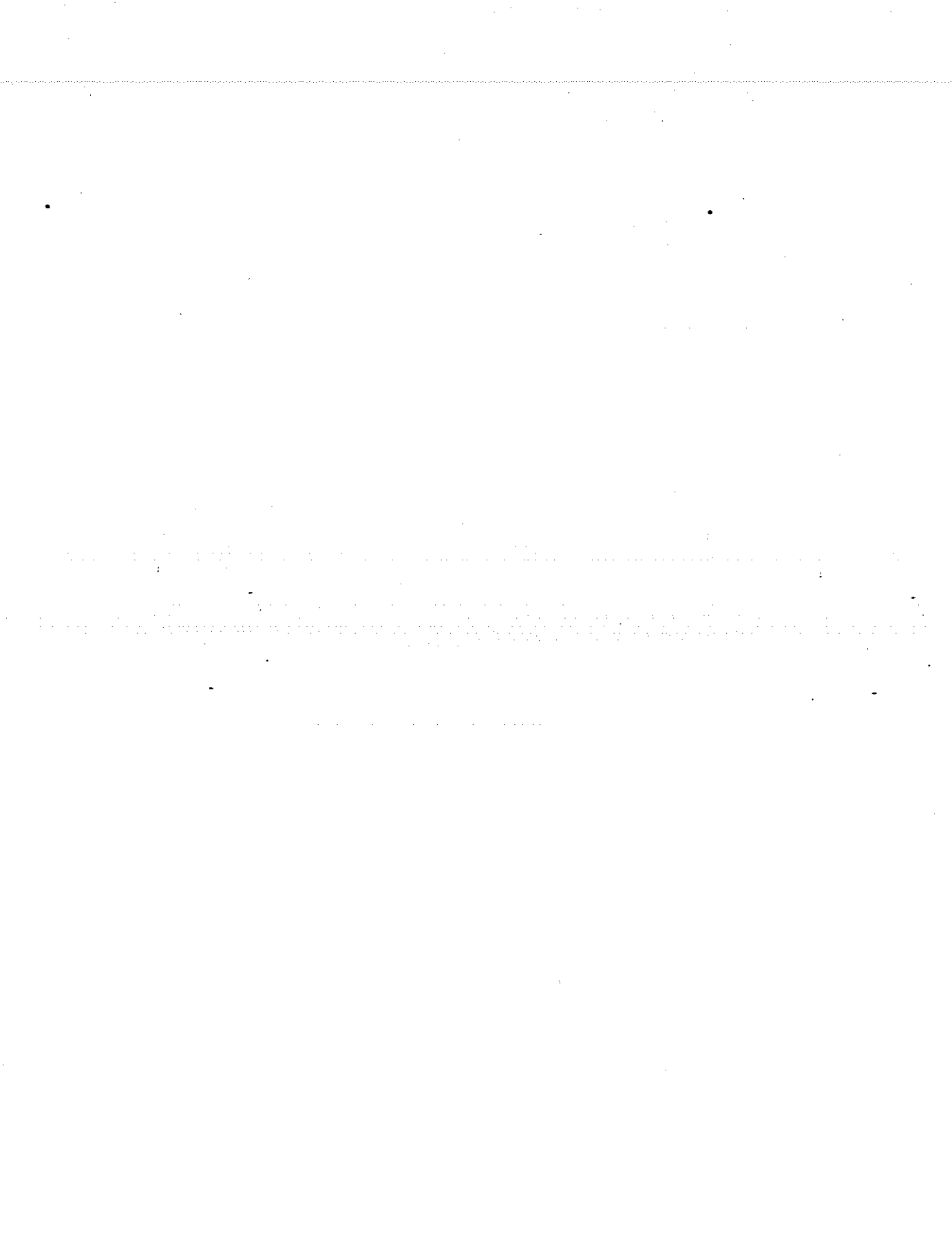
³⁾ NEANDER, *Genetische Entwicklung der vornehmsten gnostischen Systeme* (Berlin 1818) 89.

⁴⁾ T. J. DE BOER, a. a. O. 80.

wird das Thema derselben in der Aufforderung des Königs an den Gelehrten in folgender Weise formuliert: »(Im vorhergehenden) habe ich vernommen das Gleichnis der beiden Freunde, die durch den Treulosen getrennt werden; jetzt aber gib mir das Gleichnis der *i c h w ā n a l - ṣ a f ā* : wie ist der Beginn ihres gegenseitigen Zusammenschlusses und der Nutzen, den der eine vom anderen genießt?«

فأضرب لي
مَثَلِ إِخْوَانِ الصَّفَا وكيف يكون بدء تواصلهم واستمتاع بعضهم من بعض
(ed. Cheikho 125).

Wegen der Beziehung, in die sie diese Erzählung zu der Tätigkeit ihres Bundes setzten, haben sie die Benennung des letzteren aus den Einleitungsworten des Textes des Ibn al-Muḳaffa' geschöpft. Dies ist der Ursprung des Bundesnamens *i c h w ā n a l - ṣ a f ā*.



Sur la date de la composition des «Rasā'il Ikhwān al ṣafā'».

La discussion est encore ouverte sur la date exacte de la composition de cette Encyclopédie du Bâtinisme islamique. Il est regrettable qu'on n'ait pas étudié, à ma connaissance, du moins, — de façon méthodique, à quels auteurs appartiennent les fragments poétiques qui s'y trouvent cités: vers arabes: t. I (édition de Bombay), p. 70, t. I bis, p. 106; t. II, 114, 164, 165, 167, 169-170, 217, 231, 289, 353⁽²⁾, 393; t. III, p. 7, 36, 48, 64⁽²⁾, 66, 71, 73⁽³⁾; t. IV, p. 131, 148, 190-192; et vers persans: t. I, p. 70⁽³⁾-71, 120. — Une pièce en moins d'entre ces morceaux poétiques, le célèbre decret

أَعَانِقُهَا وَالنَّفْسَ بَعْدَ مَشْرِقَةِ الْبَيْتِ خَيْلٌ بَعْدَ الْعِنَاقِ تَدَانِي

est à restituer au grand poète Ibn al Roūmi († 283/896), selon le témoignage formel du *tazyīn al arwāq* d'al-Antakī (éd. Caire 1328, p. 16), et du *dīwān al ṣabābah* d'Ibn Abī Ḥajalah (même éd., en marge p. 146, 171). Ce qui est un *terminus a quo*. Comme *terminus ad quem*, nous citerons la définition du sinus trigonométrique (الجيب) utilisée t. I, p. 46, en bas, — qui n'est pas encore la définition qu'en donne, à l'exemple des Hindous, l'école d'al Battānī († 317/929) (Albategnius, comp. NALLINO *ilm al falak*, III, 231-236). —

Louis Massignon.

Rasā'il Ikhwān aṣ-Ṣafā in the literature of the Ismā'īlī Taiyibī Da'wat

by Ḥusain F. al-Hamdānī.

Upon our examination of the existing literature on the question of the authorship of the *Rasā'il Ikhwān aṣ-Ṣafā*, we find ourselves faced with a great mass of literature which is in a bewildering state of confusion. The 'authorities' on whom we depend for our information not only disagree, but as we shall see presently, they also lack authority for their statements about the supposed authors of the Rasā'il.

Fantastic theories have been propounded by various persons at various times. It was conjectured that the Rasā'il were written by a Mu'tazilite metaphysician¹). Again, the authorship of the Rasā'il has been attributed to the Imām Ja'far aṣ-Ṣādiq²). Moreover, on the authority of his supposed work, *Rutbat al-Ḥakīm*, it was strongly asserted that the Rasā'il were written by Abū'l-Qāsim Maslama al-Majrīṭī³), (died 398 A. H.). It has been proved that this work, which was ascribed to the great astronomer and mathematician al-Majrīṭī, might have been written at least half a century later⁴). Whatever be the difference regarding the date of *Kitāb Rutbat al-Ḥakīm*, let us see what its author says about the authorship of the *Rasā'il Ikhwān aṣ-Ṣafā*: „We have produced treatises on Mathematical Sciences and Philosophical problems wherein we have discussed these matters fully. No one of our contemporaries has fore-

¹) FLÜGEL, *ZDMG* XIII 20.

²) IBN ḤAJAR, *Fatāwi* (ed. Cairo) p. 93. The author himself attributes the authorship of the *Rasā'il* to al-Majrīṭī.

³) In CASIRI I, No. 364 al-Majrīṭī is spoken of as the compiler and publisher. It is evident that Ḥājjī Khalīfā (*Kashf az-zunūn*, ed. FLÜGEL III 460), refers to *ar-Risāla al-Jāmi'a* in the following:

رسائل اخوان الصفا للحكيم الجريطي القرطبي التوفي في سنة ٣٩٥ اوليا: الحمد لله الذي خلق فسوى الخ. وهي نسخة مغايرة على خط اخوان الصفا

⁴) See DE GOEJE, *Mémoire posthume de Dozy contenant de nouveaux documents pour l'étude de la religion des Harraniens* (Actes du VI^{me} Congrès International des Orientalistes, Leyden 1883) II p. 291 f.; E. J. HOLMYARD, *Maslama al-Majrīṭī and the Rutbat al-Ḥakīm*, *Isis*, (ed. G. SARTON) VI (1924) p. 293—305.

stalled us. These treatises (*Rasā'il*) have been circulated among them- (the people) and are known to them. They vie with each other in scrutinising them and persuading their contemporaries to read them. But no one knows who compiled (them) and where they were compiled, except those who are skilful among them, when they study them deeply on account of their admiration and appreciation of their style. They know that they were products of their own time, but they do not know who compiled them "1)

It is not hinted that al-Majrīṭī or Pseudo-Majrīṭī wrote or compiled the *Rasā'il*; on the contrary, the author clearly refers to the ignorance of his contemporaries as to the probable authors of the *Rasā'il*. What is perhaps meant by 'we have produced treatises' (وقد قدّمنا), as far as available evidence can explain the phrase, is the claim that al-Majrīṭī introduced the *Rasā'il* into Spain, having brought them from the East²⁾. This assumption is further strengthened by the fact that the copies of the *Rasā'il* preserved in the Escorial Library³⁾ as well as those of *ar-Risāla al-Jāmi'a*, in the Bibliothèque Nationale, Paris⁴⁾ and the Library of the late AHMAD TAIMÜR PASHA⁵⁾, are all attributed to al-Majrīṭī.

It is also asserted that the *Rasā'il* were compiled by a committee of a few learned men of Baghdād or Baṣra about the middle of the 4th century A. H. One of the earliest authorities for this theory is Jamāl ad-dīn Abūl-Ḥasan 'Alī b. Yūsuf al-Qifṭī, born 568 A. H. (1172 A. D.) and died 642 A. H. (1244 A. D.). He reproduced Abū Ḥayyān at-Tauḥīdī's reply in 373 A. H. (983 A. D.) to a

1) Compare the original Arabic text:

«وقد قدّمنا من التّأليف في العلوم الرّياضية والاسرار الفلّسفيّة رسائل استوعباها فيها استيعابا لم يتقدّمنا فيها احد من عصرنا البتّة وقد شاعت هذه الرّسائل فيهم وظهرت اليهم فتتافسوا في النظر اليها وحضوا اهل زمانهم عليها ولا يعلم من الف ولا ابن الف غير الحدائق منهم لا دابوا على مطالعتها لاستحسانهم اياها واستعذابهم لالفاظها انها من تاليف زمانهم وعصرهم الذي هم فيه ولا يعلمون من الفها الخ»

2) See P. DE GAYANGOS, *The History of the Muhammadan Dynasties in Spain*, I 427—429.

3) CASIRI No. 923.

4) *Manuscripts du fonds Arabe*, Nos. 2306, 2307, 2308, 2309. See CASANOVA, *Notice sur un manuscrit de la secte des Assassins*, J A 1898, p. 151. sqq.

5) The late Pasha very kindly let me study this MS., which is preserved in his private library in Cairo.

question by the Wazīr of the Buwaihid Ṣamṣām ad-Daula b. 'Aḍud ad-Daula¹).

Abū Ḥayyān mentions the names of:

1. Zaid b. Rufā'a.
2. Abū Sulaimān Muḥammad b. Ma'shar al-Bustī, known as al-Muqaddasī.
3. Abūl-Ḥasan 'Alī b. Hārūn az-Zinjānī.
4. Abū Aḥmad al-Mahrajānī and
5. al-'Aufī,

as having collaborated in the compilation of the Rasā'il. Al-Qifṭī, before giving the quotation of Abū Ḥayyān, adds some preliminary remarks. "Whereas the authors of the Rasā'il", says al-Qifṭī, "concealed their names, there is a diversity of opinion as to who compiled the Rasā'il. Every school propounded its own theory on the basis of estimation and conjecture, some declaring that the Rasā'il were the works of an Imām descended from 'Alī b. Abī Ṭālib, but there is a difference of opinion as to the name of the Imām to whom the authorship of the Rasā'il could be attributed. Others declare that they were compiled by the Mu'tazilite dialecticians of the first century." Qifṭī in spite of the authority of Abū Ḥayyān, which he quotes at length faithfully mentions the existence of schools in his times and before which attributed the authorship of the Rasā'il to an 'Alid Imām and the doubts entertained about the validity of this theory. He does not definitely say that the Rasā'il were written by the group of men, who are mentioned by Abū Ḥayyān. It is extraordinary that al-Qifṭī should have been so sceptical as to the probability of these men having compiled the Rasā'il, and yet acknowledge the prevalence of the belief that the Rasā'il were written by an 'Alid Imām. Unfortunately, we know too little to say definitely that they formed an association or collaborated in the compilation of the

¹) Qifṭī, *Ta'rikh al-Ḥukamā*, ed. LIPPERT, p. 82; FLÜGEL, *ZDMG* XIII 6; the passage of Qifṭī is dealt with by MUḤAMMAD KURD 'ALĪ in *مجلة المجمع العلمي العربي* (Damasc. 1928) p. 211—12, in the introduction of AḤMAD ZAKĪ PĀSHĀ to the Cairo edition of *Ikhw. Ṣafā* (Cairo, ed. 1347/1928), p. 21 foll. and in the introduction to the edition of Abū Ḥayyān at-Tauḥīdī's *Muqābasāt* (Cairo 1347/1929) by ḤASAN SANDŪBĪ, p. 45. According to the last mentioned and also FLÜGEL (*ZDMG* XIII, 20), Tauḥīdī replied to a question of the Wazīr of Ṣamṣām ad-Daula, namely ابو عبد الله الحسين بن احمد بن سعدان الذي كان وزيراً لصمصام الدولة بن عضد الدولة بن بويه ملك بندا في عهد الطائع الباسي

work. It is possible, as AḤMAD ZAKĪ PĀSHĀ¹⁾ opines, that they might have had Ismā'īlite proclivities, as they resorted to allusions, signs and kindred mysterious practices when a stranger approached them or chanced to meet them.

When we discuss the authorship and character of the Rasā'il, it is also necessary to consider the place and importance of the *Risālat al-Jāmi'a*, which was for the first time unearthed for european scholarship by M. P. CASANOVA²⁾. It was established that the Risāla was the last section of this great encyclopedic work.

The *Risālat al-Jāmi'a*³⁾ as has been very aptly put by professor R. A. NICHOLSON "which purports to be the essence and crown of the Rasā'il, is manifestly Ismā'īlite in character."⁴⁾ It is an exposition of the most important principles of the Rasā'il on an esoteric basis, meant to be read only by those members of the Da'wat who were initiated into the secret cult. By means of its discovery the relation of the Rasā'il with the Ismā'īlī propaganda was definitely established. This Risāla, however, has been studied in the Yemenī Da'wat from its

¹⁾ His introduction to the Rasā'il p. 38—39.

²⁾ J A. 1898, p. 151 sqq.

³⁾ It is interesting to note the following remarks on the authorship of this Risāla which occurs on the first page of the MS. of this work preserved in the Staatsbibliothek, Munich (AUMER No. 653):

روى ان مصنف (مصنفى 1.) الرسائل كانوا بل
هم الحنفى والوفى والمكتفى وهم عند
المظاهر الحفية وان فى ليلة واحدة اصبح . . .
الكتاب اربع نسخ منها بمكة نسخة ولم يعرف . . .
ولا كيفية وصول هذه النسخ الى ان ك . . .
المؤمنين فوجده من ال . . . ل المعروف بالا . . .
المشار اليهم اتقا والسلام

Unfortunately the left handside of the leaf is spoiled. Nevertheless we might try to reconstruct the first lines in the following manner:

روى ان مصنفى الرسائل كانوا ثلاثة (الائمة المستورين)
هم الحنفى والوفى والمكتفى وهم عند (اهل الحق اصحاب)
المظاهر الحفية الخ

⁴⁾ According to the Ismā'īlī tradition, the Rasā'il have been compiled by one of the concealed Imāms; see below p. . . .

⁴⁾ *Lit. History of the Arabs*, p. 371.

early beginning for the last six centuries. *Kitāb Zahr al-Ma'ānī*¹⁾ contains extracts taken from this Risāla which are often quoted in the following manner:

قال الشخص الفاضل صاحب الرسائل في الرسالة الجامعة الخ

Besides the *Risālat al-Jāmi'a* has been mentioned in the main work at several places²⁾; in the same manner references to the Rasā'il are made in this Risāla as seen from the following quotations³⁾:

وقد قدمنا اليك ايدك الله من القول ما فيه ذكرى لمن تذكر . . . وشرطنا في كتبنا المحككة ورسائلنا المتقنة انه يجب على الناظر فيها ان يبدا اولاً باولها مترقياً فيها الى آخرها فكان اول ما التيناه اليك وشرحناه لك وبيننا رسالة جملناها مقدمة ومدخلأ الى علم العدد وهي الارتماطيقى الخ

The Risāla deals with mysteries (*ma'ānī*) and as such a covenant ('*ahd*) is made by the brother who reads it that he will be responsible to the Intelligence or the Imām for any leakage of these mysteries:⁴⁾

وهذه الرسالة ايها الاخ الفاضل ايدك الله يجب لك وعليك ان تصونها الصيانة فانها امانة موداة اليك وانت الطالب بحفظها وصياتها الا عن اهليها وانا اخذ عليك فيها عويد الله المأخوذ على اول مبدع ابدعه الخ

The Risāla is named *Jāmi'a* or Summary because it explains the principles of the Rasā'il in an abridged form (ويجيز الكلام واختصار الوصف) and elaborates that which was not meant to be clear and intelligible in the Rasā'il⁵⁾.

II.

The marked feature of the Rasā'il which strikes the reader at first sight is its outspoken 'Alid and shī'ite character. The people of the House of the Prophet are the "treasurers of the knowledge of Allāh and the inheritors of the wisdom of the Prophets"⁶⁾. In the saying of the Prophet "I am the City of knowledge and 'Alī its

¹⁾ pp. 15; 35; 68; 73; 246; the author of this work is the Dā'i Idrīs 'Imād ad-Dīn al-Anf who died in 872 A. H. (1468 A. D.). I intend to shortly publish the text of this work. See below p. 292.

²⁾ R. I. S. ed. Bombay, I. VII, 24; IV. IX, 265.

³⁾ pp. 5—6 from the MS. of the Risāla of my collection, a facsimile of which is preserved in Staatsbibliothek, Berlin.

⁴⁾ Ibid pp. 8—9.

⁵⁾ Ibid pp. 112—13.

⁶⁾ R. I. S. IV. 222.

Gate", reference is made to the recognition of the dignitaries¹⁾. This interpretation has been greatly elaborated by the later Ismā'īlīs. The Rasā'il emphasise in clear terms the necessity of our uniting the "love for our Prophet and for the people of his House, the pure ones, and the friendship (*wilāyat*) of the leader of the Faithful 'Alī b. Abī Ṭālib". This is the 'Pillar' (العماد) of Friendship which is connected with the Brethren of Purity, and on its basis an appeal is made for Unity. The conception of the infallibility of the Imāms of the House of the Prophet is purely shī'ite.

The Ismā'īlī principle that the laws of the Nāṭiq's, though different in form are essentially the same, is dealt with in the Rasā'il²⁾. It is the same faith of Islam, which the Prophets introduced with different laws to suit different conditions. Abrogation (*naskh*) of the former law only means the remodelling of it. Abrogation is a means for the gradual development of the body religious. The principle of the abrogation of laws can only be explained by making a distinction between Laws and Faith³⁾. The true bearers of all knowledge and sciences which come down to us from the divine source are the Prophets and the Inheritors of their qualities (*khiṣāl*), who are the Imāms.

We see all through the Rasā'il that the Imām is the central point for the mission (*da'wat*) of the Rasā'il⁴⁾. Every opportunity is used to preach and propagate the mission on his behalf. He is referred to as *ṣāhib al-amr* (صاحب الامر)⁵⁾ or *ṣāhib az-zamān* (صاحب الزمان) or *ash-shakhṣ* (الشخص)⁶⁾, *ṣāhib an-nāmūs al-akbar* (صاحب الناموس الأكبر)⁷⁾ and other names which have become technical terminology in the later Ismā'īlī literature. At the commencement of every Risāla, after the usual praise of Allāh, salutations are pronounced upon the Imāms⁸⁾.

The Imāms are the true Khalīfa's of God, even if they are in concealment⁹⁾. Sometimes they are open to the public gaze; sometimes they resort to the 'Cave of *taqīyat*'¹⁰⁾. The former is a state of

¹⁾ Ibid IV. 406.

²⁾ Ibid IV. 225.

³⁾ R. I. S. IV. 61—62.

⁴⁾ GOLDZIEHER, *Über die Benennung der „Ichwān al-Ṣafā“*, *Der Islam*, I. p. 23.

⁵⁾ R. I. S. IV. 225.

⁶⁾ Ibid IV. 181.

⁷⁾ Ibid IV. 107.

⁸⁾ الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى الله خير اما يشركون.

⁹⁾ R. I. S. IV. 354—55.

¹⁰⁾ Ibid IV. 107.

publicity (*kashf*) and the latter that of concealment (*satar*). At no time in history has our Earth existed nor will it ever exist without an Imām, the Proof (*ḥujjāt*) of Allāh. The 'Rope of Imāmat' (i. e. الحبل المدود) which extends from God to Imām — he, continuing divinity (*lāhūt*) in his physical form (*nāsūt*) — shall never break. Imāms are the cardinal points of the Zodiac and they exercise their sway both temporal and spiritual in the Period of *Kashf*, whereas in the Period of *Sa'ar* their rule is only confined to the spiritual and intellectual domains. It is during the Period of Concealment of the Imām that the power of the devil (*iblis*) is at its highest¹), but this power shall not always last. It is not, however, through fear of his adversary that the expected Imām does not appear²). The Rasā'il declare that the 'Brethren' who are spread in many countries propagate the mission of the Imām (صاحب التاموس الأكبر) till the time appointed shall approach (حقي جاء وقت اليعاد)³).

It is not always that the question of Imām and Imāmat is dealt with in the Rasā'il with such clearness as is shown above; Imām is spoken of at innumerable places, in mysterious phraselology, which can only be understood with advantage if we bring to our help the later Ismā'īlī commentary. For example, we have an account in the Rasā'il of the Four Festivals (الاعياد الأربعة) of the Philosophers or of the Philosophical Year (السنة الفلسفية)⁴). These four Festivals of the Philosophical year bear an analogy to the Islamic Festivals, the first three of which were instituted by the Holy Prophet himself. The first Islamic Festival is 'Īd al-Fiṭr, when the rejoicing of the people is at its height, like the rejoicings of the people at the advent of Spring. The second Islamic Festival, 'Īd al-Adhā, corresponds to the second Festival of the year of the Philosophers; the day is accompanied by fatigue and exertion, for it is the day of pilgrimage. The third Festival of the Philosophical year corresponds to the day of Ghadīr, for on this day the Prophet returned from his last pilgrimage, the Farewell Pilgrimage (حجة الوداع) and the happiness and joy of this occasion are marred by the fact that 'the covenants were broken and treachery practised later on'. The fourth day is the Day of mourning, for it was on this day the Holy prophet passed away, a Festival on his

¹) Ibid IV. 354—55.

²) Ibid IV. 87.

³) Ibid IV. 107.

⁴) The Rasā'il give importance to this passage. The chapter where it occurs is called *jāmi'* (the comprehensive chapter), occupying in the corpus of the work the place of heart; R. I. S. IV. 276—77.

own account, but for his nation (*ummat*) a calamity on account of the cessation of the Divine Revelation (*wahy*).

After having learnt of the Four Festivals of the Philosophical year and the four Festivals of the Islamic year, we come across an important passage in the *Rasā'il*.

In spite of the great caution exercised and the guarded manner of expression, the idea that the Imām is the embodiment of meaning underlying the Festivals and that each 'Īd represents the persons of the Imām or his functions, is seen to be remarkably Ismā'īlite.

"O brother! We, the society of the pure brethren, are the most fitting persons to promote religious worship and its observance at the proper times, for we are the most favoured of all people with this (gift) and the nearest of all to Him who brought it. We also are the most fitting to promote the philosophical divine worship and its observance and to renew that part of it that has become obsolete. When we have perfected this worship, we have the third Sunnat for which we are distinguished, and we have special knowledge thereof. We have also three Days which we celebrate as Festivals and command our brethren to congregate on them and strive to attain them."

"O brother! Our Festivals in their reality are not like the Festivals of Philosophers or like religious Festivals, but they only correspond to them allegorically, for our Festivals are days representing the persons for whom they stand, and these are three; the First, the Middle and the Last. The Fourth is the most difficult to observe". These days are compared to the Festivals celebrated by the Philosophers at the advent of Spring, Summer, Autumn and Winter during the year, and to 'Īd al-Fiṭr, 'Īd al-Adhā, 'Īd al-Ghadīr and the Day of mourning for the passing away of the Holy prophet and also to the Days of childhood, youth, middle age and old age, at the end of which the Soul departs from the body, and grief and sorrow reign in the household, in the same way as the people of the House of the Prophet were drowned in grief when their Lord died, and their unity was disturbed, their enemy became greedy, and the enemy usurped their rights, a state which reached its climax on the day of Karbala, with the death of the martyrs, whereby Islam was disgraced".

"After the passing away of the promulgator of the sacred Law, the Holy Prophet, some of his chief companions, such as his *Siddīq*, *Fārūq*, *Dhū n-nūrain*, who had helped him in the propagation of the

Faith (*nāmūs*) received the crown of martyrdom¹). The calamities that befell his people and relatives were the cause of the concealment of the Pure Brethren and the cessation of the Kingdom of the Faithful Friends till God shall give permission for the appearance of their First, Second and Third when it is the appointed time for them to appear from their Cave (*kahf*)²). On the Fourth Day their griefs for the disappearance of their Lord will be as much as the grief and sorrow consequent on the departure of their Father, the Lord of the Faith."

"O brother! Our Festivals are Reasoning Persons (الأشخاص الناطقة) and active Souls (الانفس النماة) functioning with the permission of their Lord. The first of our Days and the Holy Festival of our Festivals will be the Day on which the first of the Qā'im's shall rise and this Day will correspond with the setting of the Sun in the constellation of the Ram and the advent of the Spring, fertility, happiness and freedom. It is the Day of Joy and Festivities for us and for all our brethren. On the Second Day shall rise the Second and this day will correspond with the day of the setting of the Sun in the Zodiac of Cancer, when the nights become longer and the days shorter, when the kingdom of the tyrants (دولة اهل الجور) will come to an end completely, and it is also the Day of joy and gladness. The Third Day our Third shall rise to correspond with the setting of the Sun in the constellation of Balance, nights and days will become of equal length with the advent of Autumn and there will be conflict between the Right and the Wrong and a change in the heart of man. Then the Fourth Day, the day of Mourning and bereavement, will be the day of our return to our cave, the cave of caution".

"Once again the evil and the good shall sway in deadly conflict; such situation as we have been encountering now shall arise, till our

¹) The Dā'i al-Ḥusain b. 'Alī b. Muḥammad b. al-Walīd (d. 667 A.D.) in his *Risālat al-Wahīda*, pp. 19—24, interprets *Siddiq* as referring to 'Alī b. Abī Ṭālib. By *Fārūq* is meant al-Ḥasan, the *mustauda* Imām and by *Dhū n-nūrain* al-Ḥusain, the *mustaqarr* Imām.

²) It is interesting to note the comments of the Dā'i al-Ḥusain b. Muḥammad b. al-Walīd in his *Risālat al-Wahīda*, whose opinion is that the Rasā'il predicted the events of the appearance of the Imāms. The First Festival is the appearance (*ẓuhūr*) of al-Mahdī after concealment, he being the Fourth among the *Khulajā'* the Middle Festival is al-Mu'izz, corresponding to the Seventh Cardinal point of Zodiac. Under his rule the empire was at the zenith of her glory. The last of these three Festivals is al-Mustansir, the Fourth among *Ashhād* in whose reign the downfall of the Fātimid empire was seen to be inevitable and the Fourth Day is the Day of Mourning, the Day of the assassination of al-Āmir billāh and the disappearance of his son aṭ-Ṭayyib.

time of reappearance, and our return after long departure¹⁾, like the coming of the Sun to the constellation of the Ram when Autumn has passed along its way”.

It is clear that the ordinary Shī'ite contention of Abū Bakr's usurpation of the Khilāfat and the disunion in the ranks of the Muslims after the death of the Prophet Muḥammad is referred to in the above passage. The tragic end of Ḥusain in the battle of Karbalā, the supremacy of the Umayyads and the 'Abbāsids in the Islamic World and their persistent attempts at persecuting the members of the House of 'Alī, are said to be reasons for the concealment of the Pure Brethren in the cave of caution.

The aim of the Ismā'īlī propaganda was not only to supplant the then existing religious system, which had become obsolete, by a new teaching, but to direct more activities into the domain of politics. The State of the Fātimid Khalifas came into being in opposition to the political structure of the 'Abbāsids, and in all parts of the Islamic world, the Ismā'īlī missionaries sought to enlighten the masses and to win them over to their new political and religious ideal. The Pure Brethren formed a society spread among all classes of people and in all countries²⁾. They were the promoters of a politico-intellectual upheaval in the Islamic world. They met in secret conclaves in which they discussed not only literary and philosophical subjects, but also questions relating to the conquests of countries, and the law of the recurring change of kingdom and sovereignty from one nation to another, from one country to another, and from one dynasty to another³⁾. They were confined to the 'Cave of Concealment' on account of the unfavourable state of affairs, and scattered over various countries till the opportune time came⁴⁾. They were bound by a covenant (*māthāq*) by which they helped each other and stood „like one man in all their affairs“⁵⁾ This „body of literary, intellectual and righteous persons“ created a united programme to overthrow the existing state of the people of Evil (*ahl ash-sharr*) and to establish in its stead a kingdom of the people of righteousness⁶⁾. The general use of the phrase 'May Allāh help thee and us and all our Brethren in whichever country they are' points to the widespread organisation

¹⁾ ان الاسلام ظهر غرباً وسعود غرباً فبا طوى للفرقاء .

²⁾ R. I. S. IV. 223. 229.

³⁾ R. I. S. IV. 225; R. I. S. IV. 144.

⁴⁾ Ibid IV. 107.

⁵⁾ Ibid IV. 223. Ibid I. 114.

⁶⁾ Ibid I. 144.

of the *Iḥwān* or the *Dā'īs*, who preached and propagated a silent revolution, which would bring in its train the advent of the Imām.

The Rasā'il lay stress on individual freedom (حرية النفس) and plead for the revolutionary doctrine of putting down old institutions which are fundamentally obsolete and adopting new methods with a free and open mind. The principles of the Rasā'il are eclectic¹⁾ and all-embracing. "Ours is a catholic and universal system, which absorbs in itself all systems of religion"²⁾ Instead of seeking for the identity of the author of the Rasā'il in the nebulous material supplied to us by those who have written on the subject, let us try to study the broad viewpoint of the Rasā'il, when we discuss the identity of the Iḥwān. The ultimate aim of this Brotherhood is to find out a "Teacher, who is broad-minded, friend of knowledge, seeker of truth and who does not fanatically hold one opinion in the matter of religions"³⁾. An earnest appeal is made to the brother that he should shun those false gods, "the old grandees (*mashā'ikh*), whose ideas have become obsolete and antiquated and incapable of correction or reform", and that he should seek "young men who are free from prepossessions and prejudices, who avail themselves of the religious systems of the prophets and discuss, in the spirit of tolerance, the mysteries of the Scriptures, because God never sent a Prophet who was not young." It is obviously Imām, Teacher and Young Man, who is meant here and anyone who believes in his Imāmat and takes the vow of allegiance to him, whether he is concealed or known, forms a unit of this universal Brotherhood.

III.

The Rasā'il play an important part in the literature of Ismā'īlī Ṭaiyibī Da'wat in the Yemen. They are spoken of as the Qur'ān of the Imāms (قران الامنة) while the Qur'ān is the Qur'ān of the Muslims in general (قران الامة)⁴⁾. It can be rightly asserted that the Ismā'īlī literature in the Yemen has derived many important ideas from the Rasā'il which are commented upon and elaborated. Though this literature is also an amalgam of the writings of other Ismā'īlī

¹⁾ DE BOER, *Wijsbegeerte in den Islam* (1921) 78.

²⁾ R. I. S. IV. 124.

³⁾ Ibid IV. 130.

⁴⁾ *al-Masā'il as-Saiḥiya*.

Dā'īs of the Period of *zuhūr*, the Rasā'il are made the standard work and are given a very important place in the later writings. In addition, most of the terminology found in this literature is derived from the Rasā'il, e. g. expressions such as *da'wat*, *dā'ī*, *nāmūs*, *kashf*, *satar* and many others. Though these terms exist in the writings of other Ismā'īlī Dā'īs of the Period of *zuhūr* it is the Rasā'il more than other writings that have influenced the Yemenī Da'wat literature in this respect. This influence is felt to a greater degree in the style that the Yemenite Dā'īs adopt in their compositions. The earliest reference to the *Rasā'il* in this literature is made by one of the pioneers of the Yemenī Da'wat, the Dā'ī Ibrāhīm b. al-Ḥusain al-Ḥāmidī (died 557 A. H.) in *Kitāb Kanz al-Walad*¹⁾ and in his answer to the 9th Question from the Ninety-Nine Questions (تسع وتسعون مسألة). Further, the Dā'ī Ḥātim b. Ibrāhīm (died 596 A. H.) reproduces the Third and Fourth Risāla in extenso from the 4th volume of the Rasā'il in his *Kitāb Tanbīh al-Ghāfilīn*. His Mā'dhūn Muḥammad b. Ṭāhir (died 584 A. H.) quotes from the Rasā'il in his *Kitāb al-Anwār al-Laṭīfa* as does also the Dā'ī 'Alī b. Muḥammad b. al-Walīd al-Anf (died 612 A. H.) in his works *Dāmiqh al-Bāṭil*²⁾ and *Majālis an-Nuṣṣ wal-Bayān*.

As we shall see presently, the Rasā'il came to be very widely studied by the Yemenite Dā'īs, for, from the first period of the Da'wat in the Yemen i. e. after its separation from the secular power of the Sulaihid Empire, till the days of the Dā'ī Idrīs 'Imād ad-dīn and later till present times, the Rasā'il have been mentioned, discussed and studied in this literature. It is interesting for us to note, however, the theory of the Dā'ī Idrīs propounded in *Kitāb Zahr al-Ma'ānī*, as well as in his *Kitāb 'Uyūn al-Akḥbār* regarding the authorship of the Rasā'il.

I give a short summary of the passages which present this theory from *Kitāb Zahr al-Ma'ānī* by the Dā'ī Idrīs 'Imād ad-dīn with variations from *Kitāb 'Uyūn al-Akḥbār* by the same author³⁾. According to the Dā'ī Idrīs, one of the concealed Imāms named Aḥmad b. 'Abdallāh b. Muḥammad b. Ismā'il, the grandfather of al-Mahdī billāh and the contemporary of al-Ma'mūn, compiled these Rasā'il, for al-Ma'mūn strove to introduce change in the law of Muḥammad and desired the people to revert to Philosophy and

¹⁾ Chap. VI.

²⁾ Vol. II. p. 49.

³⁾ See Appendix I.

the knowledge of the Greeks' and thought that there was no Imām living, as the Imāms were concealed in the cave of caution (*taqīyat*). When al-Ma'mūn came to know of the Rasā'il, he professed to change his policy towards the descendents of Fāṭima for he was sure that these Rasā'il could not be the work of anyone except the concealed Imām. He ordered the Garden of Fadak to be returned to the 'Alids and asked those who belonged to the House of Fāṭima to approach him in order to have their share thereof, for, as he declared, the Fadak belonged to them, Abū Bakr and 'Umar having usurped it from its rightful owners. One of the persons who went to him was 'Alī b. Mūsā ar-Riḍā. Al-Ma'mūn received him with much show of sincerity. Then there came a Dā'ī from Jerusalem to the country of Ma'mūn.¹⁾ The Dā'ī was good looking and clever and was well versed in the Rasā'il. Al-Ma'mūn entered into intimate conversation with him and from the trend of the Dā'ī's talk with him came to the conclusion that he was the Imām. Al-Ma'mūn asked him whether he in fact was the Imām, to which he replied in the negative, but declared that he had knowledge of the Imām and could lead anyone to him; on hearing this al-Ma'mūn professed to be the friend and supporter of the cause of the Imām and wanted to know the whereabouts of the Imām. The Dā'ī, however, would not reveal his dwelling place except with the permission of the Imām. al-Ma'mūn asked the Dā'ī to go to the Imām and say to him that he (Ma'mūn) would not keep the kingdom but would hand it over to the Imām and join the ranks of the Imām in the cause of Truth. The Dā'ī went to the Imām who was then in Jerusalem and delivered the message of al-Ma'mūn, but the Imām doubted the honesty of al-Ma'mūn and warned the Dā'ī against his treachery. The Dā'ī, however, persisted in attempting to prove the honesty of al-Ma'mūn. In the end the Imām asked him to go back himself and declare that he was the Imām. If al-Ma'mūn gave him his kingdom, then the Dā'ī knew more than the Imām and if al-Ma'mūn severed the Dā'ī's head from the body, then the Imām knew more than he did. The Dā'ī returned, presented himself to al-Ma'mūn, who welcomed him and renewed his questions about the Imām. The Dā'ī told him that he himself was the Imām, whereupon al-Ma'mūn at once ordered his executioner to kill the Dā'ī. On the eve of his execution the Dā'ī declared that "He on whom be the peace of Allāh (صلى الله عليه) was right. He informed me of thine intentions".

¹⁾ His name is given as at-Tirmidhī (الداعي الترمذي) in *Uyūn al-Akhbār*.

The Dā'ī was killed, thus becoming a martyr, and 'Alī b. Mūsā ar-Riḍā was poisoned¹).

It is impossible at the present stage of our knowledge to verify historically the soundness of the theory of the Dā'ī Idrīs. It is curious that the Rasā'il have been nowhere mentioned in all the literature written under the patronage of the Fāṭimids in Egypt. The Dā'īs who flourished during the time of the Fāṭimids in Egypt do not mention even once the name of the Rasā'il. Even the later great Dā'īs of the Fāṭimids such as Naṣir-i-Khusraw, al-Mu'ayyad fī d-dīn, Badr al-Jamālī and the Dā'ī Abūl-Barakāt, never mention the name of the Rasā'il. How then did the Rasā'il come to be recognised by the Yemenī Da'wat? The Fāṭimid Da'wat had lost its political power in Egypt after the assassination of al-Āmir billāh and the concealment of his son Imām aṭ-Ṭaiyib and after its branch under the Ṣulaiḥids in the Yemen had been shorn of its political influence following the death of the great Queen as-Saiyida. A book like the Rasā'il which with its revolutionary and incendiary tendencies would be a threat to any established authority, was now used by the Yemenī Da'wat as a weapon against those States which were at that time in political power. It was also used as a standard work for the task of the preparation of a comprehensive system for which this organisation commenced to build up its non-political state. This task reached its zenith in the works of the Dā'ī Idrīs 'Imād ad-dīn, who propounded his theory as late as the 9th century. I have reproduced the above as it occurs in the works of the Dā'ī Idrīs, the head of the Da'wat in his times, for it shows the representative viewpoint of the Ismā'īlīs of this school regarding the Rasā'il, the atmosphere of sanctity with which they were surrounded, and the traditions that have clustered round them in the course of time. The theory propounded by the Dā'ī Idrīs does not bring us near towards the solution of the problem of the authorship of the Rasā'il. It however conclusively proves the relation of the Rasā'il to the Ismā'īlī propaganda, even if we might reject the Dā'ī Idrīs's contention that the Rasā'il were written so early as in the times of al-Ma'mūn by a concealed Imām. What were the sources from which he set forth his theory? My investigation into the works of the Da'wat in the Yemen has brought to my notice the following references which might have been basis for the theory of the Dā'ī Idrīs.

¹) In 'Uyūn al-Akḥbār, the death of 'Alī b. Mūsā is said to have taken place before the publication of the Rasā'il. These legends refer to the historical events dealt with in the study of F. GABRIELI, *al-Ma'mūn e gli 'Alidī*, Leipzig 1929.

1. The Dā'ī Sharaf ad-dīn Ja'far b. Muḥammad b. Hamza in his *Risālat al-Mūqizā*¹⁾ dated 834 A. H. says: "al-Ma'mūn desired the people to revert from Islām to philosophy and astrology. The Friend of Allah (*walī Allāh*) and the descendent of the Apostle of Allāh therefore published the *Rasā'il Iḫwān aṣ-Ṣafā* and discussed therein various sciences testifying to the truth of the religion of the Apostle, while the Imām himself was concealed in the cave of caution and his Dā'īs distributed the *Rasā'il* in every place. So al-Ma'mūn desisted from his intentions".

2) The Dā'ī al-Ḥusain b. 'Alī b. Muḥammad b. al-Walid (died 668 A. H.), in his *Risālat al-Wahīda*, after commenting on the four Festivals described in the *Rasā'il* speaks, on the authority of the '*Sīrat* of his father' (*سيرة ابيه*)²⁾ by the Dā'ī Ja'far b. Maṣṣūr al-Yaman, of the second concealed Imām Aḥmad b. 'Abdallāh b. Muḥammad b. Ismā'il as having compiled the *Rasā'il*.

3. The Dā'ī 'Alī b. Muḥammad b. al-Walid (died 612 A. H.) in his *Kitāb Dāmīgh al-Bāṭinī*³⁾ refutes the argument of al-Ghazzālī⁴⁾, that the Imām for whom the Bāṭinītes preached their mission did not produce any science, theology, metaphysics or philosophy, claimed for himself in order to deceive others. The Dā'ī 'Alī reports that the knowledge of Imām is spread among those who belong to the Da'wat. It is not the fault of the Sun, if the eyes of the owl are weak. "And one of the Imāms of righteousness (may the salutations of Allāh be upon him) made known all the sciences, comprising every subject full of profit in their texts (*بادية*) and mysteries (*الكتوم*) in (the form of) the *Rasā'il* which he circulated in all parts and whereby he enriched (*عمر به*) all schools and institutes, at a time when al-Ma'mūn al-'Abbāsī tried to abrogate the religious law by the revival of Astrology, by commission (*طرف*) and omission (*تسطيل*) in the Islamic Law. The truth of the *Rasā'il* shone forth for the people of 'Irāq and for other races. This fact made al-Ma'mūn withhold his action and divert his attention towards (finding out) the author, thinking that if his identity could be discovered, his cause would be extirpated by his death. al-Ma'mūn's professed shī'ite tendencies and misled some of the 'Alids in his court, with fatal results.

It was therefore the Dā'ī Idrīs's great ancestor the Dā'ī 'Alī

¹⁾ See Appendix II.

²⁾ This book does not exist in the Da'wat collection.

³⁾ Vol. II. 47—49, see Appendix III.

⁴⁾ *al-Mustazhiri*, ed. GOLDZIEHER, *Streitschrift des Gāzālī gegen die Bāṭinījja Sekte* (Leiden 1916).

b. Muḥammad who propounded this theory which, although it is mentioned for the first time in the history of the Yemenī Da‘wat, was worked out with more detail by the Dā‘ī Idrīs. Moreover, among the Dā‘īs of the Period of *zuhūr*, no mention of the Rasā’il is being made, but one can trace various indications of this theory in some of the books of this period.

4. The Qādī an-Nu‘mān (died 363 A. H., 973 A. D.) in his *Kitāb Sharḥ al-Akḥbār*¹) says: „It is related that a man from the Shī‘a came to al-Ma‘mūn and defeated him (كسره) and refuted his arguments. al-Ma‘mūn submitted and showed his readiness to accept the visitor’s mission and inquired of him (to reveal) the Imām of the time. The visitor pointed to ‘Alī b. Mūsā b. Ja‘far b. Muḥammad. Al-Ma‘mūn thought he had got what he wanted and he considered a pretext and made a plan regarding ‘Alī b. Mūsā so that he might let him know of it and attract his attention, and afterwards kill him“.

5. The Dā‘ī Ja‘far b. Maṣṣūr al-Yaman, the Bāb of al-Mu‘izz billāh in his *Kitāb Sarā’ir an-Nuṭaqā*²) gives the accounts of various sects formed after the death of Imām Ja‘far aṣ-Ṣādiq, then goes on to tell about the sect which was formed to support ‘Alī b. Mūsā ar-Riḍā, whom al-Ma‘mūn appointed and whose name was struck on the coins of the reign. “When al-Ma‘mūn realised, as did Mu‘āwiya, son of Yazīd, son of Mu‘āwiya, that his two predecessors had usurped the reigning rights, i. e. the *Khilāfat*, from the true claimants, he became uneasy in his mind and desired to reinstate them. al-Ma‘mūn therefore assembled the “jurisconsults” and learned men from all parts of the empire and discussed with them the ownership of Fadak and al-‘Awālī. At last after investigation he returned the ruling power to the ‘Alīds. As a matter of fact this was all a trick (to find out the whereabouts) of the Imām (*ṣāḥib al-amr*), who had concealed himself (from the outer world) awaiting an opportune time for reappearance... The news of the change, however reached an agent (منصرف) of the Imām in Syria, while the Headquarters (دار الهجرة) of the Imām were in Jerusalem. The Imām wrote to him to go to al-Ma‘mūn. The deputy went to al-Ma‘mūn and there ensued a long conversation between them, till al-Ma‘mūn stretched his hand towards the Dā‘ī and made a covenant with him. The Dā‘ī “favoured him and informed him about his Lord, and gave him some of his Light and Guidance.” The Dā‘ī lived with him for some time,

¹) See Appendix IV.

²) See Appendix V.

holding private audiences with him, and "bringing him up gradually till he had completed his period of feeding him." When the Dā'ī saw that he had acquired a hold on al-Mā'mūn he informed him of the position of 'Alī b. Mūsā and bade farewell to him. When al-Mā'mūn found out that 'Alī b. Mūsā was not the man i. e. 'the wisdom of Allāh' (the *Imām*) he was looking for, but that he was still concealed from the enemies, he changed his opinion of 'Alī b. Mūsā and caused him to be killed.

6. It is quite probable that on account of its resemblance to the above versions, the following passage from the Rasā'il¹⁾ itself might have been utilised as his source of information by the Dā'ī 'Alī b. Muḥammad b. al-Walīd, and later by the Dā'ī Idrīs: "And we (i. e. the *Imām*) send to thee (i. e. al-Mā'mūn) a brother (i. e. a *Dā'ī*) from our brethren; we have chosen him for his insight and we have loved him for his rectitude and faith and character.

"And thou, may God help thee, knowest his worth and his desert. And he comes to thee in private in thy court (*majlis*) and when thou art free minded, thou inclinest towards what he hath said, and listenest to what we have taught him from our secrets and from the knowledge we have given him, so that he might show thee our Faith and that thou mightest understand our belief in the cause of Faith and the World".

Appendix.

I.

Kitāb. 'Uyūn al-Akhbār by the Dā'ī Idrīs 'Imād ad-dīn, vol. IV pp. 366—394 (This and the following mentioned mss. are preserved in the *Khizānat al-Muḥammadiya*, Surat, India).

«وقام الامام التقى احمد بن عبد الله بن محمد بن اسمعيل بعد ابيه بامر الامامة وبث دعائه في الآفاق من سلمية واتصل به الدعاء ودعوا اليه وهم مخفون لتمامه كما عاون لاسمه وكان المامون حين احتال على علي بن موسى الرضى ابن جعفر ظن ان امر الله قد انتطع وحبته عن الارض قد ارتفع فحين ظن المامون العباسي ذلك الظن ووهم ذلك الوهم سمى في تبديل شريعة محمد صلعم وتغييرها وان يرد الناس الى الفلسفة وعلم اليونانيين وخشى الامام عم ان يميل الناس الى ما زخرف المامون عن شريعة جدّه فألّف رسائل اخوان الصفاء

¹⁾ IV. 220.

(ثم ذكر مؤلف كتاب عيون الاخبار بعد هذا فهرست الرسائل على التمام)
فهذه فهرسة الرسائل التي فيها الامام عم فجمع فيها انواع العلوم الفلسفية والهندسية
والشرعية وجعل الجامعة هي منها الغاية التي يتبين فيها المراد، ويتضح المعنى للمرتاد،
وقصرها على خالص شيعته وخيرة خاصته، وانما الف الامام احد تلك الرسائل،
. لتقوم الحججة على المامون واتباعه حين انحرفوا عن علم اهل النبوة، واثروا
الفلسفة، ثم ان الامام امر ان تبث تلك الرسائل في المساجد فحين وقع الناس عليها رفعت
الى المامون فلم انه لم يصنع شيئاً، وان ما رامه من قطع جبل الامامة لا يكون،
ثم انه اتصل به احد دعاة الامام وسأله عن شيء من غامض العلم ليدله عليه فابناه
بذلك بما امكن ان يبينه فباء بذنبه مغلثاً وللأصرار مبطناً وقال: ليتني اجد خلف الرسول،
فاوبه اليه بأثمى وادفع اليه ملكي فاعتز ذلك الداعي بقوله ووعدته الى موعد ليدله
على الامام بعد ان اخذ عليه في ذلك اكيد الموثيق
وهاجر ذلك الداعي الى حضرة امامهم، وعرفه بما دار بينه وبين الباسي من الكلام،
فعرّفه الامام عم ان ذلك الجبار لا يوفى محله فابى ذلك الداعي الا التماضى في مطالبة
الامام، وكرّر على الامام ذلك المقال، قال له «اذهب وعرفه انك الامام، وانك انما
سترت عنه ذلك تقية وامتحانا واعلم انه في كل ذلك يمكر بك وانه سوف
يبين راسك عن جسدك» فودعه الداعي، ورجع الى المامون، فاطهر المامون البشر
لقدموه، ثم خلاهما المجلس، قال فهايت الى عنوان الخبر، وعرفني بالامام
من ابناء اسمعيل بن جعفر، فأعاد عليه الداعي مؤكداً الأيمان، فحين اعطاه من
الموثيق ما طلب قال له ذلك الداعي «اني انا الامام وانما كتبت عنك لحوف
سطوتك» وقد كان سعم من علمه مادله ان ذلك لا يوجد الا في معدن النبوة والامامة
فحين ظن المامون ان المخاطب له هو الامام، دعا سيفه، وامره ان يضرب عنقه بالحسام، فقال
«صدق صلى الله عليه لقد نبأني انك من الظالمين» فلم المامون عند ذلك انه لم يقع على
مراده، فقتل ذلك الداعي وكان الداعي يكنى الترمذي قس،
وقد قال بعض المتأخرين ان الرسائل ليس لاحد الائمة المستورين، واحتج بيت
سطر في الرسائل هو من قول المتشبي وهو قوله:

«وفي الجسم نفس لا تشيب بشيء ولكن ما في الجسم منه خراب»

وهذه الرسائل فيها الامام المذكور احمد بن عبد الله بن محمد بن اسمعيل بن جعفر صلعم
بغير شك ولا ان هذا البيت اورده بعض الناسخين من المتأخرين»

II.

ar-Risālat al-Mūqīza by the Dā'ī Sharaf ad-dīn Ja'far b. Muḥammad b. Ḥamza, p. 59.

«... حتى همّ التمسى بالمامون ان يردّ الامّة الى دين الفلنفة والقول بالنجوم وقال ما جاء
محمد الاباموس ملك به الناس ولا حقيقة لما به ولا اساس حتى اظهر ولى الله وابن رسول الله رسائل اخوان
الصفا فيها ما تحير فيه جميع العالم من العلوم في كل فن والاستشهاد على شريعة الرسول...
وهو صلعم اذ ذلك في كهف التقية مستتر ، ودعانة الباقون مفرقون لتلك الرسائل في كل مشهد
وقطر ، فرجع اللعين عما همّ به من ذلك...»

III.

Kitāb Dāmigh al-Bāṭil by the Dā'ī 'Alī b. Muḥammad b. al-Walīd
al-Anf, vol. II, pp. 47—49.

«ليس يجحد الجاحدين للحق يبطل ويستحيل ، ولا باجماع اهل الباطل عليه يعلمو على الحق
ويستطيل وعلوم هذا الامام واباءه الكرام عليه افضل التحية والسلام في جميع القنون الدينية...
جاية في الافاق بين اهل الدعوة الهادية ، كاشف نورها لظلم الاختلاف الحادث بين الفرق
الاسلامية وغير الاسلامية ، وليس اذا ضعف بصر الحفاش عن نور الشمس يبطل ، ولا اذا
جحد جاحد المشاهد يجوز جحدانه عند اهل العقول وقيل ، ... وقد كان من احد ائمة
الهندي سلام الله عليهم من اظهار جل العلوم ، المحتوية على كل فن جامع للقوايد في باديتها
والمكتوم ، في الرسائل التي مزقتها في الجهات ، وعمر بها سائر المدارس والاجتماعات ، حين رام
المأمون العباسي نسخ الشريعة باحياء علم النجوم والتطريف والتعطيل للغة الاسلامية فلم يمكنه
ان يبلغ من ذلك ما يزوم ، بل جعلوا تلك الرسائل جامعة من كل فن من العلم لجله وتفاصيله...
حين لمع برهان تلك التاليفات لكافة اهل العراق وسطع شعاع حقها في سائر الافاق ، انكفى السى
بالمأمون عما رماه راجماً ، واعمل فكره وصرف همه الى منشى ذلك ظاناً ان يظفر به فيكون
بقتله اياه سبب الحق منقطعاً ، ويستب له اغتصاب اهل بيت النبوة الذي فيه كدح واسلافه
وسماً ، فاطهر التشيع متظاهراً به ، وتسارب اليه من الفاطميين من اغترّ بتدبهه فانى منهم
تفراً ، ولم يظفر بالشخص الاشرف الامامى ولا ادرك منه وطراً...»

IV.

Kitāb Sharḥ al-Akhbār by the Qādī n-Nu'mān.

«وقيل انه وقع الى المامون رجل من الشيعة ، فكاسره ، قامت حجة عليه وانقطم المامون
واراد القبول لما جاء به وجعل يستجثه عن امام الزمان عندهم ، فاومى له الى علي بن موسى

بن جعفر بن محمد، فرأى انه قد ظفر ببنيته، ودبر امرأ، واراد الحيلة فيه ان يظهر ويدعو اليه، ثم يعمل في قتله، ولم يطلع احداً من الناس على باطن مراده في ذلك ان لا يفشو ذلك عنه»

V.

Kitāb Sarā'ir an-Nuṭaqā' by the Dā'ī Ja'far b. Maṅṣūr al-Yaman
p. 43.

«ثم وجدنا الفرق التي بعد هولاء اجتمعت على ولده احمد بن موسى وهو المسمى بعلي الرضي، الذي نصبه المأمون، وجعله ولي عهده، والامام بعده، ولم يشك احد من الماورين والشيمة ان الامر منصرف اليه بعد المأمون، وذلك ان المأمون جمع الفقهاء والعلماء من سائر البلدان، وناظرهم في الفدك والموالي، حتى ردّها على ولد فاطمة عم بعد اقامة الحجّة عليه، كل ذلك حيلة على صاحب الامر فلم يجد الى ذلك سبيلا لستره نفسه عن الظهور قبل اوائه واختفائه عن اعدائه وانتظار الفرج في حينه واوانه، واتصل خبره برجل كان منصرف في الشام من قبل ولي الزمان وكان دار هجرته بيت المقدس، وكاتب صاحب الجزيرة بالتوجه اليه فسار نحوه باذلاً نفسه ابتغاء مرضاة الله وسار الرجل حتى دخل اليه وبذل نفسه وجاهد في الله حق جهاده، فكان من خطاب المأمون له في وقت دخوله اليه فلما افلح بالحجة عليه قال ارجو ان تكون الحجّة الحنيفة المطلوبة، والنعمة الواسعة الموهوبة، وباب الرحمة الموجودة، فتحك الله لي، فقال له اما الحجّة المطلوبة، فلا يجاب رحمة فتحت لك فيهم، فاسمع استماع من يخشى الصمم، وتثبت ثبت من يخاف الزلل، واتد جري بينهما ما يطول شرحه ان تقصيناه ونخرج عن حد الكتاب، حتى انه بسط اليه يدا كانت عن الحق مقبوضة. وفي الجور مبسوسة، وانعم عليه، وعرفه بمولاه، وافاض عليه من نوره وهدهاء، فساواه في مجلسه، فشرح له ما جرت به السنة الماضية، وتركه على حاله الى اوان الظهور، وتسلم المقدور، بالوقت المعلوم، والاجل المحتوم، واقام معه مدة طويلة، بذل له في خلواته، وبذل نفسه في مرضاته، ولم يزل يطارحه شيئاً بعد شيء، حتى استكمل رضاعه، واكتفى بما اخذه منه، ورآه الرجل قد قوي امره، وحسن مذهبه. وانصرف عما كان عليه، فعند ذلك عرفه بحال المنسوب، وما يكون منه، وودّعه وسار فلما لم يجد عند علي بن موسى شيئاً من الحق المطلوب، وعلم ان حكمة الله مستورة عن اعداء الدين، والجالسين مجالس الائمة المهديين، ومدخورة في اوليائه الى اوان الظهور، فعند ذلك قلب الرأي في امره، وانه رآه خالياً ما طلبه فيه، وغير مستحق لما آمله له، فعند ذلك قتله»

بَحْثُ تَارِيحِي
فِي
رَسَائِلِ الْخَوَارِزْمِيِّ
وَعَقَائِدِ الْإِسْمَاعِيلِيَّةِ فِيهَا

تصنيف

الدكتور حسين الهمداني

أستاذ الآداب العربية والفارسية في كلية م. ت. ب.
بسورت (الهند)

﴿حقوق الطبع محفوظة للمؤلف﴾

يطلب من

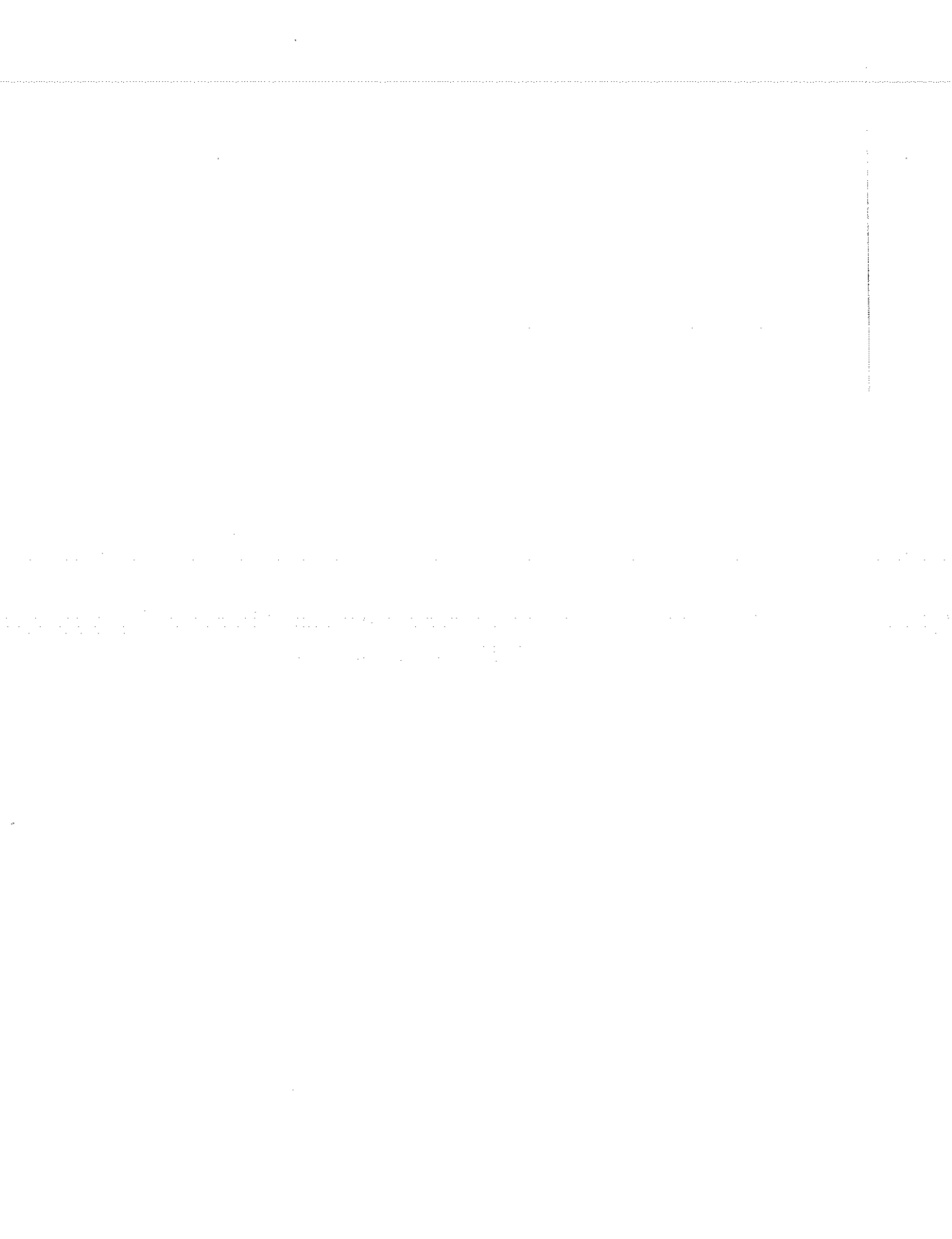
المكتبة العربية الكبرى بيومباي

١٣٥٤ هـ - ١٩٣٥ م

طبع بمطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه بمصر

محتويات الرسالة

٥	المقدمة
٦	رأى أبى حيان التوحيدى بأن الرسائل ألقيها علماء البصرة
٧	ماذا يقول المجريطى فى شأن الرسائل ؟
١٠	الرسالة الجامعة
١١	الرسائل ورأى علماء أوروبا
١٢	كتب الدعوة الإسماعيلية الجنية
١٤	الرسائل وذكر الدعوة الاسماعيلية
٢١	فلسفة الرسائل وعقائد الاسماعيلية
٢٠	دعوة الرسائل الى عالم أهل بيت النبي
٢٠	معرفة الحدود وحقيقة الجنة
٢٢	ولاية على بن أبى طالب
٢٠	النطقاء والاختلاف فى شرائعهم والدين دين الاسلام
٢٠	دعوة الرسائل الى إمام مستور
٢٤	دور الكشف ودور السر
٢٠	القوة الإمامية الملكية وازاءها القوة الإبليسية
٢٦	فلسفة العقول والأعداد - معنى الشر والحظيئة
٢٠	معنى الأعياد عند الاخوان - ومزج الفلسفة بالدين
٢٨	دعوة الرسائل الى قلب النظام السياسى والى الحرية فى الدين والسياسة
٣٠	الإسماعيلية ورسائل إخوان الصفا بقلم «مصرى» فى جريدة «البلاغ»



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بحث تاريخي في رسائل اخوان الصفا^(١)

للدكتور حسين الهمداني اليعبري

— ١ —

المقدمة

نشرت المكتبة التجارية الكبرى في سنة ١٩٢٨ م مطبوعة رسائل اخوان الصفا التي عنى بتصحيحها السيد خير الدين الزركلي ، واطلعت على مافيها من مقدمتين قيمتين نفيستين . مقدمة تحليلية للأستاذ الدكتور طه حسين ، والأخرى تاريخية للأستاذ أحمد زكي باشا . ونشرت مجلة المجمع العالمي العربي (بدمشق الشام ١٩٢٨ م) مقالة عامية للأستاذ السيد محمد كرد علي في شأن رسائل اخوان الصفا . وأرسل اليّ أخيراً الأستاذ السيد عبد اللطيف الطيباوي من القدس هدية رسالته النفيسة المسماة « جماعة اخوان الصفا » (طبعت مرة ثانية عن مجلة « الكلية » التي تصدر عن الجامعة الأميركية في بيروت ١٩٣٠ — ٣١ م) . واستفدت كثيرا من هذه المباحث العامية فالיום أريد أن أذكر طرفا مما تعين وتحقق عند هؤلاء الأساتذة المحققين في أمر الرسائل لكيا نعرف النتائج التي استنبطوها بعد درس الرسائل ، وأذكر شيئا قليلا

(١) هذه الرسالة قدمتها في إدارة المعارف الاسلامية بلاهور (بنجاب الهند) يوم الأحد السادس عشر من ابريل ١٩٣٣ م ونشرتها الإدارة في مجموعة الفتاوى المسماة « روائد إدارة معارف اسلامية » إجلاس أول لاهور ١٩٣٣

مما وجدته في كتب الدعوة الاسماعيلية المصونة في خزائن الدعوة باليمن والهند ، ثم شواهد خارجية وداخلية بأن الرسائل لابد لها من صلة بينها وبين الحركة الاسماعيلية . فأقول : ان العلماء المتقدمين والمتأخرين قد اختلفوا في أمر تأليف رسائل إخوان الصفا اختلافات عديدة : من ألف هذه الرسائل وأين ومتى ألفت هذه الرسائل . ولم يأتوا فيها بقول فصل ، بل ذهبوا فيها كل مذهب . وأظهروا في مباحثهم آراء متباينة وأفكارا متضادة ولهذا رأيت أن أذكر في كلمات موجزة ما يغني عن الاسهاب والتطويل

— ٢ —

رأى أبي حيان التوحيدى

قيل إن جماعة من علماء البصرة ألفوا رسائل إخوان الصفا في أواسط القرن الرابع بعد الهجرة النبوية . وأول من قال بهذا الرأي هو أبو حيان التوحيدى في كتابه « الإمتاع والمؤانسة » (راجع مقدمة أحمد زكى باشا ص ٣٠) . ثم أورد جمال الدين أبو الحسن القفطى المصرى التوفى سنة ٦٤٦ هـ في كتابه « تراجم الحكماء » كلاما طويلا ضمنه ذكر الحديث الذى جرى في سنة ٣٧٣ هـ - ٩٨٣ م بين أبي حيان وبين وزير لاصمام الدولة ، فاستخلص منه أن زيد بن رفاعة أقام بالبصرة وصادف بها جماعة منهم أبو سليمان محمد بن معشر البستى المعروف بالمقدسى وأبو الحسن على بن هارون الزنجانى وأبو أحمد المهرجاني والعمونى وغيرهم ، واجتمعوا على تأليف الرسائل . وقال القفطى : « إن هؤلاء جماعة اجتمعوا على تصنيف كتاب في أنواع الحكمة الأولى » . ثم قال : -

« ولما كنتم مصنفوهم أسماها ، اختلف الناس في الذى وضعها . فكل قوم قالوا قولاً بطريق الحدس والتخمين . فقوم قالوا : هى من كلام بعض الأئمة من نسل على بن أبى طالب كرم الله وجهه . واختلفوا في اسم الإمام الواضع لها اختلافاً لا يثبت له حقيقة . وقال آخرون : هى تصنيف بعض متكلمي المعتزلة في العصر الأول

والغريب أن القفطى اعترف بوجود الناس الذين قالوا ان الرسائل من كلام بعض الأئمة العاويين ، واعترف بوجود مذاهب أخرى في أمر الرسائل مع هذا أنه يستند ويعتمد على كلام أبي حيان .

وقال الأستاذ أحمد زكي باشا (ص ٣٤) في شأن الجماعة : « وعلى ذلك يكون مؤلفوها من نحووا نحو الإسماعيلية وذهبوا مذاهبهم ، وقالوا بمقتلاتهم وقد أعمت الجهد الجهد في تطلب ترجمتهم ، ومعرفة أخبارهم وشؤونهم . . . فلم يسعنى القدر يياوغ الوطر الخ . » ولكن الأستاذ لايرى في إطناب أبي حيان في مدح زيد بن رفاعة الا « دلالة ضمنية على فائق فضلهم وواسع علمهم » .

وهكذا استنبط الأستاذ السيد عبد اللطيف الطيباوى نتيجة توافق ما توصل اليها الأستاذة قبله حيث يقول : « وإذا فتاريخ نشو الجماعة وتأليف رسائلها يتراوح ما بين سنتي ٣٣٤ هـ و ٣٧٣ هـ . هذا ما توصلنا اليه في تحقيق زمان الجماعة فالبصرة إذا مركز الجماعة وفيها قامت مؤسستهم على رأى القفطى (من حديث أبي حيان) ولنا على حق في الاعتراف بصحة هذه القضية كحقيقة تامة . فلا شاهد آخر إزاء القفطى مستقلا عنه يذكر هذا الأمر . وقد تحاشى الاخوان ذكر اسم البلدة التي كتبوا فيها رسائلهم كما هي العادة كما تحاشوا ذكر التاريخ »

ألا يصح لنا أن نقول « على طريق الحدس والتخمين » . لابعين العلم واليقين إن هذه الجماعة - إن صح لنا وجودها - كان مذهبهم ومسلكتهم مصطبعا بصيغة المذهب الإسماعيلي ولكننا لانعرف أخبار هذه الجمعية السرية حق المعرفة .

— ٣ —

ماذا يقول المجريطى

وقيل إن مسامة المجريطى المتوفى سنة ٣٩٨ هـ ألف رسائل إخوان الصفا . عزيت الرسائل اليه اعتمادا على ما جاء في كتاب « رتبة الحكيم » . وليس كتاب « رتبة

الحكيم» بتأليف الحكيم الجريطي ، بل هو منسوب اليه فقد أثبت العلماء مؤخرًا أن هذا الكتاب ألفه أحد غير الجريطي لانعرف اسمه في قرن بعد وفاة الجريطي ولكننا لا نبحث ههنا أمر الاختلاف في تأليف كتاب «رتبة الحكيم» . بل نرى ماذا يقول صاحب الكتاب في أمر الرسائل :-

« وقد قدمنا من التأليف في العلوم الرياضية والأسرار الفلسفية رسائل استوعبناها فيها استيعابا لم يتقدمنا فيها أحد من عصرنا البتة. وقد شاعت هذه الرسائل فيهم وظهرت اليهم فتناقصوا في النظر اليها ، وحضوا أهل زمانهم عليها . ولا يعلم من ألف ولا أين ألف غير الخذاق منهم لما دأبوا على مطالعتها لاستحسانهم إياها واستعجابهم لألفاظها . أنها من تأليف زمانهم وعصرهم الذي هم فيه ولا يعامون من ألفها الخ »

فهل يوجد في العبارة المتقدم ذكرها أن الجريطي (١) أو غير الجريطي ألف الرسائل؟ بل يذكر صاحب الكتاب أن أبناء زمانه لا يعامون « من ألف ولا أين ألف غير الخذاق منهم » . ثم يصرح أن الرسائل تأليف زمانهم وعصرهم الذي هم فيه . وأما قوله : « وقد قدمنا من التأليف ... رسائل » فلعله يشير الى أمر نقل الرسائل من الشرق الى الغرب لأن الجريطي أو تلميذه الكرمانى أو صاحب كتاب « رتبة

(١) يرى صديق الدكتور بانيت (Dr. Baneth) بأن مؤلف « رتبة الحكيم » لا يريد

إلا الجريطي في العبارة المتقدم ذكرها :

رتبة الحكيم Es scheint mir kein Zweifel, dass der Vevfasser der رسائل, von denen er spricht, an den Magriti als Autor der رسائل, von denen er spricht, angesehen wissen sollte. Natürlich hat das Zeugnis dieses apokryphen Autors gar keinen Wert, er wollte damit nur seinen den Stil der Ikhwan nachahmen den Buechern gr-oessere Autoritaet venleihen (من مکتوبه المؤرخ فی القدس فی ١٤ مارس ١٩٣٣م)

الحكيم» كان أول من أدخل الرسائل الى الأندلس (راجع P. de Gayangos ,
The History of the Muhammodan Dynasties in Saain ,
29 - 427 l).

وقد قال الأستاذ أحمد زكي باشا : « فالظاهر أنهم لما اطلعوا عليه (أى على
كتاب رتبة الحكيم) قالوا إن الرسائل التي يذكرها إنما هي المعروفة برسائل اخوان
الصفا وهو وهم »

وقال المحبي المتوفى سنة ١٠٦٤ م في ترجمة البهائي : إن هذا سئل عن مؤلف رسائل
اخوان الصفا فكتب : « أنا الفقير رأيتها منسوبة للمجريطى وما تحققت من هو
وما أخبره » . ثم قال : -

« رأيت ابن المكي ذكر في فتاويه وقد سئل عن صاحب رسائل اخوان الصفا
وترجمته وما حال كتابه . فأجاب بقوله : نسبها كثير الى جعفر الصادق وهو باطل
وإنما الصواب أن مؤلفها مسامة بن أحمد بن قاسم بن عبد الله المجريطى وعن
ذكره ابن بشكوال وغيره - وكتابه فيه أشياء حكمية وفلسفية وشرعية . وعن شدد
عليه ابن تيمية لكنه يفرط في كلامه فلا تغتر بجميع ما يقوله » . (راجع خلاصة الأثر ،
ج ٤ ص ٧٠٦)

فما أورد العلماء الذين ذكرهم المحبي دليلا واضحا على انتساب الرسائل الى المجريطى
بل تناقضوا في مقالاتهم أشد تناقض .
وأما ما ذكره صاحب « كشف الظنون » أن المجريطى ألف كتابا يسمى « رسائل
اخوان الصفا » . أوله : « الحمد لله الذى خلق فسوى الخ » فمفيد لنا لأنه أشار الى
كتاب غير الرسائل المتداولة بين الناس حيث قال : « وهو نسخة مغايرة على اخوان
الصفا » .

فالذى أشار اليه صاحب « كشف الظنون » هو الرسالة الجامعة .

الرسالة الجامعة

وكان ظن العلماء الى أواخر القرن الأخير أن رسالة الجامعة المذكورة في الرسائل الإحدى والحسين التداولة بين الناس مفقودة غير موجودة عندنا. ولكن المستشرق الفرنسي كزانوفا (Casanova) وجد نسخة منها مفقودة الصفحات الأولى في المكتبة الأهلية بباريس، ثم نشر مقالة في هذه الرسالة. وأخذ العلماء يدرسون الرسائل من وجهة أخرى. و « اتجه الفكر مؤخرا الى الاعتقاد بوجود صلة بين فلسفة اخوان الصفا من جهة وعقائد الاسماعيليه من جهة أخرى » (الطيباوى ص ٧١) هذا ما توصل اليه كزانوفا (Notice sur un manuscrit de la secte de Assassitahis Journal Asiatique., 1898, p 151 seq.) بعد درس الرسالة « لا أراى الا مصيبا في القول ان فلسفة الاسماعيليه جميعها مبثوثة في رسائل اخوان الصفا. فالقول بالامام المستور الذى سوف يظهر ليعيد السلام الى العالم - هذا القول عندهم يمثل امتزاج النظريات الأفلاطونية بالاعتقاد بالجنىء الثانى للمسيح . . . وعليه فمن الجور فى الحكم أن يرمى القرامطة والحشاشون بالكفر والانحطاط الأخلاق كما جاء فى فتوى ابن تيمية الذى يزعم القسم الاخير من (البلاغ الأكبر) إنكار لوجود الخالق. إذ لم نجد فى الرسالة الجامعة التى هى اب الرسائل وروحها ما يدعم هذا الزعم، بل على الضد من ذلك نجد فى تعاليمهم الطاهرة والمثلية المتمصاة بنزعات الشمول الدائنة بالجمال، البعيدة كل البعد عن نزعات الشك والملاذية الخ. (هنا ما ذكر فى ترجمة السيد عبد اللطيف الطيباوى).

وأيا ما توجد مخطوطات هذه الرسالة فى مكتبة ميونيخ ألمانيا (Aumer No. 653) وفى دار الكتب المصرية ومكتبة الأستاذ المرحوم أحمد تيمور باشا (١) فى مصر

(١) تفهبل على حضرة الباشا الأستاذ العلامة الخلد الأثر أحمد نيور بمخطوطة هذه الرسالة للمطالعة والدرس أيام إقامتى فى مصر.

وكأها منسوبة إلى المجرىطى . وأما النسخ المصونة في خزائن الدعوة الجينية فسمى باسم « الجامعة » أولها - « الحمد لله الذى خلق فسوّى ، والذى قدرّ فهدى ، والذى أخرج الرعى ، فجعله غناء أحوى الخ » كما جاء به صاحب « كشف الظنون » . وكانت الدعوة الاسماعيليه الجينية تهتم برسالة الجامعة منذ أواخر الدولة الصليحية في القرن السادس بعد الهجرة . ولا ينسبونها الى الحكيم المجرىطى أو الى غيره ، بل يحسبون أنها من أجزاء الرسائل . وذكر الداعى ابراهيم بن الحسين الحامدى المتوفى سنة ٥٥٧ هـ اسم الجامعة غير مرة في كتابه المسمى « كنز الولد » وهو يقول . « قال الشخص الفاضل الكامل صاحب الرسائل » ثم ينقل عبارات كثيرة من الرسالة الجامعة . وهذه الشواهد تدل أن هذه الرسالة موجودة غير مفقودة .

— ٥ —

الرسائل ورأى علماء أوربا

وأيا يجب علينا أن نعترف بفضل علماء أوربا لأنهم درسوا الرسائل بالإمعان ونشروا أبحاثهم العلمية التاريخية في تأليفهم وأثبتوا صلة بين تعاليم الرسائل وعقائد الاسماعيليه . وكان الأستاذ كزانوف زعيم القائلين بهذا الرأى وأول من اعتنى بدراسة الرسالة الجامعة ولكن جماعة من المستشرقين تقدموا الى القول بأن الرسائل مصطبغة بالصيغة الاسماعيليه . ووصلنى مؤخرًا كتاب من الأستاذ دبور (De Boer) صاحب كتاب « تاريخ الفلسفة في الإسلام » وفيه يقول :

كان أغطس ميولر (Aug. Mueller) أول من قال بأن الرسائل ألقت قبل تأليف رسائل الكندى والفارابى ولكن غولد تصير (Goldziher) كان يعرف الصلات بين الرسائل وبين الحركة الاسماعيليه . وقد أبدته في نظريته فلذلك

ذكرت زمن الرسائل والرازي في كتابي المؤلف في سنة ١٩٠٦م قبل الكندي والفارابي اللذين يجمعان في تأليفهما الافلاطونية الحديثة والارسطاليسية . وكان العلماء يزعمون قبل سنة ١٩٠٠م أن تأليف الرسائل كان بين زمني الفارابي وابن سينا . والآن أتم أيدتمونا وأغنيتمونا في آرائنا ونظرياتنا بالشواهد الأدبية (من مکتوبه المؤرخ في الهامى فى ٢١ من يناير ١٩٣٣ م)

وأما ما ذكر الدكتور ماسينون , Massignon, Der Islam, 1913, (iv, p. 324) من الآيات الواردة في الرسائل فيفيدنا لتقرير تاريخ الرسائل ونرجو أن يتوجه العلماء في المستقبل الى تحقيق أسماء ناظمى الآيات . ولا محيص لمن يريد أن يدرس الرسائل وتاريخها عن مباحث لغاغل (١) وديتريصى (٢) وغولد تصير (٣) ودبور (٤) ونيكولسون (٥) وغيرهم من العلماء المحققين المستشرقين .

— ٦ —

كتب الدعوة الإسماعيلية اليمينية

فأريد الآن أن ألفت أنظاركم الى استنباط الدعوة الإسماعيلية (وسينشر في

(١) Fenegel, Ueber die Inhalt und Verfasser der arabischen Encyclopaedie R. Ikhwan as - safa , Zdmg, XIII. 1839 .

(٢) Dietereci Die Philosophie der Araber im 10 Jahrhundert nach Christ., erster Theil , Einleitung und Makrokosmos , Leipzig, 1876, pp. 131 - 137

(٣) Goldziher, Ueber die Benennung der اخوان الصفا, der Islam, Bd. I, Hamburg 1910.

(٤) De Boer, Wigsbegeerte in den Islam, Amsterdam 1921.

(٥) Nicholson, Aliterary History of the Arabs, London, 1923

المتقبل القريب في مجلة الجمعية الآسوية الملكية البريطانية (Ras) بلندن بحثي التاريخي في كتب الدعوة المستورة^(١) وهي محفوظة الى يومنا هذا في خزائن كتب الدعوة باليمن والمهند). وهذه الابحاث كانت مستورة الى هذا الأوان ولكن الظروف والقضايا الاتفاقيه ساعدت محققي أوروبا بحصول بعض كتب الدعوة وذكر جريفيني^(٢) وماسينيون^(٣) وتريتون^(٤) عن بعض هذه الكتب^(٥) المصونة في متاحف أوروبا . وهي مهمة جدا لأنها تحتوي على أمور تاريخية ومفيدة للذين يريدون أن يدرسوا تاريخ العقائد والفلسفة في الإسلام . ومنها كتب للمؤلفين المتقدمين الكبار ما كنا نعرف إلا أسماء بعضهم مثل كتب الفيلسوف أبي يعقوب السجزي والشيخ أبي حاتم الرازي والقاضي النعمان والحكيم أحمد حميد الدين الكرمانى والداعى المؤيد فى الدين الشيرازى وغيرهم . ولو استقصينا ذكر هؤلاء المؤلفين وتأليفهم لخرج بنا الكلام عن حيز هذه الرسالة . فنذكر هذه الآداب لأنها تغنيننا فى درس هذه الرسائل ولأن هذه الآداب قد نشأت فى الزمن الذى ظهرت فيه الرسائل وبلغت الحركة الإسماعيلية الى أوجها العامى الأديبى .

Some unknown Ismaili Authors and their works, JRAS,^(١)

April, 1933

Griffini, ZDMC., LXIX ^(٢)

Mossignon, Esquisse d'une bibliographie Qarmate, volume^(٣)

of the oriental studies, Gibb series, 1922

Tritton, Notes on some Ismaili Mss., BSOS., vol VII. ^(٤)

^(٥) وانتر مؤخر المستشرق ايوانوف (Ivanow) كتابا مستقلا فى مخطوطات الاسماعيلية

١٩٣٣ بلندن A Guide to Ismaili Literature

الرسائل وذكر الدعوة الإسماعيلية

وانتقلت كتب الدعوة الإسماعيلية الفاطمية المصرية في أيام خلافة المستنصر بالله والمستعلي لدين الله والامر بأحكام الله ، ثم بعد انقراض الدولة الفاطمية في مصر الى اليمن لأن الصلات كانت موجودة بين الأئمة الفاطميين في مصر والسلاطين الصليحيين في اليمن . ثم اتخذت الدعوة اليمنية تدرس الرسائل ، ومن حيث ما بلغه علمي أن أول من ذكر الرسائل والرسالة الجامعة في تاريخ آداب الدعوة الاسماعيلية هو الداعي إبراهيم بن الحسين الحامدي المتوفى سنة ٥٥٧ هـ . ثم لم يقع نظري الى اليوم في تأليف الدعاة الذين كانوا في أيام الخلفاء الفاطميين على ذكر الرسائل . ولكن الدعاة اليمنيون أكثروا مباحثهم في الرسائل وأمعنوا في مطالعتهم إياها وتأليف الدعاة المتقدمين . فصارت الرسائل عندهم « قرآن الإمامة » ويحترمونها كما يحترمون « قرآن الأمة » كما قال الشيخ إبراهيم السبئي المتوفى سنة ١٢٣٦ هـ في كتابه المسمى « تحفة رسائل الإخوان الذي هو شرح الرسائل الأربعة الرياضية من القسم الأول من رسائل إخوان الصفا » : « وسمعت بعض العلماء يقول إن رسائل إخوان الصفا هي القرآن بعد القرآن وهي قرآن العلم كما أن القرآن قرآن الوحي وهي قرآن الإمامة وذلك قرآن النبوة »

وهم يعتقدون بأن الرسائل ألفها « الإمام المهام قطب الأقطاب مولانا أحمد المستور ابن عبد الله بن محمد بن إسماعيل بن جعفر الصادق » في أيام الخليفة المأمون العباسي كما صرح به ونص عليه إدريس عماد الدين المتوفى سنة ٨٧٢ هـ - ١٤٦٧ م في كتابيه

« عيون الأخبار^(١) » و « زهر المعاني^(٢) » وهاهنا نورد بيان الداعي إدريس في أمر الرسائل حيث قال في الجلد الرابع من كتاب « عيون الأخبار » (ص ٢٢٩) :

« وقام الإمام التقى أحمد بن عبد الله بن محمد بن إسماعيل بعد أبيه بأمر الإمامة وبت دعائه في الآفاق من سامية واتصل به الدعاة ودعوا اليه وهم مخفون لمقامه كأتمون لاسمه وكان المأمون حين احتال على علي بن موسى الرضى بن جعفر ظن أن أمر الله قد انقطع وحبجته عن الأرض قد ارتفعت حين ظن المأمون العباسى . . . ذلك الظن ووهم ذلك الوهم سعى في تبديل شريعة محمد صلى الله عليه وسلم وتغييرها وأن يرد الناس الى الفلسفة وعلم اليونانيين . . . وخشى الإمام ع م أن يميل الناس الى ما زخرف المأمون عن شريعة جده . . . فألف رسائل إخوان الصفا (ثم ذكر مؤلف كتاب عيون الأخبار بعد هذا فهرست الرسائل على التمام)

فهذه فهرست الرسائل التي ألفها الإمام ع م جمع فيها أنواع العلوم الفلسفية والهندسية والشرعية وجعل الجامعة هي منها الغاية التي يتبين فيها المراد . ويتضح المعنى المراد ، وقصرها على خلاص شيعته وخيرة خاصته وإنما ألف الإمام

(١) راجع تقریظ المولوى الشيخ محمد على الراجورى الدراسى فى مطبوعه بومبائى ١٣٠٦ هـ ص ٤٠٩ . وأيضا أتى صاحب الرسالة المسماة « العسل المصق » المطبوعة بيومبائى ١٩٢٨ م الشيخ عبد المحيى عرب الحوزى ببيان إدريس وكتابه « عيون الأخبار » وقال السيد الحوزى ان ما أورده فى هذه الرسالة من بيان إدريس وكتابه « العيون » وغيرها من الأمور فهو رأى سيدنا الداعى ومولانا طاهر سيف الدين (رئيس الفرقة الاسماعيليه الداؤديه) وتفضل على حضرة السيد غلام حسين (مآذون الدعوة الاسماعيليه السليمانية ورئيس الجماعة بالهند) بالجواب أنه يرى بأن الرسائل ألفها أربعة من الدعاة تحت إدارة إمام من الأئمة العلويين وأن هذا الرأى مبنى على بيان أحد المؤرخين المعتبرين من الدعاة . فنرجو من سيدى المحترم أن يهتم بنشر هذا الأمر التاريخى الهام من كتبه المصونة فى خزائن الدعوة خدمة للعلم والتاريخ

(٢) راجع مقالتي التى نشرتها مجلة « المعرفة » (مصر ديسمبر ١٩٣١) ص ٩٨٤

أحمد تلك الرسائل ، لتقوم الحججة على المأمون وأتباعه حين انصرفوا عن علم أهل النبوة ، وآثروا الفلسفة ، ثم إن الامام أمر ان تبت تلك الرسائل في المساجد فحين وقع الناس عليها رفعت الى المأمون فعلم أنه لم يصنع شيئاً ، وأن مرامه من قطع حبل الإمامة لا يكون .

ثم إنه اتصل به أحد دعاة الإمام وسأله عن شئ من غامض العلم ليده عليه فأنبأه بذلك بما أمكن أن يبينه فبأذنه معلنا وللإصرار مبطننا وقال : ليتنى أجد خلف الرسول ، فأبوء اليه بأئمتي وأدفع اليه ملكي فاعتز ذلك الداعي بقوله ووعدته الى موعد ليده على الإمام بعد أن أخذ عليه في ذلك أكيد الموائيق

وهاجر ذلك الداعي الى حضرة إمامه ع م . وعرفه بما دار بينه وبين العباسي من الكلام ، فعرفه الإمام ع م أن ذلك الجبار لا يوفي محلفه فأبى ذلك الداعي الا التماهي في مطالبة الإمام ، وكرر على الإمام ذلك المقال ، قال له « اذهب وعرفه أنك الإمام ، وأنتك إنما سترت عنه ذلك تقية وامتحنانا واعلم أنه في كل ذلك يمكر بك وأنه سوف يبين رأسك عن جسدك » فودعه الداعي ، ورجع الى المأمون فأظهر المأمون البشر لتقدمه ثم خلاهما المجلس ، قال فهات الى عنوان الخبر ، وعرفني بالإمام من أبناء إسماعيل بن جعفر ، فأعاد عليه الداعي مؤكداً الايمان فحين أعطاه من الموائيق ما طلب قال له ذلك الداعي « إني أنا الإمام وإنما كتبت عنك لحوف سطوتك » وقد كان سمع من عامه مادله أن ذلك لا يوجد إلا في معدن النبوة والإمامة فحين ظن المأمون أن المخاطب له هو الإمام ، دعا سيفه ، وأمره أن يضرب عنقه بالحسام ، فقال : « صدق صلى الله عليه لقد نبأني أنك من الظالمين » فعلم المأمون عند ذلك أنه لم يقع على مراده ، فتمتل ذلك الداعي وكان الداعي يكنى الترمذي قس (١) .

(١) « وكان الداعي من أرض القدس » (مخطوط زهر الممانى ص ١٥٦)

وقد قال بعض المتأخرين ... إن الرسائل ليست لأحد الأئمة المستورين ، واحتج
 بيت سطر في الرسائل وهو من قول . . . المتنبي
 « وفي الجسم نفس لا تشيب بشيبه ولكن ما في الجسم منه خراب »
 « وهذه الرسائل ألفها الامام المذكور أحمد بن عبد الله بن محمد بن إسماعيل بن
 جعفر صلى الله عليه وسلم بغير شك . . . ولا ان هذا البيت أورده بعض الناسخين
 من المتأخرين » .

وقد وجدنا في العبارة المتقدمة بياناً يختلف عن بيان المؤلف في كتابه الآخر
 « زهر المعاني » في بعض التفاصيل مع أنه لا يريد إلا انتساب تأليف الرسائل إلى إمام
 مستور من العاويين فيبين إدريس في « العيون » أن علي بن موسى الرضى قتله
 المأمون قبل ظهور الرسائل وفي « زهر المعاني » على خلاف ذلك قال ان علي بن موسى
 الرضى وصل إلى المأمون بعد ظهور الرسائل (١)

فن أين أخذ إدريس هذا البيان وما مصادره لنظريته الجديدة؟ أظن أن الداعى
 إدريس لعله استنتج روايته من المصادر الآتية التي وجدت في كتب الدعوة :

(١) قال الداعى شرف الدين جعفر بن محمد بن حمزة (المتوفى سنة ٨٣٤ هـ)

في رسالته « الوقفة » :

« . . . حتى هم المسمى بالمأمون أن يرد الأمة إلى دين الفللفة والقول بالانجوم
 وقال ماجاء محمد ﷺ إلا بناموس ملك به الناس وحقيقة وأساس حتى أظهر ولى الله

(١) « وسبب ذلك (أى تأليف الرسائل) أن المأمون جمع التجبين وأتفق الأموال الجمة
 لعمل الزيج الذى باسمه وولاية الأمر مكتومون داخاؤون في كهف التقية وظن المأمون . . . أن
 الفاطميين نفذوا ومابقى للشرعية من يقيم دعائها . . . فلما علم ولى الحق ذلك صنف الرسائل وأظهر
 فيها ما أظهر من علوم الفللفة . . . فمند ذلك علم المأمون أن ولى الأمر منكم وأن الارض لا تخلو
 من حجة فرجع عن مانواه . . . ووكل للفاطميين في فدك والعوالي . . . وأمر بالنداء في البلدان
 من كان من نسل فاطمة فيبصل إلى المأمون . . . فوصل إليه جماعة من الفاطميين وكان في من
 وصل إليه علي بن موسى الرضى . . . » (مخطوط زهر المعاني ص ١٥٦ - ١٥٧)

وابن رسول الله رسائل اخوان الصفاء فيها ما تحير فيه جميع العالم من العلوم في كل فن والاستشهاد على شريعة الرسول . . . وهو صلى الله عليه وسلم إذ ذلك في كهف التقية مستتر ، ودعائه الباقون مفرقون لتلك الرسائل في كل مشهد وقطر ، فرجع اللعين عما هم به من ذلك . . . »

(٢) ثم قال الداعي على بن محمد الوليد الأنفي المتوفى سنة ٦١٢ هـ - ١٢١٦ م في كتاب « دماغ الباطل » (ج ٢ ، ص ٤٧ - ٤٩) :

« ليس بجحد الجاحدين للحق يبطل ويستحيل ، ولا باجماع أهل الباطل عليه يعاوى على الحق ويستطيل ، وعاوم هذا الإمام وآبائه الكرام عليه أفضل التحية والسلام في جميع الفنون الدينية . . . جائلة في الآفاق بين أهل الدعوة الهادية ، كاشف نورها لظلم الاختلاف الحادث بين الفرق الإسلامية وغير الإسلامية ، وليس إذا ضعف بصر الخفاش عن نور الشمس يبطل ، ولا إذا جحد جاحد الشاهد يجوز جحدانه عند أهل العقول ويقبل ، . . . وقد كان من أحد أئمة الهدى سلام الله عليهم من إظهار جل العاوم ، المحتوية على كل فن جامع للفوائد في باديتها والمكتوم ، في الرسائل التي فرقها في الجهات ، وعمر بها سائر المدارس والاجتماعات ، حين رام المأمون العباسي نسخ الشريعة بإحياء علم النجوم والتطريف والتعطيل للملة الإسلامية فلم يمكنه أن يبلغ من ذلك ما يروم ، بل جعدوا تلك الرسائل جامعة من كل فن من العلم بلحله وتفصيله . . . فحين لمع برهان تلك التأليفات لكافة أهل العراق وسطع شعاع حقها في سائر الآفاق ، انكفى المسمى بالمأمون عما رامه راجعا ، وأعمل فكره وصرف همه الى مذى ذلك ظانا أن يظفر به فيكون بقتله إياه سبب الحق منقطعاً ، ويستب له اغتصاب أهل بيت النبوة الذي فيه كدح واسلافه وسما ، فأظهر التشيع متظاهرا به وتساربا اليه من الفاطميين من اغتر بتمنجه فأنفى منهم نفرا ، ولم يظفر بالشخص إلا شرف الإماني ولا أدرك منه وطرا . . . »

(٣) وقال القاضي النعمان (التوفى سنة ٣٦٣ هـ - ٩٧٣ م) فى كتاب « شرح الأخبار » :

« وقيل إنه وقع الى المأمون رجل من الشيعة ، فكاسره ، فقامت حجة عليه وانقطع المأمون وأراه القبول لما جاء به وجعل يستبحته عن إمام الزمام عندهم ، فأومى له الى على بن موسى بن جعفر بن محمد ، فرأى أنه قد ظفر ببغيته ، ودبر أمرا ، وأراد الحيلة فيه أن يظهر ويدعو اليه ، ثم يعمل فى قتله ، ولم يطلع أحدا من الناس على باطن مراده فى ذلك أن لا يقشوا ذلك عنه »

(٤) ثم قال الداعى جعفر بن منصور البين باب الأبواب فى دعوة المعز بالله الفاطمى فى كتاب « سرائر النطقاء » :

« ثم وجدنا الفرق التى بعد هؤلاء اجتمعت على ولده أحمد بن موسى وهو المسمى بعلى الرضى ، الذى نصبه المأمون ، وجعله ولى عهده ، والإمام بعده ، . . . ولم يشك أحد من العلويين والشيعة أن الأمر منصرف اليه بعد المأمون ، . . . وذلك أن المأمون جمع الفقهاء والعلماء من سائر البلدان ، وناظرهم فى الفسك والعوالى . حتى ردها على ولد فاطمة عم بعد إقامة الحجة عليه ، كل ذلك حيلة على صاحب الأمر ، فلم يجد الى ذلك سبيلا لستره نفسه عن الظهور قبل أوانه واختفائه عن أعدائه وانتظار الفرغ فى حينه وأوانه . . . واتصل خبره برجل كان منصرفا فى الشام من قبل ولى الزمان وكان دار هجرته بيت المقدس ، وكاتب صاحب الجزيرة بالتوجه اليه فسار نحوه باذلا نفسه ابتغاء مرضاة الله . . . وسار الرجل حتى دخل اليه وبذل نفسه وجاهد فى الله حق جهاده . فكان من خطاب المأمون له فى وقت دخوله اليه فامسا أفلح بالحجة عليه قال أرجو أن تكون الحجة الحقية المطلوبة ، والنعمة الواسعة الموهوبة ، وباب الرحمة الموجودة ، فتحك الله لى ، فقال له أما الحجة المطلوبة ، فلا يجاب رحمة فتحت لك فيهم ، فاسمع استماع من يخشى الصمم ، وتثبت تثبت من يخاف الزلل ، ولقد جرى بينهما ما يطول شرحه ان تقصيناه ويخرج عن حد الكتاب

حتى انه بسط اليه يدا كانت عن الحق مقبوضة . وفي الجور مبسوطه ، وأنعم عليه ، وعرفه بمولاه ، وأفاض عليه من نوره وهداه ، فساواه في مجلسه ، فشرح له ما جرت به السنة الماضية ، وتركه على حاله الى أوان الظهور ، وتعام المقدور بالوقت العلوم ، والأجل المحتوم ، وأقام معه مدة طويلة ، بذل له في خلواته ، ويمثل نفسه في مرضاته ولم يزل يطارحه شيئاً بعد شيء ، حتى استكمل رضاعه ، واكتفى بما أخذ منه ، ورآه الرجل قد قوى أمره ، وحسن مذهبه . وانصرف عما كان عليه ، فعند ذلك عرفه بحال المنصوب ، وما يكون منه ، وودعه وسار فلما لم يجد عند علي بن موسى شيئاً من الحق المطلوب ، وعلم أن حكمة الله مستورة عن أعداء الدين ، والجالسين مجالس الأئمة المهديين ، ومنخورة في أوليائه الى أوان الظهور ، فعند ذلك قلب الرأى في أمره ، وأنه رآه خالياً مما طلبه فيه ، وغير مستحق لما أهله له فعند ذلك قتله

فترى أن الداعي علي بن محمد الوليد المتوفى سنة ٦١٣ هـ - ١٢١٦ م جد إدريس و « والد الجميع » كان أول من قال بهذا الرأى في كتابه المسمى « دماغ الباطل » ثم أخذه إدريس وصرح به في كتابيه « عيون الأخبار » و « زهر المعاني » . ومخطوطات هذه الكتب موجودة محفوظة في خزائن الدعوة غير معروفة إلا عند أرباب الدعوة . وكان ناشر مطبوعة بومبائي يتدين بدين الإسماعيلية وكان عالماً بكتب الدعوة وحاوياً لعلومها وتاريخها فأورد رأى إدريس - لانه لئيل احتكار اختلقه كما زعم الأستاذ أحمد زكي باشا - لأنه وجد هذا البيان في كتاب « عيون الأخبار » وأما ما قاله علي بن محمد بن الوليد وإدريس عماد الدين في أمر الرسائل فيجب علينا أن ندرس قولها الجديد كما درسنا آراء مختلفة ونظريات متباينة عديدة . ولا غرو أن هذا الرأى يفيدنا في درس مسألة الصلة بين الرسائل والحركة الإسماعيلية في الإسلام . وإذا درسنا مذاهب شتى في أمر تأليف الرسائل فأى شيء يمتنع أن ندرس هذه

النظرية؟ وقد بذلت الجهد الجهيد في حل هذه المسألة العويصة ولكنني لم أتوصل
على شواهد تاريخية وبيانات عامية التي تؤيد وتصدق هذه النظرية .
فلذلك ما أتيت برأى إدريس ههنا وفي مقالتي :

Rasail ikhwan as -safa in the literature of the Ismaili
Dawat, der Islam Bd XX Heft 4

الايعرف العالم العلمى ماذا تعتقد الإسماعيلية في أمر الرسائل . وما أتيت بهذا
البحث إلا لكي يرى الطالب اعتقاد الإسماعيلية ونقطة نظرهم في أمر الرسائل لعل
هذه النقطة تفيدنا في درس الرسائل وفي حل بعض معضلاتها إذا درسناها من الوجهة
العامية التاريخية

— ٨ —

فلسفة الرسائل وعقائد الإسماعيلية

دعوة الرسائل الى علوم أهل البيت

معرفة الحدود وحقيقة الجنة

وتدل هذه الشواهد الخارجية على أن الرسائل لابد لها من صلة بين فلسفتها وعقائد
الإسماعيلية . وهذه نتيجة توصلنا اليها بعد درس الرسائل نفسها . فالآن أذكر طرفاً
من مذهب الرسائل وفلسفتها التي تؤيد رأينا هذا . فمنها دعوى إخوان الصفا أن
الرسائل تتضمن علوم أهل بيت النبي ﷺ كما جاء في الرسائل : —
« واعلم يا أخى بأننا قد عملنا احدى وخمسين رسالة (١) في فنون الآداب وغرائب

(١) ذكر السيد الطيباوى أمر الاختلاف في عدد الرسائل في كتاب « جماعة إخوان الصفا »
(س ٢٦ - ٢٧) . والظريف ملجاء به إدريس عماد الدين في « زهر المعاني » حيث قال —
« فقام الامام أحمد بن عبد الله صلوات الله عليه بأمر الله ووجه وهو الثانى من الخلفاء
وحجته عبد الله بن ميمون وأحمد بن عبد الله ممثلو النطقة في دورهم مقابل لروح ثانى النطقة
ولجده الحسين بن علي ثاى الأتقاء . فنشر العاوم ظاهراً وباطناً . وصنف الرسائل وجعلها على
العلوم الأربعة . . . ثم جعلها ثلاثة وخمسين رسالة شاهدة له ودالة عليه لأن اسمه بحسب الجمل
ثلاثة وخمسون الخ.

العلوم وطرائف الحكم كل واحدة منها شبه الدخول والمقدمات والأعمدج لكجا اذا نظر فيها إخواننا وسمع قراءتها أهل شيعتنا وفهموا بعض معانيها وعرفوا حقيقة ماهو مقرون بها من تفضيل أهل بيت النبي ﷺ لأنهم خزان علم الله ووارثو علم النبوات تبين لهم تصديق مايعتقدون فيهم من العلم والمعرفة الخ « (ج ٤ ص ٢٢٢)

فن أراد أن يدخل مدينة العلم وجنة الدين فليات الباب كما قال النبي ﷺ : أنا مدينة العلم وعلى بابها . ومن أراد أن يستفيد من هذه العلوم فيجب عليه أولا معرفة الباب وهي معرفة الحدود ومن عرف حدود الدين فقد دخل الجنة - جنة الدعوة والدين الاختياري إذ لا إكراه فيه (ج ٤ ص ٤٠٦) .

— ٩ —

ولاية علي بن أبي طالب

النطقاء والاختلاف في شرائعهم والدين دين الإسلام

دعوة الرسائل الى إمام مستور

تقيم الرسائل دعوة الى محبة النبي ﷺ وأهل بيته وولاية علي بن أبي طالب وهذه المحبة والولاية هي «العماد» الذي تشير الرسائل اليه و « يجمع الإخوان حرمة الأدب والخروج من جملة العوام » (ج ٤ ص ٢٢٩)

وأما القول بالنطقاء والاختلاف في شرائعهم ووضائعهم والدين دين واحد ففلسفة هذا الاختلاف والاتلاف مشبعة في كتب الدعوة الإسماعيلية . ودليل ذلك في الرسائل قولها هنا « ان الأنبياء عليهم السلام لا يختلفون فيما يعتقدون من الدين سرا وعلانية ولا في شيء منه ألبتة كما قال تعالى : « أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ » : « وَلِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَا جَا » . وأما النواميس والسنن والشرائع فهم فيها مختلفون كما جاء في الرسائل :

« فهكذا شرائع الأنبياء واختلاف سننهم بحسب كل زمان وما يليق بهم

أمة أمة وقرنا قرنا ، مثل شريعة نوح عليه السلام في زمانه ، وشريعة إبراهيم عليه السلام بعده في زمان آخر وقوم آخرين ، وشريعة موسى عليه السلام في زمان آخر وقوم آخرين ، وشريعة سيد الأنبياء محمد عليه الصلاة والسلام والتحية والرضوان في زمان آخر وقوم آخرين كما قال تعالى : « شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا رَضَى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ » . فهؤلاء كلهم دينهم واحد وإن كانت شرائعهم مختلفة » (ج ٤ ص ٦١ - ٦٢) وأما دين الإسلام فلم يتغير منذ خلقت السموات والأرض ولن يتغير الى يوم القيامة كما جاء في القرآن : « إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ » ولكن الشرائع الأولى قد نسخت وبدلت بالأخرى الجديدة لأن معنى نسخ الشريعة تبديلها بالشريعة الجديدة . ما ينسخ ناطق من شريعة إلا يأت بخير منها . وليس النسخ بإبطال ما يأتى به الإمام الأول بل هو تجديد شريعة السابق .

وإن « الإمام » هو مركز دعوة الرسائل وهو الذى تدعو اليه الرسائل من أولها الى آخرها . « وإذا اجتمعت خصال النبوة في واحد من البشر في دور من أدوار القرونات في وقت من الزمان ، فإن ذلك الشخص هو المبعوث وصاحب الزمان والإمام للناس مادام حيا » (ج ٤ ص ١٨١) والإمام هو صاحب الأمر (ج ٤ ص ٢٢٥) وصاحب الناموس الأكبر (ج ٤ ص ١٠٧) والشخص (ج ٤ ص ١٧١) . ولا توجد رسالة من الرسائل الا وفي خطبتها « الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى . آله خير أما يشركون » . والمعنى في كلمة « العباد » في القرآن عند الإسماعيلية الأئمة من ذرية النبي ﷺ .

دور الكشف ودور الستر

القوة الإمامية الملكية وازاءها القوة الإبليسية

والإمام هو خليفة الله وبه صلاح العالم وربما كان ظاهرا بالعيان موجودا في دور الكشف وربما كان مستورا في دور الستر من تصريف الزمان ونواب الحدثنان . وأما القول بأن الامام المنتظر لا يظهر من خوف المخالفين فمن الآراء الفاسدة والاعتقادات المؤلمة (ج ٤ ص ٨٧) ، لا يكون مفقود الوجود بل يعرفه أولياؤه . لا يخاو زمان من الإمام لانه « حجة الله على خلقه وهو تعالى لا يرفع حجته ولا يقطع الحبل الممدود بينه وبين عبادته . » (ج ٤ ص ٣٥٤) إن الأئمة هم أوتاد الأرض وهم الخلفاء بالحقيقة في الدورين جميعا . ففي دور الكشف يظهر ملكهم في الأجسام والأرواح . وفي دور الستر يجري أمرهم في الأنفس والعقول « (ج ٤ ص ٣٥٤) ويكون الامام مستترا في « كهف التقية » وهو « كهف أينما آدم » مدة من الزمان ولا يكون ظاهرا للعيان موجودا للكان حتى جاء وقت الميعاد . (ج ٤ ص ١٠٧)

وفي دور الستر يكون فعل إبليس إزاء القوة الإمامية أقوى ما يكون لأن الإمام يكون محتفيا مستورا « وإن كانت أنواره تضيء في نفوس العارفين به » . قد صرحت الرسالة الجامعة ما كان مرموزا في الرسائل حيث جاء في الرسالة : - « إن إبليس كان بالحقيقة شخصا من بقايا أشخاص آخر دور الكشف الأول ممن كان قد لحق بعد شرائطه ووقف على شيء من معلوماته فلذلك قيل : إنه كان من الجن وإنه فسق عن أمر ربه فلما جهل أهل دور الستر إلى أن يسجد للذئب هو أول خليفة

قام به بأمر الله تعالى وأراد إبليس أن يكون هو القائم بذلك الأمر فأخلف الله ظنه وجعله تابعا لامتبعوا . فلما استكبر أبى وفسق وخدع آدم وغيره وعارضه بمذاكرة علم دور الكشف وما فيه من الفوائد العقلية الباقية الخالدة الخ . « فأذاهذا البرهان أن إبليس كان شخصا من دور الكشف تكبر عن قبول رياسة آدم دور الستر . وكذلك الأبالسة والشياطين أجمع هم أشخاص موجودون في كل دور من الأدوار إزاء الأئمة (وهم الملائكة المعصومون) يخالفونهم ويضادونهم بقدر قوة صاحب الزمان حتى يكون زوال دور الستر، فعند ذلك يذبح إبليس ولا يبقى من ذريته أحد، ويكون العالم سعادة كله ويكون الدين كله لله . وكذلك رموز الدين وأسرار العلوم ومعرفة قائم القيامة محجوبة عن أصداد الأئمة الذين هم الأبالسة في كل عصر من العصور ودور من الأدوار إلا عند إخوان الصفا وخلان الوفا لأنهم ذرية آدم بالحقيقة كما جاء في الرسائل : - « اعلم يا أخى أيدك الله وإيانا بروح منه بأن علم البعث وحقيقة القيامة محجوبان عن إبليس وذريته وأتباعه وجنوده من شياطين الإنس والجن وهو سر الله الأعظم لا يطلع عليه أحد من خلقه إلا من ارتضى من أوليائه وأصفيائه وأهل مودته من ذرية آدم ومن ذرية نوح « وَمِنْ ذُرِّيَّتِي إِبرَاهِيمَ وَإِسْرَائِيلَ وَمَنْ هَدَيْتَنَا وَاجْتَبَيْتَنَا إِذَا تَتَلَّى عَلَيْهِمْ آيَاتِ الرَّحْمَنِ خَرُّوا سُجَّدًا وَبُكِيًّا » الخ (ج ٣ ص ٨٤) فهذه حقيقة الدورين - دور الكشف ودور الستر . ولها مرتبة عظيمة في فلسفة الإسماعيلية .

فلسفة العقول والأعداد

معنى الشرّ والخطيئة . معنى الأعياد عند الإخوان

ومزج الفلسفة بالدين

وأما فلسفة العقول وفلسفة الأعداد فمن أهم عقائد الاسماعيلية - وهذه الفلسفة التي اتخذوها من الفلاطونية الحديثة والفيثاغورية الحديثة مبنوثة في جميع الرسائل . ومنها أن « العقل » هو اسم مشترك يقال على معنيين أحدهما ما نشير به الفلاسفة الى أنه أول مبدع أبدعه البارئ المبدع . والمعنى الأخير ما يشير به جمهور الناس الى أنه قوة من قوى النفس الإنسانية . والنفس الإنسانية هي قوة من قوى النفس الكلية . والنفس الكلية هي فيض فاض من العقل الكلي الذي هو أول فيض فاض من البارئ (ج ٣ ص ٣٧) . فلا توجد في الرسائل والرسالة الجامعة ذكر العقول العشرة التي أوردتها الفارابي وبصورة أخرى معاصره الداعي أحمد حميد الدين الكرمانى في كتابه « راحة العقل »^(١) . ولكن الرسالة الجامعة تذكر أمر الخطيئة الأولى وتقاطر الرب في العالم الروحاني اللطيف . كما جاء في الرسالة : - « فقد بان بالبرهان وضح أن الشرّ لا أصل له في الإبداع . وسمى عجز الأشياء بحدوث بعضها عن بعض شرا بمعنى التخلف عن الاحقوق بدرجة الفاضل التقدم عليه ، ومتى غفل المفضول عن الاحقوق بدرجة الأفضل ورضى لنفسه بالمقام الاخص الأردل فهو الشر المحض البعيد عن الخير الخ » . فهذه الشواهد أوردتها لكي نعلم أن فلسفة الرسائل هي عين المذهب الاسماعيلي وهي تؤيد رأى العلماء الذين قالوا بأن الرسائل لا بد لها من صلة بين فلسفتها وبين مذهب الاسماعيلية

ولا تقيم الرسائل دعوة لأمم مستور في « كهف التقية » في كل موضع بصراحة

(١) مخطوط الكتاب موحود في كتب الدعوة الاسماعيلية . راجع مقالة الدكتور بولس كراؤس في مجلة « الاسلام » Der islam من الجلد التاسع عشر والقسم الرابع (هامبورج المانيا) ومقالتي في مجلة الجمعية الآسورية الملكية (JRAS) بلندن ابريل سنة ١٩٤٣ .

القول، بل تشير إلى الإمام وأمر الإمامة بعبارة غامضة فلسفية عامة. وقد أوردت الرسائل ذكر الأيام الأربعة التي اتخذها الفلاسفة أعيادا، ثم قابلتها بأعياد الشريعة الإسلامية لأنها وجدتها موافقة لها. وذلك أن النبي ﷺ من أمته في شريعته ثلاثة أعياد. فالأول منها عيد الفطر، وهو أعظم فرح يكون بخروج الناس من شدة الصوم إلى الفطر كفرح أهل الأرض بقدوم الربيع. والثاني منها عيد الأضحى، وهو يوم تعب ونصب يوافق للعيد الثاني الفلسفي. ثم اليوم الثالث من الأعياد الشرعية هو يوم انصرافه من حجة الوداع بعدير خم « وفرحه بمزوج لآئه خالط ذلك بنكت وغدر موافقا للعيد الثالث الفلسفي المتقلب فيه الزمان من الصيف إلى الخريف ». والعيد الرابع من السنة الشرعية هو يوم الحزن والكآبة فهو « يوم وفاة النبي وعيد له غير أنه مشوب بمصاب أمته . . . كما حزنوا أهل بيت النبوة لما فقدوا سيدهم وغاب عنهم واحدهم وتحفظوا من بعده وتفرق شملهم وطمع عدوهم واعتصبوا حقهم وتبددوا . ثم ختم ذلك بيوم كربلاء وقتل من قتل من الشهداء ما افترض الإسلام به ومن قبله ما أنال أحق الناس بما قاسى أولاهم بالأمر من بعده . ثم من بعد غيبة صاحب الشريعة ﷺ قتل من بعده من أجلة أصحابه المساعدين له في إقامة الناموس معه مثل صديقه وفاروقه وذى النورين وما تواتر على أهله وأقاربه من المصائب . فصار ذلك سببا لاختفاء إخوان الصفا وانقطاع دولة خلافة الوفا إلى أن يأذن الله بقيام أولهم وثانيهم وثالثهم في الأوقات التي ينبغي لهم القيام فيها إذا برزوا من كهفهم واستيقظوا من طول نومهم ». وكانت الإخوان « أحق الناس بالعبادة الشرعية . . . وأحق الناس أيضا بالعبادة الفلسفية والقيام بها والتجديد لما دثر منها » فإذا اكمل الإخوان ذلك كانت لهم « سنة نائلة » يتميزون بها . ولهم في هذه السنة الثالثة أعياد وهي لاتشابه أعياد الشريعة ولا أعياد الفلسفة بالحقيقة ولكن بالمثل لأن أعيادهم ذاتية قائمة بذواتها تظهر الأفعال عنها وبها وفيها . « فأعيادنا أيها الأخ هي أشخاص ناطقة وأنفس فعالة تفعل بإذن بارئها ». فالיום الأول من هذه السنة يظهر فيه أول القائمين منهم وهو

يوم فريح واستبشار لجميع الإخوان . وفي اليوم الثاني يقوم ثانيهم إذ كان فيه « تصرف دولة أهل الجور » . واليوم الثالث هو يوم قيام ثالثهم وهو يوم « مقاومة الباطل الحق وكون الأمر على خلاف ما كان عليه . وفي اليوم الرابع يرجع الإخوان الى كهفهم - كهف التقية والاستتار ويكون الأمر كما قال النبي ﷺ « بدأ الإسلام غريباً وسيعود غريباً كما بدأ فطوبى للغرباء »

وأما ما أوردناه من ذكر الأعياد فهو مهم لكونه في فصل يسمى « الفصل الجامع » من خامسة الرسالة الثامنة من المجلد الرابع (ص ٢٧٦ - ٢٧٧) . وهذا الفصل من الرسائل « بمنزلة القلب من الجسد والرأس من البدن وهو نهاية الغرض بعد الوقوف على مافيهما والارتسام بجميع مارسمناه والاعتماد على ماوصفناه (١) »

وفي هذا الفصل الجامع نكات فلسفية ومسائل عامية تتميز الاسماعيلية بها . وفيه أيضا إحدى مساعيهم لتوفيق الدين بالفلسفة والعلم لأن الإسماعيلية أكثر الناس في تاريخ الإسلام ممن أدخل الفلسفة والعلم في الدين . ولأجل ذلك سموهم مخالقومهم « الملاحدة » و « الزنادقة » و « الثنوية » وهكذا نسبوا الإلحاد والزندقة الى الرسائل لمزجها للمسائل العامية والنكات الفلسفية بالعقائد الدينية . وفي هذا الفصل دليل واضح على الصلات بين فلسفة الإسماعيلية ومذهب الرسائل .

— ١٢ —

دعوة الرسائل الى قلب النظام السياسي والى الحرية في الدين والسياسة وكانك بالإخوان يريدون قلب النظام السياسي المسيطر على العالم الإسلامي . وكانوا يعملون في الحلوات لهذا الغرض السياسي كما استنبط الأستاذ طه حسين - وما أحسن استنباطه - حيث يقول:- « كأن هؤلاء الناس إذا يعملون من وراء ستار ويؤلفون

(١) ولعل الاشتباه في الاسم حمل الأستاذ السيد عبد اللطيف الطياوي على القول بأن الجماعة قد أطلقوا الفصل (الفصل الجامع) على الرسالة الجامعة نفسها (ص ٧٦)

جماعة سرية. وكان قوام جماعتهم ههنا يظهر ، سياسى وعقلى » ، وكانوا يتوسلون الى قلب هذا النظام السياسى « بتغيير النظام العقلى وانشاء فلسفة جديدة تكون الحياة العقلية والعملية للفرد والجماعة تكوينا جديدا » (طبعة مصر ص ٨) . وكانوا يجتمعون لهذا الغرض ويبحثون فى مجالسهم السرية عن خفيات الأمور . « فتذاكروا يوما من حوادث الأيام ومن تغيرات شرائع الدين والملل وتنقل الملك والدول من أمة الى أمة ومن بلد الى بلد ومن أهل بيت الى أهل بيت . فاجتمع رأيهم وانفقت كآمتهم على أنه لا بد من كآئن فى العالم قريب وحادث عجيب فيه صلاح الدين والدنيا وهو تجديد ملك فى المملكة وانتقال دولة من أمة الى أمة » (ج ٤ ص ٢٢٥) . وكانوا يعقدون بينهم عهدا وميثاقا يتناصرون ويتعاونون ويكونون « كرجل واحد فى جميع أمورهم وكنفس واحدة فى جميع تدابيرهم » (ج ٤ ص ٢٢٣) . وكانوا يريدون هدم بناء الدين القديم والمملكة القديمة وتأسيس « دولة أهل الخير يتدى أولها من قوم علماء حكاء أخيار » (ج ٤ ص ١٤٤) . وكانت دعوتهم الى طلب العاوم والمعارف كلها ، ولا يعادون عالما من العاوم ، ولا يهجرون كتابا من الكتب ، ولا يتعصبون على مذهب من المذاهب ، لان رأيهم ومذهبهم يستغرق المذاهب كلها ويجمع العاوم جميعها . (ج ٤ ص ١٢٤) وكانت دعوتهم الى طلب « معلم ذكى ، جيد الطبع حسن الخلق ، صافى الذهن ، محب للعلم ، طالب للحق غير متعصب لرأى من المذاهب » (ج ٤ ص ١٣٠) وترك الاشتغال بإصلاح « المشائخ الهرمة الذين اعتقدوا من الصبا آراء فاسدة ، وعادات ردية ، وأخلاقا وحشية . قائمهم يتعبونك ثم لا ينصلحون . وإن صلحوا قليلا قليلا فلا يفلحون » (ج ٤ ص ١٣١) ثم يحثون الى طلب « الشباب ، السالى الصدر ، الراغبين فى الآداب ، المبتدين بالنظر فى العاوم ، . . . المستعملين شرائع الانبياء عليهم السلام ، الباحثين عن أسرار كتبهم التاركين الهوى والجدل ، غير متعصبين على المذاهب ، بأن الله ما بعث نبيا إلا وهو

شاب ، ولا أعطى لعبد حكمة الا وهو شاب ، كما ذكرهم ومدحهم فقال عز اسمه :
 «إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَزِدْنَاهُمْ هُدًى» واعلم بأن كل نبي بعثه الله فأول من
 كذبه مشايخ قومه . . . كما وصفهم تعالى فقال : «وَلَمَّا ضُرِبَ ابْنُ مَرْيَمَ مَثَلًا إِذَا
 قَوْمُكَ مِنْهُ يَصِدُّونَ. وَقَالُوا آلِئِنَّآ خَيْرٌ أَمْ هُوَ مَا ضَرَبُوهُ لَكَ إِلاَّ جَدَلًا بَلْ هُمْ
 قَوْمٌ خَصِمُونَ » (ج ٤ ص ١٣١) .

وتدل هذه الشواهد كلها على أن الإخوان كانوا يريدون تغيير النظام السياسى
 المسيطر على العالم الإسلامى . واستخدموا الدين الإسلامى والعلوم والفلسفة المتداولة
 بين الناس فى سدا العصر - وكان هذا العصر « من أنصر العصور الفلسفية فى الإسلام »
 لهذا الغرض السياسى . وأقاموا دعوتهم الى حزبية الفكر وحرية القول وحرية
 النفس .

الاسماعيلية

رسائل إخوان الصفا

تلخيص النحلة والرسائل فى عبارة

بقلم « مصرى » (القاهرة) فى جريدة « البلاغ » فى عدد ٩ يونيه ١٩٣٤

كنت قد اطلعت منذ مدة فى مجلة أسبوعية على مقالة عنوانها : (هلموا الى الصناعة)
 قيل فيها : « ولو كانت عندنا جمعية كتلك الجمعية التى تألفت أيام الدولة العباسية باسم
 (إخوان الصفا) لنشر المعارف الحقيقية اترقية الجمهور لجعلت مهمتها الأولى تعليم الناس
 مبادئ الكيمياء الصناعية لكى تهيئهم للدخول فى غمار المدنية الحديثة »
 ثم قرأت فى مجلة أسبوعية غير الأولى كلاما فى (بيان) وهو « وستيج ذكرى
 المتنبى بذكرى رجال الأدب السالفين وسيكون أول هؤلاء إخوان الصفا »

ثم رأيت في هذه الأيام في جريدة يومية شيئا في « إخوان الصفا » قاربه ماش في ليل فيه

فدفعني ذلك أن أقص في (البلاغ) هذه القصة مجتزئا في البحث عن الاسماعيلية ورسائل إخوان الصفا بها

للنحلة الاسماعيلية دعوتان : دعوة قديمة ، وأهلها اليوم اسماعيليو اليمن ، في جبال (حراز) في ذلك الاقليم ، وعددهم ثلاثة آلاف أو خمسة آلاف . وكانوا أكثر من ذلك فأباد الإمام يحيى حميد الدين إمام الزيدية وصاحب اليمن فريقا كبيرا منهم . وابتداء نحتهم بالتي هي أحسن ، بالدعوة الحكيمة إلى حقيقة الإسلام هي - عند الإسلامية والعربية - خير وأكرم الإسماعيلي (وشبهه في الانحراف) هو أخونا ، وهو مسلم أفسد خصوم العربية والإسلام معتقده ، فما أسهل عودته إلى منزله الأول ! ودعوة حديثة ، وأهلها في الهند ، وفي بر الشام ، وإمامها (آقاخان) المشهور وقد بنى في السنة الماضية على حسناء فرنسية . وإخال أن لسان حاله يردد قول خالد بن يزيد الأموي في رملته بنت الزبير :

فلا تكثروا فيها الملام فأنى تخيرتها منهم زيرية قلبا
أحب بنى العوام طرا لحبها ومن أجليها أحيت أخوالها كلبا
فان تسامى أسلم وان تنصرى يعلق رجال بين أعينهم صلبا

هذا البيت مزيد في الشعر - فيروى أن عبد الملك ذكر له هذا البيت فقال له ياخالد ، أتروى هذا البيت « فقال ياأمير المؤمنين ، على قائله لعنة الله »

وجاعة الدعوة القديمة في اليمن لا تأتم بآقاخان ولا تعرفه

وقد جاء الدكتور حسين الهمداني أستاذ تاريخ الإسلام في جامعة بومباي (القاهرة) منذ ثلاث سنين ، وأراد أن يتعرف بنا . فاستقبلناه وصاحباه وهو (م . ي . ح .)

من المتخصصين بالمباحث الإسلامية استقبال مثله من أهل الفضل وكانت عند اللقاء
أحاديث جمّة

قال : - وقد ذكرنا الإسماعيلية ورسائل إخوان الصفا - : « إن الإسماعيلية يرون
القرآن الكريم كتاب العامة ، الجمهور (ثم لطف اللفظة فقال : الأئمة) ويرون رسائل
إخوان الصفا كتاب الأئمة

فعالناه رأينا في تلك الرسائل ثم ذكرنا له - قاصدين الالاف والابناس - (قول
المعامه) أو إدارة المعارف الأنجليزية في التربية والتعليم - وهي غير تلك الكبرى -
في رسائل إخوان الصفا وهو : « إن الإسماعيلية قد أفضلت إفضالا كبيرا إلى فن التربية
والتعليم برسائل إخوان الصفا »

ثم قلنا له : كنا قد قرأنا تلك الرسائل ولخصنا بحملة الإسماعيلية في هذه الحملة
« الإسماعيلية هي قنطرة (جسر) بين الإسلام والإلحاد »

فأخرج الدكتور الهمداني على الفور - كما تقول الفقهاء - دفنرا وكتب قولنا
، وقال : « ما سمعت بأحسن من هذا »

على أن لحجة الإسلام (الإمام الغزالي) كلمة هي أحسن من قولنا وهي « الباطنية
ظاهرها الرفض وباطنها الكفر المحض »

غير أنا (والله) ما أخذنا ما قلنا من ذلك الإمام العظيم . وإنما أملت علينا جملتنا
تلك الرسائل

أظن هذه القصة الموجزة تزيد كل اشتباه في رسائل إخوان الصفا ، وتحق الحق ،
والقوم أدرى بكتبهم وأحوالهم .

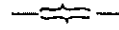
وما أريد بما سطرته أن أصد الباحثين عن بحث ، أو أكره - بتشديد الراء -
رسائل إخوان الصفا إلى العامة والأدباء . لكن أحب أن يمشی الكتاتيون في النور
الكيلا يوطنوا قومهم عشوة (كما يقال)

(مصرى)

القاهرة

العلوم الطبيعية

عند إخوان الصفا



إخوان الصفاء هي جمعية علمية تأسست في البصرة في القرن العاشر الميلادي ، ولم يعلم على التحقيق الزمن الذي عاشت فيه ولا أسماء الأشخاص الذين تألفت منهم . لأن الذين كانوا ينتمون الى هذه الجمعية يرمون الى معرفة الحقيقة على حسب الطاقة البشرية وان كتمان اعضاء هذه الجمعية ساق كثيرين الى الزعم أن لهم غايات سياسية . ولكن اذا تصفحنا رسائلهم اقيمة التي نشرها مع كتم اسمائهم نيقنا ان الهدف الذي كانوا يرمون اليه انما هو إحصاء العلوم في ذلك الزمن .

وان اول الباحثين في هذه الجمعية هو العلامة الالماني المستشرق (ديتريسي) الذي أبان فضل هذا الجمع العلمي القديم وترجم منتجاً من كتبه ولا سيما ما يتعلق بالعلوم الطبيعية . وهو اول من نشر عن جمعية إخوان الصفا ايضاً في اللغة العربية . وفي مقدمة الكتاب الذي طبع في القاهرة عام ١٩٢٨ كلمة للدكتور طه حسين والعلامة احمد زكي باشا ، وكلاهما اشار الى ان هذه الجمعية نشأت في القرن العاشر ، ولكنهما لم يلبحا الى ما تحويه تلك الرسائل من الكنوز في العلوم الطبيعية .

والغرض من مراقبة الطبيعة عند هذه الجمعية هو التوصل الى الهدف الأسمى والغاية العليا التي هي معرفة الصانع والتقرب اليه بالكامل النفسي ، وهكذا نرى إخوان الصفاء يبدأون بالعلم الأدنى الى ان يصلوا الى العلم الأعلى وهو العلم الآلهي .

واكبر حامل لم على البحث في العالم كله هو إدراك ماهية الانسان الذي هو ثمرة الطبيعة وتاج الخليقة ، واعتقادهم ان الانسان عالم صغير كما ان العالم انسان كبير فيقولون (ان

جميع السماوات السبع والأرضين وما بينهما جسم واحد يجمع أفلاكه وان له نفساً واحدة سارية نواها في جميع أجزائها كسريان تنس الانسان الواحد في جميع أجزاء جسده) . والطبيعة عندهم تنقسم الى قسمين (الأمهات الكليات) وهي النار والهواء والماء والأرض وثلاثة هي (المولدات الجزئيات) وهي الحيوان والنبات والمعادن . ويعبرون عن الطبيعة بقوة من قوى النفس الكلية المنبثة في جميع الأجسام ويمجدون هناك اتساقاً في المعنى بين التعبير الشرعي للملائكة ، والتعبير الفلسفي لقوى الطبيعة وان كُن هناك اختلاف في اللفظ وقوى النفس الكلية الفلكية السارية في جميع الأجسام المسماة (الطبيعة) تنقش اجناس الكائنات وتصورها .

والذي يثير إعجابنا من إخوان الصفا في مباحثهم الطبيعية هو توافق بعض نظرياتهم الطبيعية للنظريات الأروبية الحديثة . ومن اهم هذه النظريات نظرية داروين الانكليزي في النشوء والارتقاء فنجد إخوان الصفاء كانوا يرون ايضاً ان آخر مرتبة من مراتب المعادن متصلة بأول مرتبة من مراتب النبات ، وان آخر مرتبة من مراتب النبات متصلة بأول مرتبة من مراتب الحيوان وان آخر مرتبة من مراتب الحيوان متصلة بأول مرتبة من مراتب الانسان . ومراتب الانسان عندهم ايضاً ليست واحدة ، فمنهم الذين يسعون الى الكمال النفسي وهم في ارقى الدرجات . وان الأدنى في المرتبة خادم للاشرف ومسخر له لجسم النبات غذاء لجسم الحيوان لأنه دون رتبته ، والنفس الحيوانية مسخرة للنفس الحيوانية الناطقة . فرى هنا شيئاً من نظرية تنازع البقاء ، التي كان لها شأن في الفلسفة الاوروبية في القرن الماضي ، واكبر الداعين الى هذا المذهب هو الشاعر الفيلسوف الألماني (نيتشه) على ان إخوان الصفاء لا يطمنون الى هذا المذهب ونجد عدم اطمئنانهم في تلك القصة الخيالية المحكية على لسان الحيوانات التي تشتكي ظلم البشر .

وان في آخر كل مرتبة من المراتب جسماً خاصاً ، فاطراف المعادن ما يلي التراب الجص وما يلي الياقوت فهو الذهب الأحمر ؛ لأن الياقوت كما يعتقد اكثر علماء الاحجار ارقى مرتبة من مراتب الأحجار . واما مرتبة النبات ما يلي المعادن فهي خضراء الدم . وارقى انواع النبات النخل . اما رتبة الحيوانية التي تلي رتبة الانسانية فليست من جهة واحدة ، ولكن من عدة وجوه ؛ لأن رتبة الانسان لما كانت معدتاً للفضل وينبوعاً للمناقب لم يستوعبها

نوع واحد من الحيوانات وانما استوعبتها عدة انواع فمنها ما قارب رتبة الانسانية بصورة جسدية مثل القرد ، ومنها ما قاربه بالاخلاق النفسانية كالفرس ومنها كالطائر الانساني ايضاً ومثل الفيل في ذكائه والبيغاء واليزار ونحوهما من الاطيوار الكثيرة الاصوات والالخان ، ومنها النحل اللطيف الصنائع الى ما شاكل هذه الاجناس ؛ وذلك انه ما من حيوان يستخدمه الناس ويأمنون به الا ولنفسه قرب من نفس الانسان . على اننا نجد عند غير العلماء كابن خلدون والبيروني ان آخر مرتبة الحيوان المتصلة بالانسان هي القرودة فقط ^(١) :
 اما رأي إخوان الصفاء في المادة فيوافق كل الموافقة ذلك العالم الافرنسي الكبير لافوازيه Lavoisier القائل ليس في الطبيعة شيء يحصل من العدم ولا شيء ينعدم ، اذ يقولون : «الكون والفساد ضدان لا يجتمعان في زمن واحد ؛ لأن الكون حصول الصورة في الهولي والفساد هو انحلاؤها عنه ، فاذا فسد شيء منها فلا بد ان يتكون شيء آخر . لأن الهولي اذا انتزعت منها صورة البست أخرى ؛ فان كانت التي البست أخرى اشرف سمي كوناً ، وان كانت ادون سمي فساداً ؛ مثال ذلك ؛ ان يصير التراب والماء نباتاً ويصير النبات حباً وثماراً ، والثمار والحب يصيران غذاء ، والغذاء يصير دماً ولحماً وعظماً فيكون من ذلك حيوان . والفساد ان يحترق النبات فيصير زماداً ، او يموت الحيوان فيصير تراباً . ويظنون ان علل كل ما يحدث في الطبيعة اربعة : علة فاعلة ، علة هيولانية ، علة تمامية ، فاعلة الفاعلة الطبيعة التي اشترت اليها سابقاً . واما العلة الهيولانية لها ، فهي الزئبق والكبريت . وعلى قدر اختلاف هذين الجسمين تحصل المعادن المختلفة . وقد زعم جابر ابن حيان الكيماوي ذوالشهرة الواسعة في تاريخ الكيماء ؛ ان العناصر مركبة من جوهرين اثنين ، ذكر وأنثى ، جسد وروح ، احمر وابيض ، طائر وثابت ، ارض وماء ، كبريت وزئبق ^(٢) . وهذا المثل يطابق كل المطابقة تقسيم العناصر على الطريقة الكهروكيميائية الحديثة المعبر عنها بالكاثيون Kasion والانيون Aniod .

(١) راجع مقدمة ابن خلدون — بيروت ١٨٨٦ ص ٨٤ .

(٢) راجع المصنفات في علم الكيماء للحكيم جابر بن حيان الصوفي ، نشره ارك يحيى هوليارد باريس ١٩٢٨ ص ٥٣ . ومن الذين عينوا الزمن الذي عاش فيه هذا العالم الاستاذ روسكا والدكتور كراوز في برلين .

ولإخوان الصفا آراء صائبة في كثير من حوادث الطبيعة في عصر لم يكده يعرف البحث البشري عنها الا الشيء القليل . فجددهم يصفون المطر ، والصاعقة ، وكيفية تكون المعادن ، والمد والجزر ، والينابيع الارتوازية ، وكيفية تجمع مياه الأنهار ومسيرها الى البحر ، وكثير من التدقيقات الجيولوجية . فيقولون عن المطر انه من تصاعد البخارات ومن أحب ان يعلم صدق قولنا ويتصور كيفية وصفنا فلينظر الى تصعيدات المياه وتقطيرها وكيف يعمل منها أصحابها ، مثل تصعيد ماء الورد والخل المصعد وماشا كلها ، ومثل البخارات الصاعدة في بيوت الحمامات وكيفية تقطير الماء من سقوفها .

ولقد لفتت نظر الاستاذ روسكا كيفية تكون البراري لدى إخوان الصفا حيث يجد فيها الانسان أساس النظرات الجيولوجية الحديثة^(١) فجددهم يقولون : « ان الأرض بجميع ما عليها من البحار والجبال والبراري والأنهار والعمران والخراب هي كرة واحدة معلقة في الهواء في مركز العالم فمنها مواضع براري وقفار وفلوات وخراب . ومنها مواضع الجبال والتلال والإرتفاع والإخفاض ، ومنها مواضع المراعي والقري والمدن والعمران وان هذه الأرض تتغير وتبدل على طول الدهر والأزمان وتصير مواضع الجبال براري وفلوات ، وتصير مواضع البراري بحاراً وغدراناً وانهاراً ، وبصير مواضع البحار جبالاً وتلالاً وسبخاً وأجماً ورمالاً ، وتصير مواضع العمران خراباً ، ومواقع الخراب عمراً وان البحار هي كالمستقعات على وجه الأرض ، فان الجبال منها كالمسنوات والبريدات لها لتفصل البحار بعضها من بعض ولتلا يكون وجه الأرض كله مغطى بالماء . وذلك انه لو لم تكن الجبال على وجه الأرض وكان وجهها مستديراً لمسا لكنت مياه البحار تنبسط على وجهها فتغطيها من جميع جهاتها وكان وجه الأرض كله بجرأ واحداً وان الأودية كلها تتبدى من الجبال والتلال وتر في مسيلها وجريانها نحو البحار والآجام والغدران . وان الجبال من شدة إشراق الشمس والقمر والكواكب عليها بطول الأزمان والدهور تنشف رطوبتها وتزداد جفافاً ويبساً ، وتنقطع وتنكسر ، وتصير أحجاراً أو صخوراً أو حصى ورمالاً . ثم ان الأمطار والسيول تحط تلك الصخور

(١) راجع Isis عام ١٩١٤ و ص ٣٤٥ .

والرمال الى بطون الأودية والأنهار ، ويحمل ذلك شدة جريانها الى البحار والغدران والآجام . وان البحار لشدة أمواجها وشدة اضطرابها وفورانها تبسط تلك الرمال والطين والحصى في قعرها سافاً على ساف بطول الزمان والدهور ، وتلبد بعضها فوق بعض ، وينتقد وينبت في قعر البحار جبلاً وتلالاً كما تتلبد من هبوب الرياح دعاص الرمال في البراري والقفار وكما انطمت قعر البحار من هذه الجبال والتلال التي ذكرناها انها تنبت فان الماء يرتفع ويطلب الاتساع وينبسط على سواحلها فخر البراري والقفار ويغطيها الماء ، فلا يزال ذلك دأبه بطول الزمان حتى تصير مواضع البراري بحاراً ، ومواقع البحار بيساً وقفاراً ؛ وهكذا لا تزال الجبال تنكسر وتصير أحجاراً وحصى ورمالاً تحطها سيول الأمطار وتحملها الى الأودية والأنهار يجريانها حتى البحار ، وتنعقد هناك كما وصفنا ، وتخفض الجبال الشائخة وتنقص حتى تستوي مع وجه الارض ، وهكذا لا يزال ذلك الطين والرمال تنبسط في قعر البحار وتتلبد وتنبت عنها التلال والروابي والجبال ، وينضب من ذلك المكان الماء حتى تظهر تلك الجبال وتتكشف هذه التلال ، وتصير جزائر وبراري ويصير ما يبقى من الماء في وهادها وقعرها بحيرات وآجاماً وغدراناً فلا تزال السيول يحمل الى هناك الطين والرمال والوحول حتى تجف تلك المواضع وتنبت هناك الأشجار ثم بقصدتها الناس وتصير مواضع الزروع والنبات بلداناً وقرى يسكنها الناس » .

ويعللون حرارة بعض العيون في الشتاء والصيف على حالة واحدة بان في باطن الارض وكهوف الجبال مواضع تربتها كهربية فتصير تلك الرطوبات التي تنصب هناك دهنية ؛ وتكون الحرارة فيها راسبة دائماً هناك وجوازها عليها ، ثم تخرج وتجري على وجه الارض وهي حارة حامية .

وقد ذكروا ايضاً كيفية حدوث البرق والرعد فقالوا انها يحدثان من اجتماع بخارين مختلفين بالكيفية ويسمون الاول البخار الرطب والثاني البخار اليابس حتى كادوا بقولون « مثبت ومنني » . وبما انهم يعللون كل حادثة من حوادث الطبيعة بمقتضى الامثال التي يرونها فيعللون مثلاً حدوث تلك (القرقعة) باجتماع البخار الرطب باليابس كما تفرقع الأشياء الرطبة دفعة واحدة اذا احتوت عليها النار ، ولقد علموا بان البرق والرعد يحدثان

في وقت واحد ولكن البرق يصل الى الأبصار قبل الصوت الى المسامع .
ولقد تكلموا عن قوس قزح بأنه يحدث في سمك كرة النسيم عند تظب الهواء ، وان
أصباغه الاربعة موافقة للكيفيات الاربعة التي هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ،
والأركان الاربعة التي هي النار والهواء ، والماء والارض المعروفة في عهد قدماء اليونان .
ولقد ذكروا ايضاً ان علة حدوث قوس قزح لا يفهمها الا المتراضون بالاشكال الهندسية
والامور الطبيعية والنسب التأليفية .

ولهم نظريات في الألوان ؛ فان الألوان المفردة لديهم هي البياض والسواد والحمرة
والصفرة والخضرة والزرقة والكدرية . ولحدوث كل لون أسباب عديدة . فالاشياء التي
ترى بياضاً اما لأن النور محبوس فيها لغلبة الرطوبة كاللبن ، او لأن النور موج
فيها لكثرة التخلخل كالمالح ، او لأن النور محبوس فيها كالفضة . والنور يرى من وراء
الاجسام الشفافة أبيض فان عرض له عارض يرى أصفر . . . ومنها ما يرى أصفر لأن
الحرارة تسد مسامها ، كالاشياء البيضاء اذا طبخت اصفرت . وعلة رؤية الاشياء حمراء
شيطان : احدهما الأسباب المعفنت ، والآخر الاسباب المذوبات ، فالمعفنت لكثرة
الرطوبة ، والمذوبات لكثرة الحرارة ؛ كالشمس تراها حمراء عند كثرة البخارات .
والأثمار ترى حمراء عند النضج لكثرة الرطوبة ، والخضرة والسواد يحدثان من منع
النور ان يصير الى البصر خالصاً ، فالسواد يجمع الألوان والبياض يفرقه وبقية الألوان
هي بين هذين الطرفين ^(١) .

لقد ذكرنا انهم يقسمون الطبيعة الى ثلاثة أقسام : معادن وحيوانات ونباتات ،
ويسعون جهدهم في تقسيم كل فرع من الفروع على أسلوب خاص ، ويعتقدون ان لكل
نوع من الجواهر المعدنية بقعة مخصوصة وتربة معروفة لا يتكون الا هناك كالذهب فانه
لا يتكون الا في البراري الرملية والجبال والاحجار المختلطة بالتربة اللينة ، والكبريت

(١) نظرية الالوان لعبت دوراً عظيماً في اوربا ولقد كتب الشاعر غوته شيئاً عن
تاريخ علم الألوان وكنتم نشرت كلمة في هذا الصدد في مجلة المعرفة (القاهرة ابريل ١٩٣٢)
بمناسبة مرور مائة عام على وفاة غوته .

لا يتكون الا في الاراضي التدية والرطوبات الدهنية والقلقطار^(١) ، والا ملاح لا تتعد الا في الارض السجة والبقاع المشروجة والجص ، والاسفيداج لا يتكون الا في الارض الرملية المختلط ترايبها بالحصى والزاجات ، والشوب لا تتكون الا في التربة العفصة القشفة وعلى هذا القياس حكم سائر أنواع الجواهر المعدنية . ولقد ذكروا ايضاً ان لنضج المعدن لا بد من مرور زمن مخفوص ؛ فالمخ يحتاج الى زمن قليل ولكن الباقوت والزمرد يحتاج الى زمن كثير وكذلك الذهب . . الخ .

وعرفوا النبات : بانه كل جسم يخرج من الارض ويتغذى وينمو ، فمنها اشجار تفرس قضبانها أو عروقها ، ومنها ماهي زروع تبذر حبوبها أو قضبانها . ولحصول الافعال الحيوية في النبات اتضت وجود قوى عديدة مثل الجاذبة والماشكة والدافعة . ويعلمون كيفية امتصاص غذاء النبات بما يلي : ان القوة الجاذبة اذا امتصت نداوة الماء بعروق النبات كما يتص الحجم الدم بالحجعة أو كما تمص النار الدهن بالفتيلة وجذبتها المنجذبت معها لأجزاء الترابية اللطيفة لكثرة انجذابها . فنجذ هذا التدقيق موافق كل الموافقة لرأي الاربيين . وقد كانت نظرية الامتصاص غالبية حتى ظهور الانحلال الضغطي المعبر عنه (Osmose) ويقسمون النباتات بطرق مختلفة : فأولاً الشجر الكامل الذي يحتوي على الأصل والعروق والقضبان والورق والثمر والصمغ ، ثم الناقص ، ثم الشجر المنتصب ، والشجر الذي ينبت على وجه الارض والذي ينبت على وجه الماء كالطحلب ، وما ينبت تحت الماء كالأرز وقصب السكر . وكذلك النجم وهو الشجر الذي يتساق على الأخشاب كالكرم . ويقسمون ايضاً النبات على حسب المكان فيذكرون نبات البلاد الحارة ، والمعتدلة والباردة . ويعبرون عن الحيوان بانه جسم متحرك حساس يتغذى وينمو ويحس ويتحرك حركة مكان . وان من الحيوان ماهو في أشرف المراتب مما يلي مراتب الانسان . . . ومنه ماهو في أدنى رتبة مما يلي النبات . وهو كل حيوان ليس له الاحاسة للمس كالأصداف أو كأجناس الديدان التي تتكون في الطين أو في الماء أو في الخلل أو في الثلج أو في لب

(١) القلقطار هو تعبير يوناني معناه الزاج الأصفر وتركيبه الكبريتي كبريتات

الشعر أو في الحب أو في لب النبات ، حتى كأدوا يتكلمون عن الجراثيم . ويقسمون الحيوانات على حسب الحواس الخمس : فان منها ماله لمس فقط كالديدان المذكورة ومنها ماله لمس وذوق كالحيوانات التي تعيش في قعر البحار والمياه والمواضع المظلمة ومنها ماله لمس وذوق وشم وسمع والاكمل من له الحواس الخمس . ويقسمون الحيوانات على حسب السير ايضاً : فنه ما يتدحرج كاللودة ، ومنه ما ينساب كالحية ، ومنه ما يدب كالعقرب ومنه ما يمدو كالفأر ، ومنه ما يطير كالطيور . . . الخ . وكذلك يقسمون الحيوانات من جهة البنية .

وان أسمى غاية لديهم هي الاعتبار ومعرفة دقيق صنم الباري فيقولون : « ان أكثر الناس يتعجبون من خلقة الفيل اكثر من تعجبهم من خلقة البقرة . فان الصانع البشري يقدر على ان يصور فيلاً من الخشب او من الحديد او من غيرها بكالاه ، ولا يقدر احد من الصناع ان يصور بقة لامن الخشب ولا من الحديد » . ولقد ضربوا مثلاً لفكرة القيامة بفرخة الدجاج التي تخرج من البيضة . وانها اعجب من خروج الناس من قبورهم يوم القيامة لولا جريان العادة بذلك ، فيريدون بذلك عدم المرور (مروراً سطحياً) على كل ما نشاهده من الطبيعة .

دقق عدد كبير من البيجائين الأوربيين في اخبار اخوان الصفا ومحصوا علمهم ولفسفتهم ومراسيهم من كل الوجوه . ولاخوان الصفاء علاقة شديدة بالفلسفة اليونانية فهم متأثرون بأراء (الافلاطونية) الجديدة وكذلك بأراء ارسطوطاليس . ولم يعلم السبب في ذلك حتى هذا اليوم . وهناك اسئلة حجة عن اخوان الصفاء لاتزال غامضة حتى يومنا هذا .

برلين : محمد يحيى الهاشمي

Las ideas filosóficas de los "Hermanos de la Pureza,, (Ikhuan es-safa)

Vamos a presentar a nuestros lectores un capítulo de historia musulmana.

Si la filosofía griega, en las manos suaves pero firmes de Santo Tomás de Aquino, se ha amoldado a las exigencias de la razón bien informada y de la fe, esa misma filosofía ha planteado, en no pocas inteligencias, la cuestión de la racionalidad de la fe, constituyendo en manos adversas un arma formidable contra la revelación. Este hecho no es exclusivo del Cristianismo; el Islam lo ha conocido también.

En las páginas que siguen, me propongo estudiar la manera cómo algunos musulmanes han acogido la Filosofía en una época en que el Islam, después de haber sido simplemente traductor y receptivo, comenzaba a pensar por propia cuenta.

Datos históricos.

La obra a que nos vamos a referir es una colección de cincuenta y un tratados, especie de enciclopedia de conocimientos científicos y filosóficos, y que se considera como procedente de una sociedad secreta, radicada, según se cree, en Bagdad, con algunas ramificaciones en algunas ciudades del Irak, hacia el siglo iv de la Hegira, o sea el x de nuestra Era cristiana. A esta época se remonta la composición de los tratados: *Rassail ikhuan es-safa ua killan el uafa* (1), lo cual se traduce por *Epistolas o tratados de los «Hermanos de la Pureza»,* o hermanos puros o fieles.

Esta sociedad ha excitado siempre la curiosidad de los investigadores, porque la historia no nos ha conservado ningún dato acerca de su actuación externa, y los pocos nombres que se citan, no sin reserva, de

(1) Cf., la última edición en 4 volúmenes en 8.º. El Cairo, 1928, que es la que utilizamos. El número romano designa el volumen, los árabes, la página.

sus afiliados, no contribuyen mucho tampoco a deshacer el misterio. No pretendo decir con esto que no haya existido, porque las sociedades secretas no eran raras en el Oriente musulmán, sino tan sólo hago notar que sobre su existencia se cierne la duda, y duda apoyada en no despreciables razones.

Estas razones son, en primer lugar, internas. En toda la obra predomina el mismo estilo, y unos tratados hacen referencias tan frecuentes a otros, que parecen revelar el interés de un único autor en relacionarlos cuidadosamente. Externas: estos tratados, que se creían originarios de Oriente, fueron publicados en España por Maslamah el-Madjriti, o sea, el madrileño, muerto a fines del siglo iv, entre 395 y 398, el cual a su regreso de Oriente, declaró haberlos traído de allí junto con otros manuscritos. ¿No pudiera ser que él mismo haya sido el autor, y que la falsificación haya tenido el doble objeto de librarse de las acusaciones de herejía y además el de sugerir la fundación de una sociedad secreta? Sabemos de este Maslamah, que con frecuencia escribía sin poner su nombre, que era un gran matemático, astrónomo, astrólogo y alquimista, y en esa colección se reflejan claramente todas estas cualidades (1).

Es cierto que autores insignes creen distinguir en estos tratados notable variedad de estilos, y por consiguiente una multiplicidad de colaboradores. Las numerosas repeticiones, los tratados de doble sentido, algunas divergencias de opinión, son las razones en que se apoyan. Pero, a mi modo de ver, las repeticiones se explican fácilmente si tenemos en cuenta el carácter general de la obra, escrita a vuela pluma, con la intención de propagar determinadas ideas. Y la duda se confirma si comparamos unas con otras esas repeticiones, pues están concebidas casi en los mismos términos. Por lo demás, un tema puede tener aspectos diferentes que obligan a estudiarlos en diferentes disciplinas, por ejemplo, la Astronomía en las matemáticas y en las ciencias naturales, y es fácil que un autor, por escrúpulos de método y buscando mayor claridad, repita un tema varias veces.

Las divergencias de opinión, finalmente, pueden alegarse como argumentos en contra de la hipótesis de una sociedad, que parece debiera tener una doctrina fija y definida sin admitir en ella discrepancias. Pero en la obra de un sólo escritor pueden atribuirse a reminiscencias mal coordinadas en su espíritu, o al propósito calculado de hacer pasar ideas sospechosas a la sombra de otras más aceptables.

Pero sea lo que sea de estos puntos de crítica histórica que, sin embar-

(1) Cf. *Encyclopedie de l' Islam*, V. *Maslamah*.

go, era conveniente señalar, el principal interés reside en el contenido de la colección. Abrámosla y leamos.

La obra se presenta, como hemos dicho, en forma de una enciclopedia filosófica y científica, en que se amalgaman la cultura helénica, la magia india, las literaturas árabe y persa, las religiones casi sin ninguna distinción. Pero con frecuencia se nos hace notar que los tratados no son más que prolegómenos, sin otra pretensión que la de despertar en el lector el gusto y deseo de saber e introducirle en el templo de la sabiduría.

Son de extensión muy desigual y están clasificados en cuatro partes: matemáticas y lógica, ciencias naturales, psicología y religión. Pero no hay que pensar por esto que estén sujetos a una sistematización rigurosa. En realidad las materias están muy revueltas y abundan las repeticiones. El estilo es claro y elegante, pero prolijo y redundante hasta el exceso, con lo cual su lectura resulta no poco molesta. El fondo filosófico es pobre, cuando no fantástico. Su autor, o autores, no parece haber tenido de Platón sino un conocimiento muy superficial e indirecto. En Lógica y en Física utilizan los cuadros generales y las definiciones de Aristóteles, pero, fuera de esto, su nombre y su doctrina brillan por su ausencia. Su filosofía se relaciona más bien con la última fase de la filosofía griega, el neoplatonismo o el neopitagorismo, y se manifiesta plenamente en el entusiasmo que caracteriza a este largo y turbulento período por la astrología y la magia.

Solamente un tratado, el 52, término supremo de los precedentes, contendría la quintaesencia del saber y proyectaría la luz total. Mas, como estaba reservado a los iniciados, naturalmente no ha llegado hasta nosotros. Solamente conservamos unos prolegómenos, de vulgarización de la cultura de la época, en que se contienen las ideas favoritas, exhortaciones, meditaciones e invitaciones a la afiliación para encontrar la vida integral y calmar la sed de saber. Así, pues, en medio de un tratado de geometría, sin transición alguna, se intercala un artículo sobre la solidaridad y la necesidad de la cooperación social, haciendo esta aplicación inmediata: el individuo, abandonado a sí mismo, no podría triunfar en las pruebas de esta vida, consecuencia del pecado de nuestro padre Adán, sin el socorro de hermanos virtuosos e ilustrados (I, 62). En otros lugares el llamamiento es más claro y apremiante: «Todo Estado, todo poderío tiene un principio y un fin. El poder de los malos está en su apogeo, pero todo exceso de poder es seguido inevitablemente de decadencia. El dominio de las gentes de bien debe comenzar cuando los hombres sabios y virtuosos, puestos de acuerdo acerca de una misma doctrina y de una misma religión, se decidan a apoyarse mutuamente, a ser como un sólo

hombre y una sólo alma, sin ambicionar otra recompensa que la de hacerse agradables a Dios. ¿Quieres tú, hermano mío, buscar la compañía de tales hermanos y amigos, adoptar sus fines y sus costumbres, estudiar sus ciencias?» (I, 130-131).

El tratado 45, nos da una idea de la organización de estos «hermanos puros y fieles». Estaban distribuidos en cuatro clases o grados de iniciación, según el «vigor de su espíritu». En primer lugar, los artesanos, a los cuales se exige la pureza de alma, buena retentiva y facilidad de comprensión, cualidades que son fruto del juicio que desarrolla en el alma intelectual después del año 15 del nacimiento del cuerpo (más adelante veremos el sentido de esta última expresión). Después, los jefes, caracterizados por la bondad y la generosidad hacia sus hermanos, virtudes que son fruto de la sabiduría que sobreviene al alma después de los treinta años. En tercer lugar, los reyes, que son aquellos que tienen a su disposición el mando y la defensa, los mandamientos y las prohibiciones, que zanján las diferencias por su dulzura y su bondad, y cuyas virtudes y aptitudes son el fruto de la facultad legislativa, que sobreviene al alma después de los cuarenta años. Por último, la clase suprema, a la que todos los hermanos son convidados, caracterizada por el abandono en Dios, la espera y la recepción del auxilio divino, la contemplación de la verdad cara a cara, frutos de la potencia angélica que sobreviene al alma después de los cincuenta años. Esta constituye el último grado, el de la vida futura (IV, 199-220, 222-223). Fácil es reconocer aquí una reminiscencia de la educación platónica en la República, con sus diversas etapas adaptadas a nuevos fines.

Aunque distintas, estas clases no son totalmente ajenas unas a otras; un vínculo de caridad y de ayuda material e intelectual las une entre sí. Bajo este doble aspecto, los miembros se reparten en cuatro categorías: unos que tienen fortuna y ciencia, otros privados de ambas cosas, otros que tienen solamente fortuna, y otros finalmente que no tienen más que ciencia. Por esto los hermanos deben unirse entre sí a fin de completarse mutuamente. Los que poseen bienes de fortuna y ciencia, se unirán a otros hermanos privados de estas cosas; el que tiene fortuna, pero no ciencia, se unirá a un compañero sabio; pero el que posea solamente ciencia y no encuentre ayuda material, deberá tener paciencia, pues Dios no dejará de socorrerle. (IV, 115-119).

Doctrina: Su noción de la Filosofía.

Examinemos ahora sus ideas. Su programa tiende a depurar la religión de los errores con se la ha contaminado y a regenerarla por la filo-

sofía, consistiendo la perfección de la especulación y de la acción en la conciliación de la filosofía y de la ley árabe (1).

La filosofía se concibe, no sólo como un puro conocimiento abstracto, sino según una antigua tradición griega, como una vida. «El principio de la filosofía—dicen ellos—es el amor de la ciencia; su medio el conocimiento de las cosas en la medida de lo posible; su fin la palabra y la acción en conformidad con la ciencia» (I, 23).

He aquí claramente expresada su finalidad: consiste en pensar la religión, no en función de ella misma, sino en función de una cierta filosofía obra de la razón. Pero antes se nos asegura que la filosofía, lejos de perjudicar a la religión, le da una certeza mayor (I, 109), afirmación que no tranquilizará del todo al creyente sencillo. Para los griegos la cuestión podía plantearse en esta forma: En una religión que se presenta como revelada, ¿esta posición no equivale acaso a una negación? Pero los hermanos se desentendían de esta dificultad y siguen el camino trazado por los pitagóricos, a quienes toman por maestros, y cuya actitud ante la religión griega había sido semejante a ésta. Sigámosles.

Fieles al pitagorismo, ponen las matemáticas a la cabeza de su obra, haciendo de ellas una primera introducción. La segunda había de ser la lógica. Las matemáticas vienen en primer lugar, porque son el principio de todo conocimiento. Los pitagóricos toman de ellas numerosos ejemplos y demostraciones para apoyar sus doctrinas sobre las cosas y sus causas (I, 23). Deben ser la primera de todas las ciencias, pues se encuentran en toda alma en estado de potencia, no exigiendo para manifestarse más que la simple reflexión intelectual, sin necesidad de recurrir a ninguna otra ciencia (I, 46). Las matemáticas son, asimismo el centro de todos los demás conocimientos, ya se las considere en general o cada una de sus ramas en particular. Abren sus horizontes sobre toda la periferia del ser.

Y, supuesto que ellas están en potencia en el alma, la consideración de sus objetos conduce a considerar a éstos como accidentes de la misma, y a concluir la existencia del alma como sustancia. El conocimiento del alma como sustancia, y el de su origen y destino lleva, a su vez, al conocimiento de Dios (I, 46-7). Por otra parte, el estudio de la geometría eleva al alma de lo sensible a lo inteligible, puesto que estudia objetos que están sobre la materia individual. La astronomía, revelando las maravillas de los cielos, inspira el deseo de remontarse a estas moradas de los ángeles. La música hace el mismo oficio, elevando el alma de

(1) Cf. Además al Quifí: *Ikhbar al ulama bi ikhbar al hokama*, págs. 58-63, de Caire, 1336, de la hegira.

las armonías terrestres hasta la armonía mucho más encantadora de las esferas celestes, que Pitágoras escuchó, gracias a la pureza de la sustancia de su alma, y de la que dedujo los principios de la ciencia musical (I, 1-2, 6, 91, 153, 168).

Concepción general del Universo.

En su concepción general del mundo, los hermanos se inclinan al procesionismo de Plotino, falsamente atribuido a Aristóteles por toda la filosofía musulmana. Dios (el Uno), en la cumbre del ser. La Inteligencia, o entendimiento Agente, derivando de Dios y de la Inteligencia. El Alma universal produciendo, animando y organizando el Cuerpo universal o mundo sensible. El Alma universal, en efecto, se hallaba en el mundo luminoso contemplando a su Causa (la Inteligencia), y recibiendo de ella las virtudes y todos los bienes. Cuando estuvo bien llena, sintió la necesidad de comunicarlos. El Cuerpo universal estaba entonces vacío de toda forma, y el Alma universal se puso a organizarlo, haciendo de él un viviente racional, un organismo inmenso, cuya imagen se ha conservado en el hombre que es también un Universo en pequeño (III, 332 y *passim*). Así pues, el mundo no es obra directa de Dios, cosa que afirman sin rodeos. La acción propia de Dios se reduce a la creación de la Inteligencia, y como el agente comunica a su efecto su imagen y semejanza, la Inteligencia llega a ser el lugar (la depositaria) de la voluntad y de la potencia divina (IV, 251). Afirmaciones sumamente graves que los Hermanos no intentan atenuar, usando del procedimiento clásico que consiste en yuxtaponer las tesis, sin cuidarse de conciliarlas entre sí. Así pues, con frecuencia se expresan como si creyeran en la creación directa. En todo instante, dicen ellos, el mundo tiene necesidad de Dios, debiendo de ser comparada esta acción, no a la casa con relación al arquitecto, sino a la palabra con relación al que habla. Cuando éste se calla, ya no existe la palabra, y en tanto existe la palabra en cuanto aquél habla. El mundo no es una parte de Dios, sino su obra. Dios lo ha hecho. El orden que resplandece en su conjunto y en cada una de sus partes prueba que es la obra de un artista sabio y poderoso. Y Dios no ha hecho el mundo *naturalmente*, por necesidad, a la manera que el sol irradia su luz, sino *libremente*, por elección (III, 316-319).

Los teólogos quedan satisfechos, los filósofos no quedan tampoco descontentos, pues saben que sus ideas también pasarán. Pero, en realidad, los Hermanos entienden la creación del mundo corporal como una organización realizada por el Alma universal, como una evolución que se ha desarrollado en largos períodos. Para esto relacionan dos textos del Corán,

uno de los cuales dice: «Dios creó los cielos y la tierra en seis días», y otro: «Un sólo día es para Dios como mil años de los que vosotros contáis». Y se quedan tan contentos, creyendo su tesis perfectamente probada. Esta tesis la aclaran y la confirman por la consideración de que los seres espirituales comienzan a existir instantáneamente, porque no tienen materia susceptible de ser organizada, actualizada progresivamente por una forma (III, 331). Por consiguiente, la procesión de la Inteligencia y la del Alma universal son instantáneas, mientras que la creación de la Naturaleza se verifica en el tiempo.

Los Hermanos rechazan el maniqueísmo. «No es cierto, protestan, que el mundo proceda de dos autores, uno bueno y otro malo, como lo han pretendido Zoroastro y Manes. Si esta teoría parece explicar el origen del mal, no explica el orden general del mundo, que indica un sólo autor. Los filósofos griegos son más sabios, pues ponen también dos principios, pero el uno pasivo, la materia, origen del mal, y otro activo, la forma, causa del orden y del bien. Estos filósofos observan que el mundo supralunar está exento del mal y de corrupción, que los males se encuentran exclusivamente en el mundo sublunar, y que, aún en éste, se encuentran entre los seres vivientes, no siempre ni como fines propios de los agentes, sino per accidens, como consecuencia de la imperfección de la materia y de su impotencia para recibir el bien en todo tiempo, porque el mal no es sino imperfección, privación de bien y de perfección (1).

Más prudentes todavía se muestran los que no admiten más que un sólo principio eterno, pues dos principios eternos no podrían menos de ser, o enteramente idénticos o enteramente diversos, o idénticos en parte y en parte diversos. En la primera hipótesis, tendríamos uno y no dos. En la segunda, el uno es ser y el otro nada. En la tercera, habría tres principios, quedando eliminado el dualismo, pero tropezando con los mismos inconvenientes. No hay, pues, más que un principio único, y esta tesis es en el fondo, común a todos, porque el que pone dos o muchos principios, por lo mismo reconoce uno solo y a él añade los demás (III, 430-433).

Establecidas la existencia y la unicidad de Dios, preguntan ahora: ¿Qué cosa es Dios? Encontramos aquí la misma indecisión. Siendo el Uno de Plotino indeterminado e indeterminable, los hermanos piensan, por una parte, que se rebaja la noción de Dios, tratándole a la manera de las

(1) Y en otro lugar añaden: Todas las cosas de la naturaleza están ordenadas a un fin y este fin es bueno. La lluvia es para la fecundación de la tierra; si de ella resulta algún daño, es per accidens, y el daño no es intentado ni querido per se. El mal es de segunda intención, el bien de primera (IV, 12-15).

cosas sensibles contenidas en el espacio y en el tiempo, y que respecto de El, sólomente se pueden plantear dos cuestiones: ¿Existe? ¿Qué cosa es? A la segunda cuestión es preciso contentarse con responder: El es el que ha hecho esto y aquello, establecido esto y aquello. En cuanto a investigar si Dios es sustancia o accidente, luz o tinieblas, cuerpo o espíritu, interior o exterior, si está de pie o sentado, ocioso u ocupado, es proponer cuestiones indignas de su divinidad (IV, 48-49). Mas, por otra parte se nos dice que, en su sabiduría, Dios ha depositado en las almas el conocimiento innato de su esencia (IV, 51); que los atributos propios de Dios son el ser Creador, organizador, todo poderoso, omnisciente, viviente, existente por sí mismo, eterno, eficiente, y que estos atributos no se pueden aplicar a las criaturas, tanto espirituales como corporales, sino en un sentido metafórico (IV, 252-3). No intentemos conciliar entre sí estas afirmaciones, pues seguramente iríamos más allá de la intención de los Hermanos.

El Universo sensible.

Pasemos a examinar sus ideas acerca del Universo sensible. Este está constituido por dos grandes mundos: el mundo supralunar, incorruptible, y el mundo sublunar, sujeto a la corrupción, animados uno y otro por el alma Universal y constituyendo un todo viviente. Los filósofos griegos se habfan dividido sobre el primer punto en dos posiciones antitéticas, la de los Jonios, seguida más tarde por los estóicos y la vieja tradición religiosa recogida por Platón. El Universo entero, pensaban los Jonios, está formado por una misma materia, cambiante, mudable y corruptible; «el sol es una piedra inflamada y la luna una tierra», había dicho Anaxágoras, con gran escándalo de los griegos. Platón, volviendo a la tradición de que todo cuanto existe es celestial y divino, escindió el Universo en dos grandes partes y opuso el cielo a la tierra. Este punto de vista prevaleció en la antigüedad y en la Edad Media, y es el que adoptan los Hermanos. En cuanto a la representación del Universo a la manera de un animal inmenso, más bien que como unidad de orden formada por partes independientes unidas entre sí, no conduce necesariamente a una concepción panteísta, como sucedía en los Jonios, aunque fácilmente se pueda incurrir en ella. Dios, pensaba Platón, siendo bueno y exento de toda envidia, quiso producir las cosas tan semejantes a El como fuese posible. Vió que lo razonable es más bello que lo no razonable, y como la razón no se encuentra más que en un alma, puso la razón en el alma y el alma en el cuerpo, e hizo del Universo un cuerpo viviente razonable (1). Los Her-

(1) Cf. Timeo, 27, d-37, c.

manos adoptan esta concepción, que hace del Universo un todo orgánico, y la erigen en principio de explicación de todos los fenómenos terrestres.

Para ellos, como para la astronomía antigua, el cielo es un conjunto de esferas concéntricas que dan vueltas alrededor de la tierra. En su tendencia ascensional hacia el primer cielo, que es el de las estrellas fijas, y en su descenso hacia el mundo sublunar, los planetas comunican a éste, es decir, a los cuatro elementos, los efluvios de aquél, dando lugar de este modo a la generación de los metales, de las plantas y de los animales. Cuando los planetas se encuentran en la cima de sus órbitas, las cuales están unas en relación con las otras como un acorde musical numérico, de mitad, tercera, cuarta, etc., los seres sublunares se producen según el mejor temperamento, y son aptos para desarrollarse hasta alcanzar su plena perfección. Mas cuando las posiciones de los astros y la figura del cielo no se encuentran en la dicha relación, la suerte de los seres está comprometida por su *mala estrella* (I, 99-101). No nos asombremos de esto. El anatema lanzado contra la astrología por los teólogos y por los devotos no concierne más que a los jóvenes a quienes se quiere mantener alejados de la filosofía, y a los adultos no versados en religión. Pero bien considerado, no se puede menos de convenir en que la astrología es una verdadera ciencia, una parte de la filosofía (I, 108), establecida por largas y pacientes observaciones de los astros y de sus efectos sobre la tierra (I, 98), usando de raciocinios y apoyándose sobre la causalidad (I, 105). La astrología no deja de ser una ciencia verdadera, porque los astrólogos se engañen; así como los errores de los médicos no significan que la Medicina sea falsa (IV, 38). La astrología aspira, no a permitirnos impedir los acontecimientos, pues éstos que son necesarios, sino solamente a garantizarnos contra sus consecuencias, como nos precavemos contra el frío procurándonos vestidos, contra el hambre acumulando provisiones y contra las guerras y las sediciones huyendo de los países en que prevemos que van a estallar. Otra utilidad de esta ciencia consiste en que nos hace arrepentirnos de nuestras faltas y nos mueve a rogar a Dios que nos libre de los males previstos (I, 105-108). En una defensa contra los teólogos, esta última nota no deja de tener su sabor.

El hombre.

Por lo que respecta al hombre, a las influencias astrales vienen a sumarse otras muchas, que concurren a formar el carácter: los humores del cuerpo y su proporción, el suelo y el clima, la religión de los padres y de los maestros. De aquí la facilidad o la dificultad para la virtud, de una elección deliberada, las disposiciones para determinada ciencia o arte

(I, 229-234-5). De esta manera el dominio del libre albedrío queda limitado a las influencias secundarias que presentan alguna variedad y pueden ser modificadas. Pero las de los astros permanecen inflexibles y se confunden con lo que se llama el destino o la ciencia de Dios. Los Hermanos intentan, sin embargo, salvar la libertad y combaten a los deterministas absolutos. Estos se apoyan por una parte en la presciencia divina, diciendo que nada sucede que no haya sido previsto por la ciencia de Dios, y como preexistido en su potencia. Ninguna criatura podría obrar si Dios no le concediera esa facultad. A esto responden que si apartamos los ojos de la presciencia divina para ponerlos en los mandamientos que Dios da al hombre razonable, se ve claramente que éstos no le dejan excusa ninguna, y que, en todo caso, la ciencia divina no nos es conocida antes de la acción, para poder influir sobre ella. Al segundo argumento responden que la eficacia divina no es determinante (IV, 35-36). Con esto nos tenemos que contentar, a falta de más profundas explicaciones. Señalemos además, que su noción de presciencia se limita tan sólo a las causas universales y necesarias, a las influencias celestes, quedando fuera de ella las causas contingentes. Éste era él para los Hermanos el único medio de salvar la libertad humana, implícita en sus preocupaciones morales y postulada por su doctrina de la salvación.

Destino final de las almas.

La salvación es la gran obra de la filosofía, su último fin. Las almas humanas vivían completamente felices en su mundo espiritual, pero habiendo cometido un pecado, fueron precipitadas a la tierra y encerradas en distintos cuerpos. Esta unión con el cuerpo produjo en el alma el olvido de su primera residencia y de su verdadero destino. Pero cuando se despierta de su torpor e ignorancia, y comienza a verse a sí misma y conocer su sustancia, se siente extranjera en este mundo corporal. Entonces experimenta la nostalgia de su mundo propio y desea la muerte (IV, 232-3). Estas pocas líneas resumen el *Fedón* de Platón, con la preexistencia de almas antes del nacimiento de los cuerpos—doctrina de origen pitagórico—con un pecado original cometido en otra existencia anterior, con la aspiración a la inmortalidad y la preparación a la muerte; muerte definitiva del cuerpo, en su realidad material, porque es falsa la opinión que sostiene que los cuerpos bienaventurados son de carne como los nuestros, sujetos al cambio y a la corrupción. Esta creencia es buena para las mujeres, para los niños y para los incultos, porque les hace comprensible la alegría del Paraíso, y el tormento del fuego excita en ellos la esperanza y el temor, pero es indigna de todo hombre que

sepa discernir (IV, 62). En realidad, la resurrección de cada uno se confunde con su muerte, pues ella es la liberación del alma individual; lo mismo que la gran resurrección del mundo es su ruina y su liberación por el alma universal.

Una vez separada del cuerpo, el alma virtuosa no retiene consigo más que las virtudes y verdades que haya adquirido en esta vida. Conserva como una señal luminosa, espiritual, de la cual goza en la conciencia de sí misma, y que constituye su recompensa en el Paraíso. Por el contrario, el alma de los malos permanece ciega a las verdades, y conserva sobre sí la hedionda señal de sus vicios y de sus errores, y aunque trate de librarse de esta imagen no lo consigue, pues no puede huir de sí misma (II, 42-3). La sanción futura sería pues puramente immanente y simple consecuencia de la vida terrestre. La recompensa no sería más que el gozo íntimo que produciría al alma la contemplación de su propia virtud, y el castigo el sufrimiento íntimo procedente del pecado y del error. Sin embargo, en otros lugares los Hermanos se expresan de manera más conforme a la ortodoxia. El alma—dicen ellos—que en esta vida se haya conducido en el sentido de la verdad y de la virtud, se elevará al cielo, allí se unirá a los ángeles y contemplará realidades espirituales ocultas a los sentidos: «En el cielo hay lo que ningún ojo ha visto, ninguna oreja ha oído, ni corazón humano ha sospechado jamás». El alma ignorante y viciosa será impedida por su propio peso de subir al cielo y será arrastrada por los demonios (III, 25-6). ¿Arrastrada al infierno? Sí, según algunos textos, poco explícitos por otra parte. No, según otros, y a la afirmación de que Dios mentiría si la sanción divina no fuera necesaria, responden que la mentira solamente se refiere al pasado pero no al porvenir; y que si Dios no llega a ejecutar las sanciones con que amenaza a los malos será solamente por pura misericordia, lo cual es más propio de Dios (IV, 39). La opinión contraria hace de Dios un ser cruel (IV, 61-2). En definitiva, se niega el infierno y se concibe la felicidad futura en el simple orden natural, «variando con el grado de conocimiento y el celo para las buenas obras» (IV, 40).

Interpretación racionalista de la Religión.

Como se ve, los Hermanos no se atienen a la letra del Corán, sino que lo interpretan y lo razonan con un criterio puramente racionalista. No es que repudien la religión. Ha llegado el momento de indicar su posición en este punto. Consideran como los más degradados de los hombres a aquéllos que no creen en nada y que no practican ningún culto, pobres espíritus que, desprovistos del conocimiento de verdadero Dios, patrimo-

nio de la elite ilustrada, y rehusando de adherir a la religión por la fe en la tradición de los mayores, como hace el vulgo, toman el partido de negarla. Estos son los soldados de Iblis, hermanos de Satanás, de quienes es preciso guardarse bien. Del hecho de la diversidad de religiones y de que no hay ninguna que no tenga muchos detractores, sacan como conclusión el abandono de toda religión, sin tener en cuenta que la irreligión es más reprehensible que cualquier creencia por discutible que sea. En realidad las religiones están a cubierto de toda crítica. Los profetas, estos médicos de las almas, procuraban todos el bien. Su diversidad no reside en la doctrina, objeto de la fe, sino en la ley positiva, forzosamente variable con los tiempos y las necesidades, ya que está ordenada a reglamentar los actos exteriores. La crítica nace porque se toma la ley positiva como parte integrante de la religión, y porque desde niño se nos educa en una sola religión con exclusión de todas las demás. Pero desde que se hace la distinción necesaria y se abarca con una sola mirada todas las religiones, la crítica se desvanece. Así como la medicina varía según los países, las épocas, las enfermedades y los organismos, y sin embargo, todos los médicos tienen por fin la conservación de la salud actual y la recuperación de la perdida (IV, 21-24).

Según esto, los Hermanos admiten igualmente todas las religiones reveladas, y distinguen tres clases de ciencia religiosa: una exterior y clara, otra interior y oculta, otra media entre ambas. La primera conviene al común de los hombres y está constituida por la oración, el ayuno, la limosna, el culto de los profetas y de los hombres de bien, las lecturas y cánticos piadosos, la historia sagrada, todo ello recibido por medio del canal de la enseñanza y admitido por fe. El segundo grado, medio, consiste en, no contentándose con la tradición, emplear el raciocinio para interpretar y explicar literalmente los textos sagrados. El tercero está reservado exclusivamente a los escogidos; su aspiración es penetrar y meditar los misterios de la religión, las cosas ocultas que no pueden alcanzar más que los limpios de toda mancha, de las pasiones, de todo vestigio de orgullo y de hipocresía. Estos se preocupan de hallar el sentido profundo de la Torah, del Evangelio, los Salmos, el Coran, a través de las imágenes y de los símbolos. Se esfuerzan en hallar lo que hay de verdad en lo que se dice del principio del mundo, de la creación de los cielos y de la tierra en seis días, de la desobediencia de Adán, del árbol de la inmortalidad, de la resurrección, del juicio final, del paraíso y sus alegrías, de los tormentos del infierno, etc. (IV, 46-7). Aquí tenemos la clave de la actitud general de los hermanos respecto de los problemas religiosos y el principio que han aplicado para sus soluciones. Este principio deriva a su vez de

la filosofía griega, en la que se encuentra ya en sus principios netamente formulada la distinción entre opinión y ciencia; la opinión, adquirida por la experiencia sensible y la tradición; la ciencia, fruto de la reflexión intelectual que corrige a la opinión y que incluso a veces la contradice. Y después, en conformidad con esta distinción, la interpretación alegórica de Homero y de la mitología, hasta el día en que Filón, el representante más ilustre de la Escuela judía de Alejandría, aplicó esta interpretación a la Biblia, y así, para él, Adán es una inteligencia más cercana a la tierra que la primera inteligencia creada por Dios. Eva es la sensación unida a la inteligencia (Adán). La serpiente representa la inteligencia, dejándose arrastrar por la sensación e inclinándose hacia el placer, y así sucesivamente. La letra revelada no tiene ante la razón valor propio; todo su valor está unido al espíritu, el cual está informado por la razón en sí misma. Dios no ha hablado sino para las gentes de poca capacidad. Los escogidos encuentran la verdad por sí mismos.

Los dos poderes.

La religión—el hecho es de todos los tiempos—no es un asunto puramente privado de conciencia, sino que es una especie de sociedad común, y bajo este aspecto plantean una cuestión de orden social, la cuestión de la autoridad y en especial la de la autoridad del califa, cuestión muy debatida en el Islam y a la que los hermanos aportan una solución que acaba de caracterizar su tendencia. La nación proclama unánimemente—dicen ellos—la necesidad de un califa, pues es necesaria una autoridad para conservar la nación y la fe, para mandar lo bueno y prohibir el mal, para decidir entre los teólogos, a fin de que los musulmanes sigan todos una misma dirección. Pero la discrepancia comienza en el momento en que se trata de saber a quién debe de corresponder el califato. Porque el califato o sucesión del Profeta es de dos clases: califato de la profecía y califato de la realeza. Y cada una de estas dos cosas tiene fin distinto y exige virtudes propias. Estas virtudes pueden encontrarse reunidas en un sólo hombre en alguna época determinada; y este hombre es entonces, a la vez, profeta enviado y rey. O pueden estar repartidas entre dos hombres, uno profeta y el otro rey, los cuales en este caso deben colaborar estrechamente unidos, porque la religión es el fundamento del poder temporal y éste el guardián de la religión, ya que si el rey pertenece a una religión diferente, podrá, como Faraón a los judíos, perseguir a los creyentes, sin tener en cuenta de que los súbditos se inclinan siempre por naturaleza a seguir la religión de sus reyes (IV, 30-33). Lo cual quiere decir, que una vez establecida la religión y desaparecido el profeta, la regla

general debe ser la separación de los poderes. Esta separación se impone tanto más cuanto que, según se nos dice inmediatamente después, algunos rasgos del carácter de los reyes se oponen a las virtudes de la profecía, siendo la realeza cosa temporal y la profecía cosa espiritual, y contrarias entre sí como la tierra y el cielo. La mayor parte de los reyes se preocupan casi exclusivamente de las cosas y bienes de la tierra, olvidándose del más allá, mientras que los profetas predicán el desprendimiento del mundo y la consecución de la vida futura (IV, 34). Es difícil hablar con más claridad, y sin duda son estas declaraciones las que han tenido por consecuencia el ver en los Hermanos una asociación que tendía a echar por tierra el régimen político mediante la reforma de las inteligencias, a ejemplo de sus maestros los pitagóricos, que quince siglos antes de ellos, en la Gran Grecia, lograron apoderarse del poder civil en más de una ciudad.

Conclusión.

Estas son algunas ideas que hace mil años circulaban en el mundo musulmán. Ninguna de ellas es original. Aún las que se refieren a la noción de religión y al poder del califa habían sido ya enseñadas anteriormente. Pero el conjunto es instructivo, principalmente por el espíritu que las informa. Este conjunto es el resultado de un amplio eclecticismo, hecho posible por la coincidencia, en un mismo punto del espacio, de religiones y culturas diferentes, y en que gracias a su estructura racional, la cultura griega, impregnada a su vez de orientalismo, llevó la mejor parte. El espíritu es un racionalismo decidido que, aspirando a conciliar la filosofía y la religión, llegó a hacer de la religión positiva un simple reglamento de policía para uso de las masas y a erigir la filosofía en religión superior, libre de toda sujeción a una letra escrita, con soluciones propias acerca del origen de las cosas, la creación en seis días, la naturaleza de Dios y la del mundo, el alcance de la presciencia divina, el origen del alma, el lugar del pecado original, la resurrección y la sanción futura. Se trata de una filosofía completada por la astrología y por la magia, que debería asegurar al hombre el máximo de saber y de poder, y coronada por una mística, en la cual el hombre se eleva hasta Dios y conquista su felicidad por sus propias fuerzas.

Habría, evidentemente, mucho que decir sobre una actitud semejante. Pero bastarán algunas observaciones. Si la revelación no es otra cosa más que lo que acabamos de ver, esto es, un sistema de leyes prácticas y de creencias sencillas, ordenadas a hacer respetar las leyes, no hay que decir que la razón es por sí misma competente en la investigación de la verdad.

y que la religión debe de inclinarse ante la filosofía cuantas veces ésta la contradiga. Pero si la revelación comprende las verdades acerca de la vida íntima de Dios en su naturaleza infinita, comunicadas por pura bondad a fin de elevar al hombre hasta Dios y de hacerle participar de la vida divina, nos hallamos en este caso ante un orden de conocimiento que sobrepasa absolutamente la capacidad de la razón, tanto la de los filósofos como la de los hombres del pueblo. Es decir, que nos hallamos ante un orden sobrenatural. ¿Es esto decir que la razón ha de abdicar enteramente? No, porque le queda todavía mucho que hacer. En primer lugar si los datos revelados son oscuros, los motivos para creer en ellos no lo son, y la razón puede y debe examinarlos, para después de haberlo hecho, concluir que es razonable creer. Además, ella demuestra que el dato revelado no encierra contradicción, y lo ilustra por analogías a fin de hacerlo tan comprensible como se pueda. La armonía entre la razón y la fe no significa la elucidación completa de los objetos de fe por la razón, lo cual iría en contra de la noción misma de la fe, sino la armonía de la razón con los preámbulos y el enunciado de la fe. Así la fe será razonable, sin llegar a ser racionalista y quedarán a salvo la trascendencia del Infinito y la naturaleza de la razón, esperando que la oscuridad sea disipada por la luz de la gloria.

J. KARAM,

Profesor de la Universidad del Cairo.

أبو العلاء المعري وإخوان الصفا

إخوان الصفاء طائفة من العلماء الحكماء اجتمعوا على تصنيف كتاب في أنواع الحكمة وجملاؤه إحدى وخمسين مقالة أو رسالة : خمسون منها في خمسين نوعاً من الحكمة ومقالة جمعت أنواع المقالات على طريق الاختصار .

وقد زعم هؤلاء أن الشريعة دنست بالجهالات ولا سبيل إلى تطهيرها إلا بالفلسفة لأنها حاوية للحكمة الاعتقادية والمصلحة الاجتهادية ومتى انتظمت الفلسفة اليونانية والشريعة العربية حصل الكمال . وقد سموها رسائل إخوان الصفاء . وفيها نعي على الحياة السياسية وتعريض بما طرأ عليها من الخلل والاضطراب ، ولما كانت مشتملة على ما لا يوافق الدين والسياسة خاف أصحابها على أنفسهم أن يصيبهم ما كانت يصيب الزنادقة والملحدين فكتبوا أسماءهم . وبثوها في الوراقين ووهبها للناس ليصلوا إلى الغاية المقصودة من إنشائها ووضعها

وكتمان هؤلاء الجماعة أسماءهم فحج المجال لاختلاف الناس فيمن وضع هذه الرسائل . فقال فريق إنها من كلام بعض الأئمة من نسل علي بن أبي طالب واختلقوا في اسمه اختلاقاً كبيراً وقال فريق ثان إنها تصنيف بعض متكلمي المعتزلة في العصر الأول وقال فريق ثالث وضعتها جماعة وقد ذكروا منهم أبا سليمان محمد بن معشر البستي ويعرف بالمقدسي وأبا الحسن علي بن هارون الزنجاني وأبا أحمد المهرجاني أو النهرجوري والموافي^(١) وزيد بن رفاعة

وكل هذه الأقوال قائمة على الحدس والتخمين كما يتضح ذلك من كلام القفطي وغيره وقد ذكر الدكتور طه حسين في ذكرى أبي العلاء ص ١٧٩ وتجدده ص ١٥٠ أن أبا العلاء المعري كان يحضر المجمع الخاص الفللسفي الذي كان يأتلف

(١) لا تعلم حقيقة هذا الاسم فإنه يقرأ العوفي والرفي والووفي .

يوم الجمعة بدار عبد السلام البصري وفيه يقول من قصيدة بعث بها اليه
 تبيح أشواقى عروبة أنها اليك زوتني عن حضور بجمع
 ثم قال : وكان هذا المجمع السري هو الذي أسماه إخوان الصفاء لشيوع هذا
 اللفظ بين المسلمين في ذلك العصر ودلالته الخاصة على جماعة فلسفية تشترك في الاغراض
 والآراء وذلك حيث يقول

كم بلدة فارقتها ومعاشر بذرون من أسف علي دموعا
 واذا أضاعني الخطوب فلن أرى لوداد^(١) اخوان الصفاء مضيعا
 خاللت توديع الأصادق للنوى فتى أودع خلي التوديعا

وزاد على هذا في المقدمة التي كتبها في رسائل اخوان الصفاء فقال في ص ٧
 في الكلام على الرسائل المذكورة: فهذا الكتاب ٠٠ يمثل من جهة فساد الحياة السياسية
 الاسلامية في ذلك الوقت لأن الذين كتبوه جماعة لا نعرف منهم أحداً لأنهم
 كانوا يعملون من وراء ستار وكانوا يعملون لغرض سياسي قبل كل شيء ٠٠٠
 وإنما كانت لهم أغراض سياسية مثطرة مسرفة في التطرف فهم من غلاة الشيعة
 ولعلمهم من الاسماعيليين ٠٠

وقال في ص ٨. كان هؤلاء الناس اذن يعملون من وراء ستار ويؤلفون جماعة
 سرية وكان قوام جماعتهم هذه فيما يظهر سينامي عقلي^(٢) فهم يريدون قلب النظام
 السياسي المسيطر على العالم الاسلامي يومئذ .

وقال في ص ٩ وقد احتاط هؤلاء الناس في التستر والاستخفاء فلم نكد نعرف
 منهم أحداً كما قلنا وإنما سميت أسماء لا تتجاوز الخمسة ولا يتخلو من أن يحيط بها الشك
 وكل ما نستطيع ان نعرفه من أمر هذه الجماعة انها نشأت في البصرة في منتصف
 القرن الرابع وعرف لها فرع في بغداد وليس عندي شك في أن أبا العلاء قد

(١) في باقوت لهود (٢) كذا في الاصل :

اتصل بهذا الفرع حين ارتحل الى بغداد آخر هذا القرن وكان يحضر اجتماعه يوم الجمعة من كل اسبوع نرى ذلك في سقط الزند بل نرى بعض أسماء الذين كانوا يحضرون جلسات هذا الفرع ونكاد نعرف المكان الذي كانوا يجتمعون فيه يوم الجمعة من كل اسبوع ونكاد نلمح في هذه الاجتماعات شيئاً من اللهب المعتدل الذي لا بد منه فيما يظهر لتستقيم فلسفة الفلاسفة . وقد أشرت الى شيء من ذلك في ذكرى أبي العلاء على أني أشد استيقاناً به الآن وأعتقد أننا نجد في رسائل أخوان الصفاء أحسن تفسير لكثير من غوامض الزوميات . الى آخر كلامه .

ويظهر للتأمل ان الاستاذ الدكتور جعل دار عبد السلام مجعماً خاصاً للفلسفة وان الاجتماع فيه يوم الجمعة وحجته في ذلك بيت ابي العلاء المتقدم . تهيج اشواقي . . . وانه استنبط من قول المعري في الايات العينية المتقدمة ان هذا المجمع السري هو الذي سماه ابو العلاء اخوان الصفاء لشيوع هذا اللفظ في ذلك العصر ودلالته على جماعة فلسفية وانهم من غلاة الشيعة وان ابا العلاء منهم . وهذا استنباط غريب ؛ والأدلة على بطلان كل ما تقدم أمور كثيرة منها أن قول المعري عن حضور بمجمع ليس فيه تصريح بأن المجمع كان في دار عبد السلام ولا بأنه كان مجعماً فلسفياً سرياً بل يجوز أن يكون المجمع دار العلم او الكتب التي كان عبد السلام خازناً لها وتخصيص يوم الجمعة يجوز أن يكون عبد السلام اختاره للمعري ليشتمن من زيارته بسبب فراغه في ذلك اليوم او ليجمعه برجال من العلماء والادباء كانوا يجتمعون في ذلك اليوم في دار العلم أو في غيرها للمذاكرة والمناقشة والمطارحة والمؤانسة ونحوها وهذا أقرب الى القبول واكثر الاءة لما عرف به عبد السلام من الاشتهار بالقراءة ورواية الأخبار والحديث والتفسير وغيرهما ولو شعر الناس بأنه يغفو منحى الفلاسفة في عقيدته لأعرضوا عن روايته ومنها ان هذا اليوم لو كان يوم المجمع السري لما صرح أبو العلاء بذكره في هذه القصيدة كيلا ينتبه له خصومه ومن البعيد أن يركن اخوان الصفاء

الى ابي العلاء وهو غريب عنهم وقد نقل عن ابي حيان انهم كانوا يجتمعون
في منزل ابي سليمان النهرجوري . وكانوا اذا اجتمع معهم اجنبي التزموا الكنايات
والرموز والاشارات

ومنها ان كلمة اخوان الصفاء في أبيات المعري المتقدمة لا تدل على ما اراده
الاستاذ الدكتور بل الاقرب بل يراد بالصفاء هنا مضافة المودة
وقد وقعت هذه الكلمة في كلام كثير من الشعراء والكتاب منهم عمرو بن شاس
الأسدي حيث يقول ^(١)

تذكرت اخوان الصفاء تيمموا فوارس سعد واستبد بهم جهلا
ومنهم الخنساء حيث تقول ^(٢)

ولم يميز اخوان الصفاء ويكنسي عجاجاً أثارته السنايك أكدرا
ومنهم ابو جبال البراء بن ربيعي الفقمسي ^(٣)

أولئك اخوان الصفاء رزئتهم وما الكف الا اصبع ثم اصبع
ومنهم اسماعيل بن يسار ^(٤)

وان أبقنت ابن الغي فيما دعاك اليه اخوان الصفاء
ومنهم عبد السلام بن رغبان ^(٥)

فهاك احاً لم تحوه بقرابة بلى ان اخوان الصفاء أقارب
ومنهم ابن الرومي

لو أن اخوان الصفاء تناصفوا لم يفرحوا بتفاضل الأعمار

وقال ابن المقفع في باب الحماسة المطروقة من كتاب كفاية ودمنة فهذا مثل اخوان
الصفاء واتلافهم في الصحبة

(١) معجم البلدان : « ارمات » . (٢) ديوان الخنساء . (٣) حماسة ابي تمام .

(٤) حماسة البحتري . (٥) زهر الآداب ٣ - ١٧١ .

فمؤلاً كلهم ذكروا اخوان الصفاء وهم يريدون اخوان المودة الصافية الخالصة قبل ان تؤلف جمعية اخوان الصفاء وابو العلاء احتذى على مثالمهم على ان ياقوتاً روى في معجم الأدباء ج ١ ص ١٧٥ عن ابي الوليد الدربندي قال اتشدني ابو العلاء التنوخي في داره عند وداعي اياه وذكر الايات الثلاثة المتقدمة وابو الوليد هذا هو الحسن بن محمد البلخي الدربندي المحدث الصوفي طاف الآفاق في طلب الحديث ثم رجع الى سمرقند وتوفي سنة ٤٥٦ كما قال ابن عساكر ج ٤ ص ٢٤٧ وذكره ياقوت في دربند وفي سقط الزند ج ٢ ص ١٣٦ انه قال هذه الأيات على لسان البلخي .

وفي كلام الاستاذ الدكتور في مقدمة رسائل اخوان الصفاء تناقض بين وذلك انه قال : لأن الذين كتبوه جماعة لا نكاد نعرف منهم أحداً . . . ثم قال وقد احتاط هؤلاء في التستر والاستخفاء فلم نكد نعرف منهم أحداً . . . ثم قال وانما سميت بأسماء لا تتجاوز الخمسة ولا تتجاوز من أن يحيط بها الشك . . . ثم قال وكل ما نستطيع ان نعرفه . . . انها نشأت في البصرة . . . وعرف لها فرع في بغداد . . .

ثم ما لبث ان ناقض نفسه وتخلص من هذه الشكوك وزاد استيقاناً فقال بعد ما تقدم : وليس عندي شك في ان أبا العلاء ، قد اتصل بهذا الفرع ببغداد وكان يحضر اجتماعه . . . ثم قال : نرى ذلك في سقط الزند . . . بل نرى بعض أسماء الذين كانوا يحضرون . . . ثم قال ونكاد نعرف المكان الذي يجتمعون فيه . . . ثم قال ونكاد نلح في هذه الاجتماعات شيئاً من اللهو . . . ثم قال على انني أشد استيقاناً به . . . الى آخره .

وهذا التناقض يوقع الواقف على كلامه في ظلمات من الشك والحيرة فلا يدري على أي قوليه يعتمد أعلى قوله لا نكاد نعرف . . . ام على قوله نكاد نعرف ونلح . ونرى . واعتقد . . .

وإذا أردنا ان نجري كلامه على طريقة العلماء في النصين المتعارضين ونعول

على المتأخر منها لا نجد له دليلاً يؤيده والقضايا التاريخية لا تقوم على ظنون وأوهام ولا على احتمال وتخمين .

وأغرب ما في كلامه أن يحكم على اخوان الصفاء بأنهم من غلاة الشيعة أو الاسماعيليين ثم يزج بأبي العلاء بينهم فيجعله في عدادهم وابو العلاء بنفر عقله مغضباً من اتباع مثل الامامين مالك والشافعي مع اعترافه بفضلها وينكر على الشيعة والاسماعيليين أشد الانكار ولولا خشية الاطالة لأوردنا أمثلة تدل على مبلغ انكاره عليهم وبراءته من موافقتهم في شيء من عقائدهم . وحبنا أن نحيل القارئ على رسالة الغفران فان فيها غنية للطالب ومقنعة للرتاب . ونجتزئ بهذا القدر للدلالة على أن أبا العلاء ليست له صلة باخوان الصفاء وما وقع في كلامه مما يشبه ما في رسائل اخوان الصفاء فحكمه حكم ما وقع في كلامه مما يشبه كلام غيرهم

والباحث في كلامه يجد فيه كثيراً من الآراء التي وافق فيها افلاطون وغيره وخالف فيها ارسطو وغيره وكثيراً من العادات التي استحسناها لاهل الهند وغيرهم ولم يكن من اشياهم ولا أتباعهم ولا شهد مجامعهم ولم يحدثنا التاريخ أن أبا العلاء كانت له أغراض سياسية متطرفة مسرفة في التطرف .

واغرب من ذلك كله أن يعرف الاستاذ ويرى ويلج وهو في مصر بعد الف سنة تقريباً ما لم يعرفه ويره ويلجه أهل بغداد والبصرة حين كان أولئك الجماعة بين ظهرانيهم ، وحين كان رجال الدين والسياسة يباليون في التنقيب عن أمثالهم ومما تقدم يتضح ان استنباط الاستاذ لطيف جميل لو مهد له السبيل وأثاره بدليل ولكن شيئاً من هذا لم يكن . فسبحان الموفق

سليم الجندي

ALUSIONES A LOS «IJWĀN AL-ŞAFĀ'» EN LA POESÍA
ARÁBIGOANDALUZA

BIEN sabido es que, a mediados del siglo X, aparece en Oriente, con sede principal en Basora, una sociedad secreta político-religiosa de tendencias ultrašī'íes, o tal vez mejor, ismā'īlies. Sus miembros se llamaban los *Ijwān al-Şafā'*, que viene traduciendo tradicionalmente por los *Hermanos de la Pureza*, aunque quizá valdría más verterlo *los Puros* o *Fieles*. Desconocemos sus manejos políticos; pero nos queda su obra de edificación teórica en una serie, compuesta sobre un plan enciclopédico, de 52 tratados, que son una amalgama sincrética de neoplatonismo, *şufismo* y aristotelismo bastardeado, bastante alejada del espíritu ortodoxo islámico. La colección de estos tratados lleva el título de *Rasā'il Ijwān al-Şafā'*, «Epístolas [o tratados] de los Hermanos de la Pureza [o de los Puros]»¹.

La introducción de las *Rasā'il Ijwān al-Şafā'* en España se verificó poco después de la primera mitad del siglo XI, por el médico y filósofo Abū-l-Ĥakam 'Amr b. 'Abd al-Rahmān b. Aĥmad b. 'Alī al-Kirmānī, originario de Córdoba, que viajó por Oriente y, a su regreso, se estableció en Zaragoza, donde murió en 458 = 1066, alrededor de los noventa años². Esta es la noticia cierta. Pero cabe la posibilidad de que antes hubiese sido introducida, en su redacción orien-

¹ Cf. *Encyclopédie de l'Islam*, II, pp. 487-488, artº *Iḵwān al-Şafā'* (T. J. de Boer).

² Cf. Asín, *El filósofo zaragozano Avempace* (en «Revista de Aragón», agosto, 1900, p. 236), y *Abenmasarra y su escuela* (Madrid, 1914), p. 108, nota 1; Şā'id al-Andalusī, *Kitāb ṭabaqāt al-umam*, trad. R. Blachère (París, 1935), pp. 132-133.

tal o en otra debida a su pluma, por el famoso matemático Maslama b. Aḥmad de Madrid († 395 = 1004), a su regreso de Oriente ³.

Reúno a continuación tres textos poéticos arábigoandaluces en que se hace alusión a la famosa Enciclopedia herética.

Los dos primeros se encuentran en el *Diwān* inédito del famoso alfaquí Abū Ishāq Ibrāhīm b. Mas'ūd al-Ilbiri al-Tuḡyībī († 459=1066), promotor del famoso *pogrom* granadino contra los judíos ⁴. La fecha de la muerte de este personaje nos confirma en la idea de que las *Raṣā'il Ijwān al-Ṣafā'* eran conocidas en España antes de su introducción, históricamente comprobada, por al-Kirmānī.

El tercero se encuentra en un poema de Abū-l-Ḥasan b. Zinbā' o Ibn al-Bayyā', poeta de quien carezco de datos biográficos. Los versos se encuentran en los *Qalā'id* de Ibn Jāqān.

1. — Abū Ishāq de Elvira, *Diwān* (ms. Esc. n° 404), pieza n° XVIII (f° 22 b). Metro *ṭawīl*:

لَبَّرْتُ فِي مِيْدَانِ كَلِّ بَطَالَةٍ * وَبَرَّرْتُ غَيْرِي فِي التَّقَىٰ أَيَّ تَبَرُّرٍ
إِذَا لَمْ يَكُنْ فَهْمِي إِلَى الْخَيْرِ قَائِلِي * فَلَا كَابَ فَهْمِي وَلَا كَابَ تَمَيُّزِي
تَطَلَّيْتُ إِخْوَانَ الصَّفَىٰ فَوَجَدْتَهُمْ * زَيُوفًا كَأَعْمَالِي وَمَنْ لِي بِأَبْرِي

Adelanté a mis concurrentes en la arena de todas las frivolidades,
pero otros me adelantaron en piedad, y ¡de qué manera!
Si mi inteligencia no me guía hacia el bien,
de nada me sirven mi inteligencia ni mi discernimiento.
Estudí los *Ijwān al-Ṣafā'* y encontré que eran
monedas falsas, como mis acciones. ¿En quién encontraré el oro puro?

2. — Abū Ishāq de Elvira, *Diwān* (ms. Esc. n° 404), pieza n° XXI (f° 23 b-25 a), versos 35-37. Metro *kāmil*:

³ Cf. Luis Gonzalvo, *Apunte sobre algunos musulmanes madrileños, en Homenaje a Don Francisco Codera* (Zaragoza, 1904), pp. 354-355; Asín, *El original árabe de «La disputa del asno contra Fr. Anselmo Turmeda»*, en «Revista de Filología Española», n° 1, 1914, p. 11. — Sobre Maslama, cf. Brockelmann, *GAL*, I, 243.

⁴ Cf. Dozy, *Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne pendant le moyen âge*, 3ª ed. (Leiden, 1881), pp. 282 y ss.

ولقد رأيت من الزمان عجائباً * جربتُها بمواردي ومصادري
 فوجدت إخوان الصفاء بزعمهم * يلقاك أمحضهم بعرض سايري
 ولربما قد شدّ ملهم نادر * وأصولنا أن لا قياس بنادر

He visto maravillas de la suerte

y las he experimentado en mis idas y venidas.

He encontrado que, de los que pretenden ser *ijwān al-Ṣafā'*,

los más puros te abordan con finisimas y atrayentes sutilezas (*'arḍ sābirī*).

[Pero todos son falsos], y, si tal vez alguno, raro (*nādir*), se aparta de ellos, mis principios teológicojurídicos (*uṣūl*) me impiden basar en un testimonio anormal (*nādir*) toda inducción analógica (*qiyās*).

Confieso que estos versos no son, para mí, de interpretación cómoda. Sobre la expresión *'arḍ sābirī*, cf. Lane y *Tāj al-ʿarūs*, s. v^o. Al principio del tercer verso suplo unas palabras que me parecen necesarias para mi versión conjetural, basado en la analogía con el primer fragmento.

3. — Abū-l-Ḥasan b. Zinbā^c, *alias* Ibn al-Bayyā^c, *apud* Ibn Jāqān, *Qalā'id* (ed. Marsella-Paris, 1277 = 1860), p. 260. Metro *kāmil*:

فأدر كؤوب الأنس في حافاتِها * وأجعلُ سديد القول من مشروبيها
 فحديثُ إخوان الصفاء لثاثة * تُجنى ويُؤم من جنابة حوبيها
 واركضْ إلى اللذات في ميدانها * واسبقْ لسدِّ ثغورها ودروبيها
 أعريت خيلك صيفها وحريفها * وشتاها هذا اوان ركوبيها
 أو ما ترى الأزهار ما من زهرة * إلا وقد ركبت فقار قضيبها

Haz circular en los contornos del jardín las copas de la amistad

y en ellas escánciale palabras certeras:

La conversación de los *ijwān al-ṣafā'* es un placer

del que puede gozarse en la seguridad de no cometer delito.

Corre hacia los placeres en la arena del jardín;

adelántate a cerrarles [para que no se escapen] fronteras y caminos.

Abandonaste tus corceles en verano, otoño e invierno. Ahora [con la primavera] es el momento de montarlos.

¿O es que no ves que entre las flores no hay una que no haya montado ya la columna vertebral de su tallo?

Me parece evidente que el sentido directo del segundo verso exi-

ge traducir *ijwān al-ṣafā'*, no por la conocida *Enciclopedia*, sino por los buenos amigos, «los amigos puros o sinceros» con quienes agrada conversar en un jardín en plena floración primaveral; pero me parece evidente asimismo que el poeta alude metafóricamente a los *Ijwān al-Ṣafā'* de la *Enciclopedia*, y se complace retóricamente en el equívoco que su expresión había de provocar en los oídos de personas cultas, que no podían dejar de conocer la famosa y herética colección de tratados.

No creo, sin embargo, que semejante equívoco sea posible en los dos primeros fragmentos, cuya alusión directa me parece bastante segura.

EMILIO GARCÍA GÓMEZ.

The Conception of Substance in the Philosophy
of the
Ikhwan as-Safa' (*Brethren of Purity*).

EMIL L. FACKENHEIM

THE philosophical encyclopedia of the *Brethren of Purity*, completed before 983 A.D.¹, contains apart from the prevailing Neoplatonic and Aristotelian various other elements, Muslim, Neopythagorean, Gnostic, Hermetic, Manichaic. That is has outspoken Shi'ite, in particular Isma'ilite leanings has definitely been established. The idea of an "intrinsic" access to the Deity current in these sects is combined with the forces behind the Platonic dictum that knowledge be an "assimilation to God as far as possible,"² and therefrom the intellectual energy behind the *Encyclopedia* derives its vital and unifying force. The exclusive character of this "Geheimreligion der Gebildeten"³ which expects salvation from a "combination of Greek philosophy" with "Arabian religion"⁴ goes yet hand in hand with a popularization of the received heritage, for this heritage is accepted in toto as "Greek", "scientific", we would say "enlightening", and it does not primarily grow into definite philosophical problem-situations.

In philosophical endeavors of this kind we hardly expect to find doctrines spelling creativity, especially not concerning as definite problems as that of substance. And yet the conception of substance to be found in the treatises of the *Brethren of Purity* is of considerable importance, both in the novelty of some of its elements and in the influence it exercised on some of the most eminent of mediaeval philosophers. The very acceptance in toto of the whole of Greek learning as a unity of truth leads to truly novel mergings of ideas and attempts at unification. It so happens that these attempts affect fundamentally the conception of substance. The following analysis will endeavor to exhibit this as a fact. The links connecting the *Brethren of Purity* with subsequent philosophers, especially Ibn Gabirol our analysis will enable us to guess. The precise establishment of these links, however, is a task beyond the scope of this article.

The concepts of substance and accident

"Substance is that which subsists in itself and receives contrary accidents."⁵

¹ Cf. Ibn al-Qifti *Ta-rih al-Hukama'*, ed. J. Lippert (Leipzig 1903), p. 82 and Husain F. al-Hamdani, 'Rasa'il Ikhwan as-Safa' in the Literature of the Isma'ili Taiyibu Da'wat', *Der Islam*, vol. XX p. 282 ff. on the passage in Ibn al-Qifti. Cf. further on the date of the *Encyclopedia: Der Islam* vol. IV, p. 324, *JRAS* (1934) pp. 553-556, *EI* vol. II, pp. 459-460.

² Cf. H. H. Schaeder, 'Manichaeer und Muslime', *ZDMG*, vol. 82, p. LXXXIX.

³ For the Shi'ite element in general and the Isma'ilite element in particular cf. Hamdani, *op. cit.*, especially p. 285 ff., also P. Casanova, 'Notice sur un Manuscrit de la secte des assassins', *Journal Asiatique* (1898), pp. 151 ff., and R. A. Nicholson, *A Literary History of the Arabs*, (London

1923), p. 371.

⁴ Plato, *Theaetetus* 176 B. Frequently repeated by all Neoplatonists; for the Br.P. cf. *Die Anthropologie der Araber im zehnten Jahrhundert*, translated by F. Dieterici (Leipzig 1871) (henceforth quoted as *Br. P. Anthropol.*), p. 117, and *Die Naturanschauung und Naturphilosophie der Araber im zehnten Jahrhundert*, translated by F. Dieterici (Leipzig 1876) (henceforth quoted as *Br.P.Natur.*), p. 7.

⁵ Thus Schaeder, *op. cit.*, p. LXXXIX.

⁶ In these words Ibn al-Qifti (*op. cit.*, p. 83) characterizes the philosophical efforts of the Br.P.

⁷ *Die Abhandlungen der Ikhwan es-Safa' in Auswahl*, ed. F. Dieterici (Leipzig 1886) (henceforth quoted as *Br.P. text*), pp. 358,

This is, as it is frequently emphasized³⁷⁹, not a definition (*hadd*), but merely a description (*rasm*), since of substance as a highest genus no definition is possible³⁸⁰. This "description" is used so frequently and in precisely the same words that it must be considered as almost official. The dependence even in the formulation on Aristotle is at once evident³⁸¹. And although the positive phrase "subsisting in itself," invariably substituted for the Aristotelian negative one "neither predicable of nor present in a subject"³⁸², might carry a meaning not quite identical with that expressed by the latter phrase, this is, at least at this point of our analysis, not more than an indication that the authors of the *Encyclopedia* do not follow Aristotle's precise terminology very closely. At least in a first rough survey it seems sufficiently clear that Aristotelian substances are the object of the "description" at hand. The additional characterization of substance as "receiving contrary accidents"³⁸³ makes clear that its "self-subsistence" is non-inherence in a subject, in contrast with the "accident" which is determined as "quod est in aliquo non sicut pars eius et destruitur absque destructione illius."³⁸⁴ The fact that the attempt is made to determine substance *qua* substance within a *metaphysica generalis* bears witness of a considerable Aristotelian influence. The Neoplatonic tendency, expressed in Plotinus' doctrine of the heteronomy of the categories³⁸⁵, is invariably to neglect or even ignore the substance-accident-relationship and to consider "substance" or rather "substances" exclusively within a *metaphysica specialis*, to be determined as this or that particular kind of entity at some definite level in the cosmic hierarchy. But although the Neoplatonic hierarchy rules the whole philosophy of the *Brethren of Purity* and especially the influence of the *Theology of Aristotle*³⁸⁶ is felt everywhere, a general determination of substance *qua* substance seems not to be made impossible thereby. How general it really is and what systematic reasons bring it about will become clear only later on. So far at least, there seems to be a simple realistic acceptance of the world in an Aristotelian sense, of a world primarily conceived in terms of substance and accident, rather than in terms of an aprioric emanation-structure. Every being must be either substance or accident or composed of both³⁸⁷. More precisely, every being must be conceived in one of the ten Aristotelian categories which are again subdivided into the one category of substance on the one hand,—which comprises those beings which are "self-subsisting"—, the nine categories of accidents on the other³⁸⁸. The Aristotelianism at the basis of the primacy of

379, 390, 578; translated: *Die Logik und Psychologie der Araber im zehnten Jahrhundert*, translated by F. Dieterici, (Leipzig 1858) (henceforth quoted as *Br.P.Log.*), pp. 36, 63, 77, *Die Lehre von der Weltseele bei den Arabern im zehnten Jahrhundert*, translated by F. Dieterici (Leipzig 1872) (henceforth quoted as *Br.P.Welts.*), p. 176.

³⁸⁰ E.g. *Br.P.text.*, pp. 359, 379.

³⁸¹ For the history of these terms see I. Madkour, *L'Organon d'Aristote dans le monde arabe*, (Paris 1934), p. 119 ff., Avicenna, *Le livre des théorèmes et des avertissements*, ed. J. Forget (Leyden 1892), p. 17 ff.

³⁸² *Br.P.text.*, pp. 358, 379, *Br.P.Log.*, pp. 36, 63. For this traditional doctrine cf. *Porphyrii Isagoge* . . . ed. A. Busse, (Berlin 1887), p. 4.

³⁸³ Cf. Aristotle, *Categories* 2 a 11 ff., 4 a 10 ff., 4 b 16 ff.

³⁸⁴ Aristotle, *Categories* 2 a 11 ff.

³⁸⁵ *Ibid.*, 4 a 10 ff.

³⁸⁶ Nagy (ed.), 'Liber introductionis in artem logicae demonstrationis', *Beiträge z. Gesch. d. Phil. d. MA.*, vol. II 5 (Munich 1897) (a Latin translation of *Br.P.text* p.

376 ff., henceforth quoted as *Br.P.Lib.*), p. 58, *Br.P.text* p. 390, *Br.P.Log.* p. 77. For this formula cf. especially Aristotle, *Categories* 1 a 23 ff., 3 a 32 and Porphyry, *op. cit.*, p. 12: "an accident is something which becomes and ceases to be without the subject being destroyed."

³⁸⁷ Cf. Plotinus, *Enneads* VI 1, 1 ff.; in Arabic philosophy cf. *Die pseudo-aristotelische Schrift . . . Liber de Causis*, ed. O. Bardenhewer (Freiburg 1882), p. 109. In later Greek Neoplatonism the general term substance had become almost meaningless requiring in every case a special significant attribute, cf. Proclus' *Elements of Theology*, ed. E. R. Dodds (Oxford 1933), propositions 171, 176, 186, 190.

³⁸⁸ *Die sogenannte Theologie des Aristoteles*, ed. F. Dieterici (Leipzig 1882), an Arabic excerpt from Plotinus' *Enneads*, cf. V. Rose, *Deutsche Literaturzeitung* 1883, pp. 843-846.

³⁸⁹ *Br.P.text.* pp. 213, 354, 390, 455; *Br.P.Welts.* p. 39, *Br.P.Log.* pp. 30, 77, *Br.P.Anthrop.* p. 42.

³⁹⁰ *Br.P.text* pp. 354, 359, *Br.P.Log.* pp. 30, 37.

the substance-accident-distinction is strongly reinforced by *Kalam*, where the substance-accident-distinction is of equal prominence. The influence of *Kalam* is especially obvious in the thesis of the *Brethren of Purity* that "*omne quod est excepto Deo est substantia vel accidens*"²⁰, a statement which might be found literally in the literature of *Kalam*.²¹ Thereby the *metaphysica generalis* and with it the generality of the conception of substance is, in contrast with Aristotle, limited from the outset. But his limitation is not carried out with thorough consistency, and especially whether being is to be conceived to be *qua being* in a relation of emanation-dependence to God is nowhere clearly decided. "Intellect", the first entity emanated from the One, is repeatedly characterized as the "*first being*"²², God being "beyond being"²³. Further, the ten categories are declared to contain *all being*, yet not God²⁴. *Every being* is spiritual or bodily, but God is neither²⁵. God is unqualifiedly the cause of *all being*²⁶. But in contrast with these statements some passages suggest that being is primarily divided into (a) God (b) all created being²⁷. Nor do attempts at a general description of being *qua being*²⁸ give any further clarification of this point.

However this question may have to be decided, *created being* is primarily divided into substance and accident, and the *Brethren of Purity* are in this point at least as much in concord with *Kalam* as with Aristotle.²⁹ True, *Kalam* is severely criticized from the Neoplatonic point of view, especially those *Mutakallimun* who implicitly deny the existence of spiritual being in the created world by holding that reality be divided into God on the one hand, bodies plus their accidents on the other³⁰. But this affects the division of being only secondarily, and it is now as follows: There is (1) God the creator and (2) created being which is either (a) substance (i) corporeal (composite) or (ii) spiritual (simple) or (b) accident (i) corporeal or (ii) spiritual³¹. The theory of spiritual accidents, i.e. states in spiritual substances³² greatly strengthens the generality of the concept of substance and the claim of the substance-accident-division of created being to primacy, although, as will be seen shortly, such accidents can be ascribed only to a limited number of spiritual beings.

This is the point to which the first general analysis of the conception of substance *qua substance* takes us. The next and much more far-reaching analysis will deal with the position of substance within the cosmology, the *metaphysica specialis* of the *Brethren of Purity*, attempting to explain the conditions of the possibility of a general conception of substance within a Neoplatonic hierarchy³³.

The position of the constituents of substance in the cosmic hierarchy

If there is a similarity between the *Brethren of Purity* and *Kalam* in the primacy of the substance-accident-division, there the similarity ends. Even in the analysis of the constituents of substance their ways part in a manner which shows that even the criteria for the substance-accident-division are quite different. For in the case of the *Brethren of Purity* this analysis does not lead to the atom, but in the usual Aristotelian-Neoplatonic fashion to form and matter.

²⁰ Br.P.Lib. pp. 57f., Br.P.text p. 390, Br.P.Log. p. 77.

²¹ Cf. A. J. Wensinck, *The Muslim Creed*, (Cambridge 1932), pp. 190, 209 f. We intend to give special attention to this point elsewhere.

²² Br.P.text p. 239, Br.P.Log. p. 101; cf. also Br.P.text pp. 3, 213, Br.P.Welts. pp. 13, 39.

²³ Thus the current Neoplatonic doctrine.
²⁴ Br.P.text pp. 354, 359; Br.P.Log. pp. 30, 37.

²⁵ Br.P.text p. 216, Br.P.Welts. p. 43.

²⁶ Br.P.text p. 578, Br.P.Welts. p. 177.

²⁷ Br.P.text pp. 217 ff., Br.P. Welts. p. 44; cf. also Br.P.text p. 390, Br.P.Log. p. 77.

²⁸ E.g. Br.P.text p. 578, Br.P.Welts. p. 176.

²⁹ However, this concord has serious limitations (cf. below).

³⁰ Br.P.text p. 217, Br.P.Welts. p. 44.

³¹ Br.P.text p. 455, Br.P.Anthrop. p. 42; cf. also Br.P.text pp. 1 ff., 357, 390, Br.P.Welts. p. 11, Br.P.Log. pp. 35, 77, Br.P.Anthrop. p. 163.

³² Br.P.text p. 244, Br.P.Log. p. 8.

³³ In the *Theology of Aristotle* and the *Liber de Causis*,—works with which the *Encyclopedia* has a close resemblance as far as its cosmology is concerned,—there is no trace of a general determination of the concept of substance.

What is unusual in the case of the *Brethren of Purity* is a particularly strong intellectual effort to merge this general metaphysical analysis of substance into form and matter with an elaborate Neoplatonic cosmic hierarchy and to allot in the *metaphysica specialis* definite cosmic positions not only to matter and form, but also to the various stages of their composition. While in their cosmology in general the *Brethren of Purity* accept the common Neoplatonic doctrine, it is from this specific effort on their part that most of those doctrines derive which deserve special attention.

There is to be found a general description of substance and accident alternative to the one analysed above: "There are two kinds of form (a) constituting (*muqawwim*) and (b) completing (*mutammim*). The scholars have called the constituting forms substances, the completing forms accidents".²² Historically this distinction is to be related to Plotinus' distinction between substantial qualities or rather activities and mere incidental qualifications.²³ Of even greater significance are, as will be seen more clearly shortly, those ideas finding expression in Porphyry's statement that the *differentia* be "constitutive" of the substance,²⁴ in distinction from the accident.²⁵ However, the formula quoted is so central and occurs so frequently in the *Encyclopedia* that vague historical references are no adequate explanation. This can be given only by a systematic analysis.

Logically, there are two assertions implied in this description of substance and accident: (a) a form constitutes a thing as some one definite thing, but (b) not all formal characters to be found in the thing are thus constitutive,—which would make a change within the same thing impossible. The solution of three problems is now set as a task by the prominent position this formula occupies in the *Encyclopedia*: (i) what is the criterion distinguishing "constituting" from "completing" form? (ii) what is the reason for the virtual absence of matter in this formula? That the *Brethren of Purity* should in a prominent formula for substance ignore matter,—a flagrant inconsistency with their actual doctrine—, requires an adequate systematic explanation. (iii) This problem is closely connected with the third: is this formula connected or at least compatible with the "description" of substance preliminarily analysed above?

The key to the solution, or at least an attempt at a solution of all these problems is the concept of *degrees of formation*, basic to the whole *metaphysica specialis* of the *Brethren of Purity*. First of all, there are two kinds of substances, simple and composite, spiritual and corporeal.²⁶ Composite substances are composed of simple and therefore spiritual substances, viz. matter and form. The full implications of this doctrine will be seen shortly. Secondly, the formation of composite substances is a *matter of degree*. By degrees a relatively undetermined matter is distinguished from a determining form, and we arrive by abstraction at four kinds of matter: (a) "*working matter*", as e.g. wood and iron, (b) "*natural matter*", i.e. the four elements, (c) "*general matter*" which is "*absolute body*" and (d) "*prime matter*".²⁷ Only (c) and (d) require comment: freed from the differentiation into four elements matter is still determined by extension. Extension²⁸ constitutes corporeality and is thus "*corporeal form*".²⁹ Thus "*second matter*" is "*first*" or "*absolute body*".³⁰ After

²² Br.P.text pp. 354, 356, Br.P.Log. pp. 30, 33; cf. also Br.P.text pp. 379, 98, 197, 456, 215; Br.P.Natur. p. 25, Br.P.Anthrop. pp. 21, 42, Br.P.Welts. p. 41.

²³ Cf. Plotinus, *Enneads*: VI 2, 17; especially II 6, 3; cf. Br.P.Lib. p. 58: "accidens non habet actionem".

²⁴ Porphyry, *op. cit.* p. 10.

²⁵ *Ibid.* p. 12.

²⁶ E.g. Br.P.text pp. 1 ff., 357, 390, Br.P.Welts. p. 11, Br.P.Log. pp. 35, 71.

²⁷ Br.P.text pp. 2, 25, Br.P.Welts. p. 12, Br.P.Natur. p. 2 ff.

²⁸ Or. "quantity" (e.g. Br.P.text p. 25); cf. H. A. Wolfson, *Crescas' Critique of Aristotle*, (Cambridge, Mass., 1929), p. 580.

²⁹ On the history of "corporeal form" cf. Wolfson, *op. cit.*, pp. 577-591. Wolfson traces the origins of "corporeal form" back to Simplicius (p. 581) and Plotinus (p. 582). Cf. also J. Guttman, *Die Philosophie des Judentums*, (Munich 1933), p. 379.

the abstraction of corporeal form prime matter remains, both completely undetermined and incorporeal.—But we have not yet reached the basic point in our analysis. Even Plotinus had considered prime matter as incorporeal because absolutely indefinite; but yet it had been to him the principle of sensuality⁷. As has already been noted by some scholars⁸ the *Brethren of Purity* go a fundamental step further by asserting that matter be a positive spiritual principle. This step affects basically the whole situation, especially with respect to the conception of substance. Before its implications can find consideration, this step must itself be explained in the light of the systematic metaphysical efforts of the *Brethren of Purity*.

The *Brethren of Purity* take immense pains to work out as detailed and continuous a system of levels as possible, using the Neoplatonic principle of gradually increasing multiplicity emanating from the One. Using numbers and mathematics in a fashion which in its detailed character appears almost absurd they relate increasing multiplicity⁹ and decreasing perfection¹⁰ to the distance from God. The *Brethren of Purity* now make the resolute attempt to pursue the continuity of emanation as far down as possible, viz. to individual things, Aristotelian first substances. It is a current Isma'illite doctrine that matter be higher in the emanation scale and simpler than those entities which bestow on it quantity and divisibility.¹¹ In conformity with this general doctrine the *Brethren of Purity* place their conception of gradual formation of matter right into the scheme of increasing multiplicity; and gradual formation of matter becomes of necessity primarily multiplication of the simpler and is only secondarily determination of the more indeterminate. Throughout their writings the *Brethren of Purity* make use of the analogy of the matter-form-relation to that between genus and species, an analogy already emphasized and made use of by Aristotle¹², Plotinus¹³ and Porphyry.¹⁴ But while they stress the constitutive character of the more specific not less than e.g. Porphyry¹⁵, of matter (genus) they stress, in contrast with the Aristotelian outlook shared by Porphyry, not the indeterminateness, potentiality, but its bearing, underlying character. For what is simpler, i.e. nearer to the One, is according to Neoplatonic principles independent of what is more differentiated and more distant from the One, and there is a strictly unilateral relation of dependence not only logically, but also ontologically¹⁶. Thus the *Brethren of Purity* state explicitly that in the chain God, intellect, soul, prime matter, first body, four elements and definite material thing any prior link is ontologically independent from the posterior and would continue to exist if the posterior ceased to be¹⁷. This is why prime matter receives its positive character and why it can now be described as "simple substance (i.e. actual, not merely potential) receiving form"¹⁸. It is a spiritual being next in the metaphysical order to soul and both simpler than and prior to body.

Aside from the considerable historical influence it exerted this attempt at a systematic cosmic continuity is of great intrinsic significance, especially in

⁷ Br.P.text pp. 2, 5, 13, 447, 196 ff., Br.P.Welts. pp. 12 ff., 15, 25, 28, Br.P.Anthrop. p. 21.

⁸ Cf. Guttman, op. cit. p. 379, Plotinus, *Enneads*, II 4, 8-9.

⁹ Guttman, op. cit. p. 379, M. Wittmann, *Zur Stellung Avicennas (Ibn Gabirol) im Entwicklungsgang der arabischen Philosophie*. (Muenster 1905), p. 63.

¹⁰ Br.P.text p. 217, Br.P.Welts. p. 43.

¹¹ Br.P.text p. 3, Br.P.Welts. p. 13 ff.

¹² From God successively emanate: Reason, Soul, Prime Matter, Space, Time. cf. E. G. Browne, *A Literary History of Persia*, vol. I (London 1925), p. 439, vol. II (Cambridge

1923) pp. 197 ff.

¹³ *Metaphysics* 1043 a 19 ff., 1045 a 33 ff.

¹⁴ *Enneads* II 4, 1-5.

¹⁵ *Op. cit.* p. 11.

¹⁶ Cf. note 35.

¹⁷ Cf. Plotinus, *Enneads* VI 8, 15: "Isolate anything else and the being is inadequate; but the Supreme in isolation is still what He is."

¹⁸ Br.P.text pp. 215 ff., Br.P.Welts. pp. 41 ff.

¹⁹ Br.P.text pp. 98, 577, Br.P.Natur. p. 251, Br.P.Welts. p. 176; cf. also Br.P.text p. 447, Br.P.Welts. p. 28.

its implications for the conception of substance, as the next chapter will show. But it is not free from grave difficulties with which later Ibn Gabirol struggles more successfully⁴⁴. For the *Brethren of Purity* do not succeed in establishing continuity between the levels above and beneath prime matter. By making a radical distinction between simple and composite substances⁴⁵ they implicitly admit that, although on the one hand God, intellect, soul and prime matter differ in degree of simplicity⁴⁶, on the other hand the different kinds of matter in degree of formation, these two processes do not form one homogeneous process from simplicity to multiplicity. Production of differentiated levels differs in kind from formation of matter, and while e.g. soul continues to exist if matter disappears, not body, but merely the form of body must disappear if matter is to continue to exist without that form⁴⁷. Thus the principle of composition, different in kind from multiplication concerning the variation of essences, remains ultimately undeduced and, entailed thereby, corporeality which is to result from the composition of a spiritual matter and a spiritual form⁴⁸. True, the *Brethren of Purity* use sporadically the conception of a spiritual matter within soul subject to formation⁴⁹, but only Ibn Gabirol introduces it systematically for the intelligible part of the cosmos, precisely in order to overcome the difficulties of the *Brethren of Purity*.

The general concept of substance and the cosmic hierarchy

In their exposition of the cosmos of substances the *Brethren of Purity* do not much more than repeat traditional Neoplatonic doctrines: God is not a substance,—this confirmed by both *Mutakallim* and Neoplatonic teaching; but the "divine things" are "immaterial eternal substances"⁵⁰; for intellect is a "simple substance"⁵¹, soul a "spiritual substance"⁵²; soul is therefore independent from body⁵³ governing it⁵⁴, and man is composed of two substances⁵⁵. "High" and "low" substances are distinguished in the usual Neoplatonic manner.⁵⁶ The whole world of substances is unified by its contingency on God, the "first cause"⁵⁷.

However, while e.g. the *Theology of Aristotle* and the *Liber de Causis*⁵⁸ with which works the *Brethren of Purity* share this general Neoplatonic frame make no attempt at a general definition of substance following in their contempt for things material by implication Plotinus' doctrine of the heteronomy of the categories⁵⁹, the matter is quite different in the case of the *Brethren of Purity*. Aside possibly from other extraneous influences it is due to their systematic efforts analysed in the last chapter that matter and the material world are given a much greater prominence than in Neoplatonism in general, although they are appraised from Neoplatonic principles. And in their,—at least in their own intention—, smoothly continuous cosmos the question of substance *qua* substance can be raised without fear of committing a sacrilege by classifying spiritual and corporeal entities together.

⁴⁴ Cf. Guttman, *op. cit.* pp. 105 ff., cf. also A. Heschel, 'Das Wesen der Dinge nach der Lehre Gabirols', *HUCA* vol. XIV pp. 359-385, especially pp. 366 ff.

⁴⁵ Cf. note 37.

⁴⁶ *Br.P.text* p. 14, *Br.P.Welts.* p. 26: intellect is an "even simpler" substance than soul.

⁴⁷ *Br.P.text* pp. 215 ff., *Br.P.Welts.* pp. 41 ff.

⁴⁸ This latter fact has already been stressed by Guttman, *op. cit.* p. 379. As late a thinker as Isaac Abravanel (d.1509) still struggles with this problem (cf. a passage quoted by Wolfson, *op. cit.* pp. 580 ff.).

⁴⁹ *Br.P.Anthrop.* p. 103.

⁵⁰ *Br.P.text* p. 39, *Br.P.Natur.* p. 19.

⁵¹ *Br.P.text* p. 352, *Br.P.Log.* p. 26.

⁵² *Br.P.text* p. 237, *Br.P.Log.* p. 100, cf. *Br.P.text* pp. 187, 233, *Br.P.Anthrop.* p. 124, *Br.P.Log.* p. 94.

⁵³ *Br.P.Anthrop.* p. 100.

⁵⁴ *Br.P.Anthrop.* p. 124.

⁵⁵ *Br.P.Anthrop.* pp. 118, 120.

⁵⁶ Cf. *Theology of Aristotle*, pp. 15, 80, 91, 108.

⁵⁷ *Br.P.text* pp. 215 ff., 536, 545, *Br.P.Welts.* pp. 41 ff., 130 ff., 141.

⁵⁸ Cf. notes 15 and 16.

⁵⁹ Cf. notes 15 and 32.

What, then, is substance? True, an Aristotelian "first substance" is a substance, but its underlying matter is likewise an *actual* substance, as it is simpler, nearer to the first cause and thus independent of its form. And thus the closer we come to the first cause, we always encounter substances, except in the case of the first cause itself, whose substantiality is denied for traditional reasons. This leads of necessity to a *relative distinction* of what the formula quoted above calls *constituting* and *completing forms*, depending entirely on the kind of substance defined: for the substance of a shirt sewing is constitutive, for the substance of the cloth it is merely completing²⁰. Already Aristotle had stated that not only substance, but also an entity in *potentia* had a capacity for contraries²¹, though in his opinion the two cases were essentially different. But as the *Brethren of Purity* assert the ontological independence of matter (genus), the reception of contrary forms (*differentiae*) can no longer be essentially distinguished from the reception of contrary accidents.²² The attempt at a general characterization of substance as "receiving contraries" is thus sufficiently explained; all substances below and including prime matter possess this property, for even prime matter may receive corporeal form or no form at all. However, in the spiritual world only some substances receive contraries. "Reception of contraries" is not a property of all substances, because formation, specialization is not the universal principle of multiplication. But also the stress on form in the second formula for substance is sufficiently explained, for it is the degree of formation which determines the relative distinction between substantial and accidental. For the virtual absence of matter from that formula (problem (ii)) one further fact must be stressed: species,—though not the *differentia*—, implies the genus; in the same manner any form presupposes and implicitly contains all the more general forms including corporeal form²³. True, logically it does at any rate not contain prime matter, but (a) the analogy of the matter-form-relation to that between genus and species and the imposition on it of the heterogeneous Neoplatonic simplicity-multiplicity-relation obscure this fact. According to the former matter is like a highest genus implied in all specific forms; the latter makes in the material world all things presuppose the simplest entity basic to them, *viz.* matter. Furthermore (b), matter itself is spiritual, possessing, as it were, no specifically "material" character, and corporeality remains undeduced.

Substance is *qua* substance "*self-subsisting*." The meaning of this term,—which is quite specific to the *Brethren of Purity* especially compared with its use among their Muslim predecessors²⁴—, can now finally be determined. In terms of the analogy it can be said that from the highest genus down to the Aristotelian first substance every entity is self-subsisting, containing in itself the *genus proximum* as well as its own specific character and requiring logically no reference to anything outside itself. But none of the *differentiae* is self-subsisting, although they may become integral part of a self-subsisting entity. Only because specification does not go down to individuals are there accidents *absolutely*; relatively all *differentiae* are accidents, because the more generic does not require the more specific for actual constitution. Thus prime matter is like a highest genus described as substance *as such*, while body is a substance, but not *qua* substance body,²⁵ rather is it defined as a substance (prime

²⁰ *Br.P.text* p. 215, *Br.P.Welts.* p. 41.

²¹ *E.g. Metaphysics* 1051 a 5 ff.

²² The later Arabic philosophers take great pains to re-establish the distinction firmly, even in terminology, cf. Wolfson, *op. cit.* p. 577; Avicenna, *an-Najāt* (Cairo 1331 A.H.), p. 325.

²³ *Br.P.Welts.* p. 12.

²⁴ In the *Theology of Aristotle* this term

indicates God's "aseity" (cf. p. 136), in the *Liber de Causis* "self-subsisting", i.e. "being the cause of its own formation and completion" (p. 105) is a term applicable only to intelligible substances, in *Kalam* the term is not used systematically, or if so, within an entirely different metaphysical background.

²⁵ *Br.P.text* pp. 196 ff., *Br.P.Anthrop.* p. 21.

matter, highest genus) possessing dimensions (first form, *differentia*)". Abandoning the terms of the analogy: in the system of successive formation every formed entity at each level is self-subsisting, in contrast with differentiating characters in *abstracto* which are, even if integral, constituting part,—but in any case only part—, of a substance at one level, yet accidental in relation to that substance which is the matter of the latter.

Even if we do not speak in terms of the analogy, this doctrine implies that prime matter be substance *per se*". The *Brethren of Purity* try to overcome the embarrassment entailed in this doctrine by putting prime matter together with all the other spiritual substances (except God) into one category of entities which are substances *per se*. But this only shows again that the *Brethren of Purity* are unable to extend their structural concepts regarding the material world beyond the level of prime matter. For there is no harmonious transition from the production of levels harboring multiplicity to the formation of matter.

* *Br.P.text* p. 370, *Br.P.Lib.* p. 44. For the history of this "definition" in later Arabic and Jewish philosophy cf. Wolfson, *op. cit.*

p. 590.

** *Br.P.text* pp. 196 ff., *Br.P.Welts.* p. 21.

THE FORTY-THIRD TREATISE OF THE
IKHWĀN AL-ṢAFĀ¹

[Regarding the nature of the way (al-tariq) to Allah, the powerful and the Glorious, Cairo text, 1928, pp. 79-81]

In the name of Allah, the Merciful and Compassionate:

Praise be to Allah, and peace upon His servants, those whom He hath chosen! Surely Allah is good, or verily they would be idolaters!

Know, O ye brethren, may Allah help you and help us by His Spirit (rūḥ), that Allah, the Blessed and Exalted, created the universe and put it in order, brought it under control and allowed it to operate, and then He ascended to the Throne (*al-'arsh*), and sat upon it. It was by the favour of His grace and the fullness of His generosity and the completeness of His mercy that He chose a group of His servants and drew them near to Him, and spoke to them, and revealed to them the mystery of His knowledge and the secrets of things that are hidden. Then He sent them to His people to call them to Him and to His protection. He told them of the hidden things of His mysteries in order that they might cease from the slumber of ignorance, and be aroused from the sleep of carelessness, so that they might live the life of the learned, enjoy the pleasure of those who are (truly) happy, and reach the perfection of those who exist in the realm of eternity (*dār al-ḥulūd*). For as He hath declared in His books and described by the tongues of His prophets: "He created the heavens and the earth in six days, and then He made for the throne" (vii: 52). He declared also, "Verily Allah hath chosen Adam and Noah and Abraham's people and Imran's people above the world" (iii: 30). Further He declared, "And Allah sent

¹ A recent edition (Cairo, 1928) of the Arabic text of the *Ikhwān al-Ṣafā* (Brethren of Sincerity) makes these learned Muslim discourses of the tenth Christian century more readily accessible to students. From this book, the earliest Islamic encyclopaedia, the treatises on Logic, Metaphysics, and Anthropology were translated by Dieterici into German in the years from 1858-1886, and are available in his *Die Philosophie der Araber* and *Die Abhandlungen der Ichwān-al-Ṣafā*.

The forty-third treatise, however, is one of those that has not been translated, and as it discusses the requirements of the human soul in order that the knowledge of God may be attained, it is of special interest to Christian students of Islamica.

prophets with good tidings and with warnings, and sent down with them the Book (*al-kitāb*)" (ii: 209). And further He declared, "Allah calls unto the abode of peace (*dar al-islam*), and guides whom He will to the right path" (x: 26).

*And know, O ye brethren,—*may Allah help you and help us with His Spirit—, verily, it is not possible to arrive there except with two requisites, of which the first is the purity of the soul (*ṣafā al-nafs*), and the other is the straightness (*isti-qāmat*) of the path.

The first requisite, purity of the soul, is necessary because it is the essence (*lubb*) of the substance (*jawhar*) of man. Verily the term *insān* (man) includes both the soul (*al-nafs*) and the body (*al-badan*). The body is the visible corpus (*al-jasad*), which is composed of flesh, blood, bones, veins, muscles, skin, etc. And all these are earthly masses (*ajsām 'ardiya*) which are dark, heavy, changeable, corruptible. But the soul is a substance (*jawhar*) which is heavenly (*samāwīya*), spiritual, living, nimble, moveable, uncorruptible, and a continuous standard (*'alāmatu darākati*) for (discriminating) the (changing) forms (*al-ṣiwar*) of things.

In illustrating the soul's comprehension of things which can be experienced by our senses and minds, we may say that it is like a mirror: for if the mirror is accurate and its surface is clean, then material things may be seen in their reality. Likewise, if the mirror is not accurate, the reflections of material things will appear to be other than what they really are. And furthermore, if the surface of the mirror is not polished, then nothing will appear on it at all.

Such then is the condition of the soul, for if it is learned and forms of ignorance do not gather upon it, then it is pure in its essence and is not corrupted by mischief, it is clean in its substance and is not defiled by bad dispositions, and it is complete in its strength and is not made crooked by base ideas. In this case it will be able to have some conception of things spiritual, which lie within its realm, and will be able to comprehend their realities. By means of its reason and the purity of its essence it will be able to observe even the mysteries that are beyond sense perception. This it will do in exactly the

same manner as it observes material things, *i.e.*, by its senses when they are accurate and unimpaired.

On the other hand, if the soul is ignorant, is not pure in its essence, but is corrupted by mischief, has become rusty by immorality, or crooked by wrong opinions, while it stays in this condition it will be shut off by a veil from the comprehension of spiritual things as they really are. Thus it will be powerless to reach to God the Most High, and it will forfeit the enjoyment of eternity. For Allah hath declared: "Nay, verily, from their Lord in that day are they veiled" (lxxxiii: 15).

And know, O ye brethren,—may Allah help you and us with His spirit—that the veil which separates the soul from its Lord is its ignorance of its essence (*jawhar*), sphere (*'ālam*), origin (*mabda'*) and ultimate return (*mu'ād*). Know that its ignorance is from the rust which gathers on it from the evil of its actions and the baseness of its deeds. For Allah, the Blessed and the Most High, hath declared: "Nay, but that which they have gained has settled upon their hearts" (lxxxiii: 14). Its crookedness (*i'wijāj*) is due to its corrupted opinions and its depraved dispositions, for as Allah, the Most High, hath declared: "When they swerved, Allah made their hearts to swerve" (lxi: 15).

And know, O ye brethren,—may Allah help you with His spirit—if the soul continues to be inclined towards these characteristics, then it will be unable to perceive its true self (*dhāt*) or to appreciate in their real nature those beautiful, honourable, delightful and acceptable things which are by rights within its realm, for as Allah hath described and declared, "Therein is what souls desire, and eyes shall be delighted, and ye therein shall dwell for aye" (xliii: 71). Again He hath declared, "No soul knows what is reserved for them of cheerfulness for aye, as a reward for that which they have done" (xxxii: 17).

And know, O ye brethren,—may Allah help you with His spirit—if souls do not observe these things, then they will not long for them, nor seek after them, nor strongly desire them,

but they will remain rather as if they were blind. For as Allah the Most High, hath said, "For it is not their eyes which are blind, but blind are the hearts which are within their breasts" (xxii: 45).

And know, O ye brethren,—may Allah help you with His spirit—that if the soul becomes blind to the true nature of its state and if it imagines that it has no existence (*wujūd*) except in the condition in which it is at present in this world, then it will continue to desire to be in the world and to remain in it forever. It will be satisfied with the world, in which it will have a sense of security. Such a soul will despair of the hereafter and will forget the fact of the ultimate return (*mu'ād*). For as Allah, the Most High, hath declared, "They were content with the life of this world and are comforted thereby" (x: 7). And again He hath said, "They despair of the hereafter, as the misbelievers despair of the dead (*aṣḥāb-i-qubūr*)" (lx: 13). Then, when there is mention of Allah's command, which came down upon the tongues of His prophets—peace be upon them—that soul will not remember anything; as Allah, the Most High, hath declared, "And when they are reminded they will not remember" (xxxvii: 13). Such a soul will remain in its blindness, ignorance and wickedness till death,—always resisting and proud, as if it did not hear Allah's command. And when there comes the insensibility of death, which is the separation of the soul from the flesh and the giving up of the use of the body, then its separation is most reluctant. But when it becomes free from the use of the body and the comprehension of sensations, then it will revert to its true self and try to raise itself, but rising will not be possible. That will be because of the weight of its evil deeds, of some of its crimes, and of its bad habits. For Allah, the Most High, hath declared, "They will carry their crimes on their backs" (vi: 31). It will then be clear to that soul that it has lost the delights of sensations that it had by means of the body, and it will realize that it has not gained the intellectual delights that were possible for it. Then it will understand that it has lost both this world and the next—and that is manifest suffering! This is the conclusion.

The second requisite, *i.e.*, *the straightness of the path*, is shown in the case of every traveller towards an earthly goal. On his journey towards his goal he inquires for the nearest of the paths and the easiest way. For he knows that if he does not have a near path he will be delayed in reaching his goal. Moreover, if the way is not easy he will be hindered from reaching his destination or he will become weary as he proceeds. Now the nearest of paths is the one that goes in a straight line and the easiest of ways is the one without obstacles. So it must be also for those who are travelling towards Allah, the Most High, after purifying their souls; and for those who are eager for the delights of the hereafter in the realm of peace (*dār al-salām*); and for those who long for the ascent to the kingdom of Heaven, and entrance to the company of the angels. For reaching their objectives they must each inquire for the nearest of the paths, as Allah, the Most High, hath declared: "They strive after right direction" (lxii: 14). And He, the Praiseworthy, hath also said: "This is my right way: follow it then, and follow not various paths, to separate yourselves from His way; that is what He has ordained you" (vi: 154). And the Most High hath further declared: "Say, 'What if I come to you with what is a better guide than what ye found your fathers agreed upon?' " (xliii: 23).

Now we wish to make clear what the straight way is, which He hath commanded us to follow, by the tongues of His prophets—the blessings of Allah be upon them. And we wish to describe also how we ought to proceed until we reach that which our Lord hath promised us, as Allah, the Most High, hath declared: "We have now found that what our Lord promised is true; have ye found that what your lord promised you is true? They will say, 'Yea' " (vii: 42). But a true explanation of this is not possible for us except by speech that is weighed, by true analogy, and by clear proofs, similar to the explanation of Allah, the Most High, and the usage of His prophets—the blessings of Allah upon them—with an excellent description of all of Allah's miracles in the universe and also in our own selves, so that it may be clear to them that it

is indeed the truth; as Allah, the Most High, hath declared: "And in the earth there are signs to those who are sure, and in yourselves,—what! do ye not see?" (li: 20). And when we have done this, the doors of the treasured knowledge and the concealed mysteries, doors which cannot be touched except by those who are purified, these doors will be opened!

And know, O ye brethren—may Allah help you and us with His spirit—that no one should speak regarding the essence (*ḍhāt*) of the Exalted Creator, or of His attributes (*ṣifāt*), by way of guessing or conjecturing, nor argue about Him until after he has purified his soul. Otherwise this leads to doubts, perplexity and loss, as Allah the Most High hath declared: "But amongst men are those who wrangle about God, without knowledge, and without guidance, and without an illuminating book!" (xxxix: 19). We begin, therefore, before anything else, to show how we ought to purify the soul from the bad dispositions to which we have become accustomed from childhood.

These descriptions we have included in separate chapters in our disciplinary epistles. We have mentioned in each chapter varieties of examples, in order that the subject may be clearer in explanation, more readily understood, and more convincing in admonition. After that we have given in these treatises other illustrations, by which the nature of the straight path to Allah, the Most Powerful and Glorious, becomes clear. And how important it is that this description should employ carefully selected words and clear proofs, so that it may afford a plain road for those who seek to find it and direction for those who desire to follow it.

After having pointed out these two requisites, we now begin to show things that are living and divine, and to reveal treasured secrets, by what we have come to know through the ordinary inspiration (*ilhām*) of Allah the Most High, or by what we have discovered from the commentaries of His saints and the revelations of the prophets—upon whom be peace—and by what was current on the tongues of the philosophers in their allusions and metaphors. There is also that which may be logically deduced in the rational contemplation of

the beginning of the existence of the world, when it had not as yet come into being. We think also of the failure and pride of the soul, and the creation of the first Adam, the reason for his disobedience, and the account of the angels and their prostrating themselves before him. We recall the story of Satan and the Jinn, and of Satan's pride regarding the prostration. We mention further the everlasting tree and the kingdom which does not pass away, and think of Allah's reason for giving His covenant to the descendants of Adam. We call attention to the news of resurrection,—the blowing of the trumpet, the awakening, the rising and the judgment, with the decision of Fate, the passing over the path, the escape from the fire, and the entrance into Paradise. We call to mind the meeting with the Blessed and Exalted Lord, and whatever matters of this kind are mentioned, with the truths they teach, in the books of the prophets—upon whom be the blessings of Allah.

For among mankind there are groups who are rational, discriminating and philosophical, men who, although they think on these things and measure them with their minds, still are unable to perceive their significance. Their minds cannot accept what is apparently the literal meaning of what has been sent down, and thus they fall into doubts and perplexity. And as this perplexity remains with them, then in their hearts they deny the teaching, even though they may appear to acknowledge it with their tongues, on account of the fear of the sword.

There are also among mankind groups of people who are less than these in their knowledge and discrimination, men who think and teach that this literal meaning is indeed the truth. Others take it from them on authority without thinking it out for themselves. Another group of men resent such questions when they hear them, for they dislike such discussion, and to the speaker or questioner they are ready to attribute idolatry or heresy, or temerity in trying to explain what is not permitted. The souls of all these people are submerged in the slumber of ignorance. Their advisor should be a friendly doctor, who would treat them as kindly as he

could by advice from the divine books, and from what is available for them from the proclamations of the prophets, and the commandments of their laws, punishments, customs, etc. For all these provide demonstrations for the soul, serving to remind it of its carelessness about its return and its source. For example, the hypothetical quantities for special numbers, the commands of the prophets for known conditions, their performance at stipulated times, the facing in various directions, and worshipping in different ways,—whether according to the followers of the Taurāt, the Injil or the Qur'ān. If you think of these people in connection with the apparent significance of the commands of their laws, and observe their eagerness and care in reading the books of their prophets, and their acceptance of the correctness of what they contain of commandments for religious and worldly affairs, then this is a proof that there were those who gave advice to them, when they had ignored things that lay within their realm, and had forgotten matters concerning their ultimate end or return (*mu'ād*) and their origin (*mubda'*). There is therefore a witness against them concerning what they denied of the significance of these questions we have mentioned. And if we assume that some of the people who deny the significance of these questions are worshippers of idols—of fires, the sun, the stars, or the like—nevertheless, there must surely be in their laws, in the symbols of their temples, or in their customary requirements, something that will afford similar demonstrations for them, as in the case of the laws of the religions of prophecy. But there remains the need for advisors who would know the truth.

Furthermore there is among mankind a group of men who are of such a nature that if they hear such questions, their souls are at once anxious to find answers for them and to determine their true significance. And when they hear the answer, then their souls accept it without argument or proof. The souls of these men are healthy, for they have not as yet been made crooked by corrupt opinions, and they have not as yet been immersed in the slumber of ignorance. Their advisor needs but to follow the method of teaching them grad-

ually, as we described in the first two treatises that we wrote for learners and seekers. For when their souls become refined, their minds clean, and their thinking strong, then they may have answers to these questions, as we have shown in the five treatises we have written concerning the nature of man, for there we explained the several proofs by examples that lie in the nature of man.

There is another group among mankind who have studied some of the sciences and who have read some of the books of the philosophers, or who have heard the discussions of scholars, philosophers or experts in the religious law. They consider these questions and give them different answers. But they cannot agree in any one thing, and certainty of opinion is not found among them, but rather disputations and contradictions! This is because they have not had one true basic principle, or one correct analogy, to use in answering these questions. Their principles are various and their analogies are capricious and not in agreement.

*And know, O ye brethren,—*may Allah help you and us by His spirit,—that answers according to differing principles, and judgments according to various analogies, may be contradictory and wrong. We have sought to answer all these questions, and more than these, according to what they all have in common, on one principle and with one analogy, and that is the nature of man. Because the nature (form) of man is the greatest proof of Allah that is to be found in His creation. It is the nearest of all, and its indications are clearer, and its proofs are more correct. The nature of man is the book which He hath written with His own hand, it is the temple which He hath built by His wisdom, it is a balance which He hath established in His creation, and it is the measure by which He determines what is deserved of reward and punishment on the Day of Judgment. The nature of man is an encyclopaedia in which all the worlds are described. It is a condensation of the sciences contained in the "Preserved Tablet," it is a witness to every opponent, it is the way to all good, the path indeed that is stretched out between Heaven and Hell.

But whoever claims superiority in real sciences and says that he is able to answer all these questions, as mentioned above, ought to be required to give answer according to one basic principle and on one analogy. This he will not be able to do unless he makes the nature of man his principle, rather than anything else from among the forms of existing things, —whether the celestial orbits, the constellations, the component parts (*arkān*) of matter, the animals, or the plants. If he takes as the basic principle anything else than the nature of man, it will be impossible for him to find an analogy from it for all other existing things. He will find no answer for these questions, except by the example which we have provided and employed. But if he answers in this way, then everybody will agree on one opinion and one religion, and one sect! Disagreements will be removed and the truth will become clear to all, and this will afford a means for universal salvation.

But we do not allow anyone to discuss these matters, or to ask questions about them, until he has disciplined his soul, for as we have said in the two books dealing with the laws of Allah, the Blessed and the Exalted, He hath declared: "And we appointed for Moses thirty nights and completed them with ten" (vii:138). That was because Moses, upon him be peace, had prayed by night and had fasted by day, until his soul became pure, and then it was that Allah, the Most High, communed with him and spoke to him.

And it is related in regard to the Prophet—upon whom and his family be blessing and peace—that he said, "He who is sincere in his worship of Allah for forty days, Allah will open his heart and fill his breast with joy, and will give wisdom to his tongue, even though he be an uncircumcised foreigner".

Because of this it is incumbent upon wise teachers (*al-hukamā*), if they desire the opening of the door of wisdom to students and the revealing of secrets to (their) disciples, that they should first subdue them and train their souls by discipline, so that their souls may be purified and their dispositions may be cleansed. For wisdom is like the bride who

seeks for herself an unoccupied place. It belongs to the treasures of eternity. If the scholar fails to do that which is required in disciplining the students before revealing to them the secrets of wisdom, then he will be like the King's watchman, when he allows people to enter the presence of the King without rule or order. If he should do this he would most certainly be worthy of punishment. But if he does what is needful for their discipline, and the students fail to comply with it or to accept it from him, then of course the teacher is free from blame and the responsibility lies with the students. For when you offer food and drink to one who is hungry, then indeed you do your part to satisfy him, but if he refuses to eat and dies of hunger, then he is responsible for his own blood. And in this connection we have the declaration, "And whoso kills a believer purposely, his reward is Hell, to dwell therein for aye, and God will be wroth with him" (iv: 95).

May Allah, the Merciful Creator, make thee fit, O brother, and help us to right procedure, and assist thee and all our brethren, wherever they may be, for He is compassionate to His servants.

D. H. YUSUFJI

*Henry Martyn School of Islamic Studies,
Aligarh, U.P., India.*

THE IKHWĀN AL-ŞAFĀ' AND CHRIST

[In the fourth century of the Moslem Era (10th A.D.) there existed a religious association with Ismaili views. Their headquarters were in Basra, and they called themselves "Brethren of Purity or Sincerity". Their purpose was to further the salvation of their souls by purifying knowledge and mutual assistance. Their teaching was philosophical, a neo-Platonic speculation combined with Aristotelian natural sciences and ultra-Shiite theology. In order to propagate themselves they organized secret clubs for their reunion, to discuss their teachings and learn the secrets. Moreover, they published some tracts or epistles, about fifty-two in number, covering all the field of human knowledge conceived at that time, forming almost an Arabic encyclopaedia. The reception of those tracts in the Moslem world was great. They were eagerly read and copied by people, as is shown by the manuscripts. They contain allusions to the Qur'an, Abraham, Joseph, Socrates, Pythagoras, etc., and to Jesus in connection with the discussion of the immortality of the soul. In this section on Jesus, we have a summary description of the life of Jesus and his preaching, admitting the fact of Jesus' crucifixion, death, burial, and resurrection. Here is a Moslem association of the tenth century A.D. whose teaching about Jesus agrees with that of Christianity on those very points which are denied by Orthodox Islam. The following is a translation of this section on Jesus.*—L.L.]

That the prophets (peace be on them) believe in the immortality of the soul after leaving the body is indicated also by the work of Christ (peace be on him) during his humanity, and by the commandments which he gave to his disciples for doing the same as he has done.

When Christ was sent to the Israelites he found them professing the religion of Moses, but clinging to the externals of the law, reading the Torah and the Books of the prophets,

* *Rasā'il Ikhwān al-Şafā'* vol. IV, pages 94 ff., Cairo Edition, 1928.

without putting them into practice, or understanding their truth, or knowing the secrets, using them only for worship. They ignored the next life, and had no interest in it, not understanding the reality of resurrection and knowing nothing of religion and law except in relation to this world. The purpose of the prophets in teaching the nation was not merely to give laws and ordinances to better this world, but their chief purpose was the salvation of the souls sunk in the ocean of chaos, and their emancipation from the slavery of nature, and their deliverance from the darkness of the material into the light of the spiritual world; to awaken them from the sleep of ignorance and the slumber of forgetfulness; to save them from the suffering of the fire of the bodily lusts burning in the hearts; and to cure their hearts from the pride of self and the diseases of self, from the torment of heat and cold, of hunger and thirst, the pain of sickness, from the fear of poverty and events of life, of the anger of enemies, of grief for friends, of the pain of sympathy for friends and relatives, of the enmity of the opponents, the envy of the neighbors and the alluring of the devil, and of the accidents of time.

When Jesus saw them in this condition, not differing much from others who did not believe in the next world, who knew neither religion, nor prophecy, nor the book, nor the law, nor abstinence in this life, nor desire of the eternal life, he became very sorry and had pity on them who were his own people, and thought over how to cure them from this disease which had infected them. He knew that if he rebuked them severely and threatened them with punishments and torture, it would not avail much, for all these means were already found in the Torah and the books of the prophets (peace be on them); and he thought that it would be better to appear to them as a healing physician. So he began to go about from place to place, and whenever he saw a man he preached; he spoke in parables, awakening him from ignorance and teaching how to renounce this world and seek the next life and its blessings. Once he saw some bleachers outside the city. He stopped by them and said, "Do you see these clothes washed and cleansed after bleaching? Do you allow their owners to

put them on their bodies covered with dirt, blood, wine and filthy things?" "No," they answered, "and he who does so is a fool!" He said, "But you yourselves have done it." "How?" they asked. "Because," answered Jesus, "you have cleansed your bodies, bleached your clothes and put them on, your souls being defiled with rottenness, full of the dirt of ignorance, blindness, dumbness, envy, hatred, treachery, stinginess, ill-thinking and low lusts. You are in the grip of slavery and wretchedness and cannot find rest except in death and the grave." They said, "What shall we do? Can we neglect work for our living?" Jesus answered, "Do you like to seek the kingdom of heaven where there is no death, old age, pain, disease, hunger, thirst, fear, sorrow, poverty or fatigue? Its people do not envy or hate one another or show pride, but live joyfully as brethren in the midst of the fragrance and blessings of paradise, going about in the spacious heavens, seeing the kingdom of the Lord of the world and the angels around His throne praising their Lord with songs and tunes which no man nor demon has ever heard or seen. There you will live forever, never getting old or thirsty or ill or hungry or sorrowful." He advised them until his words touched their hearts, and God was gracious to them and led them to truth, opening their hearts and enlightening their eyes. They saw what Christ (peace be on him) had told and seen with the eye of heart and the light of certainty and sincerity of faith, and they sought the other world, abstaining from the pride and allurements of this world, and thus being saved from the slavery of the world and its lusts. They put on patched garments and travelled with Christ from place to place.

It was a habit of Christ to go every day from one village to another or from city to city in the country of Israel finding the people and preaching to them and calling them to the kingdom of heaven, encouraging them to seek it and to abstain from the allurements and desires of this world. But throughout all this time, the king of the children of Israel was seeking to arrest Christ and kill him. He pursued him from place to place to arrest him but he could not succeed because Christ disappeared every time and went to another

place. This went on for thirty months until the time when God wanted Christ to die and then rise again. Then Christ called his disciples to a room in Jerusalem with his friends, and told them, "I am going to my father and your father. I shall leave to you my commandment before I return to my divinity. I shall make a covenant with you, and everyone who accepts it will be with me, but he who does not accept it has no relation with me, and I have no relation with him. I am not his nor is he mine." "What is that?" they asked. He answered, "Go to the kings of the far nations and tell them all that I have taught you, and call them to the same thing to which I have called you. Do not be afraid of them, and never fear them, for when I leave my humanity, I shall stand in the air on the right hand of the throne of my Father and your Father, and I shall be with you wherever you go, and I shall strengthen you with victory by the permission of my Father. Go to them and call them with gentleness; heal them and command them to do good and shun evil. Do that until you are killed, crucified or exiled from the land." They said, "What is the proof of the truth of all these commandments to us?" He said, "I shall be the first to do it."

And on the next day he went out to the people and began to call them and preach to them until he was arrested by them and taken to their king, who condemned him to crucifixion. His body was crucified, his hands nailed on the two pieces of the wood of the cross. He remained on the cross from early in the forenoon until the afternoon. He asked for water to drink, but was given vinegar. He was pierced with a spear and buried in a place near the cross. Forty guards were assigned to watch the tomb. All this happened in the presence of his disciples and friends who saw that he had not commanded anything that he himself had not done.

Three days later the disciples gathered in a place where Christ had promised them to appear, and they saw the sign which was between them and him, and the news was spread that Christ had not been killed. His sepulchre was open but

his human body was not there. The Jewish parties differed among themselves and many rumors spread about Christ.

The disciples who had accepted his commandment went to many countries in different directions. One of them went to the west, another to Abyssinia, two to Rome, two to the king of Antioch, one to Persia, and one to India. Two of them abode in the monastery of the children of Israel calling them to the teaching of Christ. Many of them were killed, but the calling of Christ spread throughout the east and the west by the work of the disciples. They did not count their bodies precious and preached their belief in the immortality of soul and its blessings after death. From that time on, the monks who are his best followers imprison their bodies in cells for many years abstaining from good food, drink, comfort, nice clothes, and every desire and pleasure in this world. All this is due to their strong belief in the immortality of soul and its blessings after death.

LOOTFY LEVONIAN

Beirut, Lebanon

THE AUTHORSHIP OF THE EPISTLES OF THE IKHWĀN-AṢ-ṢAFĀ

THE question of the authorship of this famous and important document of the philosophical and religious thought of the tenth century has excited the curiosity of scholars ever since it was first made public. It has been ascribed to various people—sometimes on grounds of strange misunderstandings. So one still finds—even in recently published works—the assertion that Abū Ḥayyān at-Tauḥīdī was one of the Brethren; all this because in a book of his he quoted most interesting *refutations* of some of the main doctrines of the Epistles. Other rumours at least had more reasonable motives. So al-Majāriṭī was considered to be the author because he played a great part in disseminating the Ikhwān's ideas in Spain. It can be easily understood too that the Ismā'īlis, among whom the *Rasā'il* enjoyed a quasi-canonical authority, ascribed them to someone or other of their "Hidden Imāms."¹

While no conclusive evidence has been forthcoming up to now as to the *personal* identity of the author (or authors), it can be noted with content that some of the book's mysteries have been unveiled by modern scholarship. Dieterici, the pioneer of the studies connected with the *Rasā'il*, did not yet recognize that the tracts he made European scholarship acquainted with, owe their origin to the great Bātinī movement of the tenth century. It was only in 1898 that Casanova discovered the fact that the Epistles—and especially the so called "Recapitulatory Epistle"—were well known to the "Assassins" of Syria and their origin is therefore to be sought among the Ismā'īliya.² The rediscovery of the Fāṭimid

1. Dr. H. Hamdānī in his article "The *Rasā'il Ikhwan al-Safa* in the Ismaili Literature" (*Der Islam* 1936) collects the passages containing this view (sometimes in the fantastic form that the *Rasā'il* were composed during al-Mā'mūn's reign) and registers other theories of the authorship, too. The first Bombay edition stated in its colophon, on the authority of the ' *Uyūn al-Aḥbār* of Idrīs Imād ad-Dīn (see Ivanow, *Guide*, p. 62), that the author was the Imām Aḥmad. Aḥmad Zakī Pāshā, in an article written in the eighties of the last century (reproduced in the new Cairo reprints of the *Rasā'il*) professed to have given much thought to the question who this (then) mysterious Idrīs might possibly be—till he was informed by a "well-informed man" that the book and its author were bogus, invented to secure the *Rasā'il* the protection of a copyright.]

2. *Journal Asiatique*, 1898, I hope to publish this *ar-Risāla al-Jāmi'a*.

literature fully confirmed his views, in so far as it proved that the Ismā'īlīs of Yemen and—later— of India saw in the *Rasā'il* one of the fundamental documents of their faith. A perusal of Ivanow's survey of this literature¹ will show its richness in works summarizing and commenting on the Epistles.

But these discoveries and the expansion of our knowledge of Bāṭinism though solving many puzzles, also give rise to many new ones. The approximate place of the Tracts in the history of Islamic thought has been ascertained. (Their *philosophical* antecedents and connections were always more or less apparent). But what is the background of their religious doctrines, what their relations with Hellenism, with other Ismā'īli groups? To be sure there is a profound discrepancy between their radicalism and the moderation of official Fāṭimid theology as it appears in the newly found literature. Whence can the puzzling coalition of philosophy and Bāṭinism observable in every one of the Ismā'īli groups, e.g. the Pseudo-Jābir writings,² the *Ikhwān aṣ-Ṣafā*, the Fāṭimid da'īs? There are other similar problems concerning the "after life" of the *Rasā'il*. How did it come about that, in spite of their different spirit, the Epistles were accepted by the Fāṭimid Ismā'īlīs? What was the exact process of this penetration? It seems (if in the present embryonic stage of the research one is entitled to express any opinion) that the *Rasā'il* were brought into vogue in those circles somewhere about the end of the eleventh century—it is about that time that the first books about the *Rasā'il* begin to appear in Mr. Ivanow's *Guide*.

These questions, however, will not be dealt with here. It is only proposed, instead, to establish the identity of these mysterious "Brethren," the anonymous authors of the Epistle. It is a pity that even with the help of the three new texts to facilitate the identification, only little more than the names of authors can be ascertained; their personality and environments remain as vague as they were before.

As a matter of fact, the discovery is not wholly new. In the article of his biographical lexicon of philosophers and physicians dealing with the *Ikhwān aṣ-Ṣafā*,³ al-Qifṭī quoted two versions as to the authorship of the Epistles. The first is that of the Ismā'īliya: "Some people say they have been written by one of the Hidden Imāms." But al-Qifṭī himself clearly does not think much of this theory and proceeds to another more acceptable account. After long research he found—so he affirms—in the *Kitāb al-Imtā' wal-Muanasa* of Abū Ḥayyān at-Tauhidī the reproduction of a discussion on the respective merits and faults of a certain Zaid b.

1. *A Guide to Ismā'īli Literature*, 1933.

2. The problems of this literature have been superbly dealt with by the late Dr. Paul Kraus (Jābir ibn Ḥayyān, in the *Mémoires Présentés à l'Institut d'Égypte*, 1944; II. *Jābir et la science grecque*). The third volume treating of the Ismā'īli connections of Jābir has been left in manuscript by its lamented author.

3. Ed. Lippert, p. 238.

Rifa'a, a friend to whom he dedicated his *Kitāb aṣ-Ṣadiq waṣ-Ṣadaqa*. He is reproached for frequenting the society of the heretical authors of the *Rasā'il Ikhwān aṣ-Ṣafā*, whose names are also recorded as follows: Abū Sulaimān Muḥammed b. Ma'shar al-Biṣṭī al-Maqdisī, Abū'l-Ḥasan 'Alī b. Hārūn az-Zanjānī and Abū Aḥmad al-Mihrajānī al-'Aufī. At-Tauḥīdī also reports in this connection the opinion expressed by Abū Sulaimān al-Manṭiqī, his master, on the *Rasā'il* and an argument between a certain al-Ḥarīrī, another pupil of al-Manṭiqī, and Abū Sulaimān al-Maqdisī about the respective roles of Revelation and Philosophy.

While this account was considered by scholars as quite plausible in itself, its evidence was not admitted whole-heartedly. After all, we had to do with a second-hand testimony, the source of al-Qiṭṭī not being available. The fact, too, that at-Tauḥīdī did not seem to have known about the Ismā'īlī connections of the Ikhwān, did much to detract from the reliability of his information.

The position has been entirely changed by the publication of at-Tauḥīdīs' *Kitāb al-Imtā' wal-Muanasa*.¹ Now that we have at-Tauḥīdī's original text there remains hardly any reason to doubt the correctness of his statements. The theory, put into al-Maqdisī's mouth, about the prophets being the "Physicians of the heart" is one frequently found in the Epistles. It is true that the radical turn al-Maqdisī gives this simile (to the effect that healthy hearts such as those of the Brethren are in no need of doctors) goes much farther than the views the Ikhwān thought wise to publish in writings destined to have a broad circulation. It seems that al-Maqdisī, in the heat of dispute, let slip from his mouth opinions which were usually restricted to the inner circle of adepts. (This surmise has a direct bearing on the question of the "esoterism" or "gradual initiation" of this Ismā'īlī group).

On the publication of the *Kitāb al-Imtā'* it appeared also that in al-Qiṭṭī's version it has been considerably curtailed. The passage which has been omitted by him, but which can be found in the original, leaves little doubt as to the question whether at-Tauḥīdī was aware of the Bāṭinī allegiance of al-Maqdisī or of the Ikhwān generally. He brands them as the heirs to the heresies of certain thinkers qualified as Bāṭinīs: Abū Tammāz an-Naisābūrī² and Abū al-Ḥasan al-'Amīrī. (It is of little significance whether this qualification is really justified).

These facts remove the suspicions which one had to entertain in regard to al-Qiṭṭī's text. But if there remains any doubt, two further contemporary texts, hitherto unknown, will suffice to settle the matter definitely, beside throwing interesting sidelights on the wide circulation of the *Rasā'il* and the relation of their authors to the philosophical circle of the above-mentioned Abū Sulaimān al-Manṭiqī. The new material

1. Ed. Aḥmad Amin, Cairo, 1942-44. The passage in question is to be found Vol. II, p. 4 seq.

2. There is an extremely meagre article of three lines about this otherwise quite unknown philosopher in the *Ṣiḥān al-Ḥikmat*, fol. 159. (About the book see later).

comes partly from the *Kitāb al-Imtā' wal-Muanasa* itself, partly from another book emanating from the same circle. We should have liked to have better assorted evidence, but as there can be no question of a deliberate mystification, the proof is conclusive nevertheless.

In the course of giving a choice collection of edifying stories (quoting among others the fable of Ibycus and his cranes), at-Tauhīdī writes as follows:¹ "The Qādī Abu'l-Ḥasan 'Alī b. Hārūn az-Zanjānī, the founder of the sect, told me the following story." The story itself is about two fellow-travellers, a Zoroastrian and a Jew. The former is practising the high humanitarian principles of his religion, while the other acts according to the mysanthropy enjoined by his Law. It has, no doubt, its ultimate origin in some Zoroastrian writing of polemics. (Parallels can be quoted from such sources: the best known one is perhaps the pseudo-decalogue of the Denkart, containing the following laws: (3). Men should perform injustice rather than justice; (4). Men should act unrighteously and disgracefully in every matter; (5). Men should lead greedy and selfish lives; (10). Men should be cruel, revengeful and murderous).² But, what is still more important, the story is copied verbally from the *Rasā'il Ikhwān aṣ-Ṣafa*! There it is contained in the ninth tract of the first series,³ dealing with Ethics. Of course, the Zoroastrian is there to serve as a prototype of the "Sincere Brethren" loving each other, working for the welfare of their Society and of mankind in general. It is to the manner of the *Rasā'il* to insert such fables in order to illustrate their moral teaching. The story of the Dove with the necklace and her Sincere Brethren even suggested the title of the tracts. They also frequently used the story of Borlam and Josaphat, the *Rasā'il* being perhaps the earliest testimony for the existence of this Indian legend in an Arabic translation.

The passage proves conclusively that az-Zanjānī, the narrator, was indeed the author (i.e. one of the authors) of the *Rasā'il*, that at-Tauhīdī was personally acquainted with him (otherwise he could hardly have used the expression "Ḥaddathanī"), and that he had before him a copy of the Epistles (the reproduction of the text *verbatim* can be explained only by assuming that at-Tauhīdī, when writing his book, aided his memory by having recourse to a MS. copy).

The second contemporary evidence is still earlier, coming as it does from Abū Sulaimān al-Mantiqī himself, at-Tauhīdī's teacher, the same whose judgement of the *Rasā'il* his pupil recorded in the passage referred to above. He was the author of an extremely interesting work on philosophers, ancient and "modern," partly a biographical lexicon, partly a

1. *Al-Imtā' wal-Muanasa*, II, p. 157. حدیثی القاضی ابوالحسن علی بن ہارون الزنجانی صاحب المذهب

2. Denkart, ed. Peshotan Dastur Behraj Sanjani, Bombay, 1874-1900, p. 437-8. Quoted among other similar stories by Gray, *Judaism in the Pehlevi Literature*, in the Proceedings of the XIV Congress of Orientalists, Vol. I, p. 177.

3. Ed. Bombay, Vol. II, p. 46.

collection of apophthegmata, and the principal source of that part of the *Kitāb al-Milal wan-Nihal* of ash-Shahrestānī which deals with the story of philosophy. The work (or abbreviations of it) still exists,¹ and an edition is an urgent desideratum. The last article of this *Kitāb Ṣiwan al-Hikma* is a notice about al-Maqdisī, already known to us from the *K. āl-Imtā'*. Here is a translation of the paragraphs:² "Abū Sulaimān al-Maqdisī: He is the author of the fifty-two Epistles inscribed The Epistles of the Sincere Brethren; all of them are full with Ethics and the science of. . . . They are current among people, and are widely read. I wish to quote here a few paragraphs in order to give an idea of the manner of their parables, thus bringing my book to an end." Follows the reproduction of the well-known passage from the fourth series about the "degrees" of the Brethren, containing the famous quotations from the Gospel, Phædon, the Aurea verba of Ps.-Pythagoras and Bilauhar, i.e. Barlam and Josaphat.

The exact date of the composition of the *Ṣiwan al-Hikma* is not known to me; but the fifties of the tenth century can be named without danger of committing a grave error.

The text of the last paragraph of the *K. Ṣiwan al-Hikma* is as follows:—

ابوسليمن المقدسي: له الرسائل الاحدى والخمسون المسماة رسائل اخوان الصفا وكلها مشحونة بالاخلاق وعلم..... موجودة بماين الناس قد تداولتها الايدي ذكرت هاهنا فصولا لسيرة على الرسم في امثالها وبه يتختم الكتاب .
قال ابوسليمن ان قوة نفوس اخواننا في هذا الامر الذي تشير عليه على أربع مراتب او طبقات صفا جوهر نفوسهم وجودة القبول وسرعة التصور وهي مرتبة ارباب الصنائع في المدينة وهي القوة العاقلة الميزة لعاني المحسوسات الواردة على القوة الناطقة بعد خمسة عشر سنة من مولد الجسد والى هذه اشار لقوله تعالى واذا بلغ الاطفال منكم الحلم - وهم الذين نسميهم في مخاطبتنا ورسائلنا اخواننا الا برار والرحماء ونوق هذه المرتبة مرتبة الرؤساء ذوى السياسة وهي مراعاة الاخوان وسما النفس واعطاء الفيض والشفقة والرحمة والتحنن على الاخوان وهي القوة الحكمة الواردة على القوة العاقلة بعد ثلثين سنة من مولد الجسد واليه (اشار) عز وجل بقوله ولما بلغ اشده اتيناها حكما وعلمها - وهم الذين نسميهم في رسائلنا اخواننا الا خيار الفضلاء والرتبة الثالثة فوق هذه وهي مرتبة الملوك ذوى السلطان والامر والنهى والنصر والقيام بدفع العباد والخلاف عند ظهور المعاند المخالف لهذا الامر بالرفق واللطف بالمداراة في اصلاحه وهي القوة النامية موسية الواردة بعد مولد الجسد اربعين سنة الا انها اشار بقوله تعالى ولما بلغ اشده وبلغ اربعين سنة قال رب اوزعنى ان اشكر نعمتك الالية وهم الذين

1. For the manuscripts see M. Plessner in *Islamica*, 1931 p. 537.

2. I owe the following extract to the courtesy of the late Dr. Kraus and of the Director, Egyptian Library, Cairo. It is taken from a photographical copy of the Istanbul MS Mehmet Murād, 1408, fol. 174.

يسمى اخواننا الفضلاء الكرام والرابعة فوق هذه وهى التى يدعوا اليها اخواننا كلهم فى امرتبة كانوا وهى التسليم وقبول التأييد ومشاهدة الحق عيانا وفى القوة الملكية الواردة بعد خمسين سنة من مولد الجسد وهى المهده للمعاد والمفارقة للهولى وعليها نزل قوة المعراج وبها تصعد الى ملكوت السماء فنشاهد احوال القيامة من البعث والنشور والحس والحساب والميزان والحواز على الصراط والنجاة من النيران وعاورة الرحمن ذى الجلال والاكرام و الى هذه المرتبة اشارة بقوله تعالى - يا ايها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك واخبة مرضية فادخلي فى عبادى وادخلي جنتى- واليه اشارة ابراهيم عليه السلام بقوله واجعلنى من ورثة جنة النعيم واليه اشارة يوسف عليه السلام بقوله رب آتيتنى من الملك وعلمتني من تأويل الاحاديث فاطر السموات والارض انت ولى فى الدنيا والاخرة توفى مسلما والحقى بالصالحين واليه اشارة المسيح عليه (السلام) بقوله للحواريين انى اذ افارقت هذا الهيكل فانا واقف فى الهواء عن يمين العرش بين يدي ابي وايبكم تشفع لكم فاذا هبوا الى الملوك فى الاطراف وادعوهم الى الله تعالى ولا تهابوهم فانى معكم حينما ذهبت بالنصر والتأييد لكم واليه اشارة نبينا محمد عليه السلام بقوله انكم تردون على الحوض غدا واحاديث اخر مشهورة مروية عند اصحاب الحديث واليه اشارة سقراط بقوله يوم سقى السم انى وان كنت افارقكم اخوانا فغيبلا فانى ذاهب الى اخوان كرام قد تقدموا فى حديث طويل واليه اشارة فيثاغورس فى الرسالة الذهبية فى آخرها انك اذا فعلت ذلك على ما اوصيتك به فانك عند مفارقة الجسد تبقى فى الطواء غير عايد الى الانسية ولا قابل للموت واليه اشارة بلوهر حين قال الملك لوزيره ومن اهل هذه المقالة قال هم الذين يعرفون ماكوت السماء فى حديث طويل واليه ندعون نحن اخواننا جميعا والله يهدى من يشاء الى صراط مستقيم واليه اشارة بقوله تعالى والله يدعوا الى دار السلام ويهدى من يشاء الى صراط مستقيم واليه اشارة تعالى فى آيات كثيرة وهى كل آية فيها صفة الختان و اهلها ونعيمها¹

To summarize the results : the authors of the *Rasā'il Ikhwān aṣ-Ṣafā* were contemporaries of Abū Sulaimān al-Mantiqī and of Abū Hayyān at-Tauḥīdī. The former was acquainted with the *Rasā'il*. This is borne out by the paragraph on al-Maqdisī in his book and by at-Tauḥīdī's reference to his criticism of their doctrines. The fact that he specially mentions al-Maqdisī among all the co-authors leads to the conclusion that he was personally acquainted with him. At-Tauḥīdī had met at least one of the authors besides being conversant with the text of the tracts. In a word : their information is absolutely reliable and we can rest assured that they do give us the actual names of the Sincere Brethren, the authors of the *Rāṣa'il Ikhwān aṣ-Ṣafā*.

M. STERN.

1. In ash-Shahrastānī (Cairo, 1317, III, p. 93) there is a short list of Islamic philosophers, taken without doubt from the *Ṣiwān al-Ḥikma*; among others, Abū Sulaimān Muḥammadī al-Maqdisī al-'Amīrī and Abū Tammām an-Naisābūrī are mentioned.

ON THE MARGIN

I

ADDITIONAL NOTES TO THE ARTICLE: "THE AUTHORSHIP OF THE EPISTLES OF THE IKHWĀN AŞ-ŞAFĀ"*

THE author wishes to add a few bibliographical notes to his above-named article, written—this should excuse him—in a forlorn spot of Sudan, with absolutely no books at his disposal. The most important points only will be touched here; the whole question of al-Tauhīdī's evidence will be resumed, it is hoped, on some other occasion.

1. *Zaid b. Rifā'a*—Mr. Q. Aḥmadali has brought to light some interesting data about this scholar, the reputed friend of the Sincere Brethren. In his article "Zaid b. Rifā'a" and his abridgment of "Ibn-as-Sikkī's *Iṣḥāḥ al-Manṭiq*" (*Zeitschrift d. deut. Morgenlaend. Gesellschaft*, 1936, pp. 201-208) he drew the attention to a Berlin MS. containing a grammatical work of Zaid. In a postscript (p. 208) he also mentions another extant work of Zaid, the *Kitāb al-Amṭhāl*, published in Hyderabad. Mr. Aḥmadali also points out, that both the *Tārikh Baghdād* (Vol. VIII, p. 450) and the *Lisān al-Mizān* (Vol. II, p. 506) contain short articles about him. (It might be added that the *Mizān* simply reproduced the words of the *K. al-Imtā' wal-Mu'ānasa*, the same that it does in another passage (Vol. III, p. 506).

The alleged passage about Zaid b. Rifā'a in the *Muqābasāt of al-Tauhīdī*, quoted by Aḥmad Zakī Pāshā, which Mr. Aḥmadali has—according to his own profession—failed to trace in the book—owes its existence, no doubt, to an overlook of Aḥmad Pāshā. He had evidently in mind the editor's introduction to the Cairo edition of the *Kitāb al-Muqābasāt*, where the passage of the *Kitāb al-Imtā'* was reproduced (after al-Qifti).

2. An *Abu'l-Hasan al-'Aufī* is mentioned as the author of a *Risāla fi Aqsām al-Maujūdāt*. Mr. Aḥmadali seems to consider him as identical with the al-'Aufī mentioned by al-Tauhīdī as a co-author of the *Rasā'il Ikhwān aṣ-Ṣafā*. This identification is, however, more than doubtful.

3. My friend, Dr. S. Pines, reminds me that the story of the Magician and the Jew is literally reproduced (no doubt from the *Rasā'il Ikhwān aṣ-Ṣafā*) in the Latin translation of the pseudo-Aristotelian *Sirr al-Astrār*.

* *Islamic Culture*, October, 1946, p. 372.

4. The supplement to Brockelmann's History of Arabic literature contains some additional bibliographical references on the *Rasā'il*, (Vol. I, pp. 379-381).

S. M. STERN.

IKHWĀN AṢ-ṢAFĀ AND THEIR RASĀ'IL

A Critical Review of a Century and a Half of Research

A. L. TIBAWI

I

THE subject of Ikhwān aṣ-Ṣafā¹ has not ceased to engage the attention of scholars in the East and West since the awakening of interest in the preservation, publication, and study of the surviving Arabic manuscript. But in spite of all efforts the field is still bristling with a number of question-marks and interspersed with unexplored corners. Therefore a critical review of the most important studies coupled with suggestions as to what aspects deserve re-examination or fresh exploration may be of service to future students. This paper is an attempt to do both.

There is perhaps no need to examine the early attempts by Pococke, d'Herbelot, Casiri, Uri, Nicoll, de Sacy, Nauwerk, and Dozy. All of these, valuable in their time, have been superseded by the more detailed and substantial contributions of Sprenger, Flügel, and Dieterici, which were based on all the *Rasā'il*, except the one entitled *al-Jāmi'a*, and also on new historical evidence unavailable to their predecessors. It is essential, however, to relate the efforts of European scholars to the early attempts to make known the original text of the *Rasā'il* or parts of it by native scholars. For in 1810 Ikrām 'Alī published in Calcutta, under the title of *Ikhwānuṣ-Ṣafā*, a Hindustani translation of a fragment of the allegorical controversy between Man and Animals which, though only a part of one tract, forms a complete subject by itself. In 1812 the same fragment was published in Arabic also in Calcutta by Shaikh Ahmad b. Muḥammad Shurwān, al-Yamāni (Yumunee), under the title of تحفة اخوان الصفا, with a short English preface by T. T. Thomason.²

I acknowledge with gratitude Professor A. S. Tritton's kindness in reading this paper and suggesting certain emendations.

¹ There is no agreed translation of this term into English; 'the Brethren of Purity', 'the Brethren of Sincerity', 'the Pure Brethren', and 'the Sincere Brethren' are the main common renderings; cf. H. A. R. Gibb, *Arabic Literature* (O.U.P., 1926), p. 68; R. A. Nicholson, *Literary History of the Arabs* (Cambridge, 1941), p. 370. The same lack of uniformity is also found in German, where *die lautern Brüder* has long been considered inaccurate, and in French, where *des Frères de la Pureté* has been challenged. Vide Goldziher, *Mohammedanische Studien*

(Halle, 1888), i, p. 9, note 1; and Casanova, *Journal asiatique*, v, 1915, p. 6. There is even less uniformity in transliterating the term. More will be said on the question of translation, and the various forms of transliteration will reveal themselves in the text and the footnotes of this study where, however, the Arabic short term 'Ikhwān' is preferred, and the tracts are often referred to as *Rasā'il*.

² The word تحفة 'masterpiece' or 'gift' appears to be the editor's own addition. This was the occasion for Nauwerk's *Notiz über das arabische Buch Iuhfat Iḥwan assafa d. h. Gabe der aufrichtigen Freunde nebst Probe desselben arabisch und deutsch* (Berlin, 1837).

Despite its interesting subject, such a portion of only one of the tracts was no doubt a poor guide to the other fifty, and wrong conclusions were drawn from it, as in Nauwerk's *Gabe der aufrichtigen Freunde*. It was therefore fortunate that Sprenger was able, some ten years later, to see in India four different manuscripts of the tracts, one complete and three in fragments, which he used for his 'Notices of some copies of the Arabic work entitled *Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā* رسائل اخوان الصفا وخالن الوفاء'.¹ The value of Sprenger's contribution lies in the publication, for the first time, of the titles of the tracts with short descriptions of the contents of each tract. The Arabic text of the forty-fourth tract, however, is published in full together with an English translation of its first part. But it is unfortunate that his account is marred by loose translation and too many misreadings of or misprints in the Arabic, and his collection omits the fourteenth tract, merges the eighth with the ninth, and leaves the text of the twelfth and thirteenth confused.

Obviously unaware of the contemporary evidence of Abū Ḥayyān at-Tauḥīdī on the *Ikhwān* and their tracts, Sprenger reproduces the later testimony of Shahrāzūrī from *Tawārikh al-Ḥukamā'*.² At least three of the early European scholars ascribed the authorship of the tracts to al-Majrītī. Sprenger, however, accepted Shahrāzūrī's statement that the tracts were a corporate work of five philosophers, though the language was that of al-Maqdisī, one of five named members of the organization.³ Sprenger further assigned the date of the tracts to the fourth century A.H.

The next more serious study is by Flügel, whose paper⁴ forms the fullest and most scholarly of the early studies. A list of the fifty-one tracts, again with the exception of *al-Jāmi'a*, with their Arabic titles and German translation is given, together with a discussion of the contents of the tracts and the identity of their authors, the organization of the group, and the sources of their philosophy. An appraisal of the philosophy of the group was comparatively easy with the full text of the tracts available, but what about determining the authorship on the basis of meagre and conflicting evidence? The authors deliberately concealed their names and circulated their tracts anonymously, or rather, secretly. Flügel's attempt to solve this difficult problem is not only based on late sources such as Ibn al-'Ibrī, Shahrāzūrī, and Ḥajjī Khalīfa used by his predecessors but also on the then newly discovered Ibn al-Qiṣṭī, supplemented by al-Amīr aṣ-Ṣafādī's work with a bombastic title.⁵ Qiṣṭī's account includes a

¹ *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, 1848, part i, pp. 501-7; part ii, pp. 183-202.

² Ḥajjī Khalīfa (ed. Flügel), vi, p. 321.

نزعة الأرواح وروضة الأفرح في تواريخ الحكماء

والفاظ هذا الكتاب للعقدي

⁴ 'Über Inhalt und Verfasser der arabischen Encyclopädie رسائل اخوان الصفا وخالن الوفاء in *J.D.M.G.* xiii (1859), 1-43.

⁵ ديوان النصحاء وترجمان البلغاء وتذكرة درة غرة اباكار انكار الشعراء

reference to two of the theories about the authors of the tracts: that they were composed by an 'Alid *imām* or by a Mu'tazilite. Then it reproduces the contemporary testimony of Abū Ḥayyān at-Tauhīdī. We now know that it comes from a fuller account in Abū Ḥayyān's own work *al-Imtā' wal-Muānasa* to which Flügel had no access, and even quotes its title inaccurately as *الامتاع والموانسة*. This important book has recently been published in Cairo in three volumes, 1939-44, edited with notes and indexes by Aḥmad Amīn and Aḥmad az-Zain, with an introduction by the former.

From the evidence discovered up to Flügel's time it was established that five thinkers, namely Abū Sulaimān Muḥammad b. Ma'shar (or Mushīr) al-Bayustī or Bustī (known as al-Maqdisī or Muqaddasī), Abū al-Ḥasan 'Alī Harūn (or Zahrūn) az-Zanjānī, Abū Aḥmad al-Mihrajānī, al-'Aufī,¹ and Zaid b. Rifā'a, and others unnamed, had established a secret association in Basra which published some fifty tracts (the exact number is an open question, as we shall indicate later on), a number of which were known in A.H. 373. The purpose of the association appears to have been the reform of Muslim society through diffusion of a core of knowledge formed through the integration of 'Greek Philosophy with the Arabian Shari'a', which the tracts profess to have achieved.

Once the tracts were made known it was not difficult to go deeper into a study of the philosophy and purpose of the association, but it was not easy to determine the identity of the authors or their association with contemporary streams of Muslim thought. Scholars were, up to the late eighties of the last century, labouring under serious limitations. The tracts, and even, at first, the very few known sources of information on the association and its members, were available only in manuscript. The text used by the early scholars must have been very defective or their acquaintance with the subject not very thorough, for the mistakes even in Flügel are many.

A great advance was made during the second half of the nineteenth century, chiefly thanks to the labours of Dieterici and to the publication of the whole Arabic text of the tracts (still without *al-Jāmi'a*) in Bombay in A.H. 1305-6. Dieterici's contributions remain outstanding to the present day. For some thirty years he published texts, translations, and studies on Arab philosophy in the tenth century with the *Ikhwān* and their tracts as the main object of his attention. In dealing with the authorship of the tracts and determining the date of their compilation Dieterici's contributions are not widely different from those of his predecessors,² largely because in this matter he was, like them, restricted to the same sources:

¹ He is the only one without a first name. It is written العرفي in certain sources and manuscripts.

² Cf. *Die Philosophie der Araber*, i (Leipzig, 1876), pp. 141 et seq.

Qiftī, Ḥajjī Khalifa, Ibn al-'Ibrī. In using a Berlin manuscript of the first work Dieterici translated that Abū Ḥayyān answered a question by the 'Vizier Ṣamṣāmad-Daula' about Zaid b. Rifā'a, whereas the questioner was Ibn Sa'dān, the Vizier of Ṣamṣām.¹ The same error is repeated in a British Museum catalogue² and by two Arab scholars.³

It is in the sphere of publication and translation, however, that the value of Dieterici's contributions lie. Like some of his predecessors he was first attracted by that part of the tract which deals with the controversy between Man and Animals which he translated into German under the title of *Der Streit zwischen Mensch und Thier* in 1858, and followed some twenty years later by the publication of the Arabic text.⁴ Another text which he published was a recension of some forty tracts (not arranged in the usual order) under the title of *Die Abhandlungen der Ichwan es-Safa in Auswahl* خلاصة الوفاء في اختصار رسائل اخوان الصفاء. The other studies are translations of tracts into German with prefaces, repetitive on the whole, but serving to make each translated section more or less complete in itself. Some of the translations are accompanied with glossaries and explanatory notes. But the prefaces together with occasional discussion scattered in a number of volumes deal with what was known about the authors and give details of the organization of the Ikhwān, the contents of the tracts, and the sources used by their authors, almost entirely based on internal evidence. There are also cursory attempts to relate the contents of the tracts to their sources.

Dieterici's translations are not literal,⁵ but on the whole are reliable in giving the essential points of the original, or to put it in his own words, '... das Hauptsächlichste wiederzugeben'. He was truly, as he himself pleads, treading on virgin soil, and the manuscripts he used were loaded with misreadings and alterations.⁶ The tracts covered by the summary translations are 1-6, 7-13, 14-21, 22-30, 31-40, 41-44, and 50. The remaining eight, all in the fourth and most abstract part of the tracts, cover among other subjects such fundamentals as 'creeds and religions', 'definition of faith', and 'the way to God'.

¹ Ibid., p. 144: '... in einer Antwort auf seine Frage des Vezir Szemszem ed Daula ...'

² Supplement to the *Catalogue of Arabic Manuscripts*, compiled by Charles Rieu, 1894, p. 483.

³ Muḥammad Kurd 'Alī, *مجلة المجمع العلمي*, vol. viii, No. 4, p. 211: "سأل الوزير صمصام الدولة بن عهد الدولة أبا حيان في حدود سنة ٣٧٢ (كذا)", and Aḥmad Zakī Pāshā, Introduction to the Cairo edition of the *Rasā'il*, p. 21; cf. p. 22, where the error is made to come from Qiftī.

⁴ The Arabic title as framed by Dieterici himself

is not without interest: *في تداعي الحيوانات على الانسان عند ملك الجن*, وهي قصة بأخوذة من رسائل اخوان الصفا تأليف العبد الحقير الشيخ المعلم بالمدسة الكلية البرلينية فريدريخ ديتريصي. طبع في مدينة برلين المحروسة سنة ١٨٧٩ المسيحية

⁵ Cf. *Die Logik und Psychologie der Araber* (Leipzig, 1868), p. ix; *Die Anthropologie der Araber* (Leipzig, 1871), p. viii.

⁶ *Philosophie der Araber*, ii (Leipzig, 1879), p. vii; *Die Abhandlungen* (Leipzig, 1886), p. 635.

As already stated, the full unabridged Arabic text of all the tracts (without *al-Jārnī'a*, which was apparently still unknown) was published in Bombay in A.H. 1305-6. This edition was issued by Nūru-d-Dīn Jīwa Khān, who was an Ismā'īlī¹ acquainted with some of the unpublished literature of the sect, among it '*Uyūn al-Akhhbār* by Idrīs 'Imādu-d-Dīn (d. 872/1467), who assigns the authorship of *Rasā'il Ikhwān aṣ-Ṣafā* to the concealed *imām*, Aḥmad b. 'Abdullah, a contemporary of the Caliph Ma'mūn. Accordingly the Bombay edition states definitely that the author was this same *imām*.² This bold assertion lends colour to one of the theories about the authorship of the tracts, namely that they were written by an 'Alid *imām*, though there is no agreement on his name. Without supporting or questioning the theory as such, the claims of a contemporary of al-Ma'mūn can easily be disproved. Certain ideas expressed in the *Rasā'il* and a number of lines of poetry quoted in them were either unknown or their authors not yet born when al-Ma'mūn and Aḥmad b. Abdullah were alive. Further, an editorial note at the end of the fourth volume of the Bombay edition itself (pp. 411-12) by Muḥammad Bahā'u-d-Dīn, a proof reader, states that the *Rasā'il* were written by Imām Aḥmad but adds significantly: 'and it is also said that it [i.e. the *Rasā'il*] was written by a group of notable men in the second century or the fourth century A.H. who were loving brothers and pure equals.'

Needless to say the Bombay edition is far from being a critical one, but judged according to the standards of Arabic publication of the day it seems to have remarkably few lapses. We are not told on what manuscript or manuscripts it was based,³ but it was the fullest so far issued, certainly fuller than Dieterici's *Auswahl*. There is a reasonably detailed table of contents for every part, but there are no indexes. It is hardly expected in such an edition at such a time and place to contain glossaries, technical terms, foreign words, proper names, &c.

Almost immediately after the publication of this edition Shaikh 'Alī Yūsuf issued in Cairo in A.H. 1306 the first of the four parts of the tracts in one volume with a short introduction which is a confused adaptation without acknowledgement of Qiftī's account. In an article⁴ written a year later Aḥmad Zakī (well known as Pāshā) noted these two editions and denied that there was ever such an *imām* as Aḥmad b. Abdullah, and

¹ Hamdāni, *Baḥth Tārīkhī fī Rasā'il Ikhwān aṣ-Ṣafā* (Bombay and Cairo, 1935), p. 20.

² The phrase *للإمام الهمام قطب الاقطاب مولانا* لا اله الا الله is repeated on the title-page of every volume of the four that form the *Rasā'il* in this edition.

³ Jīwa Khān in his notice on the title-page merely says: *قد اسعدتنا الأيام بنسخة قديمة*

صحيفة. Cf. notice at end of vol. iv, p. 411, by Shaikh Muḥammad 'Alī Rampūri: *لم يجد (اي) جواخان مع اجتهاده في جميع النسخ من هذا الكتاب حين الطبع نسخة صحيفة*

⁴ Published in 1928 as one of two introductions to a new edition of the *Rasā'il* to be noted below.

declared '*Uyūn al-Akhbār* a fictitious book. At the same time he exposed mercilessly the plagiarism of Shaikh 'Alī Yūsuf. But the significance of Zakī Pāshā's article, which is characteristically rambling and chaotic in places, lies in the fact that it is the first serious attempt by an Arab scholar to share in the research which had been in progress in Europe for over fifty years. A third of the article is a verbatim reproduction of Qiftī, and the other two-thirds bring out two main points: the possibility of a relationship between the Ikhwān and the Ismā'īlī sect, and the rejection of the theory that al-Majrīṭī was the author of the *Rasā'il*.

There is sufficient evidence in the tracts themselves to prove Ismā'īlī sympathies. Indeed, such sympathies have long been pointed out by Muslim authors, medieval and modern, who tried to turn sympathy into actual relationship. However, the balance of evidence tends to show that such relationship was a later development. There is as yet no proof that the formation of Ikhwān aṣ-Ṣafā and the publication of their *Rasā'il* was an Ismā'īlī movement, or even a movement concerted with any of the contemporary agitation of the Shī'a. Thus, Hamdānī says that he has seen no mention of the *Rasā'il* in the writing of Faṭimid chief missionaries.¹ Ivanow states that he has been unable to ascertain whether the *Rasā'il* were quoted in Ismā'īlī works earlier than al-Ḥakīm's time.² On the other hand, there is evidence of the popularity of the *Rasā'il* with later Ismā'īlī missionaries.

Guyard was among the first Orientalists to collect substantial evidence of this relationship,³ but at the turn of the century Casanova⁴ tried, on the basis of a manuscript (No. 2309 in De Slane's Catalogue), to prove the identity of Ikhwān aṣ-Ṣafā with Ismā'īlism. The title and the first pages of the manuscript are missing and it actually starts on page 6 with this sub-title فصل من رسائل اخوان الصفا. In content it represents mere fragments of the *Rasā'il* with a fragment which is called *al-Jāmi'a*. The fuller *al-Jāmi'a* is referred to occasionally in various parts of the *Rasā'il*, and is specifically mentioned in the *fihrist* composed by the authors as an introduction to the whole series. In Casanova's time this fuller version was not utilized, but since then many copies of it—some of them ascribed to al-Majrīṭī—have been found and are now preserved in public and private libraries in the East and West. A recent edition appeared in Damascus and will be noted later on.

In the light of our present knowledge Casanova's conclusion 'surtout je crois être dans le vrai en affirmant que les doctrines philosophiques des Ismailiens sont contenues tout entières dans les Épitres des Frères de la

¹ *Bahāth*, pp. 14, 21; cf. also *Der Islam*, xx. 294.

² *The Alleged Founder of Ismā'īlism* (Bombay, 1946), p. 147 and n. 2.

³ *Fragments relatifs à la doctrine des Ismailis*, tome xxii, part 1 (1874), pp. 177-428: 'Notices et extraits

des manuscrits de la Bibliothèque nationale et autres bibliothèques (publiés par l'institute national de France).'

⁴ *Journal asiatique*, tome xi (1898), pp. 151-9: 'Notice sur un manuscrit de la secte des Assassins.'

Pureté . . . seems to be unwarranted even by the contents of his رسالة الجامعة.¹ The manuscript which he used contains, up to page 122, portions of the *Rasā'il*, but on page 123 the subject is completely changed to تواريخ ملوك الاسلام which in turn is quickly abandoned to start on page 125 a subject which must have provided Casanova with a strong clue for his thesis, namely الدعوة الهادية (sic) في ابدى فتح الحصون giving minute details of events in Maşyaf, which suggests that the writer was living there.

A document with such a variety of content invites suspicion of its value and caution in drawing definite conclusions from it. It tends, however, to prove one thing, namely, that the *Rasā'il* were popular with later Ismā'īlī missionaries who read, copied, and summarized them to suit their own purposes. But, as stated above, it has yet to be proved that the Ismā'īlī bent of the tracts and of the genuine *ar-Risāla al-Jāmi'a* was itself a proof of early Ismā'īlī connexion. Indeed, the tracts speak in two voices on this Ismā'īlī bent. We will give illustrations not of the pro-Ismā'īlī tendencies, which practically need no proof, but of the instances, admittedly few, where the *Ikhwān* appear to be anti-Ismā'īlī or at least more orthodox than expected. To explain this as *taqiyya* (dissimulation) in a secret work supposed to be given only to the convinced or nearly convinced convert does not appear to be a valid explanation of strong evidence.

A glaring example of the *Ikhwān's* independence is their advocacy of the principle that the office of *imām* need not be hereditary, for they argue that if the desired good qualities are not found in one single person but scattered among a group, then the group and not the individual should be 'the lord of the time and the *imām*'.² More surprising still is the denouncement of the belief in a concealed *imām* as painful to those who hold it³ and the discredit of the significance of 'number seven' and those who believe in it as contrary to the *Ikhwān's* creed.⁴ We do not propose to pursue the matter any farther here, but such a problem deserves close and detailed study.

II

The results of a century of research and publication were used in two well-written accounts of the *Ikhwān*, the one by Lane-Poole⁵ and the other by De Boer.⁶ Both are readable and have the rare merit of scholarly work unburdened with footnotes. But work on the *Ikhwān* has slackened

¹ Note that رسالة الجامعة is used for الرسالة القول على السر المعزون الجامعة والعلم المصون من باطن رسالة الجامعة من رسائل اخوان الصفا

² *Rasā'il* (Cairo edition, 1928), iv, p. 179.

³ *Ibid.* iii. 86; iv. 58. (Umar Farrūkh in his

Ikhwan aṣ-Ṣafā (Beirut, 1945), pp. 5 and 13, took this to mean that the *Ikhwān* were not even Shi'a).

⁴ *Rasā'il*, i, pp. 159-61.

⁵ *Studies in a Mosque* (London, 1893), pp. 186-207.

⁶ *Geschichte der Philosophie in Islam* (English translation, London, 1903), pp. 81-96.

towards the end of the last century and during the first years of the present century. However, Brockelmann in his work and its supplements has noted the most important studies and the various manuscripts of the *Rasā'il* preserved in public libraries.¹ Like most scholars he also is inconsistent in translating the name. Thus in the first volume of his work *Ikhwān aṣ-Ṣafā* is *die lautern Brüder* and in the first supplement *die treuen Freunde*. Obviously there is no end to the resourcefulness of scholars in increasing our confusion in this particular case. Goldziher, who had already questioned *die lautern Brüder*,² has now made a plausible suggestion that the story of the ring-dove in *Kalīla wa Dimna*, which tells how the animals escaped the snares of the hunter by being sincere brethren (*ikhwān ṣafā*) to one another suggested the choice by the Basra group of that name for themselves.³ Of other possible reasons which determined the choice of the name more will be said later on. But two more contributions deserve to be noted here.

In a note of one paragraph which he contributed to *Der Islam* in 1913 Massignon⁴ called attention to certain fragments of Arabic and Persian poetry or single lines scattered in the tracts⁵ and to the definition therein given of the trigonometrical *al-jaib*, and suggested the use of such evidence to determine more exactly the date of the composition of the tracts. Casanova returned in 1915 to the subject of the *Ikhwān* with a similar idea.⁶ Interpreting certain astronomical terms in an obscure passage,⁷ he found that the *Rasā'il* were composed between A.H. 418 and 439. Then interpreting a rhetorical reference to the concealed *imām* that he is really apparent *ظاهر بين ظهرائهم*⁸ he found that it refers to the Fāṭimid aḏ-Ḍāhir (411-27). On the basis of his interpretation of both he is inclined to believe that the *Rasā'il* were written between A.H. 418 and 427.

But to accept Casanova's conclusion it is necessary to disregard reliable and contemporary evidence. It is of course conceivable that the tracts were not all composed at the same time, but it is stretching the imagination too far to assume that the *Ikhwān* wrote their *Rasā'il* over a period of

¹ *Geschichte der arabischen Litteratur* (Weimer, 1898), pp. 213-14; *Erster Supplementband* (Leiden, 1937), pp. 379-81.

² The expression *die aufrichtigen Brüder und treuen Freunde* used by Flügel in 1859 and others after him has also been abandoned.

³ 'Über die Benennung der 'Ikhwān al-Ṣafā' (*Der Islam*, i, pp. 22-26).

⁴ 'Sur la date de la composition des "Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā"', vol. iv, p. 324.

⁵ Some of the lines of poetry in the *Rasā'il* look like interpolations. For example, consider the three lines after the words *شعرا المحقق* vol. iv, p. 136. A clearer example is perhaps provided in the line after *كما قال القائل*: *ar-Risālah al-Jāmi'a*,

vol. i (Damascus, 1948), p. 464, which is not found in either the Taimuriya or the Teheran manuscripts of the tract.

⁶ 'Une date astronomique dans les Épîtres des Ikhwān aṣ-Ṣafā' (*Journal asiatique*, onzième série, tome v, pp. 5-17.)

⁷ *Rasā'il*, iv, p. 196, which reads:

استئناف دور الكشف . . . بانتقال القرآن من برج
ثلاثات الثيران الى برج ثلاثات النبات والحيوان في
الدور العاشر الموافق لبيت السلطان وظهور
الاعلام

⁸ *Rasā'il*, iv, p. 199.

fifty-four years, since according to Abū Ḥayyān several of the *Rasā'il* were in circulation in A.H. 373 and he and his master, Abū Sulaimān al-Manṭiqī as-Sijistānī, read them.¹ Moreover, from the latter's description of their contents he must have seen a fair sample of them covering the four different sections. Indeed, Abū Ḥayyān's statement that the *Ikhwān* wrote fifty tracts رسالة صَمَفُوا خمسين رسالة may even be taken to mean that all the fifty were already written in A.H. 373.²

However, by the end of the second decade of this century considerable ground had been covered: all the tracts except *al-Jāmi'a* were available in print; full summaries of the contents of most of them had been published in German; some concrete historical evidence about their authors had been collected and utilized; several learned explorations of individual aspects had been made by scholars; and at least two readable popular accounts on the place of the *Rasā'il* in the history of Muslim philosophy had been published in English and German.³ But there was still much to be done or re-done: a critical or more authoritative edition of the tracts was unquestionably necessary; the genuine *al-Jāmi'a* tract was still to be published; more detailed analysis of the subject-matter of the tracts and its relation to its various sources, together with comparison, where comparison is legitimate, with previous or contemporary philosophy was desirable; and a greater knowledge of the authors and their background was more than ever imperative. During the last three decades much has been achieved in some of these directions, and we will now turn to review and assess what has been done.

Another edition of the *Rasā'il* was issued in 1928,⁴ but, like the earlier Bombay one, it is far from being critical. According to *Khairu-d-Dīn az-Zirkilī*,⁵ who was in charge of the correction, neither he nor the other redacteurs could compare their text with other texts, of which they specifically mention a manuscript in the National Library in Cairo. But the Cairo editors do not, and on request made at the time refused to, disclose the origin of their copy. In fact, however, they have given us something very similar to the Bombay edition printed on better paper and divided into paragraphs with some punctuation. As a detailed critical review of this edition was published by the present writer elsewhere,⁶ no

رَأَيْتُ جَمَلَةً مِنْهَا . . . حَمَلْتُ عِدَّةَ بَنِيهَا إِلَى
شَيْخَانَا . . .

² *Al-Imta*, ii, p. 5.

³ As a result, the subject of the *Ikhwān*, or rather their ideas, gained a wide publicity not only in learned books, as Browne's *Literary History of Persia*, i. 292-4, 378-81, Nicholson's *Literary History of the Arabs*, pp. 370-2, and Gibb's *Arabic Literature*, p. 68, but also in general works on philosophy, history, and education. Thus, for example, the *International*

Journal of Ethics published in 1898 an article by Davidson on 'The Brothers of Sincerity', which re-appeared in another form in its author's *History of Education* (London, 1912), pp. 133-50.

⁴ Published by al-Maktaba at-Tijariyya al-Kubra, Cairo, and printed at al-Matba'a al-'Arabiyya (Cairo, 1347/1928) with two introductions, the one by Ahmad Zakī Pāshā, already noted, and the other by Dr. Ṭāha Ḥusain.

⁵ Concluding Note, *Rasā'il*, iv, p. 479.

⁶ *Al-Kashshāf*, Beirut, vol. iii, Oct. 1929.

more will be said about it here, but he ventures to refer to another of his contributions.

The monograph entitled *Jamā'atu Ikhwān aṣ-Ṣafā*,¹ which was awarded the first Howard Bliss prize by the American University of Beirut in 1929, was subsequently published serially in the journal of that institution.² That it has been quoted quite frequently³ encourages its author to incorporate in this essay some of its conclusions and suggestions which do not seem to have been challenged or superseded in the meantime. Of these conclusions the first is that the name 'Ikhwān aṣ-Ṣafā' was chosen both as a protest against the treachery and lack of social cohesion of their time and as an imitation of the Ṣūfi tendency to associate their name with *ṣafā* (purity), an imitation which is supported by the Ikhwān's description of themselves in the *Rasā'il* as Ṣūfis. Secondly, reasons are given for suggesting A.H. 338 as a *terminus a quo* and A.H. 373⁴ as a *terminus ad quem* for the formation of the group and the circulation of a large number of their tracts.⁵

Thirdly, on the subject of authorship, the thesis is advanced that the subject-matter of the *Rasā'il* is very much like the material that emerges from the deliberations of a learned society and that the language and style are similar to an approved draft by a well-qualified secretary of such a society. There is obviously a general plan for the whole work and its execution is logically done in words which, on close examination, betray a single writer who occasionally forgets his role and lapses into 'I' instead of the usual 'we'.⁶ From external evidence this writer was probably

¹ The use of the word جماعة was suggested by Abu Ḥayyān's words in reference to Zaid b. Rifaa, *Inta*, ii. 4.

² *Al-Kulliyā*, vol. xvii, 1930-1. Reprinted, pp. ix + 80. After an introductory chapter giving an outline of the development of Muslim thought down to the emergence of the Ikhwān, the monograph deals with the meaning of the name of the group, the date and place of the publication of their tracts (chapter 2), the number of the tracts and the identity of the authors (chapter 3), the philosophy and aims of the group (chapter 4), the organization of the group (chapter 5), the place of the *Rasā'il* in the history of Muslim thought (chapter 6), and a bibliography with a note (chapter 7).

³ e.g. Hamdānī, in his *Baḥṭh Tārīkhī fī Rasā'il Ikhwān aṣ-Ṣafā*, published in Cairo; Adel 'Awā, in his Paris doctorate thesis entitled *L'Esprit critique de Frères de la Pureté*, published in Beirut; Jamil Saliba, in his introduction to *ar-Risāla al-Jāmi'a*, published in Damascus, and others.

⁴ According to the *Rasā'il* (i. 106; iii. 258; iv. 237) dynasties rise and fall, and rule passes from one to another, in every 240 years. If so, the 'Abbāsids who came to power in A.H. 132 were due to go in 372, so close to the most probable date of the publication of the *Rasā'il* and the proclamation thereby of the

Realm of the Righteous (دولة اهل الخير) in place of the Realm of the Evil (دولة اهل الشر).

⁵ A typical example of the difficulty of fixing dates for a work of this nature is provided by a line of poetry which is quoted in the tracts (ii. 52) without the name of the poet:

أَجِيدٌ عَلَى النَّفْسِ وَاسْتَكْمَلُ فِئَاتِهَا

فَأَنْتَ بِالنَّفْسِ لَا بِالْجِسْمِ إِنْسَانٌ

The line is, of course, by Abū al-Faṭḥ al-Bustī, who apparently hails from the same place as al-Maqqdisī (who is also called al-Bustī), in whose words the tracts of the Ikhwān are stated to be couched. The poet was born in A.H. 360 and died in 401. The line in question occurs in tract No. 17, just at the end of the first third, which presumably was in circulation in A.H. 373. Was Abū al-Faṭḥ already a famous poet at thirteen? See my monograph, pp. 17-18. On al-Bustī see the *Encyclopaedia of Islam*, i (part 2), p. 806.

⁶ *Jamā'atu Ikhwān aṣ-Ṣafā*, pp. 24-25. Cf. Ivanow, *A Guide to Ismā'īlī Literature* (London, 1953), p. 31, who says, however: 'It is as difficult to believe that this encyclopedia is the work of a single scholar as it is to think that such a learned society could exist

al-Maḡdisī. But as already stated, the *Rasā'il* as a whole and also *ar-Risāla al-Jāmi'a* are ascribed to Maslama al-Majrīṭī (d. A.H. 395 or 398). Again, the authorship of the *Rasā'il*, but not *al-Jāmi'a*, was ascribed to his disciple, Abd ul-Ḥakīm al-Kirmānī (d. 462).¹ While a number of surviving manuscripts are indeed ascribed to the former, none, so far as the present writer is aware, are ascribed to the latter. Majrīṭī made the customary *riḥla* to the East and brought with him copies of the *Rasā'il*² and may have claimed the authorship, or more probably made a recension or composed similar tracts himself. Ḥajjī Khalīfa, who gives the usual names of the Basra authors of the *Rasā'il*, lists another copy of *Ikhwān aṣ-Ṣafā* as by al-Majrīṭī but adds that 'it is a different copy modelled on *Ikhwān aṣ-Ṣafā*'.³

Fourthly, internal evidence as to the exact number of the tracts is conflicting. While it is clearly stated in certain places that the number is fifty-two excluding *al-Jāmi'a*,⁴ it is stated also equally clearly that the number is fifty-one excluding *al-Jāmi'a*.⁵

External evidence makes the problem still more complicated. Purporting to be a reproduction of Abū Ḥayyān's statement, Al-Qiftī's statement makes the number fifty, with *al-Jāmi'a* as the fifty-first.⁶ (Since the publication of Abū Ḥayyān's original statement⁷ it is clear that Qiftī did not quote him faithfully, for, according to Abū Ḥayyān, who does not mention *al-Jāmi'a*, the number is only fifty. According to Ḥajjī Khalīfa the number is fifty-one, but he does not mention *al-Jāmi'a*.⁸

But for the contradiction of the *Rasā'il* themselves on this subject, one would have ventured the opinion that fifty-two is the right number, exclusive of *al-Jāmi'a*, not only because this is the actual number in the complete copies we have but also because it could be explained as in line

and produce an anonymous work of such importance.' Then he says that the work was probably produced towards the end of the fourth (tenth) century under Fāṭimid patronage as a part of some general work on the philosophy of Ismā'īlism. Giving no evidence for this statement the author, who starts with 'most probably', tunes it down to 'a mere guess'.

¹ Al-Qādi Šā'id, *Tabaqāt al-Umam* as quoted by Jamil Saliba in the Introduction to *ar-Risāla al-Jāmi'a* (Damascus, 1948), p. 7.

² Gayangos, *The History of the Mohammedan Dynasties in Spain*, i. 427-9, as quoted by Hamdāni, *Der Islam*, xx. 282.

³ Vol. iii, p. 460 وهي نسخة مغايرة على نمط
وحي نسخة مغايرة على نمط
Jamil Saliba, in his Introduction to
ar-Risāla al-Jāmi'a (Damascus, 1948), vol. i, pp.
8-13, conjectures that this copy is *ar-Risāla al-
Jāmi'a* itself.

⁴ *Rasā'il* vol. i, pp. 1, 19, 48. On page 19 it is
stated: الرسالة الجامعة . . . لا ينكشف مستور
غامضها الا لمن تهذب بهذه الرسائل الاثنتين

والخمسین

⁵ Ibid., vol. iv, pp. 221, 290. On this last page it
is stated: حصنا ما قد اوردها في رسائلنا الاحدى
والخمسین في رسالة مفردة عن الرسائل سميناها
الجامعة

⁶ *Akhbār al-Hukamā'* (ed. Lippert; Leipzig, 1903),
p. 82: رتبوه مقالات عدتها احدى وخمسون
مقالة: خمسون منها في خمسین نوعا من الحکمة
ومقالة حادية وخمسون جامعة لانواع المقالات على
سبيل الاختصار

⁷ *Al-Imtā'*, vol. ii, p. 5. صنّفوا خمسین رسالة في 5.
جميع اجزاء الفلسفة علميها وعمليها وأفردوا لها
فهرستاً وسموها رسائل اخوان الصفا

⁸ *Kashf*, vol. iii, p. 460. . . . وزيد بن رفاعة كلهم
حکماء اجتمعوا وصنّفوا احدى وخمسین رسالة

with the Ikhwān's belief in the significance of numbers: the year has fifty-two weeks symbolized by the fifty-two tracts plus one day symbolized by *al-Jāmi'a*.¹ Another and clearer symbolism is found in *ar-Risāla al-Jāmi'a*. The Ikhwān's service in writing the tracts is likened to that of one who opened a new road and planted at regular stages of it fifty-two gardens leading the traveller finally to 'the noblest abode and the grandest place'.² But, like the *Rasā'il*, this source is also inconsistent. Elsewhere it is definitely stated that the number of the *Rasā'il* is fifty-one plus *al-Jāmi'a*.³ There again the actual number of the *Rasā'il* summarized in *al-Jāmi'a* is fifty-two. The problem is small, but such discrepancy is examined only as an illustration of many others, trivial as well as important, which deserve further investigation.

However, the problem of the authorship of the *Rasā'il* perhaps more than any other problem continued to engage the attention of students. Hamdānī's contribution as an Ismā'īlī himself, with both a traditional and a Western education, is valuable in that he has access to hitherto unused literature in Yemen and India. The difficulty may be defined very briefly. There is hardly a work which has been ascribed to so many different authors as has the *Rasā'il*. The alleged authors will be found to belong to contrasting persuasions and to different periods spread over the first five centuries of Islam. Thus the authorship was attributed to an unnamed companion of the Prophet, to 'Alī b. Abī Ṭālib, to the *imām* Ja'far aṣ-Ṣādiq, to other *imāms* named (e.g. Aḥmad b. Abdullah)⁴ and unnamed, to an unnamed Mu'tazilite, to Jābir b. Ḥayyān, to al-Ḥallāj, to a group called Ikhwān aṣ-Ṣafā, to Maslama al-Majrīṭī, to Abū al-Ḥakīm al-Kirmānī, and to al-Ghazālī. The authority for these claims need not be investigated in every case, certainly not the fantastic claim that a companion of the Prophet or his cousin 'Alī was the author, but there are good reasons for examining in detail certain other claims, especially the Bāṭinī-Ismā'īlī connexion.

The results of recent research in this subject are sometimes cautiously expressed. Thus according to Lewis the *Rasā'il* 'if not actually Ismā'īlī, are closely related to Ismā'ilism'.⁵ But Hamdānī is definitely on the side

¹ However, Idrīs 'Imād ud-Dīn, in his book *Zahr al-Ma'āni*, says: *تقام الامام احمد بن عبد الله... ووصف الرسائل وجعلها على العلوم الاربعة... ثم جعلها ثلاثة وخمسين رسالة شاهدة له ودالة عليه لان اسمه يحسب الجمل ثلاثة خمسون... From Hamdānī, Bahth al-Tarikhī fi Rasā'il Ikhwān aṣ-Ṣafā, p. 21.*

² Damascus edition (1948), vol. i, pp. 18-20. يمر في سبزه بانين وخمسين فرسخا على رأس كل فرسخ منها بستان... ثم ينتهي حينئذ الى المنزل

الأكرم والمحل الاعظم...

انتهى بنا *Ar-Risāla al-Jāmi'a*, vol. ii, p. 399: *القول... من شرح الاحدى والخمسين رسالة في هذه الرسالة الجامعة. Cf. pp. 399-400.*

⁴ Hence Ismā'īlīs refer to the tracts as *الرسائل الشريفة* and to Imām Aḥmad as *صاحب الرسائل*.

⁵ *The Origins of Ismā'ilism* (Cambridge, 1940), p. 17, cf. p. 44: 'a work the Bāṭinī inspiration of which is no longer in doubt'.

which claims 'Alid authorship for the *Rasā'il*,¹ supporting his contention partly by the obvious evidence of the *Rasā'il* but also by the prominence given to them in the literature of the *Taiyibi Da'wat* in Yemen. But since, according to the same writer,² 'the earliest reference to the *Rasā'il* in this literature' is made by one who died in A.H. 557, we are back to where the previous discussion has taken us, namely, that the Ismā'ilī sympathy of the *Rasā'il* practically needs no proof, but that the identification in one way or another of the *Rasā'il* with contemporary Ismā'ilī movements has yet to be proved. Dā'i Idrīs 'Imād ud-Dīn, who assigned the authorship of the *Rasā'il* to the concealed Imām Aḥmad b. 'Abdullah, belongs to a late period when the connexion is not in doubt. Hamdānī's statement that 'It is curious that the *Rasā'il* are nowhere mentioned in the literature written under the patronage of the Fāṭimids in Egypt'³ is an appropriate starting-point for future detailed investigation.

III

Since the thirties various contributions to the subject of *Ikhwān aṣ-Ṣafā* were made, but no magnifying glass is required to detect that most of them are redundant. For they either summarize the contents of the tracts under various heads in a way which serves neither the scholar nor the general reader,⁴ or in addition try to cover briefly some of the ground already covered by previous studies.⁵ However, the publication of Abū Ḥayyān's *al-Imtā' wal-Mu'ānasa* has occasioned an article⁶ in support of the usual assertion that the *Rasā'il* were written by a group of learned men.

Because the story of the Magian and the Jew that occurs in the *Rasā'il*⁷ is quoted almost verbatim in *al-Imtā'*, preceded by the author's statement that he received it from al-Qādī Abū al-Ḥasan 'Alī b. Ḥarūn az-Zanjānī, the writer concludes that Zanjānī was one of the authors of the *Rasā'il*. Then because a manuscript copy of *Ṣiwān al-Ḥikmah* by Abū Sulaimān al-Mantiqī—the writer assumes that he is the same as Abū Sulaimān Muḥammad b. Ṭāhir b. Bahram as-Sijistānī, the master of Abū Ḥayyān, to whom some of the *Rasā'il* were submitted—contains at the end a few lines that Abū Sulaimān al-Maqdisī was the author of the *Rasā'il* as well as about a two-page fragment from the *Rasā'il*⁸ on the four grades of the

¹ 'Rasā'il *Ikhwān aṣ-Ṣafā* in the Literature of the Ismā'ilī *Taiyibi Da'wat*' (*Der Islam*, Band xx, Heft 4, 1932, pp. 281 et seq.).

² *Ibid.*, p. 292.

³ *Ibid.*, p. 294 cf. *Baḥth*, pp. 14, 21.

⁴ e.g. 'Umar Farrūkh, *Ikhwān aṣ-Ṣafā* (Beirut, 1945).

⁵ e.g. 'Umar Dasūqī *Ikhwān aṣ-Ṣafā* (Cairo, 1947).

⁶ Stern, *Islamic Culture* (Oct. 1946, pp. 367-72, supplemented with a few notes in Oct. 1947, p. 403). This article has a number of slips which were not corrected in its supplement. The following are some

of them: Qifī nowhere says he was quoting Abū Ḥayyān's *al-Imtā'*; there is no member of *Ikhwān aṣ-Ṣafā* called Abū Aḥmad al-Mihrajānī al-'Aūfī (Mihrajānī and 'Aūfī being two different persons); if at all, Abū Sulaimān al-Mantiqī's *Ṣiwān al-Ḥikmah* mentions only one, not 'all' the authors of *Rasā'il Ikhwān aṣ-Ṣafā*; Bustī or Bayustī (but not Bisī) is the usual spelling of the name of one of the group.

⁷ Vol. i, pp. 237-9 (Cairo edition, 1928).

⁸ Vol. iv, pp. 119-20.

Ikhwān, al-Maqdisī is also declared to be one of the authors. But is the Qādī Zanjānī the same as the 'akhū safā' Zanjānī? Is Abū Ḥayyān's *haddathanī* ('related to me') a variant of *haddathanā* ('related to us')? Is it inconceivable that Abū Ḥayyān and the *Rasā'il* were both dependent for the story of the Magian and the Jew on a third source? Furthermore, a description of the manuscript of *Siwān al-Ḥikmah*¹ shows that it is an abridgement of or selections from the original with a continuation (*latinma*) and a completion of the continuation (*ilmāmu't latinma*). So unless the whole of the original manuscript preserved in Istanbul could be examined, and not merely a photostat of the short conclusion on al-Maqdisī, one may legitimately suspect this portion to be a later accretion.²

We now turn to consider the last two notable contributions, and both come from Damascus. 'Adel 'Awā's Paris doctorate thesis³ is a clear and comprehensive survey. In its first part the various theories as to the name of the group, the authorship of the *Rasā'il*, and the date of their composition are briefly surveyed and discussed. The second part, which is nearly half of the whole work, is devoted to a digest of the contents of the *Rasā'il*, while the third part is a discussion of the aims, beliefs, and organization of the group based partly on the preceding digest and partly on external evidence. The work concludes with a useful, if very brief, note on the influence of the Ikhwān on certain thinkers who lived in their time or the following centuries. So far as one is aware this work is the fullest single account of the subject in French, but it is doubtful if every reader who has considered the various studies discussed in this essay will agree with the statement that 'aucune étude sérieuse n'a été entreprise jusqu'ici'.⁴

The second notable contribution is the publication of *ar-Risāla al-Jāmi'a*, under the auspices of the Arab Academy in Damascus, in two volumes edited with a sixteen-page introduction and five pages of indexes by Jamil Ṣalība. This *risāla* is described by the Ikhwān as a tract that 'includes the (substance) of all these (fifty-two) previous tracts', written for the purpose of 'elucidating the realities' of all tracts which are mere introductions to it. It is therefore claimed that the obscurities of *al-Jāmi'a*, which is the ultimate aim of all the others, cannot be revealed except to those who have mastered the other fifty-two.⁵ No doubt its publication satisfies an overdue wish of all workers in this field, who had hitherto to rely on manuscript copies mostly at first in private ownership.

¹ *Islamica*, 1931, iv, pp. 534-8 (by Plesner).

² The British Museum copy (OR. 9033) of the *Siwān* is also a composite work of 149 folios covering selections from the *Siwān*, then the *Tatimma*, and finally a *Risāla* on poetry. On folio 90 (b) it is stated that 'Abū Sulaimān al-Maqdisī is the author of the fifty-one tracts called *Rasā'il Ikhwān aṣ-Ṣafā*'. Then the fragment on the four grades (*marātib*) of the Ikhwān is reproduced preceded by the words *qāla*

Abū Sulaimān.

³ 'L'Esprit critique des "Frères de la Pureté"', *Encyclopédistes arabes du IV^e/X^e siècle* (Beyrouth, Imprimerie Catholique, 1948).

⁴ *Ibid.*, p. xlviii.

⁵ *Rasā'il*, vol. i, p. 19 (*fihrist*). Elsewhere in the tracts *al-Jāmi'a* is referred to in similar terms, e.g. iv. 290, 309.

Four copies were collated to produce the new edition, and a fifth (in the National Library, Cairo) was only partially used. The four copies are those of the Zāhiriya Library, Damascus, the Taimuriya Library, Cairo, a Teheran copy, and the Paris copy (No. 2306 in De Slane's Catalogue). Another abridged copy, examined but not used for collation, is in the private collection of an Ismā'īlī of Salīmiya and ends with this note: تمت رسالة جامعة الجامعة التي هي مختصرة من رسائل اخوان الصفا.¹ None of these copies, however, was treated as a basic text by the editor, whose method was to read a text in one copy, compare it with the texts of the other copies, and then to 'choose what is more correct and trustworthy',² adding in footnotes the variant readings.

The Damascus text is ascribed to al-Majrīṭī, but the editor, who devotes nearly half of the eighteen-page introduction to a discussion of the life and works of al-Majrīṭī, concludes that he was neither the author of the *Rasā'il* nor of *ar-Risāla al-Jāmi'a*, and that the error in both cases is due to fraudulent copyists.³ It is a pity that the editor did not go into this matter. For like the *Rasā'il*, *al-Jāmi'a* is also ascribed to Aḥmad b. Abdullah,⁴ and this claim deserves at least to be recorded.

Much importance is claimed for *al-Jāmi'a* both by the *Rasā'il* and in its own pages. Indeed, its significance has been unduly exaggerated by scholars. It is variously described as the crown and essence of the tracts, a philosophic synopsis of their contents, a commentary on these, a residue of esoteric knowledge which should not be given except to the very select, a secret exposition of what has only been hinted at in the tracts, and other such description. Close examination of its contents tends to arouse a suspicion that most of these claims are deliberate psychological propaganda, to use the parlance of our own time. This propaganda was apparently meant to overawe the initiate or to stimulate his interest. Obviously the *Ikhwān's* prospects in gaining adherents to their cause depended to a large degree on the curiosity and eagerness of initiates to read the *Rasā'il* one after the other until they came to *al-Jāmi'a*. This device to hold the attention of the initiates is clearly seen throughout the tracts, but is *al-Jāmi'a* really a climax to these? Examined in detail this tract will be seen to contain, like the *fihrist* of the *Rasā'il* which comes as an introduction to the whole work, unequal summaries of every one of the fifty-two tracts together with two lengthy discourses. The first comes at the beginning and betrays signs of lack of continuity and interpolations. Its main theme, however, is unmistakable; it deals with Adam's

¹ Such a book as جامعة الجامعة is listed in Ivanow's *Guide*, p. 31, with the remark that 'the author is unknown', but elsewhere (p. 36) Ivanow says that the book is sometimes attributed to al-Manṣūr (Billah) the third Fāṭimid Caliph (334-41).

² فنختار ما هو أصح وأصدق, vol. i, Introduction, p. 17.

³ *Ibid.*, p. 13.

⁴ Ivanow, *Guide*, p. 31.

sin and its allegorical interpretation. The second is more homogeneous, and its subject is the controversy between Man and Animals.¹ These two discourses amount to almost a quarter of the whole *risāla* and seem to have been designed to state, under a smoke-screen of peculiar phraseology, play on words, intentional ambiguity and digressions, beliefs and ideas which have already been expressed more or less in the *Rasā'il*. The claim that *al-Jāmi'a* reveals, by hints rather than explicit statement, the essence of wisdom and obscure knowledge² does not appear to be justified.

Further, a tract which purports to be a summary of some fifty other tracts would be expected to be free from repetitions and extravagance in the use of words. *Al-Jāmi'a* is guilty of both offences.³ No wonder that future generations found it necessary or convenient to make 'a summary of the summary'. Indeed, if one were to re-edit its present two volumes with a view to cutting out the redundant themes and to eliminate unnecessary rhyming words or phrases, the result should not be more than half the present length of the *Risāla*, without violence to the sense.

IV

In concluding this critique there is no need to make detailed suggestions for fresh studies or re-examinations of old conclusions. The foregoing pages are in fact interspersed with such suggestions which need only to be recapitulated here. The most obvious, of course, is the question of the text of the *Rasā'il*. While there is now a reasonably good edition of *ar-Risāla al-Jāmi'a*, and there appears to be no urgent need for a new critical edition of all the *Rasā'il*, yet it is still desirable to collate as many of the existing manuscript copies as possible in order to establish the accuracy of the text with regard, among other things, to certain technical terms.⁴ The manuscript copies are numerous, both in the East and the West, in public and private libraries, and the greater number of them is catalogued and available for detailed examination.

But the most important aspect of the subject which deserves serious and close study is the nature, date, and purpose of the relationship with Ismā'ilism. The main task should be to prove, not to assume, the existence of the relationship. Closely connected with this is the question of the authorship of the *Rasā'il*, and the two together are not an unworthy theme for a doctorate thesis.

Another aspect of the subject which deserves serious treatment is the determination by detailed analysis and comparison of the various sources

¹ Vol. i, pp. 3 (111)-172; 341-489.

² Ibid., pp. 356, 411; cf. 428, 436.

³ e.g. repetition: vol. i, pp. 8 (cf. 173), 14 (cf. 24);
extravagant language: vol. i, p. 41: أخبار القرون

التي حلت، والأدوار التي مضت، والأكوار التي

انتقضت. Cf. 113, 137, 427.

⁴ For examples: vol. i, p. 203, l. 20; vol. iv, p. 69, l. 7.

of the Ikhwān's material, Muslim and foreign. How far are the *Rasā'il* based on orthodox Islam? To what extent do they canalize the different streams of Muslim thought? In what way can they be considered a successful integration of Islam and Greek philosophy? Who are the Greek thinkers on whom the authors drew, and what in particular are the Greek works which influenced the Ikhwān? How deep and accurate was their understanding of Greek philosophy? What are the borrowings from Indian, Iranian, Christian, and Jewish sources? Together with these questions must be considered the Ikhwān's legitimate criticisms of what they considered inaccurate translation of philosophical material into Arabic.¹ Except in certain instances where the obscurity seems to be intentional, the language of the *Rasā'il* is remarkably easy and flexible for treating philosophical and metaphysical themes, in comparison with the language of contemporary professional philosophers and theologians. As a by-product of such an investigation, rich glossaries of technical terms in philosophy and science may be compiled which will be an invaluable aid to those at present engaged in translation from modern foreign languages into Arabic.

A third topic still awaiting detailed study is the influence of the *Rasā'il* on Muslim thought, both Sunnī and Shi'ī on the one hand, and on medieval European and Jewish literature on the other. In his monographs cited above² the present writer made a preliminary examination of this question and indicated the positive as well as the negative influence of the *Rasā'il* on Abū Ḥayyān at-Tauḥīdī, Yahyā b. 'Adī, the cosmopolitan Baghdādī circle of Abū Sulaimān as-Sijistānī, Abū al-'Alā' al-Ma'arri, al-Ghazālī, the Ismā'ilī sect, and certain Jewish cabbalists. Of these Hamdānī³ singled out Ismā'ilism and showed the place of the *Rasā'il* in its later literature. 'Awā rendered a valuable service by including in his work⁴ a judicious summary of the results of his own and previous studies. It will, however, be readily perceived that all these attempts are not exhaustive and should really serve as incentives for further research.

Three provocative illustrations will not fail to excite the curiosity of interested students. Firstly, the eccentric but acute thinker, Ibn Sab'īn (d. 669/1270), states⁵ very bluntly that al-Ghazālī's material is 'mostly *Rasā'il* Ikhwān aṣ-Ṣafā, weak in philosophy like its source'. Is this statement, in its two parts, not worthy of the closest study? Secondly, Flügel

¹ *Rasā'il*, vol. i, pp. 40, 204; vol. ii, p. 16.

² *Jamā'atu Ikhwān aṣ-Ṣafā* (Beirut, 1930-1), pp. 60-79.

³ *Der Islam*, xx (1932), pp. 281-300, especially the appendix with Arabic texts, pp. 297-300.

⁴ *L'Esprit critique des Frères de la Pureté* (Beirut, 1948), pp. 309 f.

⁵ Massignon, *Recueil de Textes inédits concernant*

l'histoire de la mystique en pays d'Islam (Paris, 1929), p. 130: وكتابه على أكثر ما يظهر في أكثر كلامه: هو رسائل اخوان الصفا فانه في الفلسفة ضعيف مثل أصله. Cf. p. 186, where Massignon gives in a rich paragraph instances of the influence of the *Rasā'il* on Ghazālī's *Ihyā*, Ibn 'Arabī's *Futūḥāt*, and others.

mentioned in the introductory paragraphs of his paper¹ that the *Rasā'il*, particularly the *Risāla* on the dispute between Man and Animals, were very popular with the Hebrew scholars in Spain such as Joseph Ben Zaddick (fifteenth century). Modern Jewish scholarship has established that Arabic-speaking Jews who were at the same time cabbalists such as Bahya Ben Paquda (eleventh century) were strongly influenced by the *Rasā'il* in so far as the doctrine of emanation and the significance of numbers were concerned.² Does this subject not deserve the attention of an Arabic-Hebrew scholar? Thirdly, although we know that at least one of the *Rasā'il* was translated into Latin, their influence on medieval Christendom has not yet been investigated in the masterly manner in which Asín y Palacios proved Dante's indebtedness to Muslim thought.³ The same scholar has himself, however, composed a most interesting contribution,⁴ concerned mainly with exposing the plagiarism of a Franciscan monk of the fourteenth century, who after turning Muslim in Tunis and assuming the name of 'Abdullah at-Turjumān published a book in Arabic entitled *Tuhfatu'l-Arīb fi'r-Raddi 'alā Ahli's-Ṣalīb* which Palacios proved was a reproduction of the famous *Risālatu'l-Insān wal-Hayawān* (the dispute between Man and Animals).

Finally, a fourth topic that deserves close study is the place of the *Rasā'il* in Muslim educational thought and practice. The present writer has pointed out elsewhere⁵ that Muslim education was, up to the fifth/eleventh century, largely a voluntary, personal pursuit, over which the State exercised little or no control and on which practically no public money was spent. It seems, however, that as a result of the Shi'ī bid for the leadership of Islam, a rivalry with the Sunna in the field of education became inevitable. This rivalry is symbolized in the emergence of institutions such as Dār al-'Ilm in the Shi'ī camp and the Madrasah in the Sunni camp as educational establishments created by the State, and hence subject in staffing and curriculum to State control. Both the Dār and the Madrasah were intended for intermediate or higher education, and the promoters of both assumed the existence of private means of acquiring the preliminary facility in reading, writing, and reckoning.⁶ It is thus no accident that *Rasā'il Ikhwān aṣ-Ṣafā*, composed as they were during the Shi'ī-Sunnī rivalry, are distinctly addressed to the youth with the same assumption. Their content and method of approach, together

¹ *Z.D.M.G.* 1859, p. 2.

² See, for example, Loewe's article 'Kabbala' in Hasting's *Encyclopaedia of Religion and Ethics* (1914), vol. vii, p. 624.

³ 'La escatologia musulmana en "la divina comedia"': see English abridged translation by Sunderland: *Islam and the Divine Comedy* (London, 1926).

⁴ 'El Original Arabe de "La Disputa del Asno contra Fr. Anselmo Turmeda"', which was published in Madrid in 1914 in the *Spanish Philological Review*.

⁵ *Islamic Culture*, xxviii, No. 3 (1954), pp. 435 et seq.

⁶ Al-Cabisi (d. 403) wrote of elementary education thus: *انه شيء ما يختص ابره كل انسان في نفسه*.

with the pure theory of education revealed incidentally here and there, provide rich material for a more detailed study of an important aspect of Muslim education in the fourth/tenth century. Such a study is shortly to be published by the present writer.

SOME EDUCATIONAL TERMS IN *RASĀ'IL IKHWĀN AṢ-ṢAFĀ'*¹

A. L. TIBAWI

THE purpose of this paper is to identify and define certain educational terms in *Rasā'il Ikhwān aṣ-Ṣafā'*² as a small contribution to a better understanding of Muslim education.

Until the intellectual rivalry between the Shī'a and the Sunna started in earnest by the establishment of such institutions as *Dār al-'Ilm* on the one hand and *Al-Madrasah* on the other, Muslim education remained for more than four centuries a private enterprise in which the state played little or no part.³

At first, learning the Qur'ān was a purely religious duty performed in an oral fashion, for which reading and writing as such were not indispensable prerequisites. But quite apart from this oral tradition a new literary tradition developed gradually after the rise of Islam. It was partly an extension of the pre-Islamic practice of influential and commercial families who used to give their children—boys more often than girls—the rudiments of reading, writing, and reckoning together with other simple accomplishments.⁴ In Islamic times this literary tradition was greatly developed and its content was given a distinctly religious character. The Qur'ān quickly occupied the place of not only the holy book but also of the textbook for beginners as well as for advanced learners.

Most learners stopped at the stage of acquiring the basic elements, and learning to read or recite the Qur'ān. But those able and willing continued their education on lines combining the oral and the literary traditions. At the elementary level, teaching was conducted in private houses,

¹ This is the text of a paper read at the 24th International Congress of Orientalists on Friday, 30 August 1957, in the University of Munich, Germany. The length of the paper is determined by the time limit imposed by the Committee of the Congress.

² Henceforth referred to as 'the *Rasā'il*' and their authors as 'the Ikhwān'.

³ See my article 'Muslim Education in the Golden Age of the Caliphate' in *Islamic Culture*, xxviii. 3. 418-38. (This article is unfortunately marred by many misprints.) In his article on 'Mus-

lim Education' in Hastings's *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, v. 198, 199, Goldziher speaks of an early 'system of education' and states that 'elementary education seems to have been thoroughly established in Islam by the early Umayyad period'. Both statements are no longer tenable.

⁴ Consider, for example, the social background of famous men and women who were able to read, write, and reckon at the rise of Islam. Cf. Ibn Hishām, *The Sira* (ed. Wüstenfeld), p. 97; cf. further A. L. Tibawi, *Al-Tarbiya wat-Ta'lim fil-'Usūr al-Islāmiyya* (Jerusalem, 1942), pp. 117, 119.

shops, or any other convenient places. Before the introduction of the Qur'ān those who taught the elements probably demanded and received remuneration for their labours; after its introduction many abstained owing to religious scruples.¹ At the higher level those qualified to impart knowledge did so as a rule gratuitously, and more often than not taught in mosques. Such knowledge was of course religious knowledge ('ilm).

Little change in the character of the set-up briefly described here was effected during the first four centuries of Islam and up to the publication of the *Rasā'il*. Care has so far been taken to avoid any use of such terms as 'pupil', 'teacher', or 'school', or their supposed Arabic equivalents. For to this problem we now turn for a close examination of these and other terms that must have been in current use towards the end of the fourth century of Islam, just about the time when the state took a belated but active interest in education. Let it be observed, however, that this interest was directed to higher learning, leaving primary education as hitherto in private hands.² The general aim was frankly to capture the minds of the youth and to train public servants or exponents of official creeds.

A clear picture of the merging of the oral and literary tradition into some system of institutional education extending from birth to death is discernible in the *Rasā'il*. According to the *Ikhwān* the first four years of the span of human life are for 'the completion of nurture and the gathering of strength', during which the infant (*tifl*), under the guidance of parents, learns mainly through the senses (*hawāss*) and instinct (*gharīza*). The four years of this preliminary stage are called *sinīy at-tarbiya*.³ Conventional education starts after the age of four.

For the period from four to fifteen the *Rasā'il* provide us with three related terms, namely: 'المعلم'، 'المكتب'، 'الصبي'. In the *maktab*⁴ a number of basic skills are inculcated by a *mu'allim*. These include reading, writing, reckoning, the Qur'ān, stories of the past (*akhbār*), poetry, grammar, and other subjects. Usually it is the *sabiyy* (but never, so far as could be discovered, the *bint*) who is associated with this type of institution and this type of teacher.

In the infant and the boy before the age of fifteen the *Ikhwān* were not interested, thus following the pattern of Muslim educational thought and official practice. All attention was directed to the youth (*shābb*).⁵ Here again the *Rasā'il* yield another three related terms, namely: 'التلميذ'، 'الاستاذ'، 'المجلس'

¹ Cf. Qur'ān, x, 73; xxxiv, 46.

² Cf. Al-Qābisi, *Ar-Risāla al-Mufaṣṣila li Ahwāl al-Mu'allimin* (ed. Ahwāni, Cairo, 1364/1945), pp. 268-9 especially on the education of *Ṣibyān*:

رأوا أنه شيء مما يختص أمره كل إنسان في نفسه

³ *Rasā'il* (ed. Cairo, 1347/1928) i, 21, 347; ii, 129, 291, 348, 364, 380; iii, 385.

⁴ *Rasā'il*, ii, 129, 161; iii, 6, 60; iv, 216 (here the word used is *kuttāb*), 230.

⁵ *Rasā'il*, iv, 114: لا تُشغل باصلاح المشائخ: الهرمة . . . ولكن عليك بالشباب

⁶ *Ustādhi* is of Persian, and *tilmīdh* appears to be of Syriac, origin. See Hava, *Arabic-English Dictionary* (Beirut, 1915), pp. 61, 308; Bustāni, *Muḥit*,

The *majlis*,¹ whether held in a mosque or elsewhere, is associated with 'ilm and was presided over by an *ustādh*.² In such an assembly the *tilmīdh* (occasionally also called *ṭālibu'l 'ilm*) received training in various branches of knowledge. To the Ikhwān these included 'the prophetic as well as the philosophic sciences', or in fact the substance of the *Rasā'il*.

This is the usual general pattern: *maktabu'l mu'allim* first and *majlisu ahli'l 'ilm* next.³ It seems to fit in with established historical facts. Yet any careful scrutiny of modern literature on the subject reveals occasional lack of precision or even confusion. This is due partly to the nature of the historical development of Muslim education, partly to the casual manner in which the subject is treated in the sources, and partly to the attempt of some modern writers to translate the simple two-stage pattern into the multi-stratification of modern educational organization.⁴

No doubt there were certain variations and these also are reflected in the *Rasā'il*. Thus the practice of employing a private tutor finds its echo in the use of the word *mu'addib* and other words derived from the same root. Likewise the custom of travelling from one centre of learning to another is listed among the means of completing the scholar's education. Both the nature of 'ilm itself and the oral tradition imposed this custom of *rihla* in quest of learning and establishing personal contact with the learned wherever they happen to be. The scholar's own efforts are referred to as *liqā'*, *mujālasa*, or *murāfaqa* of the learned.

It seems probable, however, that such variations were not universal. Thus the employment of tutors was on the whole restricted to the ruling and wealthy families, and the practice of journeying in quest of learning was limited to exceptional scholars. At any rate neither of these practices was as widespread as the popular resort to the *maktab* for the elements, and to the *majlis* for further education. The attempt of some modern writers to formalize the *mu'addib* and the *rihla* as institutions strains the evidence to the extreme.⁵ There is no convincing evidence to show that before the introduction of state control there was any universal institutional education other than the *maktab* and the *majlis*. It is important therefore

al-Muḥit, i. 21, 170. Cf. *Lisān al-'Arab*, xiv. 333, where *tilm* is explained as *ghulām* (young man), followed by this equivocal statement: كل غلام تلم تلميذاً كان أو غير تلميذ. Cf. further Hans Wehr, *Arabisches Wörterbuch* (Leipzig, 1956) on *ustādh* (p. 13) and on *tilmīdh* (p. 85).

¹ *Rasā'il*, i. 198; ii. 129. The Ikhwān themselves taught in a *majlis*: see *Rasā'il*, iii. 21, 33, 34, 216; iv. 105, 127, 217.

² In his article 'Masjid' in the *Encyclopaedia of Islam*, iii, pt. 1, p. 363, Pedersen states that *ustādh* 'is a kind of honorary title'. Sometimes it is, but on the whole it is reserved in the literature on educa-

tion for acknowledged masters.

³ Like most of the other sources the *Rasā'il* are not perfectly consistent on this point. See, for example, the following instances: ii. 8; iii. 144. Elsewhere *mu'allim* and *ustādh* are used either as synonyms, or not with the type of pupil assigned to each above.

⁴ Cf. Ahmad Shalaby, *History of Muslim Education* (Beirut, 1954), p. 219, who contends that there are at least three stages of education which he calls, in modern terms, 'elementary', 'secondary', and 'university'.

⁵ Cf. Nicholson, *Literary History of the Arabs* (Cambridge, 1941), p. 281; Totah, *Contributions of the Arabs to Education* (Arabic edition), pp. 48, 54-56.

not to confuse the functions of the two institutions, and to distinguish clearly between *mu'allim* and *ustādh* on the one hand, and between *ṣabiy* and *tilmīdh* on the other.

According to the *Rasā'il* the *ṣabiy* learns by dictation (*imlā'*) and instruction (*talqīn*) in which reason plays no part, because the reasoning faculty (*al-quwwa al-'āqila*) does not reveal itself before the age of fifteen. That is precisely the stage at which the Ikhwān proposed to take over. That is also the approximate stage at which the state assumed some responsibility for education. It is the *tilmīdh*, and not the *ṣabiy*, that was the subject of their concern. The *tilmīdh* learns through the mind (*'aql*) and later on through logic (*burhān*). To the aforementioned methods of dictation and instruction, therefore, the Ikhwān specifically add learning through discussion (*baḥth*) and deliberation (*mudhākara*).¹ Then, as if to betray their vague mystic propensity, yet another method of acquiring knowledge is mentioned, divine inspiration (*ilhām*).

The teacher of scholars above the age of fifteen is according to the *Rasā'il* a philosopher (*hakīm*)² and his pupil is a lover of wisdom and philosophy (*muḥibb al-ḥikma*). In a Sunni system the teacher would, of course, be *'alim*, learned in the religious sciences, not philosophy, and his pupil a seeker after religious knowledge (*ṭālibu 'ilm*). However, the relationship between the philosopher (or theologian) and his disciple enriches Arabic educational vocabulary by the use of *kharraja*³ and its derivations in the sense of completing an educational course. The contemporary use of *takharraja* (= he graduated from a university or an institute of higher learning) seems to be based on such or similar usage.

Although the interpretation of the terms so far noted is on the whole borne out by the text of the *Rasā'il*, there are exceptions where both the text and the context indicate different meanings. Of the significant variants one deserves to be noted here. The word *ustādh* is used to describe one who is an expert in a craft or in commerce, and the word *tilmīdh* is used to refer to an apprentice of such a craftsman or tradesman.⁴ Indeed, the acquisition and mastery of sciences, and the technique of teaching them, is listed among the crafts (*ṣanā'i'*) such as building, commerce, administration, and domestic service. The craft of the teachers (*ṣinā'atu 'l-mu'allimīn*) is concerned with the welfare of the soul in the same way as the craft of medicine is concerned with the welfare of the body.⁵

¹ *Rasā'il*, ii, 17.

² *Rasā'il*, iv, 357, 446, 472; cf. i, 20 (line 18), 63, 66. *Hakim*, of course, means also physician, 'scientist', or simply 'wiseman'.

³ *Rasā'il*, i, 63, 66, 262; ii, 17.

⁴ Cf. Hans Wehr, *Arabisches Wörterbuch*, pp. 13, 85 and p. 572 under *mu'allim*. Cf. also A. S. Tritton, *Materials on Muslim Education in the Middle Ages*

(London, 1957) on *mu'allim* (p. 1) and on *ustādh* (pp. 24, 45). Translation of Arabic educational terms by Professor Tritton is, however, loose and inconsistent.

⁵ *Rasā'il*, i, 62, 215; iii, 5, 300, 329; iv, 46. Cf. *Muḥit al-Muḥit*, i, 21, 170 on *ustādh* as a master of a craft, and on *tilmīdh* as one who is learning a branch of knowledge or a craft. Cf. further *The*

Another kind of evidence revealed in the *Rasā'il* is of interest to the social historian, if not to the student of education. It is concerned with the equipment of the *maktab*. Nothing is said about its physical structure, but a list of the articles named as used by pupils has been compiled. After the *kilāb* (which may be taken to refer to the Qur'ān or to any other book) the list includes the pen (*qalam*), the tablet (*lauḥ*), the inkwell (*dawāh*), the ink (*midād*), the notebook (*daftar*), and scrolls of paper (*tawāmīr*). Nothing of the sort is mentioned in connexion with the *majlis*.¹

The *Rasā'il* describe the mind of the novice before it receives instruction as a *tabula rasa*. 'Know that the mind before it receives a science or a belief is like a white clean paper with no writing on it. If anything, right or wrong, is written on it, then the space is covered, and it will be difficult either to erase what has been written or to write something else beside it.' Therefore no time must be wasted in reforming old people who have acquired since early life 'false opinions, bad habits, and wild morals'.² All attention must be directed to the youth (*shabāb*).

The relationship between the teacher and his pupil is envisaged as a spiritual one: the pupil is a spiritual son (*ibn nafṣāni*) of the teacher. Physical relationship, the argument goes, comes to an end with the death of father and son, but spiritual relationship remains since the soul survives the death of the body.³

No remuneration is to be taken for teaching such a spiritual son. This is of course the practice of most of the early teachers of the Qur'ān, though for the Ikhwān it is based on a different philosophy. In its context in the *Rasā'il* the injunction not to take material reward for teaching is connected with the subject of co-operation. A brother member of the Ikhwān who is learned should not envy another brother member who is wealthy. The learned brother should not boast of his superiority in learning over the wealthy brother, nor despise him for his ignorance, nor ask for a material reward from him for whatever he teaches him.

In the spiritual utopia (*mamlaka rūḥāniyya*) envisaged in the *Rasā'il* the first of the eight pillars of the Law (*nāmūs*) are 'the readers of the revelation

Oxford English Dictionary, vi, pt. 2, pp. 211-16 on 'master', and note, among others, the meaning of this term connected with the trained, skillful, and experienced workman who is qualified 'to teach apprentices and to carry on trade on his own account'. See also H. A. R. Gibb and Harold Bowen, *Islamic Society and the West* (Oxford, 1950), i, pt. 1, p. 74 and notes 4 and 5 on the use of *ustā* to describe certain women functionaries in the imperial Ottoman harem; p. 85 on its use in the sense of master in the imperial mint; p. 319 (note 14) on its use in the sense of a master cook in the army; p. 322 as a master artisan in the army, and p. 357 (note 2) as a supervisor of a religious foundation. It is also worth while to observe that in modern

colloquial Arabic *usta* (clearly a contraction and corruption of *ustādḥ*) is used for a craftsman. Similarly, the word *mu'allim* is used in colloquial as well as modern literary Arabic to denote one who is proficient in a craft or is a foreman of works.

¹ *Rasā'il*, ii, 351; iii, 6; iv, 230, 249. Paper is elsewhere (i, 214) called *kāghad* (or *kāghid*). This word is of Persian origin, and ultimately perhaps of Chinese origin. It is noteworthy that Ikhwān aṣ-Ṣafā prefer such a comparatively new term to the earlier *qirtās* (papyrus). Cf. Cl. Huart's article 'Kāghad' in the *Encyclopaedia of Islam*, ii, pt. 2, p. 624.

² *Rasā'il*, iv, 14.

³ *Rasā'il*, iv, 113, 116.

... and its teachers'. Such teachers must possess qualities which are listed in this order:¹ clarity and correctness of speech and intonation, quickness in memorizing, excellence of understanding, perseverance in study, liveliness in reading, humbleness and respect for those from whom instruction is received, tenderness and mercy to whom instruction is given, reluctance to show boredom at the learner's slow understanding or memorizing, patience in imparting knowledge, satisfaction with small reward for teaching, and hesitation to be solicitous of moral credit. This is near enough to the orthodox view.²

But even on the more fundamental question of aims, the *Rasā'il* are in general close to the orthodox view. Thus it is repeatedly stated that the purpose of all learning is 'the refinement (*tahdhīb*) of the soul and the purification (*tathīr*) of the morals'. In a remarkable phrase on 'the ultimate purpose' of learning there occurs, in addition to the refinement and purification, the singularly expressive terms of completion (*atmīm*) and perfection (*takmīl*).³ But the whole process of refinement, purification, completion, and perfection (of the soul) in this world is merely a preparation for everlasting life in the next.

On the nature of the process of learning the *Rasā'il* claim to be based on Plato's doctrine that 'learning is reminiscence'.⁴ The key to an understanding of the doctrine of reminiscence is the doctrine of emanation. The individual soul (*an-nafs al-juz'iyya*) came to be attached to the body through emanation by stages from God. The supreme purpose of life is the yearning of the soul to rejoin its divine origin also by stages, emanation in reverse as it were, through acquiring knowledge and wisdom. The soul is thus potentially learned ('*allama bilquwwa*), and it only needs instruction (reminding) to become actually learned ('*allama bilfi'l*'). For this purpose conventional methods of *tarbiya* (nurture, upbringing) and *ta'lim* (instruction, teaching) are essential.⁵

¹ *Rasā'il*, i. 250, 251.

² See Ibn Sahnun, *Ādāb al-Mu'allimin* (ed. Hasan Husni 'Abdul-Wahhāb, Tunis, 1348), pp. 38-40.

³ *Rasā'il*, i. 195.

⁴ The doctrine of reminiscence appears in several dialogues. See, for example, *Phaedo*, 72 ff. Plato is

frequently quoted in the *Rasā'il*, and the influence of *The Republic*, or its Arabic imitation, al-Fārābī's *Ārā' Ahl al-Madīna al-Fādila*, on the Ikhwān is unmistakable.

⁵ *Rasā'il*, iii. 393.



آذار - نيسان ١٩٥٢

السنة الواحدة والخمسون

حقيقة

اخوان الصفاء وخلان الوفاء

بقلم عارف نامر

جماعة « اخوان الصفاء وخلان الوفاء » لغير مبهم في التاريخ الاسلامي صعب حله، وسر من اسرار العقائد الباطنية الفلسفية تعسر فهمه، وكثر مقفل لم يتسن للعلماء والباحثين الاهتداء الى نفاثه وجواهره، وموضوع معقد تضاربت الاقوال فيه، وتشعبت الابحاث حوله، فاصبح مثاراً للجدل والتخمين، وسيباً للتخبط بين الضلالة والهدى، والرشاد والهوى، والاستنتاج العقلي الذي قلما ادى الى نتيجة تير السيل امامه، او تكشف الستار الكثيف عن الحقيقة المنترة خلفه. اقول ذلك استدراكاً وتعقيباً على ما قد سبق لي ان كتبه بالامس على صفحات مجلة «العرفان»^(١) التي تصدر في مدينة صيدا. - لبنان تحت عنوان « حول اخوان الصفاء وخلان الوفاء » وفي مجلة (Ismailia News)^(٢) التي تصدر باللغة الانكليزية

(١) العدد ٥ المجلد ٢٤ نيسان ١٩٤٨

(٢) Ismailia - news - vol. 1, 1st June n° 9 - 1954.

في مقاطعة « ارغندا » بأفريقية الشرقية تحت عنوان « من هم اخوان الصفا. واخلان الوفاء. ؟ » وقد عرضت بالبحثن الاول والثاني الى هؤلاء الفلاسفة - « المتسقين » الذين رغبوا بإخفاء اسماءهم عن الناس زهداً في الشهرة وحرصاً على حياتهم المهددة من الاسراء الحاكين في ذلك العصر المضطرب ، ومبالغة في كتمان غاية رغبوا في ان لا يصل الطالب الى معرفتها بسهولة ، وقد بينت فيها بادلة قاطعة وبراهين دامغة مستقاة من كتاب « رسائل اخوان الصفا. واخلان الوفاء. » نفسه ، ومن « ارسالة الجامعة » وغيرها انتساب هؤلاء الحكماء المبرزين الى « الاسماعيلية » وصلتهم الوثيقة بها ، وقدمهم بالانتساب اليها ، وعراقة اصلهم بمعرفة اصولها وتعاليمها ، واعتبارهم من المؤسسين لهذه الرسالة الفلسفية العظيمة ، ومن المركزين لدعايتها القوية التي نهض عليها فيما بعد بناء فلسفي شامخ متين لا يزال حتى اليوم موضع دراسة واهتمام مفكرري وعلماء العالم ، وهذه الفلسفة هي بالحقيقة « الفلسفة الاسماعيلية » التي بذرت بذورها اخوان الصفا. ثم نمت بعدئذٍ وترعرعت وبرزت اخيراً في مصر بعد جهاد طويل ومخاض عسير لتصبح نواة لتعاليم ودستوراً لدولة اسلامية عظيمة انتشرت رسالتها في كل مكان وسارت حضارتها بكل الجهات تتخطى العقبات لتصل الى الهدف وتتسام زمام الاولية والاسبقية على جميع رفيقاتها الدول الاسلامية الاخرى ولتسطر اعظم انتصار في مجال العلم والمدنية والحضارة ، واذا ادرك القارئ الكريم ان الدولة الفاطمية هي المعنية بالقول تأكد من صواب ما جئنا به ، ومن حقيقة ما نحن بصده ، ثم اذا كانت مقالاتنا الآتفة الذكر قد جاءت بالامس خالية الى حد ما من البيان الواضح والتوسع بالبحث والتفسير للرموز الكثيرة التي زخرت فيها الرسائل ، ومن بعض النصوص التاريخية الاسماعيلية التي تعتبر في معرض البحث عن اخوان الصفا. واخلان الوفاء. ضرورة وواجبة ، فلأن هذه المصادر الموثوقة الحالية من الشواهد والاضاليل كانت بالامس مفقودة من بين ايدينا ، وبعيدة عن متناولنا ، امأ الآن فنعود الى معالجة الموضوع نفسه على ضوء مصادر اسماعيلية جديدة كما قلنا ، واسنأ نهدف سوى الدلالة على الحقيقة الناصعة وكشف الستار عن موضوع شامل يشكل اهمية كبرى في الدراسات الفلسفية - الاسلامية بل واعظها غموضاً واعينها سترًا ألا وهي حقيقة اخوان الصفا. ؟ وعقيدتهم ؟

واهدافهم؟ واني لعل يقرن بان خدمتنا هذه ومسعانا في هذا السبيل سيضع حداً لكل التخمينات والاستنتاجات العقلية التي لم توصل الى هدف او تأت بطائل، ومهما يكن من امر فباستطاعتنا القول مؤكداً بان جميع ما كتب عن موضوع اخوان الصفاء، وخلان الرفا، قد جاء ناقصاً وبمبدأ عن الواقع فهو لم يشف عيلاً او يرو غليلاً او يقود الى الحقيقة المحتجبة في طيات العصور، وليعذرني السادة: طه حسين، وزكي باشا، وفروخ، وجبور، والدرسي، ووصليا، والهداني، والعرا، وماسينيون، ليعذرني هؤلاء، اذا قلت لهم مع احترامي لادبهم وعلوهم واجتهادهم بان جميع ما درنوه عن اخوان الصفا، وخلان الرفا، لم يأت بالفائدة المتوخاة. ولم يزد الموضوع الا بعداً وتعقيداً، وبما لا شك فيه ان الاسباب قد تبدو عديدة ولكن اهمها عدم اطلاع هؤلاء. الاطلاع الكافي على الكتب الفلسفية الاسماعيلية التي ظهرت مؤخراً لحيز الوجود ومن الجائز انهم تعمدوا نسيانها واغفلوا درسها ومقابلتها للرسائل، والنفاد الى صميم واقع الفلسفة الاسماعيلية مضافاً الى كل ذلك عدم استرشادهم بأراء من هم من اهل دعوة اخوان الصفا. انفسهم والتعاون معهم في هذا الحقل لكي يعرفوا هذه الفلسفة تعريفاً علمياً منطقياً، ويدلوا عليها دلالة تزيل الشك والارتباب، وكأني باخوان الصفا، وخلان الرفا. انفسهم كانوا على علم بما سوف يقول عنهم بعد الف عام المتقولون، وبما سوف يصوغه من اقوال وشكوك وتحمينات عنهم الباحثون فقالوا: ¹¹

« وقد قلنا لك في رسالة كيفية الدعوة ان لنا كتباً لا يقف على قراءتها غيرنا ولا يطلع على حقائقها سوانا ولا يلمسها الناس الا من قبلنا ولا يتلم قراءتها الا من علمناه ولا يعرف صور حروفها الا من عرفناه » .

كل هذه اسباب تجعلنا نؤكد جازمين بأن « اخوان الصفا، وخلان الرفا، » هم اول من وضع أسس الفلسفة الاسماعيلية وركز دعائها وهذا ما سنتكلم عند الآن بوضوح مبينين علاقة اخوان الصفا. بالاسماعيلية وانساجهم بصورة عامة اليها، لان العلماء المتقدمين والمتأخرين كما قلنا وخاصة الذين جننا على ذكرهم لم يأتوا برأي قاطع ولم يذكروا من آت الرسائل؟ واين؟ ومتى؟ وقد دارت

(١) الرسالة الجامعة ج ٣ ص ٢٧١

جميع بحوثهم في فلك حديث « ابي حيان التوحيدي » المشهور الذي لا يشفي عيلاً ولا يفي بالمطاب ولا يصح ان يكون مصدراً يوصل الى الاهداف التي يقصدها العلماء مضافاً الى كل ذلك ان كل واحد منهم ذهب مذهباً يختلف عن الآخرين وظهروا بباحثهم بأفكار غريبة متباينة متضادة هي اقرب للخيال من الواقع مع ان الواجب العالمي يقضي بالإستقصاء وبحث الامور على ضوء العلم والتجرد للواقع وإيراد الحقائق خالية من الشوائب وهذا ما دفعنا كما قلنا لحوض هذا الموضوع على ضوء الواقع العالمي والقانون الفلسفي الذي اخذنا على عاتقنا التيقيد بمواده ونصروحه ونشر البحوث المتتابعة وكتابة الفصول الطويلة عنه خدمة للعلم وللدراسات الإسلامية التي يجب ان يعم نشرها واظهارها بين جمهور العلماء والباحثين والمستشرقين ولكي تصبح ذات فائدة تاريخية موثوقة تجاو الأفكار وتصل العقول لا سيما بعد ان حاول الكثير منهم الحوض في بحرها والزخر بشق العاوم والمعارف فلم يفلحوا بطائل او بما يوصلهم الى الهدف الأسمى والغاية المثلى فضاعوا في مجاهل العلم الشاسعة وتاهوا في صحراء من الأخطاء ليس لها نهاية . ولنتقل الآن الى ذكر المصادر التاريخية ومناقشتها^(١) .

« بعد ان اشتد الضغط على الأمام السابع « محمد بن اسماعيل بن جعفر بن محمد بن علي بن الحسين بن علي بن ابي طالب » خرج من المدينة الى الكوفة مصحوباً بابيه (علي) وقد ظل فيها مدة من الزمن مستديراً عن العيون بعيداً عن الأرصاء حتى ولد له فيها ولداً سماه « عبدالله » ومن الكوفة سار الى الري واستقر عند احد دعائه السريين المستي « اسحق بن عباس » وكان يشغل منصب حاكم الري العام من قبل العباسيين وبعد مدة من الزمن قال له اسحق : يا مولاي . . . قد علمت اليوم انهم بثوا العيون في كل مكان واني اصبحت اخشى عليك منهم ، فأنت رأيت ان تخرج الى الجبل وتضم بقلمة « نهاوند » عند خادملك الداعي « منصور بن حوشد » فأنت ذلك انب وعلي كل حال الأمر لك يا مولاي ، فعمل باشارته وبعد ذهابه قبض العباسيون على اسحق وعذبه عذاباً شديداً ويروى انه مات تحت السياط بدون ان يدل على مكان الأمام

(١) « فصول واخبار » مخطوط اسماعيلي تأليف الداعي السوري « نور الدين احمد »

المرلود سنة ٨١٧ هـ والمتوفى سنة ٧٦٩ هـ

ولمّا لم يعرف الرشيد عن امره شيئاً ارسل القائد [محمد الحرساني] ومعه جيش كبير من الكرد والأتراك للتفتيش ثم القبض عليه فلما وصل الى «نهابوند» دخل مسجدها فرأى الأمام «محمد بن اسماعيل» مسنداً ظهره الى المحراب وبين يديه رجلان يعلمها اصول الدين، فلم يتألك القائد نفسه حيناً رأى عظمته وجلال هيئته من ان ينحني امامه ويقبل يديه، ثم اشار اليه بضرورة سفره من «نهابوند» لأن الرشيد يريد ان يقبض عليه اذا ما ظلّ فيها، فخرج منها تحت جنح الظلام متسوّراً الى بلدة (سابور) ومنها الى «فرغانة» وبعد ذلك الى «عسكر مكرم» وهناك وعلى مشهد من دعائه نصّ على امامة ولده «عبدالله» ولقبه «باحمد الوفي» وبعد زمن قليل توفي الى رحمة الله، فاستلم الامامة سنة ١٦٩ هـ من بعده ولده «عبدالله» وازداد في التستر والحفاء، وخرج سراً من «عسكر مكرم» الى «زامهر» ومنها الى «الديلم» وهنالك تزوّج بامرأة من الأنسرة العاوية يسمّى والدها «الأمير علي الهندي» فرزق منها ولداً سماه «احمد بن عبدالله» ولقبه «محمد التقي» ثم ان دعوته انتشرت انتشاراً واسعاً واستجاب له خلق كثير العدد في بلاد العرب وفارس ولكن الضغط اشتدّ عليه من قبل «المأمون العباسي» فأضطرّ الى مغادرة «الديلم» سراً قاصداً مدينة «معة النعمان» السورية قرب حلب فأقام فيها مدة ثم انه غادرها بعد ذلك الى مدينة «سليمة» قرب حمص بعد ان ترك اخوه «حسين» يقرم بالنيابة عنه وأخذ العهد على المستجيبين لدعوته لأن اخاه كان حائزاً على رتبة «الحجة» وفي «سليمة» نصّ على امامة ولده «احمد بن عبدالله» على مشهد من رجال دعوته، وانتقل بعد ذلك الى بلدة «مصيف» ومات فيها ودفن باعلى قمة جبلها فكان سمي «المشهد» وكان ذلك سنة ٢١٢ هـ، وبعد وفاته استلم شؤون الامامة ولده المسّي «احمد بن عبدالله» وهو الملقب «بمحمد التقي» وهذا الأمام كان كثير التنقل في البلدان يجب التبشير بالدعوة بنفسه، فوضع الركلا، والدعاة بمرکز دعوته في «سليمة» وسار متنقلاً في بلدان الشام، واخيراً انتقل الى «الري» والى «همدان» ثم الى «اذريجان» ومنها جاء الى «استانبول» حيث توفي فيها سنة ٢٢٩ هـ، وبعد ذلك استلم شؤون الدعوة الامامية ولده وكان يقيم في «سليمة» وهو المسّي «الحسين بن احمد بن عبدالله» الملقب

«بمبدالله الرضي» وقد توفي في «سليّة - سورية» سنة ٣٦٧ هـ ودفن في المسجد الكبير الذي كان يصلي فيه . . .
(وهنا نترك ما جاء بكتاب «فصول واخبار» لننتقل الى مصدر آخر يؤيده ويتسم ما جاء فيه على ان نمرود ثانية اليه)^(١) .

اعلم علمك الله الرشد انه اول ما فقد الأمام عليه السلام وبقي الدعاة متحيزين، اجتمع وجوههم بمدينة «عسكر مكرم» وهم سبعة نقر منهم (أبو غفير) و(أبو مسامة) و(أبو الحسن بن الترمزي) و(زياد بن الحشمي) و(أحمد بن الموصلي) و(أبو محمد الكوفي) وهو والد (أبو مهزول) الذي قتل موالي موالينا اهل البيت صلوات الله عليهم .

ولمّا اجتمع هؤلاء النفر المذكورون قالوا : قد فقدنا امامنا ولا صلوة لنا ولا صوم الا بامام ولا نعرف من نعطي زكاتنا، واجتمعوا مع الأولياء والمحبين فجمعوا نفقات وقالوا لهؤلاء الدعاة المذكورين في صدر الكتاب : امضوا فافتروا على عمل خرسان والعراق وجزيرة حرّان واليمن واطلبوه فخرجوا فتنفروا مع كل واحد صنعته وخليته وخرجوا في هيئة الطوائف على دوابهم واخرجوا فيها الفلفل والريحان والمنازل والمرايا واللبان وما يصلح للنساء من اصناف السقط وجعوا بينهم موعداً يجتمعون فيه في كل اقليم على اقسام لكل واحد منهم قسم يضي اليه ، فاذا فرغوا من الاقليم اتوا الى الميعاد فيسأل بعضهم بعضاً هل اصبتم شيئاً فاذا لم يجدوا في ذلك الموضع شيئاً انتقلوا الى اقليم آخر فيتواعدوا الى موضع آخر يجتمعون فيه .

وكان اذا اجتمع النساء والصبيان يسألونهم هل وقع عندكم رجل من صنعته كذا وكذا ؟ وكان هذا حالهم في كل موضع دخلوه، فداروا حلب وأقليم الجزيرة وغيرها فلم يجدوا شيئاً ودخلوا اقليم «حمص» فقولوا «بمرة النعمان» وجعلوا الميعاد بينهم في الجامع وكان الأمام عليه السلام قد وقع في «مرة النعمان» في «جبل السناق» في دير يقال له «دير عصفورين» عند «كفرقوم» .

وجاء بنهاية قصة استتار الأمام ما يلي :

(١) مذكرات في حركة المهدي الفاطمي او استتار الامام . تحقيق المشرك الكبير (ابن عارف) من منشورات المعهد العلمي الافرنسي - القاهرة .

« وأتى هؤلاء الى « محمد بن عبدالله بن صالح » فقالوا له ان ههنا رجلاً مصرياً من التجار يألك فيما يألك به هؤلاء التجار فأرسم ان يطلبوا موضعاً يصلح له وفرح به واتزله في مجرى المدينة في ناحية سوقها فاشترى له دار « ابي فرح » وتزل عليه السلام « بسليمة » كائثر التجار فلماً تزل بها زاد دوراً كثيرة وهدم وبني وتأمل وأتى اليه طوائف ودعائه وأحدث قصرًا شامخًا وهو « عبدالله الاكبر » وبث دعائه الى جميع البلدان سرًا وعزل وولى على انه رجل تاجر وولد له بما « احمد » و« ابراهيم » ونوفي وكانت الامامة بعده « لاجد » دون « ابراهيم » . [انتهى بحث كتاب مذكرات في حركة المهدي الفاطمي او استار الامام] .

ونعود لاكمال ما جاء بكتاب [فصول واخبار] .

وهذا المسجد من اعاجيب الدنيا وفيه عواميد وحجارة منقوشة منذ عهد قديمة تحير الأفكار ، امأ الامام [عبدالله بن محمد] فقد ظهرت في عهده احكام الشريعة والحقيقة والدين وكان قر دولة بني البأس كل يوم على مزيد ، وقد ارسلوا الى « سلميية » جيوشاً جرارة للقبض على الامام والتنكيل باحفاذ محمد وعلي لكنهم لم يتمكنوا من ذلك ، امأ الامام « عبدالله بن محمد » فقد كان سريع التنقل من « المرة » الى « حمام » الى « حصص » الى « الشام » الى « مصيف » وغيرها من البلدان الشامية التي كان له فيها دعاة ينادون باسمه ويدعون له ، ولما علم با آلت اليه الشريعة في عهد العباسيين من الانحطاط والضعف شرع بتأليف كتاب « رسائل اخوان الصفا ، وخلان الوفاء » وهو كتاب وضعه لتأييد الشريعة والحقيقة معاً وقد امر حדרه الاربعة « الحرم »^١ وكان مقرهم في « سلميية » وهم اقرب الحدود اليه ان يكتبوا ما ينصه عليهم ويصل منه اليهم فأخذ كل واحد بكتابة ما يشير به عليه من العلوم او يرسله اليه اذا كان غائباً في مكان بعيد حتى جاء . عدد رسائل الكتاب مطابقتاً لعدد ركعات صلوات الفريضة والسنة والنوافل . فالصلوات الخمس احدى وخمسون ركعة كما جاء في الناموس تضاف اليهم ركعتان جارس في صلاة العشاء ومقامها مقام ركعة واحدة يصلحها المصلي وهو جالس على ركبتيه فيصير المجموع اثنتين

(١) « الحرم » بالترريف الاسماعيلي هم الدعاة الاربعة الذين يرافقون الامام ، وهم اساتذته والمطلعون على كل اسرار الدعوة ويسرون ايضاً « الابدال » ومن بينهم واحد يسمى « الباب » هو افضلهم ، وان عددهم جاء مطابقاً لعدد شهور الحرم ومثولهم فصول السنة والجهات الاربعة .

وخمسون ركعة . واما حقيقة هذه الصلاة فتطبق على التعاليم الاسماعيلية الفقهية للصلاة كما جاءت مفصلة في كتاب «دعائم الاسلام» للقاضي الفقيه «النعمان بن حيون المغربي» الذي اورد فيه ما يلي^(١) :

« جاء ان عدد ركعات الصلوات الخمس سبعة عشر ركعة فريضة وسبعة عشر ركعة سنة مثلها » .

وجاء ايضاً^(٢) :

« وعن ابي جعفر محمد بن علي انه قال : لا ينبغي لرجل ان يدخل في صلاة حتى يترجعا ومن صلى فكانت نية الصلاة ولم يدخل غيرها قبلت منه اذا كانت ظاهراً او باطنة » .

هذا تأكيد لما ذهب اليه اخوان الصفا . اذ انهم اعتبروا عدد الركعات للصلوات الخمس احدى وخمسون وأضافوا اليها ايضاً «النية» التي لا يجوز ان يقدم الانسان على عمل شرعي بدونها ، والنية المتتمة للصلاة هي مشمول «الرسالة الجامعة» التي هي زبدة رسائل اخوان الصفا . والمتتمة لهم .

وجاء ايضاً^(٣) :

« وعن جعفر بن محمد (صلم) انه قال في قول الله عز وجل والشفع والوتر قال : الشفع الركعتان والوتر الواحدة التي نيتت فيها وقال : يسلم من الركعتين ويأمر ان شاء وينهي وينكلم بحاجته ويتصرف فيها ثم يوتر بعد ذلك بركعة واحدة يقنت بعد الركوع فيها ويجلس ويشهد ويسلم ثم يصلي ركعتين جالساً ولا يصلي بعدها صلاة حتى يطلع الفجر فيصلتي ركعتين الفجر » .

وجاء ايضاً^(٤) :

« وعن جعفر بن محمد (صلم) انه قال : ما احب ان اقصر عن تمام احدى وخمسين ركعة في كل يوم وليلة قيل وكيف ذلك ؟ قال : ستة ركعات قبل صلاة الظهر وهي صلاة الزوال وصلاة الايامين حين تزول الشمس قبل الفريضة واربع بعد الفريضة واربع قبل صلاة العصر ثم صلاة الفريضة ولا صلاة بعد ذلك الى غروب الشمس ويبدأ في المغرب بالفريضة ويصلي بعدها صلاة السنة ستة ركعات واربع ركعات قبل المساء الآخرة وصلاة الليل اربع ركعات بعد صلاة المساء الآخرة وثلاث ركعات للوتر وركعتان من جلوس بعدما تمدان بركعة واحدة . لانا روينا عن رسول الله (صلم) انه قال : صلاة الجالس لنيرة على النصف من صلاة القائم وركعتا الفجر قبل صلاة الفجر فذلك اربع وثلاثون ركعة مثل الفريضة والفريضة سبع عشرة ركعة فصار الجبيع احدى وخمسين ركعة في كل يوم وليلة » .

(٣) دعائم الاسلام ج ١ ص ٢٤٦

(١) دعائم الاسلام ج ١ ص ١٦

(٤) دعائم الاسلام ج ١ ص ٢٥٠

(٢) دعائم الاسلام ج ١ ص ١٨٩

ان ما جاء بكتاب «دعائم الإسلام» من نصوص فقهية يكاد يكون مطابقاً لما قصده «اخوان الصفاء» ودعائم الإسلام هو دستور الاسماعيليه الفقهي وقانون مذهبها وأحكام عقائدها. وقد تبين من الحكمة التي اوردها ان الصلاة دائرة ناموسية دينية ظاهرة والرسائل دائرة علمية ناموسية حقيقية، وفي الدائرة الناموسية الدينية صورة لما في الدائرة العلمية. كما ان في الدائرة العلمية معرفة ما في الدائرة الدينية الناموسية وكل هذا مطابق لنظرية المثل والمثول الاسماعيليه التي كتبنا عنها وعرفناها اكثر من مرة، هذا من جهة ومن جهة اخرى فان الإمام «عبدالله بن محمد»^(١) عندما جعل عدد [رسائل اخوان الصفا، وخلان الوفاء] اثنين وخمسين رسالة وضمها للحكمة وطبقها على عدد حروف اسمه بحسب «المجلد» وهذا النوع من الحساب اول من استعمله وطبق مواد في اليهود الماضية هم «الاسماعيليون» واليك المثل :

ع ب د ا ل ا ل ب ن م ح م د = عبدالله بن محمد
٢٧ ٤ ٣ ٣ ١ ٤ ٢ ٥ ٢ ٥ ٤ ٤ ٨ ٤ ٥ ٢٢

هذا هو المصدر التاريخي الاول اوردها كما جاء في الكتب الاسماعيليه التي نعتبها من اوثق واصدق المصادر. وهذا مصدر ثان^(٢).
«فالماً انتقل «محمد بن اسماعيل» الى دار البقاء تسلّمها ولده المستور [احمد الوفي] وهو اول من ستر نفسه عن الاضداد من اهل عصره المخالفين لان زمانه كان زمان قارة ومحنة وكان المتكلمون من ولد بني العباس يطلبون من يشار اليهم منهم حسداً وبعضاً لاولياء الله تعالى فأوجب ذلك الاستتار المعروف للائمة وكنيت الدعاء باسمائهم تقيّة عليهم ممّا هم فيه ويليق بهم وتاهت فيهم اولو الضلال حتى قالوا ان الامام من ولد محمد بن اسماعيل هو «عبدالله بن ميمون» المعروف بقدّاح الحكمة وزيد الهداية وزعم البعض انه «عبدالله بن

(١) يسمي الداعي الاسماعيلي الأجل «ادريس عماد الدين» في كتابه «عيون الاخبار» هذا الإمام «احمد بن عبدالله» ولعله يقصد من ذلك اسم والده.

(٢) هذه الرسالة من تأليف الداعي الاسماعيلي السوري الأجل «ابو المالحي حاتم بن عمران بن زهرة» وهي الموسومة «برسالة الامور والاحكام» وقد ضمت الى كتاب «خمس رسائل اسماعيلية» تحقيق عارف نامر.

سعيد بن الحسين « او « عبد الله بن مبارك » او « عبد الله بن حمدان »^(١) وان هؤلاء الاربعة قد اجتمعوا مع غيرهم وصنّفوا رسائل طويلة في شتى العلوم والفنون عددها اثني وخمسون رسالة .

وقال المستشرق كازانوفنا :

« اؤكد ان اراء الاسماعيلية توجد كلها في رسائل اخوان الصفاء » .

وقال ديفرومياري M. C. Defromery :^(٢)

« ان سنان بن سليمان الملقب براشد الدين^(٣) تناول علوم الفلسفة وأطال نظره في كتب الجدل والخلاف وأكب على مطالعة رسائل اخوان الصفاء » .

وقال ماكدونالد :

« لقد تلقى الاسماعيلية تعاليم اخوان الصفاء وزادوا فيها في خصوصهم الجبلية ومقررواهم » .

وقال ماكدونالد ايضاً :

« يجب ان نكون على ذكر ان الاسماعيليين لم يكونوا عصابات من اللصوص تنثر الرعب بأساليبها الشنيعة ولكن كلا الفرعين الشرقي والشرقي قد عكف على العلم وربما وجد في خصوصهم الجبلية اشد انواع الفناء في طلب العلم الصحيح وحينما استولى المغول على قلعة « ألموت » وجدوها غنيّة برسائل اخوان الصفاء » .

وقال الاستاذ عبد اللطيف الطياوي وهو ممن عالج مسألة اخوان الصفاء

ما يلي :

« لا اداني الاً مصيباً في القول بان فلسفة الاسماعيلية جميعها ميثوثة في رسائل اخوان الصفاء ، فالقول بالامام المستور الذي سوف يظهر ليميد السلام الى العالم هذا القول عندهم يمثل امتداج النظريات الافلاطونية بالإعتقاد بالمجيء الثاني للمسيح ، وعليه فمن الجور في الحكم ان يُرمى الاسماعيليون بالكفر والانتحاط الاخلاقي كما جاء في فتوى ابن تيمية » .

وقال الداعي الاسماعيلي اليمني الأجل « ابراهيم بن الحسين الحامدي » المتوفى

سنة ٥٥٧ هـ في كتابه المخطوط الموسوم « كثر الولد » عند ذكر « الرسائل »

و« رسالة الجامعة » ما يلي :

« قال الشخص الكامل صاحب الرسائل » .

(١) هؤلاء الدعاة (الحرم) في عصر ستر الاثمة وهم واضعي رسائل اخوان الصفاء

وخلان الرفاء . ويعتبر (عبد الله بن ميسون) « الباب »

(٢) راجع كتاب سنان وصلاح الدين تأليف عارف تأسر .

ثم يعود فينقل عبارات كثيرة من « الرسالة الجامعة » وهذه كلها شواهد تدل على ان هذه الرسالة موجودة عند الاسماعيلية وغير مفقودة لديها منذ ذلك الوقت :

وقال الداعي الاسماعيلي اليمني الاجل « الشيخ ابراهيم السيفي » في كتابه الموسوم « تحفة رسائل الاخوان » الذي هو شرح الرسائل الاربعة الرياضية من القسم الاول من « رسائل اخوان الصفاء » .

وقال بعض علماء الاسماعيلية في جملة كتب مخطوطة :
« ان رسائل اخوان هي القرآن بعد القرآن او هي قرآن العلم كما ان القرآن هو قرآن الوحي وهي قرآن الامامة وذلك قرآن النبوة » .

وقال الداعي اليمني الاسماعيلي المطلق الاجل « ادريس عماد الدين » المتوفي سنة ٨٧٢ هـ^{١)} .

« وقام الامام التقي « احمد بن عبدالله » بن محمد بن اسماعيل بعد ابيه بأسر الامامة وبث دعواته في الآفاق من « سلمية » واتصل به الدعوة ودعوا اليه وهم مخفون لمقامه كاتقون لاسمه . . . وكان المأمون حين احتال على « علي بن موسى الرضى بن جعفر » ظن ان امر الله قد انقطع وحجته عن الارض قد ارتفعت . . . فحين ظن المأمون العباسي ذلك الظن وهم ذلك الوهم سعى في تبديل شريعة « محمد » صلعم وتغييرها وان يرد الناس الى الفلسفة وعلم اليونانيين . . . وخشي الامام عليه السلام ان يميل الناس الى ما زخرف المأمون عن شريعة جده فألف رسائل اخوان الصفاء » .

ثم ان مؤلف كتاب « عيون الاخبار » ذكر فهرست الرسائل على التام فقال :
« وهذه فهرست الرسائل التي ألّفها « الامام » جمع فيها انواع العلوم الفلسفية والهندسية وجعل « الجامعة » هي منها الناية التي يتبين منها المراد ويوضح المعنى للمرتاد وقصرها على خلاص، شيمته وخيرة خاصته . . . وانما ألف الامام احمد تلك الرسائل لتقوم الحجّة على المأمون واتباعه حين انحرفوا عن علم النبوة ، ثم ان الامام امر ان تبث تلك الرسائل في المساجد . . . فحين وقع عليها الناس رفعت الى المأمون فلم انه لم يضع شيئاً وان امارته من قطع حبل الامامة لا يكون » .

(١) عيون الاخبار « المجلد الرابع » ص ٢٢٩

وقال الداعي الاسماعيلي الاجل « شرف الدين جعفر بن محمد بن حمزة » المتوفي

سنة ٨٣٤ هـ ما يلي^(١) :

« حتى تمّ المتسّى بالأمون ان يرد الامة الى دين القول بالنجوم وقال ما جاء محمد (صلم) الا بناموس ملك به الناس وحقيقة وأساس حتى اظهر ولي الله وابن رسول الله (رسائل اخوان الصفاء) وفيها ما تحيّر فيه جميع العالم من العلوم في كل فن والاستشهاد على شريعة الرسول وهو صل الله عليه وسلّم ، ان ذلك في كهف التقيّة مستر ودعائه الباقرن مفرقون لتلك الرسائل في كل شهر وقطر . . . فرجع الدين بمآم به من ذلك » .

وقال الداعي المطلق «ادريس عماد الدين» في كتاب «زهر المعاني» ما يلي :

« فقام الامام « احمد بن عبدالله »^(٢) صلوات الله عليه بأمر الله ووحيه وهو الثاني من الخلفاء ورجته « عبدالله بن ميسون » و احمد بن عبدالله ممثول النطفة في دروهم مقابل لنوح ثاني النطفاء . ولجده الحسين بن علي ثاني الإقناء ، فشر العلوم ظاهراً وباطناً وصنّف الرسائل وجعلها على العلوم الاربعة ثم جعلها ثلاثة وخمين رسالة شاهدة له ودالّة عليه لان اسمه بحساب الجبل ثلاثة وخمسون »^(٣) .

وقال السيد « غلام احمد القادياني » ما يلي^(٤) :

« والا خشي » السيد احمد بن عبدالله « ان يزيغ المسلمون عن الشريعة المحمدية الى علوم الفلاسفة « ألف رسائل اخوان الصفاء وخلان الرقاء » وجمع فيها من العلوم والحكمة والمعارف الالهية والفلسفية والشريعة » .

وجاء في كتاب « قلائد الجواهر » المصنّف باللغة الفارسية في الصفحة السابعة

والعشرين ما يلي :

« ان المّامة الفهامة « احمد بن عبدالله » هو مصنّف اثنين وخمين رسالة موسومة باخوان الصفاء وخلان الرقاء » .

(١) الرسالة الموقظة .

(٢) الملاحظ هنا ان الامام احمد هو نجل « عبدالله بن محمد » الذي جاءت مصادرنا الاولى تذكر انه هو واضع الرسائل بينما ترى الداعي ادريس هنا يؤكد ان ولده « احمد » هو واضع الرسائل ، واما الواقع فهو ان « عبدالله بن محمد » قد وضع الرسائل ولكن الاجل لم يمهله فوات الرسائل لم تتم فجاء ولده « احمد » بد رفاته واتمها مع الدعاة المذكورين انفسهم .

(٣) نسترب ان يذكر ادريس عماد الدين ان عدد رسائل اخوان الصفاء ثلاثة وخمسون ولعل ادريس ادخل في عدادهم رسالة « جامعة الجامعة » التي تقوم باعدادها للطبع .

(٤) رسالة « العمل المصنّى في تحقيق اسم مصنف رسائل اخوان الصفاء » .

وقال القاضي النعمان بن حيّون المغربي التميمي^١ ما يلي :

« وسألت عن معنى قول الصادق صلوات الله عليه : قام امرنا بسببة ثلاثة متاً واربعة من غيرنا . . . فالثلاثة هو وولده وولد ولده والاربعة الذين هم من غيرنا هم : « الأحدث » و« المختلس » و« اخا المختلس » و« القذّاح ». وهم التميمون عليهم السلام وهؤلاء السبعة هم الذين مهدوا للدولة الفاطمية وركزوا دعائها وعملوا لاجل بناءها وهم بالتحقيق الاثمة الثلاث المستررون : « عبداؤه » و« احمد » - و« الحسين » . والحرم الاربعة مؤلفو الرسائل وهم : « عبداؤه بن حمدان » و« عبداؤه بن سعيد » و« عبداؤه بن ميسون » و« عبداؤه بن المبارك » .

وقال القفطي ما يلي^٢ :

« ولما كنتم مصتغوها اي « الرسائل » اسماهم اختلف الناس في الذي وضعها فكل قوم قالوا قولاً بطريق الحدس والتخمين فقوم قالوا : هي من كلام بعض الاثمة من نسل « علي بن ابي طالب » واختلفوا في اسم الامام الواضع اختلافاً لا يثبت له حقيقة » .

وقال ماكدونالد ما يلي^٣ :

« يظهر ان ابا العلاء المري قد اتصل في وقت ما ببيعة مثل اخوان الصفاء ان لم يكونوا انفسهم»^٤ .

وانا اذا كنت قد اتينا الى هذا الموضوع وأتينا على ذكر المصادر مؤيدة بالادلة الدامغة والبراهين المعقولة عن اخوان الصفاء بما قاله العلماء والباحثون والمصادر المختلفة فأنا نعود الآن لنورد بعض الادلة التي تثبت انتساب اخوان الصفاء للاسماعيلية وهذه المصادر من كتاب الرسائل نفسه ومن الرسالة «الجامعة» .
وجاء ايضاً بالرسائل ما يلي :

«علم ايها الاخ البار الرحيم ان لنا اخواناً واصدقاء من كرام الناس وفضلائهم متفرقين في البلاد فمنهم طائفة من اولاد الماوك والامراء والوزراء الخ . . . وقد ندبنا لكل طائفة منها احداً من اخواننا ممن ارتضيناه في بصيرته ومعارفه لينوب عنا في خدمتهم بالقاء النصيحة اليهم بالرفق والرحمة والشفقة عليهم الخ . . . »

ألا يرى معي القاري الكريم ان ما جاء به اخوان الصفاء وخلان الوفاء

(١) الرسالة المذمومة ص ٧٢ . هذه الرسالة قد ضمت الى كتاب (خمس رسائل اسماعيلية)

تحقيق عارف تامر .

(٢) تاريخ الحكماء .

(٣) Prof. Macdonald - London - 1903, Muslim - Theologie (199.)

(٤) سوف نكتب دراسة مفصلة عن علاقة ابي العلاء المري بالاسماعيلية .

برسانتهم لا يختلف تماماً، عما ذكره الامام الفاطمي (المعز لدين الله) بكتابه المشهور المرسل الى « حسن الاعصم » قائد جيوش القرامطة :

« فاما من جزيرة في الارض ولا اقليم الا ولنا فيه حجج ودعاة يدعون اليها ويدعون علينا ويأخذون بذمتنا ويذكرون رجعتنا ويثرون علينا وينذرون بأسنا ويبشرون بأماننا^(١) .
وجاء ايضاً^(٢) .

« وهذه الولاية المخصوصة لاهل بيت الرسالة عليهم السلام لا يحتاجون فيها الى مديري غيرهم والى علماء سوامم ولا يطلع الناس على اسرارهم ولا يرفون بينهم في موتهم ولما علوم يتدبرون بها ويفصلون عن العالم بمعرفتها واعمالهم لا يشاركون فيها غيرهم » .

وهذه ايضاً اشارة الى العاوم الباطنية التي كثيراً ما حظرت الائمة من اهل البيت على اتباعهم اذاعتها ونشرها الا على اهلها ، وفي الكتب الاسماعيلية التي نشرت والتي لم تنشر الا الآن ترى نصوصاً زاخرة بهذه الالفاظ والتعابير هذا من جهة ومن جهة اخرى فان هذا المقطع يعطينا الدليل على ان راضعي رسائل اخوان الصفاء وخلان الوفاء هم من ائمة الاسماعيلية الذين كانوا يعيشون في دور الست الاول الذي يتدنى من عهد « محمد بن اسماعيل بن جعفر الصادق » حتى بدد الدولة الفاطمية في المغرب .
وجاء ايضاً^(٣) :

« قبل يا رسول الله من قال لا اله الا الله دخل الجنة فقال : نعم . . . من قالها بخاصة دخل الجنة قيل له وما اخلاصها ؟ قال معرفة حدودها وأداء حقوقها فقيل يا رسول الله ما معرفة حدودها ؟ واداء حقوقها ؟ فقال : « انا مدينة العلم وعلي باجاء فن اراد ما في المدينة فليات الباب » .

لا اراني بحاجة الى توضيح معنى هذا المقطع الذي لا شك انه يذخر بالتعابير الباطنية والتعاليم الاسماعيلية وفلسفتها واعتقاداتها الخاصة بالنبوة والولاية، ومهما يكن من شيء . فلا بد لي من سؤال اساتذتنا الكرام وخاصة الذين بحثوا رسائل الاخوان عن معنى هذا المقطع ؟ وهل يتلام مع ما جاء بكتب الاسماعيلية التي عبرت عن عقائدها وفلسفتها ؟

(١) انماط الحنفا ، القرظري ص ١٣٩

(٢) رسائل اخوان الصفاء ج ٤ ص ٤٠٣

(٣) رسائل اخوان الصفاء ج ٤ ص ٤٨٦

وجاء ايضاً^(١) :

« اعلم يا اخي بأننا قد عملنا احدي وخمسين رسالة في فنون الآداب وغرائب العلوم وطرائف الحكم كل واحدة منها شبه المدخل والمقدمات والافروذج لكي اذا نظر فيها اخواننا وسع قراءتها اهل شيمتنا وفهموا بعض معانيها وعرفوا حقيقة ما هو مقرون بها من تفضيل اهل بيت النبي (صلعم) لانهم خزائنة علم الله ووارثوا علم النبوات تبين لهم تصديق ما يمتدنون فيهم من العلم والمرقة » .

وهذا دليل قاطع يؤكد بان رسائل اخوان الصفاء وخلان الوفاء ذات رموز عسيرة الفهم وان امر تفسيرها ومعرفة اسرارها وتعاليم فلسفتها موقوف على الخاصة من شيعة مؤلفيها وضمير انا يعود الى مؤلفي الرسائل انفسهم وهم ائمة الاسماعيلية المستورون او اخوان الصفاء وخلان الوفاء .

وجاء ايضاً^(٢) :

« اعيدنا ايما الاخ هي اشخاص ناطقة وانفس فمآلة تفعل بأذن بارحما ما يوحيه اليها ويلهبها من الافعال والاعمال ، فاليوم الاول من ايامنا واليبد الفاضل من اعيادنا هو يوم خروج اول القامئين منا ويكون اليوم الموافق لتزول الشمس برج الحمل لمجيء الربيع والحصب والنعمة وتزول الرحمة والظهور والانتشار وهو يوم فرح وسرور لنا ولجميع اخواننا واليوم الثاني هو يوم قيام الثاني الموافق يوم قيامه يوم تزول الشمس اول السرطان في تناهي طول الليل وقصر النهار وكان نصرم دولة اهل الجور وانقضاءها وهو فرح وسرور وانتشار ، واليوم الثالث هو يوم قيام ثالثنا الموافق لتزول الشمس اول الميزان واستواء الليل والنهار ودخول الحريف وهي مقاومة الباطل الحق وكون الامر على خلاف ما كان عليه ، ثم اليوم الرابع يوم الحزن والكآبة يوم رجوعنا الى كهفنا وكهف التقية والاستتار فيكون الامر على مثل ما نحن عليه في وقتنا الى وقت البروز والمروج والرجوع بسد الذهاب كرجوع الشمس بعد ذهاب الشتاء الى برج الحمل » .

التعاليم الاسماعيلية كما هو جلي وواضح لكل من درسها ووصل الى معرفتها جاءت جميعها زاخرة بنصوص تشير الى ان كل امام سابع يجمع قوى الأئمة الستة التي قبله لانه يكون قائماً بالفعل بينما الأئمة الستة التي قبله فيكونوا قائمين بالقوة ، ويكون ايضاً هو نهاية الدور ويسمى (اساس) اي اساس الأئمة الستة الذين يأتون بعده لانه يعتبر واضع الاسس للقضايا والاحكام ورأس المناهج

(١) رسائل اخوان الصفاء ج ٦ ص ٢٢٢

(٢) رسائل اخوان الصفاء ج ٦ ص ٢٠٨

التي يجب ان يسيرَ عليها هؤلاء. الستة بعده أما الامام الذي يأتي بعده وهو صاحب رتبة « الثامن » فيسمى ايضاً « قائم » لانه يكون الاول في الدور الجديد ، وهنا يمكننا ان نقرر على ضوء هذه الفلسفة ان الامام « محمد بن اسماعيل » هو صاحب رتبة « السابع » وهو الاساس وخاتم الدور ، ويأتي بعده الدور الثاني الذي ينتهي بالامام الفاطمي السابع « المعز لدين الله » وهو ايضاً اساس ومتم الدور ، أما ما جاء بهذا الفصل عن الاعياد وترتيباتها فهذه دلالة على ان العيد الاول بعد الدور الثاني هو ممثل الامام الفاطمي وهو (العزيز) نجل الامام (المعز لدين الله) وهو الذي انتصر على القرامطة وردّ غزوهم للاراضي المصرية . والعيد الثاني ممثل الامام (الحاكم بامر الله) الذي هدم دولة اهل الجور وهو العيد الثالث . وأما الرابع فهو يوم الحزن والكتابة اي يوم ذهاب الدولة الفاطمية بوفاة الامام الفاطمي [المستنصر بالله] ووقوع الفتنة وذهاب الفرح والسرور وعودة الأئمة الى كهف الستر والتقية .
وجاء ايضاً^{١)} .

« اعلم يا اخي ان كواكب النلك هم ملائكة الله وملوك ساواته خلقهم الله تعالى لعبادة الله وتبدير خلقه وسياسة بريته وهم خلفاء الله في افلاكه كما ان ملاك الارض هم خلفاء الله في ارضه » .

وهذه ايضاً تعاليم اسماعيلية يعرفها كل من درس علم التأويل ووقف على دقائقه وآراء الاسماعيلية فيه ، فالكواكب المشرقة هم الدعاء الذين يشرقون بالعوام على الاتباع وعلى الكافة ، والسماء هي الشريعة او عالم الدين او « الدعوة » التي ترسل مياه الامطار لاجياء الاموات ، والامطار هي العوام الالهية ، والملائكة الذين يقيمون هذه الدعوة فهم حدود عالم الدين .
وجاء ايضاً^{٢)} :

« واعلم ان دولة اهل الخير يبدأ اولها من قوم علماء حكماء اخيار فضلاء يمتثلون على رأي واحد ويتفقون على مذهب واحد ودين واحد ويمقدون بينهم عهداً وميثاقاً ألا يتجادلوا ولا يتفاعدوا عن نصره بمضهم بعضاً ويكونون كرجل واحد في جميع امورهم وككنس واحدة في جميع تدبيرهم فيما يصدقون » .

(١) رسائل اخوان الصفا، ج ١ ص ٩٨

(٢) رسائل اخوان الصفا، ج ١ ص ١٣١

لا اظن ان احداً من سبق له الاطلاع على تاريخ «الفدائية» الامعايلية وانظمتها الاجتماعية وقوانينها الحربية واعمالها في فارس وسوريا واليمن يجمع عن الاتفاق معي بالرأي بأن المدرسة التي وزعت هذه التعاليم وبذرت هذه البذور هي مدرسة اخوان الصفا، وخلان الوفا .
وجاء ايضاً^(١) :

«وقد نرى انه قد نشأت دولة اهل الشر وظهرت قوتهم وكثرت انفالهم في العالم في هذا الزمان وليس بعد الزيادة الا الاخطا والفتن ولا بد من كائن قريب وحادث عجيب فيه صلاح الدين والدنيا» .

وهذا بيان كافر ودليل وافٍ فيه الدلالة على ان رسائل اخوان الصفا، وخلان الوفا، قد وضعت في وقت كان فيه حكم دولة اهل الشر قائماً والمقصود بدولة اهل الشر «العباسية» التي كانت في ابان عزها ومجدها يومئذ، أما قولهم : « فلا بد من كائن قريب وحادث عجيب فيه صلاح الدين والدنيا » فهذا تبشير في عهد الستر بظهور امام من الفاطميين وقد دأت القرائن وأكثت الاحوال ان الامام الذي كانوا يعدون الناس بظهوره هو «محمد المهدي بالله» مؤسس الدولة الفاطمية في المغرب .

وجاء ايضاً^(٢) :

«واعلم يا اخي بأن لكل نفس من المؤمنين ابرين في عالم الارواح كما ان لاجادهم ابرين في عالم الاجاد كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لابي رضى الله عنه «انا وانت يا علي ابوا هذه الامة . . . وهذه الابوة روحانية لا جسدية» .

وجاء ايضاً^(٣) :

«ومن الناس طائفة ينسبون لنا بأجسادهم وهم براء بنفوسهم منا ويسمّون انفسهم البرية وما هم من البرية ولكنهم من اسفل السافين لا يعرفون من امرنا الا نسبة الاجاد فهم ابعد الناس عن اهل ملتنا واعدى الناس لبيتنا واجهل الخلق بعلومنا واغفل الناس عن حقيقة امرنا وأسرار حكمتنا» .

(١) الرسالة الجامعة ج ١ ص ٥٢٣

(٢) رسائل اخوان الصفا، ج ٤ ص ١٩٨

(٣) « « « « « «

وجاء أيضاً^(١) :

«ومن الناس طائفة قد جعلت التشيع مكباً لهم مثل النائجة والنصاص لا يعرفون من التشيع الا التبرئ والشتر واللمنة والبكاء مع النائجة وحب المتدينين بالتشيع وترك طلب العلم وتعلم القرآن وجعلوا شعارهم لزوم المشاهد وزيارة القبور كالنساء الثواكل ويكون على فقدان اجسادنا وهم بالبكاء على نفوسهم اولى » .

المشكلم هنا الأئمة من آل بيت الرسول محمد (صلعم) اذ ان الضياع عائد لهم ، وفي هذا الفصل بيان يثبت ان عقيدة اخوان الصفاء لم تكن لتتفق وتعاليم الشيعة العاوية الاثنى عشرية المعروفة التي تقضي تعاليمها بلزوم المشاهد وزيارة القبور والبكاء كالثواكل على الاجساد الفانية ، وفي الاعياد كيوم عاشوراء وذكري الحسين وغيره ويتجلى واضحاً ان اخوان الصفاء يقولون برأي الاسماعيليه الباطنية التي اتخذت عقيدة تلزمها بالاعتراف بالامام الحاضر الموجود الذي يجب ان تكون الأرواح منتسبة اليه ، أما العاوية فينتسبون اليه بالاجساد ، والجسم بالتأويل الاسماعيلي يمثل الظاهر والروح تمثل الباطن ، وأما الشتم والتبرئ التي تقول فيها بعض الفرق الشيعية الغلاة فلم يكن من مذهب الاسماعيليه او من تعاليم اخوان الصفاء الذين يقولون :

«نحن لا نعادي علماً من العلوم ولا تعصب على مذهب من المذاهب لان رأينا ومذهبنا يستغرق المذاهب جميعها » .

وجاء أيضاً^(٢) :

«ومن الشيعة من يقول ان الأئمة يسمون الدعاء ولا يدعون حقيقة ما يقرون به وصحة ما يتقدمون ، وسنهم من يقول ان الامام المنتظر مختلف من خوف المخالفين كلاً بل هو ظاهر بين ظهرائهم يعرفهم وهم له منكرون » .

وهذا بيان آخر يوضح اعتقاد الاسماعيليه بالأمامة وبان الامام لا يستر إلا عن الأعداء وظهوره يكون دائماً بين شيعته المخلصين يعرفهم ويعرفوه وليس هو كالامام المنتظر لدى الفرق الشيعية الاخرى التي تزعم انه مختلف عن الانظار من الخوف .

(١) رسائل اخوان الصفاء ج ٤ ص ١٩٨

(٢) « « « « « «

وجاء ايضاً^(١) :

« ونمأً يجمعنا وياك اجا الاخ البار الرحيم محبة نبينا عليه السلام وامل نبيه الطاهرين وولاية امير المؤمنين علي بن ابي طالب خير الوصيين صلوات الله عليهم اجمعين » .

وفي هذا المقطع دليل واضح يثبت ان اخوان الصفاء هم من الاسماعيلية اذ ان كلمة « وصي » لم تكن لتعرف لدى احد من الفرق الاسلامية قبل الاسماعيلية .

وجاء ايضاً^(٢) :

« ان من خواص اخواننا الفضلاء انضم العلماء بأمر الديانات المارفون بأسرار النبوات المتأدبون بالرياضيات الفلسفية فاذا لبيت احداً منهم وآنت منه رشداً فبشره بما يسره وذكره باستئناف دور الكشف والانتباه وانجلاء الغمة عن العباد بانتقال القران من برج مثلثات النيران الى برج مثلثات النبات والحيوان في الدور العاشر الموافق لبيت السلطان وظهور الاعلام » .

جميع هذه الظواهر الفلكية المذكورة بهذا المقطع دلت وتدل على ان الإمام العاشر الذي هو الامام « الحسين بن احمد » او « رضي الدين عبدالله » وهو والد « محمد المهدي » الذي انتقلت من كهف الستر وكان في « سامية - سوريا » واستأنف دور الستر بظهوره في المغرب كخليفة فاطمي ، وارتقاع بيت السلطان وظهور الاعلام الفاطمية وكل هذا الظهور قد اجلى الغمة عن المؤمنين وأعاد الطمأنينة الى النفوس .

وجاء ايضاً بالرسائل :

« فصار ذلك سبباً لاختفاء اخوان الصفاء وانقطاع دولة خلان الوفاء الى ان يأذن الله بقيام اولهم وثانيهم وثالثهم في الاوقات التي ينبغي لهم القيام بها » .

وفي هذا المقطع ايضاً تظهر اشارة الى عهد الستر وانضوا. ثلاثة من الأئمة ورا. حجابيه الكشيف مع بيان واف عن انتهاء. هذا الدور بظهور اول ائمة دور الستر وهو الامام « محمد المهدي بالله » والثاني وهو « القائم » والثالث وهو « المنصور » وجاء ايضاً بالرسائل :

(١) رسائل اخوان الصفاء ج ٤ ص ٢٤٢

(٢) « « « ج ٤ ص ١٩٤

« ويروي عن النبي « صلعم » انه قال : من اخلص العبادة لله اربعين يوماً فتح الله قلبه وشرح صدره واطلق لسانه بالحكمة ولو كان اعجبياً غلفاً . . . »

وجاء بالقرآن الكريم :

« وواعدنا موسى ثلاثين ليلة وأتممناها بشر » .

وهنا لا بد لنا من ايضاح ناحية هامة تحتل المكان الاول في الاعتقادات الاسماعيلية وهذه الناحية هي تأويل كلمة « اربعين يوماً » التي يدل معناها بالتحريف الاسماعيلي القلبي الباطني على الاربعةين حدًا الذين تتكرر منهم الدعوة الاسماعيلية الامامية في كل عصر وزمان، هذا من جهة ومن جهة ثانية فان معنى جملة « من اخلص لله العبادة اربعين يوماً فتح الله قلبه وشرح صدره واطلق لسانه بالحكمة ولو كان اعجبياً غلفاً » انه يجب على من يرغب الوصول الى المعرفة التي منها ينبزغ فتح الصدر وشرح القلب واطلاق اللسان بالحكمة والعبادة الفعلية الحاصلة لله . . . اجل ان على المستجيب الداخل الى فناء الدعوة الفسيح الأنضواء تحت لواء الدعوة الاربعةين الذين تتألف منهم الدعوة وان يأخذ عنهم العاوم الامامية الفلسفية واحداً بعد الآخر بالترتيب الى تمام الاربعةين وعندئذ يكون قد وصل الى المعرفة وتفيأ كل العاوم الشرعية والحقيقية والناموسية واستظل بظل الهدف المنشود، ومهما يكن من امر فلا بد من الإشارة بأن هذا البيان يؤيد ما ذهب اليه اكثر دعاة الاسماعيلية الذين جاءوا بعد اخوان الصفاء واخذوا عنهم العلوم والقواعد الفلسفية ومنهم الداعي الأجل « ابو يعقوب اسحق السجستاني » وقد زى هذا الداعي الفيلسوف يضع كتاباً في الفلانة يعتبر فريداً من نوعه ومن اقوم الكتب الباطنية على الاطلاق سماه « الينابيع »^(١) وقسمه الى اربعين ينبوعاً كل ينبوع مثلاً على حد من حدود الدعوة الاسماعيلية الامامية الاربعةين .

وجاء ايضاً بالرسائل :

« وقد ذكر الله تعالى نعم هؤلاء القوم في القرآن في آيات كثيرة واثى عليهم ومدحهم، ووردت عن النبي عليه السلام اخبار كثيرة في نعمهم وصفهم وحسن الثناء عليهم » .

(١) حقق هذا الكتاب عارف تاسر وضته الى كتاب « ثلاث رسائل اسماعيلية » من منشورات المعهد الافرنسي للدراسات الايرانية - طهران .

ومن ذلك ما روى عنه (صلعم) انه قال :

«لا يزال في هذه الامة اربعون رجلاً من الصالحين على ملة ابراهيم الخليل عليه السلام».

وجاء ايضاً^(١) :

«يقال ان هؤلاء الاربين رجلاً اربعة منهم «الابدال»^(٢) ، وانما سُوا الابدال لانهم بدّلوا خلقاً بعد خلق وصفوا تصفية بعد تصفية وذلك ان هؤلاء الاربين منتفون من جملة اربائه من الزاهدين العارفين المحققين وهؤلاء الاربائة منتفون من اربعة الاف من المؤمنين الثانيين المخلصين وكلما مضى شخص من الاربائة قام في رتبته شخص من الاربين واذا مضى شخص من الاربين قام في رتبته شخص من الاربائة واذا مضى شخص من الاربائة ارتقى الى منزله شخص من الاربائة الالف فيبلغ مرتبته وقام مقامه ، وكلما مضى شخص من الاربائة الالف ارتقى مكانه بدلاً من واحد من المؤمنين الثانيين المخلصين فيبلغ درجته وقام مقامه واليهام اشار امير المؤمنين علي عليه السلام بقوله لكميل بن زياد : اولئك الاقارون عددًا الاعظمون عند الله قدرًا » .

وجاء ايضاً^(٣) :

« وذلك ان النبي «صلعم» وعلى آله وسلّم في اول مبته ودعوته ابتدا اولاً - بزوجه خديجة عليها السلام ثم بابن عمه علي عليه السلام ثم بصديقه ابي بكر ثم مالك وابي ذر وصيب وبلال وسلمان وجبير وبشار وغيرهم حتى التأموا تسعة وثلاثين رجلاً وامرأة ثم دعا رسول الله «صلعم» وآله ان يعز الله عز وجل الاسلام بأحد رجلين امّا ابي جهل او بسر بن الخطاب فاستجبت دعوته في عمر وأسلم والتأموا اربعين رجلاً وأظهروا الدعوة » .

كل هذه ادلة وبراهين مزيدة للاعتقادات الاسماعيلية التي تنص بأنه لا يمكن لدعوة ما ان تقوم وتظهر للملأ الا بعد ان يبلغ عدد القاهين عليها الاربين وفي معنى آخر ان اي نبي من الانبياء لم يتيسر له القيام بدعوته الا بعد باوغه الاربين من السر . وقد جاء بالأخبار ايضاً ان الوحي لا يمكن ان يطرق الانبياء الا بعد ان يكونوا قد اكلوا الاربين عاماً ، امّا الاسماعيلية فتأول هذه الأقوال بقولها ان الوحي لا يطرق النبي وان الدعوة لكل نبي لا يمكن ان تتم الا بعد ان تكمل بأربعين داعياً .

وجاء ايضاً^(٤) :

(١) رسائل اخوان الصفا، وخلان الرفاة، ج ١ ص ٢٩٨

(٢) الابدال بالترريف الاسماعيلي م «الحرم» .

(٣) رسائل اخوان الصفا، ج ٦ ص ٨٤

(٤) « « « ج ٣ ص ١٩٨

« إن الله تعالى هو المبدع وبمده العقل الفعّال وهو جوهر بسيط روحاني أبسط من النفس وأشرف منها قابل لتأييد الباري تعالى بعلام بفعل وبمده النفس الكلية وهي جوهرة بسيطة روحانية علامة بالقوة فعّالة بالطبع قابلة فضائل العقل بلا زمان فعّالة في الحيولى بالتحريك لها وبمدها الحيولى الأولى وهي جوهرة بسيطة روحانية معقولة غير علامة ولا فعّالة بل قابلة اثار النفس بالزمان منفعله فيه وبمدها الطبيعة الفاعلة وهي قوة من قوى النفس الكلية سارية في جميع الأجسام مدبرة لها وتسمى النفوس الجزئية او الملائكة ، وبمدها الجسم المطلق ذو الطول والعرض والمسق وهو الحيولى الثانية وبمدها عالم الأفلاك وبمدها العناصر السفلى كالنار والهواء والماء والأرض وبمدها المعادن والنبات والحيوان » .

وجاء أيضاً^(١) :

« فالعقل هو اول موجود اوجده الباري تعالى وأبدعه من غير واسطة ثم اوجد النفس بواسطة العقل ثم اوجد الحيولى وذلك ان العقل جوهر روحاني فاض من الباري عز وجل وهو باقى تام كامل والنفس جوهرة روحانية فاضت من العقل وهي باقية تامة غير كاملة والحيولى الأولى جوهر روحاني فاض من النفس وهو باقى غير تام ولا كامل » .

هذا هو ترتيب عالم الأبداع لدى اخوان الصفا. كما جاء بالرسائل ويقابل هذا العالم عالم ثلاث كل واحد منها مشمول الاثنى عشر الآخرين وهم : عالم الأجرام وعالم الأجسام وعالم الدين ، ومهما يكن من شيء فأن جميع دعاة الأشماعيلية الذين دونوا الكتب الفلسفية بحثوا هذا الموضوع بحثاً دقيقاً رائعاً وفصلوه تفصيلاً بديعاً ، واني اؤكد بأنني قرأت بامعان وروية جميع ما تركه المؤيد في الدين الشيرازي (داعي الدعاة) ومنصور السني ، والقاضي النعمان بن حيون المغربي ، وابو يعقوب السجستاني ، وأحمد حميد الدين الكرمانى ، وأبو حاتم الرازي ، والنسفي ، وغيره من فلاسفة الأشماعيلية من مؤلفات فلم أجد احداً منهم خالف هذا الترتيب او شذ عن هذه القواعد ، فإخوان الصفا قالوا عن الموجود الأول انه العقل الفعّال وأيدهم في ذلك المؤيد في الدين الشيرازي (داعي الدعاة) . أما الكرمانى فقد اطلق عليه اسم العقل الأول وسماه السجستاني السابق وقال غيره العقل ، واطلق عليه بعض الدعاة الموجود الاول او الكاف ، أما النفس الكلية كما سماها اخوان الصفا فقد اطلق عليها الكرمانى اسم المنبعث الأول وجاء غيره فقال عنها التالي او اللوح وسماها غيره الموجود الثاني ثم اطلقوا على العقل والنفس (الخدان والأصلان) ، أما ترتيب عالم

(١) رسائل اخوان الصفا ج ٣ ص ١٧٨

الأبداع العاوي الاول فقد جعله الكرمانى كما يلي :

قال : ان الحد الأول هو الأول في الوجود والسابق في الوجود والتام في الوجود والتام في الوجود والعقل الأول والحد الأول والمبدع الأول ، وقال عن الثاني المنبعث الأول او العقل الثاني وقال عن الثالث المنبعث الثاني الأول وهو الهيولى والصورة ثم نرى الكرمانى ينتقل ليشرح الموضوع ويفصله فيقول انه يصدر عن العقل القائم بالقوة الذي هو الهيولى والصورة عالم الطبيعة بأفلاكها وكواكبها وما فيها من الأشياء الكثيرة وعن الملائكة وعالم الطبيعة يصدر الانسان بالنفس والجسم فتراجع نفس الانسان الى ما عنه وجدت وهو الملائكة ويرجع جسمه الى ما عنه وجد وهو الهيولى والصورة .

ويقول الكرمانى ايضاً ان العقول عشرة وهي مراتب الوجود وان الأبداع والانبعث الذين يذكرهما ويحلبها محل الفيض الذي يقول فيه افلاطون : فمن الممكن ان نلتبس لها وجه شبه لعله اظهر ما يكون بين الكرمانى وبين اخوان الصفاء . ولكن من الظاهر ان القول بالأبداع والانبعث وبالمبدع والمنبعث نراه شائعاً في رسائل اخوان الصفاء كمثل ما نراه شائعاً في كتاب (راحة العقل) للكرمانى ونجد ايضاً ان مذهب الكرمانى في وجود العقل الأول على طريق الانبعث هو بعينه ما يذهب اليه اخوان الصفاء . من ان العقل الفعّال له الأبداع الاول والخلق الأكل وان النفس الكلية هي الأبداع الثاني او المنبعث الاول ولا يختلف اخوان الصفاء عن الكرمانى إلا في تسمية الحدود كما قلنا فهم يطلقون على الأبداع الاول اسم العقل النعمال في حين يطلق عليه الكرمانى اسم العقل الثاني او المنبعث الأول وليست هي المسألة الوحيدة التي يقع فيها التشابه بين الكرمانى وبين اخوان الصفاء . وإنما هنالك مسائل اخرى تتصل بمراتب الوجود وترتيب العقول وما يقابلها من ترتيب الأفلاك والأجرام وحدود عالم الدين وهذه وكثير غيرها من المسائل الفلسفية وما يترج بها من عقائد الدعوة الأساعلية يقع فيه التشابه بين اخوان الصفاء . وبين الكرمانى ، وان هذا التشابه ليقوى ويأخذ طابعه ويظهر ويتضح الى ان يأخذ صورة التطابق في الألفاظ والعبارات فضلاً عن لب العقائد وصميم النظريات وذلك بشكل يؤكد لنا معه ان الكرمانى لم يكن متأثراً باخوان الصفاء فحسب ولا متفقاً معهم

فما يذهبون اليه من الآراء والاعتقادات وانما هو يرى رأيهم وينهب مذهبهم ويسلك سبيلهم ويقلدتهم ويصطنع الفاظهم وعباراتهم لأنه يعتبرهم اسياده ومؤسسي دعوتهم وانتمه ولعلنا لو اردنا التطويل لخرجنا عن قاعدة الايجاز وعددنا جميع النقاط والأرقام ولكن يكفي ان نشير الى ما يصطنعه الكرمانى في اوائل مشارع كتابه هذا او اواخرها من الفاظ وعبارات هي بالحقيقة من صميم ما يصطنعه اخوان الصفاء في اوائل رسائلهم او اواخرها فهو يقول مثلاً :

« سيكون لجل هذا الرمز عند اصحاب الصنعة . . . ومن يكون اخانا حقاً في الفلنة والذكا، والتأله عيد كبير »^(١) .

ويقول :

« والله يبعثنا وجماعة الأخوان المخلمين في دار القدس »^(٢) .

ويقول :

« وصلى الله على محمد وآله الطاهرين والسلام عليهم اجمعين وعلى جماعة اخواننا التابعين لنا في اعتقادنا »^(٣) .

وكل هذا ردهه اخوان الصفاء :

« اعلم ايها الاخ البار الرحيم »^(٤) .

« واعلم يا اخي آيدك الله وايانا بروح منه »^(٥) .

« ووفئك الله وايانا وجميع اخواننا طريق السداد وهداك وايانا وجميع اخواننا سبيل

الرشاد »^(٦) .

هذا هو ترتيب الحدود العلوية لدى احد كبار الدعوة الأسماعيلية (الكرمانى) عرضنا له وغايتنا ان نأتي بالدليل القاطع على اتفاق الكرمانى واخوان الصفاء بالنظريات الفلسفية والاعتقادات الدينية وها اننا نورد رأي داعر كبير آخر يبحث هذا الموضوع واتفق مع اخوان الصفاء واثبت انه من مدرستهم ومن

(١) راحة العقل - الكرمانى صفحة ٢٤

(٢) « « « « ١٢٩

(٣) « « « « ٢٢٦

(٤) رسائل اخوان الصفاء ج ١ صفحة ٢٣

(٥) « « « « ٣٧

(٦) « « « « ١٠٩

حافظي تعاليمهم وهو «المزيد في الدين الشيرازي» داعي الدعاة في عهد الامام
«المستنصر بالله الفاطمي» اذ يقول في القصيدة الثانية من ديوانه :

« بديع شكر ووسع حمد لمبدع الكاف الرفيع المجد
اكمله سبحانه اذ ابدعه مبتدعاً واخترع النون معه »

فقال ان الله ابدع الكاف واخترع النون وان من الكاف والنون أقام
الله العالم العلوي والعالم السفلي وهذه رموز اسماعيلية لا يدرك اسرارها الاكل
من اطلع على علم الحقيقة . وقال الاسماعيليون ورووا عن النبي (صلعم) انه
قال : اول ما خلق الله تعالى العقل فقال له اقبل فأقبل ثم قال له ادبر فأدبر
ثم قال فبعرقي وجلالي ما خلقت خلقاً اجل منك بك اتيب وبك اعاقب^١
وهكذا اتفق الفاطميون ودعاتهم مع اخوان الصفاء على القول بان العقل اول
الموجودات واخوان الصفاء قالوا : العقل هو اول موجود فاض من وجود
الباري^٢ والنفس ترتب بعد العقل والهيولى بعد النفس والطبيعة بعد الهيولى
والجسم بعد الطبيعة وقالوا في موضع آخر : واعلم يا اخي ان العقل انما قبل
فيض الباري تعالى وفضائله الذي هو البقاء والتام والكمال دفعة واحدة بلا
زمان ولا حركة لقربه من الباري عز وجل وشدة روحانيته فأما النفس فإنه لما
كان وجودها من الباري جل ثناؤه بتوسط العقل صارت رتبتها دون العقل^٣
فالكرماني والمزيد في الدين واخوان الصفاء قالوا بان العقل اول الموجودات
وهذا العقل الأول هو الذي اشار اليه الله تعالى (بالقلم) وسماه الكرماني (المبدع
الأول) او الواحد الذي لا يتقدمه شيء. وذلك لأنه الملك المقرب الذي اخبرت
عنه السنة الألهية والشريعة النبوية بالقلم^٤ وقال المزيد في الدين داعي الدعاة :
« والقلم اول نور سطع ابداعاً من المبدع سبحانه^٥ وبذلك سبب تكلم المزيد
في الدين على من قال ان القلم من مادة معدنية او نباتية واذا رجعنا الى

١) المجالس المؤيدية ج ١ ص ٢٠

٢) رسائل اخوان الصفاء طبعة المندج ٣ ص ٤

٣) « « « ج ٣ ص ٦

٤) راحة العقل ، الكرماني ص ٢٨٢

٥) المجالس المؤيدية ج ١ ص ١٠٩

رأي الفارابي في القلم زاه قريباً من رأي الاسماعيلية اذ كان يرى ان القلم واللوح من الملائكة الروحانية .

وقال ايضاً :

« لا نظن ان القلم آلة جمادية واللوح بسط مطّح والكتابة نقش سرقوم بل القلم ملك روحاني واللوح ملك روحاني^(١) اذن فان القلم او العقل الكلي او الميسدع الاول هو اول المبدعات في رأي بعض دعاة الفاطميين وهو الذي سي ايضاً في الدعوة باسم السابق وهو اعلى الحدود مكانة كما ذكرنا من قبل وكما قال اخوان الصفاء :

« والى الخمسة الفاضلة من الملائكة اشار النبي صلى الله عليه وسلم بقوله : «حدثني جبريل عن ميكايل عن اسرافيل عن الروح عن القلم»^(٢) .

وها اننا ندخل الداعي الأجل «ابو يعقوب السجستاني» بالمناقشة ونشره بالبحث فلنستمع اليه يفضل لنا آراءه بالحدود العلوية^(٣) قال :

«ثم العقل اذ ان الباربي تعالي لم يوجد في اول الخلق غير العقل وحصر في جوهره صور المبدعات كلها ويضاف الى العقل اسم (القلم) لان بالقلم تظهر نقوش الخلق منذ الابتداء الى الانتهاء ويقال للعقل «العرش» اي انه مقر لمن جلس عليه وبجلوسه عليه تعرف جلالته من من هو منسحق دونه ويقال للعقل «الاول» ومعناه ان الأولية التي ظهرت منها المخلوقات يعني كل ما هو موجود وما هو مطبوع عليه غيره في اظهار قوته التي من اجلها ايس ذلك الشيء. ويقال للعقل ايضاً السابق ومعناه ان العقل أسبق لقبول آثار الحكمة قبل سائر الحدود اقربه منها واتحادها به وهي العلم والامر الذين هما بمعنى واحد قد يجوز ان العقل فعله سبق قوته ولم توجد هذه الفضيلة في ايس سواه لأن جميع الحدود من دونه قوتهم سابقة افعالهم وهذه الفضيلة للعقل خاصة ليكون بها تماماً كاملاً ويقال (العقل) (القضاء) على ان بالعقل تقتضي النفس ادراك المعلومات والظفر بالمطلوبات ويجوز على ان العقل هو قضاء الله عز وجل بين خلقه ويقال للعقل

(١) رسالة نصوص الحكم للفارابي طبع ليدن ص ١٨٩٠

(٢) رسائل اخوان الصفاء ج ٣ ص ٢٢

(٣) رسالة «تحفة المستجيبين» ج ٣ ص ١٤٨ هذه الرسالة ضمت الى كتاب (خمس

رسائل اسماعيلية) تحقيق عارف تاسر .

ايضاً الهيولى فعناه ان بالعقل قوام ما ينبجس من الضرر المستفاد ويقال للعقل (الشيس) ومعناه ان بالعقل تبصر الحقائق .

ثم ان النفس وهي الحلق الثاني المنبجس من الحلق الأول وانما سميت نفساً لأنها تنفس دائماً للاستفادة ليكون بتواتر تنفسها قوام الحلقة ويقال للنفس (الالوح) فعناه ان الذي انفطر من العقل من انوار الحكمة يتسطر في النفس ومن النفس يتصل مجرياتها المنبثة منها على مقدار صفاتها ولطافتها ويقال للنفس (الملك) ومعنى ذلك ان النفس هي ملك العقل وقوته لان بالنفس ظهرت فضيلة العقل كما ان بالملك تظهر فضيلة الملك ويقال للنفس (الثاني) فعناه انها الحلال الثاني لجميع المخارقين ومحافظتهم أشياء هم انما تفضيل النفس بين كل شي . ليكون للسلوك والمنطق عبارة ويقال للنفس التالي فعناه ان الذي يتلو العقل في باب قبول آثار الكلمة انما هي النفس ويجوز على ان النفس بتوتها تتلو العقل بفعله ويقال للنفس (القدر) فعناه ان الذي يتحد بالنفس من فوائد العقل فان التقدير والتحديد يحيطان به ويقال للنفس (الصورة) ومعنى ذلك ان النفس تصورت من جوهر العقل الذي به تقف على فوائده ويقال للنفس (القمر) فعناه ان النفس تستفيد من أنوار العقل وضيائه وانما متى همت ان تلحق به لتزل منزله حتى نورها كما ان القمر يستفيد نوره من نور الشمس واذا اجتمع في المنزلة بحقت نوره ويقال للعقل والنفس بكلمة واحدة « الأصلان » .

ما عسانا نقول في اخوان الصفاء بعد هذه المقابلة ؟ او يبقى هنالك مجال المشك باسماعليتهم ؟ وهل بعد ايراد هذه اليبينات الاكيدة الدامغة والمقابلات العالمية الثابتة ريب بأنهم ليسوا من الاسماعيلية ؟ الاسماعيلية التي كان اخوان الصفاء دعائم قوتها ومؤسسيها ، ولكل من جاء بعدهم من الدعاة الذين نهلوا من منهلهم وساروا على غرارهم وسعروا للوصول الى الهدف الذي يجمعهم بهم والاستظلال بظل فلسفتهم ؟ ونعود الآن انذكر ناحية ثانية تزيد الموضوع توضيحاً وتأكيذاً وهي نظرية التأويل الباطني بالنسبة للفاطميين واخوان الصفاء .

فقد جاء المؤيد في الدين داعي دعاة الامام المستنصر بالله الفاطمي يقول^(١) :

« اعلم يا اخي ان لكل شيء من الموجودات في هذا العالم ظاهراً وباطناً فظواهر الأمور قشور وعظام وبواطنها لب ومخ وقد سألت الإمام جعفر الصادق عن الحاجة الى اتخاذ الباطن في الحجب والدول بما عن طريق الايضاح والاظهار فأجاب : هي الحاجة الى اتخاذ الحب في اغطية السنايل والثمار في الأغشية ليؤم لاستخلاصها ذوو البصائر والأبصار فيبين الله سبحانه فضل المجتهدين على المتصرين والمجاهدين على القاعدةين وقد نظم المؤيد قول جعفر بقوله :

« وربّ مغيّ ضمه كلام
كثّل نور ضمه ظلام
باقٍ بقاء الحب في السنايل
في معقل من احرز الماقل »

وقال مشيراً الى الامام :

يستخلص الأرواح من ظلامها
ويخرج الثمار من اكمامها

وجاء أيضاً^(١) :

« ان الباري سبحانه وتعالى يوجب حكته جعل الموجودات بعضها ظاهراً جلياً لا يخفى وبعضها باطناً خفياً لا تدركه الحواس فن الموجودات الظاهرة الجليّة جواهر الاجسام واعراضها ومن الموجودات الباطنية الخفية جواهر النفوس وحالاتها ومن الموجودات الظاهرة الجليّة للحواس ايضاً امور الدنيا ومن الموجودات الباطنية الخفية عن أكثر العقول امور الآخرة ثم جعل ما كان منها ظاهراً جلياً دليلاً على الباطن الخفي » -

وجاء أيضاً^(٢) :

« واعلم يا اخي بأن لكل شيء من الموجودات في هذا العالم ظاهراً وباطناً وظواهر الأمور قشور وعظام وبواطنها لب ومخ وان التاموس هو أحد الأشياء الموجودة في هذا العالم منذ كان الناس وله احكام وحدود ظاهرة بيّنة يعلمها اهل الثريمة وعلاء احكامها من الخاص والعام ولأحكامه وحدوده اسرار وبواطن لا يعرفها الا الحواس منهم والراسخون في العلم » .

من المعلوم لدى كل متعمق يبحث العقائد الاسماعيلية وفلسفتها وتعاليمها ان هذه المجموعة الاسماعيلية الفلسفية تعتنق فكرة الرئيس الروحي أو الامام الذي تعتبر وجوده ضرورياً في كل عصر وزمان لينطق بالقرآن ويقوم بالوعظ والارشاد والفصل بالقضايا والاحكام ، وهذه رسائل اخوان الصفاء جاءت في اكثر من موضع تثبت هذا الاعتقاد .

(١) رسائل اخوان الصفاء ج ١ ص ٧٨

(٢) « « « « « « ٢٥٥

وجاء أيضاً^(١) :

« واعلم انه ما من جماعة تجتمع على امر من امور الدين والدنيا وتريد ان يجري امرها على السداد وتكون سيرتها على الرشاد الا ولا بد لها من رئيس يرأسها ليجمع شملها ويحفظ نظام امرها ويراعي تصرف احوالها ويروم على الانتشار جماعتها ويمنع من الفساد صلاحها وذلك ان الرئيس ايضاً لا بد له من اصل عليها يبني عليه امره ويمكّم به بينهم وعلى ذلك الامر يحفظ نظامهم ونحن قد رضينا بالرئيس على جماعة اخواننا والحكم بيتنا العقل الذي جعله الله تعالى رئيساً على الفضلاء . من خلفه الذين هم تحت الأمر والنهي » .

ان العقل الفعّال يشكّل بالاعتقادات الاسماعيلية الموجود الاول ويقابله في عالم الدين الناطق ويشكّل الامام مركز النفس الكلية او المنبعث الاول وان الناطق يظل محافظاً على هذا المركز وقائماً فيه الى حين موته وعندئذ يتقل هذا المنصب الى الوصي صاحب المركز الثاني بوجود الناطق ، وهنا ترى اخوان الصفاء يدعون الى هذا الاعتقاد بهذا الامام أو هذا الرئيس الذي يعمل بوظيفة العقل .

وجاء الداعي الاسماعيلي السني « الحسين بن علي بن الوليد » في رسالته (المبدأ والمعاد) يؤيد هذا الاعتقاد بقوله^(٢) :

« يجب ان يعتقد ان النبي محمد « صلعم » افضل عقول عالم الطيبة واشرف عالم الطيبة واشرف حدود عالم الدين وان المعجزات التي كان يظهرها امير المؤمنين هي من تأييد العقل الأول له وانما لم تصل اليه الا بوساطة النبي ومادته له لأنه حده وملسه ومرقبه الى تلك المرتبة ومستخلفه بعده في امته وهو حجته في حياته وكانت مرتبة النبي مرتبة العقل السابق في وقته ومرتبة امير المؤمنين في الدين مرتبة الأنبياء الاول في عالمه والنبي مثل الذكر في الدين وأمير المؤمنين معه مثل الأنثى القابلة منه والنبي مثل السماء وأمير المؤمنين معه مثل الأرض ، فلا انتقل النبي « صلعم » صار امير المؤمنين بعده قائماً في عالم الدين مقام العقل الأول وحجته مقام المنبعث الأول والذي يجب ان يعتقد انه قد صار النبي وأمير المؤمنين في منزلة واحدة لا فضل لأحد منها على الآخر بل قد تساويا كما قال النبي : « انا وانت يا علي كهاتين » وجمع بين اصبعيه المسيختين في يديه اليسرى واليسرى وقال لا اقول كهاتين وجمع بين المسيحة والوسطى وقد سبقت احدهما الأخرى فن اعتقد في احدهما انه افضل من الآخر فقد غلا فيه وقصّر في الثاني فلا تمتد ألاً هذا » .

(١) رسائل اخوان الصفا، ج ٤ ص ١٨١

(٢) رسالة المبدأ والمعاد ص ٣٦ ، حقق هذه الرسالة عارف نامر وضمتها الى كتاب (ثلاث رسائل اسماعيلية) من منشورات المعهد الافرنسي للدراسات الايرانية الاسلامية بپهران

وجاء أيضاً^(١) :

« واعلم بأن الناس اشخاص لهذا الأناصن المطلق وهو الذي اشرنا اليه انه خليفة الله في ارضه منذ يوم خلق آدم ابو البشر الى يوم القيامة الكبرى وهي النفس الكلية الانسانية الموجودة في كل اشخاص الناس كما ذكر جل ثناؤه بقوله : « ما خلقكم ولا بشكم الاّ كنفس واحدة » واعلم يا اخي ايديك الله بروح منه بأن هذا الأناصن المطلق الذي قلنا هو خليفة الله في ارضه وهو مطبوع على قبول جميع الأخلاق البشرية وجميع العلوم الانسانية والصنائع الحكيمة هو موجود في كل وقت وزمان » .

هذه اشارة تؤكد ان هذا الرئيس المطلق الذي هو الامام له مقام في عالم الدين كمقام النفس الكلية التي تقبل صور الموجودات والصنائع الحكيمة في عالم الابداع وان هذا الرئيس المطلق يقوم بوظيفة العقل الفعّال بعد زوال الناطق من عالم الكون والفساد ، وعلى رأي اخوان الصفاء ان صاحب هذا المركز موجود في كل عصر وزمان كما هو الحال لدى الاسماعيلية .

وجاء أيضاً^(٢) :

« فهكذا ينبغي ان حصلت عنده هذه الرسائل والرسالة لا يضيغها بوضعها في غير اهلها وبذلها لمن يرغب فيها ولا يظلمها بمنها عن مستحقها وصرافها عن مستوجبها . . . الخ » .

هنا اشارة الى الرسائل التي تؤلف أربعة أجزاء والى الرسالة الجامعة وقد يكون هذا البيان أبلغ وأوضح مقال نوجه لكل من يقول ان الرسالة الجامعة هي من وضع « المجريبي » .

وجاء أيضاً^(٣) :

« وهذه الرسالة ايها الأخ الفاضل ادام الله تأييدك يجب لك وعليك ان تصوننا كل الصيانة فأنا امانة مؤداة اليك وانت المطالب بمفظها وصيانتها الاّ عن اهلها وانا آخذ عليك فيها عهد الله المأخوذ على اول مبدع ابدعه وجعله اصلاً لخلقته » .

هذه دعوة الى السّتر والتقية التي تقول فيها الاسماعيلية ، والى التأكيد بالمحافظة على الرسالة « الجامعة » والمطالبة بعدم تسريبها الى الاعداء في ذلك العهد الشديد ، وان قضية كتم أسرار الكتب الاسماعيلية العقائدية الاّ عن

(١) رسائل اخوان الصفاء ج ١ ص ٢٥٦

(٢) رسائل اخوان الصفاء ج ١ ص ٢٠

(٣) الرسالة الجامعة ج ١ ص ١٢

مستحقيها كانت من أهم الواجبات الدينية، والحقيقة اني لم أعر على رسالة أو كتاب اسماعيلي إلا وفيه التحذير وأخذ العهد والميثاق على قرائه من أبناء الدعوة بعدم التفريط به وأباحت أسراره وأذاعة أخباره .

وجاء أيضاً^(١) :

« وقد قلنا لك في رسالة كيفية الدعوة ان لنا كتباً لا يفهم على قراءتها غيرنا ولا يطلع على حقائقها سوانا ولا يلمها الناس إلا من قبلنا ولا يتلم قراءتها إلا من علمناه ولا يعرف صور حروفها إلا من عرفناه وهي صور الموجودات بما عليه الآن ظاهرة للحواس مريثة للناس وهي آيات بينات م عنها معروضون فيها حركات الأفلاك الدائرات والكواكب السيارات واركان الأمهات وفنون اشكال النبات وعجائب هياكل الحيوانات ولنا علم لا يشارك فيه غيرنا ولا يفهمه سوانا وهو معرفة جواهر النفوس ومراتب انتقالها واستيلاء بعضها على بعض وسريان قواها وتأثيرات افعالها في الأجرام المالية السابوية والأجساد الفلية الأرضية والأركان والأمهات والحيوان والنبات وعالم الانسانية والأشخاص البشرية وما يوجد فيهم من الطبقات ومراتبهم في الدرجات من الأنبياء والحكماء والملوك والرؤساء وأتباعهم وغيرهم عن دوحهم حتى ينزهي الى آخر طبقات الناس وقد افنا لكل طائفة من طوائف الأمم » الذين عمتهم دعوة الأنبياء عليهم السلام « قوماً يدعوهم الى رأينا «ويدلون علينا ويرفونهم بقدمونا » ويدوهم بظهور امرنا وخروج « مديننا » وقيام قيامتنا وطلوع شمسنا وخروجنا من كهفنا فاذا كان كذلك فيجب الآن ان نأخذ في بناء المدينة التي نضم شأننا ونجمع جملتنا وتتخذها دارنا ونجعل فيها قرارنا ومن استجاب لينا وطرا بارنا علينا وقد وصفنا حالنا وعرفناك كيفية بناءها ولكن نكشف لك منها عن حقيقة ذلك لتعلمه مبيئاً ان شاء الله » .

ان اخوان الصفاء في هذا الفصل يكشفون الستار الى حد ما عن أمر يشكل ناحية هامة باعتقاداتهم الامامية كقولهم : « ان لهم كتباً لا يمكن حل رموزها الصعبة أو الوصول الى معرفتها الا بواسطة اخوان الصفاء أنفسهم الذين هم المعلمين والرؤساء لهذه الدعوة ، وأن على كل من يرغب بدراسة شؤون دعوتهم دراسة تامة أن يدرك بأن الاسماعيلية دعوة مرتبة ترتيباً دقيقاً لا يعرفها إلا من استجاب لها وبشربها ، ثم زارهم أخيراً وبهذا الفصل تماماً ينتهون الى التبشير بامامهم المنتظر كما دعتهم مخاطبين اتباعهم « أهل الخير » بامر (مهديهم) الذي هو (محمد المهدي بالله) آخر الائمة المستورين ، وهذا المهدي قد خرج من

(١) الرسالة الجامعة ج ٢ ص ٢٧١

كف السّر والتقية في «سامية - سوريا» التي شهدت استنار ثلاثة أئمة قبل المهدي وهم عبدالله وأحمد والحسين، وأن المهدي هذا قد ذهب الى المغرب ليؤسس الدولة الفاطمية (المغرب) بنظر اخوان الصفاء هي (المدينة الفاضلة) او مدينة (أهل الحين)، وهنا لا بد لنا من القول بان اخوان الصفاء كما يظهر واضحاً جلياً كانوا يهتدون السبيل لبناء دولتهم الفاطمية بناءً متيناً راسخاً وتأسيس دعائها ومن دستورها على أحسن نظم وأمتن قواعد .
وجاء أيضاً^(١) :

«واعلم ان الله لم يقدر للسّادس من رسله ان يكون له من عقبه ولد ذكر لصلبه يرث مقامه وينوب في الأئمة من بعده مثابه. ولم يكن له ولد يخلفه من بعده ومات اولاده في حياته فسقطوا عن مرتبته والترقي الى امره بالموت الطبيعي وكانت المترلة مقدرة بان قدرها الله تعالى له من اولاده في الدين الظاهر وهو اول المسارعين الى دعوته وكانت له ابنة من بعده فيا جاء من الخبر اربعين يوماً ثم انتقلت الى ما اعده الله تعالى لها من الكرامة والمترلة ولحقت بابيها عليه السلام ، كذلك السابع قدر له ان يكون له ولد ولكنه لا يبلغ منزلته ولا يرتقي الى درجته وهو ثامن فيكون المولود فيه ساقطاً عن مرتبة البلاغ كذلك ما دامت ايام الشهر حتى يعود في مكان التاسع فيكون الوضع مقام الخلفة وكون النشأة الثانية فتبين هذا الأمر وقف على حقيقة هذا السر .»

هنا نرى اخوان الصفاء يتكلمون عن الناطق السادس محمد (صلعم) مشيرين الى الخمسة نطقاء الذين سبقوه وهم : ادم ، نوح ، ابراهيم ، موسى ، عيسى . ثم يبينون ان هذا الناطق السادس قد رزق جملة اولاد من الجهمانيين ولكنهم ماتوا في حياته ولكنه رزق اخيراً بنتاً هي فاطمة وقد زوجت الى ولد له روحاني كان قد استجاب لدعوته قبل الجميع والمقصود بهذا الولد «علي بن ابي طالب» ثم ان البنت بعد وفاته بأربعين ليلة قد لحقت به وهذا دليل كما قلنا على انها حينما تسلمت وزوجها مركز والدها بعد وفاته شرعت بترتيب الدعوة وعندما اتت ترتيبها وجعلتها مؤلفة من اربعين حدّاً تركت هذه الدنيا ، هذا من جهة ومن جهة اخرى فالمقصود بالسابع الامام «القائم» الذي يأتي بآخر الدور ليتم البناء الذي قام ببناءه النطقاء الستة الذين جاوا قبله ، وهذا القائم

(١) الرسالة الجامعة ج ٦ ص ٣٦٧

لا يرث دعوته ولده الذي هو صاحب الرتبة الثامنة بل يموت هذا الولد وتسقط عنه رتبة البلاغ وتكون القوة الثالثة للتاسع الذي يأتي بعده وهو صاحب النشأة الثانية .

وجاء أيضاً^١ :

« قال الله تعالى : حتى اذا بلغ اشده وبلغ اربعين سنة يعني بذلك الناطق السابع صاحب الكشف القائم من هذا الوجه اذا بلغ اشده واكتمل امره واتى اليه الجميع عندما يظهر بالقوة والفعل مآ و يبلغ الاربعين عاماً يعني يتيسر له اربعين حذاءً وهي التي تظهر مع قائم الزمان لذكره السلام ولا بد لكل ناطق دور من اربعين حذاءً على التمام كما قال الله تعالى عن موسى : « وواعدنا موسى ثلاثين ليلة واتمناها بمسرفتم ميقات ربه اربعين يوماً فهذه هي الجزئيات واما الاربعين سنة فهي حجاب المراتب العالية والدرجات الشاملة وم رفقاء . الإسم الجليل صلوات الله عليهم اجمعين ، ونعود الى الكلام عن المعنى في قوله : « حتى اذا بلغ اشده وبلغ اربعين سنة قال : ربي اوزعني ان اشكر نعمتك التي انعمت علي وعلى والدي وان اعمل صالحاً ترضاه واصلح في ذريتي اني تب اليك واني من المسلمين » .

فمعنى قوله : اوزعني ان اشكر نعمتك التي انعمت علي وعلى والدي يعني من الأصليين الأولين المحضين المشرقين المتصلين بالكاف والنون وهي النعمة الابدية السرمدية المتصلة بنفس هذه الصورة الألفية وان اعمل صالحاً ترضاه هو بتسليمي امري لصاحب الرتبة القائم مقامه بعده وقال اني تب اليك واني من المسلمين يعني بذلك اني اتصلت اليك بالوسائط الروحانية والصورة الحقيقية التي تعود بها النفس الى ربها راضية مرضية واني من المسلمين اي سلمت مقاليد الحكمة المستورة الى اهلها الذين هم قائمين بها وحافظين لأسرارها الكاتبين الذين يعلمون الظاهر عن النفوس الباطنة وما تصور في ذاتها فهو منقوش بما شاهدتها في جوهريتها لأنهم أصحاب الملائ الأعلى والذوات المنكرة عندهم ذات واحدة مجموعة في وسط اللوح المحفوظ والجميع كائن من قلم الله الأعظم والقوة الأزلية ظاهرة عنه متحدة بالجواهر البسيط ومشرقة على اللوح المحفوظ بالعناية الالهية والقدرة الربانية اشراقاً بالقوة فاذا انتقشت باللوحة صار تماماً بالفعل .

هذا الفصل جا . بكتاب فلسفي من كتب الدعوة الاسماعيلية وهو لداع

(١) الرسالة الكافية = ص ٩٤ ضمت هذه الرسالة الى كتاب « خمس رسائل اسماعيلية»

تحقيق عارف تامر .

اسماعيلي كبير ويظهر ان جميع ما جاء فيه لا يخرج عمّا جاء برسائل اخوان الصفا، وجامعتهم وخاصة ما كان متعلقاً بالحدود الاربعين المذكورين ووجودهم وسراكرهم .

ونتقل بعد كل هذا الى بحث التأويل الباطني في رسائل اخوان الصفا، ونسبته الى الاعتقادات الاسماعيلية فنقول :

يبدو جلياً وواضحاً ان علم التأويل يحتل المركز الرئيسي المهام في رسائل اخوان الصفا، وفي الفلسفة الاسماعيلية ويعتبر من الدعائم المتينة التي تركز عليها معتقداتها أو على الاصح من العلوم الفلسفية العميقة ذات الاثر الفكري البارز التي كثيراً ما تتطلب الدراسة المتواصلة والاجتهاد المستمر للوصول الى كنه الاشياء، والوقوف على الاصول المجردة، فكلمة تأويل بمعناها اللغوي هي كما جاء بتعاجم اللغة وخاصة « المحيط » الذي يفسرها هكذا :

« أول الكلام تأويلاً وتأويله اي دبره وقدره وفسره » . او هي علم باطن القرآن والاستدلال بالحسرات على المعقولات ونظرية موازنة الشرح للمعقول ، وهذا العلم اقتصرت معرفته والتكلم عن اصوله وفروعه على الراسخين بالعلم الذين هم « الائمة » الموصوفون بورثة الانبياء واصحاب الشجرة الكونية الثابتة الاصلية ، وقد جاء بالحديث عن هؤلاء ما معناه قولهم : ان للقرآن الكريم تأويلاً باطنياً لا يمكن ان يصل الى معرفته او ينهل من نبعه الا من وصل الى معرفة ماهية الاشياء ووقف على علم الحقيقة التي اتى بها النبي محمد « صلعم » وأهل بيته وذلك بدليل الآية القرآنية الكريمة « وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم » وقد جاء بالكتب الاسماعيلية ايضاً ان الظاهر هو المثل والباطن هو المثلول ، وقالوا ان الانسان مثل والنفس مثل والدنيا مثل والآخرة مثل وان هذه الاعلام التي خلفها الله تعالى وجملياً قوائم الحياة من شمس وقر ونجوم لما ذوات قائمة تحمل منها تحمل المثل وان قواها الباطنة التي تؤثر في المصنوعات هي ممول تلك المثل . ومما يمكن من أرفان هنالك معان مسترة تحت الالفاظ وأمور محجوبة وراء حجب كثيفة لا يجوز المرور بها مرور الكرام فهي قوام الدين وخلاصة عقيدة النجاة لأن الباري الكريم سبحانه وتعالى بواجب حكته جعل الموجودات بعضها ظاهراً جلياً لا يخفى وبعضها باطناً خفياً لا تدركه الحواس فن الموجودات الظاهرة الجلية جواهر الأجسام واعراضها ومن الموجودات الخفية جواهر النفوس وحالاتها واليك ما جاء برسائل اخوان الصفا في هذا العلم^(١) .

واعلم يا اخي ان من حجج قلب ساه ونفس لاهية بلا علم ولا بصيرة ونأى تلك الناسك

(١) رسائل اخوان الصفا، ج ٢ ص ١٢٠

وسنبا ولم يبتل معانيها ولا درى ما النرض منها ولا عرف شيئاً من اغراضها المفصورة بما رجع من هناك بقلب غافل ونفس شاكرة وفكر متحير لأنه متى رأها ولم يدر معانيها ولا عرف اغراضها تخيل له عند ذلك انها كلب الصياف من رمي الحصى والسبي بين الصفا والمروة والأحرام والتلبية والطواف والعمرة وما شاكلها من السنن والغرائض .

الاعتقادات الاسماعيلية جاءت جميعها تقول ان كل ظاهر له باطن ولا يمكن لظاهر ان يكون بلا باطن وان اخوان الصفاء هنا عندما يأتون على ذكر أركان الحج يقولون ان لها استدلالات باطنية لا يفهمها إلا من رضع لبان الدعوة ونأقي الآن على تفسير جزء منها والقاء نظرة عابرة عليها فمثلاً نراهم يقولون عند لمس الحجر انها ممشول العهد والميثاق واستلامها كالبية التي يقوم بها المؤمن المستجيب لأمام زمانه او رئيس دعوته الروحية ، والآذان في الحج تأويله دعوة الامام أو حجته المستجيبين الى الدخول بدعوته والاستقلال بظلالها ، والامامة مثل على الناطق والحج حجاً حجاجاً حجاجاً حجاجاً ، فاما الظاهر فهو المعروف من الخروج الى مكة وتأدية ما وجب معها من مناسك الحج من مفروضها ومسئولها والباطن من الحج على وجهين احدهما الهجرة من الوطن الى وطن الرسول في عصرهما مع معرفة صاحبها ، والوجه الثاني في الباطن هو معرفة الأمام في كل عصر وزمان .

والمعارف عليه ان الطواف بالبيت سبعة اشواط والسعي بين الصفا والمروة سبع مرات ورمي كل عقبة من عقبات الجمار بسبع حصيات كل هذا بين معروف والذي نذكره من ذلك مما نحتاج الى معرفته ان الحاج المتستع بالعمرة الى الحج والقارن لها يقف في سبعة مواضع ، ويجرم من ميقات ويطوف بالبيت ويسعى بين الصفا والمروة ويخرج الى منى ويقف بعرفات ويفيض الى مزدلفة وير على العقاب ليرمي الجمار ، ومنه ايضاً أن الحاج اذا أحرم كان ممنوعاً من سبعة أشياء من الصيد والجماع والجدال ولبس مخيط الثياب وأخذ الشر وتقليم الاظفار واستعمال الطيب ، وأما السنن الاثني عشر فإنه يجرم بعقب صلاة مكتوبة أو نافلة ويتجرد من مخيط الثياب فيلبس احرامين ولا يغطي رأسه ولا وجهه ويهبل بالتلبية والاهلال رفع الصوت ويقول الأربع كلمات التي قالها رسول الله (صلى الله عليه وسلم) فهي سنة وما زاد على ذلك فهو مباح والأربع كلمات : لبيك اللهم

ليك لا شريك لك لبيك ان الحمد والنعمة لك والملك لا شريك لك لبيك .
 فاذا رأى بيوت مكة قطع التلبية وكبّر وهلّل ويدخل من باب بني شيبة
 ويكون أول فعلة تقبيل الحجر ويكون طوافه عن الجانب الأيمن والبيت عن
 يساره ويستلم الركن كلما مرّ به واستلامه تقبيله أو وضع اليد عليه أو الإشارة
 إليه ويفيض عليه من ماء بئر زمزم ويشرب منها ويطوف من وراء الحجر
 ولا يدخله .

هذه آراء اخوان الصفاء وخلان الوفاء بالتأويل الباطني عرضنا اليها بإيجاز
 وقابلناها مع التأويل الأسماعيلي الذي لا يختلف عن آراء اخوان الصفاء فحسب
 بل يتفق معهم اتفاقاً قد يبدو تاماً لا غبار عليه .

وانتسح بعد ذلك الى رأي أخوان الصفاء في الخلافة وما يقولون بحق (علي
 بن أبي طالب) وهم يرمزون في هذه القصة الى الحوادث التي وقعت بعد وفاة
 النبي محمد (صلم) ويذكرون كيف أبعد (علي) عن الخلافة وكيف ولي
 غيره بدون حق وقد ضننوا القصة رموزاً يجب الانتباه اليها وكلها آراء اسماعيلية
 لا شك فيها ولا ريب .
 وهذا ما جاء^(١) :

« مثل الثريان والبراة فيما قيل من امثال الهند ان الثريان كان عليهم ملك منهم وكان
 هم رحيماً واليهم محسناً وان ذلك الغراب مات واختلفوا من جهة من يملكونه عليهم من
 بعده وتحاسدوا وخافوا ان تقع بينهم العداوة فقال بعضهم ليهض تعالوا نجتد في الرأي ونجسج
 العلاء وأهل الفضل فينا ونمقد مجلساً للمشاورة في من يصلح لهذا الأمر وفي من ينبغي ان
 يكون ملكاً علينا فاجتمعوا ونشاوروا وقالوا لا نرض بأحد من اهل الملك الذي كان فينا
 مخافة ان يتقدم ويظن اننا الملك انما ناله وارثاً من ابيه واقاربه فيسونا سوء العذاب واذا
 كنا نحن نتولى اقامة من نقيسه كنا نحن اصحاب المنة عليه والأحسان اليه ، قال احدهم واذا
 كان الأمر على هذا فليكم بأهل الورع والدين فان صاحب الورع والدين لا يكاد يهجم
 على الأمور الدنيوية ولا يرغب في الدنيا .

« فقالوا له : كيف لنا بذلك ؟ فقال لهم : طوفوا واطلبوا من هذه صنعة فأنكم
 ان نظفروا به قدموه وكان بالقرب منهم باز قد كبر وخرف وضعت قوته عن الصيد وانخل
 جسده وتأثر ريشه من قلة المبيسة وتندر القوة فبلغه خبر الثريان وما اجمعوا عليه فبرز من

(١) رسائل اخوان الصفاء ج ٣ ص ١٧٣

وكره الى حيث مرم عليه واقبل بكثير التهليل والتسبيح ويظهر التخنصع والتورع فأقبلت الطيور تطير على رأسه فلا يولع بها ولا يمسي اليها فلما رأته الغربان على تلك الحال ظنوا انه يفعل ذلك صلاحاً وديانة فاجتمع بعضهم الى بعض وقالوا ما نرى في جماعة الطيور مثل هذا البازي وما هو عليه من الديانة والزهد فلهسوا بنا نولته علينا، فأتوا اليه واخبروه فيما عزموا عليه فانقبض من ذلك وأراهم من نفسه الزهادة فيما عزموا عليه فلم يزالوا به حتى قبل منهم فصار خليفة فيهم وملكاً عليهم فقال في نفسه كنتم تحذرون من البلاء وما اراه الا وقد وقع بكم فلماً تمكن منهم وقوي عليهم بما كانوا يأثرون من الرزق ويعملون له من الاجرة على ذلك قوي جسده ونبت ريشه وعادت اليه صحته اقبل يخرج كل يوم عدة من الغربان فيخرج عيونها ويأكل ادمتها ويلرح ما سوى ذلك من اجسادها فأقام فيها مدة فلما دنت وفاته اعتضد على بعض ابناء جنسه فملكه عليهم فكان اشد منه واعظم بايته واكبر زريه فقالت الغربان بعضها لبعض بأس ما صنعنا بأنفسنا وقد اخطأنا فندموا من حيث لم تنفهم الندامة وكان ذلك سبب الخلف والمنازعة .

ولنذكر أيضاً قصة ثالثة وردت في رسائل اخوان الصفاء وفيها رموز تدل على حوادث معينة معروفة وقعت بعد محمد (صلمع) وهذه هي^(١) :

« ان ثالمب خرجت في طلب ما تأكل فرأت عجلاً ميتاً ففرحت به وقلن قد وجدنا ما نعيش به دهرأ فر بين ذئب فقلن هذا ذئب قد جاءنا وهو قوي امين . . . وقال لهم ستجدون ما تحبون وتولئى وقسم في ذلك اليوم بعض ذلك الجمل بينهم بالعدل فلا كان الليل تنكّر في نفسه فقال ان في قصة هذا الجمل عجزاً وسخافة رأى .

« فلماً كان من الغداة انته جماعة الثالمب وقلن يا ابا جمدة آنا جملناك اميراً علينا حتى لا يظلم بعضنا بعضاً وعدلت بيتنا في اول ولايتك ثم اتيناك امس فوضمت الينا النصف مما دقت في اليوم الأول واغظت القول علينا فرقمنا الى الأسد وجعلنا له الجمل جملاً واغناظ الأسد وارها ان تسير بين يديه فأثوره فوجدوه باركاً على جثة الجمل فقبض الأسد عليه فقطعه قطعة قطعة ومزقه .

وجاء أيضاً^(٢) :

« والذين هم بنير هذه الصفة من الأنبياء والأئمة والتابعين لهم بالأحسان رضي الله عنهم ورضوا عنه الأمرين بالمعروف والناهين عن المنكر هم خلفاء الله تعالى التابعون لامره وبهم صلاح العالم وربما كانوا ظاهرين بالميان موجودين بالمكان في دور الكشف وبالضد من ذلك في دور السر غير انهم في دور السر لا يكرهوا مفقودي الوجه جملة من اعدائهم فأما اوليائهم فيعرفون مواضعهم ومن اراد منهم قدسهم تمكن منه ولو كان غير ذلك كان

(١) رسائل اخوان الصفاء ج ٣ ص ١٧٥

(٢) رسائل الصفاء ج ٤ ص ٤٠٦

منه خلو الزمان معه الامام الذي هو حجة الله على خلقه وهو تعالى لا يرفع حجة ولا يقطع الجبل المسدود بينه وبين عباده فهم اوتاد الله وهم الخلقاء بالحقيقة في الدررين جيباً ، ففي دور الكشف يظهر ملكهم في الأجسام والأرواح وفي دور السر يجري امرهم في الأنفس والعقول واصحاب الملكة العقلية والمخالفة الجسانية .

ان اخوان الصفاء هنا أيضاً يعرفون اتباعهم بدوري الكشف والسر ، ونراهم أيضاً يرغبونهم بان فعل الامام في دور السر لا يقل عن فعله في دور الكشف فلا مجال للياس من دورهم السري الذي كانوا موجودين فيه فإن فعله قائم في النفوس والعقول ومن كان فعله قائماً في هاتين القوتين فانه يكون أقوى كثيراً ممن يكون قائماً في عالم الجسد .
وجاء أيضاً^(١) :

« وقد ذكرت الحكماء ان العلم موجود قائم بسببة اشخاص فاضلة كائنه في سبعة اوقات يظهر مع كل واحد منهم من روح القدس ما يكون به الأخبار عن الأشياء كلها وان كل واحد منهم اذا ظهر في زمانه أقام لأبلاغ رسالته ويان موعظته وتعلم آياته وصفات معجزاته اثني عشر رجلاً من اجلة اصحابه واقاربه وأهل بيته ليلفوا عنه ما ارسل به الى امته ويعينوه على اظهار دعوته ثم ينبت كل واحد منهم رجال عدة لا يحصى عددهم إلا الله عز وجل كما ينبت منه فعل روحانيات الكواكب السبعة في الاثني عشر برجاً من الملائكة والجنود مما يبدو عنهم ومنهم من الأفعال والأعمال والأقوال والتسيح والتعديس والتهيل والتكبير والعبادة وما يحدث من القوى السبعة الموجودة في الجسم الانساني وما يخرج من انفاسه من النفث وما يبدو من حواسه واعماله وما يترتب من صائمه وكلامه والفاظه عما لا يملكه إلا الله تعالى وما يتكون في الأقاليم السبعة والجزائر الاثني عشر لذلك الشخص الزماني موجود بسبعة ايام واثني عشر شهراً والسنة جامعة لها وما يتفرع منها من الساعات والدقائق والدرجات مما يرفه اصحاب النجوم ولا يخفى على اهل العالم . وكذلك الرئيس السابع الآتي في آخر الزمان سيد (اخوان الصفاء) هو المحيط بعلوم من تقدمه من الرؤساء الستة صلوات الله عليهم وبظهوره يكون ظهور السعادات كلها . »

ان هذا النص يذخر بالتعاليم الفلسفية الاسماعيلية وبالحقيقة انه يعبر عن حقائق ثابتة لهذه الفلسفة الباطنية ، فاني لم أطلع على كتاب من كتب الدعوة الاسماعيلية الا ورأيت هذه التعاليم تتوجه وترتّب صفحاته وتحتل المكان البارز فيه ، وهذه التعاليم تقول بأن عالم الدين او الدعوة الاسماعيلية الامامة تقوم على اثني عشر داعٍ كل داعٍ يرأس جزيرة وعدد هذه الجزر اثني عشر كعدد

(١) الرسالة الجامعة ج ١ ص ٦٣٢

بروج السماء او كعدد اضلاع الانسان أو كعدد الثقب الموجودة في الجسم أو كلاثني عشر شهراً الذين تتألف منهم السنة أو كلاثني عشر ساعة التي يتألف منها الليل والنهار وكل هذا مطابقاً لما جاء بالآية الكريمة القائلة: « وضرب موسى بعصاه الارض فتفجّر منها اثني عشر عيناً ... الخ . . . ثم ان العدد السابع واليه تنتسب الاسماعيلية التي عرفت بانها الفرقة (السبعية) ومن جهة اخرى يمكننا التأكيد ان كلمة سبع تطبّق فلسفياً كما يلي^(١) :

قالوا: « ان الله سبحانه وتعالى خلق الكون بستة ايام ثم استوى على العرش باليوم السابع، وان عدد السموات سبع والكواكب الثورات سبع والأقاليم الارضية سبع، والبحار سبع، كما وان للنفس الكلية سبع نفوس جزئية ثم سبع قوى روحانية كما وان الموجودات التي تتألف منها دعائم الطبيعة عددهم سبع وان ايام الاسبوع سبع وعدد الأنبياء الناطقين بالرسالات ستة وقائهم سبع وأسهم ستة واساس القائم يكون المجموع سبع، وان الإدراكات العقلية مقسمة الى سبع وفي جسم الانسان سبع جواهر يقابلها سبع قوى مستورة عليها قوام الجسم وان اركان الدين الاسلامي قامت على سبع ايضاً .

ولنسنع الى رأي الداعي الاجل «الحسين بن علي بن الوليد» يفضّل مراتب الدعوة فيقول^(٢) :

« وأقام هذا الشخص الفاضل « اي الأمام » بمضرتة اثني عشر شخصاً هم حجيج الليل وهم افضل السبعة والمشرون منهم اربعة يسون « الحرم » وهم افضل من الثانية ومن الاربعة واحد هو افضلهم وهو « الباب » لذلك المقام الكرم ونصب بين يديه مع داعيه في جزيرته مكابراً وأذوناً مطلقاً وداعياً محصوراً وهذه المراتب محفوظة لا تنقطع مع كل ناطق في دوره ووصي في عصره وامام في زمانه .

وننتقل بعد ايراد هذا البيان لتكلم عن أهم رسالة في رسائل اخوان الصفا. ولا بد من الاشارة والقول بان ما جاء فيها من الرموز والاشارات والتعابير كان على لسان الحيوانات وقد مرّت مرور الكرام على كل الذين عاجلوا موضوع رسائل اخوان الصفا. فلم نرى أحداً منهم فسّر لها لنا أو ذكر الناية من وضعها ونعني بهذه الرسالة رسالة « الحيوانات » فقد جاء فيها ما يلي^(٣) :

(١) راجع مقدمة « اربع رسائل اسماعيلية » تحقيق عارف تارس .

(٢) رسالة المبدأ والمعاد ص ٣٢

(٣) الرسالة الجامعة ج ١ ص ٤٤٧

« وكذلك فملت الأمة الضالّة والفئة الطاغية والعصبة الباغية من ائمة الضلال الداعية الى النار منحروا اولياء الله وأهل بيت صفوته النذيرين اذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً ان يسروا في الأرض بالصلاح العام والنفع التام بما استذلّوهم به من المذلة والخوان والجحوم عن النطق بالحكمة والكلام بما فيه صلاح الأمة بالخوف الذي لحقهم والامتحان الذي شملهم منهم كما تلجم البهائم بلجم الحديد الثقال والأرسان لتفاد حيث ما قيدت وتنتع من الكلام بما ارادت فهي تشكو الى ربها العالم بسرّاها بقلوب نفية وأرواح سليمة ونبات جميلة عسى ان يرحمها ويفرج عنها ويزيل كرجها ويسع دعاءها وينصدها ويأخذ لها بحقها بمن ظلها وتمدّى عليها وهو ولي اجابتها وموتها ونصرتها اذا قام قائمها وانتبه ناغمها الذي طال نومه صبراً واحتساباً على ما ناله في جنب الله وطاعته حتى يأذن له ربه ويؤيده بجلالته فمئذ ذلك يقوم فيأخذ بمقته وينجذ له وعده ويغلا الأرض قطعاً وعدلاً كما ملئت جوراً ويفك البهائم الأسيرة والأشخاص الذليلة من أسر اليهودية وقيد الملكة ورق الذل ويعمل الذين اهانوهم في مثل ما كانوا فيه جذاء بما كانوا يعملون ويحقي الله الحق بكلماته ويظهر دعوة اخوان الصفاء وخلان الوفاء ويجمع شملهم بظهور النفس الزكية والروح الطاهرة المطننة فمئذ ذلك يطهر الله الارض من الخناس الجاهلية » .

وجاء أيضاً :

« الحيوان مزموم بخدمة الانسان طوعاً وكرهاً فهو متصرف فيه وحاكم عليه لتصرف العالم العلوي في العالم السفلي » .

يظهر من هذا الفصل ان اخوان الصفاء يقرون بالفلسفة القائلة بان العالم العلوي يتحكم في العالم السفلي ، وأن مشوله هو تحكم الانسان بالحيوان وتحكم أهل الظاهر بأهل الباطن وتحكم أهل الشر بأهل الخير وهذا جميعه مطابق لما قاله أحد فلاسفة الاسماعيلية :

« عند بدء الخليفة وبعد وفاة آدم سيد البشر تشاجر ولديه على مملكته فكان الاول هايل ويمثل « الخير » والثاني قاييل ويمثل « الشر » فتشاجر الخير والشر فكان ان صرع الشر الخير وهكذا ظل مصروعاً وسيظل الى انتهاء الدور وابتداء دور الكشف وظهور قائم الزمان وقد جاء رسائل اخوان الصفاء ما يثبت هذا القول عن الجن فذكر انهم مقسدين الى قسدين محمودين ومذمومين، فالمحمودين هم اصحاب العلوم العقلية والآراء الفلسفية والمذاهب البرهانية وهم الحكماء الاليون والملائكة الربانيون وهم الذين آمنوا بالرسول الجبرئيل من الانس واستجابوا للنفقاء المؤيدين بالوحي واما المذمومون فهم المفسدون للشرائع المطالبون لأحكامها التازحون عن موجباتها وجاء ايضاً ما يؤيد هذا القول ويثبت ان الحيوانات هم مثل على اهل الدعوة المأسورين : وهذا هو القول : « البهائم الأليفة هي الأسيرة في ايدي اصحاب الرأي والقياس والعمل والالتباس التي ليس بأيديها حول ولا طول كالنم والبقر وما شاكلها » .

مضافاً الى ذلك أن اخوان الصفاء يقولون أن اهل الظاهر هم قوم بعيدون عن العلم والحكمة ويذكرون انهم تحكموا باتباع اهل بيت الرسول المطهرين وألجموهم عن النطق بالحكمة والعلم ولقد يقولون انه قد طال الوقت على ستر الامام لذلك فإن المؤمنين الذين يطلقون اخوان الصفاء عليهم اسم الحيوانات الاليفة قد رفعوا صوتهم عالياً بالدعاء لله ان يفرج عنهم بظهور الامام الذي يأخذ الحق ويفك البهايم من الاسر ثم يجعل أعدائهم مكانهم وعندئذ تظهر دعوة اخوان الصفاء ويقوم رئيس مدينة أهل الخير (الامام) وتظهر الارض من انجاس الجاهلية .

ولقد جاء برسائل اخوان الصفاء ما يثبت ذلك :

« الأنس طائفة منهم اصحاب ظواهر الشرائع القائلون فيها الرياء وطائفة منهم اصحاب الحقائق العقلية والديانات الشرعية النبوية » .

وجاء أيضاً :

« الجن فرقتين الفرقة المحسودة الطائفة لربما المتفاداة لأمر خالقها المسجحة بالليل والنهار، اما المذمومون فهم الشياطين العاصين » .

وجاء أيضاً :

« عند بدء الخليقة توالدت ابناء بني آدم ثم سخروا الأنعام والبعير والنعم . . . الخ وظل الأمر الى ان جاء محمد « صلعم » فأجابته طائفة من الجن وحسن اسلامها » .

هذا اعتراف صريح بان الجن هم أهل الدعوة المؤمنين الاخيار الفضلاء وهذه الآية الكريمة تؤيد ذلك : (وما خلقت الأنس والجن الا ليعبدوني) .

وجاء أيضاً^{١)} :

« ثم انه وليّ علي بنى الجان ملك في جزيرة « صاغون » الى ان جاء مركب الى الساحل فخرج من فيه الى الجزيرة افرادها متآلفة بعضها متآلفة غير متنافرة وهو لا تقوم استوطنوا تلك الأرض واعجبوا بما فيها ثم انهم اخذوا يتبرضون للبهائم ولتلك الانعام يسخرونها ليركبوها ويحساوا عليها اثقالهم فنفرت منهم وعربت وذمبت الى ملك الجن فشكت اليه فارسل ملك الجن اليهم رسولاً ودعاهم الى حضرته فذهب اهل المركب وعددهم سبعين من بلدان شتى ثم اوصلهم الى مجلسه بعد ثلاثة ايام فقال لهم لماذا جئتم الى جزيرتنا

(١) رسائل اخوان الصفاء ج ٣ « رسالة الحيوان » .

بدون دعوة ؟ فقال قائل منهم : سمعنا الكثير من الفضائل والمناقب فجننا لیسع كلامنا
ويحكم بيننا وبين عبيدنا الأبقين المنكرين ثم بدأت المحاكمة بينهم .

جزيرة « صاغون » على حد تعبير واعتقاد اخوان الصفا. هي مدينة « اهل
الخير » التي ردد اخوان الصفا. ذكرها أكثر من مرة ، والبحر في التأويل
الاسماعيلي الباطني هو العلم الامامي الحقيقي والسفينة هي الدعوة الامامية سواء
اكانت ظاهرة أو مستورة وركاب السفينة هم أهل هذه الدعوة وقد جاء أن
عددهم حينما غادروا بلدتهم وجاءوا الى صاغون سبعون رجلاً وهذا مائة ان
هذه السفينة ضمت ممثلين عن الفرق الاسلامية الثلاثة والسبعين فرقة المذكورة
بالحديث النبوي الشيق القائل : « ستقسم أمتي الى ثلاث وسبعين فرقة اثنتين
وسبعين هالكة وواحدة ناجية » وبالْحَقِيقَةُ فأن أهل هذه السفينة عندما تاهوا
في البحر وتقاذفتهم الامواج الصاخبة أي عندما ضلوا عن اتباع طريق الهدى
والحق وتقاذفتهم امواج الضلال رمتهم الاقدار بجزيرة صاغون وهي مدينة (اهل
الخير) او (البلدة الفاضلة) فوجدوا فيها على حد تعبيرهم كل شيء ، على ما
يرام وان اهالي هذه الجزيرة نفروا منهم لانهم مؤمنون وهم ضالون وذهبوا الى
ملك الجن وملك الجن هو رئيس مدينتهم وسيد اخوان الصفا. فعرضوا الامر
عليه وطلبوا اخراج أصحاب السفينة الضالة الذين أفسدوا عليهم حياتهم
وتحكموا فيهم فطلبهم رئيس المدينة وعندما جاءوا اليه لم يسمح لهم بالدخول
الأبعد ثلاثة ايام ومعنى ذلك أنه لم يسمح لهم بالدخول الا بعد أن انضمت
اليهم الفرق الثلاثة من المسامين تحقيقا لمضمون الحديث المذكور وعندئذ بدأت
المحاكمة بينهم وبين المؤمنين أصحاب مدينة (أهل الخير) اي الفرقة الناجية .
وجاء أيضاً^(١) :

« قال صاحب العزيمه ارايت ان عجزت هذه البهائم عن مقاومة الانس في الخطاب
لقصورها عن الفصاحة والبيان واستظهرت الانس عليها بذراية السنها وجودة عبارتها
وفصاحتها ، اترى ان تبقى هذه البهائم اسيرة في ايديهم ليسوموها سوء العذاب دائماً قال
لا ولكن تصير هذه البهائم في الأمر والبردبية الى ان ينقضي دور القران ويستؤنف نشوء
آخر ويأتي الله لها بالفرج والخلص كما نجى آل اسرائيل من عذاب فرعون وكما نجى آل

(١) رسائل اخوان الصفا ج ٣ ص ١٩٨

داود من عذاب بنج نصر وكما نجى آل حمير من عذاب آل تبع وكما نجى آل ساسان من عذاب اليونان وكما نجى آل عمران من عذاب ازدشير .

« فأن ايام هذه الدنيا دول بين اهلها تدور بأذن الله تعالى وسابق علمه ونفاذ مشيئته بموجبات احكام القرانات والأدوار في كل الف سنة مرة او في كل اثنتي عشر الف سنة كل او في كل ستة وثلاثين الف سنة مرة ، او في كل ثلاثمائة الف وستين الف سنة مرة او في سنة يوم مقداره خمسين الف سنة مرة فأعلم جميع ذلك » .

هذا المقطع جاء في آخر المحاكمة وفيه ان صاحب الغزيرة ملك الجن او رئيس الدعوة أو الحاكم أو الامام عندما رأى أن الانس وهم جماعة (أهل الظاهر) المخالفين للدعوة (الامامية) بذراية الستهم وجودة عبارتهم وفصاحتهم قد تمكنوا من التغلب على المؤمنين الطائمين أهل المدينة الفاضلة حكم أن يبقى المؤمنون تحت حكم هؤلاء أي أن لا تقوم لهم دولة ما حتى يبرغ النشوء بظهور قائم الزمان كما جاء بالقرآن الكريم :

« يوم نظوي السماء كعلي السجل للكتب كما بدأنا اول خلق نبيه وعدأ علينا آتأ كتنا فاعطين .

« ففي التأويل الأساعلي ان السماء هي الشريعة المائدة للناطق ، وتأويل الآية انه عند ظهور « القائم » السابع ستطوي جميع الشرائع وعددم عدد السموات اي ستة شرائع وهم آدم ونوح وابراهيم وموسى وعيسى ومحمد كما يطوى السجل ويضيف اليهم شريئته السابعة التي تأتي جميع ما قبلها وعندئذ يبدأ عهد جديد كما كان في اول بدء الخليقة » .

وبعني آخر :

« يوم غمر الجبال كسر السحاب

« فالجبال بالتأويل الأساعلي هم الدعوة ومرورهم هنا مناه يوم ظهور القائم السابع فيسرون للتبشير بظوره كما ير السحاب » .

وجاء أيضاً^{١)} :

« ففالت الجماعة حيثئذ : صواباً ما رأيت ونم ما أشرت فأرسلوا ستة انفار الى ستة اجناس من الحيوان وسابها كانوا هم حضوراً من البهائم والانهام منها رسولاً الى الحشرات ورسولاً الى الطيور ورسولاً الى السباع ورسولاً الى الجوارح ورسولاً الى الحوام ورسولاً الى حيوان الماء » .

الرسل هنا على حد تعبير اخوان الصفا. هم النطقاء. اصحاب الشرائع الذين

جاء كل واحد منهم الى فرقة من البشر يبلغهم القوانين الالهية وهذا بالتأكيد لأن عددهم هنا حدد بستة .

وجاء أيضاً^١ :

« ثم ان الملك نظر الى جماعة الأئس وهم وقوف نحو اثنين وسبعين رجلاً مختلفي الألوان » .

وهذا دليل قاطع على أن هؤلاء الجماعة هم الفرق الاسلامية التي اختلفت بعد النبي (صلعم) وعددهم اثنين وسبعين والفرقة الناجية من اتباع الملك فصار عددهم ثلاثة وسبعين .

واخيراً هذا ما اتسع له المجال الآن من ايراد المصادر التاريخية والبيانات العلمية والفلسفية التي جاءت جميعها تؤكد علاقة اخوان الصفاء وخلان الوفاء بالاسماعيلية واعتبارهم من المؤسسين لهذه الدعوة الفلسفية ذات الرسالة الكبرى والحضارة العظمى . ومها يكن من شيء . فإننا لو أردنا زيادة البيانات والاثبات على جميع ما جاء برسائل اخوان الصفاء والرسالة الجامعة وجامعة الجاسمة حول هذا الموضوع اذن لطال البحث وخرج عن نطاقه المؤلف وشكله العام كبحت موجز وصار كتاباً جامعاً وهذا ما سوف نعمل على تحقيقه في المستقبل القريب باذن الله . . والله من وراء القصد .



(١) رسائل اخوان الصفاء ج ٣ ص ٢٤٩

ON THE ETHICS OF THE BRETHERN OF PURITY

(IKHWĀN AL-ŞAFĀ WA KHILLAN AL-WAFĀ) ¹

I

In the second half of the 4th century of the Hijrah, the Islamic state had fallen apart: the governors and provinces of the outlying districts had cut themselves loose from the central government and no longer recognized the Caliphate's authority. These petty principedoms arose on the fringe of the empire and were soon setting themselves up at the door step of the Caliph's capital. With this waning of the Caliph's power and the absence of any other force to keep the empire together, the self-made princes began to quarrel with their neighbours each of whom saw an opportunity to recapture a lost province. In the people,

¹ Literally, the Brethren of Purity and Friends of Fidelity, an association of men, founded in Basrah, about 350 A.H. and whose *Rasā'il* (Treatises) were known in 373 A.H. There is wide disagreement about the meaning of their name. I. Goldziher has suggested that the name was inspired by a passage in Ibn Al-Muqaffa's *Kalīlah wa Dimnah* where Dabshalim, the King, asks Baydaba, the philosopher, "Tell me about the brethren of purity, how their bond is constituted and how they enjoy one another's friendship." Baydaba then relates the story of the doves who fell in a net and liberated themselves by flying in concert and carrying the net away with them. (*Über die Benennung der Ichwan al Safa*, *Der Islam*, Vol. I, 1910, pp. 22-26.) Carra de Vaux has suggested that the name was inspired by the Greek "*philo-sophias*" or love of wisdom and was intended to mean "brother of wisdom" in the plural form, "*les confrères de la sagesse*". (*Penseurs de l'Islam*, Paris, 1923, Vol. IV, p. 102, fn. 1.) The relationship of the Ikhwān with Pythagoreanism seems to corroborate Carra de Vaux's suggestion by adding to the denotative emphasis of their name the connotative meaning of "society for ethical culture." In this article we shall call them by their Arabic name, *Ikhwān al-Şafā*.

The identity of the Ikhwān—authors of their treatises, the *Rasā'il Ikhwān al-Şafā*, has been established by diaries of Abu-Ḥayyān al-Tawhīdī (d. 414 A.H.), a contemporary of the Ikhwān. These diaries were edited by Aḥmad Amīn and published under the title of *Al-Isntā' wa al-Mu'ānasah* in Cairo (1939-1944). Tawhīdī mentions Zayd ibn Rifa'ah, Abū Sulaymān Muḥammad ibn-Ma'shar al-Bistī (alias Al-Maqdisī), Abū al-Ḥasan 'Alī ibn-Hārūn al-Zanjānī, Abū Aḥmad al-Mihrajānī and Al 'Awqī as members of their fraternity and authors of the *Rasā'il* which he has read, taken to his teacher and discussed with them and others in 373 A.H. According to the *Rasā'il*, the Ikhwān were many and widespread; yet their organization was close-knit. "We have Ikhwān and friends among the notables and virtuous, scattered all over the country. Some are of royal blood, some are viziers, governors, men of letters; others are noblemen, merchants, ulema, jurists, artisans and their children. To every class of these we have delegated a worthy and wise *Akh* (singular of Ikhwān) to serve and counsel them. (*Rasā'il*, Dar Sadir—Dar Beirut, 1958, Vol. II, p. 165.) However, the above-mentioned are the only identified members. Claims for additions to this list are many. T. J. De Boer (*History of Philosophy in Islam*, tr. by E. R. Jones, London, 1933, p. 82.) suggests "'Abdallāh ibn Maimūn, head of the Karamatite Party, as the originator..."; H. F. al-Hamadani ("*Rasā'il Ikhwān al Şafā*", *Der Islam*, Vol. XX, 1932, p. 297.) lays the claim, after Idrīs 'Imād al-Dīn's *Kitāb 'Uyūn al-Akḥbār*, that Aḥmad, son of 'Abdallāh ibn Maimūn, was the author of the *Rasā'il*; 'Arīf Tamir ("*Ḥaqīqat Ikhwān al-Şafā*", *Al Mashriq*, 1957, pp. 135-8.) suggests 'Abdullāh ibn Muḥammad; but none seems to have established a solid case. Long before our time, Al-Qisṭī (d. 646 A.H.), facing the same issue, wrote: "As the authors have not disclosed their identity, people disagreed about them.

incompletely converted to the new culture though professedly Muslims, the old loyalties and partisanships better known as *shu'abiyyah* were stirring with renewed vigour. The empire had grown to such proportion that it could be neither effectively administered nor defended. In the absence of capable Caliphs a process of disintegration of political authority had set in which contributed to, and was strengthened by, the rise of these principalities.

The Caliph was, however, a symbol. His power and prestige were an expression of the people's faith in themselves and their culture. The heterodoxy of the empire and its size, the non-assimilation of millions of its subjects into Islamic culture and hence, into the body politic, had sapped the foundation of that faith, and estranged the people in their own eyes. The weakness and defencelessness of the Caliphate added to this estrangement by introducing doubt in the righteousness of the state and of the *Ummah's*² political destiny. Unlike the former generations, the present one suspected that the will of God was no more witnessed in the unfolding of history, and this gave rise to the fear that the Caliphate was forsaken by Him.

The cultural concomitants of this development were to be seen in the development of civilization, the progress of science, industry and the arts and in the introduction of a motley of ideologies, interpretations and philosophies. While civilization expanded, the leaders of thought sought to rationalize the original legacy, to expand and enrich it. The truth, however, was that the *energie vitale* supplied by that legacy was diminishing, and their attempts were meant to revitalize that which otherwise should itself have been the source of life. Accordingly, the new philosophies were taken for what they were: endless labyrinths of lifeless hair-splitting analyses.

Disappointed at the weakening of the Caliphate and therefore of the *Ummah* and by the thinkers whom he could not even understand, appalled at the injustice, disunity, disloyalty and faithlessness around him, the individual turned from the *Ummah* to himself. *Areté* changed its focus from the *Ummah* to the individual; and the human ethos sought to feed itself no more on the values that make the *Ummah* great, but

Some said that the *Rasā'il* were the work of some descendants of 'Alī; others said they were the work of Mu'tazilī philosophers of the first period. None were able to establish their claim by any manner of means; for it is all guesswork." (*Tārīkh al-Hukamā'*, ed. by J. Lippert, Leipzig, 1903, p. 82.) Confirming Al-Qiftī's insight, modern scholarship has ruled such claims out on the grounds that the persons in question have all lived and died before a number of poets and thinkers (Ibn al-Rūmī, Al-Mutanabbī, Abū al-'Alā' al-Ma'arri) whose authorship of many verses and quotations in the *Rasā'il* is beyond question (L. Massignon, "Sur la Date de la Composition des *Rasā'il* Ikhwān al Ṣafā," *Der Islam*, Vol. IV, 1913, p. 324.) and on the evidence which the discovery of Tawhīdī's diaries has brought.

² No English word conveys the meaning of the Arabic (*Ummah*) which comprehends at once the social, political, cultural and religious signification of a people. Hence, our use of the Arabic word.

on those that make the individual cultivated. The petty kings vied with one another in the chase, in personal prowess, in court splendour and salon rhetoric and thereby supplied the example of human excellence. Chivalry became the measure of perfection—it printed an indelible mark on the whole Middle Ages, even in Christendom which readily succumbed to its charms. Charming indeed was everything to be seen or heard. The old Bedouin iron will which compelled the moulding, at the risk of breaking, of man into the picture God had dictated, the ethical sense which threw the Muslim upon the values God had laid out before him, had weakened and become soft. Charm had replaced awe.

To anybody seriously engaged in the cause of man's ethical vocation, this transvaluation of Islamic values was alarming. It was the root-cause of the disintegration of the *Ummah*. The moral imperative which hitherto determined man's *ethos* caused him to lose himself in the realization of a model-community, and in such self-losing it created and achieved an Islamic *typos* of man in which it compressed every value of its *Ummah* vision. The new ethic reversed this order. It commanded and achieved the realization of the perfect person but lost, in the process, the values of the *Ummah*. The superlative heights which this Islamic individualism had achieved could not conceal its inherent remoteness from the ethicalizing springs of the Islamic *Ummah*-vision. In the eyes of the moral observer, the 4th century of the Hijrah was establishing the fact that individualism condemns itself to an ever growing vacuity when it seeks to raise itself into a philosophy. It taught the lesson that individualism can remain rich only when it is not the first principle, but a byproduct, of an ethic determined by the *Ummah*. On the other hand, the *Ummah*-ethic which is fundamentally restrictive and demands extraordinary sacrifices on the part of the individual, can guard itself against superficiality and crass collectivism only by keeping contact with the Divine Self to which it is essentially related. Furthermore, since God dictated an *Ummah*-ideal and commanded man to realize it, or to put it in religious terms, to be His vice-gerent, He has established a necessary connection between the ideal vice-gerent which is the ideal of individual manhood and the universalist ideal of the world-*Ummah*. Both these ideals can only be realized or violated together. The new individualism broke this connection and strove after an ideal type, not only independent of the *Ummah* but, at least in the more advanced stages, opposed to it as an ethical ideal by its own right. It was rightly feared that the man-ideal of the new culture, despite its superlative height and civilizing power, lacked the ethicalizing roots of Islam. The political and social facts of 4th century life did everything to corroborate this suspicion.

The Ikhwān al-Ṣafā were rightly indignant. But their disagreement with and opposition to the new individualism was only one half of their problem. They were equally indignant at the men of religion who spu-

riously brushed off the challenge of individualism.³ These had rightly suspected the roots of the new culture, but had not met its challenge. They had allowed religious truth to be abused by denying it a rational interpretation which would make contention and refutation possible. By holding solely to the letter of holy writ, they had deprived the Muslims of an understanding which evolves and develops and thereby forced a clash between the advocates of reason and those of revelation. The very gap itself between reason and revelation was of their making. By refusing all methodology other than authoritarian traditionalism, they had struck a wedge between the new liberal rationalism and the truths of revelation; between individualism and the ethicalizing universalism of the *Ummah*. Consequently, the Ikhwān sought to achieve two tasks: First, to enable the forces of individualism to recover, in the main spring of value that is the *Ummah*, its original Islamic ethical significance; and secondly, by infusing the Shari'ah with liberal rationalism, to enable it to determine a recalcitrant, awakened human intellect which refuses to adopt imperatives without inner, personal, rational conviction. We have it on the authority of Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī that the Ikhwān came together to "elaborate a philosophy which, they claimed, brought them close to God's grace. The Shari'ah, they said, had been mixed up with falsehood and there was no way to purify it except through philosophy because only philosophy can give doctrinal truth and practical wisdom. For when Greek philosophy is harmonized with the Arab Shari'ah, there is perfection."⁴

Beside confirming Al-Qiftī's quotation, the discovery of Tawḥīdī's diaries⁵ shed further light on the nature of the Ikhwān's argument with the traditionalists. They speak of the Ikhwān as regarding the Shari'ah as medicine for the sick and a means to restore to them their lost health. They considered philosophy as medicine for the healthy, meant to preserve health and enable man to acquire virtue and prepare him for divine life and heavenly eternity.⁶

Thus, according to the Ikhwān, philosophy grants the Shari'ah a place in its scheme though the latter repudiates the former.⁷ With Shari'ah man would come closer to God's grace by mere obedience; but with wisdom he wins that grace by grasping God's power and providence in the cosmos.⁸ It is a proof of God's goodness that there exist two mutually complementing ways for salvation, reason and revelation.⁹ Thus each would add to the excellence of the other: philosophy by giving the pious proof of the truth, conviction and wisdom;

³ This seems to me to be the root of their double dispute with the philosophers on one hand and with the men of religion on the other, not their allegorical interpretation of the Qur'ān, as De Boer seems to think. (*Op. cit.*, pp. 95-6.)

⁴ Quoted by Al-Qiftī, *Tārīkh al-Fukamā'*, p. 82.

⁵ Al-Tawḥīdī, *op. cit.*, p. 12.

⁶ *Ibid.*, p. 11.

⁷ *Ibid.*, p. 19.

⁸ *Ibid.*

⁹ *Ibid.*, p. 21.

and revelation, by giving the wise, piety, temperance and love of God.¹⁰

For according to the Ikhwān, as we shall see,¹¹ that which gives ethical significance to man's deeds is the total commitment of his whole being to value. This is the true worship of God, the "seeking of His face," the "acquisition of His grace," namely, the conscious premeditated dedication of man's whole life to the pursuit, not of any one or group of values, but to the whole realm of value as such. The separation of reason and revelation, of the individual and the *Ummah*, of philosophy and the Shar'iah, violates this primal condition of Islam, which regards any departmentalization of human life as a warping of its ethical character and likewise, any non-deliberate pursuit of value as unethical. The 4th century revealed how great was the need for a return to the valuational hierarchy as a whole, for a will to value, which, by focusing all its vision and effort on the *Ummah*-ideal would ethicalize the humanist pursuit of the individual-ideal. By its universalism on the one hand and, on the other, its concentration on the totality of value, the *Ummah* ideal is designed to produce that chemical transformation in the qualities of individuals in order first to bring them into affinity with itself and then to instill into them its fire and vision. Under its influence, the individual would become worthy of-being the means of God's purpose, as well as of being, through his membership in the *Ummah*, the very end of that purpose. For Islam, as well as for the Ikhwān, there is no worth or value outside this connection of the two which the 4th century was well on its way to breaking.

II

In attempting to answer the questions, what ought man to do and what ought he to hope for, which in the Islamic tradition have always been joined together though they belong to the different spheres of ethics and religion, the Ikhwān began by looking into the question, what is man? and, what is his *raison d'être*? In doing so, they conformed to a tradition which goes back to Pythagoreanism through a number of Christian and Islamic thinkers. Equally, their answer echoed the Quranic theory of man. "God created man not in vain,"¹² they write, but that creation might be completed. According to the Qur'ān, God desired a vicegerent in this world to carry the divine trust and replenish the world with creativity.¹³ He offered this trust to the angels but they refused it because they judged themselves incapable of performing such a task. Consequently, God created man and endowed him with such faculties as are necessary for realizing that end.¹⁴ The

¹⁰ *Ibid.*, p. 22.

¹¹ *Infra*, p. 18.

¹² Surah xxiii.15, *Rasā'il*, Vol. iii, p. 329.

¹³ *Rasā'il*, Vol. ii, p. 297.

¹⁴ *Ibid.*, p. 298.

purport of man's lieutenancy is the emulation of God, the endeavour to become like Him.¹⁵

God's fashioning man in this preconceived manner and his endowment with the necessary faculties do not make of him a moral puppet, predetermined to a certain conduct. On the contrary, his predetermination is precisely that he will be free. God so constituted man as to be able to adopt any morality he may choose.¹⁶ In fact, man's freedom of choice in matters moral has resulted in a multiplicity of widely-divergent moralities;¹⁷ and in order to vindicate itself any morality has to use commands and prohibitions, persuasion and dissuasion, reward and punishment, as well as any emotive means it can control.¹⁸ No morality can guide man's action without his consent. Islamic morality had to come down clothed with all kinds of promises and threats in order to win man's consent and adoption.

That man may achieve his destiny, God equipped him with instincts and passions which by their continuous motion guarantee his existence¹⁹ and worldly happiness, his persistence in the best of states and the actualization of his tendencies.²⁰ For the instincts have no purpose other than to work for the body's welfare and to protect it against its enemies.²¹ Here, the Ikhwān articulate the most basic value, namely, human existence, which conditions the realization of any other, indeed, all value.²² In the case of man and at its lowest stage, it is merely the will to be, to be real, to live. As it achieves being, *i.e.*, life, and develops, it seeks satisfaction of its subsidiary instincts, *i.e.*, happiness, and beyond this, in order to serve the same end, it comes to plan for a future. As yet it is not ethical; for the fact that it is a conditioning prius of all value confers upon existence elemental status only. Indeed, life on the level of the will to live is bestial and unworthy of man.²³ Though it may have become futural, it still operates on instinct, is innate²⁴ and devoid of freedom or rationality. Such life may possess the rationality of utility, but not that of ends.²⁵ Unless, therefore, it is a means for the realization of value, life loses its significance. Thus, to become worthy, the pursuit of worldly existence and happiness

¹⁵ "Al-Tashabbuh." The Ikhwān quote the Bible approvingly that God commanded man to become like him, even in the matter of creativity and eternity: "O son of Adam," God is supposed to have said, "I have created thee for ever and I am eternal; obey my commandments and prohibitions and I shall make thee eternal. I am capable of commanding a thing to be and it is; if thou obeyest me, I shall cause thee too to command a thing to be and it will be." (*Ibid.*)

¹⁶ *Rasā'il*, Vol. ii, p. 306.

¹⁷ *Ibid.*, p. 305.

¹⁸ *Ibid.*, p. 306.

¹⁹ *Ibid.*, p. 313.

²⁰ *Ibid.*, p. 317.

²¹ *Ibid.*, p. 318.

²² *Ibid.*, p. 316.

²³ "They eat like cattle and fire shall be their abode." (*Rasā'il*, Vol. iii, p. 332.)

²⁴ *Rasā'il*, Vol. iii, p. 332.

²⁵ *Ibid.*

ought to be the free exercise of a soul determined by rational (*i.e.*, ethical) considerations.²⁶

There should, therefore, be in man another will, equally fundamental, whose object is such as to give value and significance to the achievement of the first. This is the will to the good, to rationality in its general sense. It often conflicts with the will to live, condemns its desires, and projects ideals not of nature's choosing, which nature is then coerced to pursue.²⁷ Secondly, rational acts enjoy a measure of poise and deliberateness. "Every rational act is a decision, rather than a response that a stimulus has willy-nilly evoked," and as such, it enjoys a dignity of freedom.²⁸ Whereas the natural propensities work for the body, the rational ones work for the soul. Body and soul, matter and spirit, worldly and other-worldly in continuous tension against one another—that is the nature of man.²⁹ His body is of the world; hence, he desires eternity in the here-below. His soul is of heaven; hence, he desires to return to the celestial sphere whence it came.³¹ As if to forestall any charge of misplaced concreteness, the Ikhwān remind us that when either the soul or the body pulls, the whole man is pulled.³¹ The human being is neither the one nor the other, but both, integrated within a single entity. They liken him to an inhabited house, then to a city, and finally to the world; and all these are in turn likened to him.³²

Like Plato, the Ikhwān have compared the instincts to the workers and artisans and reason to the ruler. They have worked out this simile in great detail and to interminable length,³³ always emphasizing the disparity of the two natures, yet they have never lost sight of the ethical significance of this disparity or of the concrete unity of the person in whom the tension resides. Both natures have needs to which the person must attend: food for the body and knowledge for the

²⁶ *Ibid.*, p. 319.

²⁷ *Ibid.*, p. 333. "Rationality commands truthfulness, fidelity and self-exertion where the will to live would seek forgetfulness, interest and peace; courage, perseverance and pardon where the latter would counsel retreat, impatience and revenge; chastity and purity where the other would urge indulgence." (*Ibid.*, p. 332.)

²⁸ *Ibid.*, p. 334.

²⁹ *Ibid.*, Vol. ii, p. 260.

³⁰ *Ibid.*, p. 261: True to their allegorical interpretation of everything, the Ikhwān understood by "heaven" a moral kingdom, a supernal plenum in which man's soul is a constitutive member when it is in good standing. "The virtuous souls are angels potentially; and when they leave their bodies, actually." (*Rasā'il*, Vol. iii, p. 378.) Hence, the tension between the soul and its body, the so-called "yearning" of the soul to return to its land of origin, is ethical and consists of a will seeking to realize the ethically-imperative in spite of the opposition of the instincts.

³¹ *Rasā'il*, Vol. ii, p. 260.

³² *Rasā'il*, Vol. vi, pp. 378, 383, *et seq.* The Platonic inspiration of this, *Phaedrus*, p. 245 ff., *Phaedo*, p. 100 ff., is unmistakable. See Fr. Dieterici, *Einleitung Und Makrokosmos*, Leipzig, 1876, and *Der Mikrokosmos*, Leipzig, 1879.

³³ *Rasā'il*, Vol. vi, p. 383 ff.

soul.³⁴ Just as the body is nourished by food which the arms and fingers produce and cook to keep it alive and healthy, so is the soul nourished by knowledge which the senses gather and the reason organizes³⁵ to keep the soul healthy to will and to achieve the good to which its nature points. Since the soul is by far the more important and valuable of the two, knowledge which is its nourishment must be sought first. Indeed, the Ikhwān give every human activity the value of being instrumental to the soul's enrichment with knowledge. But what is the nature of knowledge that they valued it so highly?

III

Much of the *Rasā'il* was devoted to the praise of knowledge and of its pursuit, to which the Ikhwān assigned first place among the virtues. Not one of all the duties imposed by the Sharī'ah is more necessary, worthier, or closer to God, once He and His prophets are recognized, than knowledge, its pursuit and propagation.³⁶

This enthusiasm for knowledge carried them to a perfect Socratism where knowledge, the good and virtue are identified with one another. First, knowledge is declared to bring in its train every good virtue and moral and material advantage. It makes the miser generous and gives the weak strength, the lowly grandeur, the proud humility.³⁷ The Qur'ān is quoted³⁸ and the prophetic tradition is added³⁹ to confirm that moral goodness follows necessarily from knowledge.

The identification of virtue with knowledge is further corroborated by that of evil with ignorance. This second identification may not explain the phenomenon of evil which is often found side by side with knowledge. Hence, the Ikhwān use the terms "illusion" and "misrepresentation"⁴⁰ and apply this to the men of knowledge who are

³⁴ *Ibid.*, pp. 390-1.

³⁵ *Ibid.*, pp. 387-8.

³⁶ *Rasā'il*, Vol. iii, p. 346. Quoting the Prophet, they write, "Seek knowledge; for its acquisition is the fear of God, its pursuit is worship, its discussion is prayer, the search for it is holy war, its propagation is charity, its teaching is fraternity. For it is the index of right and wrong, the lighthouse of the road to paradise. It provides consolation in loneliness, friendship in estrangement, fidelity through thick and thin, protective arms against the enemy, rapprochement towards the foreigners, decor among friends... For their friendship, the angels seek the men of knowledge, caress them with their wings, remember them in their prayers... By knowledge is God obeyed, through it He is worshipped... In knowledge the good is revealed, loved and implemented, for it is the prius of action, the first principle of every good deed." (*Rasā'il*, Vol. iii, pp. 346-7.)

³⁷ *Rasā'il*, Vol. iii, p. 348.

³⁸ "Are then those who have knowledge and those who do not of equal worth?... Those with minds ought to tell... Of all men, it is those who have knowledge that fear God... The man who is blessed with wisdom is blessed with a great good indeed." (Surah xxxix.9; xxxv.28, and ii.269.)

³⁹ "Whoever becomes more knowing but does not *ipso facto* become more humble to God, more compassionate to those who do not know and more friendly to those who do, will be all the more separated from God." (*Rasā'il*, Vol. iii, p. 348.)

⁴⁰ (*Rasā'il*, Vol. iii, pp. 349-50.)

"The people were misled by the misrepresentation of the love of passion, of women, children and hoarded wealth." (iii.14. *Rasā'il*, Vol. iii, p. 350.)

not virtuous, ascribing to them the fault of falling under the illusion, the "lure" of this-worldly pursuits and thus going astray from the straight path.⁴¹

The Ikhwān, moreover, following their allegorical interpretation of the Qurʾān and the Ḥadīth identify *Iblīs*, or Satan, with evil-doing and then define this as blind belief in false opinions without knowledge or insight.⁴² They contrast the good soul—the "speaking," "reasoning," "distinguishing," "enlightened" soul which is so on account of its "genuine knowledge" and "true opinion"—with the evil soul—the "passionate" and "excitable" soul which does all its bad work "without thought" or "deliberation."⁴³ And the conclusion they draw from such comparison is that "all ethical deeds and moral acts attributed to the rational soul are the results of that soul's true knowledge and beautiful beliefs;"⁴⁴ that "all true knowledge and belief is the result of *ijtihād* and deliberation."⁴⁵ To the man who seeks salvation, they counsel a self-purification through "washing off of false opinions" and deliverance from the "darkness of untruth."⁴⁶ For education, *i.e.*, enlightenment, is the main—nay the only—business of society and state. They commend at first and at last, that knowledge be taught to brother and neighbour assuring us that this is the way to obtain mercy and love and be the ethically best neighbour.⁴⁷ The Ikhwān's "neighbourly love" consists not in charitable and altruistic sacrifices or in willing ethical results in the persons of others, but first and foremost, in educating one's neighbour, in bringing to him knowledge, man's most precious possession. That is ethical *par excellence*; to teach and educate and spread knowledge is the very essence of everything good. They were particularly interested in teaching the young, because these are "pure in heart" and "anxious to win paradise" and "beginners in science." The older people, on the other hand, are "blindly attached to their sect, overconfident and prejudiced." They emphasized that teaching should proceed "in stages in proportion to the assimilative capacity of the candidate, with kindness and sympathy."⁴⁸

Following Plotinus, the Alexandrian School and the Pythagorean tradition,⁴⁹ the Ikhwān recognized that, since the good life cannot be

⁴¹ *Rasā'il*, Vol. iii, p. 349.

⁴² *Ibid.*, p. 365.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ *Ibid.*, p. 366.

⁴⁵ *Ibid.* *Ijihād* is here used in its general meaning of endeavour of the learned to understand, elaborate and interpret holy writ.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 361.

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ *Rasā'il*, Vol. x, pp. 50-1.

⁴⁹ It is not known which source books of Plotinian or other Alexandrian philosophy were at the disposal of the Ikhwān. The opinion is not without foundation that a careful study of these texts would reveal direct or indirect quotations which could help in identifying these source books. It is regrettable that little of the research so far conducted on the subject of the Ikhwān is concerned with the content of their work, hardly any, with a critical appreciation of their thought.

lived in isolation from the world and that it necessarily involves man's relations therewith, these relations, their nature, problems, and terms ought to be fully discovered and possessed. Accordingly, they considered that knowledge cannot be fragmentary, but indivisible, that its parts stand in necessary relation to one another. Hence they endeavoured to cover all the sciences of their times and organize in a *summa* all the departments of knowledge bound together by a single structure. The *Rasā'il*, fifty-three in number,⁵⁰ cover the field from

⁵⁰ The first complete edition of the *Rasā'il* was published in Bombay in 1306 A.H. (1888 A.D.). This was corrected by Nūr-al-Dīn Jiwa Khān, an Ismā'īlī, and was mistakenly ascribed to Ahmad 'Abdullāh. It included fifty-two tracts, and failed to mention the manuscript from which it had been taken. Another edition was published in Cairo in 1928, edited by Khair al-Dīn al-Ziriklī, from a manuscript in the National Library in Cairo. A third edition has just been completed in Beirut by Dar Sadir—Dar Beirut and *Al-Risālah al-Jāmi'ah* was published by the Arab Academy of Science in Damascus in 1948, edited by Prof. Jamil Saliba. Doubtless, F. Dieterici, I. Goldziher, A. Sprenger, P. Casanova and G. Fluge's research and Dieterici's publication of several tracts of the *Rasā'il* between 1858 and 1879, as well as of *Al-Risālah al-Jāmi'ah* have helped us recapture the works of the Ikhwān.

Relying on Shahrazūri's statement as reported by Al-Qiftī, *op. cit.*, A. Sprenger held that the *Rasā'il* were the minutes of discussions between the five philosophers mentioned by Tawhīdī, redacted by one of them, *viz.*, Al-Maqdisī. ("Notice of Some Copies of the Arabic Work Entitled *Rasā'il Ikhwān al-Safā*," *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, Vol. XVII, 1848.) *Al-Jāmi'ah* treatise is ascribed to Maslamah ibn Ahmad ibn Qāsim al-Majritī who died *circa* 395 A.H. He or his pupil, Al-Kirmānī, was responsible for the introduction of the *Rasā'il* into Spain; and since these make reference to *Al-Jāmi'ah*, this treatise must have been written during his travels at which time, it is presumed, he had come to know and join the Ikhwān's association. It is not impossible that the Ikhwān may have trusted him with the writing of *Al-Jāmi'ah*, convinced as they were of his loyalty and capability, and have therefore satisfied themselves with mere allusions to it in the fifty-two treatises. Prof. Saliba has argued against this view from the fact that the style of *Al-Jāmi'ah* is different from that of other known works of Majritī. (Jamil Saliba, *Al-Risālah al-Jāmi'ah*, pp. 6-7. See also the Introduction. Al-Qiftī, *op. cit.*, p. 326. Ahmad Zakī Cairo Edition of the *Rasā'il*, Introduction, pp. 37-8. M. Stern, "The Authorship of the Epistles of the Ikhwān al-Safā," *Islamic Culture*, Vol. xx.4, October, 1946. H. Hamdani, *op. cit.*, p. 281 ff.)

The table of contents (*fihris*) of the original Cairo manuscript (*Rasā'il*, Cairo edition, Vol. I, p. 9 of text.) lists fifty-two treatises, and actually contains that number of them. But this does not include *Al-Jāmi'ah*. In the fifty-second treatise (Vol. xi, pp. 283-4, 312.), we read that it is the fifty-first and in many other places we read that their number is fifty-one. (Vol. i, p. 282. Vol. iii, p. 327, p. 361. Vol. ix, p. 538. Vol. x, p. 64. Vol. xi, p. 186.) At others, we read that the number is fifty-two. (Vol. i, p. 44, p. 77.) *Al-Jāmi'ah* mentions the number of the treatises of which it is the summary as fifty-two on pp. 18, 20 of Vol. i; and as fifty-one on pp. 2, 393 of Vol. ii. But the actual summaries are fifty-two. Al-Qiftī, in *op. cit.*, p. 82, said they are fifty and so did Tawhīdī, who made no mention of *Al-Jāmi'ah* whatever, thus giving grounds to the view that it is a later addition. But the *Rasā'il* contain many allusions and references to it as if it was part of the whole as originally planned. Finally, to add to this confusion, Ivanow, in *A Guide to Ismā'īlī Literature*, London, 1953, p. 31, has suggested that Ibn-Fātik (d. 480 A.H.) has re-edited the whole work.

The date of the writing of the *Rasā'il* is as much the subject of controversy as their authorship and number. L. Massignon, in an article entitled "Sur la Date de la composition des *Rasā'il Ikhwan al Safa*," (*Der Islam*, 1913, p. 324.) suggested that "on n'aît pas étudié... à quels auteurs appartiennent les fragments poétiques qui s'y trouvent cités..." and cited a verse by Ibn al Rumi (d. 283 A.H.). This he took as a *terminus a quo* of a period of writing of the *Rasā'il*.

mineralogy, botany and gynaecology to ethics and religious law. That the unifying structure is ethical is obvious. Even number is studied not as pure quantity, but as interpreting natural phenomena and this significance of number is cosmos-pervading.⁵¹ The sciences are classified by order of their ethical significance, the highest being that which brings man knowledge of the divine kingdom; and the lowest, that which instructs him about objects in this world. The animal kingdom is ordered on an evolutionary basis, but not with regard to the physical characteristics of the species, *à la* Darwin, but to the order of rank of the values each species has realized. Thus for their fidelity, memory and nobility of disposition, the horse and elephant rank far higher, and therefore closer to man, than the apes despite the closer physical resemblance of the latter.⁵²

By order of the avenues of sense and thought leading to them, the sciences are empirical (having to do with the reports of sense), discursive (having to do with pure thought like logic and mathematics), rational (ethical and valuational knowledge and the divine world-law), and illuminative (bestowed by God and directed to His nature and to the cosmic mysteries).⁵³ Since the last science cannot be sought and is the prerogative of prophets, man's energies should be directed to the highest possible, to ethical knowledge, for it is the prerequisite for ethical excellence and the object of the noblest endeavour. What is this rational knowledge which they identified with virtue?

This knowledge is that of the good and of the right. It is the answer to the questions of what ought to be and what ought to be done, of axiology and deontology.⁵⁴ It is not the easiest, but the most

He suggested the date 317 A.H., which, being the death of Al Battani whose school's definition of the sine of trigonometry was not that used by the *Rasā'il*, could be used as a *terminus ad quem*. Against this *terminus ad quem* stands the fact that the *Rasā'il*, quote on p. 48 of Vol. x, from a poem which Al Mutanabbi composed in honour of Kāfūr, in 349 A.H. M. Casanova thinks they were written between 418 and 427 A.H. on the basis of calculations he made with astronomical suggestions given by the *Rasā'il*. ("Une date astronomique dans les Epitres des Ikhwan as Safa," *Journal Asiatique*, Vol. v, 1915, p. 16.) But if this were so, Tawhidi could not have known of them in 373 A.H. Massignon's suggestion is, therefore, the more probable. To say, as we must, that the *Rasā'il* were written during the period 283-373 A.H. is all that is possible considering the present stage of research on that question.

⁵¹ De Boer, T. J., *op. cit.*, p. 87.

⁵² In a transport of enthusiasm for value they even declare that just as some humans are so perfect that they acquire angelic souls, some animals are so perfect that they acquire human souls. (*Rasā'il*, Vol. iv, p. 108, *Rasā'il*, Vol. v, p. 220.)

⁵³ *Rasā'il*, Vol. x, pp. 128-9. De Boer, *op. cit.*, p. 86, mentions only three combining the third and fourth in one. The text of the *Rasā'il*, however, leaves no room for doubt.

This is obviously different from the ethical knowledge which is deliberate, acquired and the pursuit of which is commanded by God.

⁵⁴ Since the right in Islam is a religious right, the good should not be sought in philosophy but in religious science. In the Islamic tradition, the studies which direct themselves to the question, why does the *Shari'ah* (the law) command such and such, which is precisely the subject matter of axiology, are usually known as sciences of the causes of revelation. The Ikhwān speak of the mysteries

important discipline. The methodology of this knowledge is rational. God has endowed man with the faculty of reason so that, by its application, the conditions of salvation and felicity can be met. Indeed, He has commanded a universal application of reason by requiring that any realization of the good, any salvation, must be conscious and deliberate if it is to enjoy any ethical value at all. The Ikhwān never tire of repeating the Qurānic verse; "Whoever is saved may be saved in conviction of the truth and whoever perishes may perish in conviction thereof,"⁵⁵ and of describing the saved ones as "having discernment, knowledge, conviction and truth"⁵⁶ and "being fully convinced of the truth."⁵⁷

Rationality, however, has its own pitfalls; at any rate, it is subject to the pitfalls of the humans exercising it. In conformity with the Islamic tradition of which they are a part, the Ikhwān regard rationality as an exercise essentially wholesome and fulfilling its promise in every respect. There is no room for any anti-rationalism in their teaching. But they have no illusions about man's capacity to exercise this faculty and to do so with perseverance in a discerning and consistent manner.⁵⁸ Therefore, they argue, God has revealed the *Nāmūs*⁵⁹ to man through His prophets in order to "assist" him in his endeavour to reach an ethic of freedom through the exercise of his rational faculty. The purpose of this breakthrough into history by God was not to reveal an irrational metaphysical remainder which no human reason could discover, but to complement, not a rational activity *per se*, but a concrete, fallible activity of a certain person or people.⁶⁰ The Ikhwān agree with Plato and Aristotle that the exercise of the rational faculty is desired for the sake of truth and is felicitous in the measure it has discovered and possessed truth; but they add a new dimension of value to rationality, unknown to either Plato or Aristotle, namely, the measure to which it accords with the *Nāmūs*.⁶¹

of religion or, more generally, of Tawhīd. The Ikhwān, for example, regard this science as the crown of all ethical knowledge. See below, fn. 61.

⁵⁵ Surah viii.42.

⁵⁶ *Rasā'il*, Vol. iii, p. 374.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 377.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 335.

⁵⁹ De Boer has translated this as "Divine World-Law." (*History of Philosophy in Islam*, p. 90.)

⁶⁰ *Rasā'il*, Vol. iii, p. 335.

⁶¹ *Rasā'il*, Vol. ii, p. 320. "Namus" (from the Greek *nomos*) does not, for the Ikhwān, mean simply the moral law, but the moral law as revealed by God through His Prophets and in His Books. The Ikhwan recognize that, for knowledge, the *Namus* is a spiritual realm standing on eight constituent pillars: the readers who recite, teach and thus preserve the *Namus*; the recorders who register and convey its traditions; the jurists who know its rules and provisions; the exegetes who explicate the meanings of its words and traditions; the champions who protect the land and people where it is observed and thus preserve its historical reality; the leaders who guide and set the people into its observance; the teachers (ascetes, orators and preachers) who by word or example remind the people of it and of the need for its observance; and lastly, the interpreters, well versed in divine knowledge (especially the knowledge of the *Namus*) who are the anointed, wise and just leaders. (*Rasā'il*, Vol. ii, pp. 322-23). All eight

Furthermore, the *Nāmūs* is not fragmentary, that is to say, complementing man's rational activity where it has faltered, but complete in the sense that it has furnished man with a perfect ethic, a set of principles whose jurisdiction encompasses every branch of human endeavour.⁶² However, by being complete, the *Nāmūs* has not supplanted rational activity. It provided a background against which, and a final court in which, man's rational findings are either confirmed or returned to reason for further deliberation and revision. Certainly it is possible to forget rationality and observe a ready-made ethic, an infallible law such as the *Nāmūs* has offered, those who do so will not have erred, but will have achieved a considerable measure of goodness—indeed, of salvation. But as we shall see in the sequel, those who follow the *Nāmūs* as a matter of course are not the occupants of the foremost ranks in heaven. Above them stand those whose rational activity has brought them to the principles of the *Nāmūs* and whose observation thereof is at once intellectual and pious.⁶³

*Institute of Islamic Studies,
McGill University, Montreal.*

ISMA'IL RĀGĪ AL-FĀRŪQĪ.

pillars are important. (*Ibid.*, p. 322.) Nonetheless, it is obvious that a progressively greater measure of importance and worth has been assigned to them in the order given. The *Namus* is not the *Shari'ah* which is the body of provisions and ordinances elaborated, on the basis of the *Nāmūs*, by man, whose observation is designed to help man satisfy the requirements of the *Nāmūs*. Nor is it the *Sunnah* (the Prophet's example), for this is an illustration of it, a human exemplification in which the *Namus* has been realized as perfectly as it is possible for it to be realized in a human life. The *Nāmūs* is not the *Qur'ān* but is *in it*, as a meaning is in its expression. (*Al-Jāmi'ah*, Vol. ii, p. 310 ff.) For, since beginners could not be expected to have a genuine representation of revelation, (*Ibid.*, p. 319.) the *Qur'ān* came clothed in such forms as would make it readily understandable to them but requiring allegorical interpretation of its words and phrases to make its meaning clear to the initiates. The *Nāmūs* is the divine command which calls man for the recognition of the one God, for His worship, for the replenishment of the earth and of man with goodness; it is the "path of light," opened for the salvation of man. (*Ibid.*, p. 310.) This is as close to the philosophic concept of value of modern times as can be expected of the *Ikhwān* to come without the advantage of the conceptual tools of today. The *Nāmūs*, to modernize the *Ikhwān's* 10th century language, is the body of values of which the *Shari'ah* is the legal expression; of which the *Sunnah* is the exemplified realization and the *Qur'ān*, the sublime statement. Obviously then, knowledge of the *Nāmūs* is the highest desideratum of ethical life.

⁶² *Rasā'il*, Vol. iii, p. 336.

⁶³ *Surah* iv.165; viii 42. *Rasā'il*, Vol. iii, p. 350. Indeed, there is in this verse an abasement of salvation-without-reason that verges on condemnation.

ON THE ETHICS OF THE BRETHERN OF PURITY

(Ikhwān al-Ṣafāʾ wa Khillān al-Wafāʾ)

IV

What does reason, with the concurrence of the *Namus*, command? What values does it provide for guidance of the will, once become conscious, which the *Namus* confirms?

An ethic designed to regulate and enable the will-to-live to realize its own ends is instinctive, "naturalistic."⁶⁴ As yet it is not ethical and, as we have seen, not free. To become free, the first prerequisite of this will is to become conscious of itself, to discover and see itself as it is; that is to say, it is necessary that willing take place as a free choice between alternatives. Certainly, an instinct operating under necessity, that is, naturally, may choose between several objects and several ways to reach them. But it cannot not choose to will the object which satisfies it best. When, on the other hand, instinct becomes conscious, every willing is a free choice between willing and not willing at all. Thus every act it performs is a decision made freely, not on the level of means and objects of that act but on that of the act itself where the possibility—nay the repudiation of its not-being at all—is always implied.

This state of sentience is one of freedom "against" oneself. For when one's own willing becomes an object for deliberation and a matter for decision, obviously it can no longer dictate. It no longer furnishes the standards by which the decision is made for or against it and this is precisely what constitutes the freedom of willing that the determinants of the will come not from itself, but from outside, and that the will submit to such determinants unconditionally. What are these determinants?

The first command is that man should recognize the one God and, having done so, worship him alone (*ʿIbādah, tauḥīd*) and "seek His face." In ethical terms, this means the commitment of one's total being to the love and pursuit of value. To recognize God is to recognize that the pursuit of values as ends is man's ethical vocation⁶⁵ and to recognize for what they are the values for which He stands;⁶⁶ to become a Muslim is to surrender one's will to be determined by them;⁶⁷ to seek His face is to seek to realize those values in every given situation.⁶⁸ From the standpoint of ethics, *Tauḥīd* is in final analysis the study of the theory of value. For commitment can only be a free choice, a decision; and this implies knowledge of that in favour of which the

⁶⁴ *Rasāʾil*, Vol. III, p. 335.

⁶⁵ *Ibid.*, Vol. X, p. 83.

⁶⁶ *Ibid.*, pp. 83-4.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 73.

⁶⁸ *Ibid.*, pp. 76-77.

decision is taken. Islam is unique in this that the pursuit of knowledge is itself worship. However, it is not the case⁶⁹ that the pursuit of any value as end is Islam and therefore ethical, for what is required here is the commitment of one's whole life not to a value, nor to many values no matter how high or final these may be, but to the whole realm of value as such.⁷⁰ To fall under the tyranny of any one value or values and to allow them to monopolize one's will is not ethical, though it may be good and indeed, to that particular measure of the value in question, ethically good. But to dedicate one's life to value, to all value whatever its inner hierarchy, is to give ethical significance to one's life, to become human and "pious" and the degree of enthusiasm, sincerity, and comprehensiveness of the dedication is the level of piety, felicity and blessedness.

We should not forget that in the thought of Ikhwān al-Ṣafā³, ethical being is contrasted with natural being. They regarded human nature as something to be tamed, disciplined and guided, but not condemnable. Only its excesses and wild outbursts are so, never itself as such.⁷¹ Once brought under the government of reason, and hence under the *Namus*, the endowments of nature become genuine goods the enjoyment of which is both healthy and normally desirable. Hence, they go beyond Plato and the Greeks whose *harmonia* between appetitive and rational functions of the soul brings all the tensions under control but keeps the moral quality of the former as evil as it was before. Indeed the Ikhwān regard the enjoyment of these propensities of nature, once the decision is reached for the ethical commitment of all one's being to the realm of value as such, as an advance-payment, by God, on the credit of paradisaical joy to come, transformed into the worldly nature possible in the life below. Hence, they have none of the acidity which characterizes the asceticism of many of their Muslim and Christian colleagues.⁷² The ethical commitment renders such enmity to "nature"

⁶⁹ *Ibid.*, p. 78.

⁷⁰ *Ibid.*, pp. 78-79.

⁷¹ This is no lack of awareness of the turbulence and insatiable nature of our instincts, which they describe with an insight and eloquence surpassing those of a Schopenhauer. "I have found myself," they write, "composed of firebrand passions imbedded in sulphuric bodies... whose flames are inextinguishable—like the huge waves of the sea that sweep everything before them; hunger bestirs eternally to make me fall on its object like a starved wolf; the fire of my ambition and anger would fain consume the world, that of my pride regards myself as the best of all and mankind as my slaves and agents whose necessary and sole duty is to obey me ... Its desire to recreation makes of myself a mad, drunken god; its love of praise, the most virtuous and worthiest of all; its passion for vengeance weighs on it like a tremendous mountain... Looking closer at this self of mine, I have found that it is all raging flames and inextinguishable fire, perpetual fighting and war between irreconcilable elements, incurable disease, unabatable anxiety, struggle incessant—except in death." (*Rasā'il*, Vol. III, pp. 368-9.)

⁷² They make one of their pious declare, in a dialogue with a Christian ascete self-locked in an inaccessible high cave, that, for them, it is a pleasure to live in this world as well as to deny its passions; for as they become more desirous of the spiritual kingdom, whose joys far surpass those of this world, the pains of

unnecessary. Nature is never evil *per se*, but only when divorced from the realm of moral value and, as it were, pursued for its own sake. Under the ethical commitment, nature would be pursued as before; but the principles regulating its pursuit, being of rational and divine provenance and, therefore, foreign to it, transfigure it as they subject it to their own determination.

There is no road to heaven other than this world; ⁷³ and the whole thrust of the matter is how to conduct oneself on this road. To pursue the world for itself is the height of ethical evil, but to seek to realize value in this world is the height of ethical goodness. The difference between the two pursuits is that the latter allows the seeking of the world only as means for the realization of value as such and would deny it wherever it violates any value higher than that which is specifically its own. But since the realization of value demands the violation, to a greater or lesser extent, of some natural propensity, of some aspect of worldliness, it follows that the most beneficial exercise a man can do is that of ascetic denial so as to achieve complete self-mastery. This is easier to see in case the value in question is a higher moral value, like justice, brotherly love and charity — all of which require a good measure of self- and world-denial. The case of the other values is not so clear at first instance. However, even the worldly values conflict so much with one another that it is impossible to realize any one value without denying a whole number of natural desires. Moreover, every value, however inferior in rank, has a tendency to monopolize our striving to the exclusion — indeed, violation — of every other; and every natural propensity we have a tendency to seek its satisfaction at the cost of our other propensities which at times are constitutive of or complementary to itself. Once more, this means that our universe is built on such contradiction and tension between its component parts that to be in it at all requires a great skill at balancing them, at conditionally satisfying, ignoring, denying and downright fighting one or the other. And, to be ethical, so many higher values will make such demands upon the worldliness and nature within us that we would have to exist in perpetual asceticism.

This is the lesson the Ikhwān sought to teach. It is immaterial that they talked of "God" where we talk of "value." The substance of the ethical element, that which ought to be done and hoped for, remains the same, namely, to contemplate, to seek and to do the good and for this end, to become conscious of existence and life, of willing and desiring, and to bring all passion, all will and all desire under the control of this consciousness, to suspend their impulsive activity, and

worship and ethical striving become less and less effective, since to give up a lesser joy for a greater and superior one is itself pleasant. (*Rasā'il*, Vol. III, p. 342; Vol. X, pp. 33-4.)

⁷³ *Rasā'il*, Vol. X, pp. 54-5.

put them, as it were, under the determination of "the good" in its general sense.⁷⁴

Asceticism, therefore, is more than a necessary exercise at self-mastery; it is the road to goodness. There are no other roads thereto; for man, constituted as he is, has to deny his natural desires in order to achieve any goodness at all and to keep his very existence in check if he is to rise to any higher ethical goodness.⁷⁵ And the cosmos is so constituted that, for that higher goodness itself to be achieved, much of the lesser goodness as well as of the goodness-of-the-same-order has to be denied, so that the will to the good itself is at no less contradiction with itself than the will to live. It is not easy to resist attributing to God some malice in ordering reality in this fashion and the Ikhwān put this suspicion in the mouth of a disillusioned worshipper who, after surveying the plight of being pulled apart by several masters—all equally embedded in nature and equally appealing—breaks into these words: "O God, thou hast brought together contradictory elements, mutually pulling and repelling forces! I know no more what to do or how, lost as I am between them!"⁷⁶ To this appeal God responds first by enumerating the blessings He sent to man, particularly the faculties with which He has endowed him and which, by nature, are capable of steering man on to an ethical "middle" course.⁷⁷ He then reminds man that He has sent down His *Namus* in order to show him the right way when he erred. Finally, in a very reconciliatory mood, He reassures man that the deepest-lying contradictions are not there to be solved but to be lived in full consciousness of their contradictoriness.⁷⁸

⁷⁴ The Prophet is quoted as saying: "I wonder how he affords to laugh who knows that there is eternal fire, to do evil who knows that there is judgement, to trust in the world who knows its nature, and not to do the good who knows that there is another world." (*Rasāʾil*, Vol. III, p. 382.) "Whoever longs for paradise hastens to do the good; whoever fears the fire turns away from passion; and whoever denies the world, to him, there can be no tragedy. Denial of the world is the key to every good; the desire of it that of every evil." (*Rasāʾil*, Vol. III, p. 393.)

⁷⁵ To describe those who are at the apex of humanity, the Ikhwān quote the Prophet: "They followed a course so difficult that they caught up with the prophets; they preferred hunger, thirst and nakedness when God provided them with everything; they preferred to the world that which is of God; only their bodies were in this world, but their hearts were free of this world; at their obedience to and love of God even the angels marvel." (*Rasāʾil*, Vol. III, p. 379.) "Of them God Himself is proud and shows them off to the angels." (*ibid.*, p. 380.) "They seem to be diseased, but they are healthy; and they seem to be possessed, but they are possessed only by a great ideal; they seem to have lost their minds, but their minds are the keenest of all; their minds are bent upon a divine matter, and that is why they tread upon this earth as if without a mind. Theirs is the highest honour." (*ibid.*, p. 381.)

⁷⁶ *Rasāʾil*, Vol. III, p. 370.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 371.

⁷⁸ "God therefore commands man, in case he is caught between them, to remember that God is God, that we are all returning unto Him, and to pray as Muhammad had prayed: 'Do not blame us, O Lord, if we forget or err, but forgive us as thou hast forgiven those that when before us ... May our hearts

Certainly, God could have created a value-full world to begin with, that is, one in which necessity brings about the realization of value with the certainty and regularity of natural law. But He chose to create an imperfect world because a world perfected by the ethical striving of man is a greater and worthier one. For, in such a world, the pursuit of value would have to be conscious, deliberate and free. Other moral values would be impossible if there were no more value to realize, no more imperfection to surmount. In short, the ethical commitment itself, the highest ethical value, would be unthinkable. Hence, a whole series of high moral values become possible which could not enter a perfect world without contradiction. An imperfect world perfected by man would be greater than a necessarily perfect one. For that is man's peculiar distinction among God's creatures: he is God's lieutenant; that is to say, he is the indispensable bridge which all higher value must cross to enter this world. Only by his agency can it ever become real, and it is in this sense that he too is a creator after a fashion.

Likewise, God need not to have created reason. The *Namus* alone is sufficient to realize His purpose. Just as, despite Divine omnipotence, it has seemed necessary to have man's moral agency to perfect the world, it would seem that a knowledge of the *Namus* would obviate the exercise of rationality, since the latter, if it is to be on the right track at all, would have to attain to the *Namus* and lead to its content. But the worth of a pursuit of value committed with premeditation, in deliberation and with rational conviction is superior to a pursuit of the same value committed on grounds of faith alone. Rational conviction after deliberation is itself an ethical value which would be absent in the alternative; and this is the insight of the common judgement, that the faith that comes after unbelief is better than that which has not gone through the tempering fire of doubt.

Moreover, the *Namus* and Reason are yet more intimately connected. In fact they are inseparable. For the elaboration of the *Namus* itself presupposes standards which reason alone could furnish and demands vindication and argument which reason alone could produce. The so-called ultimacy of the *Namus* is therefore compromised by the fact that, for it to be pursued, it has to be so freely, voluntarily; and this means that it must first enter the domain of reason where it will receive its credentials under reason's watchful eye and then proceed to determine ethical will. The *Namus* is therefore prior and absolutely final from the standpoint of axiological content but not from that of

be never deflected from the true path that thou hast been good to show us and grant us mercy for thou art the source of all." (*Qur'ān*, Surah 3, Verse 8. *Rasā'il*, Vol. III, pp. 372-3.)

epistemology.⁷⁹ From this latter standpoint the superiority of reason is established beyond question.⁸⁰

Evidently the life of the *Namus* is ethical life *par excellence*; its values are the final values on which everything else depends. Whereas the elaboration of the objects of the will to live belongs properly to the sciences and the arts, to elaborate and understand the *Namus* is the proper business of moral science,⁸¹ just as to follow it, to seek to identify oneself with its object is, properly speaking, ethical endeavour.⁸²

Institute of Islamic Studies
McGill University, Montreal

ISMĀ'IL RĀGĪ AL-FĀRŪQĪ

⁷⁹ ʿAdil ʿAwwa has noted the agreement of the *Ikhwān* with the philosopher-poet al-Maʿarrī, a frequent attendant at their meetings in Baghdad, as to the supremacy of reason and it, rather than an unknown "Imām," being the first and best leader of men. He quotes Maʿarrī as saying: "Some people believe in the coming of a speaking (i.e., rational) Imām to the dumb (i.e., irrational) multitude. This theory is false. The Imām is none other than reason which enlightens men, morning and night, with its own light. (*L'Esprit Critique des Frères de la Pureté*, Beyrouth, 1948, p. 311.) See also Ṭaha Ḥussayn's *Dhikra Abil ʿAla*, Second Edition, Cairo, 1922, p. 167.

⁸⁰ Reason's character, they argue, is to discern correctly, to know truth and justice and to effect the final choice. Man is then "enjoined to choose, through an exercise of reason, the best course, the most worthy morality, the best deeds, the noblest pursuits". (*Rasāʾil*, Vol. III, p. 387.) "We on our part," write the *Ikhwān*, "have accepted reason as head of our association and arbiter of our contentions with one another. In fact, reason was elevated to this rank of presiding over the virtuous who obey the commandments of God by none other than God Himself. We have accepted this headship of reason on the conditions and terms set out in our *Rasāʾil* and which we have recommended to our brethren. Whoever rejects the superiority of reason, or the provisions which we have recorded, should be refused our friendship... Know that the righteously rational persons who join God and reason in determining their minds stand in no need for a head to command, prohibit and incriminate, because reason and providence do take the place of the guiding Imām." (*Rasāʾil*, Vol. X, p. 127, pp. 131-2.)

⁸¹ *Rasāʾil*, Vol. II, p. 323.

⁸² The will to a life guided and determined by the *Namus*, which neither supplants nor contradicts the will to a rational life of freedom but confirms and, as it were, builds over it, is the peak of ethical endeavour and is the prerogative of the few. (*Rasāʾil*, Vol. III, pp. 336-7.) To their order belong the ordained saints, *awliyāʾ* Allāh, and of their kind are the prophets, the messengers of God. (*Rasāʾil*, Vol. III, p. 337.)

ON THE ETHICS OF THE BRETHERN OF PURITY

V

Mankind made a great stride towards ethicality when it was discovered that the end and purpose of an act, rather than its actual effect, constitute the measure of its moral goodness. A greater advance was made when the end or purpose of the act was de-emphasized in favour of the intent and will of the doer. But the greatest advance was achieved when intent and will were assigned the status of necessary conditions, rather than that of being the measure of ethical worth, and the new measure became the carrying out of the action itself, the doing of that which is in the intent and will.

The doing of an act as measure of ethical worth should not be confused with the actual bringing about of the effect of that act. The doing neither presupposes nor guarantees that the end of the act in question will be brought about. Like intent and will, it is not at all affected by the goods-value of the act to the person towards whom the act is directed. It concerns the agent, the doer alone. Over and above his intent and will to bring about a certain end, it requires of the agent the actual implementation, the execution, in the given situation, of the act best suited in the doer's judgment for bringing about the desired end. Intent and will do not by themselves presuppose such engagement in the actual world, and that is precisely what the doing emphasizes. By them, a hermit or someone who has lost his efficacy in the world of fact may achieve a fair measure of moral worth. The requirement of doing is not intended to deny such people all moral worth. But it creates a new dimension to ethicality, by furnishing it with a connection to the world of fact and history. By doing, the agent must enter space-time; and this entry, regardless of its consequences, gives his act a new meaning, radically different from that conferred upon it by intent or will. It gives the doer the prerogative of living in the world and living there dangerously. For if he is to be ethical, the world will not pass him by without engaging him in its web of conflict. This insight is implied in a *hadith* of the Prophet: "Whoever of you witnesses something undesirable, should undo it by his own hand; if incapable, by his tongue; if incapable, by his heart, but that is the weakest faith." Couched in this form, it holds man accountable for everything within his circle of space-time. But its positive purport is the expectation of man to affect his space-time circle in such wise as would bring about a perfect world. Hence, the ethical need for doing, for getting out of oneself and effecting something in the world and history. Human efficacy to live dangerously, that is, to influence history, achieves here the status of a *conditio* on a par with intent and will. Whereas, according to the intent-will morality, a good man could well be an introvert hermit, according to

Islam the good man must in some way be an extrovert, aggressing upon space-time. Both moralities recognize extroversion as cardinal to any moral worth at all. But whereas the former is satisfied with extroversion in the intent, the latter demands that it be translated into an actual force acting upon the ontological existents surrounding the moral agent.

The Ikhwān's social ethic is wholly based upon this insight. In this aspect of the moral struggle, that is, the endeavour to effect reform around him, the believer is not free. He is not a volunteer, but a conscript who must act or face incrimination. The results of his deeds may bring about anything from conversion and conquest to tragedy. That is the least of his ethical worries. He must act, because only by action does he establish his ethical worth and win a place for himself in paradise. However, this insight may not translate itself into an absolute command of activism, for action at all costs. Action is none the less subject to condemnation by any value in the hierarchy which it may violate. The new insight has discarded nothing in the ethical insights achieved before it. It simply meant to build over them. And the Ikhwān, in full awareness of the possibility of such misunderstanding, have taken care to belabour the values which acts should realize. Indeed, their whole ethic is an exposition of these values in which the command to act runs as a substratum and a presupposition. It follows from this that man's appointed vice-gerency cannot be effected except in a communal milieu, that the duties of man's membership in society are not accidental to the nature of his ethical ideal but essential thereto, that man's salvation does not lie in isolation from his fellow men. It follows that "to be in society" is the only road salvation can take. Behind these implications stands the ethical fact of man's social nature, that only by going outside of himself does the best in him come into play, that all moral values and most higher values of any kind are realizable only upon the presupposition of an 'other' to which man's striving is directed and in order to reach which his ego must be transcended. That "being-in-society" is the only road salvation can take is the ethical purport of the Ikhwān's metaphysical superstructure, namely, that man's soul is an integral part of a kingdom of souls which together constitute a world-soul which, in turn, is only an emanation from God.⁸³ Society is the realm of human souls, homogeneous in nature, of identical provenance and destiny. Since it is the desire of the soul to return to its origin, and such return can, like the ringed doves of *Katilah wa Dimnah*, be effected only in concert, it is the duty of man to help his fellow men achieve such preparation as is requisite for the concerted flight to come. Putting allegory and metaphysical construction aside, the prime objective of this altruism is to bring one's neighbour to realize

⁸³ *Rasā'il*, Vol. VII, p. 37 ff.

man's ethical vocation and then help him to commit himself to the ethical struggle to come. Once his commitment is made—it presupposes the knowledge and conviction of the truth—one's duty is to assist him in the deepening of that knowledge (which is an infinite process) and in the realization of its commands, in the total *Islām*, that is, surrender, to determination by its values. When this is accomplished and everybody leads a life of wisdom and saintliness, it may then be said that the purpose of society is achieved and that the "doves" are free to return to the supernal plenum whence they came.

There were many pretenders after the worldly throne of the Caliphs, and there were many parties seeking political power. Likewise there were many reformers and many sects which thought that they alone possessed the truth and sought to propagate it. But only the Ikhwān combined, in genuine Islamic fashion, the vision of the *Ummah* and political action for bringing it about, and who understood "political action" as education on a grand, yet ethical, scale. Only in the Ikhwān do we find a combination of both pre-requisites of an Islamic theory of state: that ethical willing, or the commitment to the ethico-religious vision, is prior to political willing which should be conceived of as ethical reform and not vice versa; and secondly, that the content of political action is essentially and finally the education of the people. It was the perception of and attachment to this truth brought about by Islam that inclined the Muslim heart to the Republic of Plato and opened the Muslim mind to its philosophy. Convinced of this one-directional relation of ethics to politics which Islam had established, al-Kindī and al-Fārābī, the finest minds of Islam up to the time of the Ikhwān, were conditioned to fall under the spell of the Platonic theory of state.⁸⁴

Like Plato's Republic, the utopia of the Ikhwān al-Ṣafā' is a school in which the wise teach the ignorant. But, unlike Plato's, it is also one in which the strong and the rich assist the weak and the poor not because this is a virtue or duty of their class, but because they are individually convinced of it as duty demanded by their membership in the *Ummah*. Like Plato's Republic, it extols knowledge and wisdom as the highest virtues, but it adds to them the value of saintliness which, in contrast to knowledge and wisdom, implies a piety, humility and awe possible only in the presence of a transcendent,

⁸⁴ Klibansky, R., *The Continuity of the Platonic Tradition*, Warburg Institute, London, 1939, pp. 14-18, 39-41. After enumerating the various works that were available to the Arab thinkers in translation, paraphrase or report, Professor Klibansky goes on to say, "These together with translations no longer extant of Platonic, Hellenistic and Neoplatonic writings . . . constitute a body of doctrine which appealed particularly to sects (*sic*) like the 'Brethren of Purity'" (*ibid.*, p. 16). Further, commenting on "al-Fārābī's description of Plato's philosophy 'and the order of its parts,'" he says that the said description "concludes with the exposition of the universe in the *Timaeus* and of the state as the fulfillment of philosophy in the *Republic* and the *Laws*." (*ibid.*, p. 17).

personal God. Besides the statesmanlike generalship of the philosopher king to which everything in the Republic points, the Ikhwān's leadership is characterized by a readiness for self-sacrifice which is not bounded by rank, position or occasion. Like Plato's, the Ikhwān's republic has classes; but the distinction of one class over another is exclusively ethical, and its citizenry includes not only the free patriots of a city-state but all mankind. Slaves, artisans and *fellāhīn* may not be able to achieve wisdom. But they have a soul akin to that of the philosopher or saint-king which deserves to be, and must be, saved. Plato had laboured under Socrates who left indelible marks upon the student's mind. Hence, Plato's obsession with knowledge as the be-all and end-all of the Republic, as well as his limited understanding of the king or the highest class as philosopher. Under closer examination, this Socratism appears as a garb in which comes clothed the Pythagorean ethicalism of the making and promotion of the best man in general, the genius, or hero, in general. Their Islam has shielded the Ikhwān against the fascination of the Socratic Plato and enabled them to sift from it the Pythagorean ideal which is the most precious pearl Greek culture ever washed ashore. The genius-in-knowledge they unclothed, as it were, to expose the genius-in-general. Everything they made subservient to him, indeed, as a means and makeshift designed solely for the bringing up of the genius and his preparation for a felicitous vice-gerency of God. It is the peculiar merit of Muslim thinkers, and the particular merit of al-Fārābī and the Ikhwān, to have reestablished to Plato's vision the value due, which the influence of Socrates had clouded by its exclusive insistence on knowledge. Far from depreciating knowledge, the Ikhwān sought an unbreakable connection of it with heroism and saintliness. They did not discard the philosopher-king but added to his virtues so as to make him at once saint, hero and philosopher. Not only do these values enrich the Platonic vision, but their discovery creates a new dimension to ethical willing. Great are the will to knowledge, the will to heroism and the will to saintliness. But greater is the will which aims at all three values. Henceforth, only such a will is ethical *par excellence* which is directed to the whole rather than to one of its parts. And of the functions of the leader, the Ikhwān rightly regard that of ethical teaching and leadership as paramount in importance and value—indeed as the justification for every other superiority and excellence and, in last resort, as the only one that counts.⁸⁵ Hence, they carried the analysis of the ethical function of man to regions of which Plato could not conceive. Where

⁸⁵ *Rasāʾil*, Vol. III, p. 356 ff. The view that the Ikhwān's association comprised four classes was derived by De Boer and others from the passage in Vol. X, p. 57. (De Boer, *op. cit.*, p. 82) where men are classified according to their capacity for success and advancement as well as for ethical goodness. The hierarchization referred to here is based on ethical worth exclusively, the former hierarchization being taken, as it were, for granted.

he could think of but one class, namely, the philosophers, the Ikhwān discerned five.

The first and lowest class in their ethical hierarchy is composed of the rationals (those who deliberate rationally, who act in freedom and by choice, not of necessity, and whose deeds are determined by ends drawn from sources other than instinct and will to live and to power) who are selected from among the select, *al-khawāṣṣ*, of all mankind. If Plato's republic could conceivably have a parliament to furnish philosopher-kings, to counsel and assist them in the performance of their highest function, that is, the ethical, or, to use the classification of the Republic, the students who have successfully arrived to the stage where at the age of thirty they begin to learn philosophy, their class would be the Ikhwān's lowest. It is this class of men that God addresses when He commands and forbids, persuades and dissuades.⁸⁶

For, those who, *per contra*, neither deliberate nor act in freedom nor by choice are *ipso facto* deaf to any call, whatever its source. In this respect, this lowest class is already a select group of men, for mankind does not universally act deliberately and from choice and in freedom.

The second higher class is that of the faithful who, in the exercise of their rationality and freedom, have approved God's call and accepted his commands and prohibitions as life guides. The establishment of the faithful (though these are faithful not by circumstance but by choice) as a second class establishes at once the fact that the candidates for the first class are to be recruited from the whole of mankind and points to the international, universal cadre of the Ikhwān's recruitment policy. The third higher class is distinguished from the second in that its members seek to unravel the meanings and principles of God's commands, and, in their anxiety to achieve a perfect compliance with those commands, have elaborated their applicability, jurisdiction, etc. With rationality the second class had freely accepted the law; so did the third class, but their rationality remained active and applied itself to a deeper and clearer understanding of the provisions of the law. They are the *'ulamā'* and *faqīhs*. A group of these have raised themselves still higher in that they have implemented God's commands to the fullest extent achieved by their understanding in class three. They are the true worshippers, the good ones, the pious of whom the Qur'ān says: "Their sides are raised from their beds calling on their Lord." "Shall he who is devout in the hours of the night, adoring and standing, careful of the hereafter and hoping for the mercy of his Lord, shall they who know and they who do not know be equal?"⁸⁷

⁸⁶ *Rasā'il*, Vol. III, p. 356.

⁸⁷ *Qur'ān*, Surah 39, Verse 9; Surah 32, Verse 16.

It is worth noticing that the first and third classes are characterized by having and applying rationality respectively, and the second and fourth classes by accepting and implementing that which had been made possible and then possessed by the first and third classes. In the former group thought is supreme; in the latter, action and will. Each class is made superior to the one that went before because it either pushes rationality into greater vision or acts and wills on the basis of the vision of the previous class. In other words, if thought is good, thought-and-action is better; and if thought-and-action is good, higher thought is better still; if higher thought is good, higher thought-and-action is better than both.

The Socratic influence is at its best and strongest in the characterization of the fifth class. On the basis of this principle of gradation, highest thought is better than higher-thought-and-action; and nothing satisfies the Socratic dispensation better. For the fifth and highest class consists precisely of those whom God has called "men of vision, of mind, of knowledge,"⁸⁸ men who have completely withdrawn, as individuals in this world, from every desire and concern for their person. They have candidly devoted themselves wholly and exclusively to the contemplation of God's Kingdom, which their vision has penetrated,⁸⁹ for this is the highest activity of all; therein man becomes most like God, his creator.⁹⁰ But, following the same logic, would not highest-thought-and-action be better and thus move whoever is capable of it to a sixth higher class? Yes, answer the Ikhwān. Such combination of highest thought and action is possible only through God's assistance and has been exemplified in the person of one prophet only. But this does not obviate the need, nay the duty, of all men to strive after the highest thought as well as the highest action. It cannot be called a sixth class since it has had only one member throughout history. What is beyond man is the combination of both highest thought and highest action in one person; not the realization of the two ideals as such.

But what no man can achieve singly, many men can achieve collectively. Genius, heroism and saintliness may not be achievable in one man; but they are possible to achieve separately in many men. Now, if these men were to complement one another in a communal life and act in a mutually perfecting manner, the ideal would be realized and the world made perfect. Hence the indispensability of the others, of society, for the realization of the Islamic ideal. The highest thought of the genius would inspire the will of others to the noblest deeds, to heroism. And both genius and heroism would move some others to desire the permanence of the monumental goodness achieved and

⁸⁸ *Rasāʾil*, Vol. III, p. 358.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 357. al-rāghibūna fi 'l-ākhiratī, al-mutahaqqiqūna bihā, al-rāsikhūna fi ʿilmihā.

⁹⁰ *Ibid.*

to live out that goodness in total dedication to God. This is the constitutional bond of the Ikhwān's republic, the reciprocal complementing of each by every one else in their totalistic, cooperative and orderly mobilization for the pursuit of perfection. The Ikhwān regarded their mission in the Islamic society and in mankind in general precisely as spiritual providers—as men who, having grasped and possessed the truth, were the only ones capable of imparting their vision to their fellow men. And this they set out to do through education; that is, the presentation in concepts for the ready use of the understanding and reason, of truth, and the illustration in personal conduct for emulation, of the ethical values embodied in their vision. Their distinction was "to call man to God, to His, rather than this, Kingdom and to do so by an appeal to insight into, knowledge and conviction of, the truth."⁹¹ "Their words will evidence their knowledge of the truth of the other world, of its inner meaning and core; for they are the knowers of the hidden essence of prophethood and the graduates of philosophic disciplines."⁹² Though they may be the "fewer," yet they are "the worthier, the arm of knowledge in its storming of truth and the trustees of its spirit."⁹³

Institute of Islamic Studies
McGill University, Montreal

ISMĀ'ĪL RĀGĪ AL-FĀRŪQĪ

⁹¹ *Ibid.*, p. 374.

⁹² *Ibid.*, p. 375.

⁹³ *Ibid.*, p. 377.

ON THE ETHICS OF THE BRETHREN OF PURITY

(Ikhwān al-Ṣafāʾ wa Khillān al-Wafāʾ)

VI

The literature about Ikhwān al-Ṣafāʾ is a hotchpotch of accusations, suspicions and misunderstandings regarding who they were, or sectarian defenses that they belonged to this or that party or sect, and fanatic apologies seeking to identify them with this or that party or sect. Perhaps no case illustrates better the story of the elephant and the four blind men who tried to identify it after each had touched a different part of its body. It is a great relief, after surveying this literature, to come back to the essay of A. L. Tibawi⁹⁴ and the more comprehensive and recent study of Professor Adil ʿAwwa.⁹⁵

The most popular accusation or apology of the Ikhwān is that which concerns their connection with Shīʿism, and more particularly Ismāʿīlism. The Ismāʿīlis themselves have been claiming the Ikhwān and referring to the *Rasāʾil* as embodiments of their doctrines for many centuries.⁹⁶

⁹⁴ Tibawi, A. L., *Jamāʿat Ikhwān al-Ṣafāʾ*, Al-Kulliyah Review, Beirut, Vol. xvii, 1930-1.

⁹⁵ ʿAwwa, *op. cit.*, *supra* n. 79.

⁹⁶ Hamdani, *op. cit.*, p. 281ff; and Tamir, *op. cit.* This claim has become popular among Western scholars with the discovery by M. Casanova of part of *al-Jāmiʿah* and some allusion to the *Rasāʾil* in the literature of the Assassins of Syria. (*Journal Asiatique*, 1898, Vol. XI, p. 151ff.) In his report about the discovery, Casanova argued that the *Rasāʾil* were of Ismāʿīli provenance. ("Mais il y a certainement là," he wrote, "plus qu'une coïncidence, et c'est à mes yeux une preuve de plus de l'identité absolue des doctrines philosophiques chez les Ismaïliens et chez les Frères de la Pureté," *op. cit.*, pp. 156-7.) Ivanow followed with the contention that the *Rasāʾil* are neither one man's work nor a society's but may have been produced "under the patronage of the early Fatimides, in connection with general work on the philosophy of Ismailism." (Ivanow, *op. cit.*, p. 31.) B. Lewis tried to prove the connection (Lewis, *Origins of Ismāʿīlism*, p. 44ff.) by arguing from two principles allegedly common to both the Ikhwān and Ismāʿīlism, namely, spiritual parenthood (Lewis, *op. cit.*, p. 50.) and syncretism (*ibid.*, p. 94), and classified, in an appended bibliography, the *Rasāʾil* as "Ismāʿīli and Related Works." (*ibid.*, p. 104.) O'Leary argued that "the teaching (of the *Rasāʾil*) shows distinctly Shīʿi, probably Ismāʿīli tendencies" by showing that "the Bāṭini, or allegorical movement, had its roots in older non-Muslim thought, and presumably had survived in Lower Mesopotamia, Kūfah and Baṣrah (where the Ikhwān supposedly have first launched their movement), where were many ancient creeds, all more or less mixed up with politically subversive movements." (O'Leary, O., *How Greek Science Passed to the Arabs*, London, 1951, p. 180.) Relying on Casanova, R. A. Nicholson calls *al-Jāmiʿah* "manifestly Ismāʿīli in character." (Nicholson, R. A., *Literary History of the Arabs*, London, p. 371.) After saying that the head of the Karmatite party was the originator of the Ikhwān movement, De Boer goes on to say that he combined "believers and freethinkers in a confederacy to endeavour to encompass the overthrow of the Abbasid government." (De Boer, *op. cit.*, p. 82.) Turning to the Ismāʿīlis or their sympathisers, we find H. Hamdani (Hamdani, *op. cit.*) arguing from the content of the *Rasāʾil* to prove their connection with Ismāʿīlism. Lastly, ʿArif Tamir draws from the *Rasāʾil* some numerological principles as Casanova had done and follows them in an adept manipulation of numbers to establish the Ismāʿīli connection which he then confirms by quoting Ismāʿīli sources. (Tamir, *op. cit.*)

Against their claims, A. L. Tibawi has convincingly argued that, despite the fact that some ideas in the *Rasā'il* could fit in or be made to agree with Ismā'īlism, there has yet been produced no evidence "that the formation of Ikhwān al-Ṣafā' and the publication of their *Rasā'il* was an Ismā'īlī movement or even a movement concerned with any of the contemporary agitation of the Shī'a."⁹⁷ It may not be granted even that the early Ismā'īlīs have incorporated and used the *Rasā'il* in their literature, as was advanced by Casanova⁹⁸ on the authority of Stanislas Guyard.⁹⁹ 'Awwa, who has examined the "Fragments" referred to in these articles at the Paris Bibliothèque Nationale, has exposed the shallow reasoning of D. Gunzburg who interpreted Guyard's discovery and of M. Casanova who built his theory on Gunzburg's.¹⁰⁰

Furthermore, Hamdani's statement that "it is curious the *Rasā'il* have been nowhere mentioned in all the literature under the patronage of the Fāṭimids in Egypt"; that "the Dā'īs who flourished during the time of the Fāṭimids in Egypt do not mention even once the name of the *Rasā'il*"; that "even the later great Dā'īs of the Fāṭimids such as Nāsiri-Khusraw, al-Mu'ayyad fi'd-Dīn, Badr al-Jamālī, and Abū'l-Barakāt never mention the name of the *Rasā'il*"¹⁰¹ ought to have a sobering influence on any enthusiasm for the Ismā'īlist thesis and are tantamount to a refutation of Ivanow's claim.¹⁰² Neither Hamdani's nor Tāmīr's reliance on 'Uyūn al-Akhbār of the Dā'ī Idrīs 'Imād al-Dīn (died

⁹⁷ Tibawi, A. L., "Ikhwān al-Ṣafā' and Their *Rasā'il*," *Islamic Quarterly*, April 1955, pp. 33-34.

⁹⁸ Casanova, *op. cit.*

⁹⁹ Guyard, Stanislas, "Fragments relatifs à la doctrine des Isma'élis," Paris, 1874 (Extraits du Tôme XXII, pp. 177-428, des Notices des Mss. de la Bibliothèque Nationale); and "Un grand Maître des Assassins du temps de Saladin," *Journal Asiatique*, 1877.

¹⁰⁰ 'Awwa, *op. cit.*, pp. 35-6, 37-40. Guyard rightly claimed that a certain line is found in both the *Rasā'il* and in the Assassin manuscript word for word. He called it a "point de contact" between the two. Under the hand of Gunzburg, Prof. 'Awwa has shown, the "point de contact" has become an "affinité qui a depuis longtemps frappé plusieurs esprits et que le manuscrit No. 230 de la dite collection confirme." Compressing a *non sequitur* and a falsification of Guyard's purpose in one sentence, Gunzburg concluded "comme les deux traités qui suivent celui-ci dans notre manuscrit sont de provenance Isma'élite, on peut trouver en ceci une confirmation de ce qu'avance mon regretté maître Guyard." (Quoted by Prof. 'Awwa, *op. cit.*, p. 36.) The manuscript in question, Prof. 'Awwa explains, has 129 folios of which the passage from *al-Jāmi'ah* covers the pages 116-120. These and the two folios preceding were written with different ink, on different paper and by different hands from the rest. Moreover, at the end of p. 113 the catchwords of the following page (*Rubbamā ḥakama*), reproduced in the bottom margin, do not appear on p. 114. Page 121 *et seq.* reproduce the same ink, paper and handwriting of the folios prior to p. 114. (*ibid.*, pp. 38-9.) All of this, Prof. 'Awwa shows, proves that the manuscript in question constitutes no evidence of such connection, not even of a unilateral, Ikhwān to Assassin influence. Further evidence against Casanova's contention has been adduced by A. L. Tibawi. (*op. cit.* in fn. 97, *supra*).

¹⁰¹ 'Awwa, *op. cit.*, p. 294.

¹⁰² Elsewhere (Ivanow, *The Alleged Founder of Ismā'īlism*. Bombay, 1946, p. 147.) Ivanow himself wrote that he did not find any quoting of the *Rasā'il* in Ismā'īlī literature earlier than al-Ḥākim's time (386-411 A.H.).

872 A.H.) in support of such a claim could be trusted after Ahmad Zaki's demonstration of the fictitiousness of *'Uyūn al-Akhbār* as belonging to the said Dā'ī or to his age.¹⁰³ The voice of M. Stern ought to be added to this anti-Ismā'īlist chorus of arguments. "... There is a profound discrepancy," he wrote, "between their (the Ikhwān's) radicalism and the moderation of official Fāṭimid theology as it appeared in the newly found literature."¹⁰⁴

More important, however, is the divergence of the Ismā'īlist thesis from the doctrine of the *Rasā'il* themselves. Granted that some principles or statements can be construed as harmonizing with Ismā'īlism, there are many others which resist any such harmonization. Ismā'īlism cannot be reconciled with the *Rasā'il* without violence to a whole number of principles which the Ikhwān regarded as cardinal to their system.¹⁰⁵

¹⁰³ *Rasā'il*, Cairo Edition, Introduction by Ahmad Zaki, pp. 17-44.

¹⁰⁴ Stern, M., *op. cit.*, p. 368.

¹⁰⁵ It is inconceivable for Ismā'īlism as well as for Shī'ism in general to relinquish either the yearning for an Imām, or the need for one, or both, as the Ikhwān have done. "And this is also the case with the person who thinks and believes that the worthy, expected, guiding Imām is hidden, incapable of revealing himself out of fear of those who dissent with him ... and know that such a person will spend all his life waiting for his Imām to appear, yearning for his coming, impatiently expecting him, and that he will spend his whole life and perish in sorrow and anxiety without ever seeing his Imām or ever knowing his identity ... Know that such false views ... and ... evil beliefs ..." (*Rasā'il*, Vol. IX, p. 524.) In this connection it is not possible to argue, as M. Casanova has done (Casanova, *op. cit.*, p. 16.) that the statement—"And of the Shī'ah, ... some say that the expected Imām is hidden out of fear for his enemies, but he is present (apparent) among them and knows them though they recognize him not." (*Rasā'il*, Vol. X, p. 148.)—refers to the Fāṭimid Caliph al-Zāhir li-'Azāz Dīn Allāh who ruled between 411 and 427 A.H., since his title name al-Zāhir is the same word which occurs in the statement translated as "present" or "apparent." Reason too upheld as Imām in other parts of the *Rasā'il* is "apparent." Besides being an unwarranted play on words, Casanova's contention still has to face the far graver objection brought up by the discovery of Tawhīdī's diaries, that the *Rasā'il* were known in their complete version in 373 A.H. Furthermore, the Ikhwān wrote, "And know that the virtuous and wise, if they allow their reason to be complemented by the Shari'ah-Giver, do not need a principal (*imām*) to be their chief (*ra'īs*), to command, prohibit, coerce or judge them, because reason and the influence of the Shari'ah-Giver supplant the Imām-chief. So let us, O brother, turn to the Shari'ah for guidance and make it our Imām in that which we have set ourselves to do." (*Rasā'il*, Vol. X, p. 137.) "In case all these qualities (of the Imām) are not jointly available in one person, but severally realized in many persons, in their association, it is possible for them to agree, to endear themselves to one another and to co-operate for the welfare of the religion ... power in this world would then become theirs and they become worthy of eternal reward in the next." (*Rasā'il*, Vol. X, p. 125.) All these statements run diametrically counter to the Shī'ī theses on the Imāms and the Imāmate. Finally, if the Ikhwān have ever regarded themselves as Shī'ah, they could not have devoted a section to addressing the Shī'ah exclusively and inviting them to join their brotherhood. (*Rasā'il*, Vol. XI, pp. 125-96.) If, on the other hand, they regarded themselves as a Shī'ī dissident group at variance with the other groups whom they were trying to convert, some evidence of the many points of agreement between them ought to have come out in this section. But no such common agreement on any Shī'ī principle is in evidence. It is also doubtful, had this been the case, that they would call their view by such a strong word as *madhhab* when addressing the Shī'ah, unless they regarded themselves a new sect, alternative to the Shī'ah.

Another popular charge often directed to the Ikhwān is the allegation that the *Rasā'il* contain doctrines "on an esoteric basis, meant to be read only by those members of the Da'wat who were initiated into the secret cult."¹⁰⁶ The truth is that no such esotericism is in evidence. Their teaching was by no means directed to the few, but to all the people. This the Ikhwān have held from the beginning; and to this effect we have the words of the contemporaries of the Ikhwān-authors of the *Rasā'il* in the diaries of Tawhīdī.¹⁰⁷ The Ikhwān statement, common to many treatises; that they have a teaching which only those who have followed them can fathom or know cannot be construed as esotericism. Since reason is their highest principle and people are not equally endowed therewith, it follows that to understand their doctrine some preparation is necessary. Hence their concern with education, their view that it constitutes the noblest and worthiest purpose of society and function of state. Esotericism would demand, on the other hand, initiation, rather than rational education and would hold that a given doctrine is incomprehensible to anybody, however endowed and educated he may be, as long as he is not initiated. This runs diametrically counter to the Ikhwān's rationalism and intellectualism. "Know," wrote the Ikhwān, "that the holy books have a conspicuous comment revealed in the legible and audible words; but they have an inconspicuous, inner (Bāṭinī) interpretation (content?), namely, the understandable and ratiocinational meanings."¹⁰⁸ Certainly no "mysteries" can be "understood" or "ratiocinated".

De Boer, B. Lewis and O'Leary have not given any instance where the *Rasā'il* demand esoteric knowledge. They expressed the view without giving detailed references. Hamdani, on the other hand, by giving the instances he did, furnished the proof against his own view. For what is esoteric is not what he quoted from the *Rasā'il* text but his own interpretation of it, presumably drawn from Ismā'īlī sources.¹⁰⁹

¹⁰⁶ Hamdani, *op. cit.*, p. 284. De Boer expresses a similar view when he says, "Knowledge, as we have it in the encyclopaedia, was probably reserved for initiated members of the higher grade." (De Boer, *op. cit.*, p. 84.)

¹⁰⁷ "They have distributed the *Rasā'il* to all the bookstores and spoonfed them to the people claiming that they did this only ... to save the people from the mischievous false views." (Tawhīdī, *op. cit.*, Vol. 2, p. 5.) Al-Ḥarīrī had accused the Ikhwān of contradicting by word what they implied by deed. He alleged that they preached that philosophy is for the few and *Shari'ah* is for the many, whereas they wrote the *Rasā'il* in popular style and addressed them to the people at large. When faced with this charge, Abū Sulaymān al-Bistī, one of the authors of the *Rasā'il*, did not question that the *Rasā'il* were meant to be read by the people, thus implying that he did not regard their philosophy as esoteric. The reservation of philosophy to the few must then be either a misquotation or have a meaning other than the esoteric. (*ibid.*, p. 13.)

¹⁰⁸ *Rasā'il*, Vol. X, p. 138.

¹⁰⁹ For instance, he understands by the Arabic *ma'ānī* (meanings) what no non-Ismā'īlī does in fact understand, namely, "mysteries". (Hamdani, *op. cit.*, p. 285.) He interprets *al-salāmu 'alā 'ibādihī 'lladhī iṣṭafā...* i.e., "greetings on those of His worshippers whom God has selected," which occurs at the beginning of some chapters of the *Rasā'il*, as "salutations" pronounced upon the Imāms

The Ismā'īlist, as well as any others who seek to identify the Ikhwān with any sect, misunderstands the ethical essence of the Ikhwān movement. The Ikhwān cannot even be called a sect without violence to their ethic. Unlike the Ismā'īlis, the Ikhwān were not at all concerned with advocating the political cause of 'Alī. Nor did they ever conceive such advocacy as being in any sense relevant to any part of their teaching. As good Muslims, they hold 'Alī and his descendants in great respect and are gripped with sorrow at the tragic happenings of Karbalā'. But this they do not exaggerate to the point where orthodox Muslims would not agree. And, more important, their whole point is ethical, not political or sectarian. The same is true of the *imām* and of his office, the *imāmah*,¹¹⁰ which they have understood as reason, thus sweeping behind them three and a half centuries of petty disputation and opening the gates wide for an intellectualist humanism which they regarded as of the essence of Islam.¹¹¹

Their ethical call, that is, their call to self-purification by knowledge and reason and to commitment to the Islamic *Ummah*-ideal, is misinterpreted as political, and their will to the utopian "better" as instigation to a Shī'ī resumption of power. Their intense search and desire for new norms and new values, or for values which they regarded as essential to Islam but to which the Muslims of their day were deaf, and hence their desire for new teachers, and new interpreters, are twisted to appear as a search for a hidden Imām.¹¹² How diametrically re-

(*ibid.*, p. 286), whereas this is a Qur'anic phrase (27 : 59) as well as a most common way to bless the souls of all the Muslims who have either by thought, piety or deed distinguished themselves in the service of Islam. He understands by *ṣāhib al-Nāmūs al-akbar*, i.e., "the greatest possessor (or giver) of the *Namus*," the Imām; and by *ṣāhib al-sharī'ah*, i.e., "the possessor (or giver) of the *Sharī'ah*," 'Alī (*ibid.*, p. 287). Actually, the former is a title reserved to God alone, for only He is *akbar* (the greatest), and the latter is definitely the Prophet, since it is usually coupled with *ṣalla Allāh 'alayhi wa sallam* (God's prayer and greeting be upon him) (*Rasā'il*, Vol. IX, p. 493), which is said with reference to the Prophet alone. Finally, his understanding the titles al-Ṣiddiq (the truthful), al-Fāriq (the discerning judge) and Dhū'l-Nurayn (the person of two lights) as referring to Husayn, Hasan and 'Alī (Hamdani, *op. cit.*, p. 289), instead of Abū Bakr, 'Umar and 'Uthmān, is a flagrant misinterpretation of titles whose denotative reference was crystallized three centuries before the advent of the Ikhwān. In short, this Ismā'īli writing is so rich in *non sequitur* arguments that it must have a logic all of its own.

¹¹⁰ Professor 'Awwa has shown that the Ikhwān have used the word Imām for its literal meaning (free of any Ismā'īli or doctrinal value—which is anathema to all Shī'ī sects), as when they wrote: "Vanity is the Imām of damnation, the chief of ignorance." ('Awwa, *op. cit.*, p. 44.)

¹¹¹ After turning the vials of their wrath over those of Shī'ī affiliations in the first chapter of the Seventh *Risālah*, they counsel the reader in these words: "O brother, we warn you against belonging to those people. On the contrary, you yourself ought to be a Hādī, a Mahdī, an enlightened, sympathetic physician full of sweetness and dedicated to curing your less fortunate brethren, friends and neighbours." (*Rasā'il*, Vol. X, p. 148.)

¹¹² With a rabid sectarianism forcing him to capitalize the I, T, Y and M, Mr. Hamdani writes that "it is obviously Imām, Teacher and Young Man who is meant here and anyone who believes in his Imāmat and takes the word of allegiance to him, whether he is concealed or known, forms a unit of this universal

moved is all Shīʿī sectarianism from the universalism of the Ikhwān, from their universalist explanation of sectarian multiplicity which is attributable, according to them, to the lack of a good leader, rather than the presence of a persecuted one.¹¹³ And since multiplicity of sects is a fact, it becomes in the Ikhwān system a blessing, rather than the curse of the sectarian, as it affords to the truth so many opportunities to come out which can only benefit man.¹¹⁴ Having conceded supremacy to reason, to dialectics and education, they did not fail to grasp the value of disagreement. Nor did they lack the necessary optimism to approach the conflicting plurality of views with the confidence that theirs will surpass them all in clarity, evidence and comprehensiveness.¹¹⁵ By confusing them with the power-hungry *Qarāmiṭa*, and interpreting their organization as having for its object "to conquer political power,"¹¹⁶ De Boer has missed the whole sense of their mission. The Ikhwān were interested not in political power but solely in the building of an *Ummah* in which every member may achieve blessedness. Their approach was liberal, tolerant and, above all, free and rational. Hence, their attempt to rationalize every provision of the *Nāmūs*, often at the cost of missing some meaning in the process of allegorization. Their purpose was always rationalistic through and through. Contrary to De Boer's statement that they demanded blind obedience, they counselled the prospective member not to obey blindly but to subject everything to a scrupulous examination by reason, "Allah's vindicator and the authorized judge of all difference man may have with his peers."¹¹⁷ Their tolerance De Boer and B. Lewis misunderstood as syncretism and their open-mindedness to truth as eclecticism, whereas their Noah, their Abraham, their Jesus, and to a large extent even their Socrates and Plato were Islamic first and second, and Jewish, Christian or Greek only in third place. The connection between personal salvation and commitment to the *Ummah*, which is a cornerstone in any Islamic ethic and, *a fortiori*, in the Ikhwān's, is incomprehensible to the individualist mind. It is not surprising that the Ikhwān ethics is

Brotherhood." Hamdani deduces all this from the Ikhwān's statement, *viz.*, "teacher who is broad-minded, friend of knowledge, seeker of truth and who does not fanatically hold one opinion in the matter of religions." (Hamdani, *op. cit.*, p. 291.) How the former statement follows from this statement escapes the present writer.

¹¹³ *Rasāʾil*, Vol. X, p. 137.

¹¹⁴ Multiplicity of sects is desirable so that religion may not be narrow and exclusive in meaning but tolerant and interpretable. (*Rasāʾil*, Vol. IX, pp. 405-6.)

¹¹⁵ "That you may know that the sevens, ... the dualists, ... the naturalists, ... the Christians, ... the Hindus, (etc.) have partial views and incomprehensive theories ... And that is not the case with the Ikhwān ... (whose) view is comprehensive, discussion is general, knowledge is total and whose wisdom includes all things." (*Rasāʾil*, Vol. II, p. 217.)

¹¹⁶ De Boer, *op. cit.*, p. 81.

¹¹⁷ *Rasāʾil*, Vol. V, p. 29.

interpreted as "Philosophy ... completely transformed into a mythology of politics" ¹¹⁸ and that its "analysis" reads like pages torn from the report of a colonial police officer. Plato himself, from this point of view, would have written his *Republic* in vain.

*Institute of Islamic Studies,
McGill University, Montreal*

ISMĀ'IL RĀGĪ AL-FĀRŪQĪ

¹¹⁸ De Boer, *op. cit.*, p. 81.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مَجْلَدُ رُؤْيَا الْعَرَبِ

NEW INFORMATION ABOUT THE AUTHORS OF THE "EPISTLES OF THE SINCERE BRETHERN"

S. M. STERN

We could easily have been left in the darkest ignorance about the authors of the "Epistles of the Sincere Brethren," since there is no clue to their identity in their work itself—a feature which is (as we shall see) due to no mere chance, being inherent in the very design of the Epistles. Fortunately there are two contemporary authorities who can provide some reliable information: the fourth/tenth century philosopher, Abū Sulaymān al-Manṭiqī, and his disciple, the well-known man-of-letters, Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī. The passage by the former is, however, only moderately informative, and we are chiefly indebted to Abū Ḥayyān for our knowledge. His book *al-Imtā' wa'l-Mu'ānasah* is the record of his conversations with the vizier Ibn Sa'dān in the early 370's A.H.¹ One night Abū Ḥayyān was asked by the vizier about Zayd b. Rifā'ah; he fortunately replied at length and also expatiated on Zayd's friends, the authors of the Epistles, and what is much more fortunate, included an account of this conversation in his book. From his passage we learn that Zayd b. Rifā'ah, a member of the class of government secretaries and a man-of-letters,² frequented in Baṣrah a coterie which included Abū Sulaymān Muḥammad b. Ma'shar al-Bustī, also known as al-Maqdisī,³ Abū'l-Ḥasan 'Alī b. Hārūn al-Zanjānī,⁴ Abū Aḥmad al-Nahrajūrī,⁵ and al-'Awfī. It was these people, connected with the Ismā'ilī movement, who composed the "Epistles of the Sincere Brethren and Faithful Companions" in order to propagate their ideas about the reconciliation of philosophical and religious truth. All later authors derived this story from Abū Ḥayyān, who is thus our only real authority for it. It is obvious, however, that he knows what he is talking about, and being in general a well-informed author he may also be relied upon in this particular case.

In the same book, Abū Ḥayyān has yet another passage which is relevant to the Epistles.⁶ He relates a story which he had heard from the Qāḍī Abū'l-Ḥasan 'Alī b. Hārūn al-Zanjānī, "the author

of a body of doctrine (*ṣāhib al-madhhab*)"—the same man whom he had mentioned as one of the company that compiled the "Epistles of the Sincere Brethren". In saying as he does that the story was "told" to him by al-Zanjānī, he is necessarily asserting that he was personally acquainted with him. The story also occurs in the Epistles themselves in the same words,⁷ which confirms Abū Ḥayyān's own affirmation in his account of the Brethren that he has read the Epistles—since it is unlikely that the long story could have been reproduced textually from a merely oral communication.

Abū Ḥayyān's mentor and friend, Abū Sulaymān al-Manṭiqī, with whom, as he tells in his account, he had discussed the aims and tendencies of the "Epistles of the Sincere Brethren", also devoted a short paragraph to the Epistles in his history of philosophy, which, though it adds little to our knowledge, does at least confirm the main points of Abū Ḥayyān's account. The paragraph is headed "Abū Sulaymān al-Maqdisī" and it contains the statement that he was the author of the fifty-one Epistles of the Sincere Brethren. Nothing is said about the other members of the circle as described by Abū Ḥayyān, however, and the rest of the paragraph is taken up by a quotation from the Epistles, which does at least confirm that Abū Sulaymān also had the text of the Epistles at his disposal.⁸ The tradition current in Baṣrah in the fifth/eleventh century also named Abū Sulaymān al-Maqdisī as the author of the Epistles.⁹

I can now add some further references to the authors of the Epistles by yet another contemporary writer. Though it is true that nothing is said about the Epistles themselves, these passages do give some further information about their authors. They occur in the book *Taḥbīt Dalā'il Nubuwwat Sayyidinā Muḥammad*, "The Confirmation of the Proofs attesting the Prophecy of our Lord Muḥammad", by the great Mu'tazilite author 'Abd al-Jabbār al-Hamadānī, Chief Qāḍī of Rayy (c. 325/936-7 to 415/1024-5), which was briefly described by H. Ritter in an article published in 1929.¹⁰ A closer examination shows that it is full of important information not only about the Ismā'īlīs but also such heretics as Abū 'Isā al-Warrāq, Ibn al-Rāwandī, and others hitherto unknown, and Imāmīs such as Hishām b. al-Ḥakam, somewhat unjustly bracketed by the author with the aforementioned heretics, who, though tenuously connected with the Imāmīyah, represented in their attacks on Islam a way of thought which had

little in common with what the Imāmiyah stood for. The book also contains most interesting polemics with Christians, astrologers, and physicians. In sum, we have here not an abstract scholastic treatise but a highly topical, lively, and biased discussion, in which the actual adversaries are never out of sight for long. Professor S. Pines and I have joined forces in order to turn to account this book by analyzing its more important sections.¹¹ Here I wish to publish two passages concerning the group which produced the "Epistles of the Sincere Brethren".

'Abd al-Jabbār discusses the Qur'ānic expression (IX, 34; XLVIII, 28; LXI, 9): "in order that He may set it [Islam] above all religions".¹² This victory of Islam over the other religions occurred during the caliphate of Abū Bakr, 'Umar, and 'Uthmān, when "the idols were broken, the fire-temples destroyed, the *nawrūz*, *mihrajān*, the festival of *sadhāq*, and that of the cross, were abolished, the astronomical calculation (*taqwīm*) torn up, and the astrolabe broken".¹³ This shows that the Qur'ānic prophecy about the victory of Islam refers to their period and refutes the assertion of the Imāmiyah that Islam is not yet victorious and its full victory will only be achieved through the appearance of the Master of the Period (i.e. the Expected Mahdī). The author then goes on as follows :

It is a strange thing that the followers of the Qādī al-Zanjānī hide themselves behind Shī'ism, and they, nevertheless—driven by enmity to the Prophet and wishing to attack him and turn away people from his religion (for which any trick is good for them)—when they want to inflict a blow upon him, they say to us: Now the order instituted by him has come to an end and his religion has disappeared. They say in support of this assertion that nowadays the punishments prescribed by the law are no longer imposed, illegal duties are exacted, forbidden acts are committed, the commanding of praiseworthy actions and the prohibiting of blameworthy actions is neglected. They go on: Look at the great men of Quraysh, how they rely on astronomical calculations and the astrolabe, how they seek advice from the experts in these sciences, following their advice instead of consulting the oracle of the Qur'ān and seeking advice from the precepts of their Prophet. They also mention other actions perpetrated by the rulers and the aristocracy. It would be more satisfactory and

clearer if we could mention by name the followers of al-Zanjāni and the Qurayshites who follow this path and the cities where this is rampant—however, we are unable to do so, since we are prevented by fear, and it is God whose help we implore :

ومن عجيب الأمور أن أصحاب الزنجاني القاضي قد تسوّوا بالتشيع وهم من عداوة النبي صلعم والظعن عليه وإخراج الناس من دينه بكلّ حيلة إذا أرادوا التشفى منه قالوا لنا الآن انحلّ أمره وبطل دينه وأوردوا ما قد ظهر من تعطيل الحدود وأخذ المكوس وارتكاب المحرمات وترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ويقولون انظروا إلى وجوه قريش واعتصامهم بالتقويم والأسطراب ورجوعهم إلى أرباب هذه المقالات وتديّرههم بهم دون الاستخارة بالقرآن والرجوع إلى وصايا نبيهم وغير ذلك مما قد ارتكبه الملوك والخاصة ولو استطعنا تسمية أصحاب الزنجاني وذكر القرشيين الذين قد سلكوا هذه السبل والأصهار التي غلب عليها هذا لكان أشقى وأبين ولكننا لا نقدر على ذلك من الخوف والله المستعان.

The second passage is part of a lengthy polemic against Ismā'ilism. 'Abd al-Jabbār makes the point that the internecine warfare between various Islamic parties (such as between the Umayyads and the Shī'ites and between the 'Abbāsids and the Shī'ites) was not due to fundamental differences concerning the truth of Islam (all parties admitting the prophecy of Muḥammad), but rather to merely political ambitions, similar to those which caused the struggles between various members of the 'Abbāsīd house and different Shī'ite claimants fighting each other in Ṭabaristān and Daylam, or in Ṣa'dah in the Yemen, or in 'Irāq. 'Abd al-Jabbār says that he is insisting on this subject because it gave food to the propaganda of the Ismā'ilī missionaries.¹⁴ These *dā'īs* assert (according to 'Abd al-Jabbār) that Muḥammad and the other prophets were liars whose aim was to obtain worldly dominion; but they can be addressed as follows: "We have dwelt upon the story of Muḥammad's appearance as prophet, his way of life and some of his miracles, and have explained that all the inhabitants of the earth were his adversaries and were busy searching for a false

step with which to tax him—but were searching in vain." Whereas if he had been a trickster and a worldly schemer, his ignominy would surely have been found out—just as has happened to the Imāms of these *dā'īs*. There then follows a long historical account (fols. 279_v—286_r) to illustrate the multiple occasions in which the Fāṭimid Imāms were put to shame. After this comes the passage which concerns us here, which is yet another discourse directed at the *dā'īs* (fol. 286_r):

We may also address these *dā'īs* as follows: You are busy reviling the Apostle of God, and are copiously attacking his message and expressing your astonishment that anyone should follow him and persevere in his religion. You do this although you are no more able to point to a lie, or blunder, or stumble, on his part than his enemies before you, your [spiritual] ancestors. If your claims were true, his ignominy would have become manifest, as your innumerable ignominies are at every moment. If you were able to investigate things, to think and to reflect, you would be convinced of his truth and of his being a prophet. You would even know this better than anybody else. When your movement began, you were hiding behind him, and pretended to hold fast to his law and to make your propaganda on behalf the Mahdī of his descendants. You moreover exacted undertakings and firm promises from people to keep secret the teaching which you imparted to them. Also, the scene of your activities was distant and desert regions in the Maghrib, a place of ignorance and heedlessness, and you were careful to avoid clever and educated people and those experts in the examination and investigation of arguments. Nevertheless, on all those occasions [described previously] your ignominy became manifest. Now if the Prophet were a liar using tricks, as you claim, the same would have happened to him as has happened to you.

They say: If the stage of truth is reached and we are in the company of those who have investigated and gained insight, we admit that we tell falsehood and invent tricks. We have been fooled by propagandists, and we in our turn have fooled people by pretending to be Shi'ites; we cheated them, as we had ourselves been cheated. None there are but purveyors of falsehood.

We say: As regards yourselves, you are telling the truth

about yourselves, and your ignominy has repeatedly been established. But do try to give one example of an error, or stumble, or lie, from the Prophet, so that he could be said to be like yourselves. Yet neither you yourselves are able to do so nor could your predecessors.

The Qāḍī al-Zanjānī, who is one of their chiefs and among whose followers there are secretaries and highly-placed men, said: What about the poems lampooning him?

We answer him: The lampoons composed on him contain the assertion that he was a liar and a sorcerer, just as you and your likes pretend. The Qur'ān mentions many more of such contentions than those poets do: contentions that he was a sorcerer and a soothsayer, that he wrote down the fairy-tales of past generations, and that others helped him in doing so. No one, however, becomes a liar simply because his adversaries assert that he is a liar, just as no one becomes a prophet because his partisans assert that he is a prophet. One is proved to be a prophet by such evidence as has been brought forward [in this book], and one is proved a liar if one's lies and tricks are pointed out and described in detail, just as we have pointed out your lies and tricks and the occasions when your ignominy became manifest, giving all the necessary details.

We have singled out this Qāḍī al-Zanjānī since he is a great man amongst them. Among his followers belong Zayd b. Rifā'ah the secretary, Abū Aḥmad al-Nahrajūrī, al-'Awfī, and Abū Muḥammad b. Abi'l-Baḡhl, secretary and astronomer. All these are residents of Baṣrah and are still alive; others there are, in places other than Baṣrah:

فيقال لهؤلاء الدعاة قد تفرغتم لشتم رسول الله صلعم وأكثرتم الطعن
فيما أتى به والتعجب من أتباعه والاقامة على دينه من غير ان تجدوا له
كذبة او عثرة او زلة كما لم يجده أسلافكم من أعدائه قبلكم ولو كان
كما تنزعمون لافتضح كما تفتضحون في كل طرفة عين فضائح لا تحصى
لكثرتها و لو علمتم النظر والتفكر والتدبر لعلمتم صدقه و نبوته و كان علمكم
بذلك يزيد على علم غيركم فانكم مع تستركم في ابتداء أمركم به صلعم

وإظهاركم الاعتصام بشريعته والدعاء الى المهدي من ولده ومع أخذكم
العهود والمواثيق باستمرار ما تلقونه الى الناس ومع كونكم في الاطراف
والبوادي وبعدن الجهل والغفلة من المغرب ومع تجنبكم الفطناء والا دباء
وأهل البحث والنظر قد افتضحتم هذه الفضائح فلو كان كاذبا ومحتالا كما
تقولون لكانت سبيله سبيلكم .

قالوا اذا حقت الحقائق وحصل مع من قد نظر و اعتبر اعترفنا باننا
بطلون ومحتالون واننا قد سخر بنا حين دعينا وسخرنا من الناس بالشيخ
وخذعناهم كما خدعنا وما هاهنا الا بطل .
قلنا اما انتم فقد صدقتم عن أنفسكم وثبتت فضائحكم فهاتوا
لهذا صلعم هفوة او زلّة او كذبة حتى يكون في مثل حالكم فانكم ومن
تقدمكم لا تجدون ذلك ولا تهتدون اليه .

فقال الزنجاني القاضي و هو رئيس من رؤسائهم وله أتباع كتاب و رؤساء
فأين الشعر الذي هجى به . .

قيل له في الشعر الذي هجى به الدعوى عليه بانه كذاب وساحر
مثل ما تدعى انت. وأمثالك عليه وفي القرآن ما ادعوه عليه أكثر مما في شعر
اولئك الشعراء من ادعائهم عليه انه ساحر و كاهن و انه قد اكتتب أساطير
الاولين وأعانه على ذلك قوم آخرون و احد لا يكون كاذبا بدعوى خصومه
عليه كما لا يكون نبيا بدعوى اوليائه له و انما يكون نبيا بالحجة كما قدمنا
و يكون كاذبا بان يشار الى أكاذيبه و حيله و تذكر و تفصل كما أشرنا الى
أكاذيبكم و حيلكم و فضائحكم و بيناها مفصلة .

وانما أشرنا الى هذا الزنجاني القاضي لانه كبير فيهم و من أتباعه زيد
بن رفاعة الكاتب و ابو احمد النهرجوري و العوفي و ابو محمد بن ابى البغل
الكاتب المتجم . وهو لاء بالبصرة . أحياء و غيرهم في غير البصرة .

'Abd al-Jabbār counts al-Zanjānī among the Ismā'ilīs, since he calls him "one of their chiefs", i.e. of the movement with whose *dā'īs* he is concerned in the second passage. Now it is a fundamental conviction of his that the Ismā'ilīs were in truth complete unbelievers whose *Shī'ism* was merely a mask assumed in order to gain adherents. He derived this view from anti-Ismā'ilī writers such as Ibn Rizām and from that notorious falsification, "The Seventh Initiation and the Greatest Imposture", containing the advice allegedly given by the Fāṭimid Imām al-Qā'im to the Qarmaṭian leader Abū Ṭāhīr on how to gain converts and lead them through the various stages of initiation to complete nihilism. Thus all that 'Abd al-Jabbār has to say about the Ismā'ilīs is vitiated by the mixture of factual information, on the whole acceptable, and preconceived interpretation, which is, it seems, entirely based on imagination. I think that we can on the whole accept as correct what he reports in the name of al-Zanjānī's followers, but not the construction which he puts on their words.

It is but natural that Ismā'ilī sympathizers should complain of the decay of contemporary religious, moral, and political life, and one could point to parallels in the "Epistles of the Sincere Brethren". There is a snag, however: it is notorious that the authors of the Epistles were confirmed believers in astrology, which is inextricably embedded in their system; thus they could hardly have blamed the ruling classes for their reliance on its methods. It is, however, possible that 'Abd al-Jabbār has misunderstood their argument. According to the Epistles the Prophet and the Imāms were in no need of astrologers and magicians, since they had been granted all the secret sciences. Indeed, no astrologer could hope to obtain the data about them necessary for casting a horoscope; the fact that astrologers prepared horoscopes for the beginning of the reign of the ['Abbāsīd] caliphs and the great position which astrologers obtained in their court showed that a king and a caliph who succeeded to the throne to the accompaniment of such operations was not a ruler, but a servant'. The "kings, rulers and usurpers of this world" are subject to the stars "and are therefore in need of astrologers and adepts of such knowledge". The "house in which is the secret of caliphate and the science of prophecy" are themselves in possession of the secret sciences.¹⁵ We may perhaps surmise that "the followers of al-Zanjānī" taunted—in conversation or in writing—the 'Abbāsīds ("the great men of Quraysh") with

being, in contrast to the Imāms, subjected to the control of the stars and in need to consult astrologers. Now astrology was one of 'Abd al-Jabbār's bugbears, so that it was natural for him to misinterpret the accusation in the sense that it was directed against belief in, and use of, astrology as such.

Since the radical disbelief of al-Zanjānī's party is one of 'Abd al-Jabbār's basic assumptions, he takes their criticism of the contemporary scene to mean that the decadence of Islamic society was for them a sign that Islam was not the true religion. 'Abd al-Jabbār does not deny the symptoms—but in his view the prophecy about the prevailing of Islam referred to the heroic generation of the first caliphs, and the decline of Islamic society is for him irrelevant to the issue regarding the truth of Islam.

That he fully agrees with the judgment passed upon contemporary high society is evident from his volunteering some cryptic remarks (not called for by the argument¹⁶) in which he darkly hints that he could say more on this subject if he dared. He could name the Qurayshites who practised such things—i.e. obviously astrology—and the cities where such things—i.e. astrology and possibly the other illegal habits referred to above—were rampant; but he is afraid to do so. Does he mean the caliph and his family? Or some other Qurayshite nobles? And which are the cities whose name he has to suppress? Baghdād or Rayy of which he was the Chief Qāḍī?¹⁷ We are not in a position to say with certainty.

'Abd al-Jabbār also includes among the subjects about which fear makes him reticent the naming of al-Zanjānī's followers. This is queer, since in the second passage he has no scruples about giving a list of them, including one or two at least who were obviously of fairly respectable standing in Buwayhid government circles. Were there others whom he left unnamed because they were too highly situated to be pilloried with impunity?

In the second passage 'Abd al-Jabbār simply draws the conclusions from the preceding historical facts (or what he thinks are historical facts): the falsity of Ismā'ilism is shown by the manifest appearance of their "ignominy", in spite of all their precautions. Since nothing similar happened to the Prophet, his truth is established. That 'Abd al-Jabbār is firmly convinced of the total unbelief of the Ismā'ilis is due to his uncritical acceptance—understandable in the contemporary climate of opinion—of the anti-

Ismā'īlī legend which he found in his sources ; what is more grave is that he puts directly into the mouth of the Ismā'īlī *dā'īs* the cynical admission that they are swindled swindlers. It is of course inconceivable that they should have said anything of the sort, and thus the direct quotation reveals itself as a rhetorical device preparing the crushing reply (which of course sadly loses its force if the premise turns out to be an invention). This conclusion has ominous implications for the next direct quotation, where al-Zanjānī is said to have referred sneeringly to the lampoons composed on Muḥammad by poets in the service of his adversaries. Is this attribution on the same level as the preceding, and—in spite of its being quite specific—merely the free invention of 'Abd al-Jabbār ? And does his remark "We have singled out this qādī since he is a great man amongst them" mean that he has put a name to an unreal quotation just as an example : i.e. "al-Zanjānī for instance could say : what about the lampoons ?—to which we could reply so-and-so" ? Even if we adopt the alternative, that the conversation with al-Zanjānī is not wholly invented, it is hopelessly distorted, since if he referred to the lampoons composed by the Prophet it was surely not in order to claim that they were justified, but in some other context about which I hazard no opinion.

We do not learn many new facts from 'Abd al-Jabbār's references—nevertheless the importance of what we learn should not be underestimated. We learn nothing, or hardly anything, about the doctrines of the authors of the "Epistles of the Sincere Brethren", but we get a better idea of the impression which they made on their contemporaries. It seems that al-Zanjānī was the leader of the group: just as he is called by al-Tawḥīdī, the "author of a body of doctrine", i.e. to use a term from another sphere, a "heresiarch", he is clearly considered by 'Abd al-Jabbār as the *spiritus rector* of his circle. The group led by him is composed of people of social standing, "secretaries and great men", whom it would be a dangerous thing to offend publicly. The same names are mentioned as by al-Tawḥīdī, except that al-Maqdisī is missing here, and a name not mentioned by al-Tawḥīdī—Abū Muḥammad b. Abīl-Baḡhl—is added instead. The omission of al-Maqdisī is surprising, since from other sources one gets the impression that he played an outstanding part in the composition of the Epistles. 'Abd al-Jabbār confirms that the centre of the group was in Baṣrah, but adds that there were also other associates (none of whom he names) in other

places. Like Abū Ḥayyān, he also knows perfectly well that the members of the group belonged to the Ismā'īlī movement.

In the preceding discussion I have implicitly assumed that the group described by Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī and 'Abd al-Jabbār were indeed, as the first states, the authors of the "Epistles of the Sincere Brethren"—a statement also supported by the testimony of Abū Sulaymān al-Manṭiqī and the Baṣrah tradition of the fifth/eleventh century, which name Abū Sulaymān al-Maḡdisī as the author of the Epistles. Yet, as is well known, there are also candidates of quite a different sort for the authorship of the Epistles, namely the Shī'ite Imāms. It has been known for a long time that the Epistles had been attributed to 'Alī, or Ja'far al-Ṣādiq, or else the second "hidden Imām" of Ismā'īlī tradition. More recently we have been made acquainted with another version according to which the Epistles were composed by four of the chief assistants (*dā'īs*) of one of the hidden Imāms. An examination of the various accounts leaves, however, no doubt that none of them can claim such an authority as to inspire doubts about the reliability of the information provided by the contemporary accounts of Abū Sulaymān al-Manṭiqī and Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī. In passing these accounts in review it will be convenient to follow a chronological order, and begin with the passage which is earliest in time, although it was in fact the last to be made known.

To be sure, there is some doubt about the date of the passage in question. The treatise in which it occurs, called *al-Uṣūl wa'l-Aḥkām*, is attributed by its editor to the Syrian *dā'ī* Abu'l-Ma'ālī Ḥātim b. 'Imrān (or Maḥmūd) b. Zuhrah, who was murdered in Aleppo in 498/1104-5.¹⁸ This attribution has been contested, though not with decisive arguments.¹⁹ At any rate it seems that the treatise, addressed to "the community of sincere believers and the sect of the rightly-guided Nizārian Bāṭini Ismā'īlīs in Sarmīn and Nayrab"²⁰ belongs to the early period of the Nizāri movement in Syria. If it is really by Abu'l-Ma'ālī, it dates from some time after the death of al-Mustansir (487/1094) and when the Nizāris had already formed a party with an identity of its own, and before Abu'l-Ma'ālī's death in 498/1104-5.

The passage about the Epistles occurs in the section enumerating the Imāms. After reaching Ja'far al-Ṣādiq, the author goes on as follows:²¹

While he was still alive, his son and *ḥujjah*²² Ismā'il arose.

Then Ismā'il's son, Muḥammad, exercised authority. His *dā'īs* and *ḥujjaḥs* and those carrying his tidings went out to the Yemen, the Maghrib, and all the countries of the East, making propaganda for him and spreading the good news about him—such as 'Abd Allāh b. Mubārak, 'Abd Allāh b. Ḥamdān, 'Abd Allāh b. Maymūn, and 'Abd Allāh b. Sa'id b. al-Ḥusayn. The Imām Ismā'il was the most perfect, the most learned, and the most excellent one of the sons of Ja'far. He sent his *dā'īs* to all parts and ordered them to administer the oath in his name, according to the custom of all preceding Imāms. When his death drew near he appointed, as his heir, his son Muḥammad who showed great perfection. He made him his successor and transferred his own authority to him, as God says: "He has made it into a word which remains among his descendants" (Qur'ān, XLIII, 28). Thus Muḥammad b. Ismā'il took his father's stead in the lifetime of his grandfather Ja'far b. Muḥammad al-Ṣādiq . . . as the seventh Imām of the seventh cycle of "Completers", the first *mathānī*.²³ His propaganda in the various countries became so strong that some of those who gained by it said about him that he was the "Master of Resurrection".²⁴ When Muḥammad b. Ismā'il died, his authority passed to his son, 'Abd Allāh b. Muḥammad, the hidden one, who was the first to hide himself from his contemporary adversaries, since his epoch was one of interruption and trial, and the 'Abbāsīd usurpers searched for those [of the Imāms] whose identity was known, out of envy and hatred towards the Friends of God. This was the reason for the well-known fact of the hiding of the Imāms. The *dā'īs* used their own names as nicknames for the Imāms in order to protect them from persecution; some people were misled by this to such a degree that they said that the Imām, descendant of Muḥammad b. Ismā'il, was 'Abd Allāh b. Maymūn al-Qaddāḥ, who was known as the one who was "striking the spark of wisdom and guidance".²⁵ Others said he was 'Abd Allāh b. Sa'id b. al-Ḥusayn, or 'Abd Allāh b. Mubārak, or else 'Abd Allāh b. Ḥamdān. These *dā'īs*, and other *dā'īs* with them, collaborated in composing long epistles, fifty-two in number, on various branches of learning.

If the attribution of *al-Uṣūl wa'l-Aḥkām* to Abu'l-Ma'ālī is correct, this passage, dating from the end of the fifth/eleventh century, is definitely the first reference by an Ismā'ilī author to the

Epistles; at any rate it is an early reference from the Syrian branch of the movement. The first references in the Yemen belong, as we shall see presently, to the middle of the sixth/twelfth century. Before this, the Epistles are not mentioned in the Ismā'īlī literature as far as it is known to us. It is obvious that the authors of the Epistles, though they were connected with Ismā'ilism, elaborated a peculiar doctrine which was not at all acceptable to the main body of the movement. Thus, while in the fifth/eleventh century the teaching of the Epistles exercised a considerable influence on philosophic and scientific circles unconnected with Ismā'ilism,²⁸ there is no trace of the influence of the Epistles among the Ismā'īlī authors of the period. The circumstances under which they were accepted among the Ismā'īlīs of Syria (among whom they continued henceforth to play a role²⁷) are not known. It is evident that our author holds them in high esteem, since he attributes them to the entourage of the Imām Muḥammad b. Ismā'il and 'Abd Allāh b. Muḥammad.

We have ample evidence to show that in the middle of the sixth/twelfth century the Epistles were known, and their doctrines accepted as authoritative, by the Ismā'īlīs in the Yemen who belonged to the other, Musta'lian-Ṭayyibī, branch of Ismā'ilism split by the schism. Here too the cause and circumstances of the reception are unknown. As far as we know, the earliest reference to the Epistles in the literature of the Yemenite *da'wah* occurs in the writings of Ibrāhīm b. al-Ḥusayn al-Ḥāmidī (died 557/1162).²⁹ Muḥammad b. Ṭābir (died 584/1188) quotes from the Epistles in his *al-Anwār al-Laṭīfah*, whereas his contemporary Ḥātim b. Ibrāhīm (died 596/1199) reproduces *in extenso* the third and fourth epistles of the fourth part in his *Tanbīh al-Ghāfilīn*. A generation later 'Alī b. Muḥammad b. al-Walīd al-Anf (died 612/1215) refers to the Epistles in his *Dāmigh al-Bāṭil* (to which we shall presently return) and his *Majālis al-Nuṣṣ wa'l-Bayān*.³⁰ There is no more eloquent sign for the veneration in which the Epistles were held than the reference to them in a later work³⁰ where they "are spoken of as the Qur'ān of the Imāms (*Qur'ān al-a'immaḥ*) while the Qur'ān is the Qur'ān of the Muslims in general (*Qur'ān al-ummaḥ*)".

It was 'Alī b. Muḥammad b. al-Walīd, just mentioned, who among the Yemenite Ismā'īlīs first gave an account of the origin of the Epistles. His *Dāmigh al-Bāṭil*, "Scotching the Falsehood," is a refutation of al-Ghazālī's famous polemical work against Ismā'ilism.

In response to his sneer that the Imāms have no theological or philosophical doctrines of value to their credit, the Ismā'īlī apologist asserts that this is a lie, since the Imāms were the source of the science which is generally known in the Ismā'īlī movement (*al-da'wah al-hādīyah*). In this connection he points with pride to the Epistles, in which, when the 'Abbāsīd al-Ma'mūn intended to undermine Islam by reviving the science of the stars, the Imām published true science. Thus al-Ma'mūn was constrained to give up his plans, but tried to get hold of the author of the Epistles and kill him: it was in order to lure into his power that descendant of Fāṭimah that he pretended to adopt Shī'ism. A number of Fāṭimids were deceived by him, "but he did not succeed in getting hold of the noble person of the Imām". Thus the Epistles (though this is not expressly said, the "Epistles of the Sincere Brethren" are obviously meant) are here said to have been composed by the hidden Imām who was the contemporary of al-Ma'mūn—his name is not given, and it cannot be said with certainty whether the author had in mind 'Abd Allāh b. Muḥammad b. Ismā'il, or Aḥmad b. 'Abd Allāh. In effect this attribution hardly differs from that which made the *dā'īs* of the hidden Imāms the authors of the Epistle. It was natural for the Ismā'īlīs to regard books written by their authors as inspired by the Imāms, so that there is not necessarily a difference between saying that the Epistles have been written by the Imām, or by his *dā'īs* (under his inspiration). The connection established between the publication of the Epistles and al-Ma'mūn's favour shown for a time to the Shī'ites (as manifested in the appointment of 'Alī al-Riḍā as his heir) is inspired by the tendency of the Ismā'īlī authors to connect the hidden Imām in some way or the other with that episode. We have a number of such accounts (explaining the episode in various and mutually contradictory manners but always bringing in the hidden Imām) early Ismā'īlī authors such as the Qāḍī al-Nu'mān and Ja'far b. by Maṣṣūr al-Yaman⁸¹; needless to say none of these accounts can claim historicity.

It seems that 'Alī b. Muḥammad b. al-Walīd's son, al-Ḥusayn (died 667/1268), was the first to specify that the hidden Imām, author of the Epistles, was Aḥmad b. 'Abd Allāh. This author "in his *Risālat al-Wahīdah*,⁸² after commenting on the four Festivals described in the *Rasā'il*,⁸³ speaks, on the authority of the "*sīrat* of his father" (*sīrat abīhi*) by the Dā'i Ja'far b. Maṣṣūr al-Yaman,

of the second concealed Imām Aḥmad b. 'Abd Allāh b. Muḥammad b. Ismā'il as having compiled the *Rasā'il*.³⁴ Unfortunately in this case al-Hamdānī does not reproduce the text of the passage, so that a perplexing point in his paraphrase cannot be checked against the original. On the face of it, Ḥusayn is made to say that it was Ja'far b. Maṣūf al-Yaman, an authority of the first half of the fourth/tenth century, who, in his biography of his father, described the hidden Imām Aḥmad as the author of the "Epistles of the Sincere Brethren". Now this can hardly be so—otherwise al-Hamdānī would surely have made more of this sensational piece of information. What is surely meant is that Ja'far mentions the hidden Imām³⁵ and Ḥusayn, our seventh/thirteenth century author, adds that he was the author of the Epistles.

Whereas the *dā'i*, Sharaf al-Dīn Ja'far b. Muḥammad b. Ḥamzah, in a treatise dated 834/1430-1, simply repeats the old account of 'Alī b. Muḥammad b. al-Walīd, without specifying the name of the hidden Imām,³⁶ Idrīs 'Imād al-Dīn, the well-known historian of the Ismā'ilīs (died 872/1468), develops the story of the Imām Aḥmad as the author of the Epistles in great detail, both in his history of the Imāms (*Uyūn al-Aḥbār*) and in one of his main theological works (*Zahr al-Ma'ānī*). According to him, Aḥmad compiled the Epistles when al-Ma'mūn attempted the introduction of Greek philosophy.³⁷ This is the version of Ibn al-Walīd, only the anonymous Imām is identified as Aḥmad.

So much for the Ismā'ilīs; but stories which attributed the Epistles to the Shī'ite Imāms also circulated among the general public of scholars. Here, however, the putative authors were not peculiarly Ismā'ilī figures such as the hidden Imāms, but either 'Alī or Ja'far al-Ṣādiq. Ibn al-Qifṭī reports in the seventh/thirteenth century³⁸ that opinions differed about the authors of the Epistles. Some people attributed them to an 'Alid Imām, proffering various names; whereas others put forward as author some early Mu'tazilite theologian. This latter view, which has found an echo also in some modern authors, is, incidentally, singularly inappropriate in view of the violent aversion displayed by the authors of the Epistles against the *mutakallimūn*. A passage by that versatile scholar of the eighth/fourteenth century, Ṣalāḥ al-Dīn al-Ṣafādī,³⁹ shows what a curious hotchpotch of ideas about the authorship of the Epistles was current in his times. True enough, he begins with the version which attributes them to Abū Sulaymān al-Maqdisī, but also

enumerates other opinions (all, it must be admitted, utterly fantastic) which named al-Ḥallāj, or al-Ḡhazālī [*sic*!],⁴⁰ or Jābir b. Ḥayyān, or 'Alī, or Ja'far al-Ṣādiq—though according to one version Ja'far and Jābir merely published the Epistles composed by 'Alī. In all fairness to al-Ṣafadī we must point out that he takes the trouble to refute the attribution to 'Alī.⁴¹

We must briefly deal with the attribution of the authorship of the Epistles to the Andalusian mathematician Maslamah al-Majrīṭī. According to a trustworthy account it was a pupil of al-Majrīṭī, al-Kirmānī, who first introduced the Epistles into Spain, at the end of the fourth/tenth or the beginning of the fifth/eleventh century.⁴² In the middle of the fifth/eleventh century, however, al-Majrīṭī's name was used by a forger who attributed to him two books, on magic and alchemy, respectively: the *Ḡhāyat al-Ḥakīm*, which was destined to acquire fame in the West in the Latin translation entitled *Picatrix*, and the *Rutbat al-Ḥakīm*. In the latter, the supposed author is made to refer in somewhat mysterious terms to Epistles composed by him, by which the "Epistles of the Sincere Brethren" are obviously meant. Out of this grew up the tradition that al-Majrīṭī was the author of the Epistles, a tradition which is mentioned by some late authors and also found its way into late manuscripts of the Epistles.⁴³

The preceding examination of the various candidates for the authorship of the Epistles enhances, I think, our confidence in the contemporary accounts which attribute them to the group in Baṣrah. The other versions are clearly due to mere speculation and cannot be taken seriously. Yet the different attempts to make this or the other of the Shī'ite Imāms the author of the Epistles are due to more than the natural desire to attribute a work considered as authoritative to the Imāms, the sole fountainheads of wisdom. It seems to me evident that the Epistles are meant to be read as communications by an Imām to his followers. The "we" in the Epistles does not refer to the real authors, whose personality does not appear at all: it is the supposed author, the Imām, who is speaking. This is clear from passages addressing "our Shī'ah", in which the descendants of 'Alī are called "those who ascribe their genealogy to us," etc. But who is this Imām? On the one hand, there is no sign which would indicate that the Epistles are deemed to have been composed in the past, so that the authors could not have in mind the Imāms of the past, such as 'Alī, or Ja'far al-Ṣādiq,

or the hidden Imāms. On such an assumption one would expect in the eschatological passages, some allusions to the events which have occurred between the putative and real period of composition, some *vaticinium ex eventu*, such as foretelling the establishment of the Fāṭimid state. Nor can the Fāṭimid Imām have been the putative author, since the Imām-author is described as one whose identity is not generally known and is only accessible to his intimate followers. In other passages the Epistles deride the doctrine of the Iṭhnā 'Aṣhariyah, or Twelver Shī'ah, according to which the Imām (i.e. the twelfth Imām, the Mahdī) has disappeared and cannot be reached at all. I am inclined to believe that the authors of the Epistles held a doctrine which had also other upholders among the Ismā'ilīs of the fourth/tenth century⁴⁴: that the Imām Muḥammad b. Ismā'il lived in hiding and would return in due course as the Expected Mahdī. In contrast, however, to the Mahdī of the Twelvers, who was deemed completely out of reach, the hidden Imām of the authors of the Epistles was presumed to be in communication with select intimates and to have promulgated through them the Epistles for the benefit of the Ismā'ilī public. The Epistles are addressed to the "Sincere Brethren", i.e. members of the Ismā'ilī movement. It is usually assumed that the "Sincere Brethren" formed a particular secret organization, constituted in the way described in the Epistles. I think that this "society of the Sincere Brethren" about which modern scholars speculate is illusory. When the Epistles speak of the "Sincere Brethren" they mean the Ismā'ilī movement—not, however, as it really was but as the coterie which produced the Epistles would have liked it to be. It is an idealized, a utopian, Ismā'ilī movement, permeated with the spirit of philosophical enlightenment and pursuing the salvation of their souls through the particular beliefs expounded in the Epistles, more especially the doctrines about the transmigration and survival of the soul which form their central teaching. Indeed, as we have seen, the Epistles, produced by a group which was closely connected with the Ismā'ilī movement, but whose members held no official position in it (none of them seems to have held an office in the organization of the Ismā'ilī *da'wah*), remained without influence on the contemporary Ismā'ilī movement, and it was only about a century or two after their publication that their "reception" by the Ismā'ilīs took place.

I must, however, cut short this discussion about the character

of the Epistles and their relation to the Ismā'īlī movement. I think that in the ideas which have been sketched here lies the solution of the "secret" of the Epistles which had eluded generations of students. These ideas must, however, be elaborated in detail and supported by a minute analysis of the relevant texts in the Epistles—a task which I hope to perform in the future. Here my main aim was to publish and interpret 'Abd al-Jabbār's passages about al-Zanjānī and his friends, the circle which originated the "Epistles of the Sincere Brethren".

NOTES

1. The passage is found in vol. ii, pp. 3 ff., of the edition by Aḥmad Amīn and Aḥmad al-Zayn, Cairo, 1942. A résumé of it is contained in Ibn al-Qifṭī's *T'arikh al-Ḥukamā'*, Leipzig, 1903, 82-8; since this passage was published as early as 1859 by G. Flügel in his article "Ueber Inhalt und Verfasser der arabischen Encyclopadie *رسائل اخوان الصفا و خزانة الوفا*" it was available to modern authors long before the publication of Ibn al-Qifṭī's book. Al-Bayhaqī, *Tatimmat Ṣiwān al-Ḥikmah*, Lahore, 1935, 21, gives the same names as al-Tawḥīdī, upon whom he obviously depends. The statement that "the actual text of this book is by al-Maqdisī" is perhaps due to an attempt by al-Bayhaqī to reconcile al-Tawḥīdī's list of the group responsible for the Epistles with Abū Sulaymān al-Manṭiqī's statement according to which al-Maqdisī was the sole author.
2. Cf. Q. Ahmadali, "Zaid b. Rifā'a and his Abridgement of Ibn as-Sikkī's *Islāḥ al-Manṭiq*", *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, 1936, pp. 201-8. In addition to this abridgement, there is also extant by him a book on proverbs. It may be added to the material assembled in the article that al-Tawḥīdī mentions Zayd b. Rifā'ah at the beginning of his book on friendship (*al-Ṣadāqah wa'l-Ṣadiq*).
3. Some texts have the variant Mis'ar for Ma'shar.
4. The names are often given in corrupt forms, but with the recovery of al-Tawḥīdī's and 'Abd al-Jabbār's texts the correct form has now been definitely ascertained.
5. Thanks to the discovery of 'Abd al-Jabbār's text it can now be established that this is the correct form.
6. Ed. Cairo, II, 157 ff.
7. I, 237 ff. (9th epistle). This has been pointed out in my article "The Authorship of the Epistles of the *Ikhwān-aṣ-Ṣaḫā'*", *Islamic Culture*, 1946, pp. 367 ff. (see also additional notes, *ibid.*, 1947, pp. 403-4). A short note to this effect also found place in the Cairo edition (1953) of the *al-Imtā' wa'l-Mu'ānasah*, end of vol. iii, page *dhāl*.
8. I have published this paragraph in the article quoted in the preceding note. As is well known, Abū Sulaymān's *Ṣiwān al-Ḥikmah* has only come down in an abbreviated form, so that one cannot be quite sure about the original text of the paragraph.

9. This tradition is quoted by al-Ṣafadī at the beginning of his passage on the Epistles to which further reference will be made below. The section in question reads as follows (Vienna MS. no. 395, fol. 123r):

رسائل إخوان الصفاء. حدث الشيخ أبو الحسن علي بن عبد الرحمن بن خلف بن عون الله المقرئ الفهم انه تكلم مع الفقيه الأورع الزاهد أبي الحسن علي بن خلف بن ذى [النون] المقرئ في شأن رسائل إخوان الصفاء فقال انه سمع أحد الأسياف بدسقى انه سمع بالبصرة مؤلف الرسائل أبو سليمان القلسى وانه كان ساكنا [بالبصرة] وانه كتم نفسه وأبهم اسمه أخبره بذلك الفقيه القاضى أبو الوليد وقال انه لم يسمع في ذلك خلافا عند أهل العراق.

The passage is full with blanks in the MS., our section showing two of them. The first gap can fortunately be filled without difficulty, since names beginning with *Dhū* are not common, and the man in question can be identified with the Qur'an-reader to whom biography no. 2216 is devoted in al-Jazarī's *Ghāyat al-Nihāyah fi Asmā' Rijāl al-Qirā'ah*. He died in 478 A.H., so that the account belongs to the fifth/eleventh century. The word missing in the second gap can be supplied with less certainty as "in Baṣrah".

10. Muhammedanische Häresiographien" (Philologika iii), *Der Islam*, 1929, p. 42; the MS. is no. 1575 in the Library of Shehīd 'Alī Pasha. Some passages of the book concerning the Ismā'īlīs are quoted by historians such as Ibn al-Aṭhīr, Abū Shāmah, al-Maqrīzī, Ibn Taghribirdī, in their discussion of the origin of the movement. A few details are referred to in B. Lewis, *The Origins of Ismā'ilism*, Cambridge 1940, pp. 12-13, 58, 78, 87, and in an article of mine (*Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 1960, p. 69).
11. Cf also Pines's article "A Moslem Text concerning the Conversion of the Khazars to Judaism", *Journal of Jewish Studies*, 1962, pp. 45 ff.
12. Fol. 161 recto and verso.
13. The last items are characteristic of 'Abd al-Jabbār's hatred of astrology; but whereas the preceding examples correspond to the victory of Islam over Arab paganism, Zoroastrianism, and Christianity, I cannot tell what exactly 'Abd al-Jabbār had in mind in speaking about the victory of Islam over astrology.
14. 'Abd al-Jabbār gives an interesting list of contemporary *dā'īs* (fol. 278v):

وقد تقدم لك ذكر أوائلهم وفي هذا الزمان منهم مثل ابي جبلة ابراهيم بن غسان ومثل جابر المتوفى و ابي الفوارس الحسن بن محمد الميمذتى و ابي الحسين احمد بن محمد بن الكعيت و ابي محمد الطبرى و ابي الحسن السجلى و ابي تميم و ابي القاسم البخارى و ابي الوفاء الديلمى و ابن ابي الدبس و خزيمة و ابي خزيمة و ابي عبدالله محمد بن النعمان فهؤلاء بمصر و بالرملة و بصور و بعلبك و بعسقلان و بدسقى و ببغداد و بجبل الساق و دعاتهم اليوم مثل جابر المتوفى و ابي [و ابن] جبلة و ابن الكعيت و الحسن بن محمد الميمذتى .

A shorter list occurs on fol. 180 v.

Abu'l-Fawāris al-Ḥasan b. Muḥammad al-Mīmādhī is known as the author of an epistle addressed to the inhabitants of Rayy, cf. W. Ivanow, *Studies in Early Persian Ismailism*, p. 126. The reading of his *nisbah* can now be ascertained: it is derived from Mīmādh in Ādharbayjān (see Yāqūt, and al-Sam'ānī's *al-Ansāb*, s.v.). In Ismā'īlī sources the *nisbah* is written Mīhadhī, Mīhandī, etc. (cf. Ivanow), but there is no convenient derivation available for these forms. I also think that our *dā'i* is identical with the transmitter of al-Mu'izz's *al-Risālat al-Masīḥiyah*, whose name appears in the jejune extract in the Paris MS. 131, fol. 87v (our only source) as Abu'l-Fawāris al-Ḥusayn b. Muḥammad الهدى (not الهدى as printed by L. Massignon, *Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam*, Paris, 1929, 216). Though it is curious that also here we find an *h*, there is nevertheless no difficulty in assuming that all the forms are corruptions of al-Mīmādhī. Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. al-Nu'mān is the son of the famous Qāḍī al-Nu'mān: after serving as assistant and lieutenant of his brother 'Alī, chief Qāḍī of Egypt, he succeeded him in 374/984, and died in 389/999; cf. R. Guest's edition of al-Kindī's *History of the Governors and Judges of Egypt*, p. 592, and R. Gottheil in the *Journal of the American Oriental Society*, 1907, pp. 243 ff.

15. See the long discussion in the Epistles, IV : 402-5.
16. He admits that contemporary Islam is corrupt—but argues that the "victory" of Islam announced in the Qur'ān is not a matter of the future (the advent of the Mahdī), but of the past (the period of the "orthodox caliphs"). Thus according to him the fact that contemporary Islam is corrupt is irrelevant for the argument. So far so good—but for this argument there is no need for him to insist on painting with lurid colours the state of contemporary Islam; if he does so, it is because he feels strongly on this matter.
17. After the death, in 385/995, of the Ṣāhib Ismā'īl b. 'Abbād, vizier of the Buwayhid ruler of Rayy, 'Abd al-Jabbār was deposed from his office (cf. my article 'Abd al-Djabbār in the *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed.). His opposition to the Buwayhid ruling class, and the curious way in expressing it, could perhaps be more easily explained by assuming that the book was written after his dismissal. Until now I did not find a definite clue for dating the book. Al-'Azīz, who died in 386 A.H., is named as the reigning Fātimid caliph; but the book could have been written immediately after 'Abd al-Jabbār's dismissal, in the second half of 385 and the first half of 386. I do not, however, insist on this conjecture.
18. The text was published by 'Ārif Tāmīr, a member of a leading Ismā'īlī family in Syria, who has acquired great merit by publishing works preserved in the libraries of the Syrian Ismā'īlīs, in the volume *Khams Rasā'il Ismā'īliyah*, [Beirut], 1956, pp. 96 ff. 'Ārif Tāmīr, who gives the author's name as Ḥātim b. 'Imrān, refers in his preface (p. 13) to a passage in the Syrian Ismā'īlī chronicle called *al-Fuṣūl wa'l-Aḥbār* according to which he was executed in Aleppo in 497/1103-4, while still young. A further statement, according to which Ḥātim's death was the cause of the assassination of Ridwān, ruler of Aleppo, by the Ismā'īlīs in 498, is definitely erroneous, since Ridwān died from an

illness in 507. Unfortunately the chronicler's passage is not quoted textually, so that it cannot be distinguished with certainty between what he writes and what is due to the paraphrasing of the editor. Muṣṭafā Ghālib, *A'lām al-Ismā'īliyah*, Beirut, 1964, pp. 201-2, calls our author Ḥātim b. Maḥmūd, and gives (without naming his source) the following details about him: Born in Sarmīn in 449, met al-Ḥasan b. al-Ṣabbāḥ in Cairo, joined the Nizārī movement and was active in its interest in Aleppo, until he was murdered in 498. The Ismā'īlīs killed in revenge the chief qāḍī of Aleppo and some other notables. (The author points out the error in the alleged murder of Ridwān: indeed, the error may be due to a substitution of the ruler of Aleppo to the notables.) In a difficult passage by al-Qāḍī al-Nu'mān (*Khams Rasā'il Ismā'īliyah*, p. 72) there is a reference to four dignitaries of the Ismā'īlī movement, who are identified by the editor, 'Arif Tāmīr, with the four *dā'īs* mentioned in Abu'l Ma'ālī's passage. Indeed, al-Qaddāḥ is expressly named, but the others are given designations which are not otherwise known so that it is difficult to pass a judgment. It will be useful to stress that that passage does not refer, explicitly or implicitly, to the "Epistles of the Sincere Brethren" since in his study *Ḥaḳīqat Iḥwān al-Ṣafā'*, Beirut, 1957, p. 19 (= *al-Mashriq*, 1957, p. 141) 'Arif Tāmīr misleadingly incorporates his own comments into his paraphrase of the passage so as to give the impression that al-Qāḍī al-Nu'mān mentioned the Epistles and their authors:

19. Muṣṭafā Ghālib (see the preceding note) states that a copy of the treatise in his library bears no name of the author. This of course proves very little; his other argument, that the treatise contains "errors in points of doctrine," proves even less. I have not yet examined the treatise in detail.
20. For these places, lying S.-W. from Aleppo, cf. R. Dussaud, *Topographie historique de la Syrie*, p. 214.
21. *Khams Rasā'il Ismā'īliyah*, *op. cit.*, 121.
22. *Ḥujjah* is a designation for the highest dignitaries of the Ismā'īlī hierarchy.
23. An Imām of the series of the first seven Imāms following a prophet (the first *maḥḥānī*) was called *mutimm* (whereas the members of the next series were called *khulafā'*).
24. The original message of the Ismā'īlī movement concerned the re-appearance of Muḥammad b. Ismā'īl as the Expected Mahdī or Qā'im. Since according to the official Fāṭimid doctrine Muḥammad b. Ismā'īl died and was followed by numerous Imāms, the last of whom would be the Qā'im, this original doctrine is represented as an error held by some mistaken members of the *da'wah*.
25. This theory about the Imāms assuming the names of *dā'īs*—by which the claim of some "heterodox" Ismā'īlīs and the enemies of Ismā'īlism; that Muḥammad b. Ismā'īl's successor was not his son, but 'Abd Allāh b. Maymūn al-Qaddāḥ, was accounted for as a misunderstanding—is derived from the Imām al-Mu'izz who expounded it in a letter of which fragments have been preserved; see the text as published by me in the *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 1955, p. 27, lines 1-4. The correspondence

is partly literal, and the original allows us to correct the slightly corrupt text as printed by 'Ārif Tāmir: read *wa-kannati'l-du'ātu bi-asmā'ihim* and *al-ma'rūfu bi-qaddāhi'l-hikmati wa-zand'i-l-hidāyah*, or even *al-ma'rūfu bi-qādihi (nūri) 'l-hikmati wa-zand'i-l-hidāyah*. According to Zāhid 'Alī, *Hamāre Ismā'ili Madhhab ki Haqiqat aur uskū Niḡām*, (Hyderabad, 1954, 612), Ja'far b. Manṣūr al-Yaman stated in one of his works (which is unfortunately not specified) that Muḡammad b. Ismā'il's three *dā'is*: 'Abd Allāh b. al-Mubārak, 'Abd Allāh b. Maymūn al-Qaddūh and 'Abd Allāh b. Ḥamdān set out for the countries of Yaman and the Maghrib with the result that he was proclaimed the Qā'im and the Ṣāhib al-Qiyāmah'. (Mr. S. Q. Fatimi has kindly drawn my attention to this passage.) Indeed, Ja'far b. Manṣūr al-Yaman, seems to allude to two of these *dā'is* and to Ibn Sa'id in a passage of his *al-Farā'id wa-Ḥudūd al-Din*: "The hidden Imāms, in order to be safe from treachery, assumed the names of their *dā'is*, calling themselves Mubārak, Maymūn and Sa'id, because of the good omen contained in these names (which mean 'blessed', 'auspicious' and 'happy')". (See Ḥusayn F. al-Hamdānī. *On the Genealogy of Fāṭimid Caliphs*, Cairo, 1958, p. 10 of the Arabic text). Whereas in the letter just referred to, al-Mu'izz only refers to 'Abd Allāh b. Maymūn, in another passage, he says: "Yes it is true that the true Imām is the auspicious, blessed and happy one" (*al-maymūm al-mubārak al-sa'id*, see p. 32 of my article in the Bulletin, *op. cit.*)—this seems to be based on the idea expressed in the above quoted passage of Ja'far's *al-Farā'id*.

26. It seems that this influence was particularly felt in Spain, where the Epistles were imported by al-Kirmānī (see below) and were used by various authors.
27. They are said to have been studied by Sinān al-Dīn Rūshid, for example.
28. The references to the Epistles in the writings of the Yemeni *da'wah* were made known by Ḥusayn F. al-Hamdānī in his article "Rasā'il Ikhwān aṣ-Ṣafā in the literature of the Ismā'ili Ṭaiyibī Da'wat", *Der Islam*, 1932, pp. 281 ff. Al-Ḥāmidī refers to the Epistles in ch. 6 of his *Kanz al-Walad* (W. Ivanow, *Guide to Ismaili Literature*, no. 190), cf. al-Hamdānī, p. 292. Al-Hamdānī also states that the Epistles are mentioned in the ninth question of the "Ninety-nine questions" of Ḥāmid; according to Ivanow, no. 250, however, this book is by Ibrāhīm b. al-Ḥusayn (died 728/1328).
29. *Al-Anwār*, Ivanow no. 198; *Tanbih*, no. 202; *Dāmigh*, no. 220; *Majālis*, no. 231. For these references see al-Ḥamdānī, *op. cit.*, p. 292, and for the *Dāmigh* also p. 299.
30. *Al-Masā'il al-Sayfiyah* (presumably the book by Yūsuf Najm al-Dīn who died in 1798, Ivanow no. 343), quoted by al-Hamdānī, *op. cit.*, p. 291.
31. See al-Hamdānī, *op. cit.*, pp. 296-7, 299-300.
32. Ivanow no. 245.
33. The eschatology of the Epistles includes the appearance of four future "saviours". The first Qā'im ushers in the eschatological period, during the rule of the second, the reign of tyranny will come to an end, in the time of the third, the conflict between right and wrong will be resumed, whereas

- the fourth will again disappear and there will be a new period of concealment. This is not the place to comment on this strange scheme. In Ibn al-Walid's opinion this prophecy refers to the Fāṭimid Imāms: (1) al-Mahdī, (2) al-Mu'izz, (3) al-Mustansir, (4) al-Ṭayyib. See al-Hamdānī, p. 289.
34. I am quoting textually al-Hamdānī's statement on p. 295.
35. It is even somewhat surprising that Ja'far should mention by name the concealed Imāms. Up to the middle of the fourth/tenth century the Fāṭimid authors do not seem to do so; the first book in which the hidden Imāms are enumerated with their names is the *Istīṭār al-Imām*, from the second half of that century. Perhaps the name of the Imām was also added by the later author.
36. *Al-Mu'qīzah* (see Ivanow, no. 255, according to whom it was completed in 840/1437); quoted after al-Hamdānī, *ibid.* and p. 299.
37. Al-Hamdānī, pp. 292-4, 297-8; cf. also p. 285 (quotations from *al-Risālat al-Jāmi'ah*).
38. Ibn Qiftī, *Ta'riḫ al-Ḥukamā'*, *op. cit.*, 82. After a long search, as he says himself, he found the correct solution for the problem of authorship when he became acquainted with Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī's account, which, as we have noted above, he reproduces.
39. This passage was summarized from the Vienna MS. by Flügel pp. 19, 22-4, of his article quoted above, in the first note of the present article. The beginning of the passage, concerning the attribution to Abū Sulaymān al-Maqqdisī, is reproduced above, note 9.
40. In the passage there is also quoted a somewhat obscure account, allegedly by al-Ghazālī, in which the attribution to Jabir, etc. is discussed.
41. He points out that the Epistles employ terms for Arabic prosody invented by Khalīl b. Aḥmad long after 'Alī's times.
42. See Šā'id al-Andalusī, *Ṭabaqāt al-Umam*, Cairo, n. d., 110, who is the source for subsequent authors. Šā'id received his information from people who knew al-Kirmānī. The sentence referring to the Epistles reads: "He brought with him [from the East] the epistles known as the 'Epistles of the Sincere Brethren'; we do not know anyone before him to have imported these writings to Spain". The assertion, repeated countless times by modern authors, that there was another tradition which ascribed the importation of the Epistles to al-Majrīṭī, al-Kirmānī's teacher, has no foundation in the sources. P. de Gayangos, *The History of the Mohammedan Dynasties in Spain*, London, 1840, i, 429 (note 47), says, without giving an exact page reference, to have found such a tradition in Abu'l-Khayr's *Fihrist*, which he had perused in the unique MS. preserved in the Escorial. I cannot find such a passage in the printed edition (ed. Codera and Ribera, vol. 10 of the *Biblioteca Hispano-Arabica*), nor does the index of that edition contain the name of Maslama al-Majrīṭī or the title *Rasā'il Iḫwān al-Ṣafā'*. Thus one seems justified to suspect that Gayangos was the victim of some error. Gayangos is the only authority for the modern authors, who for a century and a half went on repeating the statement about the alleged tradition concerning al-Majrīṭī's role without

ever trying to verify Gayangos's source.

43. The passage from the *Rutbat al-Ḥakīm* is printed in the preface of the Cairo edition of the Epistles. There is no need to give detailed references to the late authors or to the MSS. attributing the Epistles to al-Majrīṭī. It may, however, be noted that some MSS. of the *al-Risālat al-Jāmi'ah* bear, just as some MSS. of the main Epistles, such an indication. Ḥajjī Khalīfah has two entries under *Rasā'il Iḫwān al-Ṣafā'*. Under the first, he attributes the Epistles to Abū Sulaymān and his companions; but he also quotes an authority who names al-Majrīṭī. The second entry gives only al-Majrīṭī as the author; since here Ḥajjī Khalīfah gives an *incipit*, which is in fact the *incipit* of *al-Risālat al-Jāmi'ah*, he obviously had before him a MS. of that *Risālah* going under the name of al-Majrīṭī. This seems to be the background to the unjustified assumption by some authors that al-Majrīṭī made a shortened edition of the Epistles, i.e. the *Jāmi'ah*. (Thus, for instance, Brockelmann included the *Jāmi'ah* among the works of al-Majrīṭī, *Suppl.*, I, 432, no. 10.)
44. See my remarks in the *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 1960, pp. 74-6.

- ٢١٢ جارثيا جومس، أميليو: ذكر إخوان الصفاء في الشعر العربي الأندلسي.
..... (بالإسبانية)
- ٢١٧ فاكنهايم، أميل ل.: تصور الجوهر عند إخوان الصفاء. (بالإنكليزية)
- ٢٢٥ يوسفجي، د.ه.: الرسالة الثالثة والأربعون من رسائل إخوان الصفاء.
..... (ترجمة إنكليزية)
- ٢٣٧ ليثونيان، لطفي: إخوان الصفاء والمسيح. (ترجمة إنكليزية)
- ٢٤٣ ستيرن، ساموئيل ميكلوس: قضية مؤلفي رسائل إخوان الصفاء.
..... (بالإنكليزية)
- ٢٥٢ طيباوي، عبد اللطيف: إخوان الصفاء ورسائلهم. دراسة نقدية حول مدة قرن
ونصف القرن من الأبحاث. (بالإنكليزية)
- ٢٧١ طيباوي، عبد اللطيف: بعض المصطلحات التربوية عند إخوان الصفاء.
..... (بالإنكليزية)
- ٢٧٧ تامر، عارف: حقيقة إخوان الصفاء وخلان الوفاء
- ٣٢١ الفاروقي، إسماعيل راجي: حول مفهوم الأخلاق عند إخوان الصفاء وخلان
الوفاء. (بالإنكليزية)
- ٣٥٧ ستيرن، ساموئيل ميكلوس: معلومات جديدة حول مؤلفي رسائل إخوان
الصفاء. (بالإنكليزية)

فهرس المحتويات

- دكتور، ماكس: دراسة حول فلسفة يوسف (بن) صديق ومصادرها، خصوصاً
علاقتها بإخوان الصفاء وابن جبروال. (بالألمانية) ١
- هتجر فوردي، أدوارد: إخوان الصفاء. (بالإنكليزية) ٦٠
- داقِدْسُن، توماس: إخوان الصفاء. (بالإنكليزية) ٧٧
- هلمان، جُستاف: الظواهر الجرية الطبيعية عند إخوان الصفاء. (بالألمانية) . ٩٩
- جولدثسيهر، إجناس: حول تسمية "إخوان الصفاء". (بالألمانية) ١٢٢
- ماسنيون، لُوي: حول تاريخ تأليف رسائل إخوان الصفاء. (بالفرنسية) ١٢٨
- الهمداني، حسين ف.: رسائل إخوان الصفاء في مؤلفات الدعوة
الإسماعيلية. (بالإنكليزية) ١٢٩
- الهمداني، حسين ف.: بحث تاريخي في رسائل إخوان الصفاء وعقائد
الإسماعيلية فيها. ١٤٩
- الهاشمي، محمد يحيى: العلوم الطبيعية عند إخوان الصفاء. ١٨٢
- كُرم، ج.: الأفكار الفلسفية لإخوان الصفاء. (بالإسبانية) ١٩٠
- الجندي، سليم: أبو العلاء المعري وإخوان الصفاء. ٢٠٥



٣٣٦٧٥٩

طبع في ١٠٠ نسخة

نشر بمعهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية
بفرانكفورت - جمهورية ألمانيا الاتحادية
طبع في مطبعة شتراس، مورلنباخ، ألمانيا الاتحادية

الفلسفة الإسلامية

٢١

رسائل إخوان الصفاء
وخلان الوفاء
(النصف الثاني من القرن ٤ هـ / ١٠ م)

نصوص ودراسات

الجزء الثاني

جمع وإعادة طبع
فؤاد سزكين

بالتعاون مع

كارل إيرج-إيجرت، مازن عماوي، إكهارد نويباور

١٤١٩ هـ - ١٩٩٩ م

معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية

في إطار جامعة فرانكفورت - جمهورية ألمانيا الاتحادية

منشورات
معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية

يصدرها
فؤاد سزكين

الفلسفة الإسلامية

٢١

رسائل إخوان الصفاء
وخلآن الوفاء
(النصف الثاني من القرن ٤ هـ / ١٠ م)

نصوص ودراسات
الجزء الثاني

جمع وإعادة طبع

١٤١٩ هـ - ١٩٩٩ م

معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية
في إطار جامعة فرانكفورت - جمهورية ألمانيا الاتحادية

منشورات
معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية
سلسلة الفلسفة الإسلامية
المجلد ٢١