نشأة المذاهب الاسلامية – رؤية جديـــدة

الدكتور عرفان عبد الحميد فتاح
استاذ الفلسفة الاسلامية

حاول كتاب الفرق والمقالات ربط نشأة الفرق والمذاهب الاسلامية بعوامل اجنبية تتمثل في الديانات والثقافات والمعتقدات الفلسفية التي وجدهـــا المسلمون في البلاد المفتوحة . وكانت الغاية التي استهدفوها هي تصوير هذه الفرق والمذاهب في شكل دعاوي مبتدعة ومذاهب مستحدثة ، لفقت من اديان قديمة باطلة ومعتقدات فاسدة منكرة ليسهل اسقاطها والتشنيع بأهلها باعتبارها : كفرا وزندقة وضلالا (١) . ؟

وفي العصر الحديث نهض المستشرقون لدراسة هذه المذاهب والفرقوانتهوا في دراساتهم واجتهاداتهم – على الرغم مافيها من جدية وعمق في التحليل – الى القول بأن هذه المذاهب تولدت في الاسلام بتأثير عوامل أجنبية على اختلاف بينهم في تحديد تلك العوامل .

---

(١) المعروف تاريخيا ان مصادرنا عن الفرق والمذاهب الاسلامية واعتقاداتها وارائها تكاد تنحصر في مؤلفات شيوخ المدرسة الاشعرية امثال : الاشعرى والبقلاني والجويني والبغدادى والشهرستاني ، وجا تدوينها في عصر انتشار الاشعرية وجهدها الدائب من أجل السيطرة الفكرية باعتبارها الذهب المنتخب لاهل السنة والجماعة ، ومن ثم ترآى لائمتها أن انتشار المذهب لا يكون الا من خلال نفي غيره وإبطاله ، ولهذا فان المقارنة والموازنة والتعديل بين ما ورد في هذه المدونات أمر يستدعي من الباحث جهدا استثنائيا . وليس أفضل من الاستشهاد في هذا المقام بقول الرازى وهو من ائمة الاشعرية ، حيث يقول « كتاب الملل والنحل للشهرستاني ، كتاب حكى فيه مذاهب أهل العالم بزعمه الا انه غير معتمد عليه ، لانه نقل المذاهب الاسلامية من الكتاب المسمى « الفرق بين الفرق » من تأليف الاستاذ أبي منصور البغدادي . وهذا الاستاذ كان شديد التعصب على المخالفين ، فلا يكاد ينقل مذهبهم على الوجه . ثم ان الشهرستاني نقل مذاهب الفرق الاسلامية من ذلك الكتاب ، فلهذا وقع الخلل في نقل هذه المذاهب . (انظر : القاسمي : « تاريخ الجهمية والمعتزلة » ، ص / ٢٣ – ٢٤ .

* وقد خلص هؤلاء الى نظرياتهم التي جانبت الحق والصواب في أكثر من جهة تحت تأثير عوامل كثيرة كان من أهمهاصدورهم عن فكرة خاطئة استسلموا لها مفادها : ان العقل العربي مصاب أصالة باللاموضوعية ومعاداة التجديد والنظرة الجزئية والفصل بين الاشياء ، والميل الى التكرار ، وغياب التركيب ووحدة الموضوع ، ومن ثم العجز عن انشاء المذاهب الفلسفية الجامعة والابداع الفكري . (٢)

ومنها انهم اتبعوا في دراساتهم المنهج الظاهري الذي يلتمس الاشباه والنظائر في دوائر الثقافات الانسانية المختلفة وربط اللاحق بالسابق على مقتضى مذهب العلية ، وانتهوا من ذلك كله الى تعميم مؤداه : ان كل قضية فكرية في الاسلام أثر ونتيجة لجانب أو آخر من جوانب الفكر الاجنبي . (٣)

وهذا المنهج ينطوي على مجازفة فكرية خطيرة ، من حيث انه ينظر الى الظاهرة الثقافية الحية وكأنها : ظاهرة مادية جامدة تتحكم فيها العلية والضرورة والاطراد الذي هو شأن المادة الجامدة . ان الدراسات التحليلية المعاصرة للثقافات العالمية المختلفة اثبتت : ان ظهور فكرة معينة في ثقافة امة ، ثم ظهور ذات الفكرة أو ما يماثلها في دائرة ثقافية أخرى ، لا يكفي للدلالة والحكم بأن الثانية متأثرة لا محالة بالاولى إلا اذا وجدت قرائن مادية مستمدة من الصلة التاريخية بين الثقافتين ، وهذا امر لا تسمح به المناهج الظاهرية بحكم طبيعتها من التأكد منه .

---

(٢) هذه الاراء في مجموعها محصلة النظرة العرقية الاستعلائية التي سادت اوربا في القرن التاسع عشر ، والتي كانت تعتبر اوربا – باعتبارها وارثة الحضارتين اليونانية والرومانية – المركز الاوحد للثقافة والحضارة وهذه النظرة المركزية هي التي حملت الاوربيين عامة على الاستهانة بتراث الاخرين ، بل والتفنن في سحق ومحق ثقافات الامم الاخرى باعتبارها : موجودات مشوهة لا تستحق البقاء ، انظر في تفصيلات هذه الدعاوى مصطفى عبد الرازق « تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية » ، الفصل الاول (القاهرة – ١٩٥٩) .

(٣) الدكتور مصطفى عبد الرازق ، المصدر السابق ص/١٥ – ٢٠ وكذلك الدكتور محمد علي أبوريان : « تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام » ، ص/٢٢ ؛ دار الجامعات المصرية ، القاهرة ، ١٩٧٤ .

• وفي محاولة متواضعة لتجاوز هذه المناهج التي تقوم على التشويه والمصادرة ، وانطلاقا من وجهة نظر علمية تفترض ابتداء ضرورة قيام الشروط الموضوعية في البيئة ذاتها « اذ ليس من الصواب ان نرجع كل ظاهرة في بيئة ما الى عوامل خارجية عنها ، فنهمل بذلك العوامل الداخلية ، فانه لا فكرة من الافكار ذات قيمة يكون لها سلطان على نفوس الناس ، الا اذا كانت تمت اليهم بصلة ، فاذا جاء عامل خارجي أيقظها ولكنه لا يخلقها خلقا » (٤) فان من الممكن تفسير نشأة المذاهب الاسلامية على الوجه التالي :

ان الدعوة الاسلامية منظورا اليها من وجهة النظر الاجتماعية ، كانت تمثل في مجملها نقلة فجائية اقرب الى القفزة التاريخية منه الى التطور الطبيعي المنطقي للاحداث ، نقلت الحياة العربية من البساطة والمحدودية النسبي على الذات والتركيب الاجتماعي البدوى الى : حياة حضرية تتميز بالتعقيد في البنية الاجتماعية والسياسية والدينية . فمن حياة قبلية تتحكم فيها وبها رابطة الدم والقرابة ، الى حياة اجتماعية اساسها العقيدة الدينية التي تبشر وتدعو الى الاخوة الانسانية التي لا تمايز فيها لدافع من لون أو جنس أو نسب . ومن حياة اقتصادية رعوية تتحكم فيها أسباب الكلأ ، الى تنظيمات اقتصادية وتشريعات مالية معقدة تنتظم مصادر معقدة متعددة ومتنوعة للمال : جمعا وايرادا وصرفا كالزكاة والجزية والخراج والصدقات . ومن حياة سياسية تقوم على المشيخة الى نظام مدني ودولة مترامية وجيش فاتح وقادة وجنود وحصون وثغور وامراء وحكام وسياسات مدنية وشرعية تنتظم امور الدين وقضايا الواقع ومشكلات الحياة . ومن ديانة وثنية متفسخة متهرمة عجزت عن تلبية حاجات الانسان العربي الروحية والعقلية ، الى عقيدة تتسم بالعالمية والشمول وتدعو الى المشاركة والانتشار في الحياة في أوسع اطرها وحدودها .

---

4) IQBAL; M; "The dvelopment of metaphysics in Persia", P; 66.

* والمعروف عند علماء الاجتماع ان النقلة الحضارية المفاجئة والسريعة (Socil-Mutation or : Change) غالبا ما ينتج عنها ويترتب عليها : صور من التأزم والتوتر والقلق ، تعم جوانب الحياة كلها ، وقد تصل الى حالات من الفوضى السياسية والصراع الداخلي والفتن والحروب والمصارع ، شاهد على ذلك شهادة ثلاث من الخلفاء الراشدين غيلة اما على يد حاقد أو ثائر او متمرد ، وحروب أهلية عصفت بالحياة الاسلامية : مثل الفتنة الكبرى وصفين والجمل والنهروان وكربلاء . وفي حمأة هذه المصارع والحروب والفتن صار الناس يلتمسون وسيلة للنجاة تتجاوز بالامة محنتها وتنقذها من نكبتها ، من قلقها وتشتت أمرها ، وتنتهي بها الى حالة من الاستقرار المادي والوحدة النفسية .

* فترى لجمع من المسلمين ان الوضع العام من السوء والارتباك مما لا يمكن تجاوزه الا بقيادة معصومة ملهمة تفعل وتحقق ماليس في مقدور الانسان العادي بملكاته المحدودة وقدراته البشرية ان يقوم به . هذا التصور للقيادة الملهمة ، والذي يظهر عادة في أثناء التحولات والازمات الاجتماعية الحادة ، والذي يعرف في تاريخ التنظيمات السياسية والاجتماعية بـ : « الكارزما — Charisma هو ما انتهى اليه جمع من المسلمين ممن صاروا يشكلون فيما بعد نواة فرق الشيعة التي ذهبت الى تصور للامامة والرئاسة السياسية يتفق مع فكرة الكارزما ، والتي من اهم خصائصها :

١ — الاعتقاد بقيادة ملهمة معصومة في أفعالها وسلوكها ، على رأسها قائد روحي ملهم (Charismatic-Leader) ، متصف بصفات روحية فائقة وموروثة لا تكتسب بالجهد والتحصيل ، بل تتأتي بوحي الهي واعلام رباني ونفث سماوي ، ومن ثم تمنحه الجماعة السلطة الكاملة الناجزة وتظهر له التبعية والطاعة المطلقة (Complet devotion) ، باعتباره صاحب دعوة روحية مقدسة (Spritual Mission) .

٢ ـ ان انتقال هذه السلطة الروحية تتخذ صورة التعاقب الذري المباشر وذلك بوراثة الابن الاكبر لابيه في السلطة ومركز القيادة والسيادة (The Principle of Primogenilure) باعتبار ان مرتكز السلطة : صفة روحية تورّث فلا يمكن اكتسابها بالعلم والجهد والتحصيل . (٥)

ان هذه الخصائص هي جملة ما اشتملت عليها نظرية الامامة عند الشيعة والتي تتخذ صورة « النص والتعيين » الالهي (Divine Designation) والاعتقاد بامام معصوم عن الخطأ (Infallable) هومرتكز السلطتين الدينية والسياسية تقريرا ومباشرة وتنفيذا ، وانتقال الامامة من الاب الى الابن في صورة سلسلة تعاقبية . ومن هنا اجتمعت كلمة الشيعة ، بمختلف فرقها وجماعاتها على ان « الامامة » ليست من المصالح العامة التي يتعين القائم بها بالشورى والرأي والانتخاب (The Universal Consent of the Community) بل هي قاعدة الدين واصل الاسلام ، وفرض كاؤكد فرائض الدين ، ومن ثم فلا تثبت الا بالنص والتعيين الالهي الذي لا مدخل فيه للرأي والاجتهاد الانساني القاصر ، ولابد لهذا الامام ان يكون معصوما عن الخطأ وارتكاب الذنوب : صغيرة كانت ام كبيرة ، سهوا كان ام اسهاء أو نسيانا ، قصداً أو عن غير قصد ، باعتباره مستودعا للعلم الالهي الموروث ، وتتسم احكامه بالضرورة بالصدق واليقين المطلق . (٦) كما ان الامامة انتقلت

---

5) WEBER; Max : "The theory of social and economic–organization; "P. 307; Free Press, New York, 1974; Cf; Watt; W.M.:" The Conception of the Charismatic community in Islam; NOVEM, vol; Vii, 1960, pp: 77–90.

(٦) يقول الشيخ المفيد (الافصاح في الإمامة ، ص/ ٣ ، المطبعة الحيدرية ، النجف) « خبروني عن المعرفة بهذا الامام : أمفترضة على الانام ، أم مندوب اليها كسائر التطوع الذي يؤجر فاعله ولا يكتسب تاركه الآثام ، قيل له : بل فرض لازم كأوكد فرائض الاسلام » ؛ وانظر : أبوالفتح الكراجكي (كتاب الابانة ، مخطوطة مكتبة الحكيم ، رقم/٢٧٨حيث يقول=

دائما في صورة تعاقب ذري من الاب الى الابن الاكبر ، الا في حالات شاذة ونادرة ، سببت في ذاتها الفرقة والاختلاف في صفوف الشيعة . (٧)

وخلافا لهذا الجمع ، الذي تطور تأريخيا ليشكل حزب الشيعة بمدارسها المختلفة ، ذهب جمع آخر من المسلمين الى تفسير سوء الاحوال العامة على اساس الردة والانحراف عن المبدأ الاسلامي في صفائه ونقائه ، ووضوحهوبساطته ، ومن ثم رأى هؤلاء ان تجاوز المشكلات العامة وحالات القلق والحيرة والاضطراب لايكون الا بعودة صارمة وصادقة الى الالتزام بالمثل العليا الاسلامية ، وهـــو ما اجتمعت عليه كلمة من صاروا يعرفون ويشكلون « حزب الخوارج » ، بفصائله ومدارسه ممن ذهبوا الى « وجوب التحكيم – تحكيم القرآن الكريم»(٨) في الاحداث والاشخاص والوقائع جميعا . وقالوا « باسقاط الامامة » (لا امارة) (٩) أو بجواز اقامتها شرط ان يتولاها افضل الامة واتقاهم وأقربهم للحق والعدل وان « كان عبدا حبشيا أو نبطيا رأسه كرأس الزبيبة » (١٠) وأوجبوا للخروج على الامام « للتبري » ان هو جار أو حاد عن الحق وللعدل

=«الامامة أصل يتعلق بالنبوة من خالف فيه كفر . وان الحجج في اثباتها متماثلة،والطاعن في الا مامة كالطاعن في الرسالة ... ان الا مامة اصل وليست بفرع ، وان الا قرار بها علم متقدم على كل فرض أتى به الشرع » . وللمقارنة ، راجع : ابن خلدون : المقدمة ، ص/٣٤٨ ، الشهرستاني : الملل والنحل : ١٩٥/١ . ولا ن الا مامة اصل من اصول الدين ، صار طريق ثبوتها النص القطعي والتعيين من الله تعالى على لسان رسوله (ص) على الا مام ، ثم نص الا مام على الا مام من بعده : انظر البغدادى : أصول الدين ، ص/٢٧٩ .

(٧) أوضح مثال على هذا : الا نشقاق التأريخي الحاسم بين الشيعة الا مامية الا ثناعشرية وفصائل الشيعة الا سماعيلية والباطنية ، ودعوى الا سماعيلية بأن الا مام جعفر الصادق كان قد وصى لا بنه اسماعيل ، ومن ثم لم يجوزوا « عودة النص القهقرى » وقالوا « ان الفائدة من النص بقاء الا مامة في اولا د المنصوص عليه دون غيره ، فالنص لا يكون الا في الا عقاب « انظر : النوبختي «فرق الشيعة » ، ص/٥٨. ، وقارن ، ابن خلدون ، « المقدمة» ز ص/٣٥٦ ، الشهرستاني ، الملل والنحل ، ٢٧/٢ .

(٨) الطبرى : التاريخ ، ٣٣٣٨/١ (طبعة أوربا) .

(٩) المبرد : الكامل ، ٢١٢/٣ – ٢١٤ (تحقيق ابوالفضل ابراهيم).

(١٠) الشهرستاني ، المصدر السابق ، ١٥٧/١ ، البغدادى : الفرق بين الفرق ، ص / ٤٥ ، الا سفراييني : التبصير في الدين ، ص/٤٦ . وانظر أيضز –مقالته السابقة اعلا ه (الهامش : ٥)

(لاحكم لمن بدل وحكم بغير ما أنزل الله) ، صدورا عن مبدأ المساواة المطلقة الذى هو جوهر الاسلام وحقيقته الخالصة ، معتقدين ان الجماعة الموحدة الملتزمة بالمبدأ ، من غير مؤاربة أو مخاتلة هي وسيلة النجاة والطريق السوي للخلاص . (١١) وهذا ما كان يميز فرق الخوارج عامة ممن شهد لهم التاريخ صدق المبدأ والصراحة في الرأى والاخلاص في العبادة واستعذاب الموت الجماعي في سبيل الحق (الشراة) ، فكانوا و كما صورتهم الروايات التاريخية « أنضاء عبادة واطلاح سهر . منحنية اصلابهم في جوف الليل على آيات الكتاب الكريم ، كلما مر أحدهم بآية من ذكر الجنة بكى شوقا اليها ، واذا مر بآية من النار شهق شهقة كأنه زفير جهنم بين أذنيه .... قد أكلت الارض ركبهم وأيديهم وأنوفهم وجباههم من كثرة الركوع والسجود » (١٢) .

والمعروف في تاريخ النزعات المثالية التي تتنكر لظروف الواقع القائـــم وشروطه انها قد تتحول الى نزعات عدمية لا تعترف بسلطة مركزية أو حكومية مدنية وهو ما انتهى اليه الخوارج عموما ممن عرفوا بالثورة المستمرة التي لاتهدأ على كل صور واشكال السلطة ، سواء اكانت راشدية أو أموية أو عباسية ، وما رافق ذاك كله من جمود عقائدي وانغلاق على الذات وتكفير لمخالفيهم وايجاب الهجرة عنهم ، وهو ما يميز جماعاتهم المختلفة كما هو واضح في سلوكهم السياسي الذي تميز « بالاستعراض » : استعراض المخالفين وامتحانهم وتصفيتهم . (١٣)

واذا كانت الثورة الخارجية رفضا للواقع السياسي والاجتماعي الراهـــن والفاسد في صورة التمرد الجذري المطلق والمدعم بالقوة المسلحة والتصدي

11- WATT. W.M. "Free will and Predstination in Earlylsl-am", p. 35.

(١٢) الجاحظ : البيان والتبيين ، ١٢٥/٢ ، وانظر خطبة الشاعر الخارجي قطرى بن الفجاءة ، ١٢٦/٢ . وقارن : سهير القلماوى : ادب الخوارج ، ص/٤١ .

(١٣) المبرد ، المصدر السابق ، ٢١٢/٣ .

الدموي الذي لا يعرف المخاتلة والتقية والمهادنة ، فان « المذهب القدري » ، مثل من جانبه رفضا من نوع آخر ، جاء في صورة الفكر النظري المجرد : رفض الحتمية والجبرية والنزعات السلبية التي تحاول تبرير الواقع المستقر بدعوى « القدر المحتوم والقضاء الجازم » (١٤) والتأكيد على مسؤولية الانسان الاخلاقية من حيث انه « فاعل وحر و مختار » ، يصنع وجوده بنفسه ويقرر مصيره بحريته ويتحمل نتيجة فعاله تبعا لارادته . فجاء القول بالقدر : أى قدرة الفرد وحريته ورفض الجبر ونتائجه السلبية ، رداً حاسما للسلوك الانهزامي الغارق في الاستسلام ، ورفضا باتا تاما للواقع وتأكيدا قاطعا جازما لمسؤولية الانسان في صنع الواقع المعاش . لقد ضّمت القدرية رجالا من مشارب مختلفة متنوعة وآراء متعددة متباينة ، جمعهم القول الجامع « لا قدر والامر أنف » (١٥) ، فصاروا في مثابة واحدة في الرد على من يحاول تبرير الواقع الفاسد بالقدر الحتم والقضاء السابق .

وخلافا لهؤلاء واولئك ذهب جمع آخر من المسلمين « تحت وطأة الحروب الأهلية الطويلة والتطرف العنيف في الاحزاب السياسية ، وازدياد التراخي والاستهانة في المسائل الخلقية ، وما عاناه المسلمون من عسف الحكام المستبدين ،

---

(١٤) جاء رجل ابن عمر (رض) وقال له : « ظهر في زماننا رجال يزنون ويسرقون ويشربون الخمر ويقتلون النفس التي حرم الله ، ثم يحتجون علينا ويقولون : كان ذلك في علم الله ' فغضب ابن عمر وقال : سبحان الله ، كان ذلك في علم الله ولم يكن علمه ليحملهم على المعاصي » انظر : السيد الشريف المرتضى : الغرر والدرر«» ، ١٥٠/١ ، طاش كبرى زادة : « مفتاح السعادة» ، ٣٢/٢ . وجا معبد الجهني وعطاء بن يسار الحسن البصرى يوما وقالا له : يا أبا سعيد هؤلاء الملوك يسفكون دماء المسلمين ويأخذون أموالهم ويقولون : انما تجرى اعمالنا على قدر من الله تعالى ' فقال الحسن : كذب اعداء الله ، انظر : ابن المرتضى : « المنية والامل في طبقات المعتزلة » ، ص/١٩ ، وانظر رسالة الحسن البصرى الى مروان بن الحكم والتي نشرها : ريتر (هلموت) ، بمجلة « الاسلام » الالمانية ، العدد : ١٢ ، ص/٦٧ – ٨٣).

(١٥) صحيح مسلم ، «باب القدر » ، كتاب الايمان ، ١٥٠/١ . ابن النديم : « الفهرست » قائمة « فقهاء اهل الحديث » .

الذين يملون اراداتهم على غيرهم ممن اخلصوا في اسلامهم » (١٦) الى اتخاذ موقف يتسم بالروحانية الخالصة فدعوا الى « كراهية الدنيا » و ، « نفي الذات»، و « العزلة عن الناس » وذلك « بقطع العلائق وترك الخلائق والفرار من الدنيا»(١٧) والسعي الى تخلية القلب عما سوى الله تعالى وذلك بالتوجه بالكلية اليه . وهكذا انكفأ هؤلاء على ذواتهم قصد تطهير ها : بنبذ الدنيا ومتعتها وشهواتها ، وسلوك طريق الزهد والتقشف والنسك والعبادة ورياضة الفقر ، متخذين من : الصوم والجوع والسهر والبكاء وملامة النفس وايثار الغير ، اسبابا للسمو الاخلاقي الذي افتقدوه في حاضر الناس وواقع الحياة وممارسات الحكام . فرغبوا في الآخرة وحرثها ونعيمها وخلودها ، واحتقروا الدنيا وملاذها وزخرفها وشهواتها ، وسلكوا طريقا للاقناع سبيل المبالغة في تصوير ما ينتظر النفس المتمردة من عذاب اليم وحساب الهي شديد ودقيق . فكانوا بهذه المثابة : صيحة نقد ايجابية ، تحاول اصلاح الخلق بتربية الاخلاق وتقويم المعوج من شؤون الناس بضرب المثل في الزهد والتعفف والايثار واشاعة أسباب المودة

---

(١٦) نيكلسون : « في التصوف الا سلا مي وتار يخه » ، الترجمة العربية ، ابو العلا عفيفي ، ص/٤٦ .

(١٧) هذه جملة من التعريفات التي قدمها الصوفية لتجربتهم ومعاناتهم وسلو كهم . وقد جمع نيكلسون (المصدر السابق ص : ٢٨ – ٤١) عددا كبيرا من هذا التعريفات التي جا ت متفرقة في كتب الصوفية ومدوناتهم ، وعلى مدى قرون عديدة ، رجاء أن ينتهي من ذلك كله الى وضع تعريف جامع مانع للتصوف ، الا أنه عاد فصرح بأن « التصوف أمر لا يمكن تحديده » . وقد عبر الصوفية عن هذه الصعوبة في وضع حد لما يشعرون به ويعانون من مشاهدات ومواجيـد ، وابانوا بأن التجربة الصوفية ، باعتبارها ثمرة معرفة دفعية مباشرة مما لا يمكن الا طلا ع عليها ، أى نقلها الى الا خرين ، وهكذا في حين امكن « تعريف علوم الفقهاء وحدها بالعبارة ، لا نها علوم ورسوم تنال بالتعلم والا كتساب ، فان علم التصوف ليس مما يمكن حده لا نه : اشارات وبواد وعطايا وهبات يغرفها اهلها من بحر العطا الذى لا ينتهي مدده » ، انظر : السهروردى: « عوارف المعارف » ، ص/٥٤ ، الكلا باذى : « التعرف لمذهب أهل التصوف » ، ص/١٠٥ الغزالي : المنقذ من الضلا ل ، ص /٦٠ ، ولمزيد من الا طلا ع ، انظر : كتابنا : « نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها » ، ص/١١٦ – ١٢٠ .

والمحبة بين الناس ، والدعوة الى اسقاط الخلق بالتوجه الى النفس الانسانية : رجاء تنقيتها بالعبادة وتصفيتها بالمجاهدة وتطهيرها بالزهد ، لتكون موصولة بربها معصومة بعنايته عن الذنب وسوء الخلق .

ولهذا اشتدت عناية القوم بـ « تمام الادب » و « صفاء القلب » و « كمال الاخلاق » ، وصار الشعار الجامع لهم « الخروج من كل خلق دنيي والدخول في كل خلق سني» ، ولخصوا دعواهم في كلمتين جامعتين فقالوا : « التصوف تخلية وتحلية » (١٨) تخلية النفس عما سوى الله تعالى وتحليتها بكل ما هو رباني والهي ، وهو ما اصطلحوا عليه بـ : « الفناء والبقاء » ، فناء الصفات المذمومة التي هي وليدة الهوى والشهوة نتيجة لبقاء الصفات والافعال الحميدة التي تقابلها ، ولانهم يرون أن الصفات المحمودة لا تحصل الا بذهاب المذمومة ، سموا : ذهاب المذمومة بالفناء والمحو ، وحصول المحمودة بالاثبات والبقاء»(١٩)

ان سلوك الصوفية هذا لم يكن – على غير ما يعتقد الكثيرون – اخفاء لعجز أو تبريراً لقصور أو هروبا عن مواجهة الواقع والتعامل مع الحقيقة ، بل كان تعبيرا عن معارضة على مستوى السلوك العلمي لما هو شائع ، واعتزالا أو تفردا يهدف الى الكشف عن الحقيقة « انه الثورة الباطنية التي تخامر النفس فيثور صاحبها على المظالم الاجتماعية ، فلا يقف عند مقاومة غيره بل يبدأ جهاد نفسه واصلاح خطاياه » (٢٠) وهكذا كان الميل الى الزهد مرتبطا أصلا – كما يقول

---

(١٨) من تعريفات الصوفية وردت على لسان شيوخهم ، انظر : السراج الطوسي : «اللمع» ص/٢٨٤ ، القشيرى : « الرسالة القشيرية » ، ص/٣٦ ، ابن عربي : « الفتوحات » ، الباب ٢٢٠ ، ص /٥١٢ .

(١٩) ابن خلدون : « شفاء السائل » ، ص/٤٤ (تحقيق الطنجي).

(٢٠) ماسنيون : « مادة التصوف » ، دائرة المعارف الاسلامية . من الجوهرى فهذا الخصوص عدم الخلط بين مرحلة النشأة والتكوين التي نحن بصددها والتي نرى أنها تميزت بخصائص ثورية ومثلت حضورا اجتماعيا فعالا ، وبين مرحلة النضج والاستقرار التي جاءت متأخرة ، حيث أتخذ التصوف وبعد القرن السادس للهجرة : صورة التقاليد الثابتة والموروثة فانتظم الصوفية في « طرق روحية » « على راسها « شيخ متمرس » أو « استاذ مرشد » وتحت امرته وارشاده النفسي والروحي تلامذة ومريدون . وقد مثلت هذه الطرق : تيارا تقليديا محافظا =

كولد زيهر – « بالثورة على السلطة » (٢١) .

واذا ما تجاوزنا التصوف الاسلامي الى الفكر الجبرى ، كما صوره الجهم بن صفوان ، وجدناه صادرا عن هذه الروح الدينية الورعة التقية التي هي تجربة معاناة تبلورت فيما بعد في دوائر الصوفية في صورة ما اصطلحوا عليه بـ : « اسقاط التدبير » بمعنى : فناء الذات الانسانية (الانا) في الارادة الالهية المطلقة (الجبروت) ، وذلك باسترسال النفس مع الله تعالى على ما يريد . (٢٢) ولهذا ذهب معظم الصوفية المتأخرين الى تقرير الجبر والقول بالتفويض والاستسلام للقضاء والرضا بما يصيب العبد من خير وشر . (٢٣) ان القـول بالجبر ومن هذا المنطلق : منطلق المعاناة والمعايشة ، لا بمفهومه الفكري النظري المجرد ، ينتهي – وقد انتهى فعلا – الى تحرير كامل ناجز للانسان من كل خوف ، باعتباره محاولة غير عادية وتجربة فائقة للتسامي بارادة العبد الى ارادة الله تعالى ، حيث يتحقق الكمال الانساني في اجلى صوره ومعانيه.(٢٤)

=يعمل على ابقاء الاوضاع الراهنة القائمة على ما هي عليه ، وبذا انحرف التصوف عن مساره الثورى الاول (انظر الكلا باذى : المصدر السابق ، ص/٣٣) اذ يقول عن عموم الصوفية « لا يرون الخروج على الولاة بالسيف وان كانوا ظلمة» . كذلك شاعت بين اتباع هذه الطرق عقائد مسوخة ومشوهة مستقاة من المجتمعات غير العربية في جوهرها وروحها ، وانتهت في حالات غير قليلة الى هضم وتمثل عناصر من ارث الديانات المحلية القديمة كالسحر والشعبذة ، حتى كادت ان تنتهي الى صورة « دانات شعبية » ، لا تمت بصلة عضوية أو رابطة روحية الى الاسلام وعقائده الاساسية ، انظر :

Gibb; H.A.R. "Studies n the civilization of Islam", p: 215.
Also' Fazlur Rahmon : „ISLAM„ 'P.14 (London, 1966).

(٢١) « العقيدة والشريعة في الاسلام» ، ص/١٤٧ . (الطبعة الثانية – ١٩٥٩) .

(٢٢) من التعريفات المنتخبة للتصوف ورد على لسان الصوفي المعروف محمد بن رويم المتوفي ٣٠٣ .

(٢٣) انظر الكلا باذى ، المصدر السابق ، ص/

(٢٤) يحيي (الدكتور عثمان) : « نصوص تاريخية خاصة بنظرية التوحيد في التفكير الاسلامي » مقال ضمن : «الكتاب التذكارى محي الدين بن عربي في الذكرى المئوية الثامنة لميلاده» ، ص/٢٣٤ .

ولعل في هذا الفهم وهذا التفسير لفلسفة الجهم بن صفوان ما يعين على التوفيق بين : فكره الجبري وسلوكه الثوري الذي انتهى به شهيدا في ساحة النضال المسلح ، وكذلك ما يرد دعوى بعض الباحثين ممن ربطوا القول بالجبر بمصالح السلطة القائمة ، وانها ارادت تبرير سياساتها وسلوكها وافعالها بمبدأ الجبر والتبشير له . (٢٥)

واخيرا فان القصد من هذا العرض الموجز والمختصر لدور العوامل الذاتية في نشأة المذاهب الاسلامية ، ليس التنكر لتأثيرات الدوافع الخارجية الموصولة بالثقافات الاجنبية ، ذلك ان هذا الاثر واضح وبين ومعروف ، واغفاله أو تجاوزه خروج على المنهج العلمى السليم القائم على تحليل المركب والمعقد الى الى بسائطه وعناصره المنشئة الاولى وانما اردنا أن نبحث في الامر من وجهة نظر موضوعية تنظر الى الحدث باعتباره : وليد الظروف المادية القائمة ، ولكنها لا تنفي أثر التطور التاريخي المتمثل في الزمن ومعطياته ، وفي الثقافات الاجنبية الوافدة ، وذلك بالاخذ عنها والاستمداد منها . فالذي نميل اليه ويقرره واقع الأحداث هو ان أثر هذه الثقافات الاجنبية جاء تاليا ولاحقا ، وانحصر في تطوير هذه الاتجاهات والمذاهب وإثرائها ، لا في خلقها وابداعها ، بحيث صارت هذه المذاهب – وخلال تطورها الزمني – تستوعب عناصر فلسفية ودينية من مصادر مختلفة ومتنوعة ومتباينة . ومما ينبغي الاشارة اليه ، مما له قيمة اساسية وحاسمة في هذا الخصوص ، هو أن الفكر العربي الاسلامي ، وفي مختلف اتجاهاته وصوره بخاصة في أيام نشأته وتكوينه ، كان فكراً مفتوحاً على غيره ، فلم فلم يعرف العصبية والجمود والانغلاق على الذات ، وتلك سمة اساسية له ، يعرفه ويقدره العارفون المخلصون لحقيقة هذا الفكر ومعطياته .

---

(٢٥) ممن ذهب الى هذا الراى : كولدزيهر ، المصدر السابق ، ص /٩٧ ،
Tritton. "Muslim Theology"; p. 54