

جامعة حمد بن خليفة

كلية الدراسات الإسلامية

التجربة الدينية والتجربة الصوفية:

دراسة مقارنة في ضوء علم تاريخ الأديان

إعداد

عمرو محمد محمد البقلي

رسالة ماجستير مقدمة لأعضاء هيئة تدريس

كلية الدراسات الإسلامية

استيفاء لأحد

شروط الحصول

على درجة الماجستير في مقارنة الأديان

يونيو 2019م

© 2019 عمرو محمد محمد البقلي. "جميع الحقوق محفوظة

ProQuest Number: 13861995

All rights reserved

INFORMATION TO ALL USERS

The quality of this reproduction is dependent upon the quality of the copy submitted.

In the unlikely event that the author did not send a complete manuscript and there are missing pages, these will be noted. Also, if material had to be removed, a note will indicate the deletion.



ProQuest 13861995

Published by ProQuest LLC (2019). Copyright of the Dissertation is held by the Author.

All rights reserved.

This work is protected against unauthorized copying under Title 17, United States Code
Microform Edition © ProQuest LLC.

ProQuest LLC.
789 East Eisenhower Parkway
P.O. Box 1346
Ann Arbor, MI 48106 – 1346

اللجنة

يصادق أعضاء لجنة التقييم بالموافقة على (رسالة الماجستير) التي قدمها (عمرو محمد محمد البقلي) والتي نوقشت بتاريخ

[13- إبريل - 2019 م]

[أ. د. إبراهيم محمد زين]

مشرف رسالة الماجستير

[د. بدران بن لحسن]

عضو اللجنة

[أ. د. محمد أمزيان]

عضو اللجنة

يُعتمد:

[أ. د. عماد الدين شاهين] العميد، كلية [الدراسات الإسلامية]

ملخص

إن هذه النزعة الروحية التي خلقها الله - تعالى - في بني البشر ضرورة نفسية ملحة ومطلب ديني، ونزعة فلسفية في الإنسان، ويتطرق البحث إلى جذور ومنابع هذه الحياة الروحية في التاريخ الإنساني بصفة عامة وفي التاريخ الإسلامي بصفة خاصة، ليقودنا للتأمل في التجربة الدينية في جزيرة العرب قبل الإسلام ثم بالحياة الروحية لنبي الإسلام محمد - صلى الله عليه وسلم - قبل البعثة وبعدها، وملاحظة تطور هذه النزعة الروحية في التاريخ الإسلامي، وتسليط الضوء على أصولها وجذورها، ليقود الباحث بالضرورة إلى فهم التجربة الصوفية التي هي أحد نتاجات الغلو في تلك النزعة الروحية.

تعد التجربة الصوفية أحد نتاجات التجربة الدينية التي عاشها الكثير من الناس قديمًا وحديثًا في مختلف الحضارات والأديان، وقد حاول الباحث تسليط الضوء عليها من خلال مقارنتها بالتجربة الدينية في الأديان بصفة عامة وفي الإسلام بصفة خاصة لإبراز أهم النقاط التي تتقاطع وتتداخل مع الأديان الأخرى.

وقد سلط الباحث الضوء على النظرية الإسلامية للتجربة الدينية التي صاغها مؤرخ الأديان د: محمد خليفه حسن - حفظه الله - ولاقت قبولًا واستحسانًا لدى علماء وباحثي مقارنة الأديان وجعلها الإطار العام الذي سينطلق منه في محاولة فهم التجربة الدينية في الإسلام أولًا ومن ثم إجراء مقارنة ومقاربة بينها وبين التجربة الصوفية، وذلك في ضوء علم تاريخ الأديان.

Abstract

This spiritual tendency which Allah created in human beings is an urgent psychological necessity, a religious requirement, a philosophical orientation in man. The research is about the roots and origins of this spiritual life in the human history in general and in the Islamic history in particular. This leads us to reflect on the religious experience in the Arabian Peninsula before Islam, and then on the spiritual life of Prophet Muhammad (PBUH) before and after his mission. The next step is to reflect on the evolution of this spiritual trend in the Islamic history, and to shed light on its origins and roots. All this requires necessarily the researcher to understand the Sufi experience which is a product of the excessive spirituality.

The Sufi experience is a product of the religious experience of many people in ancient and modern civilizations and religions. The researcher has tried to shed light on this by comparing it to the religious experience in general and in Islam in particular to highlight the most important points that intersect and overlap with other religions.

The researcher has highlighted the Islamic theory of the religious experience which was formulated by the religious historian, Dr. Muhammad Khalifa Hassan. It has been well received and accepted by the scholars and researchers of comparative religions and made it the general framework from which to begin to understand the religious experience in Islam first and then to compare it with the Sufi experience, in the light of the religious history.

جدول المحتويات

ج	جدول المحتويات
د	شكر وتقدير
ذ	الإهداء
1	مقدمة
2	التعريف بالموضوع وأهميته
4	سبب اختيار الموضوع
5	أهداف البحث
5	أهمية البحث
6	حدود البحث
6	إشكالية البحث
6	تساؤلات البحث
7	منهجية البحث
7	الدراسات السابقة
9	خطة البحث
10	الفصل الأول
10	جذور الحياة الروحية في التاريخ
11	تقديم
11	المبحث الأول: منابع الحياة الروحية
11	أولاً: المنبع الفلسفي:
14	ثانياً منبع الطبيعة الإنسانية:
16	ثالثاً المنبع الديني:
21	المبحث الثاني: جذور الحياة الروحية في التاريخ
25	المبحث الثالث: جذور الحياة الروحية في جزيرة العرب قبل الإسلام:
27	أولاً اليهودية:
28	ثانياً النصرانية:
30	ثالثاً: الحُمس والحلة وأثرهما في الحياة الروحية للعرب قبل الإسلام:
31	رابعاً الحنفاء:
44	الفصل الثاني
44	التجربة الدينية في أول مهدا الإسلامي
45	الحياة الروحية في حياة محمد صلى الله عليه وسلم:
45	أولاً - الحياة الروحية في حياة النبي محمد صلى الله عليه وسلم قبل البعثة:
50	ثانياً - الحياة الروحية في حياة نبي الإسلام محمد - صلى الله عليه وسلم - بعد البعثة:
53	ثالثاً - الحياة الروحية (الزهد) في القرنين الأول والثاني
55	رابعاً- نشأة التصوف

56	 خامساً: معنى التصوف واشتقاقاته.
66	 تعريف الباحث للتصوف والزهد:
68	 أسماء المتصوفة:
69	 الفصل الثالث
69	 التجربة الدينية والتجربة الصوفية.
70	 المبحث الأول: التجربة الصوفية:
71	 مفهوم التجربة الصوفية:
73	 العلاقة بين التجربة الصوفية والدين:
75	 العبادات الظاهرة ودورها في التجربة الدينية والتجربة الصوفية:
77	 الخصائص المشتركة للتجربة الصوفية:
78	 دفاع الصوفية عن التجربة الصوفية وردهم على من أنكرها:
78	 التجربة الصوفية ليست متاحة إلا للخواص من الناس.
79	 آراء الباحثين حول أنواع التجربة الصوفية:
81	 المبحث الثاني: التجربة الدينية:
81	 مفهوم التجربة الدينية:
83	 تعريف التجربة الدينية:
84	 تعريف الباحث للتجربة الدينية:
84	 أنواع وظواهر التجربة الدينية عند مصطفى ملكيان:
85	 موانع التجربة الدينية:
85	 أنواع التجربة الدينية:
90	 الفصل الرابع
90	 مقاربات بين التجربة الدينية عند د. محمد خليفة حسن والتجربة الصوفية:
91	 المبحث الأول: الرؤية الاستشرافية للتصوف للدكتور: محمد خليفة حسن.
93	 قصور الدراسات الغربية في دراسة الإسلام وفهم تجربته الدينية:
94	 المبحث الثاني: التأسيس للنظرية من خلال الحديث عن جوهر الدين الإسلامي:
95	 التسمية ب (الإسلام) وصلتها بجوهر الدين:
96	 رأي الدكتور خليفة في صعوبة دراسة التجربة الدينية في جانبها الشعوري:
97	 المبحث الثالث: مراحل التجربة الدينية في الإسلام عند د. خليفة:
98	 أ - المرحلة الأولى من مراحل التجربة الدينية في الإسلام:
98	 ب - المرحلة الثانية من مراحل التجربة الدينية في الإسلام:
99	 ج - المرحلة الثالثة من مراحل التجربة الدينية في الإسلام:
101	 المبحث الرابع: خصائص التجربة الدينية في الإسلام:
101	 1 - تجربة عقلانية:
102	 2 - تجربة اجتماعية:
104	 3 - تجربة دينية دنيوية وأخروية:
105	 4 - تجربة أخلاقية:

106	إضافات الباحث لخصائص التجربة الدينية في الإسلام:
110	ملخص وصف التجربة الدينية:
111	المبحث الخامس: الفرق بين التجربة الدينية والتجربة الصوفية:
119	الخاتمة
121	المراجع
129	المقالات

شكر وتقدير

- الحمد لله وحده والشكر له - سبحانه - على أن وفق وأعان، فمنه كل خير ومعروف، وهو صاحب الفضل والإنعام في الأولى والآخرة، فاللهم أعنا على ذكرك وشكرك وحسن عبادتك.
- لأساتذتي الأكارم الذين شرفت بالتلمذ على أيديهم في قسم مقارنة الأديان بكلية الدراسات الإسلامية وعلى رأسهم مؤرخ الأديان سعادة الأستاذ الدكتور: محمد خليفه حسن - صاحب الخلق الرفيع والتواضع الجم.
- والشكر موصول لسعادة الأستاذ الدكتور: إبراهيم زين الذي أشرف على البحث ووجهني بملاحظاته الثمينة ليظهر البحث على هذا النحو، فجزاه الله خير الجزاء.
- وشكر خاص من أعماق القلب لسماحة الأستاذ الدكتور: بدران مسعود بن لحسن والذي كان الداعم الأكبر لي في الكلية مادياً ومعنوياً، كتب الله أجره، ووفقه لرضاه.
- والشكر موصول لجميع الأساتذة الأفاضل الذين تعلمت منهم في هذه الكلية المباركة وهم الأستاذ الدكتور: أحمد محمد هويدي والأستاذ الدكتور: محمد السعيد جمال الدين والدكتور الفاضل: سمير قنوري والأستاذ الدكتور: دين محمد والدكتور: محمد المختار الشنقيطي والدكتور: محمد مدثر علي جزاهم الله جميعاً خير الجزاء وأحسن عاقبتهم في الأمور كلها.
- والشكر الجزيل لصاحب الخلق الرفيع والتواضع الجم سماحة الشيخ: عبد الرحمن بن خالد آل ثاني - حفظه الله - والذي كان لدعمه الأثر الكبير في نجاح هذا البحث، جزاه الله خير الجزاء ورزقه من خيري الدنيا والآخرة.
- والشكر لجميع زملائي الأفاضل الذين تعلمت منهم الكثير ولم يبخل واحد منهم بدعم أو توجيه أو دعوة صالحة وأخص منهم الأخ الفاضل الأستاذ: ناجي محمد مصطفى الشابوري، والذي كان سبباً في الالتحاق بهذه الكلية المباركة وقد استفدت منه كثيراً فأسأل الله - تعالى - أن يكتب أجره وأن يوفقه لمراضيه وأن يجزيه خير الجزاء.

الإهداء

- ❖ إلى روح أبي الغالي - رحمه الله - الذي كان سببًا في كل خير، فقد أصر على إلحاق جميع أولاده بالأزهر - أدام الله نفعه - رغبةً في أن يكونوا صالحين وبعلموا الشرع الشريف مشغولين، وكان دومًا يقول لقد وهبت أولادي للأزهر، لقد غرس أبي - رحمه الله - في نفسي معاني الرجولة والاعتماد على النفس، وكان دائمًا ما يوصيني بالإخلاص، أسأل الله - تعالى - أن يرفع درجته في المهديين وأن يجمعنا به في جنات النعيم برفقة نبينا محمد - صلى الله عليه وسلم - خاتم الأنبياء والمرسلين.
- ❖ إلى أمي - أطال الله عمرها في الطاعة - زهرة عمري ونبع الحنان والحب في حياتي، إلى من صبرت وسهرت وتحملت أنواع المشاق والألام في رحلة تربيتي وتعليمي، إلى من ستر الله عيوبي وجبر كسري ببركة صلاحها ودعائها الذي لا ينقطع ليلاً ونهارًا.
- ❖ إلى زوجتي وصاحبتي وموضع الأمل والإشراق في حياتي - أم مسلم - إلى من صبرت وتحملت رحلة طويلة شاقة في تربية أولادي، إلى رفيقة الدرب وبهجة الحياة.
- ❖ إلى أولادي، ريحانة حياتي وقرة عيني، ناصر السنة (أحمد) وأسد الإسلام (محمد) وإبراهيم والحبيبتان رحمة ومريم أقر الله أعيننا بصلاحهم، ونسأل الله أن يجعلهم من أهل التقوى، وأن يجعلهم من العلماء العاملين والدعاة المخلصين والأبطال المجاهدين.
- ❖ إلى أخي إبراهيم صاحب القلب الطيب؛ أسأل الله له دوام الاستقامة وموفور الرزق الحلال وأقر الله عينه بصلاح زوجه وولده عمرو - حبيب قلبي -.
- ❖ إلى أختي وكريمتي أم محمد؛ أسأل الله أن يجعلها من أهل القرآن وأسأل الله لها راحة البال وقرار العين بزوجه الفاضل الخلق فضيلة الشيخ: أنس سليمان أبو غيات - صاحب الفضل والمعروف والخلق الجم - وأولادها (محمد - مالك - عائشة - عمر).
- ❖ إلى روح عمي الفاضل أحمد محمد البقلي - رحمه الله - والذي غرس في نفسي من الصغر حب العلم والقراءة؛ فقد كان يصحبني معه في الاحتفال بحملة الماجستير والدكتوراة، وغرس في نفسي حب الصلاة؛ فقد كان يوقظني لصلاة الفجر منذ الصغر.
- ❖ إلى آبائي في العلم من العلماء الربانيين والدعاة المخلصين الذين أناروا لنا الطريق، ودلونا على الله - تعالى - فأنا وغيري الكثير غرسهم وسعيهم، أسأل الله أن يديم نفعهم.

❖ إلى إخواني من طلبة العلم والدعاة المخلصين والمرابطين على الثغور في كل مكان، لا يعرفهم أحد -
وحسبهم أن الله يعرفهم - والذين كانوا سببًا في الاستقامة على المنهج الصحيح، ومحبة العلم وتوقير
أهله.

❖ إلى من أسدى إلينا معروفًا، أو مساعدة أو دعوة بظهر الغيب، جزاكم الله خير الجزاء وأسأل الله أن يديم
نفعكم وألا يحرمكم الأجر.

❖ وأخيرًا إلى أصحاب القلوب التائهة في ضلالات الفتن والغارقة في بحور المادية الخاوية المتهالكة،
عساهم يرجعون، عساهم يتوبون، ولطريق ربهم يسلكون.

مقدمة

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأشهد أن محمداً عبده ورسوله - صلى الله عليه وسلم -.

(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُمْ مُسْلِمُونَ)¹

(يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا)²

(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا، يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمَالَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا)³

أما بعد: فإن أصدق الحديث كتاب الله - تعالى - وخير الهدي هدي محمد - صلى الله عليه وسلم - وشر الأمور محدثاتها، وكل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة، وكل ضلالة في النار.

¹ سورة آل عمران، آية 102

² سورة النساء، آية 1

³ سورة الأحزاب، آية 70 - 71

التعريف بالموضوع وأهميته

كثيرًا ما تطرُق الأسماع كلمة صوفي، وكثيرًا ما تصادف العين في أثناء القراءة في كتب التراث الإسلامي كلمة التصوّف، وكثيرًا ما نقرأ في كتب الدين المقارن كلمة التجربة الصوفية والتجربة الدينية. وقد يتشكل في الوعي مفهومٌ عن التصوف وتجربته تتحكم في ضبطه عوامل متعددة، منها المجتمع الثقافي والفكري الذي نشأ الإنسان فيه وكوّن خلفياته الثقافية والمعرفية، وكذا طبيعة دراسته والمجالات التي تستهويه القراءة فيها، وتجربته الدينية الشخصية التي عاشها، فكل إنسان على وجه الأرض تجربةً دينيةً عرفها واستطاع تمييز مراحلها أم لم يعرفها.

وحينما يقرأ الإنسان في كتب الدين المقارن وتقع عينه على كلمات (التصوف والرهبة والتجربة الدينية والتجربة الصوفية والتجربة العرفانية والحياة الروحية والتبتل والزهد والانقطاع والفناء والخلص والوحدة والاتحاد والحلول وغيرها...) تتولّد في ذهنه بعض الأسئلة عن طبيعة الصوفية كتجربة دينية سار في طريقها وتأثر بها الملايين من الخلق، من مختلف الأديان، وأيضًا التساؤلات عن مدى ارتباط التجربة الصوفية بالأديان بصفة عامة وماهي التجربة الصوفية وما هي التجربة الدينية في الإسلام.

إنّ دراسة التصوّف بوصفه ظاهرة أو تجربة دينية شغل الكثير من الدارسين؛ فقام بعضهم مشمّرًا عن ساعد الإنصاف وحاول التجرّد للوصول إلى الحقيقة المجرّدة عن الأهواء والأسباب غير المعلنة، ولكنّ للبعض الآخر مشرّبٌ وأيديولوجيته التي انطلق منها، والتي أثرت - ولا شك - في تحويل نظره عن بعض السلبيات وغضّ الطرف عنها وإسهاب قلمه عند بعض النقاط المضيئة ومحاولة تضخيمها - وأقصر نظره إلى التصوف على زاوية معينة ثم أمعن النّظر في هذه الزاوية، فهو مستغرّقٌ فيها ولا يكاد ينفكّ عنها ولا يرى التصوّف إلا من تلك الزاوية فقط، وأغلق عينيه عن بقية الزوايا والمناحي التي يتسع لها ذلك الفكر الواسع مفهومًا والمتشعب طريقًا، ومن مظاهر اتساع هذا الفكر أنه يشمل مجالات متعددة من العلوم والآداب والأديان والأجناس؛ ولكن يبقى الدين ميدانه الرئيس، وفي هذا السياق يقول عيد الدرويش:

(إنّ مفهوم التصوّف يشمل كثيرًا من المعاني والدلالات لمجالات عدة من العلوم والآداب، والأجناس الثقافية؛ ولكن تبقى مسألة الأديان تحتل مساحة كبيرة للتعبير عن جوانب كثيرة في المفهوم والممارسة، وتعتبر أساسًا في الدّراسة التي تتطرق إليها).⁴

⁴ عيد الدرويش، فلسفة التصوف في الأديان، دمشق - سوريا: دار الفرق، الطبعة الأولى، 2006، ص13.

والتصوّف الإسلامي بصفة أكثر خصوصيةً له عظيم الأثر في التراث الإسلامي وله تأثير كبير على المسلمين منذ نشأة التصوّف وحتى الآن.

والناظر لواقع العالم الإسلامي الآن سيجد أن الكثيرين يدّعون أنهم صوفيّون حقيقيّون، وآخرون يكذبونهم، وسيجد محاولات بعض الدّول لجعل التجربة الصوفيّة هي التجربة الدينية الرسمية التي تتبناها الدولة ومؤسساتها، وسيجد حرص بعض القوى الاستعمارية الكبرى المتصاعد في السنوات الأخيرة للتواصل والتفاهم مع المؤسسات الصوفيّة الرسميّة ومد يد العون لها، وعقد مؤتمرات عالمية برعاية هذه الدّول لأغراض سياسية مشبوهة، وتحاول بعض الدّول أيضًا جعل التصوف هو المذهب الرسمي للدولة ومحاوله جعل التصوف وتجربة الحلول والاتحاد ووحدة الوجود المذهب الشعبي من خلال وسائل الإعلام المتنوعة كصناعة الأفلام والمسلسلات الرمضانية عن بعض غلاة الصوفيّة مثل (الحلاج - وابن عربي وغيرهما) وذلك للتخلص من التبعية السياسية لدول أخرى؛ فإذا كان للتصوّف أثرٌ كبيرٌ في الماضي والحاضر، فوجب معرفة أصوله التاريخية والفكرية في التاريخ بصفة عامة، وفي الدين الإسلامي بصفة خاصة، وإذا كانت هناك ثمّة دراسة منصفة، لجذور التصوف الإسلامي والحياة الروحية في الإسلام، سيصبح من السهل التعرف على التجربة الصوفيّة، ومحاوله فهمها كما يعيشها أصحابها، ويسهل عند ذلك مقارنتها بالتجربة الدينية في الإسلام.

وتصبح دراسة أصول هذا الفكر وجذوره وكذا دراسة تلك التجربة الصوفيّة في الإسلام من الأهمية بمكان، ولعلّه من المناسب أن أسوق في هذا السياق كلام محمد كمال جعفر عن أهمية التصوّف فيقول:

(إن التصوّف يعتبر ذا أهمية قصوى بالنسبة للدين، الذي يحفظ على الإنسان وضعه الأخلاقي البناء؛ ومن ثم فهو مهم بالنسبة لمستقبل الإنسانية وخاصة في مثل هذا الوقت الذي تبرز فيه أقصى التحديات لظاهرة الدين، سواء أكان ذلك عن طريق الفلسفات المغرقة في المادّية، أو عن طريق الإغراء الفجّ الذي يذيعه المتحمسون - بوعي أو بغير وعي - للمعرفة العلمية لقوى الطبيعة والسيطرة عليها وصرف الأذهان والقلوب عن الحقائق الروحيّة)⁵.

وسأحاول أن أسلط الضوء على جذور التجربة الصوفيّة من خلال الحديث عن:

1- جذور ومنابع الحياة الروحية في التاريخ، وذلك من خلال الفصل الأول.

5 محمد كمال جعفر، التصوف طريقًا وتجربةً ومنهجًا، القاهرة: دار الكتب الجامعية، 1970م، ص 14

2- الحياة الروحية والتجربة الدينية في مهدها الأول (صدر الإسلام) ويشمل ذلك الحديث عن الحياة الروحية والتجربة الدينية التي عاشها نبي الإسلام محمد - صلى الله عليه وسلم - ثم سنتناول الدراسة تعريف التصوف وتاريخ نشأته وسيكون ذلك في الفصل الثاني.

3- ولاستكمال الفائدة سنتناول الدراسة في الفصل الثالث التجربة الصوفية العرفانية والتجربة الدينية بشيء من التفصيل لمحاولة فهمهما، ومن ثمَّ تكون في الفصل الرابع المقارنة بين التجربة الصوفية والتجربة الدينية في الإسلام، وقد اختارت الدراسة النظرية الإسلامية للتجربة الدينية والتي صاغها مؤرخ الأديان د: خليفه وذلك لشموليتها، ولكونها لاقت قبول واستحسان علماء ودارسي الأديان.

سبب اختيار الموضوع

- اقترح أستاذي الدكتور: محمد خليفه حسن فقد تشرفت بدراسة مادة (موضوع في مقارنة الأديان) ⁶ معه وقد ناقش معنا أستاذنا في إحدى المحاضرات الفروق بين الديانات التوحيدية والديانات الشرقية وقد تحدث عن التصوف والرهبة في الأديان، وكانت لي مناقشة بعد انتهاء المحاضرة معه فأشار علي أن أكتب في أصالة التصوف الإسلامي في ضوء تاريخ الأديان⁷، وقال إن هذه القضية تحتاج لأن تدرس دراسة علمية، ولا أعلم أحدًا خصّها بمصنّف، فتحمست لذلك ومكثت عدة أشهر في إعداد خطة للبحث، وفي أثناء مناقشة الخطة اقترح أستاذي الدكتور: إبراهيم زين أن يتحول البحث لمحاولة فهم التجربة الدينية والتجربة الصوفية في ضوء علم تاريخ الأديان حتى يكون البحث أكثر اتصالاً بتخصص مقارنة الأديان وقد وافقته لجنة المناقشة على هذا المقترح، فشرح الله صدري لذلك.
- الرغبة في إضافة دراسة علمية حول التجربة الدينية والتجربة الصوفية وخاصة أن الكتابات حول التجربة الدينية والتجربة الصوفية قليلة جدًا، ولم أجد - فيما أعلم - أحدًا قارن بين التجربة الدينية والتجربة الصوفية، أو أفرد لهما مصنّفًا وغاية ما هنالك أن يكون تناولهما هامشيًا في أحد الموضوعات.
- رجاء أن تكون هذه الدراسة نواة حقيقية لدراسة مستقبلية جادة من أحد الباحثين لاستكمال الحديث عن دراسات التجربة الدينية والتجربة الصوفية وخاصة أنه علم تم استحداثه مؤخرًا في علم مقارنة وتاريخ الأديان.

⁶ إحدى المواد المقررة في قسم مقارنة الأديان - بكلية الدراسات الإسلامية - جامعة حمد بن خليفة
⁷ ولعل الله يعيننا فيما يستقبل من الزمان لأقوم بهذه المهمة الجليلة، نسأل الله الإخلاص والمعونة.

أهداف البحث

- دراسة تاريخ الحياة الروحية وجذورها في التاريخ.
- التعرف على الحياة الروحية في الصدر الأول للإسلام.
- التعرف على التجربة الصوفية.
- التعرف على النظرية الإسلامية للتجربة الدينية والتي صاغها د: خليفة.
- إبراز نقاط الاتفاق والاختلاف وتسلط الضوء على نقاط التقاطع بين التجربة الصوفية العرفانية والتجربة الدينية وفق نظرية د: خليفة.

أهمية البحث

- تكمن أهمية دراسة التجربة الصوفية والتجربة الدينية في فهم تجارب دينية قديمة قدم الحضارات والأديان، وقد أثرت هذه التجارب في كثير من الناس قديماً وحديثاً.
- ويزداد الموضوع أهمية لتكالب القوى الكبرى على مد يد العون للمؤسسات الصوفية، ومحاولة جعل التصوف هو الدين الرسمي في كثير من الدول العربية والإسلامية، ومحاولة تقديم التصوف للعالم على أنه روح الإسلام، فلا بد من فهم حقيقة هذا الفكر الصوفي وتجاربه العرفانية ومقارنته بالتجربة الدينية للوقوف على مدى قربيه أو بعده عن الإسلام.
- ويزيد من أهمية الموضوع أن دراسات التجربة الدينية والتجربة الصوفية من الموضوعات الجديدة في مجال مقارنة الأديان والحضارات المختلفة.
- ويزيد من أهمية الموضوع أنه تناول وسلط الضوء على النظرية الإسلامية الوحيدة - فيما أعلم - للتجربة الدينية والذي صاغها علم كبير من أعلام تاريخ الأديان، فلذا اكتسب الموضوع أهمية كبيرة.
- وتأتي أهمية هذا الموضوع أيضاً كونه يعبر عن الحياة الروحية التي صارت ضرورة ملحة للبشرية الضالة المعذبة بالمادية الحديثة، فقد تفاقمت أزمة المادية الحديثة فوصل بعض الناس إلى الانتحار ووصل بعضهم لإنكار وجود إله، ووصلت المادية بالآخرين للتجرد عن الأخلاق الحميدة، ولا حل للخروج من هذه الأزمة العالمية إلا بالعودة إلى الحياة الروحية والاستجابة لنداء الروح.

حدود البحث

سيركز البحث على أبحاث مؤرخ الأديان الأستاذ الدكتور محمد خليفه حسن - حفظه الله - لاستخراج كتاباته عن التجربة الدينية لمحاولة فهمها، ومن ثم مقارنتها بالتجربة الصوفية، وكان الاعتماد الأكبر على كتابه تاريخ الأديان، وكذا كتاب آثار الفكر الاستشراقي في المجتمعات الإسلامية.

إشكالية البحث

إن إشكالية هذا البحث، والتي شجعت على خوض غمار التجربة والكتابة في هذا الموضوع هي عدم وضوح تعريف وأنواع ومراحل التجربة الصوفية من قبل المتصوفة أنفسهم، ولا من قبل الباحثين، فهي تجربة جُوانية غامضة - كما يصفها أهلها - ليس لها أطر محددة ولا معالم واضحة إلا مجموعة من الأنواق والأحاسيس والمشاعر التي تحتل الصدق وتحتل تلاعب الشياطين.

والتجربة الدينية في الإسلام أيضًا لم نقف لها على تعريف شامل يصفها، وقد وضع الدكتور خليفه الأطر المناسبة للتجربة الدينية عند صياغته لها - وقد أجاد في ذلك - لكنه لم يصنع تعريفًا شاملاً لها ولا تزال تحتاج للمزيد من البسط والإيضاح.

تساؤلات البحث

من خلال الإشكالية السابقة يمكننا صياغة التساؤلات التالية:

- ما أهم منابع الحياة الروحية في التاريخ؟
- ما أهم ملامح الحياة الروحية في حياة نبي الإسلام محمد - صلى الله عليه وسلم -؟
- ما التعريف المناسب للتصوف؟
- ما المقصود بالتجربة الصوفية؟ وما أهم خصائصها؟
- ما المقصود بالتجربة الدينية؟ وما أهم خصائصها؟
- ما أبرز نقاط الاتفاق والاختلاف بين التجربة الصوفية والتجربة الدينية في الإسلام وفق نظرية د: خليفه؟

منهجية البحث

اتساقاً مع إشكالية البحث وتساؤلاته سيعتمد هذا البحث على توظيف أكثر من منهج ويتمثل ذلك في استخدام وتوظيف المناهج التالية:

(المنهج الاستقرائي، التحليلي، النقدي، التاريخي، المقارن)

سيأخذ البحث المنهج الاستقرائي أساساً للبحث من خلال تتبع آراء العلماء والباحثين على اختلاف مشاربهم في (تعريف التصوف ونسبة مصطلح التصوف) وكذلك في وصف التجربة الصوفية ووصف الحياة الروحية. في حين سيلجأ البحث إلى (المنهج التحليلي) من أجل تحليل المفهوم الدلالي لمصطلح (التصوف) وكذا تحليل الدلالات الناتجة عن نسبة التصوف.

وسيستخدم البحث المنهج النقدي لنقد التجربة الصوفية في ضوء المعطيات السابقة وكذا في ضوء نظرية د: خليفة في وصف التجربة الدينية.

وسيوظف البحث المنهج التاريخي من خلال الحديث عن النشأة التاريخية للتصوف ووصف التطور التاريخي لهذا الفكر، وكذا المراحل التاريخية للحياة الروحية منذ القدم، مع التركيز على تطورها في الدين الإسلامي. أما المنهج المقارن فسيستخدم في المقارنة بين التجربة الدينية للمسلم وفق نظرية د: خليفة والتجربة الصوفية العرفانية، ومحاولة إبراز نقاط الاتفاق والاختلاف بين كل منهما.

الدراسات السابقة

أثناء البحث عن الدراسات السابقة لم أجد - فيما أعلم - دراسة خاصة اقتصرت فقط على ذكر التجربة الصوفية أو التجربة الدينية أو العلاقة بينهما، ونتفهم قلة الحديث عن التجربة الدينية إذ هو اتجاه جديد في علم مقارنة الأديان أما التجربة الصوفية فعلى الرغم من كثرة ما كتب عن الصوفية قديماً وحديثاً، إلا أن الحديث عن التجربة الصوفية لا يزال قليلاً، لكنني وجدت الحديث مفرقاً ومختصراً ضمن بعض الدراسات والأبحاث، أذكر منها:

1- كتاب (تاريخ الأديان دراسة وصفية مقارنة) لـ محمد خليفة حسن وطبعته دار الثقافة العربية - القاهرة، عام 2002م وعدد صحائفه: 342، والكتاب من المراجع المهمة في علم تاريخ ومقارنة الأديان؛ فلا غني للباحث عنه، وقد اعتمدت كلياً على الكتاب في الحديث عن التجربة الدينية، وقد أفرد المؤلف للحديث عن الإسلام الفصل الأخير من الكتاب والذي تحدث فيه بالتفصيل عن التجربة الدينية، ويلاحظ أن المؤلف لم يتناول التجربة الصوفية في

كتابه إلا في مواضع متفرقة فقد تحدث عن التجربة الصوفية باختصار عندما قارن بين الديانات التوحيدية والديانات الشرقية.

2- كتاب (التصوّف طريقةً وتجربةً ومذهباً) لـ محمد كمال جعفر

طبعته دار الكتب الجامعية بمصر 1970 وعدد صحائفه 333 ويتكوّن من أربعة عشر فصلاً، ويتناول الفصل الأول أصل كلمة التصوف وتعريفاتها داخل السياق الإسلامي وخارجه، وفي الفصل الرابع ذكر العلاقة بين الدين والتصوف من خلال المقارنة ببيان التجربة الدينية والتجربة الصوفية، وتحدث في الفصل السابع عن الوجدان الصوفي والتجربة الصوفية وخصص الفصل الثامن لذكر أنواع التجربة الصوفية. ويلاحظ أن الحديث عن التجربة الصوفية متشعب فكلا الفصلين السابع والثامن يحتاجان لمزيد من التقسيم وبرز العناوين الجانبية، فالمؤلف لسعة اطلاعه أسهب في ذكر بعض النقاط مما جعل الحديث عن التجربة الصوفية متشعب.

ويلاحظ أيضاً أن المؤلف لم يتعرض للحديث عن التجربة الدينية إلا في بداية الكتاب (ص 37 - 41) ولم يتعرض لشرحها ولا لبيان خصائصها وإنما ذكرها في معرض الحديث عن العلاقة بين التجربة الصوفية والدين.

3- كتاب (المعرفة الصوفية دراسة فلسفية في مشكلات المعرفة) لـ ناجي حسين جودة

طبعته دار الهادي ببغداد 2006م وعدد صحائفه 295 ويتكون من ثلاثة فصول، ويتناول الحديث عن التجربة الدينية في الفصل الثاني، ويلاحظ أن المؤلف قد استغرق في الحديث عن خصائص التجربة الصوفية ولم يتطرق للحديث عن تعريف التجربة الصوفية، وكانت المساحة الأوسع في الكتاب مخصصة لنقد المعرفة الصوفية في الفصل الثالث.

4- كتاب (العقلانية والمعنوية مقاربات في فلسفة الدين) لـ مصطفى ملكيان طبعته الدار العربية للعلوم ناشرون ببغداد - ومركز دراسات فلسفة الدين ببغداد ويقع الكتاب في 512 صحيفة وطبعته الأولى في 2010م ويتكون من ثلاثين فصلاً، ويلاحظ أنه تحدث عن التجربة الدينية في الفصل الثامن والعشرين والفصل عبارة عن أجوبة لبعض الأسئلة حول التجربة الدينية في ندوة علمية شاركه في تلك الإجابات د: محمد لغنهاوزن.

ويلاحظ أنه ركّز حديثه عن التجربة الدينية بذكر أنواع التجربة الدينية وعلاقتها بالتجربة العرفانية وأرى أنه تقسيم شامل يمتاز بالوضوح؛ لذا فقد استعنته في البحث، لكن كون هذا الفصل كان إجابات عن بعض التساؤلات فإنه لم يكن معداً لكي يكون كتاباً أصلاً؛ لذا فقد تسبب ذلك في كثير من الغموض وقد ركز حديثه على وصف

التجربة الدينية وأنواعها وموانعها ولكن كان حديثاً مختصراً جداً، غير متناسب مع حجم الكتاب الكبير، فقد كتب حوالي 9 صفحات فقط للتجربة الدينية من 512؛ وعلى الرغم من ذلك ففي هذه الصفحات خير كثير.

خطة البحث

- الفصل الأول: جذور الحياة الروحية في التاريخ:
 - ❖ المبحث الأول: منابع الحياة الروحية.
 - ❖ المبحث الثاني: جذور الحياة الروحية في التاريخ.
 - ❖ المبحث الثالث: جذور الحياة الروحية في جزيرة العرب قبل الإسلام.
- الفصل الثاني: التجربة الدينية في أول مهدها الإسلامي:
 - ❖ المبحث الأول: الحياة الروحية في حياة محمد صلى الله عليه وسلم قبل البعثة:
 - ❖ المبحث الثاني: الحياة الروحية في حياة نبي الإسلام محمد صلى الله عليه وسلم بعد البعثة.
 - ❖ المبحث الثالث: مفهوم التصوف ودلالاته.
- الفصل الثالث: التجربة الدينية والتجربة الصوفية:
 - ❖ المبحث الأول: التجربة الصوفية:
 - ❖ المبحث الثاني: التجربة الدينية:
- الفصل الرابع: مقاربات بين التجربة الدينية عند د. محمد خليفه حسن والتجربة الصوفية:
 - ❖ المبحث الأول: التأسيس لنظرية د. محمد خليفه حسن عن التجربة الدينية.
 - ❖ المبحث الثاني: مراحل التجربة الدينية.
 - ❖ المبحث الثالث: خصائص التجربة الدينية.
 - ❖ المبحث الرابع: الفرق بين التجربة الدينية والتجربة الصوفية.
- الخاتمة.
- المراجع.

الفصل الأول

جذور الحياة الروحية في التاريخ.

المبحث الأول: منابع الحياة الروحية.

المبحث الثاني: جذور الحياة الروحية في التاريخ.

المبحث الثالث: جذور الحياة الروحية في جزيرة العرب قبل الإسلام.

تقديم:

تتنامي في الغرب اتجاهاتٌ، وتتعالى أصواتٌ تنادي بضرورة العودة إلى الحياة الروحية والتقليل من المادية البغيضة التي أثرت في سلوك الإنسان وأخلاقه تأثيرًا سلبيًا، وصار الإنسان كأنه آلة مادية خاوية عن الروح والحس، مما أثر على شكل الحياة وأدى بالكثير من الناس إلى اللجوء إلى الانتحار والملل من تلك الحياة وما ذلك إلا لأن هؤلاء لم يستجيبوا لنداء الروح ولم يحاولوا استنقاذها، عطشت أرواحهم للدين الذي هو مقتضى العقل ونداء الفطرة في قلوب الخلق.

فبدلاً من الاستجابة السريعة لاستنقاذ هذه الأرواح المعذبة بالبعد عن الدين قويت فيهم الدعوة إلى الإلحاد - ترك الدين بالكلية - وكأنَّ الإنسان الغربي والحضارة المادية بهذا التوجّه يبحثان عن الشقاء، ولكن الروح هي الفائز والمنتصر في هذه المعركة فإما تُلَبِّي الحضارة الإنسانية نداء الروح بضرورة السعي في استنقاذها من جهل المادية البحتة أو الشقاء الأبدي.

وللحديث عن هذه النزعة الروحية وخصائص تلك الحياة الروحية - التي صارت الدعوة إليها الآن ملحةً جدًّا - كضرورة نفسية ومطلب ديني ونزعة فلسفية في بني البشر، فإنه لمن المناسب أن نتعرف على منابع تلك الحياة الروحية وجذورها في التاريخ، ومحاولة تسليط الضوء على هذه الحياة الروحية في حياة العرب في الجاهلية قبل ظهور الإسلام، وبعد ظهوره واستقراره في جزيرة العرب.

لكي نلاحظ نمو وتطور تلك الحياة الروحية التي أنتجت لنا فيما بعد حركة الزهد ثم التصوف والذي انقسم بعد ذلك إلى طرق الصوفية المعاصرة والمنتشرة في شتى بقاع العالم.

المبحث الأول: منابع الحياة الروحية.

للحياة الروحية منابع متعددة ذكرها مقدار يالجن⁸ وهي: (منبع فلسفي وآخر سماوي (ديني) وثالث يتمثل في الطبيعة الإنسانية) وأنا أفضل أن يستبدل المنبع السماوي بالمنبع الديني وسيأتي بيانه لاحقاً.

أولاً: المنبع الفلسفي:

اختلفت وجهات نظر الباحثين من الفلاسفة حول الحقائق التي نشأ منها الكون وما فيه من مختلف الكائنات الحية وغير الحية، فذهب بعضهم إلى أنها نشأت من حقيقة واحدة وقال آخرون بأنها نشأت من حقيقة متعددة

⁸ مقدار يالجن، فلسفة الحياة الروحية، عالم الكتب، الطبعة الثانية، 1989م ص 6

(مادية - روحية) وأصحاب الرأي الأخير فيهم من يرى أنها مادية فقط أو روحية فقط ومنهم من يرى أنها مادية وروحية معًا وسنلقي الضوء هنا على من قال إن هناك حقيقة روحية ومادية معًا.

وقد انقسم الفلاسفة خمسة اتجاهاتٍ وفِرَقٍ وذلك وفق ما ذكره مقدار يالجن وسنستعير هذا التقسيم.⁹

الأول: الفلسفة المادية

اعتبرت الفلسفة المادية أن حقيقة الإنسان مادية فقط وذلك اعتمادًا على وجهة نظرهم في أصل نشأة الكون؛ لذلك اهتمت هذه المدرسة بالجوانب الحسية للإنسان ولم تعترف باحتياجاته الروحية وأهملت تلك الاحتياجات الروحية بدعوى أنه غير محتاج إليها، ونلاحظ الإهمال الشديد للجانب الروحي في هذا الاتجاه والاعتماد على المادية فقط.

الثاني: الفلسفة الروحية:

تنقسم الفلسفة الروحية قسمين:

1- الفلسفة الروحية الذاتية ومن أكبر أصحاب هذا الاتجاه الفيلسوف جورج باركلي الذي يرى أن حقائق الأشياء روحية فقط ولا توجد حقيقة مادية محسوسة.

وهذه الأشياء المحسوسة التي نراها ليست حقيقية إنما هي مظاهر خادعة (فجمال الخليقة الذي تراه عيوننا) ليس في واقع الأمر سوى (وهج وهمي زائف)¹⁰ وأن الحقائق هي الحقائق الفكرية أساسًا، وهذا الاتجاه يعتبر نقيض الاتجاه السابق؛ فهو يعتمد على الروح فقط ولا يعترف بما سواها من مظاهر عرضية خادعة وأشياء وهمية وفق تعبير (جوناثان ري، وح، أو، أرمسون)

2- الفلسفة الروحية الشاملة: ومن أكبر الدعاة لها الفيلسوف الألماني (ليبنتز) والذي يدلل على أن عالم الطبيعة

مكون من الذرات الروحية ويصفها بأنها ذرات روحية شفافة مائعة¹¹

ويقول الدكتور: مقدار يالجن (إن الفلسفة الروحية ترى وجوب الاهتمام بالحياة الروحية للإنسان وأن

يكون النظام العام خاضعًا للنظام الروحي)¹² ويرى أنصار هذا الاتجاه ضرورة المبالغة في الاهتمام بالروح وتحويل النظم العامة وإخضاعها إلى نظم روحية؛ فعالم الطبيعة والأعراض ليس مهمًا بالنسبة لهم.

⁹ مقدار يالجن، فلسفة الحياة الروحية، عالم الكتب، الطبعة الثانية، 1989م ص 12

¹⁰ جوناثان ري، وح، أو، أرمسون، الموسوعة الفلسفية المختصرة، ترجمة فؤاد كامل وجلال العشري وعبد الرشيد الصادق محمودي، مراجعة إشراف زكي نجيب محمود، المركز القومي للترجمة، ط أولى 2013م، ص 80 بتصرف يسير

¹¹ نفس المرجع، ص 279 بتصرف يسير

¹² مقدار يالجن، المرجع السابق، ص 14

الثالث: الفلسفة الثنائية المثالية:

وفيها تأثرٌ بالاتجاه الروحي أكثر من تأثرها بالاتجاه المادي ومن ثم نشأت الفلسفة الثنائية المثالية،¹³ ويرى أصحاب هذا الاتجاه الذين يتزعمهم أفلاطون أن طبيعة الإنسان حقيقة روحية ومادية لكن الحقيقة الروحية هي الأصل والمادة ظاهرة لها وبناءً على ذلك يرون أنه يجب الاهتمام بالحياة الروحية أكثر من الاهتمام بالحياة المادية، ويجب على المربي عندهم أن يأخذ بيد المترابين ويوجههم ويرعاهم ولا يكتفي فقط بمجرد التوجيه ثم يتركهم لحريتهم.

الرابع: الفلسفة الثنائية الواقعية:

تأثر أصحابها بالاتجاه المادي أكثر مما تأثر بالاتجاه الروحي ومن ثم نشأت الفلسفة الثنائية الواقعية الطبيعية، والتي ترى أن الحقيقة المادية هي الأساس والروح ظاهرة لها ويتزعم أرسطو هذا الاتجاه حيث قال: (المبدأ الحق في كل الأشياء إنما هو الواقع، وإذا كان الواقع نفسه معروفاً دائماً بالوضوح الكافي كاد لا يكون ثمة حاجة للصعود إلى علته)¹⁴

الخامس: الفلسفة الثنائية التكاملية:

نظر أصحابها بالتساوي إلى موضوعية ما هو مادي وروحي على حد سواء ومن ثم تكون المذهب الثنائي التكاملي، ويقول صاحب كتاب فلسفة الحياة الروحية¹⁵ أن هذا المذهب يؤمن بالمادية والروحية على حد سواء ويهتم بالحياة الروحية كما يهتم بالحياة المادية، ومن ثم يهتم أنصار هذا المذهب بضرورة الاهتمام بالتساوي بين الجانب المادي والروحي في مضمار التربية دون اعتراف بفواصل بينهما لأن هدفه تكوين شخصية متكاملة من الناحية الأخلاقية الروحية والعقلية الجسمية.

وينقل مقدار يالجن عن (سير رتشارد نفجستون)^{16، 17} قوله (إننا نعيش جميعاً في عالمين في العالم العادي الذي يتغير في كل عصر بتقدم الحضارة المادية وفي عالم روحي لا تستطيع العلوم من دونه أن تؤمن بالحق أو يؤمن الدين بالله أو يكون للصالح أي معنى وهذا العالم الروحي هو عالم القيم، ولو أننا ضحينا به على

¹³ مقدار يالجن، المرجع السابق، ص 16 بتصرف كبير

¹⁴ أرسطو، علم الأخلاق، ترجمة أحمد لطفي السيد، دار الكتب المصرية، 1924م، ص 177

¹⁵ نفس المرجع، ص 17

¹⁶ وكيل جامعة أكسفورد

¹⁷ من كتاب التربية لعالم حائر، ص 46

مذبح العلوم أو الاقتصاديات أو الاجتماعيات أو أي شيء آخر لكان في ذلك هلاكنا، مثلنا في ذلك كمن يحذف الفيتامينات من طعامه¹⁸

وخلاصة القول بعدما استعرضنا باختصار شديد لوجهات النظر الفلسفية في العالم الروحي و فلسفة الروح، نجد أن جميع تلك الفلسفات تؤمن بوجود الروح والعالم الروحي إلا الفلسفة المادية فقط وهذه الفلسفات الأربع الأخرى تؤمن بالروح والحياة الروحية وتفسح المجال لها مع اختلاف درجات كل اتجاه منها في القرب والبعد عن الحياة الروحية، وهذه الاتجاهات والدراسات الفلسفية التي توصلت في بحثها عن حقائق الكون والإنسان إلى ضرورة وجود الروح والاعتراف بالحياة الروحية وضرورة الاهتمام بها؛ لأنها حاجة طبيعية للإنسان تقتضيها الحياة وفقاً للطبيعة وحتى تكون حياة الإنسان مترنة ومتكاملة، وبدونها لا فائدة من الحياة كما لا فائدة من الطعام الخالي من الفيتامينات، وهذه الضرورة الإنسانية ستوصل إلى الحياة الروحية والتي بدورها ستوصل في النهاية إلى الله، وبهذا نكون قد ذكرنا النبع الأول من ينباع نشأة الحياة الروحية.

ويتفق أصحاب الاتجاه الأخير (الفلسفة الثنائية التكاملية) مع وجهة النظر الإسلامية التي تنادي بالاهتمام بقدر متساوٍ بكل ما هو مادي وروحي، وهذا ينبثق من النظر إلى أصل خلقة الإنسان وطبيعته - كما سيأتي - من مادةٍ وروح وهذا يقودنا للحديث عن المنبع الثاني وهو منبع الطبيعة الإنسانية.

ثانياً منبع الطبيعة الإنسانية:

حتى نستطيع أن نوضح أن الطبيعة الإنسانية كانت منبعاً من منابع الحياة الروحية أو لا، لابد أن نستعرض تلك الاتجاهات الفلسفية المختلفة في الطبيعة الإنسانية، وتلك الاتجاهات لا شك أن لها تأثيراً في النظرة إلى الطبيعة الإنسانية وهي:

الاتجاه الأول: الاتجاه المادي الذي يرى أن الطبيعة الإنسانية ماهي إلا طبيعة مادية مركبة من المواد الكيميائية المختلفة، التي نشأت بسبب تطور المادة الحية الأولية، ولأزم هذا القول أن الطبيعة الإنسانية طبيعة حيوانية.

الاتجاه الثاني: يقول أتباع هذا الاتجاه إن الطبيعة الإنسانية طبيعة روحية منفردة وليست استمراراً ولا امتداداً للطبيعة الحيوانية، وهو عكس الاتجاه الأول.

الاتجاه الثالث: الاتجاه الوسط بين الطرفين السابقين والذي يتخذ منهما متوسطاً بينهما في دراسة الحقيقة الإنسانية وتفسيرها، لأنه يرى انسجام الإنسان مع بقية الطبيعة المادية، ويرى من جهة أخرى عدم إمكان تفسير مميزات الإنسان في كليتهما على أساس مبادئ فيزيولوجية بالرغم من اشتراك الإنسان فيها مع بعض الحيوانات، ويرى

¹⁸ مقدار يالجن، المرجع السابق، ص 17

أصحاب هذا الاتجاه من ناحية أخرى وجوب دراسة الجانب المعنوي في الإنسان بجوار الجانب المادي، يعني وجوب دراسة الحالة الروحية أو الحياة الروحية بجانب الحقيقة المادية.

والاتجاه الأخير الذي هو الاتجاه الوسط هو أقرب الاتجاهات إلى الاتجاه الإسلامي الذي هو الدين الوسط¹⁹ وذلك لأن الرؤية الإسلامية للإنسان على أنه مكون من الطبيعة المادية الأرضية ومن الطبيعة الروحية السماوية، يعني المادة (الجسد) والروح، وقد فسرت الأديان تلك الحقيقة بالروح التي نفخها الله في الإنسان قال - تعالى -: " فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ " ²⁰ وقال أيضًا " ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ ... "

21

وجاء في العهد القديم في سفر التكوين وفي الإصحاح الأول " فخلق الله الإنسان على صورته ذكرًا أو أنثى وباركهم الله، وقال أثمروا واكثروا واملأوا الأرض " ²² وفي الإصحاح الثاني " وجبل الرب الإله آدم ترابًا من الأرض ونفخ في أنفسه نسمة حياة فصار آدم نفسًا حية " ²³

ويتضح من هذا كله أن الإنسان لم يكن بطبيعته يومًا ما حيوانًا راقيًا تدرج بالتطور حتى صار إنسانًا كما يقول داروين، بل الإنسان خلق خلقًا مباشرًا من مادة وروح.

وقد ذكر (أ. وولف) في كتابه فلسفة المحدثين والمعاصرين²⁴ أن بعض الفلاسفة أمثال (ت. هجرين) نقدوا نظرية داروين التطورية من حيث إنها فشلت في شرح الحاسة الأخلاقية وأخفقت غاية الإخفاق في تفسير العالم الروحي لإنكاره وجود الروح في الإنسان؛ لأن هذا التفسير لا يمكن إلا بالاعتراف بالحقيقة الروحية في الطبيعة الإنسانية.

ومن الأدلة على وجود الحقيقة الروحية في الطبيعة الإنسانية، إصابة الناس الذين تركوا الحياة الروحية بالأمراض الروحية المختلفة، فكما أن الإنسان يصاب بالأمراض الجسمية حين يحرم من الحياة المادية، فكذلك يصاب بالأمراض الروحية إذا حرم من الحياة الروحية بل قد يصل تحكم هذه الأمراض الروحية والنفسية في الإنسان إلى الانتحار والتخلص من هذا الجسد الذي يشعر معه بحالة من الشقاء وصدق الله - تعالى - إذ يقول: " وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى " ²⁵

¹⁹ قال - تعالى - : (وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا...) سورة البقرة، آية 143

²⁰ سورة الحجر، آية 29

²¹ سورة السجدة، آية 9

²² العهد القديم الإصحاح الأول

²³ العهد القديم الإصحاح الثاني

²⁴ (أ. وولف)، فلسفة المحدثين والمعاصرين، ترجمة أبو العلا عفيفي، آفاق للطباعة، 2017، ص 39 - 40 بتصرف

²⁵ سورة طه، آية 124

قال ابن كثير - رحمه الله - فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا أَيْ: فِي الدُّنْيَا، فَلَا طُمَأْنِينَةَ لَهُ، وَلَا انْتِشَارَ لِصَدْرِهِ، بَلْ صَدْرُهُ ضَيْقٌ حَرَجَ لِضَلَالِهِ، وَإِنْ تَنَعَّمَ ظَاهِرُهُ، وَلَيْسَ مَا شَاءَ وَأَكَلَ مَا شَاءَ، وَسَكَنَ حَيْثُ شَاءَ، فَإِنَّ قَلْبَهُ مَا لَمْ يَخْلُصْ إِلَى الْيَقِينِ وَالْهُدَى، فَهُوَ فِي قَلْقٍ وَحَيْرَةٍ وَشَكٍّ، فَلَا يَزَالُ فِي رَيْبَةٍ يَتَرَدَّدُ. فَهَذَا مِنْ ضَنْكِ الْمَعِيشَةِ، قَالَ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَلْحَةَ، عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ: فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا قَالَ: الشَّقَاءُ. وَقَالَ الْعَوْفِيُّ هُوَ الضَّنْكَ فِي الْمَعِيشَةِ.²⁶

ويقرر الفيلسوف الأمريكي وليم جيمس²⁷ قريباً من هذا المعنى حين يقول إن الإنسان يقلق ويضطرب من الخطأ والرديلة وأن علاج ذلك في الحياة الروحية الصوفية واتصال الإنسان بالله دائماً عن طريق وجود الجزء السامي الطيب في طبيعته.

وأكد ألكسيس كارل²⁸ أنه تترتب على تجاهل المجتمع للحياة الروحية الأمراض الاجتماعية والأخلاقية التي تؤدي في النهاية إلى انحطاط المجتمع وانهلاله.

ونخلص من هذا إلى أن الطبيعة الإنسانية تقتضي الاهتمام بالعنصرين اللذين خلق منهما (المادة - الروح) وأن هذا سيكون سبباً في الصحة النفسية، ولو طبق المجتمع ذلك سيكون خلواً من الأمراض الاجتماعية والأخلاقية وجميع أنواع الانحرافات الأخرى وقد أكدنا من قبل فلسفياً على ضرورة وأهمية الاهتمام بالروح، ونضيف هنا من ناحية الطبيعة الإنسانية وجوب ضرورة الاهتمام بالحياة الروحية وعدم إهمالها، وهذا سيقودنا للحديث عن الدين وهو المنبع الأخير من منابع الحياة الروحية.

ثالثاً المنبع الديني:

بين المنبع السماوي والمنبع الديني:

ذكر الدكتور مقdad يالجن كما أشرنا - سابقاً - أن المنبع السماوي من منابع الحياة الروحية (ومما يؤخذ على هذه التسمية أنها اقتصررت على الحياة الروحية للأديان التي أصلها شرائع سماوية في حين أنه ذكر الديانات الشرقية تحت هذا العنوان).²⁹

ولو تعدّل العنوان ليصبح المنبع الديني لكان أشمل وأعم وخاصة أن بعض الأديان الشرقية (البشرية) تتميز ببروز الجانب الروحي والاهتمام الشديد به مثل الهندوسية والبوذية وغيرها، بل ربما تتعدى أشكال الاهتمام

²⁶ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، نج سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، ج 5، 1999 م، ص 322 - 323 بتصرف يسير

²⁷ محمود زيدان، وليم جيمس، دار المعارف، 1998، ص 234 - 235

²⁸ أليكس كارل، تأملات في سلوك الإنسان، ترجمة محمد القصاص، القاهرة: مكتبة مصر، ص 78

²⁹ وكان من الأنسب والأكثر موافقة للعنوان الذي وضعه مقdad يالجن (المنبع السماوي) عدم ذكر الديانات الشرقية تحت هذا العنوان لأنها ليست سماوية.

بالحياة الروحية عند بعض هذه الديانات الشرقية؛ لتكون هي الخط الرئيس في الدين الموصل إلى النرفانا (الخلاص) الذي يتمناه كل أتباعها، وتزيد على بعض الديانات سאלفة الذكر وخاصة اليهودية مثلاً والتي فيها الجانب الروحي ضعيف جداً مقارنةً بالإسلام والنصرانية.

فإن قيل يصح هذا الوصف (المنبع السماوي) في حالة أن يقصد بها الأديان المنسوبة للسماء (اليهودية - النصرانية - الإسلام) ويقصد بالمنبع السماوي وحي الله إلى البشر من خلال الأنبياء الكرام³⁰ - عليهم السلام - ليدعوا الناس إلى الحياة الروحية، على اعتبار أن الديانات الشرقية ليس فيها نبي يدعوهم لتلك الحياة الروحية وهم لا يعترفون بوجود أنبياء.

ويجاب عن هذا بأن الديانات الشرقية فيها أشخاص هم في مثل درجة الأنبياء في الديانات ذات الشرائع السماوية، بل تزيد درجتهم وخصالهم وتقديس الناس لهم في الديانات الشرقية عن صفات النبي في الديانات ذات الشرائع السماوية، وهؤلاء الأشخاص هم المسؤولون عن نقل الخبرة الدينية أو التجارب الدينية لأتباعهم وحثهم على الحياة الروحية، فالواقع يشهد بأن هؤلاء الأشخاص قد قاموا بحث أتباعهم على تلك الحياة الروحية ومحاولة بثها فيهم على نحو كبير، ويشهد لذلك كثرة عدد الرهبان والأديرة والسياحة في الغابات والصحاري من قبل أتباع هذه الأديان.

فالمتمأمل في جميع الأديان بالمفهوم العام للدين سيجد في جميعها دعوة صريحة إلى الحياة الروحية بشكل أو بآخر على حسب درجة الاهتمام وصورة التعبد في كل دين لكن لا يخلو دين من أمر أتباعه بالعبادات المختلفة ولا شك أن لكل دين مجموعة من الطقوس التي تميز بها عن غيره، وهنا نذكر مقولة فراس السواح³¹ عن المكونات الأساسية للدين أو الحد الأدنى للظاهرة الدينية (المعتقد - الطقس - الأسطورة) فلا بد إذن لكل دين من حياةٍ روحيةٍ وطقوس وعبادات يتوصل بها لهدف معين.

بين الأديان السماوية والرسالات السماوية:

أما وصف الرسالات (اليهودية والنصرانية) بالرسالات السماوية والكتب السماوية فصحيح؛ لأن هذه الرسالات التي جاءت في كتب هي في أصلها منزلة من السماء، وهذا ليس اعتراضاً بصحة جميع ما فيها (إذ لا شك أن فيها بقايا من الصواب الذي لم ينله التحريف والتغيير) ولكنه نسبة إلى أصل هذه الرسالات أو الكتب أما

³⁰ ذكر ذلك تلميذاً لا تصريحاً في ص 25

³¹ فراس السواح، دين الإنسان: سورية، دمشق، منشورات دار علاء الدين، الطبعة الرابعة، 2002، ص 47

التعدي بالقول الديانات السماوية فغير صحيح وذلك لأن الأديان السابقة على الإسلام جاءت بالإسلام بمفهومه العام.

وجاء الأنبياء جميعاً بدعوة الخلق إلى توحيد الله تعالى وإفراده بالعبادة، إذن فالدين الذي نزل في الحقيقة من السماء هو الإسلام بمفهومه العام الذي معناه (الخضوع والانقياد لله بالطاعة والاستسلام له بالتوحيد) وأرى أنه من المناسب جداً أن أستعير هنا نظرية د: محمد خليفه حسن، حيث يقول تحت عنوان (الإسلام هو بداية تاريخ الأديان ونهايته)³²

إن الإسلام يحتوي تاريخ الأديان كله فالإسلام يمثل بداية تاريخ الأديان ونهايته، وذلك اعتماداً على أن التوحيد هو الأصل في التدين وأن البشرية عرفت الإله الواحد الخالق منذ بدايتها، ولذلك فآدم - عليه السلام - هو أول البشرية وأول الأنبياء وأول المسلمين، وفي تاريخ الأنبياء عند المسلمين يعتبر جميع الرسل والأنبياء السابقين مسلمين وكذلك أتباعهم، قال - تعالى - "وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ ۚ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ۚ مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ ۚ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ..."³³ وقال أيضاً: " مَا كَانَ إِبْرَاهِيمَ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ " ³⁴ وأيضاً " أَمْ كُنْتُمْ شُهَدَاءَ إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ الْمَوْتُ إِذْ قَالَ لِبَنِيهِ مَا تَعْبُدُونَ مِنْ بَعْدِي قَالُوا نَعْبُدُ إِلَهَكَ وَإِلَهَ آبَائِكَ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إِلَٰهًا وَاحِدًا وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ"³⁵.

إن (فهناك وحدة دينية للبشرية منذ بدايتها وحتى نهايتها، فدعوات الأنبياء والرسل واحدة ومضمونها واحد، وهو إعلان خضوع الإنسان وإراداته واستسلامه للإله الواحد، وجوهر الدين منذ بداية الخليقة هو إعلان طاعة الإنسان للإدارة الإلهية)

وقد ذكر د: محمد إسماعيل المقدم³⁶ كلاماً رائعاً يثبت فيه أن دين الأنبياء السابقين هو الإسلام بناء على التساؤل عن دين الأنبياء من لدن آدم إلى آخر نبي قبل موسى، فيقول لا يستطيع مسلم ولا يهودي ولا نصراني أن ينفي الإيمان عن نوح وإبراهيم وإسماعيل وغيرهم من الأنبياء قبل موسى - عليهم السلام - وفي نفس الوقت لا يستطيع اليهودي نسبتهم إلى اليهودية وكذا النصراني لا يستطيع نسبتهم إلى النصرانية؛ وذلك لأن هذه الديانات لم تكن معروفة من قبل في عهد هؤلاء الأنبياء، ثم يتساءل ما هو دين الأنبياء من لدن آدم إلى آخر نبي قبل موسى؟

³² محمد خليفه حسن، تاريخ الأديان، رؤية، الطبعة الأولى، 2016م، 371 - 372

³³ سورة الحج، آية 78

³⁴ سورة آل عمران، آية 67

³⁵ سورة آل عمران، آية 133

³⁶ محمد إسماعيل المقدم، الدين المقبول عند الله، دار الأمل، الإسكندرية، مصر، 2011، ص 7 وما بعدها بتصريف

لا نقف في التوراة ولا في الإنجيل الذي بين أيدينا الآن على إثبات لاسم هذا الدين الذي آمن به هؤلاء الأنبياء وأتباعهم فكيف السبيل لمعرفة هذا الدين الذي يتفق اليهود والنصارى والمسلمون أنه دين مقبول ومرضي عند الله - تعالى -

السبيل إلى التعرف عليه هو: التفكير في جوهر هذا الدين وحقيقته ومقاصده، ونحن نعلم أن الله - عز وجل - لما أرسل هؤلاء الأنبياء إلى أممهم فإنه أرسلهم بعقيدة واحدة هي توحيد الله، وبشرائع يدعو الناس إليها تتضمن أوامر الله - تعالى - ونواهيه، فإن قبلها وانقاد لله فيها؛ فهو المؤمن الذي آمن بالله ورسوله المبعوث إليه، ودان بالدين الذي يرضاه الله ويقبله

فهذا الدين عند الله هو (توحيد الله، والانقياد لشرائع الله، والاستسلام لحكم الله، والإخلاص له - عز وجل في ذلك كله). وإذا حاولنا أن نعبر عن هذه المعاني كلها في لغة العرب بكلمة واحدة تتضمن: الاستسلام (الذي هو: الخضوع والانقياد)، والسلامة (التي هي: الإخلاص)؛ فلن نجد سوى كلمة واحدة هي: (الإسلام)، فإن (الإسلام لله) هو التعريف الوحيد أن يعبر به عن الدين المعتبر، والمرضي والمقبول عند الله، هو القاسم المشترك بين رسالات جميع الأنبياء، هو وحده الذي نستطيع أن نقول: إنه كان دين نوح، وإبراهيم، وإسماعيل، وإسحاق، ويعقوب - عليهم السلام -، ومن تبعهم من المؤمنين.

من أجل ذلك؛ لم يكن لفظ «الإسلام مجرد اسم خاص للتعبير عن دين محمد رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ولكنه في حقيقته هو التعبير الوحيد عن جوهر جميع الرسالات السماوية، بما في ذلك رسالة موسى، ورسالة عيسى - عليهما السلام -،

ولم يكن وصف المسلمين مجرد اسم لأتباع رسول الله محمد - صلى الله عليه وسلم - بل هناك معنى عام "للإسلام وللمسلمين، دلت عليه النصوص الآتية:

قال - تعالى - "إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ"³⁷ وقال أيضاً: "رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمِينَ لَكَ وَمِنْ دُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُسْلِمَةً لَكَ..."³⁸

المنبع الديني للحياة الروحية في الأديان:

لعل من يطالع الإنجيل يقف على نصوص كثيرة تحت على الحياة الروحية ولعل الديانة النصرانية كانت من أكثر الأديان السابقة دعوة إلى الروحانية وترك متع الجسد والإعراض عن زينة الحياة الدنيا، لدرجة أنهم بالغوا

³⁷ سورة آل عمران، آية 19

³⁸ سورة البقرة، آية 128

في ذلك غاية المبالغة فتركوا الزواج واتخذوا الصوامع والأديرة في الصحراء، (وفي مضادة فطرة الله - تعالى - وترك الزواج مفسد كثيرة شهد بها الواقع لا يعلمها إلا الله، ولا يتسع المجال هنا لذكرها) وفي انجيل متى على لسان عيسى ينصح شاباً (أيها المعلم الصالح أي صلاح أعمل لتكون لي الحياة الأبدية...؟ فقال يسوع لا تقتل - لا تزن - لا تسرق - لا تشهد بالزور - أكرم أباك وأمك - وأحب قريبك كنفسك - وإن أردت أن تكون كاملاً فاهرب وبع أملاكك وأعط الفقراء فيكون لك كنز في السماء وتعال اتبعني)³⁹ والأدلة كثيرة ولكننا اكتفينا بذكر هذا الشاهد. والديانات الهندية القديمة مثل البراهمة والبوذية اهتمت بالحياة الروحية والابتعاد عن الدنيا وجميع ملذاتها للوصول للحالة الروحية أو العالم الروحاني الذي يعبر عنه باسم النرفانا أو الخلاص، ويذكر صاحب كتاب الأسفار المقدسة⁴⁰:

أنه تكتمل سعادة الإنسان في نظر هذه الديانات عندما تصل الروح إلى أعلى مرتبة من الصفاء والطهارة ويساعد في الوصول إلى هذه الغاية الورع والتقشف في الحياة وإهمال مطالب الجسد لتصفو الروح التي هي قبس من الخالق فتتمكن من الوصول إلى مصدرها الأول وهو الله.

وقد حث الإسلام أتباعه على الحياة الروحية والبعد عن متاع الدنيا الزائل والتقل منها قدر الاستطاعة ودعاهم للتفكير في الكون والتعرف على مخلوقات الله - تعالى - ومدح الله عباده الذين يتفكرون ويتأملون في ملكوت الله الواسع والذي سيؤدي بهم في النهاية إلى ذكر الله وعبادته قال - تعالى - "إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ (190) الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ (191) رَبَّنَا إِنَّكَ مَن تُدْخِلِ النَّارَ فَقَدْ أَخْرَجْتَهُ⁴¹ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ (192) رَبَّنَا إِنَّنَا سَمِعْنَا مُنَادِيًا يُنَادِي لِلْإِيمَانِ أَنْ آمِنُوا بِرَبِّكُمْ فَآمَنَّا⁴² رَبَّنَا فَاغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَكَفِّرْ عَنَّا سَيِّئَاتِنَا وَتَوَفَّنَا مَعَ الْأَبْرَارِ (193) رَبَّنَا وَآتِنَا مَا وَعَدْتَنَا عَلَىٰ رُسُلِكَ وَلَا تُخْزِنَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّكَ لَا تُخْلِفُ الْمِيعَادَ"⁴¹ وقال أيضاً "قُلْ مَتَاعُ الدُّنْيَا قَلِيلٌ وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ لِّمَنِ اتَّقَىٰ وَلَا تُظْلَمُونَ فَتِيلًا"⁴² وغيرها الكثير من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التي تحت على إنماء الحياة الروحية للمسلم.

³⁹ انجيل متى الإصحاح التاسع عشر ص 19

⁴⁰ علي عبد الواحد وافي، الأسفار المقدسة في الديانات السابقة للإسلام، دار نهضة مصر، القاهرة، الطبعة الأولى، 1964، ص 170

⁴¹ سورة آل عمران، آية 194

⁴² سورة النساء، آية 77

لما كانت النفس البشرية محتاجة إلى الحياة الروحية حاجة فلسفية تكون المنبع الأول، ولما كانت الحاجة إلى الحياة الروحية حاجة نفسية لأصل خلقها تكون المنبع الثاني، ولما كان الإنسان متدينًا بطبعه، لزم أن يكون للدين الدور الأكبر في إنماء حياته الروحية فتكون المنبع الثالث، وقد عنيت الأديان بالحياة الروحية عناية كبيرة. فالأديان الشرقية اهتمت بالروح اهتمامًا بالغًا وكان ذلك على حساب البدن، ففي معتقداتهم كلما حصل تعذيب للجسد استطاعت الروح أن تتخلص وتصل للنرفانا (الخلاص).

أما الأديان ذات الشرائع السماوية فقد كان هناك تفاوتٌ واضحٌ بينها في الاهتمام بأمر الروح، فمثلاً تهمل الديانة اليهودية الجانب الروحي وتغلب الجانب المادي على الجانب الروحي، بل لا نبعد النجعة إذا قلنا إن اليهودية ليس فيها حياة روحية - إلا ما ندر -.

والديانة النصرانية اهتمت اهتمامًا كبيرًا بالحياة الروحية، لكنها أسرفت فيها وتخطت المعقول والمقبول، وذلك؛ لأن الرهبنة وترك الحياة في المجتمعات العمرانية والانعزال في الأديرة والصحاري وترك الزواج ومخالفة الفطرة الغريزية في الإنسان، لها عواقب وخيمة وأثار سلبية على نفوس أولئك الرهبان، وتتعدى آثارها السلبية على المجتمع كذلك، وتقع من أكثرهم استجابة لنداء الفطرة والغريزة على حساب تلك التعليمات الكنسية، فتكون الرهبنة - في الغالب - سلوكًا ظاهرًا فقط لا يتعدى أن يكون التزامًا بالمظهر دون المخبر.

ونجد أن الإسلام دعا إلى الحياة الروحية ورغب فيها ولكنه وازن بين مطالب الجسد ومطالب الروح، مراعيًا بذلك البعد الفلسفي والنفسي للإنسان، ولبّى رغباته ولكنه نظمها وجعلها ضمن إطار شرعي، وأمره بالزهد في الحرام ورغبه في الزهد في بعض المباحات، تهذيبًا لنفسه وإنماءً لروحه.

المبحث الثاني: جذور الحياة الروحية في التاريخ.

تعد الحياة الروحية من أهم ما يميز الإنسان عن غيره من المخلوقات، كيف لا والحياة الروحية تعد من مظاهر الإنسانية؛ فالإنسان البدائي الأول كان ولا شك عنده غريزة التطلع إلى معرفة أسباب المظاهر الكونية التي تدور حوله، وكذا في داخله فطرة تسوقه (بشعور الخوف) ⁴³ للتفكر في الإله الذي خلقه ولا شك أيضًا أن الإنسان الأول قد ميزه الله بالعقل عن الحيوانات العجماوات، فهذا العقل الصحيح إذا حركته تلك الغريزة الممزوجة بالفطرة السليمة وصل إلى بغيته وحصلت دلالاته على الله.

⁴³ وقد تحدث د: سعيد مراد عن شعور الخوف فقال (وما زال عامل الخوف هو الباعث على تقديس الأشياء والأشخاص، وبالتالي يصبح أحد أهم المصادر في نشأة الأديان من كتاب المدخل في تاريخ الأديان، د: سعيد مراد، عين للدراسات والبحوث، القاهرة، ص 32)

يقول دراز 44 - رحمه الله - إن غريزة التطلع هي مبدأ العلم والإيمان، والعقول حين تنفذ بنورها في ذلك العالم الحسي، سعيًا للاطلاع على مبدئه وأصله ومصدره وعلى مصيره وغاياته، ليست على درجة واحدة في السعي، فأما العقل القانع المتعجل فإنه يقف عند مبادئ الغيب وأقرب غاياته مكتفيًا في كل فصيلة من الظواهر الكونية المتشابهة بأن يلمح من ورائها مبدأ يدفعها وينظمها ومن أمامها قبلة معينة تتجه نحوها، فيصل إلى أن هناك إلهاً للريح، إلهاً للخصب، و إلهاً للحياة، و إلهاً للموت وهكذا.

أما العقول الواعية الطليقة المتسامية التي تسعى إلى هدفها على بصيرة فيما تطلب، لا ترضى عقولهم آحاد القوانين، بل إنها لتستشرف إلى اليد التي جمعت تلك القوانين ونسقتها.

إن هذه العقول تشرئب دائماً من وراء الحقائق الجزئية الحائلة الزائلة، إلى حقيقة كلية أزلية أبدية، حقيقة لا يحويها شيء من العلوم، ولكنها تتشوف إليها كل العلوم والمعارف، إن هذا التشوف الغريزي الأزلي الأبدى فيه دالتان أولهما دلالته على مطلوبه كدلالة الأثر على صانعه أو الخاتم على طابعه، وثانيهما دلالته على أن في الإنسان عنصراً سماوياً نبيلًا خلق للخلود.

ويُرجع دراز مبدأ العلم والإيمان الذي يوصل إلى الدين وإلى ترك الغريزة الموجودة في نفوس الناس (غريزة التطلع) فإذا وافقت هذه الغريزة عقلاً واعياً وصل هذا الإنسان للدين وتمت دلالاته على ضرورة وجود الإله. وينقل دراز 45 عن معجم لاروس للقرن العشرين (إن الغريزة الدينية مشتركة بين كل الأجناس البشرية، حتى أشدها همجية، وأقربها إلى الحياة الحيوانية وإن الاهتمام بالمعنى الإلهي وبما فوق الطبيعة هو إحدى النزعات العالمية الخالدة للإنسانية) ويقول (هنري برجسون) في نفس المصدر (لقد وُجدت وتوجد جماعات إنسانية من غير علوم وفنون وفلسفات ولكنه لم توجد قط جماعة بغير ديانة)، ويوافق هذا الرأي قول الله - تعالى - "وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ" ... 46

ويقول هيجل 47 (إن الإنسان وحده الذي يمكن أن يكون له دين، وأن الحيوانات تفتقر إلى الدين بقدر ما تفتقر إلى القانون والأخلاق)

ولسنا هنا في موضع مناقشة مقولة هيجل، ولكنه يربط الدين بالإنسان من حيث كونه إنساناً، وينفي هذا في الحيوان، ولو قصد هيجل التكاليف الشرعية أو دلالة العقل على وجود الإله لكان قوله موافقاً للنظرية الإسلامية،

44 محمد عبد الله دراز، الدين، مركز تفكر للدراسات والبحث، اعتنى به محمد شحاته، القاهرة، ص 102 وما بعدها بتصرف

45 نفس المرجع، ص 91 - 92

46 سورة فاطر، آية 24

47 هيجل، موسوعة العلوم الفلسفية، بيروت: ترجمة إمام عبد الفتاح، التنوير، الطبعة الثالثة، 2007، ص 47 - 48

أما إذا تعدى نفي الدين عن الحيوان من حيث إنه لا يؤدي عبادات معينة قد فطره الله عليها لكان قوله مخالفاً للنظرية الإسلامية⁴⁸، وإنني أتعجب من نفي الأخلاق عن الحيوان - الذي يعمل في ممالك أو مجموعات منظمة لها قائد وهناك اختصاصات لكل مجموعة، والمتأمل في عالم الحيوانات سيجد الكثير من الأخلاق التي للأسف تخلق عنها بعض بني البشر في أزماننا.

يقول: طه الهاشمي⁴⁹

إذا تعمق في البحث يلوح للباحث أن الأديان الابتدائية تتشابه وبينها اختلافاً، وهذا الاختلاف لو أضفت إليه الاختلاف في طريقة البحث أدّى إلى تعدد النظريات في نشأة الدين الأول، فالعلماء الذين اعتمدوا على الأنثروبولوجيا وعاشوا بين الأقوام المتوحشة ودرسوا معتقداتها وأساطيرها وضعوا نظرية الروحية التي تقرر أن البشر الأول عبد الروح واعتقد أن جميع الموجودات روحاً.

أما العلماء الذين درسوا الأوضاع الاجتماعية لتلك الأقوام وحاولوا أن يكشفوا القوة الخفية التي أثرت في تكوين تلك الأوضاع فقد وضعوا نظرية (الطوطمية)⁵⁰

وأما العلماء الذين حاولوا أن يتوصلوا إلى الدين الأول عن طريق اشتقاق اللغة (الفيلولوجيا) والمقارنة بين أوصاف الآلهة فقد وضعوا نظرية (الطبيعة) أي أن البشر الأول كان يعبد مظاهر الطبيعة.

وكما أن الدين الروحي يرى في طيات الخفاء قوة قدسية مثل الأرواح والجان والشياطين، فيؤله أرواح البشر كذلك في الدين الطبيعي يرى في نظام الطبيعة كالرياح والنار والنجوم والأشجار والبحار قوة كامنة فيعبد بعضها. ويؤكد عبد القادر أحمد عطا على أنه في فجر الحياة كانت الطوطمية تعيش إلى جانب السحر كبداية أولى للمعرفة اللاهوتية⁵¹

يقول عبد القادر أحمد عطا في موضع آخر⁵²

إن الإنسان البدائي الأول نشأ ومعه غرائزه وتطلعاته، ومعه جميع مشاعره مهياً للعمل. فهو يفرح ويخاف ويفرح ويحب ويكره ويتأمل، ويباشر شهواته علانية، شأنه في ذلك شأن أي حيوان آخر. وكانت تنزل به الآلام

⁴⁸ قال - تعالى - في سرورة الأنبياء "وَسَخَّرْنَا مَعَ دَاوُودَ الْجَبَالَ يُسَبِّحْنَ وَالطَّيْرَ وَكُنَّا فَاعِلِينَ (79) وقال أيضاً في سورة النور: "أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْخَرُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالطَّيْرِ صَافَاتٍ كُلُّ قَدْ عِلْمٌ صَلَاتُهُ وَتَسْبِيحُهُ" وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ (41)

⁴⁹ طه الهاشمي، تاريخ الأديان وفلسفتها، بيروت: مكتبة الحياة، 1963، ص 57

⁵⁰ أي أن الجماعات البشرية الأولى جعلت أحد الموجودات حيواناً أو جماداً أو نباتاً شعاراً مقدساً لها واجتمعت حوله واهتمت به.
⁵¹ عبد القادر أحمد عطا، التصوف الإسلامي بين الأصالة والاقتباس في عصر النابلسي، بيروت، لبنان: دار الجبيل، الطبعة الأولى،

1987م، ص 164

⁵² نفس المرجع، ص 158

من قرنائه، ويستعذب تلك الآلام في سبيل القرب من محبوبه، وتلك هي بذور (الجنبة) قبل أن تعرف في المصطلح الصوفي.

ومما لا شك فيه أن هذا الإنسان البدائي كان يتأمل مظاهر الطبيعة قبل أن يبحث عن حاجاته فيها. وينص عبد القادر أحمد عطا على أن بذور الفكر الصوفي نشأ نتيجة محاولات الإنسان للاتصال بالمجهول من خلال إقامة طقوس رمزية أو استخدام قوى سحرية⁵³ وقد تمثلت تلك الرموز والطقوس والشعائر وتمركزت حول شيء من الطبيعة من حجر أو حيوان أو شجر ونحوه والذي عرف فيما بعد بالطوطمية.

والطوطمية هي ذلك الشكل الديني البسيط الذي انتشر لدى الاستراليين والهنود والمصريين والعرب واليهود وغيرهم.

وهي تفسر لنا النزعة الطبيعية وعبادة الأموات التي نصادفها في التراث الحضاري لتلك الأمم، وقد لاحظ الباحثون بين أسماء القبائل العربية كثيرًا من أسماء الحيوانات والجمادات، والنباتات والأجرام الفلكية، وأشياء أخرى ليس "لها علاقة بالجسم والدم، فمن تلك الأسماء: بنو كلب، وبنو فهر، وبنو جحش وبنو غراب وهكذا كما شاع بينهم إضافة العبودية إلى الأصنام التي كانوا يعبدونها، فسموا عبد العزى، وعبد اللات، وعبد ود، ونحو ذلك.

وقد احتفظت بعض الشعوب التي دخلت في الإسلام ببعض عقائدها الطوطمية القديمة، ولم تدرك تعارضها مع العقائد الإسلامية الجديدة.⁵⁴

ولا يزال بعض المسلمين في الهند حتى اليوم يؤمنون ببعض الخرافات التي يعتقدون أن بعض الآلهة تحدد مصير الطفل في الليلة السادسة من مولده وهو آلهة (سانقال)، ويؤمن المزارعون بالآلهة (ماها سوبا) التي تحرس الحقول، ويقدمون لها القرابين.⁵⁵

وهذه الأشكال من العبادة هي التي تفسر لنا وجود عدد هائل من الحيوانات المؤلهة، الأمر الذي دعا إلى تحريم تماثيل الحيوان والإنسان في الإسلام لحرب الوثنية، وقد نفذ الرسول صلى الله عليه وسلم هذا الحظر بصيغة عملية حتى فتح مكة، فمحا صور الأنبياء من الكعبة وكسر الأصنام.⁵⁶

يقول ابن الكلبي عن ذلك المشهد:

⁵³ نفس المرجع، ص 161

⁵⁴ نفس المرجع، ص 165

⁵⁵ جيب، بنية الفكر الديني في الإسلام، ترجمة عادل العوا، مطبعة جامعة دمشق، ص 74 وما بعدها بتصرف يسير

⁵⁶ ابن كثير، البداية والنهاية، تحقيق محي الدين ديب مستو، قطر: من إصدارات وزارة الأوقاف، ج4، 2015م، ص 554

فَلَمَّا ظَهَرَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَوْمَ فَتْحِ مَكَّةَ دَخَلَ الْمَسْجِدَ وَالْأَصْنَامَ مُنْصُوبَةً حَوْلَ الْكَعْبَةِ فَجَعَلَ يَطْعُنُ بِسَيْفِهِ قَوْسِهِ⁵⁷ فِي عُيُونِهَا وَوُجُوهِهَا وَيَقُولُ "جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا"⁵⁸ ثُمَّ أَمَرَ بِهَا فَكُفِّنَتْ عَلَى وُجُوهِهَا، ثُمَّ أُخْرِجَتْ مِنَ الْمَسْجِدِ فَحَرِّقَتْ فَقَالَ فِي ذَلِكَ رَاشِدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ السُّلَمِيُّ:

قَالَتْ هَلُمَّ إِلَى الْحَدِيثِ فَقُلْتُ لَا

يَأْتِي إِلَهَهُ عَلَيْكَ وَالْإِسْلَامَ

أَوْ مَا رَأَيْتَ مُحَمَّدًا وَقَبِيلَهُ

بِالْفَتْحِ حِينَ تُكْسَرُ الْأَصْنَامُ

لَرَأَيْتَ نُورَ اللَّهِ أَضْحَى سَاطِعًا

وَالشِّرْكَ يُغْشَى وَجْهَهُ الْإِظْلَامُ⁵⁹

وشدد النبي - صلى الله عليه وسلم - على اتخاذ التماثيل والتصاوير، وورد النهي عن ذلك في نصوص نبوية كثيرة، وفي تطبيقه - صلى الله عليه وسلم - لتلك السنة العملية في فتح مكة خير شاهد على حرص الإسلام على عدم تسرب ذرائع تؤدي إلى الإخلال بالتوحيد الصافي الذي جاء به محمد - صلى الله عليه وسلم -.

وقد عثر في بعض القبور في الجاهلية على خواتم من ذهب وأساور وسيوف وأشياء نفيسة وضعت مع الأموات في مقابرهم، وقد نبشت هذه القبور واستخرج ما فيها وقيل إن ثراء عبد الله بن جدعان وغيره كان من استخراج هذه النفائس⁶⁰

كل هذا يشير إشارة واضحة إلى وجود الشعور الصوفي التألمي، الذي يبدأ بصورة مجردة، ثم يسير نحو الغيب، بحثًا عن الحقبة العليا في صورة تجاوزت منطق العقل إلى منطق الخيال والوهم.

المبحث الثالث: جذور الحياة الروحية في جزيرة العرب قبل الإسلام:

لقد تعبد العرب قبل الإسلام لآلهة عديدة، واعتقدوا بوجود قوى عليا قادرة، فحاولوا أن يقيموا بينهم وبينها علاقة موصلة لاستمالتها، وكسب رضاها، وكان لهم من ذلك جملة مسالك أو أديان، فمنهم من آمن بالله وعبد الأصنام للقربى والزلفى إلى الله، ومنهم من عبد الأصنام؛ لأنها تنفع وتضر، ومنهم من دان باليهودية، ومنهم من دان بالنصرانية، ومنهم من تزندق، ومنهم من آمن بالجبرية، فلا حساب ولا كتاب. ولكن الفترة القريبة من ظهور الإسلام تنقل إلينا أربعة اتجاهات دينية رئيسة، هي: الوثنية، واليهودية، والمسيحية، والحنيفية، ولا شك أن

⁵⁷ ما عُطِفَ من طرفيها

⁵⁸ سورة الإسراء، آية 81

⁵⁹ ابن الكلبي، الأصنام، تحقيق أحمد زكي باشا، دار الكتب المصرية، الطبعة الرابعة، 2000م، ص 31.

⁶⁰ ورد الحديث عن ثراء بن جدعان في كتاب د: جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، دار الساقى، ط4، ج15، 2001، ص 52

بعض أهل الوثنية العربية قبل الإسلام كانوا قد وعوا قضية الخلق، كما يفيد ذلك قوله - تعالى - "وَلَّيْن سَأَلْتُهُمْ مَنْ

خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ" سورة الزخرف 61.87

وكان أعظم هذه الاتجاهات هو عبادة الأصنام التي غلبت على شكل حياتها الدينية وكانت عبادة الأصنام سارية بين العرب، إذ كانت قريش تتعبد إلى أصنام كنانة، وكنانة تعبد أصنام قريش، وهذا هو السبب في جمع أصنام العرب في الكعبة، وكان الحج والعمرة إليها مصدر نهضة اقتصادية كبرى في مكة.

ولقد ذكر الشهرستاني عبادة العرب للأصنام ثم ذكر طرقاً منها وما يدل على عبادتهم وتقديسهم لهذه الأصنام من أشعارهم ثم قال:

ومن العرب من كان يميل إلى اليهودية، ومنهم من كان يميل إلى النصرانية، ومنهم من كان يصبو إلى الصابئة، ويعتقد في الأنواء اعتقاد المنجمين في السيارات حتى لا يتحرك ولا يسكن ولا يسافر ولا يقيم إلا بنوء من الأنواء، ويقول: مطرنا بنوء كذا، ومنهم من كان يصبو إلى الملائكة فيعبدهم، بل كانوا يعبدون الجن، ويعتقدون فيهم أنهم بنات الله، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.⁶²

وهناك من النصوص ما يفيد أن التوحيد والذي كانت تمثله الحنيفية السمحة (ملة إبراهيم) كان منتشرًا ومؤثرًا في بعض قبائل العرب بل وملوكها كذلك.

إذ أنه لما أراد الملك «شرحبيل بن يعفر بن أبي كرب أسعد» ملك سبأ بناء السد أمر بنقش تاريخ البناء على جداره، وقد عثر على هذا النقش، وإذ به يقول إن العمل كان في سنة 564 - 565 الحميرية وهذا التاريخ يوافق عامي 449 - 450 الميلادية، وبعد ثماني سنوات من هذا التاريخ يعني (457-458) الميلادي وضع «عبد كلال» نصاً تاريخياً يذكر فيه اسم «إله السماوات والأرضين» ونص آخر بعده كتب فيه (الرحمن).⁶³

ولهذين النصين أهمية عظيمة جداً ودلالة قوية على أن التوحيد الذي كانت تدين به ملوك اليمن والذي يعكس ولا شك أن التوحيد كان متجذراً في اليمن، فالناس على دين ملوكهم، وهذا يؤكد صحة قلبي السابق إن تأثير التوحيد والذي كانت تمثله الحنيفية كان هو الأقوى والأظهر في الحياة الروحية في جزيرة العرب قبل الإسلام، وكان المجتمع العربي كان يُهيأ لدعوة التوحيد الخالص ولتجديد خطاب الله لخلقه من خلال نبيه محمد - صلى الله عليه وسلم - وستتناول بعض الأديان التي كان لها تأثير في الحياة الروحية عند العرب قبل الإسلام قل ذلك أو كثر.

⁶¹ عبد القادر أحمد عطا، المرجع السابق، ص 171

⁶² الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق عبد العزيز محمد الوكيل، مؤسسة الحلبي، ج3، ص 82

⁶³ د: جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، دار الساقى، ط 4، ج 1، 2001م، ص 50 بتصرف يسير

أولاً اليهودية:

عَرَفَ العرب في الجاهلية الديانة اليهودية، وورد ذكرها في كتب التفسير والسنة قبل الإسلام، وكان لليهود وجودٌ في اليمن، وتهود قوم من الأوس والخزرج، ومن غسان، وغيرها، لكن هذا الوجود اليهودي في الجزيرة العربية لم يكن قوياً ولا فعالاً.

كانت اليهود تتلقى الضربات الموجهة من المسيحية، وكان اليهود أنفسهم يقتل بعضهم بعضاً، ولم تجد بعض قبائل اليهود حرماً آمناً سوى الحجاز فهاجر بعضهم إلى شمالها، كما ذهب بعضهم إلى اليمن.⁶⁴

ويرى بعض الكتّاب من اليهود أن الحياة الروحية للعرب في الجاهلية تأثرت باليهود من خلال مجموعة الحنفاء أو الحنيفية (دين إبراهيم)⁶⁵ وسيأتي لاحقاً التفصيل في ذكر هؤلاء الحنفاء.

والظاهر فيما أعتقد أنه لم تؤثر اليهودية تأثيراً يُذكر في الحالة الروحية للعرب قبل الإسلام وذلك لعدة أسباب نختصرها في الآتي:

- 1- ضعف تواجد اليهود في المجتمع ولطبيعتهم أنهم يغلقون مجتمعاتهم الصغيرة على أنفسهم.
- 2- اعتقادهم أن دينهم قومي - خاص بهم - فهم لا يدعون أحداً للدخول فيه.
- 3- طبيعة دينهم لا تتناسب مع طبائع العرب الذين تأصل في نفوسهم وثقافتهم الشعبوية نسبتهم إلى إبراهيم وأنهم أصحاب البيت وهم أهل الشرف بذلك وكانوا يعظمون البيت العتيق ويتشرفون بالانتساب إليه قبل بعثة محمد - صلى الله عليه وسلم - فارتباطهم الشديد بالبيت العتيق، وفخرهم بنسبهم لإبراهيم وإسماعيل كفيل بأن يحول بينهم وبين التأثير باليهود، إلا في أضيق الحدود.
- 4- أضيف إلى ذلك أيضاً طبيعة الدين اليهودي البعيدة عن الحياة الروحية، وقد كان لدى العرب ساعتها خواء روحي، فلم يكن في اليهودية ما يسد حاجتهم الروحية. ويكاد دينهم يكون خاوياً من الاهتمام بالروح فكيف سيكون لهم ذلك التأثير الواضح الذي يدعيه البعض.

ويعارض الدكتور النشار هذا القول فيقول إنهم أغلقوا على أنفسهم فعلاً الدائرة اليهودية في كل بلد دخلوه، ولكنهم لم يفعلوا ذلك في الجزيرة العربية، لأن الأسباب قد انقطعت بينهم وبين اليهود في كل بقاع العالم واستعربوا تماماً، ودخلت بعض الأفخاذ في يثرب في دينهم، وكانت الدولة اليهودية الحميرية في اليمن دولة عربية. فمن المؤكد إذن أن اليهود دعوا إلى اليهودية وانطلق شعراؤهم يتغنون بها، ولكن المجموعة العربية الكبرى ظلت

⁶⁴ إسرائيل ولفنسون، تاريخ اليهود في بلاد العرب في الجاهلية وصدر الإسلام، القاهرة: مطبعة الاعتماد، 1927م، ص 1-34

⁶⁵ علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار السلام، ط الأولى، الجزء الثالث، 2008، ص 1225 وما بعدها

بعيدة كل البعد عن اليهودية والتفكير فيها ولم تؤثر اليهودية أدنى تأثير في مكة، كما لم تنهض قبيلتنا المدينة الكبيرتان الأوس والخزرج.

وقد سعدت بقول الدكتور جواد علي الذي وقفت عليه بعدما دونت رأيي السابق - وذلك في كتابه (المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام) إذ يقول:

ولسنا نجد بين القبائل العربية يهودًا وفدوا إليها وأحبارًا سكنوا بينها لإقناعها بمختلف الوسائل والطرق للدخول في دين يهود. نعم لم يفعل اليهود هذا كما فعله النصارى، ولهذا انحصرت سكنى اليهود عند ظهور الإسلام في هذه المواضع الخصبة وطرق المواصلات والتجارة البرية والبحرية من جزيرة العرب، وانحصر عملهم في التجارة وفي الربا في الزراعة وفي بعض الصناعات التي تخصصوا بها. وهي أمور جعلت لهم نفوذًا عند سادات القبائل والأمراء والملوك.⁶⁶

ثانيًا النصرانية:

وقد دخلت النصرانية إلى الجزيرة العربية مع دخول النساك والرهبان إليها للعيش فيها بعيدًا عن ملذات الحياة، ولم تحدث هجرات نصرانية كهجرات اليهود إلى اليمن والحجاز والبحرين.

وقد توغل المبشرون في أماكن نائية من الجزيرة، ومنهم من رافقوا الأعراب، وعاشوا عيشهم، حتى عرفوا بأساقفة الخيام، أو أساقفة أهل الوبر، ومنهم أساقفة البادية وغير ذلك⁶⁷

وقد انتشرت عقائد النصارى وتعاليمها على السنة شعرائها، أمثال عدي بن زيد، والأعشى، وغيرهما، وفي آثار شعراء آخرين من غير النصارى، مثل أمية بن أبي الصلت، والأفوه الأودي، والناطقة الجعدي، ما يؤكد انتشار المسيحية بين بعض القبائل، وقد كان الجدل الذي ثار بين أهل نجران وبين رسول الله - صلى الله عليه وسلم - في شأن المسيح آية على ذلك.⁶⁸

ويرى الدكتور: علي سامي النشار أن الغساسنة وأهل نجران قد اعتنقوا المسيحية، ومن نجران أتى الوفد المسيحي الذي قابل الرسول - صلى الله عليه وسلم -، ولم تكن المسيحية في الجزيرة العربية تتعرض لفكرة الثالوث أو فكرة الصليب؛ لأن كل ذلك كان بعيدًا عن فكر العربي وإحساسه فكانت مسيحية نصية لا تحاول الجدل ويعتقد

⁶⁶ جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، دار الساقى، الطبعة الرابعة، ج 12، 2001م، ص 125

⁶⁷ نفس المرجع، ص 124

⁶⁸ عبد القادر أحمد عطاء، المرجع السابق، ص 41

أنَّ الرهبان الذين تواجدوا في الصوامع كانوا من الأسينيين، ويرى النشار أنه لم يكن للمسيحية أثر روحي في حياة العرب قبل الإسلام.⁶⁹

والأسينيون وهي طائفة يهودية مسيحية عاشت في قمران وكشفت عنها وثائق البحر الميت وهي طائفة تؤمن بوجود مسيح، هو ملهم للعدل والتقوى، ويشبه تمامًا مسيح القرآن، وكلمة أسيني تعني في الأرامية عيسوي وهؤلاء - فيما يرجح النشار - هم المسيحيون الحقيقيون

وأختلف كثيرًا مع النشار الذي نفى تمامًا وجود أثر روحي للديانة النصرانية في العرب، وقد ذكر كما أسلفنا أنه كان يوجد من العرب من اعتنق النصرانية وكذا قال بوجود رهبانهم وصوامعهم، وقد كان البدو من العرب يلجؤون إليهم في أثناء رحلاتهم طلبًا للماء أو الراحة، فأتوقع أنه حصل تأثير - وإن كان قليلًا - بأحوالهم الروحية التي رآها هؤلاء العرب منهم في صوامعهم وفي أثناء مخالطتهم الاجتماعية.

فلا يُتوقع أن يمر عليهم أولئك البدو ويشاهدوا خلواتهم في صوامعهم، ولا يتكلموا معهم ولا يعبروا عما بداخلهم من معتقدات.

ومما يؤيد ذلك أن دينهم يحثهم على التبشير بعيسى - خلأًا لليهود - ورهبانهم منتشرون في جزيرة العرب ولهم وجود واقعي ملموس في حياة الناس، ودينهم مليء بالتجارب والأحوال الروحية ويسهل التعرف عليها من خلال رهبانهم؛ فكيف يكون التأثير معدومًا.

ولن نخاف من هاجس أننا إذا ذكرنا ذلك اتُّهمنا بأن الإسلام مأخوذ من النصرانية، وهذا لأن المسيحية الموجودة حينئذ في جزيرة العرب تختلف كثيرًا عن مسيحية الصلب والفداء كما سيأتي، فلو كان ثَمَّ تأثير - وهذا ما أتوقعه - فسيكون تأثيرًا بالتوحيد الذي كان عليه أولئك الرهبان من المسيحيين - والذين تحوّل بعضهم إلى الحنيفية من أمثال ورقة بن نوفل وغيره، ويجدر بنا الآن أن نتساءل:

هل كانت المسيحية الموجودة في جزيرة العرب تقول بالتثليث أم بالتوحيد؟

المسيحية التي كانت في جزيرة العرب لم تكن مسيحية التثليث والصلب، إنما كانت مسيحية نصية (وفق رأي النشار) أو كانت هذه المسيحية مسيحية (نسطورس) الذي نفى ألوهية المسيح (كما رجح ذلك أبو زهرة) وسيأتي بيانه لاحقًا، ولعلها لو كانت في جزيرة العرب المسيحية التي تنادي بالتالوث وتقول بالصلب لقنا إنه يبعد أن يكون هناك تأثير روحي؛ لأن فكرة التثليث والصلب تبعد عن فكر العربي وحسبه.

⁶⁹ علي سامي النشار، المرجع السابق، ص 1221 وما بعدها

ويقول الشيخ أبو زهره - رحمه الله - إن نصرانية الشرق التي كانت في العراق وأطراف الجزيرة العربية كانت تتبع (نسطورس).^{70،71}

ويؤيد كلام أبو زهره - رحمه الله - الكاتب (لويس شيخو اليسوعي)، في كتابه النصرانية وآدابها بين عرب الجاهلية إذ يقول (هذا ولا ندعي أن النصرانية الغالبة على بادية الشام كانت صافية خالية من كل شائبة وضلال. كلا بل نعلم حق العلم أن البدعة اليعقوبية تسربت إلى تلك الجهات وكدرت صفاء الإيمان بما أدخلته من المعتقدات الباطلة في طبيعتي السيد المسيح وبزعمها أن المسيح طبيعة واحدة كما هو أقنوم واحد فمزجت اللاهوت بالناسوت ولبلت كل تعاليم الخلاص).⁷²

فيتضح لنا أنه كان للمسيحية النسطورية أثرًا على الحياة الروحية وكان لها أيضًا أثرًا في أولئك الحنفاء الذين تركوا الشرك واتجهوا للتوحيد وعاشوا على ملة إبراهيم، وهذا سيقودنا للحديث عنهم.

ثالثًا: الخمس والحلة وأثرهما في الحياة الروحية للعرب قبل الإسلام:

وأهل الخمس (جمع الأحمس، بمعنى المتحمس والمتشدد في الدين) ليسوا ببعيد عن تلك الحياة الروحية وذلك الزهد.

فقد كانوا يتناولون من الطعام ما يخلو من مواد حيوانية كالسمن والجبن ويتجنبون أن يدخلوا البيوت من أبوابها، إنما كانوا يدخلون من شقوق يعدونها في ظهر البيت تشبهًا بحياة الحيوان.⁷³

وأما أهل (الحلة)⁷⁴ الذين كان أمرهم أشق وزهدهم أقسى وكان يتوجب عليهم أن يحجوا البيت عرايا الرجال بالنهار والنساء بالليل، وقد سمح لهم بعد ذلك باستخدام ملابس مستعارة من الحمس على ألا يرجعوا إلى ملابسهم التي جاؤوا بها، ولا يستطيع هؤلاء الحلة الإفاضة والنزول من عرفات إلا بعد ما يحضر واحد من كبار زهادهم الذين ينتمون إلى أسرة (صوفة) الذين جددهم (الغوث بن مر اليماني).

وقد أخبر الله - تعالى - عن حال هؤلاء ونهى المؤمنين عن التشبه بهذه الأحوال والأخلاق التي تأبأها الفطر السويّة والشرائع السماوية.

⁷⁰ الشيخ محمد أبو زهره، خاتم النبيين، المؤتمر العالمي الثالث للسيرة والسنة النبوية، طبع على نفقة الشيخ خليفه بن حمد آل ثاني، الجزء الأول، 1440 هـ، ص 370 - 371

⁷¹ هو بطريك القسطنطينية نفي ألوهية المسيح - عليه السلام - ووصفه بأنه (إنسان مملوء البركة وأنه ملهم من الله وأثبت أن مريم - عليها السلام - هي أم عيسى الإنسان وليست أم إله؛ ولأجل ذلك نفي إلى مصر وذلك بعد أن أصدر مجمع أفسس الأول سنة 431 م قرارًا بلعنه وطرده من الحياة الأبدية.

⁷² لويس شيخو اليسوعي، في كتابه النصرانية وآدابها بين عرب الجاهلية، لبنان: دار المشرق، ط 2، 1989 م، ص 38

⁷³ كامل مصطفى الشبيبي، صفحات مكثفة من تاريخ التصوف الإسلامي، دار المناهل، ط الأولى، 1997 م، ص 28.

⁷⁴ نفس المرجع.

"يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ (31) قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ (32) قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرَكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ" 75

رابعًا الحنفاء:

إن النظر بمنهجية تاريخية إلى حضور الوعي الديني في شعر الجاهليين وظهوره بقوة، بأشكاله الوثنية والتوحيدية، لابد أن يؤدي الباحث إلى ملاحظة أن هذا الشعر يعكس تطوراً كان يتجه بذلك الوعي نحو فكرة التوحيد ونبذ الوثنية والتعددية.

وقد وُجد - بالفعل - هذا التعبير في مجال الوعي الديني فقد بدأ يتمثل بتيار الحنفاء الذي كان ظهوره إيذاناً بالثورة على الوثنية التي هي التعبير الديني عن العلاقات القبلية التعددية الانقسامية، لما كان يدعو إليه تيار الحنفاء من عبادة الإله الواحد، ورفض التعبد للأصنام والأوثان.

وقد كان الشعر الجاهلي نفسه الأداة المعرفية والإعلامية الأولى لإبراز دعوة الحنفاء التوحيدية التي كانت بداية الإرهاص الفعلي بولادة الواقع الاجتماعي العربي الجديد والوعي الديني الجديد، أي ولادة دعوة الإسلام مصححة لمسار التوحيد من جديد.

لقد حمل الشعر الجاهلي دعوة الحنفاء في شعر بعض ممثلي هذا التيار التوحيدي، أمثال: قيس بن ساعدة الأيادي، وأمّية بن أبي الصلت، وزيد بن عمرو بن نفيل، وسويد بن عامر المصطلق، وغيرهم.

ففي إحدى الفقرات الشعرية المنسوبة إلى أمّية يقول عن الدعوة الحنيفية:

كل دين يوم القيامة عند الله - إلا دين الحنيفة - زور وسيأتي الحديث عنه مفصلاً.

ويقول زيد بن نفيل، في قصيدة منسوبة إليه:

أرباً واحداً أم ألف رب أدين إذا تقسمت الأمور

عزلت اللات والعزى جميعاً كذلك يفعل الجلد الصبور

فهذا موقف تتجلى فيه فكرة التوحيد بطريقة الرفض للتعددية بمظهرها الديني، وهو الموقف الأكثر تحديدا لمفهوم

الحنيفية؛ لأنه الأكثر انطباقاً على الحقيقة التاريخية.⁷⁶

وقد اختلف في معنى الحنفاء والحنيفية على أقوال⁷⁷ جمعها صاحب كتاب فطرية الدين نختصر منها الآتي:

قال ابن عبد البر والحنيف في كلام العرب المستقيم المخلص ولا استقامة أكثر من الإسلام وقال الحسن والضحاك والسديّ حنفاء يعني حجاجاً، وقال ابن الفارس الحنيف هو المائل إلى الدين المستقيم، وقال بعضهم الحنيف هو المخلص.

وقيل الحنيف من كان على ملة إبراهيم، ثم سمي من كان يحج البيت ويختتن في الجاهلية حنيفاً، والحنيف اليوم المسلم، وسمي إبراهيم حنيفاً؛ لأنه حَنَفَ عما كان يعبده أبوه وقومه من معبودات باطلة أي عدل عن هذه المعبودات إلى عبادة الله - تعالى -.

قال إمام المفسرين الإمام الطبري⁷⁸ - رحمه الله -، في معنى (الحنيف) بعدما ذُكر اختلاف أهل التأويل في تفسير «الحنيف ثم قال: والحنيف عندي هو الاستقامة على دين إبراهيم واتباعه على ملته، وذلك أن الحنيفية لو كانت حج البيت، لوجب أن يكون الذين كانوا يحجون في الجاهلية من أهل الشرك كانوا حنفاء، وقد نفى الله جل ثناؤه أن يكون ذلك تحقّقاً بقوله: "وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ"⁷⁹ وكذلك القول في الختان؛ لأن الحنيفية لو كانت هي الختان، لوجب أن يكون اليهود حنفاء، وقد أخرجهم الله من ذلك بقوله: "مَا كَانَ إِبْرَاهِيمَ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ"⁸⁰ فقد صح إذن أن الحنيفية ليست الختان وحده، ولا حج البيت وحده، ولكنه هو ما وصفنا من الاستقامة على ملة إبراهيم واتباعه عليها والانتماء به فيها. وقد ظهرت في الجاهلية هذه طائفة من الحنفاء الذين لم يعبدوا الأصنام، ولم يكونوا يهوداً ولا نصارى، وقد اعتقدوا بوجود إله واحد عبده ولم يشركوا به أحداً، ولم تتدنس العرب كلها بالشرك والوثنية - وإن كان شائعاً - . وبقيت عدنان وقحطان على بصيرة من أمرهم، يعبدون الله - تعالى - وفق شريعة إبراهيم الذين تلقوها من نبي الله - إسماعيل - عليهما السلام -⁸¹

⁷⁶ حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، بيروت، لبنان: دار الفارابي، الطبعة 2، الجزء الأول، 2008، ص

332 - 333 يتصرف يسير

⁷⁷ د: محمد إسماعيل المقدم، فطرية الدين، مدار الأمل، 2012، ص 89 وما بعدها

⁷⁸ الإمام الطبري، جامع البيان، تح عبد الله عبد المحسن التركي، دار هجر، ط الأولى، ج2، 2001، ص 594

⁷⁹ آل عمران، آية 67

⁸⁰ نفس الموضع

⁸¹ محمد إسماعيل المقدم، المرجع السابق، ص 95

إلى أن حصل أول تغيير في ملة إسماعيل - عليه السلام - يذكر لنا صاحب كتاب الأصنام قوله: كان أول من غير ملة إسماعيل - عليه السلام - فنصب الأوثان وسيب السائبة ووصل الوصيلة وبحر البحيرة وحمى الحامية عمرو ابن ربيعة وهو لحي بن حارثة بن عمرو بن عامر الأزدي، وهو أبو خزاعة.⁸²

إلى أن ظهر فيهم عمرو بن لحي فتبعه بعض العرب وبقي آخرون على دين الحنيفية - دين الفطرة - . وقد دُعوا بالحنفاء وأكثرهم لم يدركوا بعثة محمد صلى الله عليه وسلم - وقد كان المحافظون منهم يُعرفون بالامتناع عن أكل ذبائح الأوثان، وكل ما أهل به لغير الله، وبتحريم الخمر، ويشغلون بالنظر والتأمل في خلق الله، وكان أكثر هؤلاء الحنفاء من قريش ولا عجب في ذلك فهم أبناء إسماعيل - عليه السلام - وحصل هذا استجابة لدعوة إبراهيم وإسماعيل " رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُسْلِمَةً ... " آية 128 سورة البقرة و تحقيقاً لقوله - تعالى - " وَجَعَلَهَا كَلِمَةً بَاقِيَةً فِي عَقِبِهِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ(28) " سورة الزخرف

وقد ذكر الإمام الطبري - رحمه الله - ⁸³ في تفسير هذه الآية أقوالاً خلاصتها أن: (الكلمة الباقية هي كلمة التوحيد (لا إله إلا الله) في عَقِبِهِ يعني في خَلْفِهِ وولده).

وقد روى أهل الأخبار أن من هؤلاء أولاد معد بن عدنان، وربيعه، ومضر، وعبد المطلب بن هاشم، وهاشم بن عبد مناف، وعبد مناف بن قصي، وقصي بن كلاب، وكعب بن لؤي وغيرهم وأما زيد بن عمرو بن نفيل فكان يقول: يا معشر قريش، أيرسل الله قطر السماء، وينبت بقل الأرض، ويخلق السائمة فترعى فيه، وتذبحونها لغير الله فأخرجه القرشيون من مكة، فخرج الى الشام، وكان قد نزل بغار حراء يتعبد ويتأمل، ومن شعره:

وأسلمت وجهي لمن أسلمت له المزن تحمل عذبا زلالا

إذا هي سيقت إلى بلدة أطاعت فصبت عليها سجالا⁸⁴

ويقول عنه ابن الكلبي في كتابه الأصنام: رِيْدُ بُنْ عَمْرُو بِنِ نُفَيْلٍ وَكَانَ قَدْ تَأَلَّهَ فِي الْجَاهِلِيَّةِ وَتَرَكَ عِبَادَةَ الْأَصْنَامِ. وقال في شعره:

تَرَكْتُ اللَّاتَ وَالْعُزَّى جَمِيعًا كَذَلِكَ يَفْعَلُ الْجِلْدُ الصَّبُورُ

فَلَا الْعُرَى أَدِينُ وَلَا ابْنَتَيْهَا وَلَا صَنَمِي بَنِي غَنِمِ أُرُورُ

⁸² ابن الكلبي، الأصنام، تحقيق أحمد زكي باشا، دار الكتب المصرية، الطبعة الرابعة، 2000م، ص8.

⁸³ نفس المرجع، ص 179 - 180

⁸⁴ عبد القادر أحمد عطا، المرجع السابق، ص 175 - 176

وَلَا هُبْلَا أُرُورُ وَكَانَ رَبًّا

لَنَا فِي الدَّهْرِ إِذْ جَلَمِي صَغِيرٌ⁸⁵

وقد نهى زيد عن قتل المؤودة، وسعى لإنقاذها، وامتنع عن أكل كل ما ذبح للأصنام، وما عداها من خصال الجاهلية وكان زيد يقول وهو مسند ظهره للكعبة:

فقد روت أسماء بنت أبي بكر رضي الله عنهما، قالت: رأيت زيدا بن عمرو بن نفيل قائما مسندا ظهره إلى الكعبة يقول: يَا مَعَاشِرَ قُرَيْشٍ، وَاللَّهِ مَا مِنْكُمْ عَلَى دِينِ إِبْرَاهِيمَ غَيْرِي، وَكَانَ يُحْيِي الْمَوْتَةَ، يَقُولُ لِلرَّجُلِ إِذَا أَرَادَ أَنْ يَقْتُلَ ابْنَتَهُ، لَا تَقْتُلْهَا، أَنَا أَكْفِيكَهَا مَوْتَهَا، فَيَأْخُذُهَا فَإِذَا تَرَعَرَعَتْ قَالَ لِابْنَتِهَا: إِنَّ شَيْئًا دَفَعْتُهَا إِلَيْكَ، وَإِنْ شِئْتَ كَفَيْتُكَ مَوْتَهَا⁸⁶

أما قس بن ساعدة (خطيب العرب) فقد سمعه رسول الله صلى الله عليه وسلم بعكاز قبل البعثة وقال فيه: «يحشر أمة وحده»^{87،88}

ومن الحنفاء أيضا، عامر بن الظرب العدواني وكان من شعراء العرب وخطبائهم وله أقوال في الحكمة والدين مثل قوله: ما رأيت شيئا خلق نفسه، ولا رأيت موضوعا إلا مصنوعا، ولا جائيا إلا ذاهبا، ولو كان يमित الناس الداء لأحياهم الدواء^{89،90}

أمية بن أبي الصلت:

وأظهر الشعراء الحنفاء هو أمية بن أبي الصلت كان كثير الأسفار والأخذ من أهل الكتاب وقد شك في الأوثان، (وحرم على نفسه الخمر)⁹¹ وطمع في النبوة؛ لأنه علم من أهل الكتاب أن نبيا سيبعث من العرب، فرجا أن يكون إياه، وقد أخبره أحد الرهبان أنه تكون النبوة في قريش وقد اقترب موعد ظهور نبي آخر الزمان وأنه يطمع أن يكون هو وخاف أن تخطئه.⁹²

ثم جاء الباحثون، فشرقوا وغربوا فمنهم من نصره ومنهم من هوّده، واكتفى آخرون بقولهم إنه من الأحناف، وأول القائلين بنصرانيته هو الأب لويس شيخو⁹³، وليس من اليسير على الباحث - وخاصة إن كان مسلما - أن ينقل إنسانا من دين لآخر أو يثبت له ديانة معينة وخاصة إن لم يتيسر إثبات ذلك بالطرق اليقينية.

⁸⁵ ابن الكلبي، المرجع السابق، ص21.

⁸⁶ محمد بن إسماعيل البخاري، المرجع السابق، ج 5، ص 41

⁸⁷ أبو بكر البيهقي، دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ج2، ص 101

⁸⁸ جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، دار الساقى، ط4، ج 12، 2001، ص 42

⁸⁹ الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق عبد العزيز محمد الوكيل، مؤسسة الحلبي، ج3، ص 87

⁹⁰ السيد محمود شكري الألوسي، بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب، عني بشرحه وتصحيحه محمد بهجة الأثري، ج2، ص 275

⁹¹ بهجة عبد الغفور الحديثي، أمية بن أبي الصلت: حياته وشعره، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، 2009م، الطبعة الأولى، ص 56

⁹² نفس المرجع، ص 51 بتصرف.

⁹³ نفس المرجع، ص 59

قال عبد العزيز السطلي مفسراً لسبب الاختلاف في دين أمية أنه طلب الدين وصدف عن عبادة الأوثان وما كان لعصره من مفاصد ثم اتصل بثقافة الأديان التي كانت تحيط به، وطلب دين الحنيفية وما فيه من توحيد؛ فكان نتاجاً لذلك أن اختلفت آراء الناس فيه.⁹⁴

ويفسر هذا الاختلاف ويثبت شعر أمية التوحيدي نذير جعفر بقوله: ومعظم هذه الآراء لا تستند على وثيقة نصية، إنما تستنبط مما ورد في روايات الإخباريين، أو مما ورد في أشعار دينية تتعلق بالتوحيد وبالحنيفية، والبعث والخلق، والجنة والنار، أو تنساق وراء هوى أصحابها الديني أو السياسي.⁹⁵

وإذا رحنا نتلمس الأثر الديني في شعره فسنجد الكثير، وقد جاء في الأثر الذي رواه الإمام مسلم عن عمرو بن الشريد عن أبيه قال رَدِئْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَوْمًا فَقَالَ هَلْ مَعَكَ مِنْ شَعْرِ أُمِيَةَ بْنِ أَبِي الصَّلْتِ شَيْءٌ قُلْتُ نَعَمْ قَالَ هِيَهْ فَأَشْدُّهُ بَيْتًا فَقَالَ هِيَهْ ثُمَّ أَشْدُّهُ بَيْتًا فَقَالَ هِيَهْ حَتَّى أَشْدُّهُ مِائَةً بَيْتٍ قَالَ إِنْ كَادَ لِيُسْلِمَ) وَفِي رَوَايَةٍ فَلَقَدْ كَادَ يُسْلِمُ فِي شِعْرِهِ⁹⁶

أما ما يتعلق بالتوحيد في شعره، فهو الشعر الذي يذكر فيه الإله ويحمده ويمجده ويرجع إليه الأمور، ويبدو متأثراً بالحنيفة التي هجرت عبادة الأوثان وآمنت بالله، ومن ذلك قوله:

لك الحمد والنعماء والملك ربنا	فلا شيء أعلى منك جداً وأمجدُ
ملك على عرش السماء مهيمٌ	لعزته تعنو الوجوه وتسجد
عليه حجاب النور والنور حوله	وأنهار نورٍ حوله تتوقد
ويقول في موضع آخر:	

وأنى يكون الخلق كالخالق الذي	يدوم ويبقى والخلقة تنفذ
هو الله باري الخلق والخلق كلهم	إماء له طوعا جميعا وأعيد

والقصيدة طويلة نحس فيها بأثر الحنيفية واضحا كما قلت، ولغتها وأسلوبها ومعانيها، أشبه بسائر شعر أمية ولهذا نستبعد أن تكون منحولة عليه.⁹⁷

⁹⁴ عبد العزيز السطلي، ديوان أمية بن أبي الصلت، دمشق: المكتبة التعاونية، 1974م، ص52

⁹⁵ نذير جعفر، الدخيل والأثيل في شعر أمية بن أبي الصلت، راجعه صلاح كزاره، الهيئة العامة السورية للكتاب، 2012م، ص 38 -

39

⁹⁶ محيي الدين يحيى بن شرف النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، بيروت: دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثانية، ج15، ص 11

⁹⁷ بهجة عبد الغفور الحديثي، المرجع السابق، ص 97.

والأبيات التي نسبت له ويتحدث فيها عن الآخرة والجنة والنار كثيرة ولكن أعرضت عن ذكرها هنا لقول المحققين من الأدباء إنها منحوالة عليه لركاكة أسلوبها وغير ذلك من الأسباب.⁹⁸

ولكثره حديثه عن الآخرة لقَب بشاعر الآخرة،⁹⁹ قال الأصمعي: ذهب أمية بن أبي الصلت في الشعر بعامة ذكر الآخرة.¹⁰⁰

ويتبين لنا مما سبق أن شعر أمية كان يتجه نحو التوحيد والحنيفية، وقد عبّر عما يجد في نفسه من أحاسيس دينية في شعره، وقد أنشد في قضايا التوحيد وذكر الآخرة وتحدث كذلك عن الزهد لدرجة أن قال ابن عساكر عنه: وكل ما قيل في الزهد غلب عليه أمية بن أبي الصلت.¹⁰¹ لكن الهداية بيد الله - تعالى - يمنحها من يشاء ويصرفها ممن شاء وقد قيل إنه لم يؤمن بمحمد - صلى الله عليه وسلم - بسبب حسده إياه وأنه كان طامعاً في أن يكون هو نبي آخر الزمان.¹⁰²

ورقة بن نوفل:

أما ورقة بن نوفل فهو أحد من اعتزل الأوثان، وقرأ الكتب، وامتنع عن أكل ما أهل لغير الله به، وشهد المعذبين في الإسلام، (وَكَانَ وَرَقَةُ بْنُ نَوْفَلٍ يَمُرُّ بِبِلَالٍ وَهُوَ يُقُولُ أَحَدٌ أَحَدٌ، فَيَقُولُ أَحَدٌ أَحَدٌ وَاللَّهِ يَا بِلَالُ، ثُمَّ يَقُولُ عَلَى أُمِّيَّةَ بِنِ خَلْفٍ وَمَنْ يَصْنَعُ ذَلِكَ بِهِ مِنْ بَنِي جُمَحَ فَيَقُولُ: أَخْلَفُ بِاللَّهِ لَنْنُ قَتْلُنْمُوهُ عَلَى هَذَا لَأَتَّخِذَنَّهُ حَنَانًا)¹⁰³

وفي هذه الكلمة (والله لأتخذنه حناناً) تهديد للمشركين وتوعّد لهم لو أقدموا على قتل بلال، مما سيلحقهم بسبب قتله من النقص والعار بكثرة زيارة قبره وتحننه وترحمه وتعطفه عليه لتمسكه بدين الله وقتله في سبيل الله. وقد اشتهر عن ورقة بن نوفل أنه ممن رفض عبادة الأوثان ووقع خلاف بين الباحثين في شأن ورقة هل كان نصرانياً أم كان حنيفاً على ملة إبراهيم، بل تجد أحياناً بعض الباحثين الكبار أمثال علي سامي النشار يذكره مرة في الحنفاء¹⁰⁴ ومرة ينقل رأي ابن هشام¹⁰⁵ الذي ينص على أنه تنصر بدون أن يعلق عليه ووضعه في السياق¹⁰⁶ كأنه موافق لهذا الرأي فاستوقفتني هذه الملاحظة.

⁹⁸ للمزيد مطالعة كتاب أمية بن أبي الصلت حياته وشعره وكتاب ديوان أمية بن أبي الصلت وهما مصدرين سابقين.

⁹⁹ بهجة عبد الغفور الحديثي، المرجع السابق، ص 96.

¹⁰⁰ الأصمعي، فحولة الشعراء، تحقيق المستشرق ش. تورّي، بيروت: دار الكتاب الجديد، 1980م، الطبعة الثانية، ص 18

¹⁰¹ ابن عساكر، تاريخ دمشق، المحقق عمرو بن غرامة العمروي، دار الفكر، ج 9، 1995م، ص 273

¹⁰² مستفاد من كتاب أمية بن أبي الصلت حياته وشعره وكتاب ديوان أمية بن أبي الصلت

¹⁰³ أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، البداية والنهاية، دار الفكر، ج 3، 1986 م، ص 58

¹⁰⁴ علي سامي النشار، المرجع السابق، ج 3، ص 1228

¹⁰⁵ ذكره ابن هشام، السيرة النبوية، حققها وشرحها مصطفى السقا، إبراهيم الإبياري، عبد الحفيظ شلبي، القاهرة: شركة مكتبة

ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، الطبعة الثانية، ج 1، 1955 م، ص 238

¹⁰⁶ علي سامي النشار، المرجع السابق، ج 3، ص 1222

ووسعت البحث عن شخصية ورقة لسبب آخر وهو أن نيكلسون اعتبر أن الحنيفية نشأت بتأثير مباشر من رهبان النصارى وأن هؤلاء الحنفاء نفروا من عبادة الأوثان ورفضوا عبادتها ودانوا بعقيدة التوحيد، ثم يقول: (إنه ليس هناك من شك في أنه كان لهؤلاء الحنفاء بعض الأثر في محمد - صلى الله عليه وسلم - الذي كان معاصرًا لهم)¹⁰⁷

وقد أجاب النشار عن هذه الشبهة بقوله: توفي نيكلسون قبل اكتشاف وثائق البحر الميت، التي كشفت النقاب عن مجتمع القمران والذي كان يحاربه اليهود من جهة والنصرانية الإغريقية من جهة أخرى، وكيف لجأ الكثير من هؤلاء إلى شمال الجزيرة العربية، وهؤلاء هو الأسينيون أو العيسويون، وقد قيل إن المسيح عيسى - عليه السلام - كان عضوًا في هذه الجماعة أو كان هو مسيحها.¹⁰⁸ أضف إلى ذلك أن الحنفاء تعود قصصهم وتدل أشعارهم على فكرة التوحيد، ولم يرد لعقيدة التثليث و الصلب - التي هي أصل العقيدة النصرانية - أي أثر في تلك الأشعار.

ويرد على هذا أيضًا بأنه لم يثبت قوله إنه تنصر أو هو على دين النصرانية، بل ثبت عكس ذلك تمامًا فقد قال إلهي إله زيد وديني دين زيد ويقصد صاحبه زيد بن عمرو الذي أعلن صراحة أنه على ملة إبراهيم. ففي صحيح البخاري - رحمه الله - : قَالَ مُوسَى: حَدَّثَنِي سَالِمُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ، وَلَا أَعْلَمُهُ إِلَّا تَحَدَّثَ بِهِ عَنْ ابْنِ عُمَرَ: " أَنَّ زَيْدَ بْنَ عُمَرَ بْنَ نُفَيْلٍ خَرَجَ إِلَى الشَّامِ يَسْأَلُ عَنِ الدِّينِ، وَيَتَّبِعُهُ، فَلَقِيَ غَالِمًا مِنَ الْيَهُودِ فَسَأَلَهُ عَنْ دِينِهِمْ، فَقَالَ: إِنِّي لَعَلِّي أَنْ أَدِينَ دِينَكُمْ، فَأُخْبِرَنِي، فَقَالَ: لَا تَكُونُ عَلَيَّ دِينِنَا حَتَّى تَأْخُذَ بِنَصِيحِكَ مِنْ غَضَبِ اللَّهِ، قَالَ زَيْدٌ مَا أَفْرُ إِلَّا مِنْ غَضَبِ اللَّهِ، وَلَا أَحْمِلُ مِنْ غَضَبِ اللَّهِ شَيْئًا أَبَدًا، وَأَتَى اسْتَطْبِغُهُ فَهَلْ تَدُلُّنِي عَلَى غَيْرِهِ، قَالَ: مَا أَعْلَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ حَنِيفًا، قَالَ زَيْدٌ: وَمَا الْحَنِيفُ؟ قَالَ: دِينُ إِبْرَاهِيمَ لَمْ يَكُنْ يَهُودِيًّا، وَلَا نَصْرَانِيًّا، وَلَا يَعْبُدُ إِلَّا اللَّهَ، فَخَرَجَ زَيْدٌ فَلَقِيَ غَالِمًا مِنَ النَّصَارَى فَذَكَرَ مِثْلَهُ، فَقَالَ: لَنْ تَكُونَ عَلَيَّ دِينِنَا حَتَّى تَأْخُذَ بِنَصِيحِكَ مِنْ لَعْنَةِ اللَّهِ، قَالَ: مَا أَفْرُ إِلَّا مِنْ لَعْنَةِ اللَّهِ، وَلَا أَحْمِلُ مِنْ لَعْنَةِ اللَّهِ، وَلَا مِنْ غَضَبِهِ شَيْئًا أَبَدًا، وَأَتَى اسْتَطْبِغُهُ فَهَلْ تَدُلُّنِي عَلَى غَيْرِهِ، قَالَ: مَا أَعْلَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ حَنِيفًا، قَالَ: وَمَا الْحَنِيفُ؟ قَالَ: دِينُ إِبْرَاهِيمَ لَمْ يَكُنْ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا، وَلَا يَعْبُدُ إِلَّا اللَّهَ، فَلَمَّا رَأَى زَيْدٌ قَوْلَهُمْ فِي إِبْرَاهِيمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ خَرَجَ، فَلَمَّا بَرَزَ رَفَعَ يَدَيْهِ فَقَالَ: اللَّهُمَّ إِنِّي أَشْهَدُ أَنِّي عَلَى دِينِ إِبْرَاهِيمَ "¹⁰⁹

¹⁰⁷ رينولد أ. نيكولسون، ترجمة أبو العلا العفيفي، في التصوف الإسلامي وتاريخه، بيروت: منشورات الجمل، الطبعة الأولى،

2015م، ص 99 بتصرف يسير

¹⁰⁸ علي سامي النشار، المرجع السابق، ج 3، ص 1229

¹⁰⁹ محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، المرجع السابق، ج 5، ص 40

وجاء ذكر ذلك في كشف الأستار: عن جابر قال سألتنا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - عن ورقة بن نوفل،

وقلت: يا رسول الله كان يستقبل القبلة، ويقول: إلهي إله زيد، وديني دين زيد، وكان يتوجه ويقول:

رشدت فأنعمت ابن عمرو فإنما تجنبت تنوراً من النار حاميا

بدينك ديناً ليس ديناً كمثله وتركك جنات الجبال كما هيا

قال: رأيته، يمشي في بطنان¹¹⁰ الجنة، عليه خُلة، من سندس¹¹¹

ويجدر بنا الحديث عن إحدى الروايات التي تقول (أن ورقة بن نوفل تنصّر)

قال الحافظ ابن حجر¹¹² - رحمه الله - وهو يشرح عبارة وكان امرأةً تنصّر في الجاهلية (أي صار نصرانياً،

وكان قد خرج هو وزيد بن عمرو بن نفيل، لما كرها عبادة الأوثان إلى الشام وغيرها يسألون عن الدين، فأما

ورقة فأعجبه دين النصرانية فتنصّر، وكان لقي من بقي من الرهبان على دين عيسى، ولم يبدل، ولهذا أخبر بشأن

النبي - صلى الله عليه وسلم - والبشارة به، إلى غير ذلك مما أفسده أهل التبديل)

وقال البقاعي¹¹³ - رحمه الله -: إنه «لم يتبعهم - أي النصارى - في التبديل، بل في التوحيد، وصار يبحث

عن النبي - صلى الله عليه وسلم - الذي بشر به موسى وعيسى - عليهما السلام - إلى أن جاءت خديجة تخبره بأمر

النبي - صلى الله عليه وسلم - ترجّى أن يكون هو المبشر به.

ويرجح الحافظ العراقي¹¹⁴ - رحمه الله -: (أن ورقة لم يكن متمسكاً بالمبدل من النصرانية، وإنما كان متمسكاً

بالصحيح منها، الذي لم ينله تحريف النصارى) بل وقد عدّه من الصحابة الكرام وقال بأنه ينبغي أن يذكر بأنه

أول من آمن من الرجال ورقة بن نوفل.¹¹⁵

وقد صرح أبو زهرة¹¹⁶ - رحمه الله - بقوله: إنه إن دخل في النصرانية لأنه علمها ديانة وحدانية، لا ديانة

تثليث، لأنه - أي التثليث - دخيل عليها؛ ولأن نصرانية الشرق التي كانت في العراق وأطراف الجزيرة العربية

كانت تتبع (نسطورس)¹¹⁷

¹¹⁰ بطنان: جمع بطن وهو جوف كل شيء، وبطن الأرض ما انخفض منها

¹¹¹ نور الدين الهيثمي، كشف الأستار عن زوائد البزار، تح حبيب الرحمن الأعظمي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ج3، 1984

م، ص 282

¹¹² ابن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، الرياض: دار طيبة، الطبعة الأولى، ج1، 2005م، ص 58

¹¹³ السيد محمود شكري الألوسي، بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب، عني بشرحه وتصحيحه محمد بهجة الأثري، ج2، ص

272- 273 بتصرف يسير

¹¹⁴ الحافظ العراقي، طرح التثريب في شرح التقریب، إحياء التراث العربي، بيروت: ج4، ص 194 - 195 بتصرف يسير

¹¹⁵ نفس المرجع، ص 197

¹¹⁶ الشيخ محمد أبو زهره، خاتم النبيين، المرجع السابق، ص 370 - 371

¹¹⁷ ورد ذكر لمحة تعريفية عنه ص 19

ولم يبق لنا سوى رواية أن ورقة بن نوفل (استحكم في النصرانية)، وهذه الرواية لم تذكر بسند أصلاً ويجب عنها¹¹⁸

بأنه ليس معنى استحكامه فيها أنه قد دان بها، بل معناه أنه علمها حق العلم بها، وعلم تفاصيلها، وأدرك أنها ليست الدين الذي أنزله الله على المسيح - عليه السلام - شأن الباحث المطلع على ديانات الآخرين دون أن يدين بها.

ويؤكد هذا الكلام أيضاً مطالعة سيرته في البحث عن الحق ولم يكتف بما وصل إليه عقله من التوحيد ونبذ عبادة الأصنام إنما بحث عن الحق مع صاحبه زيد بن عمرو والذي أعلن في النهاية أنه على الحنيفية السمحة. وأيضاً تأمل أشعاره التي تضافرت كلها حول ذكر التوحيد والإعلان بالبراءة التامة من الشرك والوثنية. ولم ينقل عنه أنه مارس شعائر النصرانية، فضلاً عن أن يدعو أحداً إليها، ولم يذكر مدحاً لعقائد النصارى ولو كان تنصر لعبر عن ذلك في شعره، وقد صرح بلسانه أنه على الحنيفية فكيف ينسب لضدها. تأييد ورقة بن نوفل لنبوة محمد - صلى الله عليه وسلم -:

قال الإمام البيهقي - رحمه الله - قَلَمًا وَصَفَتْ حَدِيحَةُ لُورَقَةَ حِينَ جَاءَتْهُ شَأْنُ مُحَمَّدٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ وَذَكَرَتْ لَهُ جِبْرِيلَ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَمَا جَاءَ بِهِ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ قَالَ لَهَا وَرَقَةُ: يَا بَنِيَّةَ أَخِي مَا أَذْرِي لَعَلَّ صَاحِبِكَ النَّبِيُّ الَّذِي يَنْتَظِرُ أَهْلَ الْكِتَابِ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ وَأَقْسِمُ بِاللَّهِ لَئِنْ كَانَ إِيَّاهُ تُمْ أَظْهَرَ دُعَاءَهُ وَأَنَا حَيٌّ لِأُبْلِيَنَّ اللَّهُ فِي طَاعَةِ رَسُولِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ وَحُسْنِ مُوَازَرَتِهِ الصَّبْرَ وَالنَّصْرَ. فَمَاتَ وَرَقَةُ.¹¹⁹

قال ابن كثير - رحمه الله -¹²⁰:

فَعِنْدَهَا قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «أَوْ مَخْرَجِي هُمْ؟» قَالَ السُّهَيْلِيُّ وَإِنَّمَا قَالَ ذَلِكَ، لِأَنَّ فِرَاقَ الْوَطَنِ شَدِيدٌ عَلَى النَّفُوسِ، فَقَالَ: نَعَمْ! إِنَّهُ لَمْ يَأْتِ أَحَدٌ بِمِثْلِ مَا جِئْتُ بِهِ إِلَّا عُودِي، وَإِنْ يُدْرِكُنِي يَوْمُكَ أَنْصُرَكَ نَصْرًا مُؤَرَّرًا أَيْ أَنْصُرَكَ نَصْرًا عَزِيزًا أَبَدًا. وَقَوْلُهُ «تُمْ لَمْ يَنْشَبْ وَرَقَةُ أَنْ تُؤْفِيَ» أَيْ تُؤْفِيَ بَعْدَ هَذِهِ الْقِصَّةِ بِقَلِيلٍ رَجَمَهُ اللَّهُ وَرَضِيَ عَنْهُ، فَإِنَّ مِثْلَ هَذَا الَّذِي صَدَرَ عَنْهُ تَصْدِيقٌ بِمَا وَجَدَ وَإِيمَانٌ بِمَا حَصَلَ مِنَ الْوَحْيِ وَنِيَّةٌ صَالِحَةٌ لِلْمُسْتَقْبَلِ.

¹¹⁸ عويد بن عياد المطرفي في كتاب ورقة بن نوفل في بطنان الجنة نقلها عنه محمد إسماعيل المقدم، فطرية الدين

¹¹⁹ أبو بكر البيهقي، المرجع السابق، ج2، ص 145

¹²⁰ أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، البداية والنهاية، دار الفكر، ج3، 1986 م، ص 9

وقد ترضى الإمام ابن كثير - رحمه الله - على ورقة وترحم عليه؛ لأنه اعتبره من المؤمنين بمحمد - صلى الله عليه وسلم -. وَقَدْ قَالَ الْإِمَامُ أَحْمَدُ عَنْ عَائِشَةَ - رضي الله عنها - أَنَّ خَدِجَةَ سَأَلَتْ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ وَرَقَةٍ بِنِ نَوْفَلٍ فَقَالَ: «قَدْ رَأَيْتُهُ فَرَأَيْتُ عَلَيْهِ ثِيَابَ بَيَاضٍ فَأَحْسَبُهُ لَوْ كَانَ مِنْ أَهْلِ النَّارِ لَمْ يَكُنْ عَلَيْهِ ثِيَابُ بَيَاضٍ» وَرَوَى الْحَافِظُ أَبُو يَعْلَى عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سُئِلَ عَنْ وَرَقَةٍ بِنِ نَوْفَلٍ فَقَالَ: «قَدْ رَأَيْتُهُ فَرَأَيْتُ عَلَيْهِ ثِيَابَ بَيَاضٍ أَبْصَرْتُهُ فِي بُطْنَانِ الْجَنَّةِ وَعَلَيْهِ السُّنْدُسُ» وَسُئِلَ عَنْ زَيْدِ بْنِ عَمْرٍو بِنِ نُفَيْلٍ فَقَالَ «يُبْعَثُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أُمَةً وَحْدَهُ».

ويذكر د. محمد إسماعيل المقدم¹²¹ - حفظه الله - أن علماء الإسلام قد عدّوه من الصحابة لأنه التقى بالنبي - صلى الله عليه وسلم - وراه وأمن به ومات على ذلك ومنهم (الإمام الطبري - البغوي - ابن قانع - ابن السكن - ابن منده - النووي - السهيلي - ابن القيم - ابن حجر - ابن كثير) ورقة بن نوفل يعدّ من الصحابة: وقد ألّف أبو الحسن برهان الدين إبراهيم البقاعي الشافعي تأليفاً في إيمان ورقة بالنبي وصحبته له صلى الله عليه وسلم وسمي تأليفه: بذل النصح والشفقة للتعريف بصحبة السيد ورقة. قال الزبير بن بكار: كان ورقة قد كره عبادة الأوثان وطلب الدين في الأفق وقرأ الكتب وكانت خديجة رضي الله عنها تسأله عن أمر النبي صلى الله عليه وسلم فيقول لها: ما أراه إلا نبياً هذه الملة الذي بشر به موسى وعيسى - عليهما السلام -.

وقال ابن كثير: قال ابن إسحاق: وكانت خديجة بنت خويلد بن أسد بن عبد العزى ذكرت لورقة وكان ابن عمها وكان نصرانياً قد تتبع الكتب وعلم من علم الناس ما ذكر لها غلامها يعني ميسرة من أمر الراهب يعني الذي قال لما نزل محمد صلى الله عليه وسلم تحت شجرة قريبة من الراهب في السفرة التي سافرها لخديجة إلى الشام: ما نزل تحت هذه الشجرة إلا نبي وما كان ميسرة يرى منه إذ كان الملكان يظلاله فقال ورقة: إن كان هذا حقاً يا خديجة إن محمداً لنبي هذه الأمة وقد عرفت أنه كائن لهذه الأمة نبي ينتظر هذا زمانه. قال: فجعل ورقة يستبطن الأمر ويقول: حتى متى وقال في ذلك: (لجبت وكنت في الذكرى لجوجاً** لهم طالما بعث النشيجا) (ووصف من خديجة بعد وصف** فقد طال انتظاري يا خديجا) (ببطن المكتنين على رجائي** حديثك إن أرى منه خروجاً)¹²²

¹²¹ د: محمد إسماعيل المقدم، فطرية الدين، المرجع السابق، ص 107
¹²² عبد القادر بن عمر البغدادي، خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، تح محمد نبيل طريفي/أميل بديع البعقوب، بيروت: دار الكتب العلمية، ج3، 1998م، ص 162 - 163

بالتأمل والنظر فيما ورد إلينا من أشعار الجاهلية يتضح لنا جلياً أن الدعوة إلى التوحيد ونبذ عبادة غير الله بدأت تظهر على سطح الحياة الدينية في جزيرة العرب، فقد كان الشعر من الأدوات التي حفظت لنا تاريخ القوم، وقد فهم العرب قديماً أن لشعرهم دلالاتٍ مهمةٍ فقالوا (الشعر ديوان العرب) يعني ذلك الديوان الذي يسجل ويدون حياتهم وتاريخهم ودينهم ويؤكد هذا المعنى صاحب كتاب (النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية) فيقول إن المنهج التاريخي العلمي يقتضي أن ننظر إلى الشعر الجاهلي كمادة تاريخية حيّة لها ارتباطها الواقعي الموضوعي بالواقع العربي في مرحلة الجاهلية القريبة من الإسلام¹²³

وقد ثبت لدينا الآن أنه كانت هناك حياة روحية قبل الإسلام ولكنها كانت ضعيفة ومشتتة وغير ظاهرة في المجتمع بالشكل الكافي على ما فيها من تنوع كبير كما أسلفنا، وكان عظيم الأثر فيما أعتقد في الحياة الروحية للعرب قبل الإسلام لأولئك الحنفاء الموحدون الذين لم يسجدوا لصنم ولم يكونوا يهوداً ولا نصارى ولا غير ذلك.

بل كانوا أتباع إبراهيم الذي قال الله - تعالى - عنه " مَا كَانَ إِبْرَاهِيمَ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ (67)" سورة آل عمران ولم يكتف هؤلاء الحنفاء بالإجابة عن أسئلة الحائرين الذين كانوا يترددون عليهم أو أصحاب القلوب المعذّبة - بالبعد عن التوحيد - الذين سافروا وتنقلوا بين البلاد يسألون الرهبان وكبار القوم من اليهود والنصارى وغيرهم؛ ليجدوا أحداً يدلهم على التوحيد.

بل صاروا يعلنون عن توحيدهم ويدعون الناس إليه تارة عند الكعبة كما فعل زيد بن عمرو وتارة في سوق عكاظ وتارة باستخدام الشعر والخطب وإلقاء النصائح والوصايا على الناس في محافلهم، وتارة بإنكار منكرات القوم من عبادة غير الله واتخاذ الأصنام والأوثان، وتارة بإنكار عادة وأد البنات وغيرها.

وقد أُرهِقت النفوس البشرية وعُذِّبت بانغماسها الشديد في الحياة المادية والشرك الذي ملأ جزيرة العرب وتطلعت النفوس والقلوب لبعثة نبي آخر الزمان، حتى يصحح المسار ويحقق لهم السعادة بدين الله - الذي خفت نوره في الجزيرة وإن كان موجوداً في الظاهر لدى أولئك الحنفاء، المتمسكون ببقايا ملة إبراهيم - عليه السلام - وكان البشرية كلها كانت متشوفة ومتشوقة لنبي آخر الزمان الذي سيصح مسار التوحيد الذي كاد ينحرف عن مساره، ويضع لبنة التمام في صرح - الدين بمفهومه العام - وصدق الله إذ يقول " يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ

¹²³ حسين مروة، المرجع السابق، ص 326 - 327 بتصرف يسير

رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ عَلَى فِتْرَةٍ مِّنَ الرُّسُلِ أَن تَقُولُوا مَا جَاءَنَا مِن بَشِيرٍ وَلَا نَذِيرٍ فَقَدْ جَاءَكُمْ بَشِيرٌ وَنَذِيرٌ ۗ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ" 124

ويعبر عن حالة البشرية ساعتها النبي محمد - صلى الله عليه وسلم - بقوله في الحديث الصحيح عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - قَالَ: "إِنَّ مَثَلِي وَمَثَلَ الْأَنْبِيَاءِ مِنْ قَبْلِي كَمَثَلِ رَجُلٍ بَنَى بَيْتًا فَأَحْسَنَهُ وَأَجْمَلَهُ، إِلَّا مَوْضِعَ لَبْنَةٍ مِنْ زَاوِيَةٍ، فَجَعَلَ النَّاسُ يَطُوفُونَ بِهِ، وَيَعْجَبُونَ لَهُ، وَيَقُولُونَ: هَلَّا وُضِعَتْ هَذِهِ اللَّبْنَةُ؟ قَالَ: فَأَنَا اللَّبْنَةُ، وَأَنَا خَاتِمُ النَّبِيِّينَ" (البخاري) 125

وقد ورد في إنجيل متى 126 "قال لهم يسوع: أما قرأتم قط في الكتب الحجر الذي رَفَضَهُ الْبَنَّاؤُونَ، هو قد صار رأس الزاوية من قِبَلِ الرَّبِّ، كان هذا وهو عجيب في أعيننا؛ لذلك أقول لكم: إن ملكوت الله يُنْزَعُ مِنْكُمْ، وَيُعْطَى لِأُمَّةٍ تَعْمَلُ أَثْمَارَهُ، وَمَنْ سَقَطَ عَلَى هَذَا الْحَجَرِ يَتَرَضَّضُ، وَمَنْ سَقَطَ هُوَ عَلَيْهِ يَسْقَ." 127

وهذه الكلمات قالها المسيح - عليه السلام - لجماعة من اليهود يوبخهم على قتل الأنبياء - عليهم السلام - وإنكار الرسالات، ويوضح لهم بأن أمة من الأمم ستحل مكانهم (إن ملكوت الله يُنْزَعُ مِنْكُمْ وَيُعْطَى لِأُمَّةٍ) وكذا يخبرهم عن الحجر الذي سيصير رأس الزاوية وهو النبي الخاتم الذي صار رأس الزاوية وتمام البناء - عليه وعلى جميع الأنبياء الصلاة والسلام - 127

ولا يفهم من هذا أن الحياة الروحية كانت مقتصرة على هؤلاء فقط - وإن كانوا هم الأكثر تأثيرًا، إنما تعدت تلك الحياة الروحية؛ لتشمل كل من عاش في تجربة روحية وشعور بمقدس يخافه أو يحبه أو يرجو منه نفعًا أو يريد أن يدفع عنه ضرًا، وأيضًا يبذل له ماله بذبح قربانين أو تقديم مالٍ، وهكذا فالحديث هنا ليس عن تجربة روحية صحيحة أو فاسدة، ولسنا بصدد الحكم عليها إنما نُوصِفُ هذه الحالة التي عاشها القوم، فمن الممكن أن يكون وثنيًا لكنه يحيا حياة روحية، ينتابه شعور يجعله يبكي أمام معبوده - الباطل - وترتعد فرائصه لرؤيته، ويطير فرحًا بماء المطر، وتدمع عينه اعتقادًا منه بأن معبوده قد رزقه الماء في هذه البيئة القاحلة، وأيضًا لو تخيلنا ذلكم الرجل الفقير الذي لا يملك إلا شاة واحدة أو شاتين يفتات أولاده على ألبانها، ولما تأخر موعد نزول المطر ظن أن معبوده قد غضب عليه؛ لأنه نسي أن يحمله معه في سفره بحثًا عن الماء في تلك الصحراء مترامية

124 سورة المائدة، آية 19

125 محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، المرجع السابق، ج 4، ص 186

126 الإصحاح (43: 42-21)

127 مستفاد من د: محمد عبد السلام، مقال بعنوان حديث الكتاب المقدس عن اللبنة أو حجر الزاوية، موقع الألوكة، تاريخ الإضافة 29-2013م،

تاريخ الاقتباس 2018/12/26 الساعة 4:10 مساءً برابط: <https://www.alukah.net/sharia/0/56621/>

الأطراف، فإذا به يستمع نصيحة ذلك الراهب المتكئ عند الكعبة وقد علّق صوفة على رأسه - لأنه ذبيح الله - فيقول له لقد غضب الرب عليك؛ لأنك لم تحمله في متاعك ونسيت أخذه، وقد تأخر نزول المطر بسبب ذلك، فيقوم ذلكم الجاهل بذبح الشاتين تقريباً لصنمه، أيعظن أن هذا لم يكن يحيا حياة روحية فيها من الزهد - الذي هو ترك ما يحب - الشيء الكثير.

الفصل الثاني

التجربة الدينية في أول مهدا الإسلام.

المبحث الأول: الحياة الروحية في حياة محمد صلى الله عليه وسلم قبل البعثة:

المبحث الثاني: الحياة الروحية في حياة نبي الإسلام محمد صلى الله عليه وسلم بعد

البعثة.

المبحث الثالث: مفهوم التصوف ودلالاته.

الحياة الروحية في حياة محمد صلى الله عليه وسلم:

أولاً - الحياة الروحية في حياة النبي محمد صلى الله عليه وسلم قبل البعثة:

ظهرت أول صورة للحياة الروحية في الإسلام في حياة النبي - صلى الله عليه وسلم - وظهرت لها صور أخرى في حياة الصحابة والتابعين، ومن بعدهم في حياة الزهاد واستمرت هذه الحياة إلى الآن وهي مستمرة إلى قيام الساعة، لأنها كما ذكرنا في الفصل الأول - ضرورة إنسانية ملحة -

وهذه الحياة كما يقول محمد مصطفى حلمي (حياة قوامها تطهير النفس وجلاء القلب، ودعامتها النظر إلى الكون بعين الوحدة¹²⁸، وغايتها المعرفة اليقينية والسعادة الحقيقية)¹²⁹

ونحن أحوج ما نكون إلى هذه الحياة الروحية ولاسيما في عصر كهذا العصر الذي اجتاحت فيه المادة كل شيء، وأصبحت فيه الحياة تُقَوِّمُ تقويمًا ماديًا ضاعت في ثناياه المثل الروحية، وسنسلط الضوء على بعض المحطات الفارقة في الحياة الروحية لحياة محمد - صلى الله عليه وسلم - ليس بغرض سرد أحداثها - فهذا ليس موضع سرد الأحداث التاريخية - وإنما لاستنباط جذور هذه الحياة التي كان لها عظيم التأثير - ولا شك - فيمن أتى بعده ممن آمن به.

نشأة نبي الإسلام محمد - صلى الله عليه وسلم -:

إن نشأة الإنسان يتيمًا تجعله في حاجة نفسية إلى سند يأوي إليه، وظهر يحتمي به وقد نشأ رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يتيم الأب وما لبث أن ماتت أمه ثم جدّه، ففقد سنده وظهره، ونلمح من وراء هذه الأحداث حكمة الله - تعالى - كيف أنه أراد لنبيه أن يخرج لتلك الحياة بدون أن يعتمد على أبيه أو يشعر بالاستغناء والاحتفاء بأحد من الخلق، ولأنه بشر يحتاج إلى كل ذلك فلم يجد بُدًّا من الالتجاء والاعتصام والاحتفاء بالله - رب العالمين -، وفي ذلك تحقيق الاعتماد الكامل على الله وحده لا شريك له، واللجوء إليه وحده وهو خلاصة رسالة التوحيد التي جاء بها نبي الإسلام.

نشأ نبي الإسلام واعتماده الكلي على الله وحده، بعدما قُطعت عنه كل الأسباب الأرضية، وحتى لا يتعلق قلبه الطاهر بأحد من الخلق، وحتى لا يدعي كفار قريش أن محمدًا - صلى الله عليه وسلم - قد تلقى الإسلام وتعلمه من أبيه أو من جده؛ ليكون لقومه السيادة على قريش بسبب الدين الجديد.

¹²⁸ لعل المقصود من مصطلح (بعين الوحدة) هو النظر للكون بعين وحدة مصدره ومآله وهو التوحيد وليس التنثوية أو التثليث أو التعدد فالتوحيد هو أصل الحياة الروحية وأصل رسالة الإسلام.

¹²⁹ الحياة الروحية في الإسلام، محمد مصطفى حلمي، تقديم محمد حلمي عبد الوهاب، دار الكتاب المصري - دار الكتاب اللبناني، 2011م، ص 4

وقد أثرت هذه النشأة في اليُتم في نفس محمد - صلى الله عليه وسلم - بأن جعلته شفيقاً رحيماً بالخلق، وصارت محبة الخلق ورحمتهم فطرة خلقها الله فيه وساعد على إنمائها ظروف اليتيم التي هيأها الله له.

فنتجت عن ذلك عناية خاصة في دينه باليتيم؛ لأنها إرادة الله - تعالى - أن يكون في دينه عناية خاصة بهم، وخاصة في ذلك المجتمع الجاهلي الذي كان يأكل حق اليتيم والضعيف - إن لم يكن له منعة من قومه وعشيرته - ولأن محمداً - صلى الله عليه وسلم - ذاق مرارة العيش يتيمًا فقال فيما رواه البخاري¹³⁰ - رحمه الله -

عن سَهْلِ بْنِ سَعْدٍ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «أَنَا وَكَافِلُ الْيَتِيمِ فِي الْجَنَّةِ هَكَذَا» وَقَالَ بِإِصْبَعِهِ السَّبَّابَةِ وَالْوُسْطَى.

قال القرطبي¹³¹ - رحمه الله - في قوله - تعالى -: (أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا فَآوَى) عَدَّدَ سُبْحَانُهُ مِنْهُ عَلَى نَبِيِّهِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا لَا أَبَ لَكَ، قَدْ مَاتَ أَبُوكَ. فَآوَى أَيَّ جَعَلَ لَكَ مَأْوًى تَأْوِي إِلَيْهِ عِنْدَ عَمِّكَ أَبِي طَالِبٍ، فَكَفَّلَكَ. وَقِيلَ لَجَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ الصَّادِقِ: لِمَ أَوْتَمَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ أَبَوَيْهِ؟ فَقَالَ: لِئَلَّا يَكُونَ لِمَخْلُوقٍ عَلَيْهِ حَقٌّ. وَعَنْ مُجَاهِدٍ: هُوَ مِنْ قَوْلِ الْعَرَبِ: دُرَّةٌ يَتِيمَةٌ، إِذَا لَمْ يَكُنْ لَهَا مِثْلٌ. فَمَجَّازُ الْآيَةِ: أَلَمْ يَجِدْكَ وَاجِدًا فِي شَرَفِكَ لَا نَظِيرَ لَكَ، فَأَوَّاكَ اللَّهُ بِأَصْحَابٍ يَحْفَظُونَكَ وَيَحْوَطُونَكَ.

قال أمير الشعراء أحمد شوقي في برده:

ذكرت باليتيم في القرآن تكرمة وقيمة اللؤلؤ المكنون في اليتيم

يقول حسن حسين¹³² في شرحه لهذا البيت مقررًا للمعنى السابق (هذا اليتيم كان شيئاً نبيلًا وكان له دلائل عظيمة ومصدر تكريم للرسول - صلى الله عليه وسلم - فهو بذلك متفرد كاللؤلؤ كلما كان وحيدًا كان ذا قيمة لا نظير لها). وهكذا نشأ محمد - صلى الله عليه وسلم - تتولاه عناية الله وحدها بعيدًا عن الذراع التي تمنع في تدليله والمال الذي يزيد في تنعيمه، حتى لا تميل به نفسه إلى حب المال والجاه، وكذلك حتى لا يتأثر بمن حوله في محبة الصدارة والزعامة، فيلتبس على الناس قداسة النبوة بجاه الدنيا والزعامة فيها، وحتى لا يظن القوم أنه يصطنع النبوة ابتغاء الوصول إلى الزعامة الدنيوية.¹³³

وقد تفرغ محمد - صلى الله عليه وسلم - للتأمل والتفكير فيمن سيلجأ إليه بعد هذا اليتيم، فكانت دلالته على الله - تعالى - وكانت الوسيلة التي أعانته على ذلك التأمل، مهنته في رعي الغنم فقد كان يرعى غنماً لأهله، ويرعى

¹³⁰ محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، المرجع السابق، ج 8، ص 9

¹³¹ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق أحمد البردوني - إبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، الطبعة الثانية، ج 20، ص 96

¹³² حسن حسين، ثلاثية البردة بردة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، دار الكتب القطرية، الطبعة الأولى، ص 122

¹³³ محمد سعيد البوطي، فقه السيرة، بيروت: دار الفكر المعاصر، دمشق: دار الفكر، الطبعة العاشرة، 1991، ص 72

كذلك غنماً لأهل مكة، ففي صحيح البخاري - رحمه الله - عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «مَا بَعَثَ اللَّهُ نَبِيًّا إِلَّا رَعَى الْغَنَمَ»، فَقَالَ أَصْحَابُهُ: وَأَنْتَ؟ فَقَالَ: «نَعَمْ، كُنْتُ أُرْعَاهَا عَلَى قَرَارِيطٍ لِأَهْلِ مَكَّةَ»

قَالَ الْعُلَمَاءُ الْحِكْمَةُ فِي إِلْهَامِ الْأَنْبِيَاءِ مِنْ رَعَى الْغَنَمَ قَبْلَ النَّبِيِّ أَنْ يَحْصُلَ لَهُمُ التَّمَرُّنُ بِرَعِيَّتِهَا عَلَى مَا يُكَلِّفُونَهُ مِنَ الْقِيَامِ بِأَمْرِ أُمَمِهِمْ وَلَئِنْ فِي مُخَالَطَتِهَا مَا يُحْصِلُ لَهُمُ الْجِلْمَ وَالشَّفَقَةَ¹³⁴

ويصف محمد حسين هيكَل الترابط بين رعي الغنم والصفاء الروحي بقوله وراعي الغنم الذكي القلب يجد في طلاقة الجو وضوء الشمس وحرارتها في أثناء النهار وفي تلالؤ النجوم وضيائها إذا جنَّ الليل موضعاً لتفكيره وتأمله يسبح منه في هذه العوالم، يبتغى أن يرى ما وراءها، ويلتمس في مختلف مظاهر الطبيعة تفسيراً لهذا الكون وخلقه.

إن هذا التفكير والتأمل من شأنهما صرف صاحبهما عن التفكير في شهوات الإنسان الدنيا والسمو به عنها، وهنا بدأت تظهر ملامح الحياة الروحية لنبي الإسلام، ففي نشأته يتيماً ورعيه الغنم والتفكير والتأمل في صفحات هذا الكون الشاسع وعدم مشاركة أهل مكة لما كانوا فيه من باطل ولهو، فقد كان العرب ينشغلون سائر العام بأعمالهم مثل التجارة والربا والشراب والتسري والأخذ من مختلف ألوان اللهو بأوفر نصيب.

فأين كان موقع محمد - صلى الله عليه وسلم - من هذا اللهو؟ هل شارك فيه؟ أم كانت رقة حاله وضيق ذات يده وكفالة عمه إياه بجعله بمنأى عن هذه الأحوال؟

ويجيب عن هذه التساؤلات محمد حسين هيكَل فيقول: (لم ينأ محمد - صلى الله عليه وسلم - عن حياة اللهو عجزاً عن النيل منها، إنما كانت نفس محمد - صلى الله عليه وسلم - مشغوفة بأن ترى وأن تسمع وأن تعرف، وكان حرمانه من التعلم الذي يتعلمه بعض أنداده من أبناء الأشراف جعله أشد تشوقاً للمعرفة كما أن نفس محمد - صلى الله عليه وسلم - العظيمة ما زالت تتوق إلى الكمال وترغب عن هذا اللهو الذي يصبو إليه أهل مكة، ولذلك ظهر منذ الصبا الأول مظهر الكمال والرجولية وأمانة النفس حتى دعاه أهل مكة جميعاً بالأمين)¹³⁵

وهذه النشأة من عظيم رحمة الله وتدبيره لهذا الدين الجديد، الذي يلزم لظهوره - في جزيرة العرب الممتلئة بالشرك والأصنام والحياة القبلية التي ستقف سداً منيعاً أمام ظهور أي دين جديد مخالف لدين الآباء والأجداد - رجلاً قوياً يحمل مواصفات خاصة، لا يختلف الناس على شرفه وحسن خلقه وأمانته، وقد تجسدت كلها في شخص

¹³⁴ ابن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، بيروت: دار المعرفة، ج4، ص 441
¹³⁵ محمد حسين هيكَل، حياة محمد، دار المعارف، الطبعة الرابعة عشرة، ص 134 - 135، بتصرف كبير

نبي الإسلام محمد - صلى الله عليه وسلم - وهكذا بدأت الروح الإيمانية ونزعة التفكير في خالق الكون منذ صباه

الأول - صلى الله عليه وسلم - تنشأ وتترعرع ويؤيد هذا قول (كارل بروكلمان):

وأغلب الظن أن محمدًا - صلى الله عليه وسلم - قد انصرف إلى التفكير في المسائل الدينية في فترة مبكرة جدًّا، وهو أمر لم يكن مستغربًا عند أصحاب النفوس الصافية من معاصريه الذين قصرت العبادة الوثنية عن إرواء ظمأهم الروحي.¹³⁶

وقد نما هذا الاتجاه وتعاضمت تلك النزعة مع نموه - صلى الله عليه وسلم - ففي شبابه حُبب إليه الخلاء، والبعد عن ضجيج الحياة المادية في مكة، يذهب بعيدًا حيث لا يراه أحد من الخلق ولا يختلط إلا بالطبيعة الفسيحة ويتعاقب عليه الليل والنهار فيتأمل فيهما ويتحنن الليالي ذوات العدد.

قال النووي¹³⁷ - رحمه الله - في شرح حديث عائشة - رضي الله عنها - في صحيح مسلم:

(ثُمَّ حُبِّبَ إِلَيْهِ الْخَلَاءُ فَكَانَ يَخْلُو بِغَارٍ جَرَاءٍ يَتَحَنَّنُ فِيهِ وَهُوَ التَّعَبُّدُ اللَّيَالِي أُولَاتِ الْعَدَدِ قَبْلَ أَنْ يَرْجِعَ إِلَى أَهْلِهِ وَيَتَزَوَّدَ ثُمَّ يَرْجِعَ إِلَى خَدِيجَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا فَيَتَزَوَّدُ لِمَثَلِهَا حَتَّى فَجَاءَ الْحَقُّ) قَالَ أَبُو سُلَيْمَانَ الْخَطَّابِيُّ رَجَمَهُ اللَّهُ حُبِّبَتِ الْعُزْلَةُ إِلَيْهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِأَنَّ مَعَهَا فِرَاحَ الْقُلُوبِ وَهِيَ مُعِينَةٌ عَلَى التَّفَكُّرِ وَبِهَا يَنْقَطِعُ عَنْ مَأْلُوفَاتِ الْبَشَرِ وَيَتَحَسَّنُ قَلْبُهُ)

إن الخلوة التي عاشها والعزلة التي حُببت إليه - صلى الله عليه وسلم - جعلته يشعر ببرد اليقين وبصريرح الإيمان بوجود إله لهذا الكون ويتهيأ قلبه لحمل أعظم رسالة ويعبر محمد الغزالي - رحمه الله - عن ذلك فيقول: (إنَّ العقل الجَوَّابَ الباحث المستفسر أخذ يشم أنوار الحق، والصدر المحرج المثقل بالتشاؤم والارتباك، أخذ يحسُّ برد اليقين، وفسحة الأمل، والنقلة الطارئة بعيدة المدى).¹³⁸

إن هذه الخلوة والحياة الروحية التي عاشها النبي - صلى الله عليه وسلم - مبكرًا قبل مبعثه كانت من رعاية الله نبيه ومن حسن تدبيره - عز وجل - للناس، لأنه لا بد للشخص الذي س يحمل الأمانة العظمى والمسؤولية الكبرى من أن يتم إعداداه وتربيته على عين الله - تعالى -

¹³⁶ كارل بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية، بيروت، لبنان: ترجمة نبيل فارس - منير البعلبكي، دار العلم للملايين، الطبعة

الخامسة، ص 34

¹³⁷ محيي الدين يحيى بن شرف النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، بيروت: دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثانية،

ج2، ص 198

¹³⁸ محمد الغزالي، فقه السيرة، دمشق: دار القلم، ص 93

وهذا معنى قول الله - تعالى - " وَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا ¹³⁹ وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ حِينَ تَقُومُ " ¹⁴⁰

ويؤيد هذا المعنى صاحب الرحيق المختوم فيقول: (وكان اختياره - صلى الله عليه وسلم - لهذه العزلة طرفاً من تدبير الله له، وليعده لما ينتظره من الأمر العظيم. ولا بد لأي روح يراد لها أن تؤثر في واقع الحياة البشرية فتحولها وجهة أخرى لا بد لهذه الروح من خلوة وعزلة بعض الوقت، وانقطاع عن شواغل الأرض وضجة الحياة، وهموم الحياة، وهموم الناس الصغيرة التي تشغل الحياة) ¹⁴¹.

وقد بلغ الخواء الروحي لدى الكثير من العرب مبلغاً كبيراً يجعل مهمة استنقاذهم من أسر هذه الأحجار والأصنام - التي تعلقوا بها - مهمة غير سهلة يقول محمد حسين هيكل:

(إن العرب في الجاهلية قد فسدت حياتهم الروحية بالخضوع لأوهام تلك الأصنام التي كانوا يعبدونها) ¹⁴² مما جعل بداية أمر النبي - صلى الله عليه وسلم - بداية مختلفة عن جميع أقرانه، بداية من حادث شق الصدر، ومروراً بالكرامات والمعجزات التي حصلت له منذ صغره، وكذا ما كان من أمر تعبدته وخلوته في غراء حراء. ويرد السؤال عن هذه الليالي ذوات العدد التي كان يمكثها في غار حراء، أي نوع من العبادة كان يؤديها. يقول الفيروز آبادي ¹⁴³ وللعلماء في عبادته (خلوته) قولان قال بعضهم كانت عبادته بالفكر وقال بعضهم بالذكر.

ويرجح الفيروز آبادي القول الأول أنها كانت للذكر حيث كان بعيداً عن جميع المخالطات مستغرقاً في بحر الأذكار منقطعاً عن الأضداد، ولم يزل في ذلك الأنس حتى بلغ أقصى درجات الكمال فظهرت تباشير الوحي من الرؤيا الصادقة وتسليم الكائنات عليه وغيرها

يقول المنصور فوري ¹⁴⁴ عن تلك العبادة (فيجلس في الغار يعبد الله، وكان يقوم بحمد الله وتقديسه ويفكر ويتدبر في القدرة الإلهية وكان لا يرجع إلى المدينة حتى ينفذ منه الماء والسويق)

¹³⁹ قال القرطبي - رحمه الله - في قوله تعالى: (فَأِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا) أي يَمْزَأَى وَمُنْظَرٍ مِّنَّا نَرَى وَنَسْمَعُ مَا تَقُولُ وَتَفْعَلُ. وَقِيلَ: يَحِثُّ نَزَاكَ وَتَحْفَظُكَ وَتَحُوطُكَ وَتَحْرُسُكَ وَتَرْعَاكَ: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق أحمد البردوني - إبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، الطبعة الثانية، ج 17، ص 78

¹⁴⁰ سورة الطور، آية 48

¹⁴¹ صفي الرحمن المباركفوري، الرحيق المختوم، بيروت: دار الهلال، الطبعة الأولى، ج 1، ص 55

¹⁴² محمد حسين هيكل، المرجع السابق، ص 147

¹⁴³ الفيروز آبادي، سفر السعادة، القاهرة: دار العصور، ص 4-3 بتصرف

¹⁴⁴ محمد سليمان المنصور فوري، رحمة للعالمين، ترجمه د. سمير عبد الحميد إبراهيم، دار السلام للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ص 41

ولا مانع من أن تكون خلوته - صلى الله عليه وسلم - للذكر والفكر معاً، وإن ترجح جانب الفكر؛ لأنه مقتضى حاله، ولأنه لم يوح إليه شرع بعد حتى يتعبد إلى الله تعالى بذكر معين، ويكفي ما كان في هذه الخلوة من ابتعاد عن الشرك ومظاهره الذي عجت به مكة.

يقول د: راغب السرجاني: فكان صلى الله عليه وسلم يذهب إلى الغار يتفكر في خالق هذا الكون؛ لكنه لم يكن يعرف على وجه الحقيقة كيف يعبد، ولا على أي شريعة، ولعل هذا هو أحد المعاني في قوله - عز وجل -: {وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَى} ¹⁴⁵

فالرسول صلى الله عليه وسلم كان يعرف أن الكون له خالق وله رب، لكن لم يكن يعرف على أي شريعة يعبد، وبأي طريقة يتقرب إليه، خاصة أن شريعة إبراهيم عليه الصلاة والسلام الصحيحة كانت قد اندثرت في معظمها عبر السنين، وهذا هو تفسير الضلال في الآية ¹⁴⁶ وقريب من هذا المعنى -أيضاً- ما قاله الله سبحانه وتعالى: {وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ} ¹⁴⁷ فالآيات توضح أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل البعثة لم يكن يدري ما الكتاب، وما الإيمان؛ ولذلك كان يجلس في غار حراء يتفكر في هذا الكون وخالقه، وكيف تكون طريقة الإيمان به. ¹⁴⁸

ثانياً - الحياة الروحية في حياة نبي الإسلام محمد - صلى الله عليه وسلم - بعد البعثة.

سأحاول في هذا المبحث الذي يتناول حياة - النبي - صلى الله عليه وسلم أن أرجع لكتب السنة الأصلية التي ذكرت شمائله - عليه الصلاة والسلام - وسأحاول مزجها برؤية الكتاب المعاصرين.

أنزل الله - تعالى - القرآن على نبيه محمد - صلى الله عليه وسلم - في غار حراء في أثناء خلوته فيه، ويتحدث سيد قطب - رحمه الله - عن آثار الاتصال بين السماء والأرض بالوحي

(فأما آثار هذا الحادث الهائل في حياة البشرية كلها فقد بدأت منذ اللحظة الأولى، بدأت في تحويل خط التاريخ، ومنذ هذه اللحظة عاش أهل الأرض يتطلعون إلى الله مباشرة في كل أمرهم كبيره وصغيره، وقد ظلت آثار هذه الفترة تعمل في حياة البشر منذ تلك اللحظة إلى هذه اللحظة، وإلى أن يرث الله الأرض ومن عليها) ¹⁴⁹.

¹⁴⁵ سورة الضحى، آية 7

¹⁴⁶ البغوي والقرطبي في تفسير قوله - تعالى - (وجدك ضالاً فهدى) و (ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان)

¹⁴⁷ سورة الشورى، آية 52

¹⁴⁸ مقال بعنوان: تعبد رسول الله - صلى الله عليه وسلم - في غار حراء، للدكتور: راغب السرجاني، الرابط:

<https://bit.ly/2Yotfjk>، وقت النشر 28 - 2 - 2016م، وقت زيارة الموقع 26-3-2019.

¹⁴⁹ سيد قطب، في ظلال القرآن، القاهرة: دار الشروق، ج6، ص 3937 وما بعدها، بتصرف.

واتصال الأرض بالسماء من خلال الوحي الشريف الذي شكّل المورد الرئيس والمصدر الأول في حياة النبي - صلى الله عليه وسلم - الإيمانية والروحانية، لأنه تناول العديد من الموضوعات التي تحتل الروح على الانطلاق نحو العبادة والطاعة والتحرر من طغيان المادة ومن أبرز هذه الموضوعات.

المواعظ التي هي بمثابة الزجر والتأديب لتلك النفس التي تنزع إلى الطغيان، وكذا يحتوي القرآن على قصص الأمم السابقة لأخذ العبرة والعظة منها، وذكر اليوم الآخر وما فيه من أهوال.

وفي القرآن الحديث المستفيض عن أسماء الله الحسنى وصفاته العلى، وعن الجنة والنار، والدار الآخرة وما فيها.

وقد أنزل الله القرآن يراعي أحوال النبي - صلى الله عليه وسلم - والصحابة الكرام فالقرآن المكي يختلف عن القرآن المدني في بعض الخصائص كما يقول النشار عن القرآن المكي:

(كانت سوره قصيرة؛ لأنها كانت تقود المؤمنين إلى تجربة الروح بينما كانت السور المدنية - في معظمها - طويلة؛ لأنها كانت تعود المؤمنين بها إلى تجربة الحياة وكان على المسلم أن يعاني الاثنين معاً)¹⁵⁰

ومن خصائص القرآن المكي أيضاً أن في آياته تثبيتاً لقلب النبي - صلى الله عليه وسلم - ودعوتة إلى الصبر على أذى قومه وذلك من خلال ذكر قصص الأمم السابقة، ولا شك أن النبي - صلى الله عليه وسلم - عندما يستمد المدد الروحي من القرآن على الصبر وتحمل الأذى من قومه سيبيها كذلك فيمن آمن معه من الصحابة الأوائل الذين تعرضوا لشتى أنواع التعذيب والتنكيل، فكان ذلك المدد الروحي القرآني خير معين للدعوة الإسلامية وهي في مهدها على تخطي هذه العقبات.

يقول مناع خلیل قطّان¹⁵¹ عن الوحي المكي¹⁵² (نزل الوحي المكي قوارع زاجرة، وشهباً منذرة، وحججاً قاطعة، يحطم وثنيّتهم في العقيدة، ويدعوهم إلى توحيد الألوهية والربوبية، ويهتك أستار فسادهم، ويسقّهم أحلامهم، ويقيم دلائل النبوة...).

¹⁵⁰ علي سامي النشار، المرجع السابق، الجزء الثالث، ص 1237 - 1238

¹⁵¹ مناع بن خليل القطان، مباحث في علوم القرآن، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الطبعة الثالثة، ص 50

¹⁵² القرآن المكي ما نزل قبل الهجرة، والمدني ما نزل بعد الهجرة وإن كان نزوله بمكة منقول من مصطفى ديب البغا - محيي الدين ديب مستو، الواضح في علوم القرآن، دمشق: دار الكلم الطيب - دار العلوم الإنسانية، الطبعة الثانية.

اختلط هذا الوحي الشريف بالنبوي - صلى الله عليه وسلم - وصارت حياته ترجمة واقعية لهذا القرآن ونجد ذلك واضحاً في وصف عائشة - رضي الله عنها - ففي مسند الإمام أحمد¹⁵³ - رحمه الله - سُلِّتْ عَائِشَةُ عَنْ خُلُقِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؟ فَقَالَتْ: " كَانَ خُلُقُهُ الْقُرْآنَ " ¹⁵⁴

وكان للقرآن عظيم الأثر في نفسه فقد عاش النبي - صلى الله عليه وسلم - حياة الزاهد والذي وصفه نفسه بأنه كالمسافر الذي استراح بظل شجرة ثم راح وتركها
ففي حديث عبد الله بن مسعود ¹⁵⁵ - رضي الله عنه - قال: نام رسول الله - صلى الله عليه وسلم - على حصير فقام وقد أثر في جنبه، قلنا: يا رسول الله، لو اتخذنا لك وطاء؟ فقال: ما لي وللدنيا؟، ما أنا في الدنيا إلا كراكب استظل تحت شجرة، ثم راح وتركها. ¹⁵⁶

ويصف النبي - صلى الله عليه وسلم - الدنيا بوصف يجعل المستمع يأنف منها ويعافها ولا يحرص عليها، كيف لا وقد وصفها بجيفة قذرة تأبأها الطباع السليمة، وما ذلك إلا للتفرغ الكامل لعبادة الله والبعد عن تلك الملهيات قدر الاستطاعة، فبقدر انشغال الإنسان بملهيات الحياة يكون بعده عن الله - تعالى - والعكس، فعن جابر بن عبد الله - رضي الله عنه -: (أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - مرَّ بالسوق، داخلاً من بعض العالية، والناس كنفتيه ¹⁵⁷ فمر بجدي أسكَّ ¹⁵⁸ ميت، فتناوله، فأخذ بأذنه، ثم قال: أيكم يحب أن هذا له بدرهم؟ فقالوا: ما نحب أنه لنا بشيء، وما نصنع به؟! قال: أتحبون أنه لكم؟ قالوا: والله لو كان حياً كان عيباً فيه؛ لأنه أسك، فكيف وهو ميت؟ فقال: فوالله للدنيا أهون على الله من هذا عليكم. ¹⁵⁹

وعن بساطة عيشه وقلة زاده - صلى الله عليه وسلم - يروي لنا عروة رضي الله عنه عن أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها أنها كانت تقول: (والله يا ابن أختي! إن كنا لننظر إلى الهلال ثم الهلال ثم الهلال - ثلاثة أهلة في شهرين - وما أوقد في أبيات رسول الله صلى الله عليه وسلم نار، قال: قلت: يا خالة! فما كان

¹⁵³ أحمد بن محمد بن حنبل، مسند الإمام أحمد بن حنبل، حققه شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى،

ج43، 2001، ص15

¹⁵⁴ فائدة: ولعل في استخدام التعبير عن أخلاق النبي - صلى الله عليه وسلم - (كان قرأاً يمشي على الأرض) بعض الكراهة وذلك لأنه لم يرد هذا أصلاً، وثانياً لأن القرآن الكريم صفة الله تعالى ليس بمخلوق، فهذا التشبيه لا يجوز إطلاقه على صفة من صفات الله - وإن كان من يقوله لا يقصد التشبيه - لكن الاحتياط أوجب في مسائل الاعتقاد، والسلامة لا يعدلها شيء، والله أعلم.

¹⁵⁵ رواه الترمذي، وقال: حديث حسن صحيح، وروى أحمد نحوه

¹⁵⁶ محمد بن عيسى الترمذي، الجامع الكبير (سنن الترمذي)، تحقيق يشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، ج4، ص166.

¹⁵⁷ (عن جانيبه)

¹⁵⁸ (صغير الأذنين)

¹⁵⁹ مسلم بن الحجاج النيسابوري، صحيح مسلم، حققه محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: إحياء التراث العربي، ج4، ص2272

يعيشكم؟ قالت: الأسودان: التمر والماء.¹⁶⁰ وما رواه أيضاً أبو هريرة رضي الله عنه قال: "ما شبع آل محمد -

صلى الله عليه وسلم - من طعام ثلاثة أيام حتى قبض.¹⁶¹

ويصف عمر بن الخطاب رضي الله عنه حال النبي صلى الله عليه وسلم فيقول: (لقد رأيتُ رسول الله صلى الله

عليه وسلم يظل اليوم يلتوي، ما يجد دَقْلًا¹⁶² يملأ به بطنه)¹⁶³

وأما فراشه - صلى الله عليه وسلم - الذي ينام عليه فيقول عمر - رضي الله عنه -: "إنه لعلى حصير ما بينه

وبينه شيء، وتحت رأسه وسادة من آدم¹⁶⁴ حشوها ليف، وإن عند رجله قَرَضًا مصبوباً¹⁶⁵، وعند رأسه أهب¹⁶⁶

معلقة، فرأيت أثر الحصير في جنبه فبكيت، فقال صلى الله عليه وسلم: مَا يُبْكِيكَ؟ فقلت: يا رسول الله، إن كسرى

وقيصر فيما هما فيه، وأنت رسول الله!! فقال: أما ترضى أن تكون لهم الدنيا ولنا الآخرة.¹⁶⁷

وأما تركته فيقول عمرو بن الحارث أخو أم المؤمنين جويرية رضي الله عنهما: "ما ترك رسول الله صلى

الله عليه وسلم عند موته درهماً ولا ديناراً ولا عبداً ولا أمة ولا شيئاً، إلا بغلته البيضاء وسلاحه، وأرضاً جعلها

صدقة"¹⁶⁸

إن التأثير الشديد للوحي الشريف في نفس محمد - صلى الله عليه وسلم - جعل منه شخصاً فذاً يمتلك قلباً قوياً

يتعالى على تلك الحياة المادية، فأنتجت لنا هذه النفس المتأثرة بالقرآن وهذا القلب المفعم بالإيمان حياة روحية

وسلوفاً ترجمته الأحاديث النبوية الشريفة في كيفية رؤيته للعالم وكيف كان يعيش فيها وماذا كان يأكل وصفة

فراشه وماذا خلّف وراءه بعد موته.

ثالثاً - الحياة الروحية (الزهد) في القرنين الأول والثاني.

اختار الله - تعالى - لصحبة نبيه أزكى الناس نفساً وأطهرهم روحاً ولا شك أن صحابة الرسول - صلى الله عليه

وسلم - كانوا هم رواد الحياة الروحية، فقد عاشوا لحظات اتصال الأرض بالسماء، وتشرفوا بالنظر لصفحة وجه

أعبد الناس وأخوفهم من الله.

¹⁶⁰ محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، المرجع السابق، ج 8، ص 97

¹⁶¹ نفس المرجع

¹⁶² (ردىء التمر)

¹⁶³ مسلم بن الحجاج النيسابوري، المرجع السابق، ج 4، ص 2285

¹⁶⁴ (جلد)

¹⁶⁵ (ورق يُستخدم لدبغ الجلود)

¹⁶⁶ (جلود)

¹⁶⁷ محمد بن إسماعيل البخاري، المرجع السابق، ج 6، ص 156

¹⁶⁸ المرجع السابق: ج 6، ص 15

ولو تحدثنا عن زهدهم لطال بنا المقام، ولكن حسبنا ذكر هذه النماذج القليلة والتي لا تمثل إلا قطرة ماء في بحر من الزهد عاشه أولئك العظام. فعن عائشة - رضي الله عنها - أنها مرّت بشجرة فقالت: «يَا لَيْتَنِي وَرَقَةٌ مِنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ» يَا لَيْتَنِي وَرَقَةٌ¹⁶⁹ وَفِي الزُّهْدِ لِأَحْمَدَ يَا لَيْتَنِي كُنْتُ وَرَقَةً. وَعَنْهَا أَيْضًا قَالَتْ: «وَاللَّهِ، مَا تَرَكَ أَبُو بَكْرٍ دِينَارًا وَلَا دِرْهَمًا»¹⁷⁰

وَعَنْ أَنَسٍ قَالَ: " تَقَرَّرَ بَطْنُ عُمَرَ قَالَ: وَكَانَ يَأْكُلُ الزَّيْتِ عَامَ الرَّمَادَةِ وَكَانَ قَدْ حَرَّمَ عَلَيْهَا السَّمْنَ، قَالَ: فَتَقَرَّرَ بَطْنُهُ بِإِصْبَعِهِ وَقَالَ: تَقَرَّرَ إِنَّهُ لَيْسَ لَكَ عِنْدَنَا غَيْرُهُ حَتَّى يَحْيَى النَّاسُ " ¹⁷¹

وقد حرك الرسول فيهم عقيدة التوحيد الصافي النقي، كما دعاهم إلى هجران¹⁷² الحياة الدنيوية المضطربة الآثمة. لقد كانت حياة الصحابة حياة الخوف والرجاء، حياة التهجد والبكاء، استمعوا إلى القرآن خاشعين متصدعين فترك عظيم الأثر في نفوسهم.¹⁷³

كان الصحابة هم رهبان الليل، وفرسان النهار، يدرسون القرآن بتأمل وتفكر وتدبر بالليل، ولكنهم لم يكونوا كرهبان النصراني، فليس من سنة الإسلام تعذيب النفس وإهمال الأسرة وعدم السعي، وخلاصة القول إذن أن الحياة الروحية في عهد الصحابة كانت تتسم بالزهد المعتدل القائم على الكتاب والسنة، وقد نقلت هذه النبضات الروحية من نبي الإسلام محمد - صلى الله عليه وسلم - لصحابته الكرام، ثم لمن جاء بعدهم، وستستمر تلك النبضات في قلب الأمة وضميرها ما بقي فيها القرآن الكريم وسنة نبيها الأمين، وقد قيل إن حياة الزهاد والعباد والصوفية ليست إلا ترديدًا جديدًا لذلك اللحن الروحي الذي أنشده محمد - صلى الله عليه وسلم - لأول مرة في تاريخ الإسلام.¹⁷⁴

إن الزهد الصحيح إذاً ليس معناه هجر المال والعيال، وتعذيب النفس والبدن بالسهر الطويل، والجوع الشديد، والاعتزال في البيوت المظلمة، والصمت الطويل من غير موجب؛ لأن اتخاذ هذا النوع من الزهد نمطًا للحياة يعد سلوكًا سلبيًا، يؤدي بالأمة إلى الضعف والتخلي عن الدور الحضاري الذي ينتظر من الأمة المسلمة.¹⁷⁵

¹⁶⁹ عبد الله بن المبارك، الزهد والرقائق لابن المبارك، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، دار الكتب العلمية: بيروت، ص 81
¹⁷⁰ أحمد بن محمد بن حنبل، الزهد، وضع حواشيه محمد عبد السلام شاهين، دار الكتب العلمية: بيروت - لبنان، الطبعة الأولى،

1999 م، ص 564

¹⁷¹ نفس المرجع، ص 96

¹⁷² هذا تعبير مبالغ فيه فلم يوص النبي صلى الله عليه وسلم أصحابه بترك تلك الحياة الدنيا وهجرانها بل نهاهم عن ذلك إنما أمرهم بالسعي فيها ونهاهم عن تركها بالكلية وحديث الثلاثة الذين تركوا الزواج والأكل والنوم ليس ببعيد والإسلام دين الوسطية والاعتدال أمر بالسعي في الدنيا ومع ذلك أمر بالمسارعة إلى عمل الخير وهكذا.

¹⁷³ محمد جلال شرف، دراسات في التصوف الإسلامي، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ص 55 بتصرف كبير.

¹⁷⁴ محمد مصطفى حلمي، المرجع السابق، ص 19

¹⁷⁵ محمد أحمد لوح، تقديس الأشخاص في الفكر الصوفي، دار ابن القيم - دار ابن عفان، الطبعة الثانية، 2001م، ص 29 بتصرف يسير جدًا

ومن الأدلة الظاهرة على تأثر الصحابة رضوان الله عليهم بحال حبيبهم محمد - صلى الله عليه وسلم - في الزهد في الدنيا والإعراض عن التوسع فيها، تأثر راوية الإسلام أبو هريرة والذي صاحب النبي - صلى الله عليه وسلم - ولازمه؛ ليتعلم منه، فقد دُعِيَ أبو هريرة رضي الله عنه بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم إلى شاة فأبى أن يأكل منها ففي صحيح البخاري عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: أَنَّهُ مَرَّ بِقَوْمٍ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ شَاةٌ مَصْلِيَّةٌ¹⁷⁶، فَدَعَا، فَأَبَى أَنْ يَأْكُلَ، وَقَالَ: "خَرَجَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنَ الدُّنْيَا وَلَمْ يَشْبَعْ مِنْ خُبْزِ الشَّعِيرِ" ¹⁷⁷

ويلخص لنا محمد مصطفى حلمي هذه الحياة الروحية بقوله:

يمكن أن تتخذ بداية الحياة الروحية في الإسلام من حياة النبي - صلى الله عليه وسلم - وأصحابه، وما كانوا يأخذون به أنفسهم من زهد في الدنيا، وإعراض عن زخرفها وجاهها، وإقبال على الله بقلوبهم، وجهاد في سبيل الله بكل ما أوتوا من قوة الإيمان وحرارة اليقين؛ فَتَحَنُّتُ محمد - صلى الله عليه وسلم - الذي كان يقضي فيه الأيام والليالي وحيدا معتزلاً للناس في غار حراء قبل أن يهبط عليه الوحي، وحياة أبي بكر وعمر وعثمان وعلي، وغيرهم من الصحابة - رضي الله عنهم -، من تعبد وتزهد، وتقشف ومجاهدة للنفس، ومعاودة للشيطان، وجهاد في سبيل الله، كل هذا يمكن أن يعد بذوراً أولى انبثقت منها دوحة الحياة الروحية التي نمت بعد ذلك ورَكَت، وامتدت أغصانها وأبْغَتْ، فإذا هي تنشر ظلالها، وتؤتي أكلها في حياة التابعين، وتابعي التابعين ممن جاءوا بعد، وكانت لهم شدة عناية بأمر الدين.¹⁷⁸

وبالفعل قد تأسست حياة الزهد والقرب من الله - تعالى - على يد النبي - صلى الله عليه وسلم - وصحبه الكرام، وهي بذرة زرعت وسقيت ونمت في العصور الأولى وألقت بظلها على من أتى بعدهم، وثمرها في كتاب الله وسنة نبيه - صلى الله عليه وسلم - لمن أراد قطف تلك الثمار.

رابعاً- نشأة التصوف.

قد يتشكل في الوعي مفهومٌ عن التصوف تتحكم في ضبطه عوامل متعددة، من هذه العوامل تصور الإنسان لنشأة التصوف، فما يلبث الباحث بعد مطالعة مجموعة من الكتب والأبحاث التي تناولت نشأة التصوف أن يلحظ بعيني رأسه ويعي بقلبه التشتت الواسع والبون الكبير بين الباحثين في التصوف، حين يتحدث كلٌ منهم عن نشأة التصوف فمنهم من يرجع نشأة التصوف إلى نبي الإسلام محمد - صلى الله عليه وسلم - لإثبات صحة معتقده ومذهبه ومحاولة شرعنة ما وصل إليه التصوف في عصورنا المتأخرة، ومنهم من يجزم أنه نشأ خارج حدود

¹⁷⁶ مشوية

¹⁷⁷ محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، المرجع السابق، ج 7، ص 75، برقم 5414

¹⁷⁸ محمد مصطفى حلمي، المرجع السابق، ص 13

الإسلام؛ ليقول بأنه مستورد من الخارج، فيضر الإسلام من حيث أراد نفعه ويطعن في ظهر الإسلام خنجرًا من حيث أراد الدفاع عنه.

وأرى أنهما طرفان والحق هو الوسط بينهما، فكما أنه لا يمكننا القول بتجريد الإسلام من المعاني الروحية والزهدية، ونشأته في أرض غير إسلامية فكذا لا يمكننا القول بأن التصوف نشأ بتوجيهات من نبي الإسلام، وأن أول المتصوفة محمد - صلى الله عليه وسلم - وأن الصحابة الكرام الذين هم أهل الصفة هم المتصوفة الأوائل. نشأ التصوف كحركة زهية في نهاية القرن الثاني وبداية القرن الثالث كردة فعل للحياة المادية التي بدأت تظهر بقوة بعد انتشار الإسلام، واتساع الفتوحات الإسلامية، وانشغال المسلمين ببناء المجتمع وإعمار الأرض. يقول ابن خلدون في هذا السياق: فلما فشا الإقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده وجنح الناس إلى مخالطة الدنيا اختص المقلون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة.¹⁷⁹

ومما لا شك فيه أن التصوف جزء من الأجزاء التي يتألف منها التراث الديني والعقلي والشعوري للإسلام، خضع كما خضع غيره من مظاهر الحياة الإسلامية لعوامل النشوء والارتقاء، ولمقتضيات السمو والانحطاط، ما كان له أثره في جعله أولاً طريقة للعبادة وتهذيب النفس، يقصد بها إلى التقرب من الله، والفرار من عذاب النار التي أعدها للكافرين، والظفر بثواب الجنة التي أعدها للمتقين، وما كان له ثمرته بعد ذلك في جعله علمًا له موضوعه ومنهجه وغايته، وله ما يميزه في هذا كله عن غيره من العلوم.¹⁸⁰

خامسًا: معنى التصوف واشتقاقاته.

يجدر بنا قبل الشروع في الحديث عن التصوف وحتى ينجلي في الأفهام حقيقة ذلك الفكر الضارب بجذوره في التاريخ الإنساني عامة وفي التاريخ الإسلامي خاصة أن نبدأ ببيان تعريف التصوف.

1- معنى التصوف:

التصوف لغةً: للتعرف على المعنى اللغوي للتصوف آثرت أن أرجع إلى معجم الدوحة التاريخي للغة العربية للجذر اللغوي (صوف)؛ لأنه جامع لمعظم المعاجم اللغوية، وبالبحت عن مادة (صَوَف) في معجم الدوحة التاريخي للغة العربية تبين لنا أن بداية استخدام هذه المشتقات في اللغة العربية كان قبل الهجرة بحوالي 200 عام وسأعرض

¹⁷⁹ ابن خلدون، ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، بيروت: تحقيق خليل شحادة، دار الفكر، الطبعة الثانية، ص 611

¹⁸⁰ الحياة الروحية في الإسلام، المرجع السابق، ص 11

نتيجة البحث عن جذر الكلمة (صوف) وسيفيدنا ذلك في التعرف على الترتيب التاريخي للمصطلح من الناحية اللغوية.

- الصوف (ن 202 ق. هـ = 426 م) وهو نوع من الشعر لين وكث يكسو جلد الضأن ونحوها، قالت تجيب من سألها عن مئة من الحُمُر وقد نسب إلى هند بنت الحُس الإيادية القول: عازبة الليل، وخزي المجلس، لا لبن فتُحَلَّب، ولا صُوفٌ فيُجَزُّ
- الصاف من الغنم ونحوها: الكثير الصوف (ن 175 هـ = 791 م) قال الخليل بن أحمد الفراهيدي (كبش صاف، أي: كثير الصوف)
- صوفاني (صفة) (ن 175 هـ = 791 م)، الصوفاني من الغنم ونحوها: الكثير الصوف، قال الخليل بن أحمد الفراهيدي: (وكبش صوفاني ونعجة صوفانية)
- أصوف (صفة مشبهة) (ن 180 هـ = 796 م) الأصوف من الغنم ونحوها: الكثير الصوف، قال سيبويه: (وصوف الكبش: إذا كثر صوفه، وكبش أصوف)
- صاف (لازم) (ن 85 ق. هـ = 539 م) يقال صاف الجمل ونحوه يعني كثر صوفه
- صاف: صفة مشبهة (ن 95 ق. هـ = 529 م) الصاف من الشعر: الذي تلبد وتشبك مثل الصوف.
- صوف (اسم) (ن 175 هـ = 791 م) صوفة القفا: الشعيرات التي تنبت في مؤخر الرأس
قال الخليل بن أحمد الفراهيدي: (ورَغَبْتُ القفا تسمى صوفة القفا)
- صُوفِيَّة (اسم مصغراً) (ن 175 هـ = 791 م) الصُوفِيَّة: تصغير الصُوفَة قال الخليل بن أحمد الفراهيدي، (ويقال لواحدة الصُوفِ صُوفَةٌ، وتُصَغَّرُ صُوفِيَّةً)
- صوفانة (اسم جنس) (ن 175 هـ = 791 م) الصوفانة: الواحدة من الصوفان، وهو بقل له رَغَبٌ يشبه الصوف، قال الخليل بن أحمد الفراهيدي: (والصوفانة: بقلَّة رَغَبَاء قصيرة)
- تصوف (مصدر) (ن 189 هـ = 805 م) التصوف: اتباع طريقة دينية في الزهد والتخلي بالفضائل لتزكية النفس قال الإمام: محمد بن الحسن الشيباني:
(وقال قوم من جهال أهل النقشف وحمقى أهل التصوف: إن الكسب حرام لا يحل إلا عند الضرورة بمنزلة تناول الميتة)
- صوفية (مصدر صناعي) (ن 189 هـ = 805 م)

الصوفية: جماعة تتبع طريقة دينية في الزهد والتخلي بالفضائل لتزكية النفس.

قال الإمام محمد بن الحسن الشيباني "والعجب من الصوفية أنهم لا يمتنعون من تناول

طعام من أطعمهم من كسب يده وريح تجارته مع علمهم بذلك"

واسم الجنس صوف والجمع: أصواف¹⁸¹

2- اشتقاق مصطلح التصوف:

أولاً: الاشتقاق من الصُّفَّة.

الصُّفَّة: وهي فناء في مؤخرة مسجد رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بالمدينة، وكان يأوي إليه بعض المهاجرين الفقراء الذين لم يكن لهم مال ولا بيوت فأذن لهم النبي - صلى الله عليه وسلم - بالإقامة في مسجده لحين أن تتحسن أمورهم المعيشية، وقد حاول بعض المتصوفة ربط التصوف بهؤلاء الصحابة الكرام، ونسبته إليهم ليستمدوا من ذلك شرعية أفعالهم، بل يتعدى ذلك للقول بأن النبي - صلى الله عليه وسلم - هو من أذن لهم بالبقاء في مسجده وكان على علم بأحوالهم لذا فالتصوف قد أمر به رسول الله - صلى الله عليه وسلم -.

والحق أن هؤلاء الصحابة ما سكنوا المسجد إلا لأنهم كانوا فقراء ولم يكن ذلك على سبيل الاستدامة إنما لضرورة ولم يكن وجود هؤلاء الصحابة في المسجد لأجل الزهد الصوفي والأوراد الطرقية وإنما كانوا يحضرون مجالس العلم مع النبي - صلى الله عليه وسلم - ويخرجون للغزو والجهاد، ويخرجون للاكتساب والسعي على الرزق ودليل ذلك أن عدد هؤلاء يزيد وينقص ويأتي أشخاص من هؤلاء الفقراء ويذهب آخرون وهكذا. يقول ابن الجوزي: وهؤلاء القوم إنما قعدوا في المسجد ضرورة وإنما أكلوا من الصدقة ضرورة، فلما فتح

الله على المسلمين استغنوا عن تلك الحال وخرجوا.¹⁸²

ثانياً: الاشتقاق من الصف الأول.

يحاول الصوفية البحث عن بعض المعاني الإيجابية لإثبات نسبتهم إليها ومن ذلك القول بأنهم سموا صوفية؛ لأنهم في الصف الأول بين يدي الله - عز وجل - وذلك بارتفاع همهم وإقبالهم على الله بقلوبهم وأعمالهم، وقالوا إن الصفاء يؤدي إلى الصف، وهذا التعبير أيضاً بعيد عن سلامة الاشتقاق اللغوي فإن النسبة إلى الصف صفى لا صوفي.

¹⁸¹ معجم الدوحة التاريخي للغة العربية، تاريخ الاقتباس 2018-12-21 م برابط ،

<https://www.dohadictionary.org/#/root>

¹⁸² أبي الفرج ابن الجوزي، تلييس إبليس، دار ابن خلدون: الإسكندرية، مصر، ص 164 - 165

ثالثاً: النسبة إلى الصوفانة

(وهي نبتة بالصحراء) ونسبوا لها؛ لأنهم كانوا يجتزون بها¹⁸³

رابعاً: الاشتقاق من السوفية اليونانية

وأصلها (سوفيا) وأول من قال به أبو الريحان البيروني فقال (إن كلمة «صوفي مأخوذة من «سوفيه» اليونانية التي معناها الحكمة، فإن (سوف) باليونانية بمعنى الحكمة ... ولما ذهب في الإسلام قوم إلى قريب من رأيهم سموا باسمهم ... ثم تحرفت السين لصاد) 184

وقيل إن الصوفية دين من أديان الهند نقل إلى العالم الإسلامي عن طريق الزنادقة، فإن الهنود الوثنيين عندهم فلسفة ورياضة يسمونها الثيوصوفية، و (الثيوصوفية) هذه معناها: عاشق الإله، أو عاشق الله. فالثيوصوفية مثل الفلسفة، فإن كلمة (فيلاسوف) معناها: محب الحكمة، والحكمة هي أسرار الأشياء واللطائف التي تكون في الأشياء ومكونات الأشياء. ومن هنا سمي الفلاسفة فلاسفة؛ لأنهم -حسب زعمهم- يسعون من أجل الوصول إلى الحكمة، فكلمة (فيلاسوف) مركبة من كلمتين (فيل) و (سوف)، ف (فيل) معناها الحكمة، و (سوف) معناها محب، فالمعنى والترجمة لها أنها (محب الحكمة)، فهذه معنى (فيلاسوف)، وكذلك معنى (ثيو صوف) أي: عاشق الإله، فإن (صوف) بمعنى: محب أو عاشق و (ثيو) بمعنى: الإله. وكانت الهنود عندهم رياضات يقومون بها، وهذه الرياضات يزعمون أنها توصلهم إلى الإشراق، وأن هذه الرياضات إذا تدربوا عليها بطرق معينة وبأساليب معينة فإنهم سيصلون إلى مراحل عالية جداً. من هذه المراحل: المخاطبات والمكاشفات التي تحصل لهم، ومن ذلك - أيضاً- أنهم قد يظنون أنهم يتصرفون في الأشياء بناء على هذه الرياضات.¹⁸⁵

خامساً: الاشتقاق من الفعل (صفا - يصفو - صفاء)

ومنه قولهم (صُوفي قلبه) أي طهر من ذنوبه وعبوبه؛ فالصوفي هو من طهر الله قلبه وصفاه فلذلك سمي صوفياً ويقول الشيخ: محمد متولي الشعراوي¹⁸⁶ - رحمه الله - الصوفي من المصافاة وتكون ال - (في كلمة الصوفي) اسم موصول بمعنى الذي فيكون المعنى الذي صُوفي، يعني الذي صافى الله فصافاه الله فأصبح صوفياً (بفتح الباء بدون تشديد) يعني صُوفي من الله، أحبَّ الله؛ فأحبَّه الله.

¹⁸³ أبو العلا عفيفي، التصوف الثورة الروحية في الإسلام، ص 34

¹⁸⁴ أبو الريحان البيروني، تحقيق ما للهند من مقولة في العقل أو مرذولة، طباعة وزارة المعارف للحكومة العالية الهندية، 1958، ص 24 - ص 25

¹⁸⁵ عبد الرحيم بن صمايل السلمي، شرح رسالة العبودية لابن تيمية، دروس صوتية قام بتفريغها موقع الشبكة الإسلامية، الكتاب مرقم آلبا، ورقم الجزء هو رقم الدرس 24

¹⁸⁶ <https://www.youtube.com/watch?v=nFgBoQYV1Pk> - تم نشره في 21 - 7 - 2103م بعنوان: ماهوا لتصوف؟ ومن هو الصوفي؟

سادساً: الاشتقاق من صوفة القفا

سابعاً: النسبة لرجل يقال له صوفه

واسمه (الغوث بن مر) ظهر في العصر الجاهلي فانتسبوا إليه، لمشابهتهم إياه في الانقطاع والتبتل والخلوة فسموا صوفية.

كان يقال عنه بأنه ربيط الكعبة وضأن الله وذكرت أمه الأبيات التالية:

إني جعلت رب من بنيه ربيطة بمكة العلية

فباركن لي بها إليه واجعله لي من صالح البرية¹⁸⁷

ثامناً: الاشتقاق من الصوف

وهذا ترجيح ابن تيمية والسهورودي وابن خلدون والسراج الطوسي وأبو طالب المكي والسهورودي وتابعهم من المعاصرين عبد الله عثمان عبد الله يوسف صاحب كتاب (أقوال أئمة المالكية في الصوفية) وغيرهم كثير. وهذه النسبة تصح لغة؛ فتكون النسبة إلى صوفة صوفي، يقول ابن تيمية - رحمه الله - وأما لفظ (الصوفية): فإنه لم يكن مشهوراً في القرون الثلاثة، وإنما اشتهر التكلم به بعد ذلك، وقد نقل التكلم به عن غير واحد من الأئمة والشيوخ؛ كالإمام أحمد ابن حنبل، وأبي سليمان الداراني، وغيرهما. وقد روى عن سفيان الثوري أنه تكلم به، وبعضهم يذكر ذلك عن الحسن البصري، وتنازعوا في المعنى الذي / أضيف إليه الصوفي، فإنه من أسماء النسب؛ كالقرشي، والمدني¹⁸⁸

قال أبو بكر الكلاباذي (وأما من نسبهم إلى الصفة والصُوف فإِنَّهُ عبر عن ظاهر أحوالهم)¹⁸⁹

وعلى الرغم من أن اشتقاق الصوفي من الصوف صحيح لغوياً ويوافق حالة التقشف التي ينادون بها، إلا أننا لا بد أن نلاحظ، أن المتصوفة لم يختصوا بلبس الصوف دون غيرهم، ولو اشتهروا به لثبت ذلك تاريخياً، ولمتسك به طائفة من أهل التصوف المعاصرين.

كما أن لبس الصوف ليس فيه فضيلة محضة، وليس في الانتساب إليه شر ولا كرامة لا عقلاً ولا شرعاً؛ إذ لو كان في لبسه فضيلة أو رفعة عند الله لفضله رسول الله - صلى الله عليه وسلم - على غيره من اللباس ولأمر به أو ثبت ذلك في شمائله - صلى الله عليه وسلم - وقد جاء في حديث أنس - رضي الله عنه - (كان أحب الثياب

¹⁸⁷ أبو الوليد الأزرقي، أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار، بيروت: رشدي الصالح ملخص، دار الأندلس، ج1، ص 179

¹⁸⁸ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، القاهرة: دار الحديث، ج6، ص 5

¹⁸⁹ الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، بيروت: دار الكتب العلمية، ص21

إلى النبي - صلى الله عليه وسلم - أن يلبسها الحبرة¹⁹⁰)¹⁹¹، بل ورد عنه - صلى الله عليه وسلم - ما يدل على كراهته لبس الصوف أحياناً نظراً لخبث رائحته.

روت عائشة رضي الله عنها أنها قالت: " صنعت لرسول الله - صلى الله عليه وسلم - بردة سوداء فلبسها فلما عرق فيها وجد ريح الصوف فقذفها، قال وأحسبه قال: وكان تعجبه الريح الطيبة"¹⁹²⁻¹⁹³

وكان هدي النبي - صلى الله عليه وسلم - في اللباس كما ذكره الشيخ محمد صالح المنجد بقوله (وأما بالنسبة لهدي النبي - صلى الله عليه وسلم - في اللباس، فإنه - صلى الله عليه وسلم - كان يلبس ما تيسر من اللباس من الصوف تارة، والقطن تارة، والكتان تارة، ولبس البرود اليمانية، والبرد الأخضر، ولبس الجبة، والقباء، ولبس القميص والسراويل، والإزار والرداء، والخف والنعل).¹⁹⁴ إذًا، كان يلبس ما تيسر، ولا يتكلف إظهار التخشع والتقشف.

تاسعاً: بمعنى البصير:

ذهب البعض أن كلمة (صوفي) إنما هي كلمة يهودية تعني الحارس أو البصير في الشؤون الدينية.¹⁹⁵

عاشراً: القول إن التصوف جامد وغير مشتق

ومن أشهر من قال بأن التصوف جامد وغير مشتق هو القشيري - رحمه الله -

حيث قال (ولا يشهد لهذا الاسم اشتقاق من جهة العربية، ولا قياس والظاهر إنه لقب) ومن قال اشتقاقه من (الصفاء)

أو من (الصفة) فبعيد من جهة القياس اللغوي. قال وكذلك من (الصوف)؛ لأنهم لم يختصوا بلبسه).¹⁹⁶

وقد عقّب الأستاذ أحمد بهجت¹⁹⁷ على قول القشيري قائلاً: (هذا معناه أن الصوفية يوصدون الباب حتى أمام من

يسألهم عن معنى اسمهم وهذا دليل على أمور ثلاثة: إما أن التصوف سر، وإما أنه أمر خلافي بحث، وإما أنه

متعدد الجوانب)¹⁹⁸

¹⁹⁰ ثوب مخطط من الكتان أو القطن كان يصنع باليمن وسميت حبره لأنها مَحْبَرَة يعني مزينة، والتحبير التحسين والتزيين.

¹⁹¹ متفق عليه واللفظ للبخاري، محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، تح محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، الطبعة الأولى، ج 7، ص 147

¹⁹² رواه أبو داود وإسناده صحيح: 4076، وأحمد: 25047، وصححه الألباني في مشكاة المصابيح: 4364

¹⁹³ محمد بن عبد الله الخطيب العمري التبريزي، مشكاة المصابيح، المحقق محمد ناصر الدين الألباني، دار المكتب الإسلامي:

بيروت، الطبعة الثالثة، 1985، ج 2، ص 1249

¹⁹⁴ الموقع الرسمي للشيخ محمد صالح المنجد، الآداب الشرعية، آداب اللباس، برابط <https://almunajjid.com/9274> ، تاريخ

الزيارة 28-2-2019 الساعة 2:07 مساءً

¹⁹⁵ علي سامي النشار، المرجع السابق، ج 3، ص 1225

¹⁹⁶ أبو إقاسم القشيري، الرسالة القشيرية، مجلة كتاب الشعب، مطابع مؤسسة دار الشعب: القاهرة، تحقيق عبد الحليم محمود - محمود

الشريف، 1989م، ص 464

¹⁹⁷ أحد الكتاب المناصرين للتصوف

¹⁹⁸ أحمد بهجت، بحار الحب عند الصوفية، مؤسسة المعارف للطباعة: بيروت، الطبعة الثانية، 1984م، ص 42

وقد ذكرت مجلة لغة العرب العراقية تعقيباً على قول القشيري:

وقد أصاب القشيري فيما قال، كما أصاب كبد الحقيقة كل من ذهب إلى هذا الرأي. الذي عليه اليوم أغلب اللغويين وأكابرهم على أننا إذا عرفنا حقيقة التصوف وجوهره عرفنا أصل الكلمة أيضاً. قال ابن عربي وهو أكبر المتصوفة: (التصوف: الوقوف مع الآداب الشرعية ظاهراً وباطناً وهي الخلق الإلهية: وقد يقال بإزاء إتيان المكارم للأخلاق وتجنب سفاسفها لتجلي الصفات الإلهية، وعندنا: الاتصاف بأخلاق العبودية، وهو الصحيح فإنه أتم. فالتصوف بهذا المبنى والمعنى من اليونانية، وأول من بحث عنه واشتهر به هو أحد متصوفي السوريين اليونانيين واسمه (ملك الصوري) الذي ولد في (بتانة) من أعمال صور، وكانت مستعمرة صورية وقريبة منها: ثم نقل اسمه بعد ذلك ترجمة، فعرف (بفروريوس الصوري) صاحب كتاب إيساغوجي. وقد ذكر التصوف في كتابه (في التنحس) أي في الامتناع عن أكل اللحم. في الصفحة 327 من طبعة أ. نوك الثانية.

وكانت ولادته في سنة 233 للميلاد ووفاته في سنة 304 وقيل في 305 في روما، إذن عاش فروريوس قبل الإسلام بنحو ثلاثة قرون، وكان وثنياً من أشد الناس عداوة للنصرانية، وعنه نقل النصارى كلمة التصوف، ومنهم انتقلت إلى المسلمين.

ومن العجب أن كلمة التصوف لم ترد في القاموس بل في التاج فقط.¹⁹⁹

حادي عشر: من الصفاء:

فمن العلماء من رد اشتقاق تسميتهم إلى الصفاء، وجعل الكلمة تدل على الصفاء ومن ذلك قول أبي الحسن القتاد لما سئل عن معنى الصوفي (فقال مأخوذ من الصفاء وهو القيام لله عز وجل في كل وقت بشرط الوفاء)²⁰⁰ وهذا الاشتقاق لا تسعفه عليه اللغة فإن النسبة إلى الصفاء: صفاوي، أو صفائي لا صوفي.

ثاني عشر: رأي ابن خلدون:

هذا العلم من العلوم الشرعية الحادثة في الملة وأصله أنّ طريقة هؤلاء القوم لم تنزل عند سلف الأمة وكبارها من الصحابة والتابعين ومن بعدهم طريقة الحق والهداية وأصلها العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها، والرّهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذّة ومال وجاه والانفراد عن الخلق

في الخلوة للعبادة وكان ذلك عامّاً في الصحابة والسلف.²⁰¹

¹⁹⁹ أيسّئاس ماري الألياي الكرملي، بطرس بن جبرائيل يوسف عوّاد، مجلة لغة العرب العراقية، بغداد: وزارة الأعلام العراقية، مطبعة الآداب، السنة 6، العدد 57، ص 214

²⁰⁰ أبي نصر السراج الطوسي، اللّمع، دار الكتب الحديثة بمصر، مكتبة المثنى ببغداد، 1960م، ص 46

²⁰¹ ابن خلدون، ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، بيروت: تحقيق خليل شحادة، دار الفكر، الطبعة الثانية، ص 611

وقد ذكر ابن خلدون رأي القشيري بأنه لقب ولا يصح الاشتقاق ثم علق عليه بقوله الأظهر إن قيل بالاشتقاق أنه من الصّوف وهم في الغالب مختصّون بلبسه لما كانوا عليه من مخالفة النّاس في لبس فاخر الثّياب إلى لبس الصّوف فلمّا اختصّ هؤلاء بمذهب الزّهد والانفراد عن الخلق والإقبال على العبادة.

ثالث عشر: رأي أبو العباس أحمد بن زروق في كتابه قواعد التصوف²⁰²:

وقد كثرت الأقوال في اشتقاق التصوف وأمسى ذلك بالحقيقة خمسة.

الأول: قول من قال: من الصوفة لأنه مع الله كالصوفة المطروحة لا تدبير له.

الثاني: أنه من صوفة القفا للينها فالصوفي هيّن لّين.

الثالث: أنه من الصفة إذ جعلته اتصاف بالمحاسن وترك الأوصاف المذمومة.

الرابع: أنه من الصفاء وصح هذا القول حتى قال أبو الفتح البستي رحمه الله:

تنازع الناس في الصوفي واختلفوا ... وظنه البعض مشتقاً من الصوف

ولست أمنح هذا الاسم غير فتى ... صافي فصوفي حتى سمي الصوفي

الخامس: أنه منقول من الصفة لأن صاحبه تابع لأهلها فيما أثبت الله لهم من الوصف حيث قال تعالى: ... {يَدْعُونَ

رَبَّهُمْ بِالْعَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ}. وهذا هو الأصل الذي يرجع إليه كل قول فيه).

3- التصوف اصطلاحاً:

تتعدد التعريفات الاصطلاحية والمفاهيمية للتصوف وذلك؛ لأن التعريف عادةً إما يصف حالاً لشخص أو يصف اتجاهًا داخل الفكر الصوفي أو غير ذلك والأحوال والاتجاهات والمواجد متغيرة ومتعددة بتغير أحوال الأشخاص وكذا بتغير الاتجاهات داخل الشخص الصوفي.

فقد اتفقت كلمة الصوفية على أن تجاربهم الروحية تذاق ولا توصف ولا يستطيع اللسان الإفصاح عنها ولا تحيطها كلمات اللغة، يقول أبو العلا عفيفي²⁰³ - رحمه الله - أجمع الصوفية في كل العصور على أن تجاربهم الروحية أمورٌ تستعصي على الوصف وتعلو على التعبير، وآثر الكثيرون منهم الصمت فلم يحاولوا أن يضعوا لها تفسيرًا أو تعليقًا، وإنما وصفوا ما أدركوه وشاهدوه أو كشف لهم عنه من الأحوال بأنها أمور (ذوقية) أو وجدانية لا تفي اللغة بالتعبير عنها أو ترجمتها بالألفاظ.

²⁰² أحمد زروق، قواعد التصوف، دار وحي القلم، الطبعة الأولى، 2004، ص 26

²⁰³ أبو العلا عفيفي، المرجع السابق، ص 34

وأستعير هنا قول صاحب كتاب المواقف والمخاطبات (كلما اتسعت الرؤية ضاقت العبارة)²⁰⁴

وحديث المتصوفة عن هذه الجزئية يكون في معرض المدح فكونها جماعة دينية غير معروف لها حدود وضوابط وأطر تحكمها وتقوّم اعوجاجها والذي أعتقد أنه الصواب، أن ذلك ذمًا لا مدحًا إذ لا بد لكل جماعة دينية من أطر وضوابط تحكم سيرها حتى لا تنحرف وإن قلنا إن التصوف علمٌ، فكان لابد من منهجية واضحة لهذا العلم كغيره من العلوم بدلا من هذه الرؤية الضبابية والاختلاف الكبير جدًا ابتداءً من نشأة هذا العلم أو تلك الجماعة الدينية ومرورًا بتعريفها وانتهاءً بطرقها ومشايخها المختلفة والمتعددة، لذلك فقد وضعت تعريفًا للتصوف الحقيقي وقد حرصت على وضع أطر وضوابط للتعريف حتى لا تقع في نفس المشكلة، وسيأتي لا حَقًا.

يقول الدكتور عبد الكريم الخطيب في كتابه نشأة التصوف: (فأما مناهج التصوف فإنها أكثر من أن تضبط أو تلتقي عند حد؛ لأن طبيعة التصوف تسمح للمتصلين به أن يضيفوا من المناهج ويرسموا من الطرق ما يسمح به تفكيرهم، وما تتسع له مداركهم وتسمو إليه أشواقهم ومن هنا كان لكل شيخ طريقته التي يسلكها إلى مقام الشهود والتجلي؛ فكان لا بد أن تتشعب بالسالكين الطريق وتختلف بالواردين المسالك)²⁰⁵

قال الشيخ أحمد زروق: التصوف علمٌ قصد لإصلاح القلوب وإفرادها لله عمّا سواه²⁰⁶

وقد قصر تعريف زروق على الغاية أو الهدف من التصوف فقط فلم يتناول في تعريفه إلا الفائدة التي تحصل من سلوك سبيل التصوف، ولم يذكر في تعريفه قيدًا ولا توصيفًا للتصوف من حيث كونه علمًا كما ذكر، ويدل على هذا أنه ذكر هذا التعريف مضمّنًا للقاعدة رقم 13 بعنوان فائدة علم التصوف، ومما يؤخذ على هذا التعريف أنه وصف التصوف بالعلم ولابد لهذا الوصف من إثبات قواعد وضوابط واضحة وهذا ما أنكره أهل التصوف فقد قيل إن وصف أحوال الصوفي تختلف من شخص لآخر بل وتختلف من حال لحال مع الصوفي نفسه، بل ذكر بعضهم إنه يصعب التعبير عن هذه الأحوال والمواجيد؛ لأنها صعبة الوصف كما سبق.

ومن الطريف أنهم يرجعون ذلك إلى عظمة قدر التصوف والصوفية، حيث إن التصوف - كما يحلله هؤلاء - لا تدرك أغواره ولا تبلغ أبعاده، إذ هو مادة جميع العلوم والفنون، فيفوق الحدود والضوابط، ولا يقدر أحد أن يجمع كل جوانبه في ألفاظ قليلة حاصره، بل غاية أمر المتعرض لتعريفه وحده أن يعبر عما أدرك هو في التصوف، وما رآه من مقامات الرجال وأحوالهم، فكل يعبر عن حاله وذوقه ومشاهداته التي يزعمها.²⁰⁷

²⁰⁴ النفري، المواقف والمخاطبات، مكتبة المتنبي، القاهرة، ص 51

²⁰⁵ نقلًا عن: محمد أحمد لوح، تقديس الأشخاص في الفكر الصوفي، دار ابن القيم - دار ابن عفان، الطبعة الثانية، 2001م، ص 39 -

40

²⁰⁶ أحمد زروق، المرجع السابق، ص 30

²⁰⁷ محمد أحمد لوح، المرجع السابق، ص 40

وأعتقد أن هذا الغموض الشديد لم يكن في أول أمره متعمداً - إذ لم يكن هناك اهتمام من الأولين من أهل التنسك والزهد بتقعيد القواعد وتنظيم أطر التصوف - ولكن صار ذلك التشويش متعمداً حتى لا يستطيع أحد النكير على تلك المخالفات بدعوى أنها أذواق ومواجيد يشعر بها الصوفي دون غيره، ومما يدعم قلبي هذه الأقوال لأكابر الصوفية.

فقد قال رجل لسهل بن عبد الله التستري مَنْ أَصْحَبُ مِنْ طَوَائِفِ النَّاسِ؟ فَقَالَ عَلَيْكَ بِالصُّوفِيَّةِ؛ فَإِنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ وَلَا يَسْتَنْكِرُونَ شَيْئًا وَلَكُلْ فَعَلَ عِنْدَهُمْ تَأْوِيلٌ فَهَمَّ يَعْذِرُونَكَ عَلَى كُلِّ حَالٍ.²⁰⁸

وقيل لبعضهم مَنْ أَصْحَبُ؟ فقال اصحب الصوفية، فإن للقبیح عندهم وجوهاً من المعاذير.²⁰⁹ وسنحاول استعراض بعض التعريفات الرئيسية ومحاولة استنباط تعريف جامع يعبر عن الفكر الصوفي والتصوف بشكل دقيق.

وقد جمع المستشرق نيكلسون²¹⁰ الكثير من تعريفات المتصوفة للتصوف والتي بلغت (78) تعريفا ورتبها زمنياً فقد استوعب في هذه التعريفات قرنين ونصف من تاريخ التصوف، وقد جمع أبو العلا عفيفي²¹¹ كذلك العديد من تعريفات التصوف بلغت (65) تعريفاً، وقد جمع وانتقى كذلك عبد الرحمن بدوي (25) تعريفاً وسأحاول هنا ذكر بعض هذه التعريفات لمحاولة استنباط التطور في الفكر الصوفي، وسأحاول الاقتصار على ذكر تعريفات أكابر الصوفية أنفسهم أو أكابر من تحدث عنهم.

وقد ورد تعريف الصوفية في معجم الدوحة التاريخي للغة العربية (مادة: صوف) بأن الكلمة (مصدر صناعي): وهي جماعة تتبع طريقة دينية في الزهد والتخلي بالفضائل لتزكية النفس.²¹² قال بشر الحافي: الصوفي من صفا قلبه لله²¹³

ويقول سهل التستري: الصوفي من صفا من الكدر، وامتلأ من الفكر، وانقطع إلى الله من البشر، واستوى عتده الذهب والمدر²¹⁴

وقال الجنيد: أن تكون مع الله - تعالى - بلا علاقة²¹⁵

²⁰⁸ الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، بيروت: دار الكتب العلمية، ص 26

²⁰⁹ أبي نصر السراج الطوسي، المرجع السابق، ص 46

²¹⁰ كتاب (في التصوف الإسلامي وتاريخه)

²¹¹ كتاب (التصوف الثورة الروحية في الإسلام)

²¹² معجم الدوحة التاريخي للغة العربية، تاريخ الاقتباس 2018-12-21م، برابط،

<https://www.dohadictionary.org/#/root>

²¹³ الكلاباذي، المرجع السابق، ص 21

²¹⁴ نفس المرجع، ص 25

²¹⁵ أبي نصر السراج الطوسي، المرجع السابق، ص 45

وعن أبي علي الروذباري: الصوفي من لبس الصوف على الصفا، وسلك طريق المصطفى، وأطعم الهوى ذوق الجفا، وكانت الدنيا منه على القفا²¹⁶

تعريف الباحث للتصوف والزهد:

ومن خلال مطالعة بعض التعريفات للتصوف والصوفية سواء من المتصوفة أنفسهم أم من تحدث عنهم من النقاد والباحثين، وكذا من خلال بعض التأملات الروحية، تكونت لدى الباحث فكرة عن التعريف المناسب للتصوف والذي سيأتي بيانه، لكنه سيكون من المناسب أن أصوغ تعريفاً للزهد بين يدي التصوف وذلك حتى تكتمل الصورة إيضاحاً؛ لأن الزهد باب التصوف ومقدمته، وقد شذ أكثر المتصوفة في فهمهم للزهد يقول د: مصطفى محمود دلالة على هذا المعنى.

قد يتزهد الواحد من الصوفيين لدرجة أن يُحرّم على نفسه الملح ويعتبره ترفاً، أو يحرم على نفسه المخالطة الجنسية حرامها وحلالها فلا يتزوج. أو يقطع الصحراء بدون زاد إمعاناً في التوكل ... ولا يصح أن نفهم هذه الأمور على أنها إسلام، فهي ليست من الإسلام في شيء، وإنما هي من المغالاة والإفراط الذي يخرج بالإسلام عن جوهره كدين توسط واعتدال.²¹⁷

فالزهد كما يرى الباحث: هو غض الطرف وانصراف القلب عما دون الله.

فالزهد لا يكون زهداً كاملاً بغض الطرف عن الحرام فقط بل يتعدى ليكون غض الطرف (العين) وانصراف عين القلب كذلك عن كل ما دون الله فيكون الزاهد شغل قلبه فقط بالتطلع لما عند الله وترك ما دون ذلك من متاع الدنيا الفاني.

والتصوف الحقيقي²¹⁸ - الذي يتمناه كل مسلم - كما يرى الباحث: هو تصفية القلب مما دون الله، والإقبال بكلية عليه بشهود آثار أسمائه وصفاته وأفعاله، والتعبد بمقتضاه وفق هدي محمد - صلى الله عليه وسلم -.

ويمتاز هذا التعريف عن غيره بوضع ضوابط للتصوف الحقيقي، وتلك الضوابط هي:

شرح التعريف وضوابطه:

1- التخلية: (تصفية القلب مما دون الله) وتكون تلك التصفية بالزهد في الدنيا عامة وبالأخص في المعاصي والذنوب التي تغضب علام الغيوب - سبحانه وتعالى - وكذا تشمل التوبة من الآثام ظاهراً وباطناً، ورد الحقوق

²¹⁶ الكلاباذي، المرجع السابق، ص 25

²¹⁷ مصطفى محمود، السر الأعظم، دار المعارف، ص 112 (بدون)

²¹⁸ يُقصد به التصوف الشرعي والذي يختلف عن ذلك التصوف الذي فيه الغلو والابتعاد عن الدين ومخالفة رسول رب العالمين.

لأصحابها، والتخلص من مظالم الخلق، وسيكون للتخلية الأثر المباشر على المجتمع من خلال رد الحقوق لأصحابها.

2- التحلية: (الإقبال بكلية على الله) ويكون الإقبال على الله - تعالى بمحبته والخوف منه ويتحقق ذلك ب (شهود آثار أسمائه وصفاته وأفعاله) ومعنى هذا الشهود هو أن يرجع العبد ويرد جميع ما يحدث في الكون لعلم الله - تعالى - وإرادته، وأن يفهم جميع هذه الأفعال التي تحدث في الكون في ضوء أسماء الله وصفاته فيرد كل فعل شريف لأسماء الله - تعالى - فيرى رحمة الله وعدله وحكمته وجبروته وهيمنته على خلقه من خلال أفعاله في الكون قال - تعالى - (وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ) 219 وقال: أَيْضًا (وَمَا أَصَابَكُمْ مِّنْ مُّصِيبَةٍ فِيمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُو عَن كَثِيرٍ) 220 فالملوك وأفعالهم والرؤساء والحكام والمحكومون لا يخرجون عن قبضة الله وهيمنته ولا يملكون لأنفسهم نفعًا ولا ضرًا ولا موتًا ولا حياة ولا نشورًا، فتحصل التحلية للقلب بمعرفة ذلك فلا يخاف إلا الله ولا يعتمد إلا عليه ولا يرى في الكون فاعلاً على الحقيقة إلا هو، فإذا ثبتت هذه المعاني في القلب أقبل بكلية على الله وانمى أثر المخلوقين من قلبه وحساباته؛ لأنه رآهم على حقيقتهم مخلوقين مربوبين. 221

وقد ذكر قريبًا من هذا المعنى صاحب كتاب دراسات في التصوف الإسلامي فقال: لعل أسمى ما ينشده الصوفية في طريقهم إلى الله، هو الشهود أي رؤية الله رؤية قلبية. 222

وتكون التحلية كذلك بغرس معاني الإيمان في القلب، والعناية الشديدة بأعمال القلوب وعبادات الباطن والاعتماد بالكلية على الله - تعالى - والتسليم التام له، وينتج عن ذلك سلوكًا يعامل به العبد جميع الخلق، من خلال مراقبة الله - تعالى - فيهم.

3- الفعل أو السلوك: الأعمال الظاهرة وأنواع العبادات المختلفة التي يتقرب بها العبد لربه، والتي يتفرع عنها سلوك اجتماعي، فينعكس أثر هذه العبادات على الفرد والمجتمع.

4- الشرط: وشرط ما سبق أن يكون وفق هدي محمد - صلى الله عليه وسلم - فلا زيادة على هديه ولا نقصان فخير الهدى هديه وأقصر الطرق الموصلة إلى الله طريقه، وكل طريق إلى الله مغلق في وجه السالكين إلا إذا كان قائدهم في هذا الطريق رسول رب العالمين محمد - صلى الله عليه وسلم -.

219 سورة الصافات، آية 96

220 سورة الشورى، آية 30

221 مستفاد من خطب ومحاضرات فضيلة الشيخ الأستاذ الدكتور: أسامة عبد العظيم حمزة - حفظه الله - أستاذ أصول الفقه المتفرغ ورئيس قسم الشريعة الإسلامية الأسبق بكلية الدراسات الإسلامية، جامعة الأزهر، وقد تشرف الباحث بالتلمذ على يديه منذ حوالي 14 عام.

222 محمد جلال شرف، دراسات في التصوف الإسلامي، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ص 40

فلا بد إذن لتحقيق التصوف الحقيقي من التخلية ثم التحلية ثم الفعل والسلوك والذي لا بد أن يكون منضبطاً وفق هدي محمد - صلى الله عليه وسلم -.

أسماء المتصوفة: 223

سموا غرباء وذلك؛ لأنهم قوم قد تركوا الدنيا فخرجوا عن الأوطان وهجروا الأخدان وساحوا في البلاد وأجاعوا الأكباد وأعروا الأجساد لم يأخذوا من الدنيا إلا ما لا يجوز تركه من ستر عورة وسد جوعة، ولخروجهم عن الأوطان ولكثرة أسفارهم سموا سياحين، ومن سياحتهم في البراري وإيوائهم إلى الكهوف عند الضرورات سماهم بعض أهل خراسان (شكفتية) والشكفت بلغتهم: الغار والكهف.

وأهل الشام سموهم (جوعية) لأنهم إنما ينالون من الطعام قدر ما يقيم الصلب للضرورة كما قال النبي صلى الله عليه وسلم (بحسب ابن آدم أكالات يقمن صلبه)، وقال (السري السقطي) ووصفهم فقال: أكلهم أكل المرضى ونومهم نوم الغرقى وكلامهم كلام الخرقى. ومن تخيلهم عن الأملاك سموا فقراء.

وقال الحسن البصري: كان عيسى عليه السلام يلبس الشعر ويأكل من الشجرة ويبيت حيث أمسى. وقال أيضاً: لقد أدركت سبعين بدياً ما كان لباسهم إلا الصوف.

فلما كانت هذه الطائفة بصفة أهل الصفة فيما ذكرنا ولبسهم وزيهم زي أهلها سموا صُفية وصوفية، وسميت هذه الطائفة نورية لهذه الأوصاف، وإن جعل مأخذه من الصوف: استقام اللفظ وصحت العبارة من حيث اللغة. وجميع المعاني كلها من التخلي عن الدنيا وعزوف النفس عنها وترك الأوطان ولزوم الأسفار ومنع النفوس حظوظها وصفاء المعاملات وصفوة الأسرار وانتشراح الصدور وصفة للسباق.

223 إحصان إلهي ظهير، التَّصَوُّفُ الْمُنَشَّأُ وَالْمَصَادِرُ، إدارة ترجمان السنة: لاهور باكستان، الطبعة الأولى، 1986 م، ص 20 وما بعدها بتصرف

الفصل الثالث

التجربة الدينية والتجربة الصوفية.

المبحث الأول: التجربة الصوفية:

مفهوم التجربة الصوفية.

العلاقة بين التجربة الصوفية والدين.

العبادات الظاهرة ودورها في التجربة الصوفية.

الكشف العرفاني الصوفي وعلاقته بالتجربة الصوفية.

الخصائص المشتركة للتجربة الصوفية.

أنواع التجربة الصوفية.

المبحث الثاني: التجربة الدينية:

مفهوم التجربة الدينية.

أنواع وظواهر التجربة الدينية.

الفصل الثالث: التجربة الدينية والتجربة الصوفية:

المبحث الأول: التجربة الصوفية:

إن من أهم بواعث البحث والدراسة في الدين والتصوف وتجربتهما هو الفراغ الروحي الناجم عن غلبة المادة والتكنولوجيا والتصنيع على حياة الإنسان والتي تسببت في هذا الفراغ الروحي الكبير والذي ساق البشرية في العصر الحديث إلى الإلحاد وترك الدين بالكلية.

ويحاول المتمسكون بالدين، وأصحاب التوجهات الروحية من أهل الأديان المختلفة التغلب على هذا الاتجاه المادي وقد نجحت هذه المحاولات والتجارب في بعض البيئات الدينية المختلفة في إرجاع منتسبيها للدين، ولكن حدثت - وللأسف الشديد - مبالغاة شديدة، وتنوءات فكرية ضخمة عكرت صفو هذا الحراك الديني وحادت بهذه التجارب الدينية عن الصواب، بل لن نبعد إن قلنا حادت عن الدين من حيث أرادت سوق الناس إليه.

أضف إلى ذلك الأمور اللامعقولة التي يتحدث عنها أهل هذه التجارب والتي تصل بأحدهم لتقبيح الحسن وتحسين القبيح وفترض أمور لا يقبلها العقل والمنطق، والجزم بأمور أخرى محال تصديقها واعتمادها وذلك في الديانات التي أصلها شرائع سماوية وكذلك الديانات الشرقية.

وقد ذكرنا في الفصل الثاني من هذا البحث أن من أسباب نشأة التصوف هو إقبال الناس على الدين وانشغالهم بالفتوحات الإسلامية وكثرت الأموال، مما حدا ببعض الصالحين إلى ترك هذه المغريات والإقبال على الله - تعالى - ثم مرّ التصوف بمراحل عدة إلى أن صار الحديث عن التجارب الصوفية من حيث كونها تجارب دينية.

فالتصوف يجب أن يُدرّس من الداخل ويحاول الباحث فهم ما يجده الصوفي من مواجيد، والتعرف عن قرب على هذه التجارب الصوفية، لأن الفهم أول خطوة على الطريق الصحيح للمقارنة والمقاربة التي هي غرض البحث، ولسنا هنا بصدد إطلاق أحكام شرعية أو فقهية على التصوف والتجربة الصوفية بقدر ما يُعنى البحث بتسليط الضوء على أبرز النقاط حتى يستطيع القارئ فهم وتمييز التجربة الصوفية ومقارنتها بالتجربة الدينية ولعل الله يعين الباحث أو أحد زملائه فيما يستقبل من الزمان لاستكمال هذه المسيرة بمزيد إيضاح وبيان، وهذا كلّهُ حتى لا نقع في ظلم فئة من الناس أرادوا الحق والخير دون الإخلال بواجب التجرد من الذاتية.

إن المنهج المتبع في مسألة تطابق الدين أو عدم تطابقه مع التجربة الدينية هو منهج ظاهراتي؛ بمعنى أننا سوف ندرس الظواهر المنتمة لكل من الدين والتجربة الدينية والتجربة الصوفية لنتعرف على معانيها، ثم نقف من خلال ذلك على تغايرها أو اتحادها.

وأختلف مع من يرى أن التجربة الدينية لن تتم إلا بإنشاء الزوايا وتكوين جماعات دينية صغيرة حتى يحصل النفع للأمة بأحوالهم الروحية، فيقول الدكتور عطية شطا.

(فلكي يحافظ الدين على بريقه يجب عليه خلق جماعات صغيرة متنوعة ذات قيادة روحية تترجم قيمه الروحية، كما يجب على هذا التنظيم الديني أن يتميز بالطهارة والقداسة)²²⁴.

وذلك لأن الدين بصفة عامة عاش في قلوب الملايين من الخلق وكان حيًّا في نفوسهم بدون تلك التجارب الدينية وتلك الاشتراطات الصوفية التي ما زادت الأديان إلا تعقيدًا والدين الإسلامي ليس ببعيد عن هذا الوصف، لقد عاش الإسلام ما يزيد على القرنين من الزمان وهو في أحسن أحواله قبل ظهور الصوفية أصلاً، ولو كانت هذه التجارب الصوفية ضرورة لبقاء هذا الدين أو الحفاظ على استمراريته لكان أحرص الناس على إيضاح وبيان هذه التجارب الصوفية هو نبي الإسلام - صلى الله عليه وسلم - وخاصةً وهو المؤكِّل والمأمور ببلاغ هذا الدين، ناهيك عن تلك التجارب التي تخالف وتصادم أصل ما جاء به - صلى الله عليه وسلم - من إمكانية حلول الله في كل شيء وإمكانية اتحاده بالمخلوقات، وغيرها.

مفهوم التجربة الصوفية:

هي كشف أو شهود قلبي يحصل عليه العارف نتيجةً لتزكية النفس وترويضها عمليًّا.²²⁵ وهنا يُقصر التجربة الدينية على الحالة التي يصل إليها العارف من الكشف أو الشهود ولم يرد ذكر الطريق الذي يسلكه العارف، لذا أراه غير مكتمل.

والتجربة الصوفية تقوم على حدس أصيل ولها آثار نافعة، وأنها بما تحت الشعور تتصل بطائفة من ظواهر معلومة.²²⁶ وقد اقتصر التعريف كسابقه على ذكر آثارها النافعة وزاد عليه بذكر أنها تقوم على حدس أصيل. يعرف محمد جلال شرف المعرفة الصوفية بقوله:

فالمعرفة الصوفية هي معرفة ذوقية كشفية إلهامية باطنية تأتي القلب مباشرة دون إعمال العقل ودون استخدام الحواس.²²⁷ وأرى أن هذا التعريف هو الأكمل من التعريفات السابقة، والملاحظ أنه لم ترد تعاريف للتجربة

²²⁴ عطية شطا، التصوف والتجربة الدينية عبر زواياه في الجزائر، مجلة العلوم الإسلامية والحضارة، العدد السادس، أكتوبر

2017م، ص 186

²²⁵ عبد الحسين خسروبنه، ترجمة محمد حسين الواسطي، مجلة الفكر المعاصر، العدد الثامن جمادى الآخرة 1437هـ، مقال

بمعنوان: حقيقة التجربة الدينية، ص 121 وما بعدها.

²²⁶ منتهى عبد جاسم، مقال بعنوان: سيكولوجية الدين عند وليام جيمس، الحوار المتمدن، تاريخ النشر 1-5-2011م، برابط:

<http://www.m.ahewar.org/s.asp?aid=257324&r=0>

²²⁷ محمد جلال شرف، المرجع السابق، ص 10

الصوفية أو العرفانية وذلك لأن المتصوفة أنفسهم لم يُعنوا بهذا الجانب، وذلك إما لصعوبة وصف التجربة - كما سيأتي - وإما لاختلاف التجربة الصوفية من شخص لآخر فالتجارب الصوفية أو العرفانية كثيرة ومتنوعة تنوع البشر الذين يعالجونها. فهي إذن معرفة خاصة، معرفة فردية، ونشاط روحي خاص بكل صوفي. ولذلك فليس من الضروري أن تتشابه البدايات والنهايات عند الصوفية، بل أن الصوفي هو ابن وقته ترد عليه الأحوال في وقت غير تلك التي ترد عليه في وقت آخر.

ويقول عبد الحسين خسروبناه إنه لن يستطيع أحد فهم التجربة الصوفية أو التجربة العرفانية إلا إذا كان هو العارف الذي يمر بتجربة تلك الظاهرة، أو أن يطرق باب أصحاب هذه التجارب ليسألهم عنها، أو يراجع بروية المصنفات العرفانية التي تتحدث عن هذه التجارب.²²⁸

هل التجربة الصوفية قابلة للفهم والوصف:

وقد يرد اعتراض أنه لن يستطيع الكتابة عن التصوف وفهم التجربة الصوفية إلا لمن عايشها، فكيف يكتب الباحث في هذا الموضوع؟ ونجيب عن ذلك بما لخصه د: إمام عبد الفتاح 229 عند ذكره لجواب ولترستيس عن نفس الاعتراض بقوله إنه سيستطيع وضرب مثلاً بالفيلسوف الأمريكي وليم جيمس والذي لم يعايش التجربة الصوفية، ومع ذلك لا يستطيع عاقل أن ينكر أن إسهاماته في فهم هذا الموضوع كانت ذا قيمة بدرجة كبيرة جداً سواءً في كتابه (صنوف التجربة الدينية - مبادئ علم النفس).

وذلك يوحى لنا - مع الفارق الكبير بين الباحث وبين وليم جيمس - أنه يمكن وصف التجربة الدينية ونقدها وإظهار ما فيها من شخص لم يعايشها بتفاصيلها، ولا أزعم أنني وفيت - لكن حسبي أنني حاولت - والله المستعان وعليه التكلان.

تعريف الباحث للتجربة الصوفية:

اختبار متكرر لأفعال وأحوال دينية، مصحوب بأحوال إشرافية وجدانية وأمور غامضة، لا نفهم بالعقل ولا يحصل إدراكها ولا الوصول إليها بالمعارف النظرية والحواس الخمس المعروفة.²³⁰

²²⁸ عبد الحسين خسروبناه، المرجع السابق، ص 122.

²²⁹ ولترستيس، التصوف والفلسفة، ترجمة د: إمام عبد الفتاح، مكتبة مدبولي: القاهرة، ص 8

²³⁰ وسيأتي في نهاية البحث تعريف الباحث للتجربة الدينية وسيظهر الفارق الكبير بينهما.

مرادفات التجربة الصوفية:

من المرادفات التي تستخدم للدلالة على التجربة الصوفية، الوجدان أو الوعي الصوفي، ومزاج صوفي وخبرة صوفية وهكذا.²³¹

يذكر د. ناجي حسين أن من هذه المرادفات الطريق الصوفي والمعرفة الصوفية.²³²

العلاقة بين التجربة الصوفية والدين:

الدين والتجربة الصوفية عند وليم جيمس وسبنسر.²³³

وفي تعريف الدين عند وليم جيمس: هو الأحاسيس والخبرات التي تعرض للأفراد في عزلتهم، وما تقود إليه من تصرفات، وتتعلق هذه الأحاسيس والخبرات بنوع من العلاقة يشعر الفرد بقيامها بينه وبين ما يعتبره إلهياً.²³⁴ ويظهر بوضوح أن الجانب الأظهر في التعريف هو اعتبار جيمس وتأكيده على الحالة الفردية وأن الأحاسيس والخبرات إنما تعرض للأفراد في عزلتهم، ويكون تعريف جيمس دقيقاً لو تم إطلاقه على التجربة الصوفية؛ إذ يغلب عليها الجانب الفردي ويحصل صاحب التجربة الصوفية على تلك الأحاسيس والخبرات في حالة عزله - تماماً كما ورد في تعريف جيمس - ولعل جيمس قد استقى هذا التعريف من نظريته لحالة دينية عاشها بنفسه أو تجربة عرفانية صوفية لأحد تأثر به.

تعريف الدين عند سبنسر: (الحضور الفائق لشيء غامض وعصي على الفهم)²³⁵، ولا يخفى على القارئ ما في التعريف من تمرير لفكرة لا معقولة الدين، وأن فيه غموضاً كبيراً ويظهر ذلك في قوله (شيء غامض وعصي على الفهم) - ولا أراه ينطبق إلا على بعض أحوال الصوفية في تجربتهم ومواجهتهم التي استعصت على الفهم العقلي - باعترافهم - بل واستعصت كذلك وفق كلام كبار المتصوفة على الوصف، فوقفت اللغة عاجزة عن وصف تلك الأحوال، لذلك استخدم الصوفية لغة رمزية خاصة بهم، ولعل سبنسر عايش أو سمع عن المكاشفات والإلهامات التي تحدث عنها الصوفية وأنها من أسس تجربتهم لذلك قال الحضور الفائق، والتعريف يصح إطلاقه على نوع من أنواع التجربة الصوفية وهو المكاشفات والإلهامات ولا يصح إطلاقه على الدين بصفة عامة، فالتعريف غير شامل لباقى الجوانب الدينية.

يذكر محمد كمال جعفر العلاقة بين التجربة الصوفية والدين فيقول:²³⁶

²³¹ محمد كمال جعفر، التصوف طريقاً وتجيبة ومذهباً، دار الكتب الجامعية، 1970م، ص 123 بتصرف
²³² ناجي حسين جودة، المعرفة الصوفية، دار الهادي: بيروت - لبنان الطبعة الأولى، 2006، ص 178 وما بعدها

²³³ مقال بعنوان: هل الدين ضروري حقاً للإنسان، منة الله علي، برابط: <https://bit.ly/2lQRxPr>

²³⁴ فراس السواح، دين الإنسان، دار علاء الدين، الطبعة الرابعة، 2002م: دمشق، ص 23

²³⁵ نفس المرجع

²³⁶ محمد كمال جعفر، المرجع السابق، ص 37 - 40 بتصرف

1- هناك أيضًا من الباحثين من يسلم بصحة الرأي القائل بوجود علاقة مهمة بين التصوف والدين، ولكنهم يقولون بعدم إمكانية التوحيد بينهما ويقولون بوجود أسباب تدعو إلى الاعتقاد بأن التجربة الصوفية في جوهرها الذاتي ليست ظاهرة دينية على الإطلاق ويرون أن لب التجربة الصوفية هو (الوحدة البسيطة المطلقة) وقد فسرت هذه الوحدة المطلقة في الأديان الإلهية (المسيحية واليهودية والإسلام) بالاتصال بالله، ولكن هذا لا يعدو أن يكون وصفًا وتفسيرًا للتجربة، وليس هو التجربة ذاتها.

2- هناك من يرى أن التجربة الصوفية في صميمها ليست إلا تجربة دينية، ولذا يعتبر التصوف ظاهرة دينية.

ويُبنى على ذلك السؤال التالي:

ما الأسباب الرئيسية التي جعلت التصوف غالبًا يلبس بعض الصور الدينية:²³⁷

1- في التجربة الصوفية الاستبطانية، هناك ما يسمى الفناء أو الغيبة عن النفس أو الذات الشخصية للفرد، وهذا الفناء كتجربة نجده في التراث المسيحي والإسلامي والهندي والبوذي. ويجب أن ننتبه إلى أن تجربة الفناء ليست استبطانًا أو تفسيرًا أو نظرية، ولكنها تجربة فعلية. فيها يعاني الفرد لو افتقد ذاته حيث تستغرق في اللامحدود، والوجود الذي لا يُحد يرتبط في أغلب العقول بالإله، لأننا خلق محدود، والله وحده هو اللامحدود ولهذا نرى بوضوح كيف أمكن لهذه التجربة (انمحاء الشخصية واستغراقها في الله - الفناء) أن تأخذ طابعًا دينيًا أن تفسر في الثقافات الدينية على أنها وحدة مع الله أو فناء في الله.

2- السبب الآخر أن الوحدة المطلقة يعتبرها الصوفية فوق الزمان والمكان أي أنها لا تخضع لمقاييس الزمان والمكان ووصف هذه الوحدة بأنها فوق الزمان والمكان كوصفها بأنها أزلية، وقد يسمى بعض الصوفية والنقاد هذه التجربة (الآن الأزلي) ولفظ الأزلي أو القديم في العقل الديني ليس إلا اسمًا آخر للإله، ومن هنا ظن أن هذه التجربة ليست إلا تجربة مع الإله.

3- أما السبب الثالث في وثوق العلاقة بين التصوف والدين فإنه يكمن في الجانب العاطفي للتجربة الصوفية، حالة السعادة والسكينة والطرب والرضا التي يشعر بها صاحب التجربة التي سرعان ما يقرنها بالإله.

ويتساءل د: عبد الحسين خسروبنه²³⁸ هل يمكن القول بأن التجربة الدينية هي حقيقة الدين؟ فالإجابة هي بالنفي طبعاً؛ لأن التجربة الدينية وليدة للعوامل الداخلية والخارجية، وهي تتأثر بالمتغيرات التي تحيط بمجالات صاحب التجربة وشؤونه الاجتماعية؛ فكيف يمكن لأمر مثل هذا أن يتحد مع حقيقة الدين التي لا مُنشئ لها إلا الله تبارك

²³⁷ نفس المرجع

²³⁸ عبد الحسين خسروبنه، المرجع السابق، ص 123

وتعالى؟ نعم؛ يمكن عد التجارب العرفانية لوئاً من ألوان التجربة الدينية، لكن حقيقة الدين تتفاوت مع التجربة الدينية تفاوتاً ماهوياً وحقيقياً.

ويمكننا التعليق على جوابه هذا بأنه يصح هذا الكلام إن كان المقصود به التجربة العرفانية الصوفية، فإنها على الحقيقة مغايرة لحقيقة الدين؛ لأنها وليدة العوامل الداخلية والخارجية وتتأثر بالمتغيرات التي تحيط بحالات صاحب التجربة وشؤونه الاجتماعية.

أما التجربة الدينية - كما سيأتي - التي مراحلها (الإسلام - الإيمان - الإحسان) فهي تعبر عن حقيقة الدين ولا تنفصل عنه إنما تعد التجربة الدينية ترجمة حرفية للإسلام الصحيح الذي جاء به محمد - صلى الله عليه وسلم -

العبادات الظاهرة ودورها في التجربة الدينية والتجربة الصوفية:

العبادات الظاهرة لا تقل أهمية عن العبادات الباطنة (القلبية) في التجربة الدينية إذ لا يصح إسلام ولا يكمل إيمان إلا بالإتيان بها جميعاً ومن باب أولى لا يكون هناك ثمة إحسان إذا فقدت العبادات الظاهرة.

وفي التجربة العرفانية الصوفية، لم أجد ذلك الاهتمام الكبير بالعبادات الظاهرة، إلا القليل بل وجدت العكس تماماً في تجربة الحلول والاتحاد والفناء التي هي موضوع البحث، وقد أخطأ أصحاب هذه التجارب عند تفسير قوله - تعالى -: (وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ)²³⁹ إن اليقين معناه في الآية تلك المرحلة الإيمانية التي يصل إليها صاحب التجربة فتسقط عنه التكاليف الشرعية، مخالفين لعلماء المسلمين قاطبة²⁴⁰⁻²⁴¹ الذين قالوا بأن اليقين في الآية بمعنى الموت²⁴² يعني واعبد ربك يا محمد حتى يأتيك الموت، وفهمهم هذا عجيب إذ لم يترك نبي الإسلام - محمد صلى الله عليه وسلم - التكاليف الشرعية حتى ساعة موته كان حريصاً على الصلاة.

قَالَ أَبُو مُحَمَّدٍ ابْنُ حَزْمٍ الظَاهِرِيُّ - رَحِمَهُ اللَّهُ - (ادَّعَتْ طَائِفَةٌ مِنَ الصُّوفِيَّةِ أَنَّ مِنْ أَوْلِيَاءِ اللَّهِ تَعَالَى مَنْ بَلَغَ الْغَايَةَ الْقَصْوَى مِنَ الْوَلَايَةِ فَسَقَطَتْ عَنْهُ الشَّرَائِعُ كُلُّهَا مِنَ الصَّلَاةِ وَالصِّيَامِ وَالزَّكَاةِ وَغَيْرِ ذَلِكَ ...) ²⁴³

قال ابن تيمية - رحمه الله - وَمِنْ هَؤُلَاءِ مَنْ يَحْتَجُّ بِقَوْلِهِ: {وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ} وَيَقُولُ مَعْنَاهَا: أَعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَخْصَلَ لَكَ الْعِلْمُ وَالْمَعْرِفَةُ فَإِذَا خَصَلَ ذَلِكَ سَقَطَتْ الْعِبَادَةُ، وَمَنْ اسْتَحَلَّ تَرْكَ الْفَرَائِضِ وَارْتِكَابَ الْمَحَارِمِ كَفَرَ، وَمِنْهُمْ مَنْ يَظُنُّ اسْتِغْنَاءَهُ عَنِ النَّوَافِلِ حِينَئِذٍ وَهَذَا مَغْبُوءٌ مَنُفُوصٌ جَاهِلٌ ضَالٌّ خَاسِرٌ بِاعْتِقَادِ اسْتِغْنَاءِهِ عَنِ

²³⁹ سورة الحجر، آية 99

²⁴⁰ محمد بن جرير الطبري، تفسير الطبري، تحقيق: الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر للطباعة والنشر، الطبعة:

الأولى، 2001 م، ج14، ص 154.

²⁴¹ نقل ابن تيمية الإجماع على ذلك في مجموع الفتاوى، ج 11، ص 418.

²⁴² ذكر ذلك ابن جرير كما في المرجع السابق، وكذا ابن كثير والبغوي والقرطبي وغيرهم.

²⁴³ ابن حزم الأندلسي، الفصل في الملل والأهواء والنحل، مكتبة الخانجي، القاهرة، ج4، ص 170 وقد ذكر نحوه ابن الجوزي في تلييس إبليس، ص 496.

التَّوَاتُلُ) ²⁴⁴ولسنا في معرض الحديث التفصيلي عن إسقاط التكاليف الشرعية من بعض غلاة المتصوفة والرد عليهم، ولكن ذكرنا هذا المثال للتوضيح.

علاقة التصوف بالدعاء وموقعه من التجربة العرفانية الصوفية:

يقول د. دين محمد ²⁴⁵ ولعل الصوفية كانوا من أكثر الناس اهتمامًا بالدعاء في أبعاده النفسية والروحية المختلفة، ولا غرابة في ذلك؛ لأنهم أرباب النفوس والوارثون المحمديون في مدارج الكمال الروحي، والدعاء وفق الرؤية الصوفية وسيلة يشغلها السالك في شهود الحضرة الإلهية، الأمر الذي يجعل الدعاء في قلب التجربة الصوفية، وإذا كان الشهود يغني العبد من ملاحظة حظوظه نفسه فإن هذا يعني أن "الدعاء" يترقى في النظر الصوفي من طلب للمعونة إلى فناء عن النفس والأغيار ليتحقق بذلك معنى العبادة الخالصة.

ولعل د. دين يقصد بالصوفية الذين امتدحهم كثيرًا أولئك الرعيل الأول من الزهاد والمتصوفة الأوائل الذين لم يدخل عليهم شؤم الفلسفة والحلول والاتحاد وتلك التجارب التي أبعدت التصوف عن مساره المرضي شرعًا وعقلًا.

الكشف العرفاني الصوفي وعلاقته بالتجربة الصوفية:

ينقل خسروبنه تقسيم القيصري للكشف إلى قسمين: ²⁴⁶

أولاً الكشف الصوري: والصوري هو: ما يحصل في عالم المثال من طريق الحواس الخمس وذلك إما أن يكون عن طريق المشاهدة كروية المكاشف صور الأرواح المتجسدة، والأنوار الروحانية، وإما أن يكون عن طريق السماع؛ كسماع النبي الوحي النازل عليه.

ثانيًا الكشف المعنوي: الكشف المعنوي (في مقابل الكشف الصوري) مثاله: أن يطلع الإنسان على مقام الأحدية الإلهية، أو ظهور الوحدة في الكثرة.

والعارف في عرفانه العملي يمضي في سيره وسلوكه ليتجاوز منازل عدة في قوس الصعود، فيرتقي من اليقظة، ليبلغ مقام الفناء، وآخر مراحل السلوك الوحدة في الشهود؛ بمعنى أن يجد الله جل وعلا في كل شيء، أو الوحدة في الوجود؛ أي: أن الله سبحانه وتعالى هو الوجود الأوحد.

²⁴⁴ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، الناشر: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، 1995م، ج 11، ص 417.

²⁴⁵ دين محمد، الدعاء والتجربة الدينية، مقال بعنوان: الدعاء والتجربة الدينية، مجلة أديان، العدد الثاني، 2011م، ص 145 وما بعدها.

²⁴⁶ عبد الحسين خسروبنه، المرجع السابق، ص 122 - 123 بتصرف.

احتمالية عدم صحة الشهود والكشف العرفاني:

ويصرح العارفون أنفسهم بأن منطلق الشهود وأصله قد يكون إلهيا تارةً، وشيطانيًا تارةً أخرى. والشهود له ارتباط مع الخيال المتصل والذهن البشري؛ إذ يمكن للفرد أن يغمس في خياله لأسباب نفسانية أو شيطانية، فيخال له أن صوره الذهنية شهود عرفاني، أو خيال منفصل، فيختلط عليه الأمر. ولتمييز الشهود الإلهي عن النفساني أو الشيطاني اقترح أهل العرفان طرائق منها: العقل، وسؤال العارف الواصل، وكذلك عرضها على الكتاب والسنة.

الخصائص المشتركة للتجربة الصوفية:

وقد ذكر جيمس (في كتابه تنوع أو صنوف التجربة الدينية) الخصائص المشتركة للتجربة الصوفية وهي: ²⁴⁷

1- الاستعصاء: عن التعبير بمعنى أن هذه التجربة ذاتية وفردية خالصة وتمثل حالة من حالات الوعي المفارق والتي لا يمكن التعبير عنها أو وصفها بالكلام ونقلها للآخرين.

m.elalfi2505

2- النسقية الفكرية: الأمر الطبيعي أن تتعارض معطيات الخبرة الصوفية وتجافي النسقية الفكرية من حيث إنها وعلى تنوع أنماطها وصورها مواجيد وجدانية عاطفية لا تقع في نطاق العلم، لأن العلم منهجه الاستقراء والخبرة الحسية؛ لذا لا يمكن التحقق من صدقها، بينما الخبرة الصوفية تمتد صاحبها بنوع من النسقية الفكرية، بل هي المعرفة اليقينية، لكن لا يمكن التصديق على هذه المعرفة النورية وعليه فإن الصوفية بمختلف بقاع الأرض وباختلاف الزمان متفقون على جوهر التجربة.

3- اللحظية والتلقائية ويراد بها الغياب للحظة المؤقتة للوعي والإدراك بالذات وبالاعتبار.

4- السلبية التامة: ويقصد بها أن السالك بالطريق الصوفي من حيث إنه معراج روحي صاعد، ورغم ما يبذله من جهد ومعاناة في أثناء سيره المحفوف بالعقبات للارتقاء من مقام إلى آخر.

وقد ذكر جيمس في كتابه البراجماتية خاصية أخرى وهي.

5- التأحد بين الذات والموضوع: وهذه من أخص أوصاف التجربة الصوفية

وهكذا يعد جيمس بأن أساس الدين تجربة، وقد ربط بين التجربة الدينية والتجربة الصوفية أي بين العقيدة الأولى والتي هي أن العالم المنظور هو جزء من العالم غير المنظور، والعقيدة الثانية والاتحاد بهذا العالم غير المنظور عن طريق التجربة الصوفية.

²⁴⁷ منتهى عبد جاسم، مقال بعنوان: سيكولوجية الدين عند وليام جيمس، الحوار المتمدن، تاريخ النشر 1-5-2011م، برابط:

<http://www.m.ahewar.org/s.asp?aid=257324&r=0>

دفاع الصوفية عن التجربة الصوفية وردهم على من أنكرها:

وأول ما يلتفت نظر الصوفية أنفسهم إنكار العصور المختلفة لإمكان التجربة الصوفية ولقيمتها في آن واحد ولا يكف الصوفية هنا، في دفاعهم عن الخبرة الصوفية، عن إدانة العلماء الذين ينهجون نهجًا ظاهريًا، ويتخذ رد الصوفية على الموقف الظاهري صورتين أساسيتين:

أولاهما: نقد علوم الظاهر والمشتغلين بها من العلماء.

وثانيهما: إقامة ارتباط ماهوي بين الخبرة الصوفية وبين الرؤية الباطنية للعالم أو علوم الباطن في مقابل علوم الظاهر على أقل تقدير²⁴⁸

ويؤكد الصوفية أن من أنكر علم التصوف وأحوال المتصوفة وتجاربهم على حد تعبيرهم ما هم إلا جماعة من المترسمين لعلم الظاهر الذين لم يعرفوا من كتاب الله وأخبار رسوله (إلا ما كان في الأحكام الظاهرة وما يصلح للاحتجاج على المخالفين والناس في زماننا هذا إلى مثل ذلك أميل؛ لأنه أقرب إلى طلب الرياسة واتخاذ الجاه عند العامة والوصول إلى الدنيا)²⁴⁹

ويؤكد أهل التصوف أن قله المشتغلين بهذا العلم راجع إلى أن هذا العلم هو كما يقول الطوسي «علم الخصوص ممزوج بالمرارة والغصص... وليس للنفس في منازلته حظ، لأنه منوط بأمانة النفوس وفقد الحسوس، ومجانبة المراد، فمن أجل ذلك ترك العلماء هذا العلم، واشتغلوا باستعمال علم يخف عليهم المؤمن، ويحثهم على التوسيع والرخص والتأويلات، وقد يكون أقرب إلى حظوظ البشرية، وأحف تحملاً على النفوس...»²⁵⁰

التجربة الصوفية ليست متاحة إلا للخواص من الناس.

وقد حرص المتصوفة دومًا على أن يقرنوا تجربتهم بأبعاد باطنية رأوا أن من شأنها إغناء تصورهم للتصوف من ناحية، وقصر التصوف على الخصوص أو على خاصة من بنى البشر لكون العموم منهم غير قادرين على الغوص في المعاني المستنبطة من داخل التجربة الصوفية ولكنهم مع ذلك حرصوا دومًا على أن يقربوا المعنى الذي يقصدونه بعلم الباطن إلى الأذهان ما وسعهم إلى ذلك سبيلًا.²⁵¹ ويؤكد هذا المعنى محمد جلال شرف فيقول (إن للصوفية تأويلاتهم الخاصة، وموقفهم المنفرد الذي اختصوا به دون غيرهم من الفرق الأخرى).²⁵²

²⁴⁸ يوسف سلامة، مقال بعنوان: فينومولوجيا التجربة الدينية، مجلة جامعة دمشق، المجلد 27، العدد الثالث - الرابع، 2011، ص 416

²⁴⁹ الطوسي، المرجع السابق، ص 19

²⁵⁰ نفس المرجع

²⁵¹ يوسف سلامة، المرجع السابق، ص 417

²⁵² محمد جلال شرف، المرجع السابق، ص 10

آراء الباحثين حول أنواع التجربة الصوفية:

وقد لخص علي شيرواني آراء الباحثين حول التجربة الصوفية ومدى وجود الشبه بينها وبين التجارب الأخرى في مختلف الثقافات والأديان.

1- فريق من العلماء اعتقد بالنواة المشتركة بين التجارب جميعاً أو على الخصوص بين التجارب الصوفية

العرفانية، ومنهم (شلایرماخر) و (وليام جيمس) و (ورودلف أوتو) و (ولترستيس).²⁵³

2- اعتقد الفريق الثاني أن التجارب الدينية والصوفية كثيرة يمتنع إرجاعها إلى نوع واحد مثل (جون ستيفن) و

(كاتز ووين براودفوت).²⁵⁴

ويرى الباحث أن خلاصة التجربة الصوفية واحدة عند جميع المتصوفة، إذ تتفق التجارب الصوفية التي رواها المسيحيون والمسلمون واليهود والهندوس والبوذون، لكنها تختلف في تأويل كل متصوف لتجاربه تأويلاً عقلياً مستمداً من خصائص ثقافته.

والتأويل هو: إضافة عقلية إلى التجربة بغرض فهمها وقد يكون من عمل المتصوف وغير المتصوف.²⁵⁵

أنواع التجربة الصوفية عند زينر²⁵⁶:

يرجح د: محمد كمال جعفر أن التجربة الصوفية واحدة في جميع الأمم رغم اختلاف دينها ومذاهبها ونقل الخلاف

بين الباحثين بين قائل بأنها تجربة واحدة أمثال الأستاذ: جولد تسهير والمستشرق أرنولد نيكلسون وغيرهم وبين

قائل بأنها متنوعة وهم قلة وعلى رأسهم الأستاذ: زينر الذي قال إن للتجربة الصوفية أنواعاً ثلاثة ولا يعني هذا

ضرورة الانفصال التام بين هذه الأنواع وهي²⁵⁷:

1- التصوف الطبيعي (تصوف الطبيعة):

في أعلى مرحلة من مراحل التصوف الطبيعي يمكن القول بأن ما يجربه الصوفي وما يراه هو (وحدة الكل –

تضمن الكل للواحد) وهذه التجربة لا يمكن أن تخرج عن فكرة وحدة الوجود ككل أو وحدة المصدر، ذلك أن

صاحب التجربة قد رأى الطبيعة لأول مرة كما هي دون إضافات كما رآها أول مخلوق تدب على الحياة، يقول

²⁵³ علي شيرواني، الأسس للنظرية للتجربة الدينية، ترجمة: حيدر حب الله، مركز الغدير للدراسات الإسلامية: بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2003م، ص 168

²⁵⁴ نفس المرجع

²⁵⁵ ولترستيس، المرجع السابق، ص 9

²⁵⁶ أستاذ الدين المقارن بجامعة أكسفورد.

²⁵⁷ محمد كمال جعفر، المرجع السابق، ص 129 بتصرف

أحدهم لقد كنت وحدي على الشاطئ حيث فاضت تلك الأفكار المحررة المنسجمة والآن ركعت كما ركعت قبل ذلك أمام جبال الألب وفي هذه المرة أجدني مضطراً للركوع أمام المحيط.

2- تصوف الروح (تصوف النفس):

إن فكرة وجود إله ليس لها تعبير في هذا اللون من التصوف، إذ النفس ذاتها تعتبر الشيء المخفي الذي لا يمكن تحديده، وفي هذه التجربة يبدو أن الهدف النفس ليس الاتحاد بالطبيعة أو بالإله، وإنما الهدف هو الانفراد والانعزال والانسلاخ عما هو ليس منها.

3- التصوف الإلهي:

إن الفكرة الأساسية من هذا النوع من التصوف هي رجوع النفس أو الروح إلى مصدرها المطلق الأزلي الذي هو الإله، وقد تتشكل هذه الفكرة بأشكال متعددة.

ففي نظام معين يتحدث عنصر اللامخلوقية في الروح وعن فكرة استغراقها في جوه أو ذات الله، وهذا يكون في المزاج الشرقي.

وفي نظام آخر قد توصف النفس أو الروح بأنها تألّفت أو أصبحت إلهاً فاقدة كل خصائصها وشخصيتها عن طريق الاتحاد أو التحول لتصبح شيئاً جديداً، وهذا يكون في المزاج الغربي.

وبعد استعراض هذه الأنواع من التجارب الصوفية يمكننا القول إنه يصعب، بل يستحيل أن تتحقق تلك التجارب الصوفية على أرض الواقع، ويستحيل معها إقامة الدين، الذي يقوم على الخضوع لذات علوية، وليس الاتحاد والانسجام معها، وخاصة تلك التجارب التي تنادي باتصال المخلوق بالخالق أو التوحد معه أو حلول الإله في جميع الأشياء الطبيعية. وبالتأكيد سنجد من يعترض على هذا الكلام من المتصوفة وحجتهم في ذلك أنه قد أجمع الصوفية من مختلف الأديان على قواسم مشتركة تخص تجاربهم الصوفية مما يدل على صحة تلك التجارب المزعومة، وسأقتل تفنيد برهان الإجماع عند ولترستيس.

تفنيد برهان الإجماع عند " ولترستيس " 258

إن قيل إنه قد أجمع متصوفة كثر من مختلف الديانات على قواسم مشتركة تخص التجربة الصوفية، فذلك يدل على صحة ما قيل وذلك ببرهان الإجماع. يفند " ولترستيس " هذا الدليل (برهان الإجماع) ويرفضه، فهناك إجماع من الناس، مثلاً، عندما يرون نوعاً من السراب على أن ما يرونه هو الماء، ومن المؤكد أنه ليس كذلك، رغم

²⁵⁸ ولترستيس، المرجع السابق، ص 173 وما بعدها بتصرف كبير

أنهم لم يعتمدوا تزييف وصف تجاربهم البصرية. وكل إنسان يضغط على نصف العين يرى الأشياء مزدوج، وإجماع الناس على ذلك ليس دليلاً على الازدواج الفعلي للأشياء.

المبحث الثاني: التجربة الدينية:

مفهوم التجربة الدينية:

التجربة لغة:

والتعرف على المعنى اللغوي، مهم في فهم الإطار الذي تقع فيه الكلمة وبالرجوع لبعض المعاجم اللغوية تبين يلي:

التجربة: من الفعل "جَرَّبَ"، (وَجَرَّبَهُ) تَجَرَّباً، على القياس²⁵⁹ يقال: "جَرَّبَ الرَّجُلُ تَجَرَّبَةً: اخْتَبَرَهُ"²⁶⁰ مرة بعد أخرى²⁶¹، "وَرَجُلٌ مُجَرَّبٌ، كَمُعْظَمٍ: بُلِيَ مَا (كَانَ) عِنْدَهُ. وَمُجَرَّبٌ: عَرَفَ الْأُمُورَ."²⁶²

وفهم من سياق الكلمة في المعاجم اللغوية أنها تشتمل عدة معان:

منها: الاختبار، وعلاقة هذا المعنى بموضوعنا وثيق، حيث يقوم المتدين باختبار طرق عدة ليصل إلى مقصوده من تجربته الدينية، فعلى سبيل المثال؛ يختبر الخلوة، والتأمل، والتقشف، والشعائر بأنواعها من صيام أو صلاة أو أورد، إلى آخر هذه الاختبارات التي يجربها المُجَرَّب.

ومنها كذلك المعرفة، ولا شك أن المعرفة جزء أصيل من عملية التجربة الدينية، فلا يعقل أن يجرب المتدين سلوكاً لا يرتبط بمعرفة سابقة عنده بمقصوده من هذه التجربة، حيث ينشد من خلال تجربته الوصول إلى ما عرفه من سبل الخلاص، والتي قد تتمثل في حالة كالاتحاد مع الطبيعة، أو تتمثل في ذات كالأذات الإلهية ليكون محلاً لها أو متحداً معها، أو تتمثل في معيشة كمعيشة أهل الجنة أو أي معنى من هذه المعاني التي ينشدها المتدينون.

ومنها - أيضاً - التكرار "مرة بعد أخرى"، وفي هذا دلالة على طول التجربة، والصبر والمثابرة في الاختبار.

من خلال هذه المعاني السابقة الذكر يمكننا تحديد مفهوم التجربة المتعلقة بالدين على أنها:

²⁵⁹ محمد بن محمد بن عبد الرزاق الزبيدي، تاج العروس، دار الهداية، ج2، ص153.
²⁶⁰ محمد بن مكرم بن علي ابن منظور، لسان العرب، ج1 ص261، الطبعة الثالثة 1414 - دار صادر بيروت.
²⁶¹ مجمع اللغة العربية بالقاهرة: المعجم الوسيط - ج1 ص114 - دار الدعوة.
²⁶² الفيروز آبادي، محمد بن يعقوب، القاموس المحيط - ج1 ص67 - الطبعة الثامنة 1426 - مؤسسة الرسالة بيروت.

تعريف التجربة:

اختبار مبني على معرفة يتم تكراره مرة بعد أخرى من أجل الوصول إلى نتيجة مقصودة.

تعريف الدين:

المعنى اللغوي للفظ "الدين":

أما الدين، فهو من الفعل "دان، دينا وديانة خضع وذل وأطاع"²⁶³، فالدين "الطاعة". ودان له، أي أطاعه"²⁶⁴
"وَمِنْهُ (الَّذِينَ) وَالْجَمْعُ (الْأَذْيَانُ)"²⁶⁵ ، وكذلك "الَّذِينَ، بالكسر: الجزاء"²⁶⁶

واستكمالاً لهذا البعد اللغوي؛ فإننا نجد أن "كلمة الدين تؤخذ تارة من فعل متعدي بنفسه: "دانه يدينه"، وتارة من فعل متعدي باللام: "دان له"، وتارة من فعل متعدي بالباء: "دان به"، فالأولى "دانه" بمعنى: ملكه، وقهره، وحاسبه، وقضى في شأنه، ومن ذلك قوله تعالى: "مَالِكِ يَوْمَ الدِّينِ"²⁶⁷ أي: يوم المحاسبة والجزاء، ومنه – كذلك – قوله – صلى الله عليه وسلم -: "الكيس من دان نفسه" أي: حكمها وضبطها، و"الديان" الحكم القاضي – والثانية "دان له" أي أطاعه وخضع له، فالدين لله هو الخضوع له وطاعته، وهو ملازم للمعنى الأول: دانه فدان له أي قهره على الطاعة فخضع وأطاع – والثالثة "دان بالشيء" أي اتخذ دينا ومذهباً، فالدين هو المذهب والطريقة"²⁶⁸

المعنى الاصطلاحي للدين:

تعريفات الدين كثيرة، ولأن المقام لا يسع لاستقصائها وسردها؛ فسوف أذكر تعريفاً لعلماء المسلمين، وآخر لعلماء الغرب. يقول ابن دقيق العيد – رحمه الله -: "والدين: وضع إلهي سائق لذوي العقول، باختيارهم المحمود، إلى ما هو خير لهم بالذات"²⁶⁹ وعقب على هذا المعنى للدين الشيخ دراز بقوله: "ويمكن تلخيصه بأن نقول: الدين وضع إلهي يرشد إلى الحق في الاعتقادات، وإلى الخير في السلوك والمعاملات"²⁷⁰.

²⁶³ مجمع اللغة العربية بالقاهرة: المعجم الوسيط – ج 1 ص 307 – دار الدعوة.

²⁶⁴ إسماعيل بن حماد الجوهري، تاج اللغة وصحاح العربية – ج 5 ص 2118 – الطبعة الرابعة 1407 – دار العلم للملايين بيروت.

²⁶⁵ محمد بن أبي بكر الرازي، مختار الصحاح – ج 1 ص 110 – الطبعة الخامسة 1420 – المكتبة العصرية بيروت.

²⁶⁶ الفيروز آبادي، محمد بن يعقوب: القاموس المحيط – ج 1 ص 1198 – الطبعة الثامنة 1426 – مؤسسة الرسالة بيروت.

²⁶⁷ الفاتحة، آية 3

²⁶⁸ محمد عبد الله دراز، المرجع السابق، ص 30، 31 بتصرف.

²⁶⁹ ابن دقيق العيد: شرح الأربعين النووية، ص 12 – دار الريان، الطبعة السادسة 1424 هـ، 2003 م

²⁷⁰ محمد عبد الله دراز، المرجع السابق، ص 33

أما عن الغرب فنذكر تعريف إيميل دوركايم، والذي يقول: "الدين مجموعة متساندة من الاعتقادات والأعمال المتعلقة بالأشياء المقدسة، اعتقادات وأعمال تضم أتباعها في وحدة معنوية تسمى الملة"²⁷¹. بعدما نقل الشيخ دراز كثيراً من تعريفات الغربيين للدين، وعقّب عليها ونقدها نقداً موضوعياً وضع تعريفاً للدين، فقال: الدين هو الاعتقاد بوجود ذات - أو ذوات - غيبية - علوية -، لها شعور واختيار، ولها تصرف وتدبير للشؤون التي تعني الإنسان، اعتقاد من شأنه أن يبعث على مناجاة تلك الذات السامية في رغبة ورهبة، وفي خضوع وتمجيد. وبعبارة موجزة؛ هو الإيمان بذات إلهية جديرة بالطاعة والعبادة"²⁷².

تعريف التجربة الدينية:

يعرّف شلايرماخر التجربة الدينية بأنها: الشعور بالاعتماد على موجود مطلق، وحقيقة مطلقة ويرى أن هذا الشعور بالاعتماد على الموجود المطلق هو شعور بالاعتماد الكامل الشامل على جهة أو قوة تمتاز عن العالم.

273

والمراد بالتجربة الدينية عند (د. عبد الحسين خسروبناه) هي الشعور أو الإدراك الذي ينتاب الإنسان إزاء أمر معنوي أو روحي وحقيقة غائبة.²⁷⁴

وقد اقتصر تعريف شلايرماخر وعبد الحسين خسروبناه على ذكر الشعور في التجربة الدينية ولا شك أن الشعور جزء من التجربة الدينية وليست كلها، فكلاهما تعريف قاصر.

مفهوم التجربة عند ويليام جيمس: ينقل أحد الباحثين²⁷⁵ عن ويليام جيمس قوله: التجربة هي كل هذا الذي يوجد (الموجودات) والتجربة هي كل ما هو موجود، والتجربة هي فقط اسم موحد لكل هذه الطبيعة المعقولة.²⁷⁶ ولم يذكر جيمس في تعريفه غير الجانب الطبيعي للتجربة الدينية والتجربة الدينية أعم من ذلك، فلا زلنا نحتاج لتعريف عام يصلح للتجربة الدينية.

²⁷¹ وهذا التعريف قد اختاره وفضله الدكتور محمد المختار الشنقيطي، أستاذ فلسفة الدين بكلية قطر للدراسات الإسلامية، ورأى أنه الأشمل والأوفى من ضمن تعريفات عديدة للدين، نقل طرفاً منها الدكتور دراز في كتابه الدين في الصفحات 34 إلى 36.

²⁷² محمد عبد الله دراز، المرجع السابق، ص 52

²⁷³ عبد الحسين خسروبناه، المرجع السابق، ص 115.

²⁷⁴ نفس المرجع، ص 119.

²⁷⁵ شوليهافات بوريراكوشاروين

²⁷⁶ شوليهافات بوريراكوشاروين، ترجمة وتعريب فيان البطل، مقال بعنوان: طبيعة التجربة الدينية في فلسفة وليام جيمس، مركز

نماء للبحوث والدراسات برابط: <http://nama-center.com/Articles/Details/40815> ، ص 5

يسمي بعض الباحثين تجربة الشيء الواحد (أي الله) تجربة دينية، وتجربة وحدة الأشياء تجربة عرفانية صوفية.²⁷⁷

والمقصود بالخبرة الدينية عند د. محمد خليفه حسن: التعرف على المعاني والدلالات والمشاعر والأحاسيس الدينية التي تسيطر على الإنسان وهو في حالة ممارسة دينه.²⁷⁸ وتعريف الخبرة الدينية عند د. خليفه اقتصر على ذكر المشاعر والأحاسيس ولم يذكر مصدر هذه المشاعر ولا النتيجة التي ستصل إليها النفس المباشرة لهذه المشاعر والأحاسيس.

الآن وبعد استعراض المعاني اللغوية والتعريفات السابقة والتأمل فيها يمكننا إخراج تعريف اصطلاحى لمفهوم (التجربة الدينية).

تعريف الباحث للتجربة الدينية :

اختبار متكرر لأفعال دينية، مصحوب بمعرفة نظرية وإشراقية واعتقاد بوجود ذات - أو ذوات - غيبية، جديرة بالطاعة والخضوع في سبيل تحقيق الخلاص أو الفلاح أو النجاة.

أنواع وظواهر التجربة الدينية عند مصطفى ملكيان:²⁷⁹

التجربة الدينية مصطلح يستعمل في حقول الإلهيات، وفلسفة الدين، وعلم نفس الدين، وظاهريات الدين، لثلاثة صنوف من الظواهر على الأقل:

الصنف الأول: نوع من المعرفة المباشرة غير الاستنتاجية، تشبه المعرفة الحسية. معرفة بالله أو بشيء مفارق ومتعال لا يتمخض هذا النوع من المعرفة عن استدلال أو استنباط، وبالتالي فهو ليس معرفة غيبية للباري عز وجل، بل هو معرفة حضورية شهودية.

الصنف الثاني: نوع من الظواهر النفسية والمعنوية تتجلى للإنسان عبر تأملاته في ذاته. ويعتبرها المؤمنون والمتدينون حصيلة المعرفة والميل الذاتي الفطري للإنسان نحو الله. هذه الظواهر النفسية والمعنوية لا تقبل التفسير إلا بافتراض موجود ما فوق البشر تطلق عليه أسماء متعددة منها "الله"، وهذا هو سر تسمية هذا النوع من الظواهر بـ "التجربة الدينية".

²⁷⁷ مصطفى ملكيان، العقلانية والمعنوية، ترجمة عبد الجبار الرفاعي - حيدر نجف، الدار العربية للعلوم - مركز دراسات فلسفة الدين، الطبعة الأولى، 2010م، ص 484.

²⁷⁸ محمد خليفه حسن، تاريخ الأديان، المرجع السابق، ص 273

²⁷⁹ مصطفى ملكيان، المرجع السابق، ص 481 وما بعدها بتصرف.

الصنف الثالث: فهو مشاهدة يد الله وتأثيره المباشر دون وسائط في الحوادث الخارقة والمعجزات والكشف وكرامات الأولياء، واستجابة الدعاء. ومثاله: من يلاحظ اختفاء غدة سرطانية بشكل مفاجئ من جسم ابنه المريض، فكأنه يشاهد تدخل الله في شفاء ابنه بعد ما طلب إليه ذلك في الدعاء.

لماذا سميت هذه الصنوف الثلاثة تجربة:

هذه الصنوف أو الأنواع الثلاثة تسمى تجربة؛ لأن فيها جميعاً معرفة مباشرة ومشاهدة. وكل ما في الأمر أن هذه المعرفة تكون تارة معرفة بالله ذاته (النوع الأول)، وتارة بالظواهر النفسية والروحانية (النوع الثاني)، وتارة ثالثة بالتأثير المباشر لله في بعض الحوادث (النوع الثالث).

موانع التجربة الدينية:

أما أبرز موانع التجربة الدينية فهي كما يرى مصطفى ملكيان هو العامل العقيدي والمعرفي، وهو العلمية (Scientism)، أي الاعتقاد برؤية كونية مستحصلة من العلوم التجريبية بطريقة نفسية خطأ، لا بطريقة منطقية. يقول مصطفى ملكيان: إن العلمية بتشكيكها في إمكانية حصول التجربة الدينية أو في قيمتها وحجبتها المعرفية تقتل في الإنسان جميع التمهيدات المعرفية والعاطفية والإرادية اللازمة للسعي والمثابرة صوب التجربة الدينية.²⁸⁰ أوافق بشدة على هذا الرأي، فقد أغرقت البشرية أمواج المادية المقيتة والمصاحبة لرياح التشكيك في الإله والدين، ولا ملاذ ولا نجاة إلا بعودة البشرية لرشدتها واعترافها بوجود إله - تخضع له وتذل - تدين له بالدين الخالص ولا نجاة إلا بالسعي الحثيث للترقي في مسار التجربة الدينية، الموصلة في النهاية لرضا الرب والفوز بسعادة الدارين، ويتحقق ذلك كما يقول د: دين محمد ب (الاستسلام الكامل لله، وهذا الاستسلام يقتضي أول ما يقتضي الإيمان بهيمنة الله وسلطانه حتى يتحقق الاستسلام له سبحانه بحق، وهي العبودية الحققة، والدعاء تعبير صادق عن رفض الهيمنة المطلقة لأي قوة غير الله سبحانه وتعالى)²⁸¹

أنواع التجربة الدينية:²⁸²

سنبدأ الحديث عن أنواع التجارب الدينية المتنوعة والتي اختلف الباحثون حولها اختلافاً كبيراً وسنكتفي فقط بالوصف لهذه التجارب وقد قسم مارك ويب²⁸³ التجارب الدينية أربعة أنواع:

²⁸⁰ مصطفى ملكيان، المرجع السابق، 2010م، ص 485 بتصرف.

²⁸¹ دين محمد، المرجع السابق، ص 145 وما بعدها.

²⁸² مقال بعنوان التجربة الدينية، موسوعة ستانفورد للفلسفة، د. مارك ويب، تم نشره بتاريخ 10-7-2018م، بال رابط:

<https://bit.ly/2v2JPd>

²⁸³ أستاذ كرسي الفلسفة جامعة تكساس تيك.

أولاً: التجارب الدينية التي هي عبارة عن تمثلات مرئية أو سمعية (رؤى وهلاوس سمعية) لكنها لا تكون من خلال العيون والأذان بشكل فيزيائي وعلى الرغم من أن التجربة جوانية بالكامل، إلا أنها - بزعمهم - تجربة حقيقية من خلال شيء من التناظر الروحي للعين أو الأذن ويتحدث البوذيون عن (رؤية الأشياء كما هي) بوصفها واحدة من السمات المميزة للاستنارة الحقيقية.

ولعل هذا النوع يكون أقرب للتجربة العرفانية أكثر من اقترابه للتجربة الدينية بمفهومها العام، ورد على ذهني هذا التساؤل: كيف يوصف هذا النوع من التجارب بأنه تمثلات مرئية أو حسية، ثم يقال لا يكون من خلال العين والأذان والحواس الظاهرة؟

ثانياً: التجربة الدينية التي تأتي عبر التجارب الحسية للموضوعات الاعتيادية ولكنها تبدو حاملة في طياتها معلومات إضافية عن حقيقة فوق طبيعية، تتضمن الأمثلة معاينة الله في الطبيعة أو في السماء المزدانة بالنجوم أو ما شابه.

ثالثاً: التجربة الدينية التي تكون بمثابة تصور عادي لكن الشيء المادي هو نفسه موضوع الدلالة الدينية، وتعد تجربة تلاميذ بوذا وهم يراقبونه إذ يرتفع في الهواء مقاوماً الجاذبية بمثابة مثال على هذا النمط، وسيبقى شخص ثان، يقف بالقرب، نفس الظاهرة، سواء كان يفهمها بهذه الطريقة أم لا.

رابعاً: التجربة الدينية التي لا يمكن تمييزها بدقة باللغة الحسية، حتى بشكل قياسي، وهي الأصعب على مستوى التوصيف: لكن، تصر الذات التي خضعت للتجربة على كونها تجربة حقيقية، وأنها إدراك مباشر لحقيقة خارجة عن الذات ذات دلالة دينية. وهذه الأنواع من التجارب يتم وصفها عادة بكونها "ممتنعة الوصف" والنوع الأول والأخير بينهما تشابه كبير فكلاهما مستعص على الوصف، ولا يمكن تمييزهما بشكل حسي.

العلاقة بين التجربة الدينية والتجربة العرفانية (الصوفية) في ضوء الأصناف الثلاثة التي ذكرها مصفى ملكيان:
وأما حول علاقة التجربة الدينية بالتجربة العرفانية (الصوفية)، فما من شك أن النوع الثاني (الظواهر النفسية والمعنوية) والثالث (مشاهدة التأثير المباشر لله) من التجارب الدينية ليست من التجارب العرفانية، بمعنى أن أحداً لم يسم هذين النوعين من التجربة الدينية تجربة عرفانية.

أما عن تجارب النوع الأول (المعرفة المباشرة) يمكننا تقسيمها قسمين:

(أ) أولاً: إن أصحاب بعض التجارب يشعرون أنهم جربوا الله الواحد الذي تطرحه معظم الأديان والمذاهب (خصوصاً الأديان الغربية أو الإبراهيمية) وأن ذلك الإله كان شيئاً غير ذواتهم، وهذا القسم الأول (من المعرفة المباشرة) (أ) يسميها البعض تجارب دينية، والبعض الآخر بتجارب عرفانية.

(ب) ثانيًا: وفي تجارب أخرى يشعر صاحب التجربة أنه جرب وحدة كل الأشياء وغياب أي نوع من الغيرية والتمايز بين الأشياء، حتى بينه وبين الله. والجميع يسمى هذا القسم الثاني (من المعرفة المباشرة) (ب) تجارب عرفانية.

يقول مصطفى ملكيان²⁸⁴ (ما من شك أن كل دين له مؤسساته وتاريخه، بدأ أول مرة بتجربة أو تجارب دينية لشخص هو عادة مؤسس ذلك الدين. وبهذا يمكن اعتبار التجربة الدينية أصل وبذرة الدين المؤسساتي التاريخي). والتجربة الدينية أصل وبذرة للدين المؤسساتي التاريخي، ويدل على هذا تجربة بوذا الدينية، كانت في أولها ذات طابع فردي، ثم ما لبثت التجربة الفردية أن تحولت لدين مؤسساتي يعتمد على التجربة الشخصية لشخص بوذا، وفي الإسلام فالتجربة الدينية التي عاشها محمد - صلى الله عليه وسلم - لا يطلب من كل فرد أن يعيش نفس الحياة ويكرر نفس التجربة الشخصية التي عاشها نبي الإسلام - صلى الله عليه وسلم - إنما وضعت تجربته الشخصية كنموذج فريد يحتذى به ويقنّدى به ليحاول كل مسلم الاستفادة منها في تجربته الشخصية، وقد تميز الإسلام بوضع أطر عامة للتجربة الدينية حتى لا يحيد أحدٌ عنها وسمح لجميع أتباعه أن يكون لكل واحد منهم تجربته الشخصية وسيأتي مزيد من الإيضاح للفروق بين الإسلام والديانات الشرقية في هذا الجانب لا حَقًّا.

والتجربة الشخصية للنبي محمد - صلى الله عليه وسلم - كان أصلها وأساسها التوحيد وكذلك تجارب الأنبياء السابقين لمحمد - صلى الله عليه وسلم - وخاصة للديانات التي كان أصلها شرائع سماوية كلهم جاءوا بعقيدة التوحيد، فكان التوحيد هو الأساس الذي بنيت عليه التجارب الدينية للأنبياء، فدلّ ذلك على تصديق الإسلام للآديان التوحيدية السابقة عليه، وصدق الله إذ يقول (وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ ...) ²⁸⁵ يقول الفاروقي مؤكدًا على هذا المعنى - رحمه الله - (إن بؤرة الخبرة الدينية الإسلامية مشغولة بإله واحد أحد فرد صمد ليس كمثله شيء، إرادته لا معقب عليها، وهادية لكل جوانب حياة الإنسان على الأرض)²⁸⁶

أنواع التجربة الدينية عند سوينبرن: ²⁸⁷

ويرى سوينبرن أن للتجربة الدينية - أو تجربة الله حسب تعبيره - خمس مراتب وهي:

²⁸⁴ مصطفى ملكيان، المرجع السابق، ص 483 وما بعدها بتصرف.

²⁸⁵ سورة المائدة، آية 48

²⁸⁶ إسماعيل الفاروقي، التوحيد، ترجمة د: السيد عمر، مدارات للأبحاث والنشر، الطبعة الثانية، 2014م، ص 45

²⁸⁷ عبد الحسين خسروبناه، المرجع السابق، ص 119 - 120.

1- تجربة الحقيقة الغائبة بواسطة شيء محسوس: وهي أمر متاح لكل شخص، ويقع في نطاق التجربة العامة، كما لو تداعى ذلك لمن شاهد صورة السيد المسيح - عليه السلام - وهو يرزح تحت التعذيب ضمن أحداث عرض سينمائي، أو من خلال مشهد حي لغروب الشمس مثلاً، وفي هذين المثالين تحصل للإنسان حالة روحانية ناتجة من التجربة المحسوسة العامة.

2- تجربة الحقيقة الغائبة بواسطة شيء محسوس غير مألوف لكنه عام: كواقعة إلقاء إبراهيم - عليه السلام - وسط النار دون أن يمسه سوء، فهذه تجربة بصرية محسوسة عامة ولكنها غير مألوفة.

3- تجربة الحقيقة الغائبة بواسطة ظاهرة شخصية قابلة للوصف باللغة الحسية المألوفة: والمقصود بها هنا تلك التجربة المنطلقة من الظواهر الشخصية؛ لا العامة، كما هو الحال في الأحلام والمكاشفات.

4- تجربة الحقيقة الغائبة بواسطة ظاهرة شخصية لا تقبل الوصف باللغة الحسية المألوفة في الغالب: كما هو الحال في الكشف والشهود العصي على البيان.

5- تجربة الحقيقة الغائبة من دون توسط أمر حسي (ظاهري أو باطني):

ومثاله: الإنسان الذي يرتبط بالله - عز وجل -، وهذا يعني: انعدام أي أمر محسوس في البين رغم وجود التجربة الدينية.

لقد استعرض سوينبرن هذه المراتب المختلفة للتجربة الدينية؛ ليؤكد على أن التجربة الدينية - سواء كانت من جنس الإدراك أو الشعور، أو كانت قابلة للتفسير أو عصية عليه - مظلة كبرى تشمل أدنى المراتب؛ وهي ما قد يحدث لأي شخص، وصولاً إلى أسماها مقاماً مثل ما كان يحدث للسيد المسيح - عليه السلام - أو للرسول الأعظم - عليه الصلاة والسلام - وهو المسمى بالتجربة الوحيانية. وبناء على ذلك فالتجربة الدينية التي تناولها سوينبرن تشمل على التجربة الروحانية والعرفانية - بما يعم القابلة للوصف والعصية عليه - وكذلك التجربة الوحيانية التي نجدها عند الأنبياء.

إضافات الباحث على أنواع التجربة الدينية التي ذكرها سوينبرن:

6- تجربة الحقيقة الغائبة بواسطة شيء محسوس (ظاهري) ويكون مألوفاً:

ومثاله نزول جبريل - عليه السلام - بالوحي على محمد - صلى الله عليه وسلم - فإنها حقيقة غائبة بواسطة شيء محسوس ظاهري وذلك في حالة نزوله على هيئة الصحابي الجليل دحية الكلبي - رضي الله عنه - ويكون في هذه الحالة مألوفاً.

7- تجربة الحقيقة الغائبة بواسطة شيء (باطني) ويكون غير مألوف لكنه خاص:

ومثاله في حالة نزول الوحي علي النبي - محمد صلى الله عليه وسلم - أحياناً مثل صلصلة الجرس وبدون أن يرى أحدًا من الملائكة يقول - صلى الله عليه وسلم - وهو أشده عليّ، فيفصم عني وقد وعيت ما قال، فعن عائشة - رضي الله عنها - أن الحارث بن هشام سأل النبي - صلى الله عليه وسلم - كيف يأتيك الوحي فقال أحياناً يأتيني في مثل صلصلة الجرس وهو أشده عليّ ثم يفصم عني وقد وعيته أحياناً ملكاً في مثل صورة الرجل فأعي ما يقول²⁸⁸ ويكون في هذه الحالة محسوساً وباطنيّاً فيبلغ بالنبي - صلى الله عليه وسلم الجهد والتعب حتى لأنه يتصبب عرقاً في الشتاء.²⁸⁹ ويكون ذلك غير مألوف لمن يراه على تلك الحال.

8- تجربة الحقيقة الغائبة بواسطة شيء محسوس يراه صاحب التجربة فقط ويكون غير مألوف لكنه خاصّ:
ومثاله نزول جبريل - عليه السلام - بالوحي على محمد - صلى الله عليه وسلم - فيراه النبي - صلى الله عليه وسلم بمفرده دون بقية الصحابة فإنها حقيقة غائبة بواسطة شخص محسوس وله أوصاف معلومة ولكنه غير مألوف لبني البشر وهو خاص من جهة كونه ما رآه على حقيقته إلا محمد - عليه الصلاة والسلام - .
وفي إطار الحديث عن التقسيمات الكثيرة للتجارب الصوفية يقول علي شيرواني: إن التجارب الدينية حالات معقدة يصعب تقسيمها تقسيماً شاملاً ومستوعباً، وذلك أنه يمكن في تجربة دينية واحدة ملاحظة جوانب عديدة ومتنوعة، بحيث تدرج تلك التجربة في عدة أصناف، تبعاً لكل خاصية من هذه الخاصيات المختلفة.²⁹⁰

²⁸⁸ وفي موضع آخر ج4، ص 112 وقد رواه أيضاً الإمام مسلم في كتاب الفضائل وغيرهما من أصحاب السنن.

²⁸⁹ نفس المرجع.

²⁹⁰ علي شيرواني، الأسس للنظرية للتجربة الدينية، ترجمة: حيدر حب الله، مركز الغدير للدراسات الإسلامية: بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2003م، ص 179.

الفصل الرابع

مقاربات بين التجربة الدينية عند د. محمد خليفه حسن والتجربة الصوفية:

المبحث الأول: التأسيس لنظرية د. محمد خليفه حسن عن التجربة الدينية.

المبحث الثاني: مراحل التجربة الدينية.

المبحث الثالث: خصائص التجربة الدينية.

المبحث الرابع: الفرق بين التجربة الدينية والتجربة الصوفية.

الفصل الرابع: مقاربات بين التجربة الدينية عند د. محمد خليفه حسن والتجربة الصوفية:

المبحث الأول: الرؤية الاستشرافية للتصوف للدكتور: محمد خليفه حسن.

تعددت أسباب الاهتمام الكبير الذي أولاه الاستشراق للدراسات الخاصة بالتصوف فقد قام مئات من المستشرقين وجعلوا من التصوف أحد أبرز اهتماماتهم في الدراسات الإسلامية، وقد تفرغ له عدد من عمالقة الفكر الاستشرافي في القرنين الأخيرين نذكر منهم على سبيل المثال لا الحصر (نيكلسون، وهنري كوربان، ولويس ماسينيون، ومارجرت سميث)

وقد ذكر الدكتور محمد خليفه حسن - حفظه الله - جملة من الأسباب التي جعلت المستشرقين يولون عناية خاصة وفائقة بدراسة التصوف، نذكر منها:²⁹¹

إن من أهم هذه الأسباب تشجيع المتصوفة والعمل على مساعدتهم في إحياء طرقهم الصوفية والتي ستؤدي بالضرورة إلى إظهار المجتمع الإسلامي في صورة المجتمع المفكك دينيًا، ولم يكتف المستشرقون بذلك بل لقد تطرفوا في النظر إلى التصوف على أنه يمثل الروح الدينية الحقيقية في الإسلام، مع علمهم الكامل بأن التصوف ممارسة مرفوضة عند أهل السنة والجماعة الذين هم عموم المسلمين، وسيؤدي ذلك بالضرورة إلى المزيد من الفرقة والتجزئة الدينية للإسلام.

ومن الأسباب المهمة أيضًا وراء الاهتمام الاستشرافي بالتصوف، أن التصوف عند المسلمين متأثر بأشكال التصوف المعروفة في عدد من الديانات مثل الهندوكية والبوذية واليهودية والنصرانية. ولهذا فالتصوف عامل تقريب مهم بين الإسلام وغيره من الديانات خاصة النصرانية التي اعتبرها بعض المستشرقين أحد منابع المهمة للتصوف عند المسلمين. وهو أمر يشجع عليه المستشرقون عامة والمنصرون منهم خاصة. وذلك لأن في التصوف تضييقًا لشخصية الإسلام كدين مستقل عن النصرانية، وجذب للمسلمين لكي يأخذوا بشكل ديني هو أقرب إلى النصرانية منه إلى الإسلام، فالمعتقدات الصوفية المختلفة في الألوهية تجعلها قريبة من النصرانية، خاصة عقيدة الاتحاد، والتجسيد، والحلول. ووحدة الوجود فهذه كلها مصطلحات للألوهية معروفة في النصرانية، وقد قال بها بعض غلاة التصوف مثل الحلاج وابن عربي. وهذه كلها مصطلحات صوفية تشير إلى معتقدات صوفية مرفوضة

²⁹¹ محمد خليفه حسن، آثار الفكر الاستشرافي في المجتمعات الإسلامية، عين للدراسات والبحوث، ط الأولى، 1997م، ص 22 وما بعدها بتصرف

إسلاميًا، ولا تتفق مع النظرة الإسلامية إلى طبيعة الألوهية. وطبيعة العلاقة بين الألوهية والإنسانية. وهى علاقة قامت على أساس من طاعة المخلوق لإرادة الخالق - سبحانه وتعالى - واستسلام الإرادة الإنسانية للمشئة الإلهية. وعدم الخلط بين الإلهي والإنساني، وتنزيه الله - سبحانه وتعالى - عن الخلق، والامتناع عن تصويره أو تجسيده أو التمثيل به في أية صورة من الصور (... لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ) ²⁹² والتشديد على إنسانية الإنسان، وعدم الخروج به من دائرة الإنسانية إلى أية مرتبة تقربه من الألوهية وتخلطه بها، كما فعلت الصوفية حين قالت بمفاهيم الحلول والاتحاد، أو اتحاد الإنسان في الوجود كما يقول أصحاب وحدة الوجود. فقد فصل الإسلام فصلًا قاطعًا بين طبيعة الله وطبيعة الإنسان، وأكد على اختلاف الذات الإلهية عن الذات الإنسانية، واعتبر العلاقة القائمة بين الإنسان والله سبحانه وتعالى هي علاقة الطاعة والتي تعني طاعة المخلوق لإرادة الخالق. ويرتبط بهذا السبب سبب آخر مهم وهو.

أن التصوف أحد العوامل المساعدة على ضرب أصالة الإسلام واستقلاليته كدين من خلال ربط الإسلام فكريًا ودينيًا بأديان أخرى، والقول باعتماد الإسلام على هذه الأديان في استعارة معظم عقائده ومفاهيمه. وتشجيع الاستشراق للتصوف نظريًا على مستوى الدراسة، وعمليًا على مستوى تشجيع التصوف والعمل على انتشاره في العالم الإسلامي، إنما هو سعى لتأكيد شبهة استشراقية أساسية يحاول الاستشراق إثباتها وتأكيدا من كل الوجوه، ألا وهى شبهة عدم أصالة الإسلام كدين، والادعاء بأن الإسلام مأخوذ من ديانات سابقة. فهو إعادة صياغة لمفاهيم دينية وجدت في اليهودية، والنصرانية، والهندوكية، والبوذية وغيرها من الأديان. ويأخذ المستشرقون في هذا الخصوص بمبدأ التأثير والتأثر والقول بأن الدين السابق يؤثر على الدين اللاحق. ولأن الإسلام هو آخر الأديان الكبرى فقد أخذ مفاهيمه من الديانات السابقة عليه.

والرؤية الاستشراقية للتصوف ترى فيه عاملاً مهماً من عوامل إخلال التوازن الذى حققه الإسلام بين أمور الدين والدنيا. فالحياة الإسلامية حياة متوازنة، ومفهوم الدين في الإسلام يتصف بالشمولية، وتغطية كل مجالات الحياة الإنسانية، وكل الأنشطة التي يقوم بها الإنسان، وبدون تفرقة لما يُسمى في الغرب وحضارته بالديني والدنيوي. ومن المعروف أن تاريخ التصوف يشهد على تركيز أهل التصوف على الديني في مقابل إهمال الدنيوي فضلاً عن الفهم الصوفي الخطأ لما هو مقصود بالديني. لقد سنت الصوفية لأتباعها نهجًا في الحياة الدينية تقوم على أساس من الزهد في الدنيا والتقشف، والدعوة إلى التواكل، وهجر العمل الإنساني، وعدم الأخذ بأسباب المدنية، وهجر الحياة المادية عند بعض غلاة المتصوفة، الأمر الذى قرب التصوف من الرهينة النصرانية، خاصة بعد

²⁹² سورة الشورى، آية 11

رفع التكاليف الشرعية، وعدم الالتزام بأداء العبادات الإسلامية، والاعتقاد في مفاهيم دينية خطأ فيما يتعلق بإمكانية الاتصال بالخالق (جل وعلا أو الاتحاد معه أو تحقيق ما يسمى بوحدة الوجود. وهذه الأمور قربت بين التصوف ونظام الرهبة في النصرانية ونظم التصوف في الهندوكية والبوذية بعد أن ضاعت معالم الإسلام في المنهج الصوفي. وهو منهج قربها في الحقيقة من الأديان الأخرى خاصة ديانات التصوف، وأبعدها عن الإسلام دين العمل والتكاليف والعبادات. وقد رفض الإسلام هذا الاتجاه الصوفي برفضه للرهبنة، ونظرته إلى العمل على أنه عبادة وحضه المسلم على إحداث التوازن بين حياته الدنيوية والدنيوية مصداقاً لقوله - تعالى - (وَاتَّبِعْ فِيمَا أَنَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ²⁹³ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا) 293

قصور الدراسات الغربية في دراسة الإسلام وفهم تجربته الدينية:

اهتم تاريخ الأديان بموضوع التجربة أو الخبرة الدينية، وتحديد جوهر الأديان وما يميز كل دين عن الآخر من حيث طبيعته وجوهره. وفي الوقت الذي قطع فيه علم تاريخ الأديان شوطاً كبيراً وناجحاً في هذا المجال بالنسبة لمعظم أديان العالم فقد فشل حتى الآن في الوصول إلى رؤية متعمقة موضوعية لطبيعة الخبرة الدينية في الإسلام، وفي تحديد جوهر الإسلام تحديداً دقيقاً.

وقد نقل د. خليفة عن عالم الأديان الدكتور إسماعيل الفاروقي عن وضع الإسلام الغريب في دراسات تاريخ الأديان بقوله: "لا عجب أن الإسلام هو الدين الذي له أكبر عدد من الأعداء وبالتالي فهو أكثر الأديان بعداً عن الفهم. فلمدة أربعة عشر قرناً انشغل غير المسلمين بدراسة الإسلام فقط من أجل محاربته".²⁹⁴ والقصور في فهم التجربة الدينية في الإسلام والذي رآه المنصفون وعلماء تاريخ الأديان قصوراً متعمداً يتفرع عن الحقد الدفين الذي يضمه هؤلاء لدين الإسلام، ورغم روح التسامح الشديدة مع باقي الأديان ودراساتها دراسة علمية موضوعية فقد تعامل أكثر المستشرقين ومؤرخي الأديان في الغرب مع الإسلام بعكس هذه الروح تماماً ويشير لذلك مؤرخ الأديان د. خليفة بقوله. (ورغم مرور القرون لم يتمكن المستشرقون ومؤرخو الأديان في الغرب من اتخاذ موقف متسامح مع الإسلام وأصبح الدين الطريد من دراسة الأديان في الغرب، والتصقت به آلاف الشبه بينما درست بقية أديان العالم في إطار علمي موضوعي وفي إطار من الحب والتسامح، والاستعداد للاستفادة من التجارب الروحية والخبرات الدينية فيها).²⁹⁵

²⁹³ القصص، آية 77

²⁹⁴ محمد خليفة حسن، تاريخ الأديان، المرجع السابق، ص 267 بتصرف

²⁹⁵ نفس المرجع، ص 239 بتصرف

إن جنائية هؤلاء مع الدين الإسلامي، وعدم دراسته بإنصاف لها آثار سلبية، فهي تشوه صورة الإسلام عند الغرب، وكذلك تشوه صورة الإسلام عند بعض الباحثين العرب والمسلمين والذين يتبعون المستشرقين في كل ما يقولون ويعتقدون العصمة لكل ما هو غربي؛ فيقوم هؤلاء المنهزمون نفسيًا من أبناء المسلمين بدور الببغاوات فيكررون بدون وعي ما سمعوه بدون تحقق فتجني أعظم الجنائية على هذا الدين، وتعطي الفرصة الذهبية لأعداء هذا الدين بالطعن فيه، ولكن حسبنا أن الله - تعالى - قد تعهد بحفظ هذا الدين، وقد قيض الله - تعالى - لدينه من مؤرخي الأديان الكبار من يدافعون عنه ويستخرجون حيل هؤلاء المستشرقين وهم كثرٌ بحمد الله ومنهم في العصر الحديث الدكتور الفاروقي - رحمه الله - وتلميذه النجيب أستاذي الدكتور محمد خليفه حسن - حفظه الله - وغيرهم.

المبحث الثاني: التأسيس للنظرية من خلال الحديث عن جوهر الدين الإسلامي:

يقول د. خليفه²⁹⁶ إن أسماء الأديان لا تعبر عن جوهر الدين إنما تعبر عن أشخاص أو أماكن أو عرق معين والإسلام هو الاستثناء الوحيد لهذه القاعدة في تاريخ الأديان. فالإسلام لم ينسب إلى شخص، ولم ينسب إلى مكان أو إلى جماعة، أو قوم أو شعب.

لقد عبر الإسلام في مسماه عن معنى ديني (هو جوهر الدين كله) ليس في الإسلام فقط ولكن في كل الأديان توحيدية كانت أو غير توحيدية، وجوهر الدين هو تسليم الإنسان وخضوعه لإرادة الإله الواحد، واستسلام الإرادة الإنسانية للمشبهة الإلهية.

وبالنسبة للأديان غير التوحيدية جوهر الدين هو خضوع الإنسان لإرادة عليا خارجة عن إرادته مثل قوة الوجود، أو الكون، أو الطبيعة، أو الطريقة أو غير ذلك من المسميات التي استخدمتها هذه الأديان للتعبير عن علاقة الإنسان بها، وبالنسبة للإسلام فمعناه إعلان واستسلام وخضوع الإرادة الإنسانية لإرادة الله - تعالى -

وقد أراد الإسلام أن يكون هذا الاسم علمًا على التجربة أو الخبرة الدينية للإنسان منذ بداية البشرية بإعلان خضوع الإنسان لله - سبحانه وتعالى -.

وتاريخ الوحي هو في الحقيقة تاريخ محاولات العودة بالإنسان من إعلان الخضوع للقوى الأخرى وإعلان الخضوع والعبادة لله الخالق فقط. وهذا الجوهر أو المعنى الديني الذي عبر عنه الإسلام في مسماه صالحٌ للتجربة الدينية للإنسان عمومًا بل هو يتفق تمامًا مع تعريف مؤرخي الأديان للدين بأنه الشعور بالاعتماد المطلق أو العلاقة بين الإنسان وقوى عظمى عليا يعتقد فيها ويعتمد عليها.

²⁹⁶ نفس المرجع، ص 267 بتصرف

التسمية ب (الإسلام) وصلتها بجوهر الدين: 297

- يحمل الاسم (إسلام) معنى خضوع إرادة الإنسان لله والذي له صلة وثيقة بتعريف الدين عند شلاير ماخر وغيره من علماء تاريخ الأديان.
- وللاسم «الإسلام» عدة دلالات دينية ذات صلة وثيقة بجوهر الدين وأولها الطاعة التي هي الترجمة الفعلية لاستسلام إرادة الإنسان لإرادة الله سبحانه وتعالى. والطاعة هي لب التجربة الدينية للإنسان وقلبها.
- التسمية (الإسلام) لها دلالة دينية أخرى مهمة في تحديد طبيعة الإسلام وهي دلالتها على وحدة الدين. وهي دلالة ليست متوفرة في أسماء الأديان الأخرى. فالدين بمعنى خضوع إرادة الإنسان لإرادة الله قديم وليس مرتبطاً بظهور الإسلام في التاريخ. والتجربة الدينية الإسلامية إذن ليست جديدة أو مرتبطة بالمسلمين المنتمين إلى الإسلام في التاريخ. فالإسلام بهذا المعنى هو دين البشرية كما عبر عنه تاريخ الأنبياء والرسل عليهم السلام، وكما عبر عنه الوحي الإلهي في الزمان والمكان، ومن هنا تأتي تسمية كل الذين أخضعوا إرادتهم لله في التاريخ الماضي بالمسلمين. ومن هنا فالتسمية تعبر عن التجربة الدينية العامة للبشرية بوصف أن الإسلام دين البشرية.
- التسمية «إسلام» أيضاً لها دلالتها على الألوهية. فالصلة التي تربط الإنسان بقوة عليا والخضوع المعلن لهذه القوة هي صلة بالله وليست صلة بقوة غير محدودة كما هو الحال في التجارب الدينية خارج دائرة ديانات التوحيد. والحقيقة أن هذه الديانات لا تعرف فكرة الخضوع الإنساني لأن المعبود غير محدود الهوية فهو الطبيعة، أو الكون، أو الوجود، أو أي شيء، آخر، بينما حددت ديانات التوحيد المعبود في أنه الذات الإلهية. يقول الفاروقي - رحمه الله - (إن مفهوم الرب هو نواة الخبرة الدينية) 298 ومفهوم الرب الدال على الألوهية عليه مدار الإسلام وتدل عليه التسمية (إسلام).
- التسمية «الإسلام» لها أيضاً دلالتها على التوحيد. فالألوهية ليست تعددية أو ثنائية بل هي ألوهية وحدانية. والخضوع المستتب من كلمة إسلام ليس خضوعاً لعدد من الآلهة وذلك لتعدد الإرادات في هذه الحالة وتعدد الخضوع في نفس الوقت بتعدد الآلهة. وبهذا لن يكون الإسلام واحداً بل يكون عدة

²⁹⁷ نفس المرجع، ص 270 بتصرف

²⁹⁸ إسماعيل الفاروقي، التوحيد، ترجمة د: السيد عمر، مدارات للأبحاث والنشر، الطبعة الثانية، 2014م، ص 41

أنواع من الإسلام يتعدد فيها الولاء للإنساني وتتعدد فيها الطاعات. وفي هذا يقول القرآن الكريم: (مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لُذِّهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ)²⁹⁹

وبهذا تصبح التسمية «إسلام» دالة على التجربة الدينية الإسلامية العامة منذ بداية الخليفة و متمثلة بشكل محدود في التجربة الدينية اليهودية المسيحية، وبشكل كامل في الإسلام الذي احتوى التجارب الدينية في التوحيد السابق عليه، وخلصها من العناصر غير التوحيدية، متجاوزاً الإضافات اليهودية والمسيحية الغربية على طبيعة التجربة أو الخبرة الدينية التوحيدية وعائداً إلى الصيغة الفطرية البسيطة النقية لهذه الخبرة الدينية، وليس غريباً أن يصف القرآن الكريم إبراهيم عليه السلام بأنه أول من سمى المسلمين المسلمين وذلك لتحقيق عناصر الخبرة الدينية السابقة الذكر في دينه ودعوته.

رأي الدكتور خليفة في صعوبة دراسة التجربة الدينية في جانبها الشعوري:

إن دراسة التجربة الدينية في جانبها الشعوري دراسة صعبة على الأجنبي على الدين المدروس لأنه يفقد الإحساس الديني المصاحب للشكل الخارجي للطقس أو الشعيرة وفي الوقت الذي ينجح فيه نسبياً في وصف الفعل الديني في مظهره الخارجي يندر نجاحه في فهم المعنى الداخلي والشعور المسيطر على المتدين التابع لدين آخر، ولا تزال هذه المشكلة تورق مؤرخي الأديان؛ لأنها تتطلب مجهوداً ذهنياً فائقاً، كما تتطلب نوعاً من المعاشية للدين الأجنبي قد تصل إلى حد التحول إلى دين آخر من أجل فهمه داخلياً.

وقد طبق بعض مؤرخي الأديان مبدأ المعاشية والتحول، وحقق بعضهم نجاحاً نسبياً في مجال الوصف الداخلي للشعور الديني. ومع ذلك تظل هذه معضلة علم تاريخ الأديان الأساسية لأن مبدأ المعاشية لا يقدر عليه إلا قلة، أما مبدأ التحول فلا يجزئ عليه إلا أفراد نادرون في مجال تاريخ الأديان.

وقد ذكر لنا الدكتور محمد خليفه حسن في إحدى محاضرات مادة (موضوع في الديانات التوحيدية)³⁰⁰ عن أحد أساتذته الذي جرب التحول من دين لدين لخوض هذه التجربة ولكنه لم ينجح في هذه التجربة.

ومحاولة المعاشية لشعور ديني أو التحول لدين طلباً لفهم المشاعر الداخلية والجوانبية أراها محاولات شبه مستحيلة في تحقيق أهدافها، وإن لم تكن مستحيلة التحقق والوقوع، وذلك لأن المشاعر الداخلية في الأديان تنبثق عن اعتقاد جازم بصحتها وهذه المشاعر لا تكون وليدة لحظة، إنما تنتهي هذه المشاعر والخبرات الجوانبية بعد فترات زمنية

²⁹⁹ سورة المؤمنون، آية 91

³⁰⁰ من المواد المقررة في مرحلة الماجستير في كلية الدراسات الإسلامية بجامعة حمد بن خليفة.

ليست بالقصيرة، وكذلك إذا تحول الإنسان من دين لدين بغرض محاولة معايشة هذه المشاعر الدينية، لن يستطيع التخلص بسهولة مما بقي في نفسه وقلبه من الدين الأول، بل تظل بقايا التجربة الدينية التي عاشها في الدين الأول مسيطرة عليه وإن حاول التكرار لها والعيش في الدين الجديد، فسيحصل عنده - ولا شك - خلط بين كل هذه التجارب، وينتج عن هذا كله خلط بين كل هذه الأديان التي تنقل بينها، وستلوث تجربته الأصلية التي يدين بها، وسيواجه الفشل المحقق في معايشة هذه التجارب الروحية للأديان جميعاً، وسيصبح في النهاية بدون دين.

المبحث الثالث: مراحل التجربة الدينية في الإسلام عند د. خليفة: 301

تنقسم تجربة المسلم وخبرته الدينية عدة مراحل قد تكتمل جميعها فيصبح المسلم صاحب تجربة دينية متكاملة، أو لا تكتمل فتصبح تجربة دينية منتقصة أو أقل في درجة دينيتها، وهذه المراحل تعبر عن واقع ديني مشاهد في حياة المسلمين كما تعبر أيضاً عن طموح ديني يدفع الإنسان المسلم إلى الرفع من تجربته الدينية والانتقال بها من مرحلة دينية إلى مرحلة أخرى تالية حتى يحقق كمال التجربة، كما أنها أيضاً معيار أو مقياس لقياس درجة التدين عند الإنسان على المستوى الفردي أو الجماعي، ومعرفة مستوى الالتزام الديني عند الإنسان في علاقته بالله وبالمجتمع المسلم.

ويمر تطور التجربة الدينية عند المسلم بمراحل (الإسلام والإيمان والإحسان)

وقد استشهد د: خليفة بحديث جبريل المشهور والذي رواه البخاري وغيره من أصحاب السنن عن أبي هريرة، قَالَ: كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَارِزًا يَوْمًا لِلنَّاسِ، فَتَأَهُ جِبْرِيلُ فَقَالَ: مَا الْإِيمَانُ؟ قَالَ: «الْإِيمَانُ أَنْ تُؤْمِنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ، وَكُتُبِهِ، وَبِلِقَائِهِ، وَرُسُلِهِ وَتُؤْمِنَ بِالْبَعْثِ». قَالَ: مَا الْإِسْلَامُ؟ قَالَ: " الْإِسْلَامُ: أَنْ تَعْبُدَ اللَّهَ، وَلَا تُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا، وَتُقِيمَ الصَّلَاةَ، وَتُؤَدِيَ الزَّكَاةَ الْمَفْرُوضَةَ، وَتَصُومَ رَمَضَانَ ". قَالَ: مَا الْإِحْسَانُ؟ قَالَ: «أَنْ تَعْبُدَ اللَّهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ، فَإِنْ لَمْ تَكُنْ تَرَاهُ فَإِنَّهُ يَرَاكَ»، قَالَ: مَتَى السَّاعَةُ؟ قَالَ: " مَا الْمَسْئُولُ عَنْهَا بِأَعْلَمَ مِنَ السَّائِلِ، وَسَأُخْبِرُكَ عَنْ أَشْرَاطِهَا: إِذَا وَلَدَتِ الْأُمَةُ رَبَّهَا، وَإِذَا تَطَاوَلَ رُعَاةُ الْإِبِلِ الْبُهْمُ فِي النَّبْتَانِ، فِي خَمْسٍ لَا يَعْلَمُهُنَّ إِلَّا اللَّهُ " ثُمَّ تَلَا النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: {إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ} 302 الْآيَةَ، ثُمَّ أَذْبَرَ فَقَالَ: «رُدُّوهُ» فَلَمْ يَرَوْا شَيْئًا، فَقَالَ: «هَذَا جِبْرِيلُ جَاءَ يُعَلِّمُ النَّاسَ دِينَهُمْ» 303

وفي الحديث السابق، ذكر لتعريفات الإسلام والإيمان والإحسان وفيه إشارة في قوله (هَذَا جِبْرِيلُ جَاءَ يُعَلِّمُ النَّاسَ دِينَهُمْ) إلى أن هذه الأركان الثلاثة المذكورة في الحديث هي الدين كله.

301 محمد خليفة حسن، تاريخ الأديان، المرجع السابق، ص 275 بتصرف

302 سورة لقمان، آية 34

303 محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، المرجع السابق، ج 1، ص 19

أ - المرحلة الأولى من مراحل التجربة الدينية في الإسلام:

الإسلام - الإسلام الظاهري - الإسلام الشكلي

أما مرحلة الإسلام فهي أولى مراحل التجربة الدينية عند المسلم، وهي كذلك أولى مراحل الانقياد والالتزام الدين؛ ولذلك يطلق عليها الشهرستاني اسم «المبدأ»³⁰⁴ معنى أنها بداية الخبرة الدينية بما تحتويه من طاعة وانقياد، ومرحلة الإسلام تعنى الخضوع والاستسلام للإرادة الإلهية، وقبول الدين عن طوعية والتعبير عن هذا القبول بالخضوع والاستسلام. وقد يأخذ هذا القبول بالخضوع والاستسلام شكلاً ظاهرياً فهو إعلان الإسلام علانية.

ومتطلبات هذه المرحلة في التجربة الدينية:

إعلان الشهادة أي قبول الوجدانية والنبوة بقول شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله. هذه هي المتطلبات النظرية الدينية المجردة. أما المتطلبات العملية فهي تتمثل في أداء الصلاة والزكاة والصوم والحج والجهاد. وفيما عدا الشهادة التي هي بمثابة إعلان عن الإسلام يلاحظ أن بقية المتطلبات تتعلق بالعبادات؛ لأنها من الناحية الظاهرية والشكلية هي التي تفرق المسلم عن غير المسلم في هذه المرحلة الأولى من مراحل التجربة الدينية. وهي مرحلة الخضوع الفردي أي أنها مرحلة شخصية بحتة يعلن فيها الإنسان الشهادة ويقوم بأداء الفروض الدينية المطلوبة والتركيز هنا على الإعلان الظاهري بنطق الكلمة وأداء الفروض الدينية.

ب - المرحلة الثانية من مراحل التجربة الدينية في الإسلام:

الإيمان، ولعله من المناسب ذكر بعض هذه المصطلحات المقترحة والتي تدل على نفس المرحلة الثانية والتي تسمى الإيمان (الإسلام الاعتقادي - الإسلام الباطني - إسلام الظاهر والباطن - إسلام القلب - الإسلام العملي) أما المرحلة الثانية من مراحل التجربة فهي مرحلة الإيمان وهي مرحلة الانتقال من الإعلان الظاهري بقبول الإسلام في النطق بالشهادة وأداء الفروض التي تحدد المسلم شكلاً وظاهراً إلى مرحلة الإيمان وهي مرحلة العمل، أو مرحلة التقوى تفرقة لها عن المرحلة الأولى. ويسميتها الشهرستاني أيضاً الوسط؛³⁰⁵ فهي وسط بين الإسلام أول مراحل التجربة الدينية والإحسان أعلى مراحل هذه التجربة.

أما تسميتها بالعمل فالقصد هو أنها انتقال من مرحلة القبول الظاهري للإسلام إلى مرحلة العمل به فيصبح الإنسان مؤمناً بما قبله ظاهرياً وشكلاً في المرحلة الأولى. فالإسلام الظاهر قد لا يعنى الإيمان الفعلي.

³⁰⁴ الشهرستاني، الملل والنحل، مؤسسة الحلبي، ج1، ص 41

³⁰⁵ نفس المرجع

وفى هذا يقول القرآن الكريم: (قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ) 306 ويشرح الشهرستاني الفرق بين الإيمان والإسلام. في أن الإسلام هو «الاستسلام الظاهري ويشترك فيه المؤمن والمنافق ففي مرحلة الإسلام لا يمكن التفرقة بين الذى يؤدى الفروض الدينية عن إيمان وبين من يؤديها نفاقاً إذ لا فرق من حيث الشكل، فالإيمان في القلب.

ومن المتطلبات الدينية في مرحلة الإيمان إضافة إلى ما ورد من متطلبات مرحلة الإسلام، الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، والقدر خيره وشره، والبعث والجنة والنار، والحساب والميزان، وجميعها مفاهيم نظرية ومعتقدات مكملة ومعقدة لمعتقدات المرحلة الأولى وفروضها. فالتركيز في مرحلة الإسلام على الفروض الدينية بينما التركيز في المرحلة الثانية على المعتقدات التي تثبت الفروض وتعمقها وتنقلها من البعد الشكلي المعلن إلى البعد القلبي.

ج - المرحلة الثالثة من مراحل التجربة الدينية في الإسلام:

الإحسان والمرحلة الأخيرة في تجربة المسلم وخبرته الدينية هي مرحلة الإحسان، ويسمى الشهرستاني «الكمال» 307 أي هي كمال التدين وأكمل أشكال الالتزام الديني. وهى مرحلة القدرة على التذوق الديني والحياة به، والانشغال به بكل قدرات الإنسان ومشاعره.

والإحسان هو مرحلة انصهار متطلبات المرحلتين الأولى والثانية واتخاذهما شكلاً اجتماعياً وبعداً جماعياً إذ تغلب الصفة الشخصية الفردية على المرحلة الأولى، وتنزوي تدريجياً بداية من المرحلة الثانية لتختفي في الإحسان، وهو ترجمة للدين في المجتمع، وفيه تأكيد على البعد الاجتماعي للدين، بل هو الدين في مجال العمل والتطبيق، وإذا كانت المرحلتان الأولى والثانية معبرتين عن علاقة الإنسان بالله فإن المرحلة الثالثة فيها انعكاس لهذه العلاقة في المجتمع، فالإحسان هو غاية الطاعة وهدفها الأخير، كما يعنى الإحسان خشية الله وتقواه، ومراقبته في كل شيء. وقد عرّف الحديث النبوي الإحسان بأنه أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فهو يراك» 308- 309

والإحسان عملية صهر اجتماعي للتجربة الدينية وفيها تتبلور وتتعمق كل مراحل التجربة الدينية.

306 سورة الحجرات: آية 14

307 الشهرستاني، المرجع السابق، ص 41

308 محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، المرجع السابق، ص 115

309 محيي الدين يحيى بن شرف النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، بيروت: دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثانية،

ج1، ص 36

ويدل عليه قوله - تعالى -: (وَمَنْ أَحْسَنُ دِينًا مِّمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ وَاتَّبَعَ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا³¹⁰ وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا) وأيضاً قوله - تعالى -: (بَلَىٰ مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُ أَجْرُهُ عِنْدَ رَبِّهِ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ)³¹¹

فإذا كانت المرحلة الأولى هي مرحلة إعلان الإسلام الظاهري، والمرحلة الثانية تحول الإسلام الظاهري إلى إسلام داخلي مقره القلب، فإن المرحلة الثالثة هي مرحلة صهر الإسلام الظاهري والداخلي لتنتج حالة من التدين يتحول فيها الإسلام الداخلي وهو الإيمان إلى اتخاذ شكل ظاهري جديد لا يشترك فيه المؤمن والمنافق كما حدث في المرحلة الأولى، ولكن يأخذ الإيمان عمقاً اجتماعياً فيتحول إلى إحسان ينعكس في المجتمع وكأن الشكل الظاهري في «الإسلام» قد عاد من جديد ولكن في حالة انصهار لا يشوبها نفاق، لأنها مرحلة مراقبة المتدين لله، ومرحلة ورع وخشية وتقوى حقيقية، إنها أقصى مراحل الطاعة وبالتالي فهي ذروة التجربة الدينية عند المسلم.

ويلاحظ أنه مع تطور التجربة الدينية عند المسلم تم استخدام مصطلح «إسلام» على مستويين: المستوى الأول هو المستوى الشكلي للدين، وهو ما يفرق المسلم من غير المسلم، ولكن لا يفرق بين المسلم المؤمن والمسلم المنافق لاشتراكهما في هذه المرحلة التي لم يتجاوز فيها الإسلام المرحلة الشكلية الظاهرية إلى مرحلة الإيمان. أما المستوى الثاني لاستخدام مصطلح «الإسلام» فهو المستوى الذي يعنى فيه الإسلام الدين من خلال التدين الكامل والوفاء بمتطلبات المراحل الثلاث فحينئذ يصبح المتدين مسلماً بمعنى الإسلام لله أي الخضوع التام القلبي والشكلي والفعلي.

فالشكل يشير إلى المرحلة الأولى، والقلب يشير إلى المرحلة الثانية والفعل يشير إلى المرحلة الثالثة، وحين يجمع الإنسان بين كل أشكال الطاعة لله من الطاعة الشكلية والظاهرية في المرحلة الأولى إلى الطاعة القلبية في المرحلة الثانية إلى الطاعة العملية في المرحلة الأخيرة. فمجموع هذه الطاعات هو الشكل المكون للتجربة الدينية الكاملة التي هي الإسلام.

فالإسلام هنا إسلامان إسلام شكلي ظاهري، والإسلام الذي يتحقق في نهاية مراحل التجربة الدينية.

³¹⁰ سورة النساء، آية 125

³¹¹ سورة البقرة، آية 122

ويشير إلى النوع الأول أو المرحلة الأولى قوله - تعالى -: (يُمْنُونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوا قُلْ لَا تَمُنُوا عَلَيَّ إِسْلَامَكُمْ تُبِلَّ اللَّهُ يَمْنُ عَلَيْكُمْ أَنْ هَذَا كُمْ لِلْإِيمَانِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ) ³¹² وأيضاً قال - تعالى -: (...وَلَقَدْ قَالُوا كَلِمَةَ الْكُفْرِ وَكَفَرُوا بَعْدَ إِسْلَامِهِمْ ...) ³¹³

وقد ابتكر الدكتور خليفة طريقة جيدة للتمييز في اللغة الإنجليزية بين إسلام المرحلة الأولى باستخدام الحرف الصغير في بداية الكلمة إسلام islam بينما استخدم الحرف الكبير في بداية الكلمة الإسلام Islam للإشارة إلى الإسلام الدين الجامع لهذه المراحل في التجربة الدينية المعبرة عن الخضوع والاستسلام والطاعة التامة لله سبحانه وتعالى على مستوى الشكل والقلب والعمل، ويعبر عن هذا النوع الأخير قوله - تعالى -: (إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ ۚ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوْتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَعْثًا بَيْنَهُمْ ۚ وَمَنْ يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ ...) ³¹⁴ وأيضاً (وَمَنْ يَتَّبِعْ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ) ³¹⁵ وكذلك الآية: (الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا ۚ ...) ³¹⁶ وأرى أن تعمم هذه الطريقة في الدراسات العربية بكافة مستوياتها وأنواعها حتى تكون هي الأصل وتناقش في المؤتمرات التي تتحدث عن الإسلام حتى تثبت للتمييز بين الإسلام بمفهومه العام والإسلام الذي هو جزء من الدين الإسلامي ويمثل المستوى الأول من التجربة الدينية في الإسلام.

المبحث الرابع: خصائص التجربة الدينية في الإسلام:

تتصف التجربة الدينية في الإسلام بعدة خصائص هي في النهاية خصائص الإسلام كدين وحضارة معبرة عن جوهره، ومن أهم هذه الخصائص أنها.

1 - تجربة عقلانية:

تعتبر التجربة الدينية في الإسلام تجربة عقلية؛ لأنها تقوم على أساس من المعرفة الدينية المعتمدة على الوحي الإلهي كما ورد في القرآن الكريم وعلى السنة النبوية الشريفة المفسرة للوحي والمطبقة لتعاليمه كنموذج يقتدى به المسلم في تجربته الدينية.

ولأن المعرفة الدينية في الإسلام معرفة عقلية فقد انعكست على تجربة المسلم الدينية. فهي تجربة خالية من الأسرار الدينية، وبعيدة عن الغموض كما أن مصادرها عند المسلم مصادر بعيدة عن التأثير الأسطوري؛ ولذلك

³¹² سورة الحجرات، آية 17

³¹³ التوبة، آية 74

³¹⁴ سورة آل عمران، آية 19

³¹⁵ سورة آل عمران، آية 85

³¹⁶ سورة المائدة، آية 4

فهي تجربة خالية من الرموز الدينية الغامضة بغموض مصادرها، ويقوم بها المسلم وهو في وعي كامل بمعانيها ودلالاتها وبدون حاجة إلى وسيط يكشف أسرارها ورموزها كما هو الحال في تجارب الديانات الأخرى، وبسبب عقلانيتها فهي تجربة دينية واضحة وبسيطة وتلقائية ومباشرة يمارسها المسلم بنفسه وبدون تدخل أو وساطة من أحد، ولهذا السبب، وهو العقلانية، لم تنشأ في الإسلام وظيفة رجل الدين الذي يتوسط بين الإنسان والله ويقوم بمصاحبتها في أداء الطقوس والشعائر التي تحتاج إلى توضيح وشرح وإلى كشف أسرارها وغموضها.

ولقد جعل الإسلام الاقتناع العقلي بمعطيات الدين أساساً من أسس الدخول فيه وقبوله، وفي قوله - تعالى -: (لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ ۚ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ ۚ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انْفِصَامَ لَهَا ۗ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ) ³¹⁷ إشارة إلى تجنب الإكراه وعدم قبول الإسلام المصاحب للإكراه، وبقية الآية تشير إلى أن رفض الإكراه يعود إلى الوضوح العقلي للحقيقة (قد تبين الرشد من الغي)

2 - تجربة اجتماعية:

تتصف التجربة الدينية في الإسلام ببُعدها الاجتماعي. فهي تجربة تتم داخل المجتمع وذات دلالات اجتماعية وينعكس رصيدها العقدي والفكري في سلوك اجتماعي للمسلم المتدين المطيع، بل إن البعد الاجتماعي للتجربة الدينية في الإسلام هو غايتها العليا ومعبر عن دورة التجربة في حد ذاتها.

فالإحسان، يأتي بعد الإسلام والإيمان ويعكس اجتماعية التجربة الدينية عند المسلم، ويجعل المجتمع هو المحك الطبيعي للتجربة، ولذلك اتصفت التجربة الدينية في الإسلام بعدم الانعزالية ورفض خلق مجتمعات دينية منعزلة عن المجتمع مثل مجتمعات الرهبنة ونظم الزهد والتقشف المنتشرة في ديانات العالم، فالدين هو العمل، والحياة هي المحك التطبيقي للتجربة الدينية عند المسلم؛ ليحتوي العالم كله والبشرية بكاملها بدون تمييز مبني على عرق أو لون، أو اختيار أو نخبة متميزة أو طبقة دينية أو اجتماعية.

والمتمتع في كل متطلبات التجربة الدينية في المرحلة الأولى يرى أنها ذات بعد اجتماعي كبير، فالفروض والعادات المرتبطة بهذه المرحلة تهدف إلى ربط الإنسان في تجربته الدينية بالمجتمع، فالصلاة والزكاة والصوم والحج فروض دينية تنتج عنها ارتباطات وانعكاسات اجتماعية. فالصلاة تربط الإنسان بجماعته وأسرته وجيرانه وبقية المجتمع المسلم، وتولد في المسلم العديد من القيم الاجتماعية مثل العدالة والمساواة وحب الناس والاندماج والتعارف؛ ولذلك أوجب الله - تعالى - الذهاب لصلاة الجماعة³¹⁸. والزكاة مقدمة لله وموجهة لخدمة المجتمع

³¹⁷ سورة البقرة، آية 256

³¹⁸ وفق خلاف فقهي معتمد بين قائل بأنها واجبة وبين قائل بأنها سنة مستحبة، وإن كان ظاهر الأدلة ورأي الجمهور على وجوب حضور صلاة الجماعة، ولا مجال لذكر الأدلة والترجيح.

ولتحقيق العدالة الاجتماعية بين الغنى والفقر، والصيام أيضًا لله لكنه يربط المتدين بمجتمعه، ويجعله يحس باحتياجاته، ويجعل من الإنسان المسلم إنسانًا اجتماعيًا من الطراز الأول، فهو يشعر بالآلام الفقير، وكذلك الحج مناسبة اجتماعية دولية لالتقاء المسلمين من كل مكان لأداء الفريضة ولقضاء احتياجاتهم وللتعارف فيما بينهم وعلاج مشاكل مجتمعاتهم.

ومما يلاحظ أن د. خليفة لم يذكر البعد الاجتماعي للعبادات القلبية التي تمثل الإحسان مثل (مراقبة الله) و لو أضيفت أمثلة لمرحلة الإحسان والتي هي تتميز بالمردود الاجتماعي الأكبر لكان أوقع في إثبات أن التجربة الدينية تجربة اجتماعية، ومن الممكن أن نضيف ذلك المثال، لو أن ذلكم الشاب الذي يقطع الإشارة الضوئية بسيارته فيعرض حياته للخطر ويهدد المجتمع بموت أحد أفراده أو إصابته بعاهة يعيش أيامه يعاني بسببها وخاصة لو خلت هذه الإشارة الضوئية من كاميرا تسجل مخالفة قانونية عليه، وإن كان العكس خاف من العقوبة القانونية ولم يقطع هذه الإشارة ولو أن هذا الشاب استحضر مراقبة الله فسيلتزم عدم قطع الإشارة وإن لم يره أحد فالله يراه، فلو استحضر هذه القيمة الإيمانية وأحس بأن الله يراه وكذا السارق الذي يتجرأ على السرقة ساعة غفلة من رجل الشرطة أو الحارس لو شعر أن الله يراه لسلم المجتمع من الحادث ومن السرقة وغيرها، وكذا المسؤول عن شؤون الناس في الدول من الوزراء والرؤساء لو استحضر كل واحد منهم مرتبة الإحسان ومراقبة الله فلن يسرق من أموال الناس وهذا ولا شك أنفع للمجتمع، فتطبيق مرتبة الإحسان سيعود كذلك بالنفع العميم والخير الوفير على المجتمع؛ فلذلك فالإسلام بمراحله جميعًا نافع للمجتمع، والتجربة الإسلامية تجربة اجتماعية من الطراز الرفيع.

ومرحلة الإيمان هي مرحلة تصديق وتأمين لكل هذه التوجهات الاجتماعية للفروض الدينية في المرحلة الأولى بينما تحدد المرحلة الثالثة، وهي الإحسان، المجتمع كهدف نهائي للتجربة الدينية عند المسلم.

وإذا كان هدف الدين هو تحقيق سعادة الإنسان في الدنيا والآخرة، وضمان استمرارية الحياة الاجتماعية فسيكون ذلك من خلال الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتحقيق مجتمع الإحسان، كما قال - تعالى -: (كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ مِّنْهُمْ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ)³¹⁹. وقد أعجبنى جدًا الربط المباشر بين الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وبين رغبة الإسلام في تحول المجتمع لمجتمع الإحسان - وفق تعبير د. خليفة - وأن الإنسان المسلم حريص على بقاء تجربته الدينية حية في مجتمعه، ويكون ذلك من خلال الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ومحبة إيصال الخير

³¹⁹ سورة آل عمران، آية 110

لجميع البشر، ومحاولة السعي في إضاءة الكون كله بنور الله - تعالى - الذي لم ينطفئ ولن ينطفئ وهو الإسلام، وذلك مصداق قوله - تعالى -: (يُرِيدُونَ لِيُطْفَئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَهِهِمْ وَاللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ) ³²⁰

3 - تجربة دينية دنيوية وأخروية:

وأقترح أن تعاد التسمية لتكون تجربة شمولية؛ لأن مصطلح الشمولية يعبر عن كونها تجربة دينية دنيوية وأخروية وكذلك لتسير وفق النمط السابق كون التجربة عقلانية، اجتماعية.

فالتجربة الدينية في الإسلام تتصف بشموليتها وتغطيتها لحياة الإنسان الدنيوية والأخروية، فهي تجربة دينية مؤكدة للحياة الدنيوية من ناحية وموجهة لها لتحقيق سعادة الإنسان في الدنيا والدين وفي الدنيا والآخرة.

قال - تعالى - (وَاتَّبِعْ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ ۚ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا ۚ وَأَحْسِنَ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ ۚ وَلَا تَبْغِ الْفُسَادَ فِي الْأَرْضِ ۚ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ) ³²¹ تأكيداً على هذا المعنى فقد ذكرت الآية الكريمة الحرص على الدار الآخرة وعدم نسيان نصيب الدنيا؛ لأنه من ضروريات الحياة، وقد ذكر د. خليفه الأثر (اعمل لدنياك كأنك تعيش أبداً واعمل لآخرتك كأنك تموت غداً) ³²²

وفي تعريف الشهرستاني للدين ربط التجربة الدينية بالجزاء فقال (المتدين هو المسلم المطيع المقر بالجزاء يوم التتاد). ³²³ وفي الوقت الذي ركزت فيه التجارب والخبرات الدينية في الديانات الأخرى على الدنيا وحدها كاليهودية والطاوية، أو على الآخرة وحدها كالرهبنة في المسيحية.

نظرة التكامل والشمول للحياة الإنسانية: ³²⁴

ويتضح التكامل والشمول في التجربة الإسلامية بالنظر لتناوله المتكامل للحياة الإنسانية، حيث لم يستقل الإسلام بإحدى مشاكل البشرية أو قضاياها لجعلها موضوعه الأساسي كما فعلت كل أديان العالم الأخرى بتركيزها على مشكلة معينة وتعميمها واعتبارها هي الدين ما أدى إلى اختزال الدين وتبسيطه بينما الدين هو الحياة بكاملها، وقد ركزت الأديان على مشاكل سلبية بدلا من النظر إلى الدين على أنه أمر إيجابي يحتوى الحياة كلها. فقد ركزت اليهودية والمسيحية على مشكلة الخطيئة الإنسانية وسبل الخلاص منها. وركزت ديانات الشرق الأقصى على مشاكل الشقاء الإنساني، وفلسفة الحكم وغير ذلك من القضايا الفرعية والسلبية. لقد تناول الإسلام الدين في تكامله

³²⁰ سورة الصف، آية 8

³²¹ سورة القصص، آية 77

³²² وقد نسب د. خليفه هذا الأثر لعمر بن العاص - رضي الله عنه - وقد راجعته فوجدته منسوباً لعبد الله بن عمرو بن العاص ولم

يورد ذكره عن عمرو - رضي الله عنهم - ولعل ما ورد في كتاب د: خليفه خطأ مطبعي.

³²³ الشهرستاني، المرجع السابق، ص 37

³²⁴ محمد خليفه حسن، تاريخ الأديان، المرجع السابق، ص 289 وما بعدها

وشموليته وإيجابيته، ولم ينظر إلى الحياة في شكل مشكلة تحتاج إلى حل إنما نظر إليها على أنها انعكاس أو ترجمة للعلاقة بين الإنسان العبد المخلوق والله الواحد الخالق والقائمة على أساس من الطاعة المعبرة عن جوهر الدين.

وبالإضافة إلى هذا فقد اتصفت التجربة الدينية للمسلم بأنها تجربة متكاملة فهي عبارة عن علاقة مباشرة بين العابد والمعبود تتصف بالوضوح والبساطة والعقلانية، وتؤكد على تعالي الألوهية وتنزيهها، وعدم الخلط بين الخالق والمخلوق.

4 - تجربة أخلاقية:

الدين في الإسلام هو مصدر الأخلاق؛ ولذلك فالتجربة الدينية في الإسلام تولد في المسلم منظومة من القيم الأخلاقية التي تنظم سلوك المسلم داخل المجتمع وتخلق المجتمع المثالي. وقد تمكّن مجتمع الرسول - صلى الله عليه وسلم - والصحابة الكرام من تحقيق المثالية الخلقية التي أصبحت فيما بعد مصدرًا دائمًا للحياة الأخلاقية الإسلامية.

والتجربة الدينية التي يخوضها المسلم خلال مراحل الإسلام والإيمان والإحسان تكسبه مجموعة من الصفات الأخلاقية التي تجعل منه في حالة التزامه مثلاً أخلاقياً. ومع كل فريضة دينية تتولد أخلاقيات تؤدي إلى خلق المسلم المطيع المتدين في نفس الوقت الذي تخلق فيه المسلم القدوة الخلقية.

ولا انفصام بين الدين والأخلاق في تجربة المسلم الدينية فالتجربة الدينية تنتهي إلى خلق المسلم المثالي. ولا أخلاق بدون الدين كما هو الحال في كثير من الأديان وبخاصة ديانات الشرق الأقصى؛ ولذلك تكتسب الأخلاق في الإسلام صفة مصدرها وخصائصه فالإسلام دين أخلاقي، والتوحيد في الإسلام توحيد أخلاقي، فالحمد سبحانه وتعالى يوصف بمجموعة من الأسماء الحسنى التي تمثل في معظمها قيماً أخلاقية. وبنية الدين بنية أخلاقية تقوم على أساس من المسؤولية الفردية، وحرية الإرادة الإنسانية ومبدأ الثواب والعقاب. والرسول - صلى الله عليه وسلم - أعطى القدوة الأخلاقية الإسلامية. فقد وصفه القرآن الكريم بقوله: (وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ) ³²⁵ كما وصف الرسول - صلى الله عليه وسلم - دعوته وهدفها بأنها هدف أخلاقي (إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق) ^{326 - 327}.

³²⁵ سورة القلم، آية 4

³²⁶ صححه الألباني في السلسلة الصحيحة، رقم 45 وقد رواه البيهقي والبخاري وغيرهما ووردت رواية أخرى (إنما بعثت لأتمم صالح الأخلاق)

³²⁷ محمد ناصر الدين الألباني، سلسلة الأحاديث الصحيحة، مكتبة المعارف: الرياض، الطبعة: الأولى، 1995 م، ج1، ص 112

إضافات الباحث لخصائص التجربة الدينية في الإسلام:

1 - تجربة واقعية ومتدرجة:

لا شك أن المتأمل في تجربة المسلم الدينية بمراحلها الثلاث (الإسلام - الإيمان - الإحسان) سيجد الدين الإسلامي بتشريعاته وتجربته الدينية دينًا واقعيًا بامتياز ولا أدل على ذلك من واقعية هذه التجربة فالإسلام لم يفرض على أتباعه شيئًا إلا ما يستطيعون القيام به فقط وتسقط التكاليف الشرعية كلها بمجرد العجز عن أدائها، ومن واقعية هذا الدين في تشريعاته، مراحل تحريمه الخمر على مراحل عدة مناسبة للمجتمع، فالمجتمع في أول ظهور الإسلام لم يكن مستعدًا ولا مُهيأً لتحريم الخمر مرة واحدة، إنما تدرج في تحريمه وفقا للمصلحة العامة ومراعاة لحالة المجتمع.

وأيضا ترغيبه وحثه على الزواج بعكس المسيحية، فالإسلام راعى بشرية هذا الإنسان وغرائزه وميول أحد الجنسين للآخر فاعترف بهذه الغريزة ولم يتجاهلها ونظم الطريق الواضح والشرعي لالتقاء الجنسين عبر تشريع محكم بكل تفاصيله وهو الزواج، بل إن الإسلام رغب فيه وأوجبه في بعض الحالات، بعكس تلك الاتجاهات الصوفية في الأديان غير الواقعية مثل النصرانية وبعض الديانات الشرقية والتي دعت إلى الرهينة وترك الزواج بالكلية مما أدى لمضادة الفطرة الإنسانية ومعاكستها، فيحدث من فضائح داخل هذه الأديرة ما لا يحمد عقباه، ويحصل استجابة لنداء الفطرة ولكن بطريقة غير شرعية، والأمثلة على واقعية هذا الدين كثيرة جدًا ومن أظهرها أن الله - تعالى - شرع صلاة الخوف³²⁸ في الحرب، ولم يأمر الإسلام أتباعه بالتوكل على الله بدون أخذ بالأسباب ومباشرة الصلاة وترك الأعداء، وإنما من واقعيته أنه أمرهم بالصلاة بصفة مخصوصة تجعل سلاحهم في حوزتهم وعدوهم أمامهم، وقد ذكرنا فقط تلك الأمثلة المختصرة دلالة عليها، وهكذا فالإسلام دين واقعي يراعي بشرية الإنسان وطبيعة خلقته وأصل فطرته التي فطره الله عليها، والتجربة الدينية في الإسلام تجربة واقعية كذلك واستمدت هذه الواقعية من الدين نفسه، ومن واقعية التجربة الدينية في الإسلام أنها راعت أن الناس متفاوتون في مقدار الالتزام بالدين فلذلك كانت التجربة في الإسلام على ثلاث مراحل (إسلام - إيمان - إحسان) فالمسلم ضعيف الإيمان والذي لا يستطيع أن يرتقي في مراقبي التجربة الدينية يكون في المرحلة الأولى (كالمسلمين الجدد مثلاً) يكفينا فقط منه الالتزام الظاهري من نطق بالشهادتين والإتيان بالأعمال الظاهرة والدخول في حوزة هذا

³²⁸ قال - تعالى - : (وَإِذَا كُنْتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَاةَ فَلْتَقُمْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ مَعَكَ وَلْيَأْخُذُوا أَسْلِحَتَهُمْ فَإِذَا سَجَدُوا فَلْيَكُونُوا مِنْ وَرَائِكُمْ وَلْتَأْتِ طَائِفَةٌ أُخْرَى لَمْ يُصَلُّوا فَلْيُصَلُّوا مَعَكَ وَلْيَأْخُذُوا حِذْرَهُمْ وَأَسْلِحَتَهُمْ ۚ وَذَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ تَغْفُلُونَ عَنْ أَسْلِحَتِكُمْ وَأَمْتِعَتِكُمْ فَيَمِيلُونَ عَلَيْكُمْ مَيْلَةً وَاحِدَةً ۚ وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ كَانَ بِكُمْ أَدَى مِنْ مَطَرٍ أَوْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَنْ تَضَعُوا أَسْلِحَتَكُمْ ۚ وَخُذُوا حِذْرَكُمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ أَعَدَّ لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا مُهِينًا) سورة النساء، آية 102

الدين والانضمام لجماعة الموحدين، ويشجع على الترقى بعد ذلك ليضم إلى إسلامه الظاهر الإيمان الباطني والقلبي ويعود عليه، وراعت التجربة الإيمانية وجود أناس من أصحاب الهمم العالية، والذين لا يكتفون فقط بالأعمال الظاهرة بل يسعون للترقى في مراحل التجربة ولا يرضون بالدين في دينهم، ويضعون نصب أعينهم حال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وتجربته فيقتدون به ويحاولون الوصول لمرتبة الإحسان ومراقبة الله - تعالى - على الدوام، فبما أن همم الناس متفاوتة، والناس درجات فكذا من واقعي التجربة الدينية أنها درجات متفاوتة كذلك.

ويلاحظ أيضًا على مرحلة التجربة الدينية في الإسلام مراعاة التدرج بالتجربة الدينية بما يتناسب مع الطبيعة الإنسانية، وقدرات الإنسان على استيعاب التجربة، والجوانب النفسية والاجتماعية المحيطة بها. يقول د. خليفة³²⁹ ويعود التدرج في التجربة الدينية إلى اختلاف طبيعة كل مرحلة من مراحل التجربة الدينية مع اختلاف متطلبات كل مرحلة، ومراعاة قدرة الإنسان على فهم طبيعة كل مرحلة وعلى الوفاء بكل هذه المتطلبات. فمثلا مرحلة الإسلام يلاحظ أنها تحتوى على ثلاثة أنواع من المتطلبات:

الأول عقلي تمثله الشهادة والثاني بدني تمثله الصلاة بتكرارها خمس مرات يوميًا، والمطلب الثالث مالي وهو الزكاة ويضاف إليه الحج وهو مشروط بالاستطاعة المادية والبدنية. والصوم مطلب بدني قد تصحبه مطالب مالية في بعض الأحوال في حالة الإفطار وعدم القدرة على الصوم لأسباب صحية أو بسبب السفر أو غير ذلك. وهذه المتطلبات تمثل صعوبة حقيقية بالنسبة للإنسان. والقيام بها دليل على الطاعة في مرحلتها الأولى.

وفى المرحلة الثانية يكون الإنسان قد حصل على التصديق القلبي والقبول العقلي لهذه المتطلبات مع ازدياد في المعرفة بالدين توضح أسرار العبادات والفروض الدينية وتجعل أداؤها مبنياً على رغبة قلبية وفهم عقلي.

أما المرحلة الثالثة فهي مرحلة التذوق الديني، وذلك باتساع الفهم الديني وبتجربة الدين في المجتمع، وفي العلاقات مع الآخرين، وتنمية الشعور الديني الجماعي، وتحقيق المراقبة، وتولد الشعور بالحب والرغبة من المقدس، وتحقيق خشية الله والوصول إلى حالة التقوى والورع، ويلاحظ أن هذه المراحل للتجربة الدينية قد تستوعب حياة الإنسان بكاملها في عملية ارتقاء تدريجي تنمو معها الطاعة وتتدرج من مرحلة إلى أخرى حتى تصل إلى درجتها القصوى في الإحسان.

³²⁹ محمد خليفه حسن، تاريخ الأديان، المرجع السابق، ص 278 وما بعدها بتصريف

2 - تجربة متوازنة:

وقد نجحت التجربة الدينية في الإسلام في إثبات توازنها العام وكذا التوازن الخاص وذلك بالتوفيق بين الفردية والجماعية وإحداث التوازن اللازم في التجربة الدينية بين تحقيق الشعور الديني الفردي وإشباع الحاجة الشخصية إلى الدين والتدين، وكذا بين إشباع الحاجة للعيش في كنف جماعة دينية، يحيا معها فيؤثر فيها ويتأثر بها، فالإنسان مدني بطبعه، والإسلام راعي هذا الجانب الإنساني وكذا راعي الجانب الاجتماعي.

ومن بداية التجربة إلى نهايتها هناك إصرار على الشخصية الدينية للمسلم وعلى شعوره الديني الخاص، ومسئوليته الدينية على المستوى الفردي. ومع الحفاظ على الشخصية المستقلة للمتدين فإن فعله الديني موجه جماعياً واجتماعياً، وقد ذكرنا أن كل الفروض الدينية تحتوى على الأساس الشخصي في العلاقة بين الإنسان والله ثم تتبلور في الشكل الاجتماعي المناسب.

وإذا كان التركيز في معظم الديانات الأخرى على الخلاص الفردي الشخصي بتكريس العبادة داخل نظام ديني يقوم على العزلة الدينية من رهبنة وغيره فإن التركيز في التجربة الدينية في الإسلام على تحقيق نجات المسلم وفلاحه على المستوى الشخصي، وتحقيق فلاح المجتمع من خلال الفلاح الشخصي، والربط بين التجربة الدينية الفردية والتجربة الدينية الجماعية في نفس الوقت.

وقد أحدثت التجربة الدينية الإسلامية التوازن المطلوب كذلك في حياة المتدين بتوجيهه دنيوياً وأخروياً وجعل عمله الدنيوي المحقق لسعادته في الدنيا الطريق إلى تحقيق السعادة الأخروية. فالعمل الدنيوي أساسي وضروري ولا فرار منه عن طريق عزلة دينية أو رهبنة أو تكريس الحياة للدين على حساب الدنيا أو العمل للدنيا على حساب الدين.

وقد أحدثت التجربة الدينية الإسلامية كذلك التوازن بين أعمال القلوب فمثلاً الخوف والرجاء جناحان يطير الإنسان بهما لربه، ولا بد أن يكون بينهما توازن ولا يصح تغليب الخوف؛ لأنه يجلب القنوط واليأس من رحمة الله (قَالَ وَمَنْ يَقْنَطُ مِنْ رَحْمَةِ رَبِّهِ إِلَّا الضَّالُّونَ) ³³⁰ ولا تغليب الرجاء الذي يجلب الأمن من مكر الله وعقوبته (أَقَامُوا مَكْرَ اللَّهِ^{٣٣١} فَلَا يَأْمُنُ مَكْرَ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْخَاسِرُونَ) ³³¹

³³⁰ سورة الحجر، آية 56

³³¹ سورة الأعراف، آية 99

وقد انقسمت أديان العالم السابقة على الإسلام إلى ديانات دنيوية اهتمت بالحياة الدنيا فأنتجت ثقافة مادية خالية من الروح الدينية والأخلاقية، وديانات زهد وتكشف أهملت الحياة الدنيا واعتبرتها شرًا يجب تحقيق الخلاص منه بهجره واعتزاله.

يقول د. خليفة³³² وقد حقق الإسلام التوازن بين مطالب الدين والدنيا، فأنتج حضارة متوازنة هدفها تحقيق سعادة الإنسان في الدنيا والآخرة فكانت الحضارة النموذج في تاريخ العالم.

وهكذا اكتملت العناصر المكونة لبنية الدين الإسلامي فجمع الإسلام في بنيته كدين بين إلهية المصدر والاعتقاد، والإيمان بالألوهية في شكلها التوحيدي الخالص، وبأن الدين عقيدة يؤمن الإنسان بمحتواها النظري وشرعية يطبقها في حياته العملية وأن الدين أخلاق يلتزم بها الإنسان وحضارة روحية ومادية تضمن للإنسان تحقيق السعادة الدنيوية والأخروية. فالإسلام إذن يجمع في بنيته بين الأسس الإلهية والتوحيدية والعقدية والتشريعية والأخلاقية والحضارية وهي أسس لم تجتمع في دين آخر.

3 - تجربة عالمية وإنسانية (عامة):

والتجربة الدينية في الإسلام تجربة عامة لجميع البشر على اختلاف أجناسهم وثقافتهم ولغاتهم، في أي أرض وتحت أي سماء تصلح لهم هذه التجربة وقد استمدت هذه التجربة عالميتها من الإسلام نفسه لأنه دين عالمي قال - تعالى - (وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ)³³³ وقال أيضًا (قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ)³³⁴ وفي الحديث عن جَابِرُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ، أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: " أُعْطِيتُ خَمْسًا لَمْ يُعْطَهُنَّ أَحَدٌ قَبْلِي: نُصِرْتُ بِالرُّغْبِ مَسِيرَةَ شَهْرٍ، وَجُعِلَتْ لِي الْأَرْضُ مَسْجِدًا وَطَهُورًا، فَأَيُّمَا رَجُلٍ مِنْ أُمَّتِي أَدْرَكْتُهُ الصَّلَاةَ فَلْيُصَلِّ، وَأُحِلَّتْ لِي الْغَنَائِمُ وَلَمْ تَحِلْ لِأَحَدٍ قَبْلِي، وَأُعْطِيتُ الشَّفَاعَةَ، وَكَانَ النَّبِيُّ يُعْتَذِرُ إِلَى قَوْمِهِ خَاصَّةً وَبُعِثْتُ إِلَى النَّاسِ عَامَّةً " ³³⁵

فالإسلام دين عالمي لم يختص بجنس ولا بعرق ولا بمنطقة جغرافية، ويتميز الإسلام عن غيره من الأديان المناطقية كاليهودية مثلًا التي هي دين قومي لبني إسرائيل فقط، والخلاص عنهم مقتصر على جنس بني إسرائيل، أما الخلاص والفلاح والنجاة في الإسلام عامة بعموم تلك التجربة وذلك الدين، ولم يفرق الإسلام بين أبيض ولا

³³² محمد خليفه حسن، تاريخ الأديان، المرجع السابق، ص 288 وما بعدها بتصرف

³³³ سورة الأنبياء، آية 107

³³⁴ سورة الأعراف، آية 158

³³⁵ محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، المرجع السابق، ج 1، ص 74

أسود ولا غني ولا فقير ولم يضع إلا معيارًا واحدًا للتفاضل بين الناس هو التقوي والعمل الصالح وسيره في تحقيق الفلاح والنجاة من خلال التجربة الدينية وسيره لتحقيق مرتبة الإحسان، وقد تميز الإسلام في هذه النقطة عن الديانات الشرقية (الهندوسية) التي تقوم على أساس طبقي وخصوصية طبقة البرهمن وأحقيتهم بالخلص وأحقيتهم لشرف الرهينة ومن عمومية هذا الدين أنه ساوى بين الرجل والمرأة في الأوامر الشرعية والحقوق والواجبات وطريق الفوز والنجاة والسعادة، فكل هذه الأمور الرجال والنساء فيها سواء بعكس بعض الأديان التي نظرت للمرأة نظرة دونية وأنها كائن شيطاني، وكائن غير نظيف (نجس) يجب اعتزاله في أيام معينة (أيام الحيض) و لم تمنح المرأة الحق في أن تسير في طريق الخلاص الذي تم تخصيصه للرجال فقط.

4 - تجربة ثابتة في الأصل وغير تاريخية:

التجربة الدينية في الإسلام تجربة ثابتة وغير خاضعة للتغيرات التاريخية وقد اكتسبت هذه الصفة من الإسلام، فالإسلام دين ثابت واضح مكتمل قال - تعالى - (الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا ...) ³³⁶ فالإسلام غير خاضع للتاريخ ولا لتغيراته وكذا تجربته الدينية ثابتة واضحة وغير متغيرة بتغير الزمان والمكان والظروف، وهو محفوظ بحفظ الله له، وذلك؛ لأنه رباني المصدر والمنهج قال - تعالى - (إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ) ³³⁷ وذلك بعكس التجربة الصوفية التي خضعت وتخضع للتغير التاريخي ولا أدل على ذلك من تغير مصطلح الصوفية عبر التاريخ، وكذلك التنوع والتجدد المستمر في التجارب الصوفية وفقًا لرؤية الأشخاص ووفقًا لالتقاء الحضارات والأديان وتأثير بعضها ببعض، يقول د. ناجي حسين (التصوف يخضع لعلية نمو تاريخي مستمر تبعًا لتأثيره بالعوامل المختلفة) ³³⁸ وكذلك فالإسلام كدين لا يخضع للتاريخ بعكس المسيحية واليهودية وغيرهما والتي خضعت للتاريخ وتطورت في التاريخ.

ملخص وصف التجربة الدينية:

إن التجربة الدينية في الإسلام، لها خصائص متعددة بتعدد خصائص الإسلام ذاته في تجربة مباشرة بدون وساطة وتتصف بالواقعية والتدرج استجابة لطبيعة البشر، كما أنها تجربة فردية وجماعية فهي علاقة خاصة بالله تنعكس على المجتمع كما أنها على مستوى العبادات تؤدي في شكل فردي وجماعي، وذلك في ربط متوازن بين الشعور الديني الفردي والشعور الديني الجماعي، وتشبع الحاجة الدينية الفردية والجماعية. وهي أيضًا تجربة دنيوية وأخروية، فهي تؤكد على الدنيا وتمهد للأخرة. وتجعل العمل الدنيوي مقدمة للأخرة. كما أنها تجربة دينية أخلاقية

³³⁶ سورة المائدة، آية 4

³³⁷ سورة الحجر، آية 9

³³⁸ ناجي حسين جودة، المعرفة الصوفية، دار الهادي: بيروت - لبنان الطبعة الأولى، 2006، ص 154

تتعاكس في السلوك الفردي والجماعي، وتحقق أيضا الاعتدال في التدين وعدم الغلو فيه والتقصير في شأنه، وقد اكتسبت التجربة الدينية مواصفات الإسلام في بساطته ووضوحه ومباشرته وعقلانيته وبعده عن التعقيد اللاهوتي والفلسفي، والتجربة الإسلامية عامة فتشمل جميع الناس والخلاص فيها غير مقصور على فئة أو طائفة.

المبحث الخامس: الفرق بين التجربة الدينية والتجربة الصوفية.

من خلال فهمي للتجربة الدينية أضرب لها مثلاً بالماء الموضوع في كأس بيضاء هذا الماء الذي يحمل لوناً شفافاً، هو في نفسه أبيض نظيف ولكن فيه قابلية لاستقبال الألوان جميعها، فإذا وضعت فيه لوناً حسناً، كان منظر الكأس كأحسن ما يكون وأعجب الناظرين إليه والعكس بالعكس، وكذا يصعب فصله – وإن كان لا يستحيل – ورجوعه إلى حاله الأول، وإذا انفصل أحدهما عن الآخر، كأن صارت الكأس في جانب واللون في جانب آخر قلّ نفعهما، ولم يحصل المراد وإنما يحصل كمال النفع بهما بكمال ذوبان اللون في الماء.

وقبل أن نفرق بين التجربة الدينية والتجربة الصوفية يلزمنا أولاً أن نفرق بين التجربة الدينية والشعور الديني، فهناك فرق كبير بين التجربة والشعور، إن مجرد الشعور بالنشوة أو الفرح أو الحزن مثلاً لا يعد تجربة دينية حتى وإن حدث ذلك الشعور في سياق ديني خالص، بمعنى أن السياق الديني الذي يعيشه الشخص هو الذي سبب له ذلك الشعور بالحزن أو الفرح أو النشوة، إن حالات الوجدان الديني أو ما يسمى بالوجد لا تعبر بشكل كامل عن التجربة الدينية للشخص الذي يعيش حالة الوجدان الديني؛ لذا وجب على من أراد فهم التفرقة بينهما أن يتجاوز مشاعره الذاتية.

يفرق د. محمد كمال جعفر³³⁹ بين التجريبتين الدينية والصوفية بذكر بعض الآراء ومن ذلك رأي (فريدريك هيلر) في كتابه الصلاة الذي يدعمه أحياناً ويعارضه أحياناً فيقول:

● إن التجربة النفسية الأساسية في التصوف هي العزوف عن الرغبة في الحياة، هذا العزوف الذي يولده، الملل من الحياة ذاتها، والخضوع بغير تحفظ للمحدود؛ هذا الخضوع وهذا الاستغراق الذي يمثل قمته الجذب والغيبة في الهدف المقصود.

● أما التجربة النفسية الأساسية في الدين فهي إرادة الحياة والرغبة في الضرب في الحياة في ظل قيم ومبادئ إلى جانب ذلك يوجد الحماس منقح النظير لتحقيق هذه القيم أو المثل والأهداف.

³³⁹ محمد كمال جعفر، المرجع السابق، ص 52 - 53 بتصرف يسير

- إن طابع التصوف سلبي، هادئ، منعزل، متأمل، بينما طابع الدين إيجابي، فعال، متحد، والصوفي يهدف إلى محو الحياة الشعورية والارادية؛ لأنه يعلم أن متعة الجذب والوجد لا يمكن أن تُشترى إلا بقتل كل رغبة في الحياة.
- أما النبي أو الرجل الديني ففي تجربته تتأجج العاطفة والرغبة في الحياة تفرض نفسها متحديّة الموت والفناء، ولهذا كان إيمان النبي أو الرجل الديني إيماناً ثابتاً لا يهتز، تدعمه الثقة في النفس، ثقة ثابتة ثبات الصخرة وروح مغامرة متفتحة بالأمل، على حين أن الصوفي يزهد وينعزل في هدوء وأمن وسلام واستسلام.
- التجربة الصوفية ترتبط عادة بميل إلى التفكير النظري والتأمل الذي قد يظهر بين بعض الصوفية ففي صورة تفكير ميتافيزيقي كما عند أفلوطين أو إيكهارت المسيحي وابن عربي، وقد يظهر على صورة تحليل نفسي دقيق للصوفي ذاته كما في البوجا في الهندوسية أو البوذية وكما عند المحاسبي والتستري، أما التجربة الدينية فهي بسيطة لا تستدعي ولا تستتبع تفكيراً أو تأملاً، بل تعلو فوق النظر وفوق التحليلات النفسية الدقيقة.
- في التصوف يوجد قصد واعٍ لحث الأتباع على طريقة تمكن الصوفي من اختراع طرق خاصة في الزهد والتدريب الروحي؛ ليضمن حدوث التجارب الصوفية، وتتجه كل هذه التدريبات أو الوسائل الخاصة إلى تبسيط الحياة النفسية بالتركيز على نقطة واحدة، مما يجعل الصوفية ذات طابع واحد متشابه في سائر الأرجاء، وهذا يفسر قول الصوفية لنفس الشيء، بينما في التجربة الدينية فلا يوجد قصد كهذا بل يترك الأمر لكل شخصية أن تكشف عن نفسها وأن تظهر استعداداتها مما يستتبع حتماً تنوع وتشكل الحياة الباطنية الدينية مما يجعلها أكثر غنى وتعدداً من حياة الصوفية، إن الدين يتبنى كل نظام وكل طريقة وكل تكنيك نفسي أو روحي في تدريب النفس وهو بذلك يتيح مجالاً أرحب وأوسع ويجعل ألوان التجارب أربى وأكثر تنوعاً.
- الشعار الديني (الكل يُدعى والبعض يجيب) ومعناه أن الدين عامة بصرف النظر عن يؤمن، وشعار المتصوفة فهو (البعض مدعو ولا بد أن يجيب) فليس الكل مدعوًا إلى الكمال الروحي.
- الوحدة في التجربة الصوفية في مقابل الثنائية في التجربة الدينية، والوحدة في التصوف هي زوال التخالف والتناقض وذلك بالانسلاخ من العالم وزوال الحجب بين الله والإنسان كما تزول كل معاني الثنائية والكثرة وذلك لما حققته التجربة من بساطة وتوحيد بإخلاء النفس تمامًا، أما في التجربة الدينية

فإننا نجد الطاقة الثنائية والضغط الدرامي والتردد بين الخوف والرجاء واليأس والإيمان واليقين والشك فهذه الطاقات جميعًا تتصارع مع بعضها.

- ويضيف د. خليفة³⁴⁰ فرقًا آخر بين التجربة الدينية والتجربة الصوفية عند ذكر خصائص الديانات التوحيدية والديانات الشرقية فيقول: تتصف ديانات الشرق الأقصى في معظمها بأنها ديانات تصوف تعتمد الطريق الصوفي كسبيل لتحقيق الخلاص، وقد طورت نظامًا للرهبنة والزهد والتقشف كتطبيق عملي لفكرها الصوفي، والحياة المثالية فيها هي حياة الفقر والزهد التي تصل في حدها الأقصى إلى هجرة الحياة تمامًا وتجويع النفس إلى حد إماتها بينما تراعى بعض نظم الرهبنة الأخرى الاعتدال في طريقها، وتكتفي ببعض الوسائل الكفيلة بالقضاء على الرغبة والشهوة التي هي مصدر الشقاء الإنساني. وقد خرجت الطاوية على هذا الاتجاه الرافض للحياة الزهد فيها واتخذت سلوكًا مضادًا بالتركيز على الدنيا وكيفية التمتع بها، وإطالة عمر الإنسان فيها إلى حد التعبير عن الرغبة في الحصول على الخلود وتحقيق سبل الوصول إليه.

أما ديانات التوحيد فهي في أصلها ترفض التصوف والطريق الصوفي المنتهى إلى تحقيق الاتحاد أو الحلول أو الفناء أو ما شابه ذلك من أوضاع تؤدي إلى تعريض تنزيه الألوهية للخطر وتخلط الإنسانية بالألوهية، ولا تضع حدًا فاصلًا بين الاثنين. والإسلام على وجه الخصوص، وضع الحد الفاصل بين الخالق والمخلوق واعتبر طاعة المخلوق للخالق الوسيلة الوحيدة للاتصال بينهما. أما المسيحية فقد أدى تطورها بعد عصر عيسى عليه السلام إلى ظهور اتجاه قوي إلى هجر الدنيا نشأ عنه نظام الرهبنة المعروف، كما أن مفهوم الألوهية في المسيحية سمح في تطوره باتحاد الناسوت في اللاهوت وقال بمبادئ الحلول والاتحاد. وفي اليهودية ظهرت فرق صوفية قوية مثل الإسينيين والحسيديم والقبالا والتي طورت طرقًا صوفية لها نظامها الديني الخاص بها. كما ظهر في الإسلام نظام صوفي غير سني قال بوحدة الوجود والاتحاد والحلول، وكل هذه الظواهر الصوفية في الديانات التوحيدية ليست من طبيعتها الأصلية، ولا تتفق مع مفهوم الألوهية الأصلي فيها القائم على تنزيه الإله الواحد والفصل بين المخلوق والخالق، وتشير هذه الظواهر إلى وقوع تأثير صوفي على هذه الديانات أتاها في معظمه من ديانات الشرق الأقصى.

³⁴⁰ محمد خليفة حسن، تاريخ الأديان، المرجع السابق، ص 298

- ينقل شولبهافات بوريراكوشاروين عن وليم جيمس قوله بأن الإدراك العادي يكون لفترة طويلة بعكس حالات التصوف والتي (لا يمكنها أن تكون مؤيدة لفترة طويلة من الزمن)³⁴¹.
 - من الواضح أن التجربة الصوفية بطبيعتها قد تؤدي اضطراباً إلى وجود توتر بين التصوف والمذهب الديني التقليدي؛ فإن في التجربة الصوفية ما يوحي بدعوى الاتصال المباشر مع الحق الأسمى.³⁴²
 - ويذكر د. خليفة³⁴³ فرقاً آخر بين الديانات التوحيدية والديانات الشرقية من خلال تسليط الضوء على فكرة المشكلة الإنسانية التي تقوم عليها الديانات الشرقية والدين الإسلامي هو الوحيد الذي يمكن وصفه بأنه لم يتأسس على مشكلة وسعى لإيجاد حل مناسب لها، ونستطيع أن نجعل هذه الملاحظة كذلك كفارق بين التجربة الدينية والتجربة الصوفية وذلك بالتركيز على التجربة الدينية في الإسلام كدين توحيدي والتركيز على التجربة في الديانات الشرقية (كديانات صوفية).
- إن أديان العالم باستثناء الإسلام حددت التجربة الدينية فيها من خلال تحديد مشكلة أو قضية دينية معينة يقدم عنها الدين الإجابة أو العلاج الذي يحقق الخلاص من هذه المشكلة.
- فالأديان في عمومها وفيما عدا الإسلام هي ردود أفعال تجاه قضايا، والتجربة الدينية فيها تبدأ بمحاولات للفهم النظري واللاهوتي للقضية، وتنتهي باتباع طريق يحقق الخلاص من القضية. فاليهودية والمسيحية اشتركتا في قضية واحدة هي قضية الخطيئة الإنسانية وسبل تحقيق الخلاص منها.
- ويصدق على هذا المعنى الفاروقي - رحمه الله - بقوله (الخلاص الإسلامي هو على النقيض تماماً من الخلاص في المسيحية التقليدية، بل إنه لا نظير لمفهوم (المخلص) في المفردات الدينية الإسلامية، فليس هناك مخلص وليس هناك ما يحتاج الإنسان إلى تخليصه منه، فالإنسان والعالم مفطوران على الخيرية الإيجابية أو على الحياد، وهما ليسا شريرين).³⁴⁴
- أما قضية الديانات الهندية فهي التعاسة الإنسانية المولدة للشقاء الإنساني والمعاناة، وهي مشكلة مبنية على أساس من رؤية خاصة لطبيعة الإنسان وطبيعة الحياة الإنسانية.
- وقدمت هذه الديانات تحليلاً فلسفياً للشقاء الإنساني محددة أسبابه وطبيعته ومظاهره ثم وضعت طرقاً لمعالجة الشقاء الإنساني وتحقيق الخلاص منه، وذلك على اختلاف بين هذه الديانات فيما يتعلق بطبيعة

³⁴¹ شولبهافات بوريراكوشاروين، المرجع السابق، ص 8

³⁴² محمد كمال جعفر، المرجع السابق، 43

³⁴³ محمد خليفة حسن، تاريخ الأديان، المرجع السابق، ص 302 وما بعدها بتصريف

³⁴⁴ إسماعيل الفاروقي، المرجع السابق، ص 49

المشكلة وطبيعة الخلاص واختارت جميعها الطريق الصوفي الزهدي القائم على أساس من تهذيب النفس وقتل أسباب الشقاء فيها، ووآد الغرائز الإنسانية المؤدية إلى الشقاء، وأهمها الرغبة والشهوة والطمع وحب التملك.

وبالنسبة للإسلام فهو الدين الوحيد في تاريخ الأديان الذى يمكن وصفه بأنه دين بلا مشكلة أو قضية تبحث عن حل أو علاج كما فعلت كل الأديان. الإسلام دين تقوم التجربة الدينية فيه على تحقيق العلاقة بين الإنسان والله من خلال تحديد دقيق لطبيعة الإنسان كمخلوق للإله الواحد والله كخالق، والعلاقة بينهما هي علاقة عبودية المخلوق للخالق، وتتحقق العبودية من خلال الطاعة للإرادة الإلهية، واستسلام الإنسان وخضوعه لإرادة الإله الواحد الخالق التي عرفها الإنسان من خلال الوحي الإلهي الذى تلقاه الأنبياء والرسل عليهم السلام، وكلفوا تبليغه إلى قومهم.

ويجب أن نلاحظ أيضاً أن كل القضايا والمشاكل التي عرضتها الأديان ووضعت لها الحلول مرفوضة في الإسلام وليس لها وجود فيه. فالخطيئة الإنسانية وأصلها في اليهودية والمسيحية لا يعترف بها الإسلام الذى يقول ببراءة الإنسان من الخطيئة وبحرية الإرادة الإنسانية، وبالمسؤولية الفردية عن الأفعال، وبالتوبة في حالة اكتساب الخطيئة. وبالتالي لا حاجة إلى الخلاص والمخلص. فالإنسان هو سيد الموقف بعد أن أصبح الحلال بيّن والحرام بيّن والخير والشر واضحين، وعلى الإنسان الاختيار، وتحمل مسؤولية هذا الاختيار.

وكذلك مشكلة الشقاء الإنساني والتعاسة السائدة في الديانات الهندية لا وجود لها في الإسلام استناداً إلى خيرية الإنسان وخيرية الحياة الإنسانية، واستناداً إلى أن الإنسان كائن مخلوق لله تعالى له بداية ونهاية لكل المخلوقات، والمرض والعجز والشيخوخة أعراض مرتبطة بالضعف الإنساني وطبيعة الإنسان الزائلة وهي لذلك تغيرات مقبولة في الحياة الإنسانية التي تبدأ بالميلاد وتنتهى بالموت والانتقال إلى عالم الآخرة.

والشقاء الإنساني ليس أصيلاً في الحياة كما تصوره ديانات الهند، كما أن علاجه لا يكون من خلال المزيد من الشقاء والمعاناة إلى حد قتل النفس وإماتها. فالإنسان خير والحياة خيرة بصرف النظر عن الأطوار التي تمر بها الحياة الإنسانية فهي أطوار مرتبطة بطبيعة الإنسان ككائن مخلوق له بداية ونهاية بينما الأزلي هو الله سبحانه وتعالى. أما محاولات إطالة عمر الإنسان وتحسين صحته لكى يطول عمره أو التفكير في الحصول على الخلود فكلها خداع وأوهام لا جدوى منها فالإنسان لا محالة ميت والدوام

لله. والإسلام يهدف إلى تحقيق التوازن في الحياة الإنسانية والتزام الوسطية في كل شيء، والتجاوب مع الفطرة الإنسانية بما يحقق إشباع الرغبات الروحية والمادية معًا بلا غلو أو تطرف. إن شمولية الإسلام وعالميته ووسطيته وتوازنه، جعلته دينًا بلا قضية. وكلمة قضية أو مشكلة تشير إلى سلبية معينة في الإنسان أو في الحياة تحتاج إلى علاج. والإنسان في الإسلام كائن إيجابي خير، والحياة الإنسانية حياة إيجابية خيرة؛ ولذلك لا توجد مشكلة أو قضية تستوجب العلاج. أما هذه القضايا والمشاكل التي ابتدعتها الأديان فهي تبتعد بالإنسان عن جوهر الدين، وهو خضوع الإرادة الإنسانية للإرادة الإلهية وتحقيق طاعة المخلوق للخالق. وهذا هو المعنى الحقيقي للدين. وهو في الوقت معنى الإسلام، وصدق القرآن الكريم حيث قال: (إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ ۚ...) 345

- التجربة الدينية وضعت أطرًا وحدودًا للتجربة ومراحل معروفة وواضحة وثابتة وتركت المجال لاتباع الدين الإسلامي بأن يحيا كل واحد منهم تجربته الشخصية وفق هذه الضوابط وتلك الأطر الواضحة والسهلة والمحددة، ولم يطلب منهم الإسلام استنساخ تجارب أشخاص سابقين، بل وضعت لهم تجربة النبي - صلى الله عليه وسلم - كنموذج يقتدى ويحتذى به، وليس المطلوب استنساخ نفس التجربة بحذافيرها، بمعنى أن يمكث متخفيًا لا يظهر دعوته عشر سنين ثم يخرج ماشيًا ومهاجرًا من مكة إلى المدينة ليطبق نفس التجربة وليحيا نفس الحياة التي عاشها نبي الإسلام - صلى الله عليه وسلم - إنما يعيش المسلم تجربته الخاصة وفق ظروفه التي يعيشها وعينه على قدوته، المهم ألا يخرج بعيدًا عن الأطر التي وضعها الإسلام. وقد راعى الإسلام تفاوت الناس في مراحل ومراتب التجربة بعكس التجربة الصوفية في الهندوسية وغيرها التي يطلب من أشخاص بعينهم (طبقة البرهمن) استنساخ وعيش نفس التجربة الدينية بتعذيب النفس وترك الحياة والسياسة في البراري والغابات، وقد أخذ غلاة الصوفية في الإسلام مبادئ مشابهة كتعذيب النفس والبعد عن أشكال الحياة المادية وترك الزواج والتكاليف الشرعية، محاولين بذلك استنساخ تجارب لشيوخ الطرق وقاداتها.

- التجربة الصوفية رغبت في الانعزال وترك مخالطة الناس بدعوى سلامة القلب من الآفات والتجربة الدينية ترغّب في مخالطة الناس والصبر على أذاهم عن النبيّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ: " الْمُؤْمِنُ الَّذِي يُخَالِطُ النَّاسَ، وَيَصْبِرُ عَلَى أَذَاهُمْ، أَعْظَمُ أَجْرًا مِنَ الَّذِي (من المؤمن الذي) لَا يُخَالِطُهُمْ، وَلَا يَصْبِرُ

345 سورة آل عمران، آية 19.

عَلَى أَذَاهُمْ " قَالَ: حَجَّاجٌ: " خَيْرٌ مِنَ الَّذِي لَا يُخَالِطُهُمْ " 346 والإنسان مدني بطبعه ويحتاج لمخالطة الناس، ولا تستقيم مصالحه إلا بالمخالطة، وفي العزلة عن الناس بالشكل الذي تدعو إليه جماعات الرهبنة والتصوف في الأديان تسبب مشاكل واضطرابات نفسية، ودين الإسلام وسط فلا إفراط في مخالطة الناس ولا تفريط.

- التجربة الصوفية ذات طابع فردي فهي تجربة وجدانية فردية (وهو الذي ينتج تصورًا مختلفًا من صوفي لآخر عن عدد وأنواع المقامات والأحوال، والطابع الفردي يحرص عليه المتصوفة) 347 ولذا قال ابن خلدون (إن الطرق إلى الله بعدد أنفاس الخلائق) 348 والتجربة الدينية ذات طابع فردي وجماعي فقد حرصت التجربة الدينية على إشباع رغبة الفرد في أن يحيا حياة دينية فردية ولبت له رغبته الإنسانية بأن يعيش مع الجماعة المؤمنة التي تحوطه من خلفه وتتفقد في غيابه ويأنس بهم ويأنسون به.
- التجربة الدينية تصون صاحبها من ذل المسألة (فعن عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «مَا يَزَالُ الرَّجُلُ يَسْأَلُ النَّاسَ، حَتَّى يَأْتِيَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ لَيْسَ فِي وَجْهِهِ مُرَّةٌ لَحْمٌ» 349) وتلبي حاجاته الفطرية والإنسانية فتأمره بالكسب وترغبه فيه وهو مطلب شرعي وواجب إيماني داخل في أصل وعمق تجربته الدينية فقال - تعالى - (يَا أَيُّهَا الرُّسُلُ كُلُّوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَاعْمَلُوا صَالِحًا إِنِّي بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ) 351 وَعَنِ الْمُقَدِّمِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: «مَا أَكَلَ أَحَدٌ طَعَامًا قَطُّ، خَيْرًا مِنْ أَنْ يَأْكُلَ مِنْ عَمَلٍ يَدِهِ، وَإِنَّ نَبِيَّ اللَّهِ دَاوُدَ عَلَيْهِ السَّلَامُ، كَانَ يَأْكُلُ مِنْ عَمَلٍ يَدِهِ» 352 فيحيا كريماً طيب النفس، وذلك بعكس التجارب الصوفية والرهبانية في الأديان مثل الديانات الشرقية والاتجاه الصوفي في الإسلام والرهبنة في المسيحية والتي دعت إلى ترك الكسب فرهبان الديانات الشرقية يمرون على البيوت ليأخذوا من الناس بقايا طعامهم وقد دعا لذلك غلاة الصوفية عند المسلمين ومن ذلك ما استشهد به الكلاباذي لما ذكر قصة إِبْرَاهِيمَ بْنِ أَدَهَمَ أنه خرج يطلب الصَّيِّدَ فَنُودِيَ

346 أحمد بن حنبل، مسند الإمام أحمد بن حنبل، حققه: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى،

2001 م ج9، ص 64

347 ناجي حسين جودة، المرجع السابق، ص 142

348 ابن خلدون، شفاء السائل وتحقيق المسائل، تحقيق د: محمد مطيع الحافظ، دار الفكر المعاصر: بيروت - لبنان، دار الفكر: دمشق -

سوريا، ص 87.

349 نتفة لحم علامة على ذله بالسؤال

350 محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، المرجع السابق، ج2، ص 123 وكذا رواه مسلم برقم 1040

351 سورة المؤمنون، آية 51

352 محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، المرجع السابق، ج 3، ص 57

مَا لِهَذَا خَلَقْتَ وَلَا بِهَذَا أَمَرْتَ مَرَّتَيْنِ وَتُؤَدِّي فِي الثَّالِثَةِ مِنْ قَرَبِوسِ سَرْجِهَ فَقَالَ وَاللَّهِ لَا عَصِيَتْ اللَّهُ بَعْدَ يَوْمِي هَذَا)³⁵³ فَيَتْرَكُونَ الْكَسْبَ زَعْمًا مِنْهُمْ أَنَّ هَذَا قَدَحٌ فِي الدِّينِ، وَلِتَصَوِّرَ خَطَرَ هَذَا الْأَمْرِ عَلَى نَفْسِ ذَلِكَ التَّارِكِ لِلْكَسْبِ فَلَوْ كَانَ يَعْيشُ فِي وَسْطِ مَجْتَمَعٍ لَا دِينِي وَلَا يُؤْمِنُ أَحَدُ أَعْضَاءِ هَذَا الْمَجْتَمَعِ بِفِكْرَتِهِ وَلَمْ يَعْطِهِ أَحَدٌ طَعَامًا فَهُوَ بَيْنَ أَمْرَيْنِ لَا ثَالِثَ لِهَمَا إِمَّا أَنْ يَتْرَكَ تِلْكَ الْقَنَاعَاتِ الْفَاسِدَةَ وَيَعْرِفَ أَنَّ الْكَسْبَ مَهْمٌ لِبَقَائِهِ وَحِفْظِ حَيَاتِهِ، وَإِمَّا أَنْ يَصِرَ عَلَى مَوْقِفِهِ فِيهِلِكُ، وَنَتَصَوَّرُ هَذَا الْمَثَالَ عَلَى أَرْبَابِ التَّجَرِبَةِ الدِّينِيَّةِ فَلَوْ قَدَّرَ أَنَّ أَحَدَهُمْ عَاشَ فِي ذَلِكَ الْمَجْتَمَعِ فَلَنْ يَحْصُلَ لَهُ الضَّرَرُ بَلْ سَيُظَلُّ فِي سَلَمِ التَّرْقِي فِي تَجَرِبَتِهِ الدِّينِيَّةِ، فَتَبَيَّنَ لَنَا أَنَّ الصَّوَابَ وَالْأَسْلَمَ وَالْأَنْفَعَ لِلْمَجْتَمَعِ وَلِلصَّاحِبِ التَّجَرِبَةِ هُوَ السَّعْيُ فِي الْكَسْبِ الطَّيِّبِ، وَكَذَلِكَ سَيَحْصُلُ لِلصَّاحِبِ التَّجَرِبَةِ الدِّينِيَّةِ مَحَبَّةُ النَّاسِ لَمَّا يُوقِنُونَ بِأَنَّهُ لَا يَزَاحِمُهُمْ عَلَى دُنْيَاهُمْ وَلَا يُرِيدُ مِنْهُمْ مَا فِي أَيْدِيهِمْ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - " ازْهَدْ فِي الدُّنْيَا يُحِبُّكَ اللَّهُ وَازْهَدْ فِيمَا عِنْدَ النَّاسِ يُحِبُّكَ النَّاسُ "³⁵⁴ بَعَكْسِ ذَلِكَ التَّارِكِ لِلْكَسْبِ الْمَحْتَاجِ لِمَا عِنْدَ النَّاسِ.

³⁵³ الكلاباذي، المرجع السابق، ص 141

³⁵⁴ رواه ابن ماجه وغيره من أصحاب السنن وصححه الألباني في الصحيحة برقم: 944

الخاتمة

وفي ختام هذه الدراسة التي وفق الله - تعالى - وأعان على إتمامها يمكننا تلخيص أهم ما جاء فيها في النقاط التالية:

- إن للحياة الروحية منافعًا وجذورًا ضاربة بالقدَم في التاريخ قدم الإنسان والحضارة.
- يعد الاهتمام بالحياة الروحية ضرورة نفسية وحاجة إنسانية ملحة، فالنفوس المستقيمة والفطر السليمة لابد لها من تلك الحياة.
- جاءت كل الأديان التي أصلها شرائع سماوية بالحث على الاهتمام بالحياة الروحية قبل ما يطل بعضها تحريف أصحابها، وهذا يؤكد أن للحياة الروحية أصلاً سماوياً.
- تختلف صور الحياة الروحية من دين لآخر وذلك وفق التنوع في الشرائع والثقافات.
- إن للحياة الروحية جذورًا في جزيرة العرب قبل الإسلام فقد كانت في الجزيرة اتجاهات روحية عدة ولكنها كانت في المجلد ضعيفة وهذه الاتجاهات تتمثل في الديانة اليهودية والنصرانية وأهل الحمس والجل، وغيرها والاتجاه الروحي الأقوى يتمثل في طائفة الحنفاء والذين كان لهم الدور الأبرز في إزكاء الحياة الروحية في الجزيرة.
- أُرهِقت النفوس في جزيرة العرب وُعِدَّتْ بالبعد عن الحياة الروحية والانغماس في الماديات والشرك وعبادة الأصنام وتطلعت النفوس لنبي آخر الزمان الذي بشر به بقايا الصالحين من أهل الكتاب في جزيرة العرب، ولعل ضعف هذه الحياة الروحية في جزيرة العرب وتشوق النفوس للتوحيد كان من حُسْن تهيئة الله - تعالى - للأرض التي سيبعث فيها نبيه - عليه الصلاة والسلام -.
- لقد اقتضت حكمة الله - تعالى - أنه كما هيأ الأرض لاستقبال نبي آخر الزمان فقد هيأ النبي - عليه الصلاة والسلام - فنشأ يتيمًا ليكون اعتماده على الله وحده وحبب إليه الخلاء بعيدًا عن ضجيج وصخب الحياة المادية في جزيرة العرب، وقد اكتملت هذه الرعاية والعناية بنزول الوحي عليه، فقد أثرت مواعظ القرآن في قلب النبي - صلى الله عليه وسلم - فجعلته زاهدًا في كل ما دون الله مقبلًا بكلية عليه، وهذا حال من تعلق قلبه بالقرآن العظيم.
- أثر النبي - صلى الله عليه وسلم - في نفوس أصحابه فكانوا رهبانًا بالليل فرسائًا بالنهار، وأقبلوا على الله وزهدوا في الدنيا وهكذا بدأ الزهد الإسلامي ينشأ من مواعظ القرآن الذي يتلوه النبي - صلى الله عليه وسلم - غصًا طريًا على مسامع صحابته، وكذلك من خلال المواعظ النبوية الشريفة التي تفرع قلوبهم والحال الإيمانية التي يرونها بأعينهم مجسدة في شخصه الشريف - صلى الله عليه وسلم -.

- اختلفت الأقوال حول نشأة التصوف الإسلامي بين طرفين أولهما يدعي أن التصوف نشأ في ظلال الإسلام وأن الرسول - صلى الله عليه وسلم - أول المتصوفة والقول الآخر يدعي أن الإسلام لا يوجد فيه تصوف ولا زهد وأن التصوف كله مستورد من ديانات أخرى والذي يراه الباحث أن الحق يقع بين الطرفين؛ فالتصوف نشأ في أحضان الإسلام وكان يُعبر عنه بالزهد في القرون الأولى وكان منبعه الكتاب والسنة فقط، إلى أن زادت الفتوحات الإسلامية وزادت رقعة الدولة الإسلامية فاختلط المسلمون بغيرهم من أهل الأديان الأخرى وأهل الفلسفة فأخذوا منهم فلسفتهم التي حولت مجرى الزهد والتصوف إلى ما عرف بالتصوف الفلسفي - الذي لا يتصل بالإسلام إلا في الاسم فقط - القائم على وحدة الوجود والحلول والاتحاد وغيرها من المذاهب الهدامة والتي تخالف أصل وصريح التوحيد الذي جاء به محمد - صلى الله عليه وسلم - فالزهد - القائم على الكتاب والسنة - والتصوف المنضبط بضوابط الشرع الشريف - من الدين الإسلامي (وقد ذكر الباحث هذه الضوابط في تعريفه للتصوف) وهو زهد القرون الثلاثة الأولى وما طرأ على الزهد والتصوف من مذاهب فلسفية ليس من الدين في شيء.
- إن من المجالات التي يختص علم تاريخ الأديان بدراستها الاتجاهات الروحية في الأديان والتي تتشابه إلى حد كبير وكذا من المجالات التي أضيفت إلى هذا العلم حديثاً التجربة الدينية والتجربة الصوفية، والتي حاولت الدراسة خوض غمارها، فأنتجت الدراسة الفصلين الثالث والرابع للحديث عنهما.
- ذكرت الدراسة التأسيس لنظرية التجربة الدينية في الإسلام لمؤرخ الأديان د. محمد خليفه حسن - حفظه الله - وذكرت الدراسة بعض الإضافات على خصائص التجربة الدينية، وتم إجراء مقارنات ومقاربات بين التجريبتين الصوفية والدينية.
- ذكرت الدراسة تعريفاً لكل من التجربة الصوفية والتجربة الدينية وفق المعطيات اللغوية لكل منهما وفي ضوء التعريفات القليلة التي ذكرها بعض الباحثين الغربيين، فلم يجد الباحث - فيما وقع تحت يديه من مراجع - تعريفاً عربياً مناسباً لكل منهما، وهذا ما اضطره إلى محاولة صياغة تعريف مناسب للتجريبتين.

المراجع

- القرآن الكريم
- أ.وولف. (2017). فلسفة المحدثين والمعاصرين. القاهرة: آفاق للطباعة.
- ابن الكلبي. (2000م). الأصنام. (أحمد زكي باشا، المحرر) القاهرة: دار الكتب المصرية.
- ابن المبارك. (2004م). الزهد والرقائق لابن المبارك. (حبيب الرحمن الأعظمي، المحرر) بيروت: دار الكتب العلمية.
- ابن تيمية. (2014م). مجموع الفتاوى. القاهرة: دار الحديث.
- ابن جرير الطبري. (2001م). جامع البيان (المجلد الأولى). (عبد الله عبد المحسن التركي، المحرر) القاهرة: دار هجر.
- ابن حجر العسقلاني. (2005م). فتح الباري بشرح صحيح البخاري (المجلد الأولى). الرياض: دار طيبة.
- ابن حزم الأندلسي. (1321هـ). الفصل في الملل والأهواء والنحل. القاهرة: الخانجي.
- ابن خلدون. (1988م). ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر (المجلد الثانية). (خليل شحاته، المحرر) بيروت: دار الفكر.
- ابن خلدون. (1996م). شفاء السائل وتحقيق المسائل. (محمد مطيع الحافظ، المحرر) (بيروت - لبنان) (دمشق - سوريا): دار الفكر المعاصر - دار الفكر.
- ابن دقيق العيد. (2003م). شرح الأربعون النووية. بيروت: الريان.
- ابن عساكر. (1995م). تاريخ دمشق. (عمرو غرامة العمروي، المحرر) دمشق: دار الفكر.
- ابن كثير. (2015م). البداية والنهاية. (محي الدين ديب مستو، المحرر) قطر: وزارة الأوقاف.
- ابن هشام. (1955م). السيرة النبوية (المجلد الثانية). (مصطفى السقا، إبراهيم الإبياري، وعبد الحفيظ شلبي، المحررون) القاهرة: شركة مصطفى البابي الحلبي وأولاده.
- أبو الريحان البيروني. (1958م). تحقيق ما للهند من مقولة في العقل أو مرذولة. الهند: وزارة المعارف للحكومة العالية الهندية.
- أبو العلا عفيفي. (1970م). التصوف الثورة الروحية في الإسلام. بيروت: دار الشعب.

- أبو القاسم القشيري. (1989م). الرسالة القشيرية. (عبد الحليم محمود، المحرر) القاهرة: دار الشعب.
- أبو الوفا الغنيمي التفتازاني. (1979م). مدخل إلى التصوّف الإسلامي (المجلد الثالثة). القاهرة: دار الثقافة.
- أبو الوليد الأزرقى. (1996م). أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار. (رشدي الصالح ملخص، المحرر) بيروت: دار الأندلس.
- أبو بكر البيهقي. (1988م). دلائل النبوة ومعرفة أحوال أصحاب الشريعة. بيروت - القاهرة: دار الكتب العلمية - دار الريان.
- أبو نصر الطوسي. (1960م). اللع. مصر - بغداد: الكتب الحديثة - المثني.
- أبي الفرج ابن الجوزي. (1998م). تلبيس إبليس. الإسكندرية: دار ابن خلدون.
- إحسان ظهير ظهير. (1986م - 1406 هـ). التصوّف المنشأ والمصادر (المجلد الأولى). لوتر مال، لاهور، باكستان: إدارة ترجمان السنّة.
- أحمد زروق. (2004م). قواعد التصوف (المجلد الأولى). بيروت: دار وحي القم.
- أحمد محمد ابن حنبل. (1999م). الزهد (المجلد الأولى). (محمد عبد السلام شاهين، المحرر) بيروت: دار الكتب العلمية.
- أحمد محمد ابن حنبل. (2001م). مسند الإمام أحمد بن حنبل (المجلد الأولى). (شعيب الأرنؤوط، وعادل مرشد، المحررون) بيروت: الرسالة.
- أحمد أمين. (2013). ظهر الإسلام. القاهرة، مصر: كلمات عربية للترجمة والنشر.
- أحمد بهجت. (1984م). بحار الحب عند الصوفية (المجلد الثانية). بيروت: مؤسسة المعارف للطباعة.
- أحمد عبد الحليم تيمية. (2004م - 1425 هـ). مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية. (عبد الرحمن محمد قاسم، و محمد عبد الرحمن قاسم، المحررون) المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.
- أرسطو. (1924). علم الأخلاق. القاهرة: دار الكتب المصرية.
- إسرائيل ولفنسون. (1927م). تاريخ اليهود في بلاد العرب في الجاهلية وصدر الإسلام. القاهرة: مطبعة الاعتماد.

- إسماعيل راجي الفاروقي، ولوس لمياء الفاروقي. (1998 م - 1419 هـ). أطلس الحضارة الإسلامية. (رياض نور الله، المحرر، وعبد الواحد لؤلؤة، المترجمون) الرياض: العبيكان.
- إسماعيل عمر ابن كثير. (1999م). تفسير القرآن العظيم (المجلد الثانية). (سامي محمد السلامة، المحرر) الرياض: دار طيبة.
- إسماعيل راجي الفاروقي. (2014م). التوحيد (المجلد الثانية). (السيد عمر، المترجمون) القاهرة: مدارات.
- الأصمعي. (1980م). فحولة الشعراء (المجلد الثانية). (المستشرق ش.توزي، المحرر) بيروت: دار الكتاب الجديد.
- الحافظ العراقي. (بدون). طرح التثريب في شرح التقريب . بيروت : إحياء التراث العربي .
- السيد محمود شكري الألوسي. (2007 م). بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب (المجلد الثاني). (محمد بهجة الأثري، المحرر) القاهرة: دار الكتاب المصري.
- الشهرستاني. (1968). الملل والنحل. (عبد العزيز محمد الوكيل، المحرر) بيروت: الحلبي.
- الفيروز آبادي. (1332هـ). سفر السعادة. القاهرة: دار العصور.
- القرطبي. (1935م). الجامع لأحكام القرآن (المجلد الثانية). (البردوني، أحمد البردوني، و إبراهيم أطفيش، المحررون) القاهرة: دار الكتب المصرية.
- الكلاباذي. (2001م). التعرف لمذهب أهل التصوف. بيروت: دار الكتب العلمية.
- النفري. (1934م). المواقف والمخاطبات. القاهرة: المتنبي.
- أنا ماري شيميل. (2006). الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف (المجلد الأولى). (محمد إسماعيل السيد، و رضا حامد قطب، المترجمون) كولونيا، ألمانيا: منشورات الجمل.
- أنستاس ماري الكرمل، و بطرس جبرائيل عواد. (1 مارس، 1928م). أصل كلمة التصوف. لغة العرب، صفحة 214.
- بهجة عبد الغفور الحديثي. (2009م). أمية بن أبي الصلت: حياته وشعره (المجلد الأولى). أبو ظبي: هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث.
- تور أندريه. (2003). التصوف الإسلامي (المجلد الأولى). كولونيا، ألمانيا: منشورات الجمل.

- جواد علي. (2001م). المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام (المجلد الرابع). بيروت: دار الساقى.
- جوناثان ري وح أو أرمسون. (2013). الموسوعة الفلسفية المختصرة (المجلد الأولى). (زكي نجيب محمود، المحرر، فؤاد كامل، جلال العشري، وعبد الرشيد الصادق، المترجمون) القاهرة: المركز القومي للترجمة.
- جيب. (1959م). بنية الفكر الديني في الإسلام. سوريا: مطبعة جامعة دمشق.
- حسن حسين. (1400هـ). ثلاثية البردة (المجلد الأول). الدوحة: دار الكتب القطرية.
- حسن محمود الشافعي. (2008). فصول في التصوف (المجلد الأول). القاهرة: دار البصائر.
- حسين مروة. (2008م). النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية . بيروت : الفارابي .
- حضرت عنايات خان. (2006). تعاليم المتصوفين. دمشق، سوريا: دار الفرق.
- ر.ا. نيكلسون. (2002). الصوفية في الإسلام (المجلد الثاني). (نور الدين شريبه، المترجمون) القاهرة، مصر: مكتبة الخانجي.
- رينولد نيكولسون. (2015م). في التصوف الإسلامي وتاريخه (المجلد الأول). (أبو العلاء العفيفي، المترجمون) بيروت: منشورات الجمل.
- زكي مبارك. (2012). التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق. القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة.
- سعيد حوى. (1999). تربيته الروحية (المجلد السادسة). القاهرة: دار السلام.
- سعيد مراد. (بلا تاريخ). المدخل في تاريخ الأديان. القاهرة : عين للدراسات والبحوث.
- سليمان صفية. (محرم 1438هـ). الأصول المنهجية للطرق الصوفية. الدراسات العقدية.
- سيد قطب. (2003 م). في ظلال القرآن (المجلد الثاني والثلاثون). القاهرة: دار الشروق.
- صابر طعيمه. (1985م). الصوفية معتقداً ومسلماً (المجلد الثاني). الرياض: دار عالم الكتب.
- صفى الرحمن المباركفوري. (2010م). الرحيق المختوم (المجلد الأول). بيروت: دار الهلال.
- صهيب سهران. (1989). مقامة في التصوف. دمشق: دار المعرفة.
- طالب جاسم العنزي، وسلمى حسين الموسوي. (صيف 2014 م - 1435هـ). المؤثرات الأجنبية في التصوف الإسلامي. دراسات استشرافية، صفحة 37 - 288.

- طه الهاشمي. (1963م). تاريخ الأديان وفلسفتها. بيروت: مكتبة الحياة.
- عبد الحليم محمود. (1989م). التفكير الفلسفي في الإسلام (المجلد الثاني). القاهرة: دار المعارف.
- عبد الحليم محمود. (2003). قضية التصوف المنقذ من الضلال (المجلد الخامس). القاهرة: دار المعارف.
- عبد الرحمن محمد ابن خلدون. (2014). مقدّمة ابن خلدون - الجزء الأول. (علي عبد الواحد وافي، و داليا محمد إبراهيم، المحررون) القاهرة: دار نهضة مصر.
- عبد العزيز السليطي. (1974م). ديوان أمية بن أبي الصلت. دمشق: المكتبة التعاونية.
- عبد القادر أحمد عطا. (1987م). التصوف الإسلامي بين الأصالة والافتباس في عصر النابلسي (المجلد الأول). بيروت: دار الجليل.
- عبد القادر عمر البغدادي. (1998م). خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب. (محمد نبيل طريفي، وأمير بديع اليعقوب، المحررون) بيروت: دار الكتب العلمية.
- عبد القادر محمود. (1966-1967). الفلسفة الصوفيّة في الإسلام مصادرنا ونظرياتها ومكانها من الدين والحياة. القاهرة: دار الفكر العربي.
- عبد الله السراج السراج. (2001م). اللمع (المجلد الأول). بيروت: دار الكتب العلمية.
- عبد الله الشاذلي. (2006م). الزهد الإسلامي - الجزء الأول (المجلد الأول). القاهرة، مصر: دار الأفق.
- عرفان عبد الحميد فتاح. (1993م). نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها (المجلد الأول). بيروت: دار الجليل.
- علي عبد الواحد وافي. (1964). الأسفار المقدسة في الديانات السابقة للإسلام (المجلد الأول). القاهرة: دار نهضة مصر.
- علي زيعور. (1984). الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم القطاع اللاوعي في الذات العربية. بيروت، لبنان: دار الأندلس.
- علي سامي النشار. (2008م). نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام (المجلد الأول). القاهرة: دار السلام.
- علي سامي النشار. (بلا تاريخ). نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام الزهد والتصوف في القرنين الأول والثاني الهجريين - الجزء الأول (المجلد التاسع). القاهرة، مصر: دار المعارف.

- علي شيرواني. (2003م). الأسس النظرية للتجربة الدينية (المجلد الأول). بيروت: مركز الغدير للدراسات الإسلامية.
- علي صالح المقوشي. (1414هـ). موقف الإمام ابن الجوزي من الصوفية من خلال كتابه "تلبيس إبليس" رسالة ماجستير. (عبد الله عمر الدميحي، المحرر) مكة المكرمة، المملكة العربية السعودية: كلية الدعوة وأصول الدين، جامعة أم القرى.
- فراس السواح. (2002م). دين الإنسان (المجلد الرابع). سوريا: دار علاء الدين.
- كارل بروكلمان. (1968م). تاريخ الشعوب الإسلامية (المجلد الخامس). (نبيل فارس، و منير البعلبكي، المترجمون) بيروت: دار العلم للملايين.
- كامل مصطفى الشبيبي. (1997). صفحات مكثفة من تاريخ التصوف الإسلامي. بيروت، لبنان: دار المناهل.
- لويس شيخو اليسوعي. (1989م). النصرانية وآدابها بين عرب الجاهلية . لبنان: دار المشرق.
- ماسينيون، ومصطفى عبد الرزاق. (1984م). التصوف (المجلد الأول). (إبراهيم خورشيد ، عبد الحميد يونس ، و حسن عثمان، المترجمون) بيروت، لبنان: دار الكتاب اللبناني - مكتبة المدرسة.
- محمد أبو زهره . (1440هـ). خاتم النبيين . الدوحة : المؤتمر العالمي الثالث للسيرة والسنة النبوية.
- محمد إسماعيل المقدم. (2011م). الدين المقبول عند الله . الإسكندرية: دار الأمل .
- محمد عبد الله الخطيب التبريزي. (1985م). مشكاة المصابيح. بيروت : دار المكتب الإسلامي.
- محمد عبد الله دراز. (1952). الدين. (محمد شحاته، المحرر) القاهرة: مركز تفكر للدراسات والبحث.
- محمد عيسى الترمذي. (1998م). الجامع الكبير. (بشار عواد معروف، المحرر) بيروت: دار الغرب الإسلامي.
- محمد كمال جعفر. (1978). من قضايا الفكر الإسلامي دراسة ونصوص . القاهرة: مكتبة دار العلوم.
- محمد إبراهيم جعفر. (1970). التصوف طريقاً وتجربةً ومذهباً. القاهرة: دار الكتب الجامعية.
- محمد أحمد لوح. (2001م). تقديس الأشخاص في الفكر الصوفي (المجلد الثاني). القاهرة: دار ابن عفان - دار ابن القيم.
- محمد إسماعيل المقدم. (2012م). فطرية الدين. مصر: مدار الأمل.

- محمد إسماعيل البخاري. (1422هـ). الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه (المجلد الأول). (محمد زهير ناصر الناصر، المحرر) بيروت: طوق النجاة.
- محمد الغزالي. (1427 هـ). فقه السيرة (المجلد الأول). دمشق: دار القم.
- محمد جلال شرف. (1991م). دراسات في التصوف الإسلامي. الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية .
- محمد حسين هيكل. (1935م). حياة محمد (المجلد الرابع عشر). القاهرة: دار المعارف.
- محمد خليفه حسن. (2016م). تاريخ الأديان (المجلد الأول). القاهرة: دار رؤية.
- محمد خليفه حسن. (1977م). آثار الفكر الاستشراقي في المجتمعات الإسلامية. القاهرة: عين للدراسات والبحوث.
- محمد سعيد البوطي. (1991م). فقه السيرة (المجلد العاشر). دمشق: دار الفكر المعاصر.
- محمد سليمان المنصور فوري. (1418 هـ). رحمة للعالمين (المجلد الأول). (سمير عبد الحميد إبراهيم ، المترجمون) الرياض: دار السلام.
- محمد عابد الجابري. (2001). العقل الأخلاقي العربي (المجلد الأول). بيروت، لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية.
- محمد عباسة. (2010م). التصوف الإسلامي بين التأثير والتأثير. حوليات التراث، صفحة 22.
- محمد عبد الله دراز. (1952م). الدين . الكويت: دار القلم .
- محمد مصطفى حلمي. (2011م). الحياة الروحية في الإسلام. (محمد حلمي عبد الوهاب، المحرر) القاهرة - لبنان: دار الكتاب المصري - دار الكتاب اللبناني.
- محمد ناصر الدين الألباني. (1995م). سلسلة الأحاديث الصحيحة . الرياض: دار المعارف .
- محمود حمدي زقزوق. (2003). مقدمة في الفلسفة الإسلامية. القاهرة: دار الفكر العربي.
- محمود زيدان. (1998م). ويليم جيمس. القاهرة: دار المعارف .
- محي الدين يحيى شرف النووي. (1392 هـ). المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج (المجلد الثاني). بيروت: دار إحياء التراث العربي.
- مسلم الحجاج النيسابوري. (1954م). صحيح مسلم. بيروت: إحياء التراث العربي.
- مصطفى حلمي. (1982). ابن تيمية والتصوف (المجلد الأول). الإسكندرية: دار الدعوة.

- مصطفى ديب البغا، و محي الدين ديب مستو. (1998م). الواضح في علوم القرآن (المجلد الثاني). دمشق: دار الكلم الطيب - دار العلوم الإنسانية.
- مصطفى محمود. (1975م). السر الأعظم. القاهرة: دار المعارف .
- مصطفى ملكيان. (2010م). العقلانية والمعنوية (المجلد الأول). (عبد الجبار الرفاعي، المترجمون) بغداد: الدار العربية للعلوم - مركز دراسات فلسفة الدين.
- مقداد يالجن. (1989). فلسفة الحياة الروحية (المجلد الثاني). الرياض: عالم الكتب.
- مناع القطان. (2000م). مباحث في علوم القرآن (المجلد الثالث). القاهرة : مكتبة المعارف.
- ميثم الجنابي. (2001). حكمة الروح الصوفي. دمشق، سوريا: المدى.
- ناجي حسين جودة. (2006م). المعرفة الصوفية (المجلد الأول). بيروت: دار الهادي.
- نذير جعفر. (2012م). الدخيل والأثيل في شعر أمية بن أبي الصلت. (صلاح كزّاره، المحرر) سوريا: الهيئة العامة السورية للكتاب.
- نور الدين الهيثمي . (1984م). كشف الأستار عن زوائد البزار (المجلد الأول). (حبيب الرحمن الأعظمي، المحرر) الرياض: الرسالة.
- هيجل. (2007م). موسوعة العلوم الفلسفية (المجلد الثالث). (إمام عبد الفتاح، المترجمون) بيروت: التنوير.
- وولتر ستيس. (1999). التصوف والفلسفة. (إمام عبد الفتاح إمام، المترجمون) القاهرة: مكتبة مدبولي.
- يوسف زيدان. (1998). الفكر الصوفي بين عبد الكريم الجيلي وكبار الصوفية. الإسكندرية: دار الأمين.

المقالات

- مقال بعنوان حديث الكتاب المقدس عن اللبنة أو حجر الزاوية، د: محمد عبد السلام، موقع الألوكة، تاريخ الإضافة 2013-6-29م، تاريخ الاقتباس 2018/12/26 الساعة 4:10 مساءً برابط:
<https://www.alukah.net/sharia/0/56621/>
- مقال بعنوان: تعبد رسول الله - صلى الله عليه وسلم - في غار حراء، للدكتور: راغب السرجاني، وقت النشر 28 - 2 - 2016م، وقت زيارة الموقع 2019-3-26، الرابط: <https://bit.ly/2Yotfjk>
- معجم الدوحة التاريخي للغة العربية، تاريخ الاقتباس 2018-12-21 م برابط:
<https://www.dohadictionary.org/#/root>
- - لقاء تلفزيوني، الشيخ محمد متولي الشعراوي، بعنوان: ما هو التصوف؟ ومن هو الصوفي؟ تم نشره في 21 - 7 - 2013م برابط: <https://www.youtube.com/watch?v=nFgBoOYV1Pk>
- مقال بعنوان الآداب الشرعية، آداب اللباس، الموقع الرسمي للشيخ محمد صالح المنجد، تاريخ الزيارة 2019-2-28 الساعة 2:07 مساءً، برابط <https://almunajjid.com/9274>
- معجم الدوحة التاريخي للغة العربية، تاريخ الاقتباس 2018-12-21م، برابط:
<https://www.dohadictionary.org/#/root>
- عطية شطا، التصوف والتجربة الدينية عبر زواياه في الجزائر، مجلة العلوم الإسلامية والحضارة، العدد السادس، أكتوبر 2017م، ص 186، برابط:
<https://www.asjp.cerist.dz/en/article/29334>
- عبد الحسين خسروبناه، ترجمة محمد حسين الواسطي، مجلة الفكر المعاصر، العدد الثامن جمادى الآخرة 1437هـ، مقال بعنوان: حقيقة التجربة الدينية، ص 121 وما بعدها، برابط:
<https://aqeeda.iicss.iq/?id=48&sid=63>
- منتهى عبد جاسم، مقال بعنوان: سيكلوجية الدين عند وليام جيمس، الحوار المتمدن، تاريخ النشر 2011-5-1م، برابط:
<http://www.m.ahewar.org/s.asp?aid=257324&r=0>

- مقال بعنوان: هل الدين ضروري حقًا للإنسان، منة الله علي، برابط: <https://bit.ly/2IQRxPr>
- مقال بعنوان: طبيعة التجربة الدينية في فلسفة وليام جيمس، لـ شوليهافات بوريراكوشاروين، ترجمة وتعريب فيان البطل، مركز نماء للبحوث والدراسات، ص5، برابط:

<http://nama-center.com/Articles/Details/40815>

- مقال بعنوان التجربة الدينية، موسوعة ستانفورد للفلسفة، د. مارك ويب، تم نشره بتاريخ 10- 7-

2018م، برابط: <https://bit.ly/2v2JPaD>