التصوف في فلسفة الدين

د. بلعزكريمة[1]

تستند دراسة الأديان المقارنة في الغرب، ومن ضمنها الدراسة المقارنة للتصوف، إلى مجموعة كاملة من المقدمات الفلسفية والأنتروبولوجية ومعطيات علم الثقافة. وفي عداد هذه المقدمات الهامة: فكرة التشابه الجوهري في التجربة الإنسانية، والدينية من ضمنها، التي يستوجبها في نهاية المطاف التشابه في ظروف حياة البشر؛ وفكرة أن التجربة الواحدة يمكنها أن تحصل على تنوع فريد من نوعه في التعبير، من دون أن يغير ذلك من طبيعتها؛ والأفكار التأويلية المحددة فيما يتعلق بالفهم البين ثقافي لفحوى الموقف من العالم وأنماطه في الثقافات المختلفة، وهذا يتضمن الموروثات الدينية المطابقة لتلك الثقافات. لكن هذه المقدمات وغيرها أيضاً لا تخضع، على الأقل عند دراسة التصوف، لتفكير منهجي جدي.

ويتجلى التوافق الرئيس مع البحث العام للتجربة الدينية في السعي إلى التحقق مما إذا كان بمقدور التجربة الصوفية أن تصبح وسيلة لإثبات وجود الحقيقة الإلهية كما تفهمها الموروثات الدينية المختلفة، وكذلك في الجهود المبذولة لتفسير العلاقة بين التجربة ووسائل التعبير عنها.

وقبل أن نقدم على تحليل الطرائق التي يُدرس بها التصوف في فلسفة الدين الغربية، من المناسب أن نرسم باختصار حدود هذه الظاهرة بوصفها مكوناً أساسياً في الوضع الديني المعاصر. وفي هذا الصدد يجب في مستهل الأمر أن نبين كيف يُفهم التصوف عند المنظرين الدينيين وما الآمال التي ترتجى منه.

تُدرك التجربة الصوفية تقليدياً، سواء من قبل الصوفيين أنفسهم أم ممن يحكم عليها من أقوال الصوفيين، كتجربة اتصال حي ومباشر مع ما يُتصور بشكل أو بآخر حقيقة إلهية سامية، مع المطلق. ويتبدى هذا الاتصال في الوعي الديني "كاتحاد" مع هذه الحقيقة، "ذوبان" فيها، "انغماس" بها، "صعود" أو "نزول" إليها. وفي أثناء ذلك تُفهم الأوضاع

1 أستاذة محاضرة – ب- شعبة الفلسفة جامعة سعيدة

الموسومة بالأوضاع الانفعالية كأحوال وجودية فريدة، كطرائق فريدة للموقف من الواقع، ليس لها ما يناظرها في وظائف الوعي الحسية والعقلية العادية.

ومن الطبيعي أن تختلف الموروثات الدينية المتنوعة في فهمها للحقيقة الإلهية نفسها، وكذلك يختلف تصورها لطابع الاتصال الصوفي بهذه الحقيقة. كما أن موقفها من التصوف ذاته يختلف أيضاً. فإذا كانت التجربة الصوفية في بعض الموروثات الدينية لا تنفصل إلا بصورة شرطية وبالغة الصعوبة عن التجربة الدينية- الميتافيزيقية في حدود هذه الموروثات، فإن فهم التصوف والموقف منه في بعضها الآخر، وفي مقدمها ديانات التوحيد، لم يتطابقا في أي وقت من الأوقات. ولقد نشأ عدم التطابق بداية من واقعة أن هذه ديانات الوحي، الشيء الذي يفترض تنظيماً معيارياً معيناً للانفعال الديني. فقد تبدو التجربة الصوفية هنا، من جهة أولى، مرجعية تؤكد المكونات المعتقديةوالميثولوجية لهذه الديانات، لكن، من جهة أخرى، قد يبرز المتصوفون كنوع من متدينين فوضويين يعرّضون للشك بعضاً من هذه المكونات. وحتى في الحالة الأخيرة يُعترف عادة بالقيمة الخاصة للانفعال الصوفي، وعلى الأخص تتبدى القيمة الرفيعة للتجربة الصوفية التي لا يفترق مضمونها عن المحتوى الجوهري لهذه الديانة.

إن التصور الذي نتقصاه عن التصوف في جميع الديانات الكبرى، بوصفه تجربة مشاركةٍ في الحقيقة العلوية من غير توسط، يكتسب قيمة خاصة بالنسبة للوعي الديني في الظروف الراهنة. لاسيما وأن التغيرات الجذرية لجميع نواحي الحياة تمس حتماً التقاليد الدينية الثقافية. وكل من هذه الأخيرة يعاني ضغطاً شديداً من جانب العقائد العَلمانية المختلفة التي تصادق بشكل أو بآخر على التغيرات الحادثة.

وفي هذا الوضع يمكن للتصوف، المدرك بوصفه تجربة اتصال مباشر بالحقيقة العلوية كما يتصورها تقليد ديني ميتافيزيقي بعينه، أن يتبدى وفقاً لمآرب منظري هذا التقليد الديني كوسيلة للتثبت المطلق من الجوانب الجوهرية الأصلية لهذا الدين. فالتجربة الصوفية، كما هو ثابت، بطبيعتها هي شيء "مكتفي بذاته"؛ أي لا يحتاج مضمونها إلى إثبات من أي نوع. وتبعاً لذلك تبدو وكأنها تتمتع بحصانة ما إزاء أي محاولات لتفنيدها من جانب الأفكار العَلمانية والنقد الموجه من الديانات الأخرى، وإزاء جميع أشكال التحليل العلمي. بكلام آخر، يعول على التصوف أن يمثل مرجعية مطلقة، لا يقهرها شيء،

ومبررة بمقتضى قيمتها العليا، وذلك بالنسبة لتقليد ديني بعينه أو للتدين عموماً. إن هذا الذي قلناه لا يعني أن أي محتوى تجربة لصوفي بعينه تؤخذ على أنها شيء مطلق. فثمة إمكانية مشروعة للتحقق منها وتصحيحها (فمثل هذه الإجراءات موجودة)، لكن ذلك لا يتم إلا في سياق التجربة الصوفية ذاتها، أو من موقع المبادئ المعتقدية الأساسية لموروث محدد.

وارتباطاً بذلك قد يؤكد التصوف التصورات الثابتة المتكونة بصورة نهائية لموروث بعينه، وقد يصبح أيضاً مصدراً لتغيرات معينة في هذه التصورات. ذلك يعني أن التصوف يمكن أن يستثمر كوسيلة لتجديد الدين وتحديثه، ما يمثل بدوره قيمة بالغة بالنسبة للدين حين يكون في وضع مأزوم. وهذا ما لفت فريدريك إنجلس الانتباه إليه عندما أشار إلى دور التصوف في تشكيل الأفكار الدينية. فكتب حين تصدى لتحليل التشكيلات الفكرية الدينية في زمن الإصلاح ما يلي: "فيما يخص التصوف فإن ارتباط مصلحي القرن السادس عشر به هو حقيقة معروفة جيداً... "[1].

إن السعي لاستخدام التجربة الصوفية بمنزلة المرجعية التبريرية، يحيل في المقام الأول على أن محتوى هذه التجربة، متى ما كان موضوعها محدداً، يجب أن يثبت المكونات المعتقدية الجوهرية للموروث الديني. ونعني بذلك أن محتوى التجربة الصوفية عليه أن يثبت التصورات الأنطولوجية الأساسية عن الحقيقة الإلهية السامية، الشيء الذي يتضمن، بطبيعة الحال، إثبات وجود هذه الحقيقة ذاته. وهذا هو جوهر الوظيفة التبريرية، بمعنى الكلمة الواسع، للتصوف إزاء الدين. وجميع الأوجه الأخرى من الاستخدام الوظيفي للتصوف هي عملياً مشتقة منها.

ينبغي أن نشير هنا إلى أمر هام. إن تحديد الموضوع الرئيس لمحتوى التجربة الصوفية، الذي يجعل الاستخدام الوظيفي لهذه التجربة ممكناً، لا يتم دائما على أيدي الصوفيين أنفسهم. ففي معظم الأحيان يسبغ هذا الموضوع على التجربة الصوفية الشُرَّاح واللاهوتيون والفلاسفة، الذين ليسوا صوفيين بأنفسهم. حتى إن النصوص التي يكتبها هؤلاء تبدو في بعض الحالات وكأنها شهادات صوفية، بيد أنه

1- ماركس وإنجلس: المؤلفات الكاملة، المجلد السابع، ص 361.

من الناحية العملية لا يكمن في أساس هذه الشهادات انفعال صوفي خاص، يمثل نوعاً من "سيرة ذاتية" (Autobiography).

يعد إثبات المحتوى الأساسي لتقليد ديني ما تأكيداً لحقيقة دينية وحيدة لا نظير لها، يصرح بها هذا الدين. وفي وضع يتزايد فيه إدراك التعددية الدينية؛ أي في وضع المنافسة الكونية المفتوحة لكثرة من مدعي امتلاك الحقيقة الدينية الواحدة، حين بات الحوار اللاهوتي-العقائدي يذكرنا في أحيان كثيرة بحوار الطرشان، ثمة من يسعى لإشراك التصوف كحكم أعلى يعول عليه أن يذكر اسم مالك الحقيقة. لذا فموضوع الصلة بين التجربة الصوفية والعقائد، أو المحتوى العقائدي لدين بعينه، إنما هو أحد الموضوعات الأساسية عند الدراسة الفلسفية للتصوف، حيث غالباً ما يجري النظر إليه في نطاق المشكلة المتعلقة بدور التفسير في التجربة الصوفية.

وتنتشر على نطاق واسع فكرة أن التصوف يمكنه أن يحسم جدال دعاة الحقيقة الواحدة بطريقة أخرى: إذ يمكنه، حسبما يُزعم، أن يُظهر وجود حقيقة سامية واحدة، يعبر عنها كل دين بمفرده في تجربته المميزة. بتعبير آخر، ثمة وحدة أساسية، عميقة لكل الديانات، وجميع هذه الديانات تحمل حقائق جزئية. مثل هذه التصورات، وما يرتبط بها من آمال مسكونية (Ecumenical)* وعالمية عموماً تعتزم التكامل، تحولت إلى محفز من المحفزات الكبرى لدراسة التصوف فلسفياً.

ولقد برز من ضمن هذه الآراء موقفان أساسيان في فهم التناسب بين التصوف والدين، عبر عنهما على التوالي منظرو الدين والباحثون في التصوف. تبعاً للموقف الأول لا يوجد التصوف إلا كشكل خاص من الحياة الدينية لموروث بعينه. وأي إشهار لتصوف عام لا يستند إلى أسس واقعية. وعند دراسة التصوف يتبدى هذا الموقف في التأكيد على لا مشروعية صياغة مفهوم "التصوف العام". وارتباطاً بذلك تخضع للشك شرعية الدراسة المقارنة للتصوف. لاسيما وأن الخصائص الفينومينولوجية العامة- بحسب أنصار هذا الموقف- تقتضي هذا التخصيص (Specification) فيما يتصل بالأديان الملموسة، كما أن هذه العملية (أي الدراسة المقارنة) تؤدي عموماً إلى تلاشي مضمون هذه الخصائص والمقولات.

* - المسكونية (Ecumenism) حركة دينية تهدف إلى الوحدة المسيحية العالمية- المترجم.

وتبعاً للموقف الآخر يبدو التصوف مستقلاً نسبياً إزاء التقاليد الثقافية- الدينية. لذلك يمكننا في أثناء الدراسة أن نبرز في شهادات التجربة الصوفية اللمحات الجوهرية الغنية التي لا تتطابق، من جهة، مع المكونات الميثولوجيةوالمعتقدية والأخلاقية.. لهذا الدين أو ذاك، ومن جهة أخرى، تعد لمحات عامة للشهادات التي تنتمي إلى عصور وثقافات مختلفة. حينئذ يصبح من الممكن تقديم تعريفات كلية، وإقرار مجموعة من الخصائص العامة، وتأسيس نمذجة بين ثقافية للتجربة الصوفية، والأهم من كل ذلك أنه من الممكن الإشارة إلى حقيقة واحدة، إلهية سامية، وكل ما هنالك أن صياغتها تتم بصور مختلفة في "النزوعات الدينية" للبشرية.

لقد قلنا آنفاً إن جميع أوجه الاستخدام الوظيفي للتصوف مشتقة من وظيفته في تأكيد المضامين المعتقدية الأساسية، والميثولوجية لدين معين. وما يوضح ذلك هو استخدام التصوف في بعض الأحيان لتفسير منشأ هذا التقليد الديني- الميتافيزيقي أو ذاك. فثمة من يؤكد أن "الاختراق" الصوفي للحقيقة السامية، الأصلية، تحول في زمن غابر إلى باعث على تكوين هذا التقليد. وبموجب ذلك يبدو الأمر وكأن عملية نشأة هذا التقليد لا يمكنها أن تصبح موضوعاً للتحليل بمصطلحات عَلمانية، ويجري استخدام هذه الفكرة أساساً فيما يتصل بالتقاليد الشرقية. لكن التصوف لا يُشرَك هنا في تفسير أصل اليهودية أو المسيحية أو الإسلام، بينما يغلب الرأي القائل بأن التصوف في نطاق هذه الديانات يظهر كوسيلة فحسب لتجاوز تلك الهوة العميقة التي أوجدتها الديانات بين الله المتعالي والإنسان. فتتبدى التجربة الصوفية كاستعادة لوحدة ما بين "أساس" أو "عمق" الروح وبين الله. يتشبث بهذا الرأي، على سبيل المثال، ل. ريختر، مؤلف فصل عن مفهوم وجوهر التصوف في الموسوعة البروتستانتية الألمانية[1]، وكذلك جيرشومشوليم الباحث المعروف في التصوف اليهودي[2].

ويجب علينا أن نذكر في هذا السياق أن التصوف يتبدى في الأعمال البحثية أحياناً كمنبع لنشأة الدين عموماً. ولهذا تظهر الشامانية شكلاً أصلياً للدين، التي ينظر إليها، بدورها، على أنها الشكل الأولي من التصوف.

1- Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Bd 4. Tübingen, 1960. S. 1238.
2- Scholem G. Die judischeMzstik in ihren Hauptströmungen. Zürich, 1957. S. 8- 11.

هكذا فإن التصوف يُبحث بفاعلية كبيرة في الفلسفة الغربية المعاصرة. وما يستوجب هذا الاهتمام الزائد بالتصوف هي تلك الوظائف التي يؤديها في الوعي الديني، والتي جرى الحديث عنها آنفاً.

ونحن في حديثنا عن الحالة التي تحيط بدراسة التصوف في فلسفة الدين المعاصرة سوف نركز اهتمامنا في المقام الأول على المسائل المنهجية؛ وعلى المحاولات التي تسعى لإقرار خصائص بنيوية شاملة للتجربة الصوفية؛ وعلى التصنيفات المعدة عن هذه التجربة؛ وعلى مشكلة العلاقة بين التجربة الصوفية وتفسيرها؛ وأخيراً، سوف نولي اهتمامنا لمشكلة الوضع الأنطولوجي والأبستيمولوجي للتجربة الصوفية. وهذه هي اليوم الاتجاهات الأساسية في بحث التصوف في نطاق فلسفة الدين الغربية.

لزمن طويل كانت المشكلة المنهجية الأهم هي مشكلة ما إذا كانت دراسة التصوف ممكنة بوجه عام. وما استوجب طرح المشكلة على هذا النحو هو أن الصوفيين في نصوصهم المختلفة يتحدثون على الدوام عن مفارقة الحالة الصوفية وصعوبة التعبير عنها، وعن استحالة إقامة الترابط بطريقة ما بين ما يشعرون به وبين التجربة المألوفة واللغة المصاحبة لها. وهذا أفضى إلى تصور عن لا معقولية التصوف (Non-intelligible)*، وبالتالي إلى استحالة دراسته من موقع الفلسفة العلمانية.

وفي فلسفة الدين لا ينفك التصور عن لا معقولية التصوف يشكل موضع نزاع. وجدير بالإشارة أن الإقرار بالاختلاف المبدئي للوعي الصوفي عن الوعي العادي لا يعني بعد أن الوعي الصوفي يمتنع على التحليل الفلسفي. وذلك على الأقل لأنه لا يجوز أن نطابق، مثلما هو جار، جميع الحالات الصوفية مع حدس مفترض يفتقر كلياً إلى مضامين ذات علاقة بالمفاهيم.

هذا وقد جرت محاولات عدة للكشف عن المصادر العامة التي يستمد منها التصور عن لا معقولية التصوف أصوله. ومن بين أهم المساعي في هذا الاتجاه محاولة فريتس ستال[1] *(Staal F.)*، الذي يؤكد،

---

*- اللامعقولية (Non-intelligible)ليست اللاعقلانية (Irrationalism)، فلا معقولية أمر ما تعني استغلاقه على الإدراك العقلي، من دون أن يعني ذلك الشك بقدرة العقل أصلاً على المعرفة، أي لعلة فيه وليست في العقل؛ في حين أن اللاعقلانية تقوم على افتراض مبدأ للوجود والحياة غير معقول، أي يتجاوز حدود وقدرات العقل في معرفته، لعلة في العقل نفسه تفشي عجزه وقصوره، وهو ما تقول به الديانات عموماً والمذاهب اللاعقلانية في الفلسفة- المترجم

1- Staal F. Exploring Mysticism: A Methodol. Essay. Berkeley et al. , 1975 .

في كتابه المكرس خصيصاً للمشكلات المنهجية في دراسة التصوف، على أن الرأي القائل بلا معقولية التصوف هو "خرافة غربية"، وعلى وجه الدقة، إنه نتيجة "للاعقلانية (Irrationalism) المسيحية" التي توضع في أساس الطريقة التي تعالج بها ليس ديانات التأليه فقط، إنما أيضاً المذاهب الصوفية الشرقية.

في البوذية واليوغا والأدفايتافيدانتا والطاوية ثمة قناعة عقلانية تشهد بأن التجربة الصوفية قابلة للتحليل العقلي إلى حد كبير، بصرف النظر عن كون التجربة ذاتها عقلانية أو لاعقلانية. فالكثير من المذاهب الشرقية تشدد على أهمية المعرفة. بينما يهيمن في الدين الغربي توجه مخالف، من جرائه يخال الغربيون المذاهب الصوفية الشرقية لاعقلانية وغير معقولة سواء كانوا يقبلونها أو لا يقبلونها.

ويصادق ستال على أن "المذاهب الصوفية الشرقية هي مذاهب عقلانية بوجه عام"[1]. وبرأيه أن هذا المبدأ يلقى تأكيده حتى عند بحث ما يبدو أنه استثناء في هذا الأمر. إن تحليل مواقف المَدْهيامیكا التي تؤخذ عادة كمثال على هذا الذي يبدو استثناء يكشف أن التفسير اللاعقلاني لهذه المواقف ينبع من الخرافة الغربية المنوه بها. أما إذا توخينا تفسير الفكر البوذي بمصطلحاته الخاصة فمن المشكوك فيه أن تكون لدينا مسوغات للحديث عن "اللاعقلانية البوذية".

عموماً فإن ستال يصل إلى نتيجة تعلن بأنه "ليس ثمة من أسباب خاصة تدعونا لشطب التصوف من ميدان البحث العقلاني. فنحن لم نقرر العتبة التي يبدأ اللامعقول من بعدها". [2]

ينبغي علينا أن نشير مرة أخرى إلى أن مشكلة عقلانية التصوف تؤخذ هنا بمعناها المنهجي؛ أعني المشكلة المتصلة بإمكان وشرعية الدراسة الفلسفية العقلانية للتصوف.

وفي فلسفة الدين تبذل جهود حثيثة لوضع مجموعة من السمات الجوهرية التكوينية للتصوف.

فهذا ولتر ستيس*(Stace W. T.)*، الذي أعد نمذجة بين ثقافية للتجربة الصوفية سنتحدث عنها أدناه، يضع مجموعة من الخصائص العامة لجميع نماذج التصوف. ويرى أن ما يميز التجربة الصوفية هو:1) شعور الموضوعية، أو الواقعية (أي واقعية ما هو معطى في

1- Ibid. P. 33.
2- Ibid. P. 59.

التجربة)؛ 2) شعور الغبطة، والبهجة، والسعادة، والرضا.. . ؛ 3) وعي أن ما هو مدرك طاهر، ومقدس، وإلهي؛ 4) والتجربة هذه مشحونة بالمفارقات وتخترقها التناقضات؛ 5) وهي مما يصعب التعبير عنه. هذه هي برأي ستيس "الخصائص العامة، الكلية للتصوف في جميع الثقافات، والعصور، والديانات، وحضارات العالم"[1]. إن جميع هذه الخصائص، ربما باستثناء الثالث منها، يعيد الباحثون إنتاجها بشكل أو بآخر عند أي محاولة للكشف عن الخصائص العامة للتجربة الصوفية.

وبرأينا أن هذه الخصائص التي ألمع إليها ستيس لا تمكننا من تحديد فرادة التجربة الصوفية. فالشعور بموضوعية ما هو معطى في التجربة يعد ميزة جوهرية للتجربة بوجه عام. والخصائص الانفعالية (affective) التي يقترحها ستيس يمكنها أن تصاحب أشد أنواع التجربة تبايناً. والوصف الثالث ينطبق على أشكال عديدة من الوعي الديني. والوصفان الرابع والخامس يبقيان التجربة الصوفية من دون وصف في جوهر الأمر.

بيد أن الجهود المبذولة لتبيان السمات العامة للتصوف تتضاءل باضطراد متزايد. فمن المحتمل أن الفلاسفة الغربيين يفترضون أن إمكانيات البحث في هذا الاتجاه قد استنفدت. ومن بين المحاولات التي يمكن مصادفتها بعد، في تبيان السمات العامة للتصوف، تبدو محاولة فريدريك سترينغ *(Streng Fr.)* أكثر محاولة تستحق الاهتمام. فبرأيه أن كل تجربة صوفية توجد فيها العناصر الآتية التي تشكل "بؤرة أولية لتعيين طبيعة الوعي الصوفي"[2]: 1) إدراك الحقيقة النهائية؛ 2) بلوغ الكمال عن طريق التطهر الذهني والانفعالي، والتطهر من الرغبات؛ 3) وضعية السكون والوعي الكلي (المفارق transcendent)؛ 4) الشعور بالتحرر من الشروط الزمانية- المكانية؛ 5) اتساع حيز الوعي والعفوية من خلال الضبط الذاتي. ويمكن أن تقترن مع هذه العناصر تقنية خاصة للتأمل، ومشاعرُ البهجة والغبطة، والأفكارُ عن طبيعة "الأنا" والعالم والحقيقةِ النهائية، والتطابقُ مع المبدأ الكلي أو الانعزالُ التام عن أي نشاط.

1- Stace W. T. Mysticism and Philosophy. L. , 1960. P. 132 .

2- Streng Fr. Language and Mystical Awareness // Mysticism and Philosophical Analisis. L. , 1978. P. 142 .

وكما نرى من خلال المقارنة مع تصنيف ستيس فإن الجديد هنا هو الإشارة إلى التحرر من الشروط الزمانية- المكانية التي يحس بها الصوفيون.

هذا وقد استدعت محاولات إظهار الخصائص الجوهرية العامة للتجربة الصوفية مجموعة كبيرة من الملاحظات النقدية. تستند هذه الملاحظات إلى تصور عن أنه لا يوجد تصوف عام، وما يوجد هو فقط تصوف في موروث ديني معين. ويعتبر أنصار هذا الرأي أن الخصائص التي تتكرر في محاولات الوصف المختلفة من غير المشروع اعتبارها خصائص كلية. إنما يجب النظر إليها، فيما هو مؤكد، ضمن سياقها (أو بيئتها) على وجه الحصر، كخصائص لا قيمة دلالية لها إلا في بيئة دينية- ثقافية معينة، طالما أن دلالة الكلمات المستخدمة في الوصف لا تتحدد إلا ضمن سياقها (بيئتها). وفي هذا الصدد يكتب كارل كيلر *(Keller C. A.)* قائلاً: "اللغة في كل موروث تتميز بالخصوصية، ولا يمكن الاستعاضة عنها بلغات أخرى. ونحن لا نعلم ماهية التجربة: نحن نتعامل مع اللغات وفقط مع اللغات"[1].

إلى جانب المحاولات التي سعت إلى إقرار الخصائص الثابتة للحالة الصوفية ثمة جهود تبذل أيضاً للكشف عن اللحظات أو الملامح العامة في الإجراءات التحضيرية، وفي ممارسة الزهد والتفكير والتأمل، وفي دينامية "المسلك الصوفي"، وفي "الحقيقة السامية" المدركة صوفياً.

على هذا النحو حاول روبرت إلوود*(Ellwood R. C.)* أن يصور "حركة التجربة الصوفية" على اختلاف أشكالها. هذه الحركة تمر عبر مراحل ثلاث. المرحلة الأولى ترتسم على أنها "تأثير المحيط" أو بوصفها "آلية الانطلاق". إنها مرحلة البداية في التجربة الصوفية. فالمحيط الطبيعي المناسب، وأحوال الدير أو المعبد وغيرها، قد تكون هي المحيط، أو الخلفية التي تساعد على ظهور التجربة الصوفية.

"في المرحلة الثانية تحل لحظة التجربة الصوفية بالمعنى الخاص، ولحظتها الأشد توتراً: الوميض المفاجئ العفوي، كما يبدو، للقدرة الكاملة، أو الوجد (Ecstasy). وهي لا تطول كثيراً في طورها المتوتر، لكن توترها هو من النوع الذي يبقي الصوفي بعدئذ في حالة صدمة على مدى دقائق أو حتى ساعات"[2].

1- Keller C. A. Mystical Literature // Mysticism and Philosophical Analysis. P. 77 .
2- Ellwood R. C. Mysticism and Religion. Englewood cliffs, 1980. P. 69 .

المرحلة الثالثة هي مرحلة "الشفق الغارب". يضعف توتر الانفعال، وتظهر الصور والأفكار التي تقترن بالتداعي مع التجربة العادية. ويشدد إلوود على أن الحديث عن هذه المرحلة لا يكون مشروعاً إلا متى انتمت الأفكار والصور المستدعاة إلى سياق ديني محدد هو الذي يعطي تفسيراً للتجربة الصوفية المعنية.

ينشد الباحثون، كما قلنا من قبل، إقرار عمومية محدد في تصريحات الصوفيين فيما يتعلق بالحقيقة السامية التي يدركونها. ويحدث ذلك بصرف النظر عن أنه غالباً ما يعاد إنتاج الدعاوى المذهبية (Doctrinal) لموروث ديني بعينه في هذه التصريحات. وعلى ما يبدو أن هذا الأمر ممكن بسبب من وجود مجازات متشابهة في وصف الحقيقة المدركة صوفياً، إلى جانب التصريحات المذهبية، مثل: "العلو"، و"العمق"، و"المركز"، و"الليل"، و"الظلام"، والنور "المبهر" أو "الذي لا يحتمل"، و"السكينة"، و"الصمت" وغيرها من التعبيرات. علاوة على أن هذه التصريحات، التي تندرج عموماً في دائرة المعتقدات الأرثوذوكسية لموروث ما، تنطوي على مضمون يسمح بالحديث عن "صدع" معين بين المبدأ أو القاعدة الثابتة لهذا الموروث وبين التجربة الملموسة لهذا الصوفي أو ذاك. كل ذلك يحمل الفلاسفة على التفكير بتوافق ممكن للتصورات عن الحقيقة المدركة صوفياً عند ممثلي الديانات المختلفة.

وفي هذا السياق أحرز صدى واسعاً في حينه سعي الباحث أوتوبفليدرر لإقامة أوجه التشابه والاختلاف بين مايسترإيكهارتوشانكارا*. وقام الفيلسوف الياباني المعروف سوزوكي بمحاولة شبيهة أيضاً تجاه مايسترإيكهارت والبوذية. ففي عمله المسمى "التصوف المسيحي والبوذي"، يكتب قائلاً: "مهما تكن التأثيرات التي خضع لها إيكهارت من جهة المصادر اليهودية (ابن ميمون)، والعربية (ابن سينا)، والأفلاطونية الجديدة، فلا ريب في أن آراءه الأصيلة تأسست على تجربته الشخصية، اللاهوتية وغيرها، وأنها كانت بطبيعتها أفكاراً

*- مايسترإيكهارت (1260- 1327) من كبار الصوفيين الألمان، اتهم بالكفر قبيل وفاته، وكان له تأثير كبير على الفكر الألماني، ويلقب بأبي الفلسفة الألمانية. شانكارا (نحو 788- 820 م) من أبرز الفلاسفة البراهمانيين تأثيراً في التراث الميتافيزيقي الهندوسي، ما تزال تعاليمه تمارس إلى اليوم ويطلق عليها اسم الأدفايتافيدانتا- المترجم.

مهايانية** بصورة غير معتادة"[1].

تبذل فلسفة الدين الغربية جهوداً تستحق الاعتبار من أجل وضع نمذجة شاملة للتجربة الصوفية. وهنا نجد المواقف الآتية محتملة من وجهة نظر شكلية: 1) اعتماد وجود نموذج واحد فقط للتصوف، وهو يمتلك أينما وجد تعبيراً متماثلاً من حيث الأساس؛ 2) يوجد نوع واحد من التصوف، لكنه يتمتع بأشكال تعبير متنوعة، وهذا يعود إلى التباينات في ظروف حياة الصوفيين أنفسهم؛ 3) ثمة أنواع عديدة من التصوف، علماً أن وجودها على هذا النحو لا علاقة له بالحواجز الدينية- الثقافية. هذا وقد أحرز الموقف الثالث غلبة كبيرة على غيره.

يمكننا في هذا السياق أن نعتبر كتاب أوتو "التصوف الشرقي والغربي"[2] المحاولة الأولى والأبرز في وضع نمذجة للتصوف على أساس مقارن. لقد أظهر هذا العمل، شأنه في ذلك شأن نظرية أوتو الفلسفية الدينية بالمجمل، تأثيراً ملحوظاً على الباحثين الغربيين في التصوف. يميز أوتو بين "اثنين من مسالك الصوفية": تصوف قائم على "الإبصار الداخلي"، على "الانغماس في الذات"، وتصوف قائم على "إبصار الوحدة". يتسم المسلك الأول بالطابع الآتي: الاشمئزاز والنفور من كل ما هو خارجي، والانصراف إلى النفس الخاصة، إلى أعماقها، المعرفة بأعماقها الخفية والمعرفة بإمكانية الرجوع إلى هذه الأعماق، والخوض فيها. ما يميز تصوف هذا النوع هو الانغماس (أو الاستغراق)، وبالتحديد الانغماس في الذات من أجل الوصول إلى الإشراق في الباطن، والاهتداء هنا إلى اللانهائي، أو إلى الله، أو إلى البراهمان"[3].

المسلك الآخر يطلق عليه أوتو "إبصار الوحدة". هنا لا تعود أشياء العالم وسيروراته عديدة، منقسمة، ممزقة، إنما بكيفية ما هي كل، كامل، موحد. فالواحد مع الواحد والكل مع الكل متطابق. عندئذ يصيب الأشياء تغير فتصبح شفافة، ومشرقة، و"مرئية". والتطابق لا يحدث بين الأشياء فحسب، بل يتطابق المتأمِل مع المتأمَل. بيد أن هذا

**- المهايانا(Mahayana)، وتعني العربة الكبرى، واحد من اتجاهين أساسيين في البوذية إلى جانب الهنايانا(Hinayana) وتعني العربة الصغرى، ظهرت في الهند منذ مطلع العصور الميلادية وانتشرت في الصين والتبت واليابان وغيرها، لذلك تسمى بالبوذية الشمالية- المترجم

1- Suzuki D. T. Mysticism Christian and Buddhist. L. , 1957. P. 12 .

2 - Otto R. West-Östliche Mystik. Gotha, 1926.

3 - Ibid. S. 53 – 54 .

التطابق يختلف عنه في المسلك الأول، طالما أن الحديث لا يدور بعد عن "النفس" واتحادها مع الحقيقة العلوية. وعندما يوصَّف المسلك الثاني فإن واسطة العقد هنا هي كلمة "الوحدة". "فليست النفس، أو باطن الإنسان، أو الأتمان*، أو الله، وليست الحياة أو الوجود، إنما الوحدة"[1].

في كتابه "التصوف والفلسفة" يستعيد ولتر ستيس في حقيقة الأمر نموذج أوتو. فهو يميز بين صنفين من التصوف: النموذج "الانبساطي" والنموذج "الانطوائي". ومن الملاحظ هنا استخدام ستيس لمصطلحات عادة ما تقترن بنظرية كارل يونغ في علم النفس. النموذج الأول يعني الاتحاد الصوفي مع العالم الطبيعي، والثاني بلوغ الصوفي حالة من اللامعنىواللاتمايز بوصفها تجربة "الواحد". ويعطي ستيس النموذج الثاني تقديراً أعلى من الأول.

بحسب ستيس يختص التصوف الانبساطي بالملامح الآتية: 1) جميع الموضوعات الظاهرة تدرك كشيء واحد. فهي تحافظ على أعراضها الظاهرية، لكنها تدرك في أثناء ذلك كموضوعات متجانسة أو موضوعات متأصلة في الوحدة الكامنة في صلبها. 2) يتبدى العالم المدَرك كعالم حي، واع، أو عالم متأصل في الحياة والوعي الشاملين. أما التصوف الانطوائي فهو وعي الوحدة، لكنه وعي مجرد تماماً من المضمون المعتاد. والوحدة التي يشعر بها هي اتحاد مع النيرفانا، أو الله، أو "الأنا" الكلية. والصوفي الانطوائي يفتقر إلى إحساس المكان والزمان[2].

بهذا التقسيم للتجربة الصوفية إلى نموذجين أساسيين يبدو أوتووستيس وأتباعهما عاجزين عن وصف هذين النموذجين بصورة مقنعة. خاصة وأن الباحثين الغربيين حين يعمدون إلى إبراز التجربة الصوفية الانبساطية كصنف قائم بذاته، فإنهم لا يبينون كيف تحافظ الموضوعات الخارجية، في هذا النوع من التجربة، على أشكالها المادية، مادامت تفقد، كما يزعمون، تعينها الظاهري الواضح. ومن ثم، عند وصف التجربة الانطوائية الواحدية (Monism) يبقى غامضاً ما

*- أتمان هو المبدأ الروحي الفردي في مقابل البراهمان وهو المبدأ الروحي الكوني في الفلسفة والديانة الهندوسية- المترجم.

1 - Ibid. S. 56 – 57.

2- Stace W. Op. cit. P. 79 .

الذي يكون هنا بلا مضمون وغير متمايز، أهو الوعي ذاته، أم "الحقيقة" التي تقتحمه، وهل من مضمون ما هنا على الإطلاق؟

إلى جانب أوتووستيس نالت شهرة واسعة في ميدان دراسة التصوف الأعمال التي قدمها زاينر(*Zaehner R. C.*). يرفض زاينر التصور الشائع عن التصوف بأنه واحد بجوهره أين ومتى وجد، وفي كتابه الذي يحمل عنوان "التصوف، المقدس والمدنس"[1] يبرز نماذج التصوف الآتية، المختلفة جذرياً فيما بينها: التصوف الكلياني (الكل في الكل)، والواحدي، والتأليهي. التصوف الكلياني هو تجربة الوحدة الصوفية مع الطبيعة والكون. فالصوفي في هذا النوع من التجربة يدرك الطبيعة بأسرها كشيء كائن في روحه أو، على العكس، يدرك نفسه منحلاً في الطبيعة. ومتى ما تجاوز المكان والزمان يتبدَ له العالم في جمال عصي على الوصف. فتؤوب النفس الفردية إلى براءتها البدئية.

والتصوف الواحدي هو تجربة "الوحدة اللامتمايزة"، التي يتم فيها تجاوز المكان والزمان، والشيء الهام الذي يميزها من التجربة الصوفية الكليانية هو تلاشي كل تحديد لأي شيء كان.

أما التصوف التأليهي فيعني انغماس الروح في "جوهر الله"، فتتلاشى في هذا الانغماس بالكامل- أو هكذا يبدو للصوفي- الشخصية الفردية والعالم الموضوعي برمته. وهذا هو في الغالب جوهر التصوف المسيحي والإسلامي، وكذلك التصوف في البهاجفاد جيتا*. فما يحدث أو ما قد حدث للصوفي المؤلّه في التجربة يفهمه نتيجة لفعل الله الذي يحبوه بعطف خاص. وفي التصوف التأليهي، ما خلا ذلك، يقوم بدور كبير دافع الحب إلى الله.

لقد كان لإبراز التصوف التأليهي في نموذج مستقل صدى واسعاً في فلسفة الدين المعاصرة. فمن المعروف أن موقف الديانات التوحيدية من التصوف كان على الدوام موقفاً متيقظاً. إذ عُد التصوف حاملاً لخطر الفوضى الدينية، وكثيراً ما جرت مطابقته مع وحدة الوجود (Pantheism)، وتأليه الذات. فضلاً عن ذلك، خشي منظرو الكنائس المسيحية من أن تكون لهذا التصوف نزعات مضادة لعقيدة التثليث.

1- Zaehner R. C. Mysticism, Sacred and profane. N. Y. , 1961.

*- البهاجفاد جيتا أو الأنشودة الإلهية هي الجزء الأهم من المهابهارتا (الملحمة الهندية الكبيرة- تقع في ثمانية عشر كتاباً- التي تحكي تاريخ الهند وتحوي تعاليم بشأن قواعد الحياة كافة)، وتحظى البهاجفاد جيتا باهتمام كبير عند الهندوس بسبب أهميتها الفكرية والدينية، وهي أحد مصادر فلسفة الفيدانتا- المترجم

ومع كل الاهتمام الذي يُمنح راهناً "للتصوف التأليهي" إلا أن فلاسفة الدين الغربيين لا يقدمون على توضيح كيف يمكن للذات الإلهية اللامحدودة أن تمثل في التجربة، وليس فقط في الإخبار اللفظي عن التجربة.

يقوم باحث آخر، هو نينيان سمارت *(Smart N.)*، بتقسيم التجربة الدينية إلى تجربة "الشيء في ذاته" (Noumenon)** والتجربة الصوفية. يتخيل سمارت تجربة الشيء في ذاته، من حيث الأساس، طبقاً لنظرية أوتو المعروفة [أي نظرية الانغماس في الذات- م]، أما التجربة الصوفية فتبدو في تشخيص سمارت متوافقة مع وصف الوعي الصوفي الانطوائي عند الباحثين الآخرين. هذا وقد أثارت نظرية سمارت نقاشاً وجدلاً جراء توحيده بين التصوف الواحدي (Monism) والتصوف التأليهي في فئة واحدة.

إن جميع تصنيفات التجربة الصوفية التي أشرنا إليها كانت قد حددت طابع العمل البحثي في هذا الميدان. في حين أن كل الجهود التي بذلت لاحقاً لم تخرج عن حدود الدفاع عن هذه التصنيفات، أو تدقيقها ونقدها.

على هذا النحو، يشير فيليب آلموند*(Almond Ph.)* في كتابه "التجربة الصوفية والمعتقد الديني" إلى أن تعبير "التجربة الصوفية" يشمل صنفين من التجربة. أولاً، بوسعنا أن نملك تجربة، ندرك العالم عبرها كاتحاد، أو تلاحم، أو وحدة شاملة. فما كان يبدو في السابق مجزأ، متكثراً، مشتتاً، يَمثُل الآن، واقعياً، بوصفه كلاً موحداً. "هذا النوع من التجربة- على اختلاف تسمياته: الكلياني، والمنبسط، وطريق الوحدة- يطرح صيغة خاصة من تلك الطريقة العامة جداً للفهم الديني، التي يُدرك من خلالها "الإلهي"، أو "المفارق"، أو "الحقيقي" عن طريق تحوير العالم اليومي للوعي العادي"[1].

ثانياً، نحن نملك تجربة لا تتضمن قط "الظواهر العمومية"، فالعالم يُطرح خارج قوسين، وهذا يحدث "بداخل" الفرد. وتوجد اختلافات كبيرة في الآراء بشأن هذه التجربة الداخلية، الانطوائية. فهذه

**- النومن أو النومين (Noumenon) وتعني الكلمة في أصلها اليوناني ما يُتصور بالعقل، وكان أفلاطون أول من استخدم هذا التعبير بمعنى الشيء موضوع المعرفة العقلية التأملية، ويقابلها التعبير (Phenomenon) = الظاهرة، وهي موضوع الإدراك الحسي. وعاد كانط إلى هذا المفهوم واستخدمه بمعنى الشيء في ذاته، وهو موضوع للحدس العقلي، لكن العقل النظري، لما له من قوانين وطبيعة لا يتجاوزهما، يعجز عن الإحاطة بحقيقة هذا الشيء، غير أن العقل العملي يفترضها ويسلم بها- المترجم.

1- Almond Ph. Mystical Experience and Religious Doctrine. Berlin et al. , 1982. P. 7 .

التجربة، بصفة عامة، هي نتيجة لمسلك التأمل. وهي تقدم معرفة عن الواقع "من وراء"، و"بعيداً عن"، و"من داخل" الظواهر العمومية.

وتعد النمذجة التي اقترحها وليم واينرايت(*Wainwright W. I.)* للتجربة الصوفية المحاولة الأهم والأكمل. فهو يقر، في كتابه الذي يحمل عنوان "التصوف"، بمشروعية تقسيم التصوف إلى انبساطي وانطوائي، لكنه يعتبر أن "أي نمذجة مطابقة يتعين عليها أن تقر بوجود عدة نماذج من الوعي الصوفي الانبساطي، وأن تميز التجربة الصوفية الواحدية من التجربة الصوفية التأليهية"[1].

بحسب واينرايت توجد على الأقل أربعة نماذج مختلفة من التصوف الانبساطي، وموضوع هذه النماذج بأسرها هي الطبيعة، العالم الخارجي، وهذه النماذج هي: 1) الإحساس بوحدة الطبيعة، والتطابق الذاتي معها. وهذا الإحساس يصاحبه إحساس بالتحول و(أو) انطباع بالوجود خارج الزمان. 2) الإحساس بالطبيعة كحضور حي. 3) الإحساس بأن كل شيء شفاف فيما يتعلق بالحاضر الدائم. والنموذج الرابع من التصوف الانبساطي يرتبط بالتصور عن فراغ العالم في المَدْهياميكا*.

وتوجد، برأي واينرايت أيضاً، أسس محددة للقول بوجود نموذجين مختلفين من الوعي الصوفي الانطوائي. الأول، هو تجربة الوعي النقي، الخالي. يحوّل الصوفي انتباهه عن العالم الخارجي ويحرر وعيه من المفاهيم والصور الحسية. بيد أنه لا يغرق في اللاوعي، إنما يحتفظ بوعيه، لكنه وعي العدم. فتتبدى التجربة ومضمونها وحدة غير متمايزة.

النموذج الثاني يمكننا وصفه بأنه الإدراك "العاري" والمحب لله. وهنا أيضاً يحوّل الصوفي انتباهه عن العالم الخارجي ويفرغ وعيه. لكنه خلافاً للنموذج الأول يمتلك هذا النموذج من التجربة موضوعاً آخر، على الرغم من أن هذا الموضوع يدرك بصورة مبهمة وغير حسية، ولا تجوز مطابقته مع أي شيء في عالم المكان والزمان، أو مع هذا العالم بالمجمل. وبهذه الصورة تحمل التجربة بالأحرى طابعاً

1- Wainwright W. I. Mysticism. Brighton, 1981. P. 41 .

* - المدهياميكا إحدى أبرز مدارس البوذية الماهايانية "أنكرت التفكير التصوري، المفاهيمي، وعارضته بالإشراق الحدسي، ورفضت ثنائية الذات والموضوع، ومبدأ الذاتية عموماً. . . وطرحت منهجها "الجدلي" الخاص الذي يفضي بمقولة العقل إلى التناقضات، ويؤكد على عدم التمايز بين التفكير والوجود" (المعجم الفلسفي الموسوعي، موسكو 1989، ص 331)- المترجم.

ثنوياً(Duality) لا واحدياً. والعلاقة بين الصوفي وموضوع تجربته في هذه الحالة يعبَر عنها بواسطة رمزية الحب المتبادل. وتشبه هذه التجربة من بعض الأوجه تجربة الشيء في ذاته، طالما أن كلتيهما ثنوية. وصاحب التجربة في كلتا الحالتين لا يستخدم في العادة المفاهيم والصور التي تقتضي شخصية الموضوع.

في الأعوام الأخيرة باتت مشكلة العلاقة بين التجربة الصوفية وتفسيرها تجذب الاهتمام الكبير من قبل الباحثين. فتفسير التجربة الصوفية يمكن فهمه بمعنيين: أولاً، كتفسير للتجربة حاضر بداخلها، ويشكل جزءاً من محتواها. ثانياً، كتفسير بحثي، أي كنظرية محددة عن التصوف.

ويرى العديد من الفلاسفة الغربيين أن المشكلة هذه، بمعناها الأول، تعتبر مشكلة مفتاحية في دراسة التصوف. ويفتح حلها الطريق إلى معالجة أعمق لمسائل أصل التجربة الصوفية، ونمذجتها، ووضعها الأنطولوجي والأبستيمولوجي. يعلن بيتر مور *(Moore P.)* - في كتابه "التجربة الصوفية، المذهب الصوفي، التقنية الصوفية" - أنه "إذا كانت التجربة الصوفية في متناول التحليل الفلسفي فإن المطلب المنهجي الأساسي لهذا التحليل هو إنتاج الفهم المطابق للفارق بين التجربة الصوفية وطرائق تفسيرها. ومما يؤسف له أن هذا الفارق المبدئي كثيراً ما جرى تبسيطه إلى حد مفرط، وبقيت جوانب كثيرة فيه من دون اهتمام يذكر"[1].

إن مشكلة العلاقة بين التجربة الصوفية وتفسيرها هي بجوهرها مشكلة ما إذا كان التفسير يظهر تأثيراً مكوِّناً على التجربة نفسها، أم أن التفسير هو ما يفرض على التجربة، وما يقال عنها. بتعبير آخر، هل يجب النظر إلى التجربة الصوفية على أنها حدث "خالص" يحصل فيما بعد على تعبير لفظي وعلى تفسير، أم أن قابلية فهمها، وهذا ينسحب على مضمون الموروث الثقافي الديني بالمجمل، منذ البدء متممة "بنيوياً" لعمل التجربة.

وفي الآونة الراهنة يستند الباحثون أساساً عند دراسة هذه الإشكالية إلى أن التفسير ليس شيئاً يعقب واقعة التجربة، أي يأتي عقب حالة صوفية معينة. ويشددون على أن التفسير هو أحد العوامل المكونة الأساسية للتجربة الصوفية. وبصورة أوضح يعني ذلك أن المسألة لا

---

1 - Moore P. Mystical Experience, Mystical Doctrine, Mystical Technique // Mysticism and Philosophical Analysis. P. 108 .

تجري على نحو يقوم فيه الصوفي الهندوسي، مثلاً، بتجربة ما في البداية، ومن ثم يصفها، أو يفسرها بواسطة اللغة والرموز الهندوسية. إنما بالأحرى أن تجربته ذاتها هي تجربة هندوسية؛ أي إنها تجربة هندوسية براهمانية مسبقة التكوين ومحددة سلفاً. وبالمثل لا يجوز القول إن الصوفي المسيحي يشعر، في البداية، بحقيقة ما غير متمايزة، يطلق عليها فيما بعد اسم الله بحسب تعاليم دينه. فالتصورات المسيحية قد كونت سلفاً وإلى حد ما التجربة الصوفية، الشيء الذي يجعل منها حكماً تجربة صوفية مسيحية بالمعنى الخاص. هذه الأفكار هي التي أجازت للباحث ستيفن كاتز(*Katz S.*)، على سبيل المثال، أن يخلص إلى نتيجة مفادها أن "شكل الوعي الذي يقحمه الصوفي في التجربة هو الذي يعين الحدود التي تركب وتقيد الشكل النهائي للتجربة، وتستثني "ما لا يُختبر" في هذا السياق الملموس"[1].

يعد نينيان سمارت أول من طرح بوضوح مشكلة العلاقة بين التجربة الصوفية وتفسيرها. فلقد أشار إلى أن المفاهيم المستخدمة في وصف التجربة الصوفية تتفاوت "بحسب درجة تشعبها"؛ أي بحسب درجة تبعية هذه المفاهيم للبنى الاعتقادية في الموروث الديني الذي يعيشه الصوفي. وبرأي سمارت أنه بقدر ما تكون درجة التشعب كبيرة تقل الضمانات التي تجعل انعكاس التجربة الصوفية مماثلاً لوصفها الذي تتكامل فيه المفاهيم. علاوة على ذلك، يتعين علينا، كما يرى سمارت، أن نقيم الفارق بين تفسير التجربة الصوفية الذي يقدمه صاحب التجربة، وتفسير هذه التجربة من الخارج، من وجهة نظر أخرى. النوع الأول يسميه سمارت بالتفسير الذاتي، أما الثاني فيطلق عليه التفسير المختلف.

كما نرى فإن طرح المشكلة المشار إليها كان قد ارتبط بمحاولة اكتشاف نمذجة للعلاقة بين التجربة الصوفية وتفسيرها. ولقد اختُزلت معالجة المشكلة، في الأساس، إلى وضع نمذجة لهذه العلاقة.

وكان بيتر مور قد اقترح تفسيراً طريفاً للغاية. فهو يبين أربعة أشكال ممكنة لهذه العلاقة: 1- تستخدم التفسيرات المعتقدية (Doctrinal) بعد انتهاء التجربة. وهذا ما يمكن تسميته "بالتفسير الاستعادي (Retrospective). 2- يجري التفسير إما في أثناء التجربة،

1- Katz S. Language, Epistemology and Mysticism // Mysticism and Philosophical Analysis. P. 128.

أو بعد انتهاء التجربة مباشرة. وهذا هو "التفسير الارتكاسي (Reflective). 3- تكون العقائد والآمال والنوايا السابقة عند المتصوف سبباً أو شرطاً لجوانب معينة في التجربة. وهو "التفسير المدمج" وقد يكون له شكلان: أ) تنعكس الأفكار والصور، في أثناء التجربة، على شكل خيالات وأصوات... (التفسير الانعكاسي)؛ ب) تحصل العقائد والتعاليم المحددة في التجربة على "نظير فينومينولوجي" (التفسير المماثل). 4) لا تبدي العقائد والآمال والنوايا السابقة عند الصوفي تأثيراً على تجربته. في هذه الحالة بوسعنا الحديث عن "تجربة خام".

هذه النمذجة تكملها بصورة ناجحة نمذجة أخرى وضعها فيليب آلموند. تتمتع نمذجةآلموند، من وجهة نظرنا، بفضيلة أنها تكشف إلى أي حد يكون التصنيف العام للتجربة الصوفية، الذي يقترحه هذا الباحث أو ذاك، مشروطاً بطابع فهمه للعلاقة بين التجربة الصوفية والتفسير المتضمن في هذه التجربة نفسها.

يبرز آلموند خمسة نماذج من العلاقة بين التجربة الصوفية وتفسيرها: 1- كل تجربة صوفية هي تجربة متجانسة. ويوجد توافق في الأقوال الصوفية ما يشير إلى توافق في التجربة الصوفية. 2- كل تجربة صوفية هي تجربة متجانسة، في حين أن التفسيرات المختلفة للتجربة ترتبط بالوسط الديني و(أو) الفلسفي الذي يحيط بالصوفي. 3- توجد مجموعة قليلة من نماذج التجربة الصوفية لا ترتبط بالحواجز الثقافية. 4- ثمة نماذج مختلفة من التجربة الصوفية تعادل الأطر الفكرية للتعبير عن هذه النماذج. 5- ثمة نماذج مختلفة من التجربة الصوفية تعادل التفسيرات المدمجة فيها[1].

إن ما قلناه آنفاً بشأن دور التفسير في تشكيل التجربة الصوفية بوسعنا، في حقيقة الأمر، قوله أيضاً عن التبصر والتأمل والزهد. فهذه عادة ما يُنظر إليها كشيء خارجي إزاء محتوى التجربة ذاته، وكنوع من "تقنية صوفية" تتمتع بوظيفة الأدوات التحضيرية. وربما سيكون أقرب إلى الصواب لو اعتبرنا أن التبصر والتأمل والزهد ليست مجرد تهيئة للتجربة الصوفية، بل تلعب أيضاً دوراً هاماً في تشكيل محتواها.

1- Almond Ph. Op. cit. P. 128 .

ونشير إلى أن التحليل الفلسفي للوضع الأنطولوجي والأبستيمولوجي للتجربة الصوفية وللحقيقة الميتافيزيقية أو الإلهية السامية التي تتبدى في التجربة، كما يزعم الصوفيون، يجب منطقياً أن يفوز بالاهتمام الأول عند دراسة التصوف. فهذا التحليل معني في المقام الأول، وبقدر ما يكون ذلك ممكناً، أن يصدر حكماً فلسفياً على مشروعية الادعاءات الخارقة للتصوف.

يمثل الطرح الفلسفي لمشكلة الوضع الأنطولوجي والأبستيمولوجي للتجربة الصوفية ضرورة بمقتضى أن الحاجة إلى التحقق من ادعاءات الصوفيين كانت دوماً موضع إقرار حتى في الموروثات الدينية. علاوة على ذلك، في نطاق هذه الموروثات، الكاثوليكية على سبيل المثال، وضعت معايير ملائمة، صوفية وغير صوفية، من أجل تجربة صوفية مشروعة وأصيلة.

ويمكننا أن نميز عدة اتجاهات في سعي الفلاسفة الغربيين للقيام بالتحقق من مزاعم الصوفيين الأنطولوجية.

ينزع بعض الفلاسفة إلى توكيد الحالة المعرفية للتجربة الصوفية من خلال عقد التشابه مع الأنواع الأخرى من المعرفة. وهنا تغلب محاولات إجراء التشابه مع الإدراك (Perception)، مادام التصوف، كما يرى هؤلاء، يعد نوعاً من المعرفة الإدراكية.

ومن الجدير بالملاحظة أنه عند عقد مثل هذه التشابهات فإن الأمر لا يُبذل فيه تحليل فلسفي واسع يفسر موضوع التجربة الصوفية على أنه موضوع تجربة معرفية. ويتم إيجاز الأمر عادة بالتأكيد على أننا إن لم نكن نطلب إقامة الروابط المنطقية بين التجربة الإدراكية العادية وموضوعها، فمن غير المشروع أن نطلب ذلك فيما يتعلق بالتجربة الصوفية. وفي الوقت نفسه إن اتخاذ الإدراك نموذجاً للمعرفة المباشرة يقود أحياناً إلى الإقرار بأن انحراف التجربة الصوفية عن هذا النموذج يفقدها مسوغات الاعتراف بقيمتها المعرفية.

ترتكز محاولات حل هذه المشكلة، التي نتحدث عنها، على استخدام النتائج الناجمة عن دراسة العلاقة بين التجربة الصوفية وتفسيرها. فتفسير التجربة الصوفية، المتضمن في التجربة نفسها، هو بالتوافق صياغة لموضوع هذه التجربة. وبوسع التفسير، مثلما يأمل بعض الباحثين، أن يثبت شرعية التجربة الصوفية كتجربة معرفية، ويثبت

شرعية مزاعمها الأنطولوجية. وترتبط هذه الأخيرة بأن التفسير، المتمثل بالمكونات المعتقديةوالميثولوجية وغيرها لموروث ديني بعينه، يحصل، كما يظن هؤلاء، على إثبات مستقل عن التجربة، بما فيها التجربة الصوفية، بوسائل أخرى. بتعبير آخر، يبدو أن حضور التفسير في التجربة الصوفية، الذي يمكن لمضمونه أن يحصل على إثبات من مصادر أخرى مستقلة عن التجربة، يثبت بحد ذاته الدعاوى المعرفية لهذه التجربة.

بيد أن هذه التصورات تناقض بالفعل نتائج تحليل العلاقة بين التجربة الصوفية وتفسيرها. فبحسب هذا التحليل يسهم المضمون المعتقدي والميثولوجي لموروث ما في تكوين التجربة الصوفية تكويناً غني المضمون. لكن المكوَّن لا يمكنه أن يثبت المكوِّن. فضلاً عن ذلك، إن هذه المقاربة لا يمكن تطبيقها في حالات الوضع الصوفي "الخالص" حين يكون "محتواه الموضوعاتي" غير تقليدي.

وترفض مجموعة من الفلاسفة إمكانية إثبات الدعاوى الأنطولوجية والمعرفية للصوفيين من حيث المبدأ. فهم يصوغون المشكلة على أنها مشكلة تحقق من التجربة الصوفية، وإذ ذاك يشيرون إلى أن محاولات التحقق من ادعاءات الصوفيين تصطدم بجملة من المشكلات صعبة الحل، هذا إن فهمنا تحت حد التحقق مطلب تبيان المبررات المستقلة، التي يجب أن تظهر للعلن، لتجربة قد حدثت بحسب مزاعم الصوفيين.

يمكننا أن نقرر بأن البحث الفلسفي الديني المعاصر حين يتصدى لبحث مشكلات التجربة الدينية، سواء كانت التجربة "العادية" أو "الصوفية"، يكتفي بتناول عدد محدود من المشكلات. وهذه المشكلات نفسها، مثلما هو عددها القليل، تتوقف بالدرجة الأولى على حالة الدين في الغرب. ويبدو لنا أن المشكلة الفلسفية المسيطرة على بحث التجربة الدينية وتعقلها، بالنسبة للفلاسفة الغربيين، هي مشكلة العلاقة بين التجربة الدينية والعقائد بوصفها المكون الفكري للدين. ففي نهاية المطاف تكاد جميع المشكلات الفلسفية الكبرى للتجربة الدينية أن تنتسب إلى هذه المشكلة أو تُشتق منها.

خاتمة:

وبوسعنا أن نجمل الوضع الذي تعالج فيه المشكلة المعنية في فلسفة الدين الغربية المعاصرة على النحو الآتي: لقد أوضح البحث الفلسفي للدين واقعة أن العقائد هي الوسيلة الأهم للتعبير عن التجربة الدينية، وهي في الآن ذاته أحد الشروط الجوهرية لقيام هذه التجربة.

لكن هذا لا يعني بعد، من وجهة نظرنا، معالجة تحليلية تامة للمسألة المتعلقة بطبيعة العلاقة بينهما. فحل هذه المسألة لن يكون ممكناً إلا إذا اعتُرف بالتجربة الدينية مصدراً وحيداً لمحتوى العقائد الدينية، أو أن يُعترف بالعقائد الدينية مرجعاً وحيداً يولد أو يوجد التجربة الدينية. بكلام آخر، إن الحل النهائي لا يمكنه أن يكون إلا حلاً يقوم على الرؤية التطورية بمدلولها المحدد. لكن فلاسفة الدين الغربيين يتجنبون بوجه عام المعالجات التطورية بوصفها غير مشروعة أو أنها لا تدخل في صلاحيات الفلسفة، ما يعني في حقيقة الأمر التقيد بالطريقة الوصفية في معالجة المشكلة المشار إليها، والتي هي مشكلة أساسية في البحث الفلسفي للتجربة الدينية.

قائمة المصادر والمراجع:

* - تجدر الإشارة إلى أن الأدلة المسيحية تؤخذ غالباً من الموروث المسيحي الغربي. وبرأينا أن عدم الاهتمام بالتراث الصوفي في الأرثوذوكسية، لاسيما التيار الزهدي، يشكل عيباً جوهرياً في هذه الدراسات.

[1]- ماركس وإنجلس: المؤلفات الكاملة، المجلد السابع، ص 361.

* - المسكونية (Ecumenism) حركة دينية تهدف إلى الوحدة المسيحية العالمية- المترجم.

[1]- Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Bd 4. Tübingen, 1960. S. 1238.

[1]- Scholem G. Die judischeMzstik in ihren Hauptströmungen. Zürich, 1957. S. 8- 11.

* - اللامعقولية (Non-intelligible) ليست اللاعقلانية (Irrationalism)، فلا معقولية أمر ما تعني استغلاقه على الإدراك العقلي، من دون أن يعني ذلك الشك بقدرة العقل أصلاً على المعرفة، أي لعلة فيه وليست في العقل؛ في حين أن اللاعقلانية تقوم على افتراض مبدأ للوجود والحياة غير معقول، أي يتجاوز حدود وقدرات العقل في معرفته، لعلة في العقل نفسه تفشي عجزه وقصوره، وهو ما تقول به الديانات عموماً والمذاهب اللاعقلانية في الفلسفة- المترجم

[1]- Staal F. Exploring Mysticism: A Methodol. Essay. Berkeley et al. , .1975

.[1]- Ibid. P. 33

[1]- Ibid. P. 59.

.[1]- Stace W. T. Mysticism and Philosophy. L. , 1960. P. 132

[1]- Streng Fr. Language and Mystical Awareness // Mysticism and .Philosophical Analisis. L. , 1978. P. 142

[1]- Keller C. A. Mystical Literature // Mysticism and Philosophical .Analysis. P. 77

[1]- Ellwood R. C. Mysticism and Religion. Englewood cliffs, 1980. P. .69

[*] - مايستر إيكهارت (1260 - 1327) من كبار الصوفيين الألمان، اتهم بالكفر قبيل وفاته، وكان له تأثير كبير على الفكر الألماني، ويلقب بأبي الفلسفة الألمانية. شانكارا (نحو 788 - 820 م) من أبرز الفلاسفة البراهمانيين تأثيراً في التراث الميتافيزيقي الهندوسي، ما تزال تعاليمه تمارس إلى اليوم ويطلق عليها اسم الأدفايتافيدانتا - المترجم.

[**] - المهايانا(Mahayana)، وتعني العربة الكبرى، واحد من اتجاهين أساسيين في البوذية إلى جانب الهنايانا(Hinayana) وتعني العربة الصغرى، ظهرت في الهند منذ مطلع العصور الميلادية وانتشرت في الصين والتبت واليابان وغيرها، لذلك تسمى بالبوذية الشمالية - المترجم

[1]- Suzuki D. T. Mysticism Christian and Buddhist. L. , 1957. P. 12 .

[1] - Otto R. West-Östliche Mystik. Gotha, 1926.

[1] - Ibid. S. 53 – 54 .

[*] - أتمان هو المبدأ الروحي الفردي في مقابل البراهمان وهو المبدأ الروحي الكوني في الفلسفة والديانة الهندوسية - المترجم.

[1] - Ibid. S. 56 – 57.

[1]- Stace W. Op. cit. P. 79 .

[1]- Zaehner R. C. Mysticism, Sacred and profane. N. Y. , 1961.

[*] - البهاجفاد جيتا أو الأنشودة الإلهية هي الجزء الأهم من المهابهارتا (الملحمة الهندية الكبيرة - تقع في ثمانية عشر كتاباً - التي تحكي تاريخ الهند وتحوي تعاليم بشأن قواعد الحياة كافة)، وتحظى البهاجفاد جيتا باهتمام كبير عند الهندوس بسبب أهميتها الفكرية والدينية، وهي أحد مصادر فلسفة الفيدانتا - المترجم

[**] - النومن أو النومين (Noumenon) وتعني الكلمة في أصلها اليوناني ما يُتصور بالعقل، وكان أفلاطون أول من استخدم هذا التعبير بمعنى الشيء موضوع المعرفة العقلية التأملية، ويقابلها التعبير (Phenomenon) = الظاهرة، وهي موضوع الإدراك الحسي. وعاد كانط إلى هذا المفهوم واستخدمه بمعنى الشيء في ذاته، وهو موضوع للحدس العقلي، لكن العقل النظري، لما له من قوانين وطبيعة لا يتجاوزهما، يعجز عن الإحاطة بحقيقة هذا الشيء، غير أن العقل العملي يفترضها ويسلم بها - المترجم.

[1]- Almond Ph. Mystical Experience and Religious Doctrine. Berlin et al. , 1982. P. 7 .

[1]- Wainwright W. I. Mysticism. Brighton, 1981. P. 41 .

[*] - المدهياميكا إحدى أبرز مدارس البوذية الماهايانية "أنكرت التفكير التصوري، المفاهيمي، وعارضته بالإشراق الحدسي، ورفضت ثنائية الذات والموضوع، ومبدأ الذاتية عموماً. . . وطرحت منهجها "الجدلي" الخاص الذي يفضي بمقولة العقل إلى التناقضات، ويؤكد على عدم التمايز بين التفكير والوجود" (المعجم الفلسفي الموسوعي، موسكو 1989، ص 331) - المترجم.

[1]- Moore P. Mystical Experience, Mystical Doctrine, Mystical Technique // Mysticism and Philosophical Analysis. P. 108 .

[1]- Katz S. Language, Epistemology and Mysticism // Mysticism and Philosophical Analysis. P. 128 .

[1]- Almond Ph. Op. cit. P. 128 .