فينومينولوجيا التجربة الدينية

الأستاذ الدكتور يوسف سلامة*

الملخَّص

يعالج هذا البحث الخبرة الدينية من وجهة النظر الفينومينولوجية. وهذا يعني أنَّ المنهج المستخدم في دراسة هذه الظاهرة سيكون منهجاً وصفياً يستهدف الوصول إلى الماهيات المتعلقة بهذا النوع من الخبرات المعيشة. غير أنَّ كلمة (وصفي) هنا لا تعني الوصف البسيط والمحايد، بل هي تعني أولاً وبالذات وصفاً يتم الشروع فيه بعد تعليق الوقف الطبيعي والانتقال منه إلى الرد الفينومينولوجي، مما يسمح بالوصول إلى الماهيات التي يستهدفها المنهج الفينومينولوجي.

ومن غير الممكن الوصول إلى هذه الماهيات بصورة مباشرة بل لا بدَّ من تطبيق بعض الخطوات المنهجية التي تسمح ببلوغ ذلك. وهنا نشير إلى خطوتين منهجيتين أساسيتين تقتضيهما التقنية الفينومينولجية المنهجية، وهما تعليق الموقف الطبيعي أو ما اصطلح التعبير عنه باللغة العربية بـ"الإيبّوخية". أمَّا الخطوة الثانية فهي خطوة الرد الفينومينولوجي أو الرد إلى الماهيات عبر صوره المختلفة بقصد تخطِّي المستوى الوصفي والتحول منه إلى المستوى الترانسندنتالي.

أمَّا مجال البحث فيتعلق بنقطتين أساسيتين تتعلق الأولى بالثقافة الغربية في حين تتعلق الثانية بالثقافة العربية الإسلامية. وفي الحالتين ستكون الخبرة الدينية، ولاسيما أهم خبرة بالنسبة للمتديِّن أو المؤمن وأعني بذلك خبرة الله، هي ما سيتركَّز البحث عليه.

* قسم الفلسفة- كلية الآداب والعلوم الإنسانية- جامعة دمشق

مقدِّمة:

تُعرَّف الفينومينولوجيا من حيث المبدأ بأنها (علم وصفي) أو بأنها منهج فلسفي يستهدف وصف الظاهرات الإنسانية بعيداً عن كل ارتباط لها بسائر عناصر الموقف الطبيعي. ما قصده "هسرل" من وراء الخطوات المنهجية الأساسية المكونة للمنهج الفينومينولوجي الوصفي، أعني التعليق والردّ الماهوي. إذ لا بدَّ أن تكون الخطوة الأولى في كل وصف فينومينولوجي متوجهة صوب تعليق كل فاعلية للموقف الطبيعي سواء تمثلت هذه الفاعلية في الجانب الذي يدرسه علماء أو علماء الاجتماع أو المؤرخون أو حتى علماء النفس، وخاصة أولئك المشتغلون منهم بما كان يطلق عليه في نهاية القرن التاسع عشر (بعلم النفس العلمي).

وإذا ما وصل الفينومينولوجي في دراسته للظاهرة الإنسانية إلى إنجاز تطهير الظاهرة المدروسة من الموقف الطبيعي، وتطهير عقله هو نفسه من كل عنصر منهجي يمت إلى أحد المناهج المستخدمة في هذا المستوى، فإن الفينومينولوجي يصبح قادراً على الانتقال إلى الخطوة المنهجية التالية ألا وهي خطوة الردّ. ولا يعني الرد هنا إلا أن الظاهرة المدروسة، أو بالأحرى الظاهرة التي يجري وصفها، قد أصبح من الممكن الارتداد منها عبر الشعور تمهيداً لتحديد ماهيتها وتعيينها تعييناً دقيقاً بواسطة إحدى الصور المتعددة للرد الفينومينولوجي والتي أفاض "هسرل" في الحديث عنها في تضاعيف شرحه لمنهجه في كتابه الموسوم بـ"الأفكار" الذي يشكل مدخلاً أساسياً للانتقال من الفينومينولوجيا الوصفية، كما كانت في (البحوث المنطقية) إلى (الفينومينولوجيا الترانسندنتالية)، كما ظهرت في كتاب الأفكار وفيما تلاه من كتب لاحقة وخاصة (المنطق الصوري والمنطق الترانسدننتالي) وكتابه المشهور المكمل لسابقه (الخبرة والحكم)، ومن ثم تحولت الفينومينولوجيا من كونها علماً ترانسندنتالياً في كتاب "الأفكار" فأصبحت من جديد علماً أكثر اقتراباً من الحياة ومن التجربة الحية

في آخر كتاب نشره "هسرل" قبل وفاته والمعنون (بأزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترانسندنتالية).

والقاسم المشترك، على كل حال، بين كل المراحل التي مرَّ فيها التفكير الفينومينولوجي لدى "هسرل" هو ارتباط هذا الفكر بالخبرة الحية أو بالتجربة المعيشة، إذ لا معنى للتفكير الفينومينولوجي ما لم يتَّخذ من التجربة الحية موضوعاً له. فبذلك التركيز على الخبرة الحية تمكَّن "هسرل" وخلفاؤه من إنتاج تجربة فلسفية عينية، التزمت -ما أمكن- بالابتعاد عن التفكير المجرد أو بالابتعاد عن كل أشكال التفكير الصوري الفارغة من كل مضمون.

وحتى عندما كان "هسرل" يعالج المنطق الصوري، فقد كان تركيزه منصبَّاً على الاهتمام بالخبرات الحية والتجارب المعيشة القائمة من وراء هذه القوالب الصورية أو صور الحكم المختلفة على سبيل المثال. والأمر نفسه ينطبق على كل موضوع امتدَّ إليه اهتمام "هسرل" بالبحث والمعايشة.

ولمّا كانت الخبرة الدينية هي الموضوع الذي ندرسه في هذا البحث، فإنَّ الفينومينولوجيا التي سنعرضها هنا ما هي إلا فينومينولوجيا مخصَّصة تماماً لوصف الخبرة الدينية، أو بالأحرى التساؤل: هل من الممكن العثور على لغة فينومينولوجية مناسبة لوصف هذه الخبرة في ثقافتين مختلفتين هما الثقافة الغربية والثقافة العربية الإسلامية؟. ولمَّا كان التصوف هو المجال الأهم الذي نعثر في إهابه على الخبرات الشعورية المعيشة وعلى التجارب الدينية الشخصية، فإنَّ القسم الثاني من هذا البحث سينصب على دراسة بعض الخبرات الصوفية عند بعض الصوفية المسلمين، في حين ينصبُّ القسم الأول منه على التساؤل، داخل الثقافة الغربية، هل من الممكن العثور على لغة مناسبة لوصف الخبرة الدينية المتعلِّقة بأهم تجربة دينية، هي تجربة الله أو تجربة الكائن المتعالِ؟.

أولاً- الخبرة الدينية وإمكان تحليلها فينومينولوجياً

اختلف المشتغلون بالفينومينولوجيا في الدور الذي يمكن القيام به في إطار تحليل الخبرة الدينية انطلاقاً من الاعتبارات الفينومينولوجية. وفي هذا الإطار تساءلوا: هل هناك فينومينولوجيا متميزة خاصة بالخبرة الدينية، وفيما إن كان الأمر كذلك، فهل لدينا مفردات يمكن التعويل عليها لوصف الخبرة الدينية؟ وهل هناك فينومينولوجيا خاصة بالخبرة الصوفية يمكن وصفها بأنَّها تَعْبُر الحدود الفاصلة فيما بين الضروب المتنوعة للإيمان؟ أم أنَّ خبرات كهذه لا بدَّ أن تكون مشبعة بافتراضات تنطلق من تقليد محدد ومن تعاليم معينة؟ وهل من الأفضل قراءة التقارير المتعلقة بالخبرات الدينية في الأحوال الأساسية باعتبارها تأويلات مستوحاة من تعاليم معينة، تأويلات للطابع الذاتي للخبرة بدلاً من النظر إليها على أنها فينومينولوجيا خاصة بذلك النوع من الخبرات؟ وهل يمكن لفينومينولوجيا الدين ذات الطابع العاطفي والخاصة بالخبرة الدينية، أن تكون ذات جدارة إبستمولوجية؟[1]

لننظر في بعض هذه الأسئلة تفصيلاً من خلال ارتباط الخبرة الدينية انطلاقاً من كون "الله"، على سبيل المثال، موضوعاً للخبرة الدينية.

لاحظ "وليم ألستون" (1919 الفصل الأول)، أننا لا نمتلك مفردات متطورة بصورة ملائمة حتى نستخدمها في وصف الكيفية الفينومينولوجية للخبرة الصوفية.[2] ومن قبل ذلك، كان وليم جيمس قد أظهر أنَّ الخبرات الصوفية خبرات يتعذر فهمها.[3]

(1) Phenomenology of Religion from Wikipedia.
(2) Alston, W, Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience, Cornell University Press, p.89.
(3) James, W., op, cit. p.380.

وقياساً على ذلك، يمكننا التساؤل حول الخبرة التي يكون فيها الله موضوعاً مباشراً لها (الحالة التي يقصد ألستون أن يعزلها تحت اسم التعبير عن الإدراك الصوفي). وهنا فإن "ألستون" يقترح بأن عجزنا عن وصف عناصر هذه الخبرات، انطلاقاً من وجهة نظر فينومينولوجية، لا ينطوي على أنَّ هذه الخبرات تفتقر إلى فينومينولوجية متميزة أو بأنها تخفق في أن تكون موجهة نحو ذهن ذي حقيقة مستقلة على نحو مختلف عما يكون لها من معنى من حيث هي خبرات حسية.

وهو يجادل بأننا مفتقرون إلى مفردات ملائمة، وذلك لأننا لا نستطيع بناء أي تضايف بسيط بين الشروط المثيرة أو المنبهة للإدراك الصوفي وبين أنواع من الخبرة التي من المحتمل أن تظهر تحت شروط كهذه. ومن ثمَّ فمن المتعذر علينا تنقية المفردات لتصبح قادرة على وصف الخبرة الصوفية بتكرار الشروط المناسبة لتجديد الانتباه إلى فينومينولوجيا الخبرات التي تقع تحت تلك الشروط.

وبالمقابل، ليس ثمة صعوبة تواجهنا في تخصيص فينومينولوجيا خاصة للخبرة التي يدير أحدنا وجهه بموجبها نحو النسيم، وذلك لأنه من السهل أن نعيد خلق الشروط المثيرة أو المنبهة لمثل هذا النوع من الخبرة. ومن ثم، فإنه بإمكاننا الوصول بصورة متكررة إلى الطابع المميز لهذه الخبرة. ولمَّا كان يمكن للآخرين أن يفعلوا الشيء نفسه، فإننا نستطيع أن نؤسس لغة مشتركة تُستخدَم في وصف هذه الخبرات. على أنه لا ينبغي أن يُستنتَج من الصعوبة المتعلقة بتحديد الشروط المثيرة أو المنبهة للإدراك الصوفي، الطعن في جدارته الإبستمولوجية. وعلى سبيل المثال، فإن "ألستون" يرى أنه: لمّا كان يقال عن الله أنه حقيقة ذات وجود واقعي شخصي فإنَّه من المتعذر إنتاج خبرة مثول الله لدينا بطريقة ميكانيكية نسبية، وذلك بكل بساطة من خلال خلق مجموعة مناسبة من الشروط الحسية أو غيرها.[1]

(1) Hear, Anthony, Experience Explanation and Faith: An Introduction to the Philosophy of Religion, Routledge and Kegan Paul, London 1984. P.20.

وهكذا فإن ما نعنيه بـــ"الله"، هو فقط ما ينبغي أن يكون متوقعاً من كون الإدراك الصوفي سيخفق بأن يقدم مفردات تسمح لنا بأن نخصص لهذه الخبرات فينومينولوجيا دقيقة متضايفة معها. وبعبارة أخرى، فحتى لو كان الإدراك الصوفي حقيقياً، فهذا لا يعني أننا سنصل إلى مثل هذه المفردات. ولذلك فإن غياب هذه المفردات لا ينبغي أن يُنظر إليه على أنه اعتراض يمكن أن يقوم في وجه الموقف الإبستمولوجي الجيد لهذه الخبرات.[1]

ومع ذلك فإن "ألستون" وغيره من الشرَّاح، قد لاحظوا وجود مفردات متطورة بشكل جيد في إطار التقليد الصوفي المسيحي يمكن استخدامها في وصف الكيفية الذاتية لمثل هذا النوع من الخبرات. وهذه الخبرات مصوغة على نسق الإدراك الحسي العادي. ومن هنا يمكن القول بوجود أحاسيس روحية للمس والبصر والذوق والشم والسمع، يمكن عدُّها، على نحو ما، مماثلة لنظيراتها في الإدراك الحسي العادي.

ذلك أنَّ "تلسون بايك" (1992) يلاحظ أنَّ هذا التقليد قد تمايز بصورة عامة إلى ثلاثة أضرب من الخبرة بالله، تلك الأحاسيس المرتبطة بصلاة الهدوء وصلاة الاتحاد والنشوة، لقصد تنمية صميمية أن يكون الإنسان على ألفة بإدراك الله. وكل واحد من مظاهر الروحية هذه، قد كان مرتبطاً بالفينومينولوجيا التي تخصه.

وعلى سبيل المثال، في إطار صلاة الهدوء، يبيّن "بايك" أنه في مثل هذا النوع من الخبرات، من وجهة النظر الفينومينولوجية، فإن الله يكون متمركزاً في ذلك الموضع من الجسم حيث يشعر المرء بصورة طبيعية بكينونته. وهنا فإن الأحاسيس الروحية المتضمنة، هي شديدة الارتباط بالإدراكات العادية السمعية والشمية، فضلاً

(1) Pike, Nelson, Mystic Union: An Essay in the Phenomenology of Mysticisms, Cornell University Press, 1992. P.20.

عن الأحاسيس العادية بالحرارة. وهي لا تنطوي على تلك الأحاسيس المرتبطة باللمس الخارجي أو الباطني أو بتلك المرتبطة بالذوق.[1]

وبطبيعة الحال، فبوسع هذه المفردات أن تمضي بالشخص إلى هذا الحد نحو فهم فينومينولوجيا هذه الخبرات التي ينبغي وصفها هنا، وذلك لأن هذه الخبرات هي، قبل كل شيء، مصممة على نحو متوافق مع ما ينطبق على الخبرة الحسية العادية. ولذلك فإنَّ التشديد بشكل أكثر دقة على طبيعة هذه الأحاسيس الروحية يستدعي منا بالضرورة أن نختبرها بوصفها تجربة لوجودنا.[2]

ومع ذلك، فإن التقاء الشهادات الصوفية عند مجموعة الأوصاف تقدم لنا سبباً للاعتقاد بأنَّه يمكن تنظيم هذه الخبرات، من حيث هي خبرات حسية مألوفة، بطرائق تقبل درجة من التوكيد المشترك بين الأشخاص، وبأنَّ هناك نوعاً من التضايف بين زاوية النظر التي يمكن للمرء أن يتخذها من موضوع الخبرة الموصوف والمطابق لتقدم المرء عبر الحياة الروحية، وبين درجة قرب المرء من الله، وبين فينومينولوجيا الخبرة المرتبطة بذلك.[3]

ومن شأن هذه الملاحظات أن توحي بردٍّ آخر على الاعتراض القائل بأن الإدراك الصوفي ناقص، من الناحية الإبستمولوجية، وذلك لكوننا مفتقرين إلى مفردات يمكن الاعتماد عليها من أجل وصف فينومينولوجيا خاصة بهذه الخبرات. وعلى العكس من ذلك، يمكن القول: إنَّ هناك مفردات كهذه على الرغم من أنها قد لا تكون متطورة أو أن يكون معناها الكامل بالقدر الذي توفره لنا مفردات نستخدمها في وصف فينومينولوجيا الخبرة الحسية العادية.[4]

(1) Ibid, p.22.
(2) Pike, Nelson, Op.cit, p.61.
(3) Stace, W., Mysticism and Philosophy, Macmillan, London, 1961. P.85.
(4) Ibid, p.87.

وهناك من الشرَّاح من سعى إلى التمييز بين العنصر المقوِّم للتقرير المدون عن الخبرة الدينية والذي هو تسجيل للفينومينولوجيا الخاصة بتلك الخبرة وبين ذلك العنصر المقوِّم الذي ينطوي على تأويل للخبرة، وفقاً لمخطط تعليمي مفضل.[1]

وكما يلاحظ "بايك"، فمن الممكن، من حيث المبدأ، أن تكون تقاليد الخبرة الصوفية بكلِّيتها تهتمُّ بنقل التضمنات العقائدية أو التعليمية لهذه الخبرة، أو التعبير عنها، أكثر منها اهتماماً بالمضمون الفينومينولوجي،[2] ومن ثم فإنها تتبنى مفردات للتحدث عن الخبرات المتناسبة مع هذا الهدف.

وفي ضوء لغة الأحاسيس الروحية يمكننا أن نتشكك مع "بايك"، بأن هذا هو الطريق القويم لفهم التقليد الصوفي المسيحي. وعلى الأقل، فإن بعض قطاعات هذا التقليد تبدو وكأنها تتكشف عن اهتمام جادٍّ بتسجيل فينومينولوجيا في الخبرات المختلفة.[3] ومن أجل معارضة القراءة التي لا تعتمد على خبرة الكتابة الصوفية المسيحية، وأن هناك، في مقابل ذلك، تفسيراً روحياً جاهزاً، فماذا ينبغي أن يوجِد مثل هذا الاهتمام؟ ولذلك فإن بوسع المؤمن أن يتتبع تقدمه عبر الحياة الروحية. هناك مؤمن عادي مهتم بأن لا يكون من المحتمل لهذا التقدم أن يكون منطوياً على نوع فكري مجرد من الإنجاز، وعلى مقاربات من غير المحتمل أن تكون منطوية على تقريبية جديدة من الله، حيث يمكن وصفها بأنها مستقلة عن صور التقدم للفينومينولوجيا الخاصة بخبرة المرء أو الفرد. ولذا، تقوم الفينومينولوجيا، في مثل هذه الحالات، بدور التوكيد مجدداً بأن المؤمن لا يكفُّ عن اقترابه إلى الله عن التنامي. ومن الممكن لهذه المقاربة أن تكون عرضة للخطأ أو الفساد، ذلك لأنه ما أن يتطلع المؤمن إلى خبرات رفيعة، حتى يأخذ الفخر منه مأخذه، لكونه يستشعر نوعاً من

(1) Ibid, p.90.
(2) Pike, Nelson, Op.cit, p.174.
(3) Turner, Harold, From Temple to Meeting House: The Phenomenology and Theology of Places of Worship, The hague Mouton Publishers, 1979, p.90.

الصميمية مع الله أو السرور داخل هذا النوع من الخبرات الذي يتمثل في نوع من الشعور الفينومينولوجي السار.[1]

أما "ديفيد بوك ماير 1998" فيتحدث عن أحوال درامية ونرجسية للخبرة العاطفية، حيث تشير العاطفة إلى المنزلة الرفيعة للشخص، من وجهة نظر ما، أو حيث ينظر إليها على أنها ذات قيمة بسبب ما تثيره من إحساس فينومينولوجي سار. وهنا يجب أن نفكر في الخبرات الدينية بمصطلحات مماثلة بصرف النظر عن كون هذه الأحوال من المحتمل أن تكون فاسدة، وكون التقليد الذي أطلق لغة الأحاسيس الروحية لا ينطوي، في حدِّ ذاته، على أي ميل نحو منح الخبرة الدينية قيمة، لهذه الأسباب مجتمعة.

وبقدر ما تكون الأحاسيس الروحية بمنزلة جائزة أو مكافأة لهذه الأسباب، وذلك بسبب ما تثيره من إحساس فينومينولوجي، أو من حيث هي طريقة في فهم المرء لإحساسه بأهميته الخاصة عندئذٍ، فإن هذه الأحاسيس ستكون معيبة، من الناحية الدينية، ومن المحتمل أن تكون معيبةً، من الناحية الإبستمولوجية أيضاً، بسبب من الارتياب في أنَّ المؤمن _ عن وعي منه أو عن غير وعي _ هو الذي يخلق النتاج المتعلق بهذه الخبرات بسبب المنافع التي تتأكد في مثل هذه الأحوال.

ولهذه الأسباب، يمكن القول، جزئياً بأن ثمة تقليداً واسعَ الانتشار مؤسساً على امتحان الخبرات الدينية بالاستناد إلى نتائجها أو ثمارها كما هي في الممارسة.

ونحن هنا بإزاء خبرة تخفق في أن تظهر من زاوية اعتبار المؤمن لها، وذلك لأن اهتمامات جار المرء، على سبيل المثال، هي إلى هذا الحد لا يمكن تأكيدها بالاستناد إلى الأسس الدينية.[2]

(1) loc.cit.
(2) Alston, W., op.cit, p.95.

ومما تجدر ملاحظته مع "بايك" أنه إذا كان وصف الخبرة الدينية لا بدَّ له أن يوظف مفردات مثقلة بصورة النسبية، بما هو نظري وميتافيزيقي، بدلاً من استخدام لغة الإحساس ببساطة، فإنه لا يلزم عن ذلك أن يكون هذا مجرد تأويل للخبرة بدلاً من أن يكون محاولة لنقل مضمونها الفينومينولوجي. ومن الممكن، على سبيل المثال، أن تكون خبرة المرء متجلية بواسطة كائن روحي متسم بالقوة، بدلاً من أن تكون ببساطة موضوعاً لإحساسات الحرارة واللمس، أو بالاستناد إلى أي كائن يمكن تأويله على أي مخطط تعليمي.(1)

وثمة شرَّاح آخرون جادلوا، على العكس من ذلك، بأن المعنى الإلهي للخبرة لا يمكن أن يكون معطى بصورة مباشرة في الفينومينولوجيا الخاصة به، ما دام "الإله"، في هذه الحالة، أو "كونه كلي القدرة"، لا يمكنه أن يكون جزءاً من فينومينولوجيا الخبرة، وإنما لا بدَّ له أن يكون منطوياً على تأويل ما للفينومينولوجيا.(2) ومهما يكن الموقف الذي يتخذه المرء هنا، فسيكون من الضروري الاعتراف بأننا في الخبرة الحسية العادية لا بدَّ، بصفة عامة، من قبول شيء ما، من دون التعويل على الاستدلال، بدلاً من البدء من مجموعة من الإحساسات التي تم تأويلها بأقل قدر من التأويل، وأن نستند، من ثم، إلى أنَّ مثول هذا الشخص أو حضوره، لا بدَّ أن يقدم، بصفة خاصة، شرحاً أفضل لتلك الظواهر.(3)

ومن الشرَّاح من سعى إلى تطبيق التمييز بين الخبرة والتأويل في مجال التصوف التأليهي، بصفة خاصة، مجادلين بأن الخبرات الصوفية التأليهية، تمتلك المضمون نفسه الذي تمتلكه الخبرات الصوفية غير التأليهية، وأنها تمثل تأويلات

(1) Forgie, W., Theistic Experience and the Doctrine of Unanimity, International Journal for philosophy of Religion, No.15,1984, pp.13-30.
(2) Ibid, p.25.
(3) Forgie, W., op.cit, p.28.

مختلفة، وذلك لأن الخبرة الصوفية في الأحوال جميعها هي خبرة بالوحدة اللامتمايزة.[1]

فالصوفية الذين يؤلهون بطريقة أرثوذكسية لا بدَّ لهم من الاعتراف بالتعليم الذي يقرر وجود تمايز أنطولوجي لا يمكن رده بين الخلق والخالق. بل إنَّ بعضهم قد تعجب مما إذا كانت الخبرات الصوفية الباطنية في التقاليد جميعها هي خلو من أي مضمون فينومينولوجي، بقدر ما أن ينبثق أو يظهر ما هو إلا حالة للوعي الخالص أو للشعور الخالص: خالص بمعنى أنه ليس الوعي بأي مضمون تجريبي، إذ ليس له من مضمون سوى ذاته.[2]

وما يغوي بتمثل هذه الخبرات من خلال هذه الحدود جزئياً، على الأقل، راجع إلى أنَّ أيَّ نسبة للمضمون الفينومينولوجي لخبرة ما، من المحتمل أن يكون متضمناً لبنية _ الذات _ الموضوع _ (أي الانطواء على وجهة نظر ما في الكيفية التي بدأ بها شيء ما لهذه الذات المنخرطة في الخبرة.) ومن شأن ذلك أن يناقض المضمون اللاثنائي الموصوف للخبرة الصوفية الباطنية.[3]

غير أنَّ ثمة شرَّاحاً آخرين قد رفضوا الفكرة التي تذهب إلى أنَّ المتصوفة الذين يتخطون التقاليد، يمتلكون خبرات متماثلة، من الناحية الذاتية. ولكنهم يقدمون لنا أوصافاً مختلفة عنها. وعلى العكس من ذلك، فهم يقولون: إنَّ المقولات المرتبطة بتقليد الإيمان، ستنتج فرقاً أو اختلافاً، ليس فقط في الطرائق التي يتم بها وصف الخبرات، بل هي أيضاً ستعلمنا بطابع الخبرة ذاته.[4]

(1) Stace, W., op.cit, p.236.
(2) Ibid, p.87.
(3) Plotinus, On Union With the One In Enneads, VI. Etc
(4) Katz, S., Language, Epistemology And Mysticism, in S.Katz (ed), Mysticism and Philosophical Analysis. Sheldon Press, 1978, pp.22-74.

وقد حظيت دراسة "جون بايك" (1989) بتطبيق مؤثر، بصورة خاصة، استنادا إلى التفكير الكانطي أو ضمن المنظور الواقع في مجال الخبرة الدينية. إذ إنَّ "بايك" يجادل بأن الخبرات الدينية مكونة على هيئة بنى وفقاً لمجموعة من المفاهيم الدينية المستندة إلى تراث خاص.

واستناداً إلى وجهة النظر هذه، فإن صور الإيمان الرئيسية المختلفة تزود المرء بطريقة لمواجهة الحقيقة الدينية الجوهرية. ولكن المسيحيين يواجهون هذه الحقيقة من خلال نمط ثالث، في حين يواجهها الهندوس من خلال البراهما وهكذا.[1]

ومن المؤكد أنَّ "هايك" أوضح بأنه ليس هنا في معرض الدفاع عن كون صور الإيمان المختلفة تنطوي على أنَّ خبرة مضمونها الفينومينولوجي هو ذاته عبر التقاليد، بل هو مجرد تأويل مختلف ووصف مختلف أيضاً أكثر من كونه يحيل إلى مفاهيم منطلقة من تراث خاص، كتلك المرتبطة بالثالوث أو بالبراهما عبر الدخول إلى مضمون الخبرة.[2]

وهذه النظرة إلى الخبرة الدينية وإلى إسهام التعاليم في تشكيل الفينومينولوجيا الخاصة بهذه الخبرة تنسجم تماماً مع دفاع "هايك" عن القراءة التعددية لضروب الإيمان الرئيسية. وانطلاقاً من هذه النظرة، فإن كل تلك التقاليد تكون مشروعة بقدر ما تمدنا بوسيلة أو واسطة لاختبار الحقيقة الدينية الجوهرية، أو ما يطلِق عليه "هايك" اسم الواقعي أو الحقيقي. "وهو تعبير يراد به أن يكون محايداً بين الأوصاف المختلفة أو التمييزات المختلفة لهذا الواقع أو الحقيقة. تلك الأوصاف أو التمييزات التي تكون مفضلة من جانب التقاليد المختلفة. "وبهذه المنزلة تكون التقاليد في الحقيقة متساوية في

(1 Hick, J., An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent, Macmillan, London, 1989, p.77.

(2) Ibid, p.80.

شرعيتها، بقدر ما لا يكون هناك مشكلة أو تساؤل يتعلق بالمضمون المشتق من تعاليم خبرة تقليد بالواقعي أو الحقيقي مطابقة، بشكل وثيق، لطابع الواقعي أو الحقيقي في ذاته، بدلاً من المضمون المرتبط بتعاليم هذه الخبرات المشتقة، في كل حالة، من الثقافة أو من التكوين الديني للشخص، بدلاً من أن يكون بمنزلة خريطة لطابع الواقعي أو الحقيقي في ذاته.[1]

ومن المؤكد أنَّ الطابع الحقيقي لما هو واقعي أو حقيقي قائم فيما وراء نطاق التساؤل الإنساني. وبدلاً من ذلك يتعين علينا أن نتعامل مع مظاهر الحقيقي أو الواقعي حيث تكون تلك المظاهر متنوعة بتنوع طرائق كون المرء متديناً والتي لا بدَّ أن تكون متنوعة تنوعاً ثقافياً، تلك الطرائق التي تكون متاحة في الضروب المتنوعة للإيمان. وبالطبع فإن هذه الصورة تستدعي إلى الذهن الاعتراض الذي يذهب إلى أنَّ النظر إلى الخبرة الدينية الاختزالية المتنوعة بتنوع الثقافات لا بدَّ أن يكون عندئذ اعتراضاً يقع عليه التفضيل. ذلك أنه إذا كان المضمون الفينومينولوجي للخبرة الدينية ماثلاً في تفاصيله، بفضل السياق الديني والاجتماعي الذي يمتلكه شخص ما، عندئذٍ يطرح السؤال: لما لا ينظر إلى هذه الخبرة، بكل بساطة، على أنها منتج ثقافي، بدلاً من النظر إليها على أنها تنطوي على نوع من المرجعية الثقافية المفارقة؟[2]

إننا في حاجة، من أجل تأكيد ادعاء الخبرة الدينية بأنها تربط المؤمن بذهن يمتلك واقعاً أو حقيقة مستقلة، إلى نوع من نقاط اتفاق تتخلى عن ضروب الإيمان المختلفة، فيما يتعلق بطبيعة الواقع أو الحقيقة الموحى بها أو المتجلية في مثل هذه الخبرات، بدلاً مما يذهب إليه "هايك" من لاأدرية تتسم، بقدر كبير من الدقة. ومن ثم،

(1) Ibid, p.82.

(2) Stoeber, M.., Constructivist Epistemologies Of Mysticism: A Critique and Revision, Macmillan, London, 1992, P. 63.

لا بدَّ من تقليد محايد يمضي إلى أنَّ الحقيقي أو الواقعي، في ذاته، يشير إلى مقولاتنا جميعها. ومن ثم، ليس من سبيل إلى اعتباره، أو النظر إليه، على أنه واحد أو كثير، شخصي أو لاشخصي، أو حتى على أنه خير أو شر.[1]

ومن الممكن لمقاربة "هايك" أيضاً أن تكون مضطربة لأسباب دينية يمكن أن تكون أسباباً مستقيمة، فهو يلاحظ أنَّ معظم المؤمنين يميلون إلى صورة المقدس التي يمكن أن تكون مفضَّلة في التقليد الخاص بهم «بدلاً من التفكير في تلك الصورة على أنها، ببساطة، من الصور التي يمكن لها أن تمثل مظهر الواقعي أو الحقيقي.» ومن المحتمل، من ثم، أن يكون هذا الأمر ضرورياً، من وجهة النظر الدينية. وإذا ما اعتقد المؤمنون أنَّ رموزهم الدينية وأن مضمون خبرتهم الدينية من ثم مفتقراً إلى أي مرجعية جوهرية _ ما دامت الرموز معنية ببساطة بمملكة المظاهر_ عندئذٍ، يمكن الشكُّ فيما إذا كان من الممكن لهذه الرموز أن ترتبط بدافعية للعيش، على نحوٍ ديني، وعلى نحو مناسب. وإذا ما كانت الرموز الدينية يتم تأويلها بهذه الطريقة اللاأدرية، وإذا ما كانت فينومينولوجيا الخبرة الدينية تفشل في أن ترسم خريطة، على أي نحو من الأنحاء، يتم بموجبها تحديد الطابع المميز للحقيقي أو الواقعي في ذاته، عندئذٍ، كيف يمكن لهذا الحقيقي أو الواقعي أن يكون، بصورة مفهومة، موضوعاً لاستجابة الحب أو الإيمان، بدلاً من أن يكون، بكل بساطة، ورطة أو ربما صورة من صور عدم الاكتراث.

وهكذا، فإن المعالجات الفلسفية لفينومينولوجيا الخبرة الدينية تنتهي إلى نتائج شديدة التباين. فالخبرة الدينية _على الأقل في بعض الأحوال الأساسية_ لا بدَّ من أن يقال، من وجوه متعددة، بأنها لا تمتلك مضموناً فينومينولوجياً _وبأنها لا تشبه أي شيء_ أو بأنها تمتلك مضموناً لا يمكن، بحال من الأحوال، نقله أو التعبير عنه

(1) Byrne, P., Prolegomena To Religious Pluralism: Reference and Realism in Religion, Macmillan, London,. p.89.

بمصطلحات لفظية، أو بأن لها مضموناً فينومينولوجياً يمكن وصفه، وذلك لأنه مماثل لأي كيفية حسية للخبرة الحسية العادية، إذْ يمكن لهذا المضمون، من ثم، من خلال مصطلحات أو ألفاظ أن تدلَّ على بعض التعاليم، أو أنه يمكن أن يكون لها مضموناً فينومينولوجياً معطى في المخطط التعليمي المرتبط بتقليد إيمان مناسب. وهنا فإن هذا المخطط يُستخدَم بوصفه شبيهاً بالعدسات التي يُنظَر من خلالها إلى الحقيقة الدينية أو الواقعية الدينية. أو يمكن النظر إليها على أنها ذات مضمون فينومينولوجي، من غير الممكن له أن يتحول، بصورة واضحة، إلى منظور أو رؤية في الخطاب العام أو الخطاب الشعبي، ما دامت الأوصاف أو التقارير التي تُقدَّم عن هذه الخبرات، تتمحور، بصورة نمطية، حول المعنى التعليمي المتضمِّن للخبرة التي لا بدَّ لها أن تكون متميزة، بحدة أو بوضوح، عن مضمونها الفينومينولوجي.

وتنطوي هذه النزعات، في بعض الأحيان، على طابع تصوري، بصورة نسبية، وتكون في أحيان أخرى، متجذِّرة، بصورة أوضح، في المشكلات أو الأسئلة التي تدور على المواد المختلفة للبينات المستخدمة كوثائق. وكما رأينا، فإن موقف الشخص _من هذه المشكلات أو الأسئلة بوجود التباين أو الاختلاف في مقاربتها للمشكلات الأخرى، بما في ذلك، التساؤل: هل الخبرة الدينية يتمُّ إقصاؤها، بسبب الصعوبات المتضمنة في وصف مضمونها الفينومينولوجي، أو الصعوبات والمشكلات المتعلقة، بنظرة تعددية إلى ضروب الإيمان أو قراءة غير اختزالية للخبرة الدينية_ مرهون بخياراته المنهجية وتصوراته الفلسفية. فبمقتضى هذه الخيارات وتلك التصورات سيحدد الدين المدى الذي يمكن للتحليل الفينومينولوجي أن يبلغه في مسعاه لتحليل الخبرة الدينية وتحديد ماهيتها.

غير أنَّ هذه الطريقة في التحليل، ليست هي الطريقة الوحيدة الممكنة. إذ بوسعنا أن نتصور أنَّ الثقافات المختلفة تنطوي على طرائقها الخاصة في فهم الخبرة الدينية وتحديد ماهيتها، انطلاقاً من سياقاتها المرجعية الخاصة. وسنسوق فيما يلي

نموذجاً من التصوف الإسلامي، نستهدف به الكشف عن الخبرات الروحية التي عاناها المتصوفة المسلمون والتي بوسعنا أن نتلمس فيها مظاهر مؤكَّدة للخبرة الفينومينولوجية بالمعنى الواسع للكلمة الذي يشير إلى كلٍّ دراسة وصفية.

ثانياً- الخبرة الصوفية الإسلامية وإمكان تحليلها فينومينولوجياً

نحاول في الصفحات التالية من هذا البحث أن نلقي ضوءاً على التصوف الإسلامي، من حيث هو خبرة شعورية أو وجدانية، بقصد التقريب بين الرؤية الفينومينولوجية للخبرة وبين رؤية المتصوفة المسلمين للخبرة الصوفية، في صورها المختلفة. وفي مسعانا هذا لن ندخل على الخبرة الصوفية عناصر غريبة عليها، بل سنركز على استخلاص عناصرها الماهوية من داخل الخبرة نفسها، كما عبَّر عنها المتصوفة المسلمون الذين عاشوها.

وأول ما يستلفت نظر الصوفية أنفسهم إنكار العصور المختلفة لإمكان التجربة الصوفية ولقيمتها في آنٍ معاً. ولا يكف الصوفية هنا، في دفاعهم عن الخبرة الصوفية، عن إدانة العلماء الذين ينهجون نهجاً ظاهرياً ينكرون استناداً إليه الخبرة الصوفية في كل صورها وتجلياتها. ويتخذ رد الصوفية على الموقف الظاهري صورتين أساسيتين: أولاهما نقد علوم الظاهر والمشتغلين بها، وثانيتهما إقامة ارتباط ماهوي بين الخبرة الصوفية وبين الرؤية الباطنية للعالم أو علوم الباطن في مقابل علوم الظاهر على أقل تقدير.

وغالباً ما قرر المتصوفة في نقدهم لعلوم الظاهر والمشتغلين بها تأكيدهم بأن من أنكر "علم التصوف"- 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.»[1] وهذا معناه أنَّ المتصوفة ينظرون إلى من ينكر تصوفهم على أنه واحدٌ من الراغبين في الدنيا والغارقين في ملذاتها ومتعها التي غالباً ما لا يقدر على توفيرها إلا السلطان الذي يتقرب إليه علماء الظاهر بإنتاج التأويلات المطابقة لمزاجه والملائمة لهواه.

وفي مقابل ذلك يبيّن المنافحون عن التصوف أنَّ قلة المشتغلين بهذا العلم راجعة إلى أنَّ هذا العلم هو «علم الخصوص ممزوجٌ بالمرارة والغصص، وسره يضعف الركبتين، ويحزن القلب، ويدمع العين، ويصغر العظيم ويعظم الصغير، فكيف استعماله ومباشرته وذوقه ومنازلته، وليس للنفس في منازلته حظٌ، لأنه منوطٌ بأمانة النفوس وفقد الحسوس، ومجانبة المراد، فمن أجل ذلك ترك العلماء هذا العلم، واشتغلوا باستعمال علم يخف عليهم المؤن، ويحثهم على التوسيع والرخص والتأويلات، وقد يكون أقرب إلى حظوظ البشرية، وأخف تحملاً على النفوس....»[2]

ومن الواضح أننا هنا بإزاء محاولة من المتصوفة ليبيّنوا أنَّ علم الظاهر، وإن كان أقرب منالاً بالنسبة إلى أكثرية العلماء وجمهرة البشر، فإن هذا لا يعني إنكار التجربة الصوفية بما لها من أبعاد باطنية. وقد حرص المتصوفة دوماً على أن يقرنوا تجربتهم بأبعاد باطنية رأوا أنَّ من شأنها إغناء تصورهم للتصوف من ناحية، وقصر التصوف على الخصوص أو على خاصة من بني البشر لكون العموم منهم غير قادرين على الغوص في المعاني المستبطنة من داخل التجربة الصوفية. ولكنهم مع ذلك حرصوا دوماً على أن يقربوا المعنى الذي يقصدونه بعلم الباطن إلى الأذهان ما وسعهم إلى ذلك سبيلا. و لذا فهم يقولون: «فإذا قلنا علم الباطن، أردنا بذلك علم

(1) الطوسي، اللمع في تاريخ التصوف الإسلامي، ضبطه وصححه كامل مصطفى الهنداوي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، بيروت، ص19.

(2) المصدر نفسه، ص19.

أعمال الباطن التي هي الجارحة الباطنة، وهي القلب. كما أنَّه إذا قلنا علم الظاهر، أشرنا إلى علم الأعمال الظاهرة التي هي علم الجوارح الظاهرة، وهي الأعضاء. وقد قال الله تعالى ((وأسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة)). فالنعمة الظاهرة ما أنعم الله تعالى بها على الجوارح الظاهرة من فعل الطاعات، والنعمة الباطنة ما أنعم الله بها على القلب من هذه الحالات. ولا يستغني الظاهر عن الباطن ولا الباطن عن الظاهر.»[1] وعلى ذلك يقيم المتصوفة تطابقاً بين الخبرة الصوفية وبين الأبعاد الباطنية للحياة الإنسانية التي لا بدَّ أن تعبر عن نفسها فيما كتب الصوفية من نصوص من ناحية، وفي تأويلاتهم للنصوص بعامة وللنصوص المقدسة بصفة خاصة، من ناحية أخرى.

وهكذا فإن العلم الباطن هو علم أهل التصوف. ولهذا العلم مستنبطات من القرآن والحديث مما جعل الصوفية يذهبون إلى أنَّ «العلم ظاهر وباطن، فالقرآن ظاهر وباطن، وحديث رسول الله (ص) ظاهر وباطن، والإسلام ظاهر وباطن.»[2] ويبدو أنَّ الثنائيات المذكورة سابقاً هي وحدها التي تعين لنا ماهية التصوف التي يرضاها المتصوفة لعلمهم أو لجملة الخبرات الباطنية في التجربة الشعورية التي لا يكون للتصوف من معنى بمعزل عنها.

وقد أكد "الطوسي" صاحب "اللمع" اقتران التصوف بالخبرة الباطنية حين قرر أنَّ لبعض المشايخ في التصوف ثلاثة أجوبة تسمح لنا بتحديد المتصوف من غير المتصوف: «جواب بشرط العلم، وهو تصفية القلوب من الأكدار، واستعمال الخُلُق مع الخليفة، واتباع الرسول في الشريعة. وجواب بلسان الحقيقة، وهو عدم الإملاك،

(1) الطوسي، اللمع، ص26.

(2) المصدر نفسه، ص26.

والخروج من رق الصفات، والاستغناء بخالق السماوات. وجواب بلسان الحق، أصفاهم بالصفاء عن صفاتهم، وصفاهم من صفاتهم، فسموا صوفية.»[1]

وقد يتم تكثيف الخبرات الصوفية في مصطلحات قد لا تعني الكثير بالنسبة إلى مَنْ لا يعيش الخبرة الصوفية في حين هي تحيل إلى أعمق الخبرات الشعورية بالنسبة إلى المتصوّف المتمكن. فمصطلحات مثل الوقت والمقام والحال والقبض والبسط والهيبة والأنس والتواجد والوجد والوجود، من المتعذر فهمها، عند الصوفية، ما لم نحاول أن نعيد إنتاج الخبرة الشعورية أو الروحية التي يعيشونها في تضاعيف تجربتهم الصوفية.

وقد يتساءل بعضهم وهل تدل هذه المصطلحات على خبرات شعورية محددة ومشتركة يعيشها الصوفية جميعاً؟ والجواب على ذلك هو أنَّ أصحاب الخبرة الصوفية يشتركون في معاناة كثير من العناصر المكونة لهذه الخبرة الصوفية أو تلك، من غير أن تكون العناصر جميعها مشتركة فيما بينهم فعلاً. وعلى ذلك يظل من الممكن الشروع في إجراء نوع من التحليل الفينومينولوجي الذي قد يكون من شأنه أن يرشدنا إلى بعض العناصر الماهوية في التجربة الصوفية الإسلامية.

ولو حاولنا أن نحلل خبرة الوقت في التجربة الصوفية الإسلامية، لوجدناهم يصفونه بأنه «ما أنت فيه، إن كنت بالدنيا فوقتك الدنيا، وإن كنت بالعقبى فوقتك العقبى، وإن كنت بالسرور فوقتك السرور، وإن كنت في الحزن فوقتك الحزن. يريدون بهذا أن "الوقت" ما كان هو الغالب على الإنسان.»[2] ومعنى ذلك كله أنَّ الوقت يحيل إلى سلسلة واسعة من الخبرات الشعورية وليس مقصوراً على خبرة

(1) المصدر نفسه، ص28-29.

(2) القشيري، أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن، الرسالة القشيرية، قدم لها محمود بن الشريف وعلق عليها عبد الحليم محمود، مكتبة أبي حنيفة، دمشق، 2000، ص133.

واحدة بعينها. إنه يشير إلى الحزن والفرح والدنيا والآخرة وغيرها، على اعتبار أنَّ هذه الخبرات الشعورية ما هي إلا تجليات تعبر عن الخبرات المتنوعة والمتباينة التي يصفها الصوفية تحت اسم واحد هو الوقت.

ولذا يقرر الصوفية دون تردد أنَّ الكيّس «من كان بحكم وقته، إن كان وقته الصحو، فقيامه بالشريعة، وإن كان وقته المحو، فالغالب عليه أحكام الحقيقة.»[1] ومن البيّن هنا أننا بإزاء محاولة لتكثيف الخبرات وردها إلى بعضها بحيث أصبح يشير الوقت إلى خبرتين أساسيتين هما الصحو والمحو. وما يترتب على الصحو أن يكون المتصوف ملزماً بأحكام الشريعة. أمَّا خبرة المحو، فتشير إلى نوع من تخطِّي الشريعة، فيكون المتصوف في هذه الحالة مأخوذاً بالحقيقة وخاضعاً لها. وليست الحقيقة هنا إلا ما تمثله مواجيد المتصوف ومقاماته وأحواله. وكلها خبرات شخصية يعانيها من غير أن يكون أحد غيره قادراً على التعبير عنها.

ومن الخبرات الشعورية التي يمكن وصفها فينومينولوجياً عند الصوفية، ما يطلقون عليه اسم (المقام). وهم يعرِّفون المقام بأنه «ما يتحقق به العبد بمنزلته من الآداب مما يتوصل إليه بنوع تصرف، ويتحقق به بضرب تطلب ومقاساة تكلف.... وشرطه أن لا يرتقي من مقام إلى مقام آخر ما لم يستوف أحكام ذلك المقام، فإنَّ من لا قناعة له لا يصح له التوكل، ومن لا توكل له لا يصح له التسليم، وكذلك من لا توبة له لا تصح له الإنابة، ومن لا ورع له لا يصح له الزهد.»[2] فالصوفي لا يبلغ المقام الذي هو فيه إلا بالتطلب والمقاساة والتكلف، أي إنَّ المقام الذي ينتهي إليه يعبر، في نهاية المطاف، عن نقاء الخبرة وتصفيتها من كثير من الشوائب نتيجة لما يبذله المتصوف من جهد خارق في المعراج الباطني الذي يستهدف إعادة انتاج ذاته أو

(1) المصدر السابق، ص132.

(2) المصدر نفسه، ص132.

استحداث الذات الصوفية المغايرة للذات اللاصوفية بفعل الإرادة الحازمة للمتصوف التي يشترك في امتلاكها مع الفنان الذي يرتقي بالمادة _"على اختلاف صورها وأشكالها"_ إلى مستوى أفكاره وعواطفه، بينما يرتقي المتصوف بذاته إلى مستوى الخبرات الروحية التي لا يكفُّ عن الترقي عنها وتخطيها في المعراج المؤدي إلى الاتحاد والإقامة النهائية في القدس الأعلى، على ما بين المتصوفة المسلمين من فهوم شتى لهذا الاتحاد وتلك الإقامة.

ومن الخبرات الأساسية في التجربة الصوفية ما يطلق عليه مصطلح (الحال). والحال، في نظرهم، "معنى يرد على القلب من غير تعمد منه، ولا اجتلاب، ولا اكتساب لهم من طرب أوحزن أو بسط أو قبض أو شوق أو انزعاج أو هيبة أو احتياج.[1]

وعند مقارنة المقامات بالأحوال، يقرر الصوفية أنَّ «الأحوال مواهب، والمقامات مكاسب. والأحوال تأتي من غير الوجود، والمقامات تحصل ببذل المجهود. وصاحب المقام ممكن في مقامه، وصاحب الحال مترق عن.»[2] وباختصار نظر الصوفية إلى الأحوال على أنها كاسمها. وما يعنونه بذلك هو أنها «كما تحل بالقلب تزول في الوقت.»[3]

وهذا معناه أنَّ الأحوال ترد على قلوبهم من لدن القدس الأعلى على هيئة مواهب لا سبيل إلى بلوغها بالاعتماد على فعل الصوفي نفسه. إنها ضرب من الرحمة يتولى به الله عباده الممكنين في مقاماتهم والمترقين عن أحوالهم.

(1) المصدر نفسه، ص133.
(2) المصدر نفسه، ص133 ــ 134.
(3) المصدر نفسه، ص134.

ومن الخبرات الشعورية العميقة المضطردة في حياة الصوفية (القبض والبسط) وهما حالتان يعانيهما المتصوفة بعد أن يتمكنوا من تخطي خبرة الخوف والرجاء. «فالقبض للعارف بمنزلة الخوف للمستأنف. والبسط للعارف بمنزلة الرجاء للمستأنف. ومن الفصل بين القبض والخوف، والبسط والرجاء، أنَّ الخوف إنما يكون من شيء في المستقبل، أمَّا أن يخاف فوت محبوب أو هجوم محذور، وكفاية مكروه في المستأنف. وأمَّا القبض، فالمعنى حاصل في الوقت، وكذلك البسط. فصاحب الخوف والرجاء تعلق قلبه في حالتيه بآجله. وصاحب القبض والبسط أخذ وقته بوارد غلب عليه في عاجله. ثم تتفاوت نعوتهم في القبض والبسط على حسب تفاوتهم في أحوالهم. فمن وارد يوجب قبضاً، ولكن يبقى مساغ للأشياء الأخرى لأنه غير مستوف، ومن مقبوض لا مساغ لغير وارده فيه لأنه مأخوذ عنه بالكلية بوارده. كما قال بعضهم: (أنا ردم)، أي لا مساغ في، وكذلك المبسوط قال: يكون فيه بسط يسع الخلق، فلا يستوحش من أكثر الأشياء، ويكون مبسوطاً لا يؤثر فيه شيئ بحال من الأحوال.»[1]

وهنا نلاحظ تداخل الخبرات فيما بينها وإحالة الواحدة منها إلى الأخرى، وخروج الواحدة منها عن الأخرى وانبناء الواحدة منها أيضاً على الأخرى. فالقبض والبسط لا يأتيان من الفراغ، بل هما ثمرة لتخطي الصوفي لحالتي الخوف والرجاء. ومن ثمة تتداخل الخبرات فيما بينها، فالقبض للصوفي المتمرس، أي العارف، يقابل خبرة الخوف عند الذي لم يصبح بعد عارفاً. وبالمثل فإنَّ خبرة البسط بالنسبة إلى العارف تكاد تكون مكافئة لخبرة الرجاء لذلك الذي ما يزال بحكم المبتدئ أو المستأنف. ومما يؤكد أنَّ خبرة القبض أشد عمقاً من شدة الخوف، وأنَّ خبرة البسط أشدّ تعقيداً وعمقاً من خبرة الرجاء وأنَّ خبرة الخوف والرجاء منقسمةٌ على ذاتها، لكون الخوف والرجاء غير ممتلئين بما يكفي من المعاناة، ما دامت أنهما مرتبتطان

(1) المصدر نفسه، ص134-135.

بما يمكن أن يحدث أو لا يحدث في المستقبل، في حين أنَّ خبرة القبض خبرة مكتفية بذاتها لكون ما فيها من معنى حاصل في الوقت بوارد غلب عليه في عاجله.

ومن الممكن العثور على صور أعمق لخبرات الخوف والقبض والرجاء عند "الجنيد" الذي تتحد لديه هذه التجارب بالحق والحقيقة. وينجم عن تفاعل هذه الخبرات مع الحقيقة الإلهية خبرات جديدة مثل الجمع والفرق والفناء والحضور والشهود، إلى غير ذلك من الخبرات المعقدة التي تتشابك فيما بينها في بنية ديالكتيكية يصل الجنيد إلى قمة التعبير الصوفي حين يحاول وصفها بقوله: «الخوف من الله يقبضني، والرجاء منه يبسطني. والحقيقة تجمعني، والحق يفرقني. وإذا قبضني بالخوف أفناني عني. وإذا بسطني بالرجاء ردني علي. وإذا جمعني بالحقيقة أحضرني. وإذا فرقني بالحق أشهدني غيري، فغطاني عنه. فهو في ذلك كله محركي غير ممسكي، وموحشي غير مؤنسي. فأنا بحضوري أذوق طعم وجودي، فليته أفناني عني فمتعني، أو غيبني عني فروحني.»[1]

ويتكرر إيقاع الصعود في المعراج الصوفي المتجه نحو الحق والحقيقة بإعادة بناء خبرتَي القبض والبسط في خبرتين أعلى منهما وأتم هما (الهيبة والأنس). وكما أنَّ القبض والبسط كانا بمنزلة إعادة بناء لخبرتي الخوف والرجاء، فإن الهيبة والأنس بمنزلة إعادة بناء لخبرتَي القبض والبسط. وهذا معناه أنَّ الهيبة والأنس _من حيث هما خبرتان شعوريتان_ تحتفظان بمضمون القبض والبسط وتضيفان إليهما بعداً شعورياً جديداً، أشد رقياً على المعراج الصوفي الصاعد، تماماً مثل ما أنَّ خبرتَي القبض والبسط مثَّلتا تقدماً على المعراج الصوفي بالقياس إلى خبرتي الخوف والرجاء اللتين سبقت الإشارة إليهما. ولتوضيح هذا التقدم المتصاعد للخبرة الصوفية والتداخل المتشابك أو المتحابك فيما بين الخبرات الصوفية، صعوداً وتعرجاً والتفافاً للخبرة حول

(1) المصدر نفسه، ص136.

ذاتها واتحادها في أضدادها يقول القشيري في رسالته: «فكما أنَّ القبض فوق رتبة الخوف، والبسط خوف منزلة الرجاء، فالهيبة أعلى من القبض، والأنس أتم من البسط. وحق الهيبة الغيبة، فكل هائب غائب. ثم الهائبون يتفاوتون في الهيبة على حسب تباينهم في الغيبة: فمنهم ومنهم. وحق الأنس صحوٌ بحق، فكل مستأنس صاحٍ. ثم يتباينون حسب تباينهم في الشرب. ولهذا قالوا: أدنى محل الأنس أنه لو طرح في لظى لم يتكدر عليه أنسه.»[1]

ومن الواضح هنا أننا لسنا بإزاء مجرد تكرار لخبرتَي القبض والبسط، وإنما نحن بإزاء تخطٍ واضح لهما، من ناحية، وبإزاء إعادة بناء لهما من جديد، من ناحية أخرى. وإذا كان ثمة ارتباط بين الهيبة والغيبة، وكان كل هائب غائب، فإن الهائبين متفاوتون في الهيبة على حسب تباينهم في الغيبة. فالهيبة تتحدد بالغيبة، ومن ثم فإن المضمون الشعوري أو الوجداني للهيبة يتعيَّن بالغيبة التي تنطوي على درجات وألوان قد تتعدد بتعدد الهائبين الغائبين. وبالمثل ثمة ارتباطٌ وثيقٌ بين الأنس والصحو، ومن ثم فإن هناك ارتباطاً وثيقاً للمضمون الشعوري أو الوجداني للأنس بالصحو. أو لنقل إنَّ المضمون الشعوري أو الوجداني للأنس متعينٌ بالصحو. غير أننا لا نجد صورةً واحدةً يتعين من خلالها الصحو، ذلك لأن ماهية الصحو سيالةٌ وحرةٌ ومنفتحة وذلك بسبب ارتباطها بمصادر الصحو وعلله التي يربطها القشيري هنا (بالتباين في الشرب). ولعل هذا ما يفسر لنا قول القشيري: «أدنى محل الأنس أنه لو طُرِحَ في لظى لم يتكدر عليه أنسه.»[2] والمقصود بذلك أنَّ لخبرة الأنس بالحق ماهيةً ثابتةً ومستقرة هي الفرح الذي لا يفقده المستأنس بالله حتى لو طُرِحَ في النار المحرقة.

(1) المصدر نفسه، ص 136.

(2) المصدر نفسه، ص136.

على أنَّ العارف المحقق يأبى أن يتوقف به المعراج الصوفي الصاعد نحو الحق والحقيقة عند الهيبة والأنس، وذلك لأن «أهل الحقيقة يعدونهما نقصاً لتضمنهما تغيّر العبد. فإن أهل التمكين سمت أحوالهما عن التغير، وهم محوٌ في وجود العين، فلا هيبة لهم ولا أنس، ولا علم ولا حس.»[1] فما يستهدفه الصوفي العارف المحقق هو الفناء أو البقاء _ولا فرق بين الاثنين_ في عين الحق. ومن الممكن تفسير ذلك بشكل أوضح، إذا عدنا إلى التمييزات التي يقيمها المتصوفة بين التواجد والوجد والوجود. فهذه درجات ثلاث قائمةٌ على قمة معراج الصوفي التي تجعل الصوفي يعيش خبرات متضادة بمضمون واحد. أو لنقل إنه يعيش المضمون الشعوري الواحد عبر صورتين متناقضتين كل التناقض.

ولو عدنا إلى القشيري في وصفه للفروق القائمة بين التواجد والوجد والوجود، لرأيناه يقول: «التواجد يوجب استيعاب العبد. والوجد يوجب استغراق العبد. والوجود يوجب استهلاك العبد فهو كمن شهد البحر ثم ركب البحر ثم غرق في البحر. وترتيب هذا الأمر: قصود ثم ورود ثم شهود ثم جمود ثم خمود. وبمقدار الوجود يحصل الخمود.»[2]

فالتواجد يؤدي إلى الوجد، والوجد يؤدي إلى الوجود. والوجود خاتمة المعراج الصوفي وذروته الذي ينتهي بالعبد إلى الخمود أو إلى التحرر من بشريته، أو التحقق بضرب جديد من الكينونة أو الوجود التي لا يُستطاع وصفها بسهولة لكونها حالة لا نكاد نجد داخلها مسافةً، مهما دقت أو صغرت، بين الذات والموضوع أو بين الفاعل والمفعول أو بين الخبرة ومن يعيشها لكونها أصبحت أقرب إلى الفناء في البقاء أو البقاء في الفناء. وتلك أمورٌ _على الأقل في نظر الصوفية_ من المتعذر فهمها عقلاً.

(1) المصدر نفسه، ص136 .

(2) المصدر نفسه، ص137.

والسبيل الوحيد إلى إدراكها المعايشة والمشاركة في هذا الضرب من الخبرة أو في هذا النمط من أنماط الوجود.

وعلى الرغم من أنَّ مطلب الصوفية أن ينتهي الوجود بالخمود فإنهم يرون، أنَّ «صاحب الوجود له صحو ومحو. فحال صحوه بقاؤه بالحق، وحال محوه فناؤه بالحق. وهاتان الحالتان أبداً متعاقبتان عليه. فإذا غلب عليه الصحو بالحق، فبه يصول وبه يقول.»[1]

وهكذا فإن خبرة الخمود أو الوجود تنطوي على مضمون شعوري أكثر تعقيداً من أن تشير إلى الفناء وحده أو إلى البقاء وحده، لأنها تشير في الحقيقة إلى الأمرين معاً مما يكشف لنا عن البنية الجدلية أي المتناقضة للمقالات الصوفية إن جاز التعبير.

فالقشيري هنا يؤكد أنَّ لصاحب الوجود صحواً ومحواً. ولا يشير صحوه إلا إلى بقائه بالحق. ولا يشير محوه إلا إلى فنائه بالحق. فالصحو والمحو هما الخبرتان النهائيتان اللتان يتكثف بهما المعراج الصوفي. ومع أنَّ خبرة الوجود، التي هي ذروة المعراج الصوفي والتي تتفرع إلى صحو ومحو، مقترنةٌ بالخمود الذي يدل، بصورة مباشرة، على السكون وانقطاع كل حركة وفاعلية، فإن الصوفية يحرصون على بث الحياة من جديد في هذه الخبرة من خلال خبرتين أخريين هما الصحو والمحو. وإذا كان من المفهوم أنَّ المحو قد أصبح يشير هنا إلى حركة الاتحاد بعين الحق، أي إنَّه يظل حركة، على الرغم من أنَّ مظهره الخارجي هو السكون، فإن الصحو يظل معبراً عن نوع من الفاعلية والطاقة التي يستمدها الصوفي من المحو في الحق، أو من فاعلية الاتحاد بين المتناهي واللامتناهي. وهكذا فإن الصحو هو الصورة الخارجية للمحو. ومن خلال هذا الصحو يظل الصوفي على علاقة بالحياة والعالم، في حين أنه من خلال المحو يصبح على علاقة بالحق. ولما لم تكن خبرتا الصحو والمحو

(1) المصدر نفسه، ص139.

مستقلتين أو منفصلتين عن بعضهما كل الاستقلال أو كل الانفصال، فهذا يعني أنَّ المعراج الصوفي ينتهي إلى التوحيد، على نحو ما، بين الله والعالم عبر وساطة الصوفي.

ثمة مدخلٌ آخر إلى تحليل الخبرة الصوفية، من حيث هي خبرةٌ معيشة، نجدها لدى "اللجائي" المتوفى سنة 599 هجرية. وهذه الخبرة مكونةٌ من عنصرين متكاملين. يتمثل الأول في أنَّ الصوفي لا يتمكن من الوصول إلى بداية المعراج الصوفي إلا بعد أن تكون نفسه قد عايشت الأضداد واكتشفت أنَّ حقيقة الضد قائمةٌ في ضده، وأنَّ عليه، من ثم، إذا أراد أن يحيا الضد الأول، أن يتبيّن أنَّ ذلك متعذرٌ، ما لم تكن ثمة هوية بين الضدين. فإذا أراد أن يعيش تجربة، فلا بدَّ له أن يكتشف حقيقة الغيبة قائمةٌ في الحضور وهكذا.

وإذا ما تحقق للصوفي ما قلناه بنجاح، فإنه يصبح قادراً على الشروع، بصورة جدية، في معايشة المعراج الصوفي من بدايته حتى نهايته. وعلى الرغم من تباين المعراج الصوفي، من حيث المراحل والعناصر المكونة له من صوفي إلى آخر، فإن ماهية المعراج تظل مشتركة داخل التجارب الصوفية على اختلافها وتنوعها. وهنا نلتقي بتصورٍ خاص "باللجائي" لمراحل المعراج الصوفي وعناصره قد يكون مختلفاً، بدرجةٍ أو بأخرى، عن تصور "القشيري" أو غيره من الصوفية.

وإذا ما عدنا إلى البنية المتضادة للخبرة الصوفية التي بيناَّ أنَّ ماهيتها قائمةٌ في هوية الضدين، لوجدنا "اللجائي" يحث الصوفي على أن «يطلب الراحة في التعب، والرخاء في الشدة، والصحة في العلة، والغنى في الفقر، والحياة في الموت، والحضور في الغيبة، والغيبة في الحضور، والنطق في الصمت، والسمع في الكلام،

والسفر في الحضر، والأنس في الوحشة، والرضا في السخط، والنعيم في العذاب، والزهد في الأسباب. فإن فعلت ذلك، فنعم ما أنت عليه، ولم تبالِ حيثما كنت.»[1]

و"اللجائي" نفسه يستشعر صعوبة فهم هذه الخبرة ومعايشتها، ويلمِّح إلى أنَّ الصوفي وحده هو القادر على فعل ذلك. ولذا فهو يؤكد للصوفية أنه قد ضمَّن النصوص المماثلة للنص السابق أسرار التجربة الصوفية وخصائصها الجوهرية التي يعجز عن إدراكها كل من لم يكن منتسباً إلى هذه الجماعة الروحية. ويبلغ به حدُّ إعجابه بالصوفية أنه يُقسِم بالصوفي قائلاً: «لعمرك لقد أسكنت تحت هذه الألفاظ سِيَر الأصفياء، وعوائد الأولياء، يعجز عن فهمها كل جاهل، ويبعد عن ذوقها كل غافل، ويعرف تأويلها كل عاقل. ليس العلم مثل الذوق، وليس الطعم مثل الشوق، وليس الخبر كالعيان، وليس علم الفم كعلم الجنان، وليس الماشي كالراكب، وليس الشرطي كالحاجب، وليس المقبل كالواصل، وليس الفارع كالداخل، وليس الشارب كالراوي، وليس الصحيح كالمتداوي.»[2]

ومن البيِّن هنا أننا بإزء خبرة التضاد نفسها بعد أن اتخذت صورة سلبٍ صحيح مما يحتم على الصوفي أن تكون تجربة المقايسة لديه تجربةً تكشف له عن تفرده وعن امتيازه عن كل من عداه من المعنيين بالقضايا الروحية. غير أنَّ تجربة التفرد هذه، التي تنطلق من قدرة الصوفي على العيش في قلب التضاد وتجاوزه، هي عينها التي تؤهل الصوفي للانتقال نحو الخطوة الأولى في معراجه الروحي الصاعد نحو الحق والحقيقة.

(1) اللجائي، أبو القاسم عبد الرحمن بن يوسف: قطب العارفين في العقائد والتصوف، حققه وقدم له الدكتور محمد الديباجي، دار صادر، ط1، بيروت، 2001، ص97.

(2) المصدر نفسه، ص98.

أمَّا المعراج الصوفي هنا، فإنه يستهدف تعيين المقام الذي يستطيع الوصول إليه الصوفي الحق، وهو عند "اللجائي" "مقام الواصلين". على أنَّ الوصول إلى هذا المقام لا يمكن تحقيقه إلا عبر الوساطة المزدوجة: وساطة التجربة التي تبتدئ من الأضداد، ووساطة المعراج ذاته بما ينطوي عليه من مراحل، من شأن اجتيازها، أن يجعل الصوفي قادراً على الدخول إلى "مقام الواصلين".

ولا بدَّ لخبرة المعراج الصوفي أن تبتدئ من الحسي إلى المجرد، ومن المادي إلى الروحي، ومن الكثيف إلى الشفيف، خاصة أن "اللجائي" هنا يتصور المعراج مسرحاً لتصاعد الروح ونموه واغتنائه وارتقائه من أول درجةٍ من درجات الروح حتى أعلى درجةٍ لها، حسب تصوره وفهمه للروح في إطار التجربة الصوفية.

ولإيضاح كل ذلك نجد "اللجائي" يقول: «فالروح الحسي يرفع ما في حضرته إلى حضرة الروح الخيالي، ثم يرفع الروح الخيالي ما في حضرته إلى حضرة الروح العقلي، ثم يرفع الروح العقلي ما في حضرته إلى حضرة الروح الفكري، ثم يرفع الروح الفكري ما في حضرته إلى حضرة الروح القدسي. فعند ذلك يقرع العبد باب اليقين وتتفتح له أبواب الملكوت. فالروح القدسي هو الروح الأكبر الذي يتجلى فيه من لوائح الغيب ما لا يتجلى في الروح العقلي لأن الروح القدسي من وراء حجاب العقل..... فإذا رقي الروح القدسي إلى حضرة القدس، اتصل السر بالأسرار، وعُرفت الأشياء بمعرفة الجبار، وتجلت لوائح الأنوار. وإلى هذا الصنف الإشارة بسر قوله تعالى (يهدي الله لنوره من يشاء.) وهذا مقام الواصلين من خلوص العارفين.»[1]

والملاحظ هنا أنَّ العنصر الجوهري المقوم للمعراج الصوفي عند "اللجائي" هو "الروح". ومن الملاحظ أيضاً أننا ننتقل من العناصر الكثيفة إلى العناصر الشفيفة، أو من الروح الحسي إلى الروح القدسي لكي لا يلبث المعراج أن يستقر في القدس نفسه،

(1) المحاسبي، الحارث، كتاب التوهم، مكان النشر وتاريخه مغفلان، ص 35-37.

القائم من وراء كل روح، والذي يشهد، من وجهة نظر الصوفية، على عجز العقل عن إدراك هذه التجربة الروحية التي يعيشها الصوفي بوجدانه وشعوره. أمَّا الروح الخيالي والروح العقلي والروح الفكري والروح القدسي، فما هي إلا وساطات روحية تتعمق التجربة الصوفية المعيشة من خلالها وتتصاعد حتى تصل إلى "القدس" نفسه الذي وصفه "اللجائي" بأنه جامع لسر الأسرار التي لا يعرفها إلا الجبار. و تنتهي الخبرة الصوفية في هذا المعراج في "القدس" ذاته الذي هو بمنزلة نهايةٍ وبدايةٍ للخبرة الصوفية المعاشة. فمن حيث هو نهاية، فهو مقام الواصلين من خلوص العارفين. ومن حيث هو بداية، فالقدس يشير إلى خبرةٍ روحية جوهرها النور أو الاستنارة التي تسمح للصوفي الواصل بأن يقتبس شيئاً من نور القدس فيصبح سراجاً يهتدي به الآخرون.

ثمة خبرة صوفيةٌ أخرى معيشة يمكن لنا أن نطلق عليها اسم خبرة "التوهم" ولا يشير التوهم هنا إلا إلى فاعلية الخيال القادرة على إنتاج خبراتٍ متوهمة قائمةٍ فيما وراء الحياة بل وفيما بعد الموت. وأشهر من أبدع مثل هذا النوع من الخبرات هو "الحارث المحاسبي" المتوفى في القرن الرابع الهجري.

والصورة الأساسية للإبداع الصوفي عند "المحاسبي" هي قدرة المخيلة على توهم خبراتٍ يمر بها المؤمن يوم القيامة تبتدئ بالاستعداد لدخول الجنة وتنتهي بمعاينة الحق ذاته. غير أنَّ رؤية الحق _وهي مطلب كل مؤمن_ لا تتحقق للمتصوف، كما يرى "المحاسبي"، إلا بعد المرور بالعديد من الوساطات التي تعيد تركيب الإنسان، أو بالأحرى تعيد صياغته على نحوٍ يصبح معه قادراً على النظر إلى الحق والاستماع إليه وتبادل الخطاب معه شخصاً لشخص ووجهاً لوجه. ومع أنَّ هذا الأمر لا يكون إلا لمن أطاعوا وأصلحوا في الدنيا، فإن مشاهدة الحق، وإن كانت هي المثوة الكبرى لإيمانهم وإصلاحهم، فإن هذه الرؤية من المتعذر تحقيقها إلا بعد الاستمتاع بخيرات الجنة. ولا بدَّ لهذا الاستمتاع أن يكون مسبوقاً بتنظيف البدن من

الخارج، وتطهير الجوف من الداخل، وتنقية الروح من كل شائبةٍ مادية أو نفسية يمكن أن تكون مازالت عالقةً بها.

ولو عدنا إلى "المحاسبي" في كتابه "التوهم"، لوجدناه يصور كل ما قلناه عن خبرة التوهم تصويراً رائعاً أدنى إلى أن يكون تصويراً درامياً، لأنه شديد التشويق وعظيم التأثير في نفس القارئ أو المتلقي، حتى وإن لم يكن قد عاش خبرة التصوف، بل وحتى خبرة الإيمان ذاتها.

فبعد أن يصف، بإطنابٍ واضح، الانتقال من السراط إلى داخل الجنة، يكون أول ما يصادفه المؤمن، عيناً ليست ككل العيون التي عاينها البشر في الدنيا في حياتهم الأولى. وهنا فإن "المحاسبي" يطلب إلى المؤمن، أو بالأحرى المتصوف، أن يتوهم شؤوناً عجيبة وغريبة تتصف بها هذه العين فيقول: «فلما نظرت إلى العين قظفت بنفسك فيها، فتوهم فؤادك لم باشر برد مائها بدنك بعد حر السراط ووهج القيامة وأنت فرحٌ لمعرفتك أنك إنما تغتسل للتطهُّر لدخول الجنة والخلود فيها. فأنت تغتسل منها دائباً، ولونك متغرٌ حسناً، وجسدك يزداد نضرةً وبهجةً ونعيماً، ثم تخرج منها في أحسن الصور وأتم النور. فتوهم فرح قلبك حين خرجت منها فنظرت إلى كمال جمالك ونضارة وجهك وحسنه وأنت عالمٌ موقن بأنك تتنظف للدخول إلى جوار ربك. ثم تقصد إلى العين الأخرى فتتناول من بعض آنيتها، فتوهم نظرك إلى حسن الإناء، وإلى حسن الشراب وأنت مسرورٌ بمعرفتك أنك إنما تشرب هذا الشراب لتطهر جوفك من كل غلٍّ، وجسدك ناعمٌ أبداً، حتى إذا وضعت الإناء على فيك ثم شربته، وجدت طعم شراب لم تذق مثله ولم تتعود شربه، فيسلس من فيك إلى جوفك، فطار قلبك سروراً لما وجدت من لذَّته، ثم نقى جوفك من كل آفة، فوجدت لذة طهارة صدرك من كل طبعٍ كان فيه ينازعه إلى الغموم والهموم والحرص والشدة والغضب والغلِّ. فيا برد طهارة صدرك، ويا روح ذلك على فؤادك. حتى إذا استكملت طهارة القلب والبدن، واستكمل أحباء الله ذلك معك، والله مطَّلعٌ يراك ويراهم، أمَر مولاك

الجواد المتحنن خزان الجنة من الملائكة ..... أن يفتحوا باب جنته لأوليائه.»[1] ومن البين هنا أننا بإزاء مجموعة شديدة التعقيد من التدبيرات المادية والروحية الضرورية لصياغة الإنسان صياغةً جديدة لا تؤهله لدخول الجنة فحسب، بل تؤهله أيضاً لمشاهدة الحق ومعاينته. وعند هذا الحد، يبيّن "المحاسبي" كيف «شخصت أبصارهم وتعلقت قلوبهم ثم رُفع الحجب، فبيناهم في ذلك إذ رُفعت الحجب فبدا لهم ربهم بكماله. فلما نظروا إليه وإلى ما لم يحسنوا أن يتوهموه، ولا يحسنون ذلك أبداً، لأنه القديم الذي لا يشبهه شيء من خلقه. فلما نظروا إليه، ناداهم حبيبهم بالترحيب منهم وقال لهم: مرحباً بعبادي. فلما سمعوا كلام الله بجلاله وحسنه، غلب على قلوبهم من الفرح والسرور ما لم يجدوا مثله في الدنيا ولا في الجنة، لأنهم يسمعون كلام من لا يشبهه شيءٌ من الأشياء.»[2] وهكذا تحققت خبرة المعاينة بالسمع والبصر لسكان الجنة الخالدين. وتلك سعادةٌ ما بعدها سعادة قد استهدفها وتطلع إليها كل مؤمنٍ ومتصوفٍ من وراء طاعته وصلاحه.

غير أنَّ معاينة الحق بالسمع والبصر، قد جعلت الواصلين إلى هذا المقام _بحسب المحاسبي_ يُقسِمون بعزة الله وجلاله وعظمته وعظمة مكانه أنهم لم يقدروا الله حق قدره، ولم يؤدوا إليه كل حقه، فاستأذنوه بالسجود له، فقال لهم ربهم: «إني قد وضعت عنكم مؤنة العبادة وأرحت لكم أبدانكم، فلطالما أتعبتم الأبدان وأكنتم لي الوجوه. فالآن أفضتم إليَّ كرامتي ورحمتي فتمنوا عليَّ ما شئتم ..... ارفعوا رؤوسكم، ليس هذا حينُ عمل، هذا حينُ سرور ونظر.»[3]

(1) المصدر نفسه، ص58.

(2) المصدر نفسه، ص59 .

(3) المحاسبي، الحارث، كتاب التوهم، ص60.

وهكذا يتحقق الاتحاد بين الإله والإنسان ويبلغ الإنسان إلى أقصى سعادة يمكن له بلوغها. ذلك أنَّ الإنسان هنا لم يعد مطالباً بأي جهدٍ مادي أو عضلي حتى أنَّ الله قد أعفى الإنسان من العبادة ذاتها. و أضحت مهمة الإنسان في هذا المقام منحصرة في تأمل الجلال الإلهي والحسن الرباني.

في هذا النوع من الخبرة يتم تجاوز كل خبرةٍ إنسانية يمكن وصفها، لأننا أضحينا هنا فيما وراء كل خبرةٍ إنسانية، أو لنقل لقد أدخلنا المتصوفة المسلمون، بقوة الخيال، إلى حقلٍ جديد من الخبرة يكون حافلاً بالخبرات الإلهية بأكثر مما هي خبرات إنسانية. في هذا النوع من الخبرة تخطى المتصوف المسلم الخبرات الدنيوية والأخروية وكل صور الخبرة الطوباوية، فمضى إلى ما وراء كل ذلك لينشئ حقلاً جديداً للخبرة، مختلفاً كل الاختلاف عن الخبرة الإنسانية إنه الحقل الذي أنشأه الخيال وأنشأ معه خبرةً جديدة، ولغةً جديدة هما أقرب إلى أن يكونا خبرةً إلهية و لغةً إلهية بالاعتماد على قوة التوهم أو قوة الخيال المبدع.

المراجع والمصادر

أ) العربية

1- الطوسي، اللمع في تاريخ التصوف الإسلامي، ضبطه وصححه كامل مـــصطفى الهنداوي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، بيروت.

2- القشيري، أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن، الرسالة القشيرية، قدم لها محمود بن الشريف وعلق عليها عبد الحليم محمود، مكتبة أبي حنيفة، دمشق، 2000.

3- اللجائي، أبو القاسم عبد الرحمن بن يوسف: قطب العارفين في العقائد والتصوف، حققه وقدم له الدكتور محمد الديباجي، دار صادر، الطبعة الأولى، بيروت، 2001.

4- المحاسبي، الحارث، كتاب التوهم، مكان النشر وتاريخه مغفلان.

ب) الإنكليزية

1. Alston, W, Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience, Cornell University Press.
2. Byrne, P., Prolegomena To Religious Pluralism: Reference and Realism in Religion, Macmillan, London.
3. Forgie, W., Theistic Experience and the Doctrine of Unanimity, International Journal for philosophy of Religion, No.15, 1984.
4. Hear, Anthony, Experience Explanation and Faith: An Introduction to the Philosophy of Religion, Routledge and Kegan Paul, London 1984.
5. Hick, J., An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent, Macmillan, London, 1989.
6. Katz, S., Language, Epistemology And Mysticism, in S.Katz (ed), Mysticism and Philosophical Analysis. Sheldon Press, 1978.
7. Pike, Nelson, Mystic Union: An Essay in the Phenomenology of Mysticisms, Cornell University Press, 1992.
8. Stace, W., Mysticism and Philosophy, Macmillan, London, 1961.
9. Turner, Harold, From Temple to Meeting House: The Phenomenology and Theology of Places of Worship, The hague Mouton Publishers, 1979.
10. Stoeber, M.., Constructivist Epistemologies Of Mysticism: A Critique and Revision, Macmillan, London, 1992.

تاريخ ورود البحث إلى مجلة جامعة دمشق 2009/11/9.