



التجربة الدّينية الصّوفيّة دراسة منهجيّة فينومينولوجيّة

علي هاشم*

مقدّمة

تعدّ ظاهرة الفينومينولوجيا (Phenomenology) منهجًا جديدًا في حقول العلوم الإنسانيّة بما تُقدّمه من مشروع منهجيّ (Method) يهدف إلى تنظيم المعرفة (knowledge)، أكثر منه علمًا (science) خاصًا يُراد له التأسيس في دائرة المنظومة الفلسفيّة.

ولمّا كان الاختبار الدّينيّ والتّجربة القدسيّة إحدى أهمّ ركائز المعرفة الدّينيّة (Religious knowledge) في تناول عالم الغيب والحقائق المتعالية، دعت الحاجة إلى محاولة تطبيق المنهج الفينومينولوجيّ عليها لمعرفة إمكانيّة إخضاعها لهذا المنهج من عدمه.

إنّ المنهج المُتبع في البحث الفينومينولوجيّ هو المنهج الوصفيّ لمحاولة الوصول إلى ماهيّات المُسمّيات المفهوميّة المتعلّقة بهذا النوع من التجارب في الحياة البشريّة.

والمنهج الوصفيّ في هذا السّياق لا يعني المفهوم الأوّليّ البسيط للكلمة؛ بل

* أستاذ محاضر في فلسفة الدين والأديان المقارنة - لبنان.

هو وصفٌ يجري الشُّروع به بعد تعليق الحكم المستند إلى الحسّ والتَّجربة الحسِّيَّة الطَّبيعيَّة، والانتقال منه إلى الرَّدِّ الفينومينولوجيِّ (phenomenological reduction)، وهذا ما يسمح بالوصول إلى الماهيَّات المتعلِّقة بالتَّجربة التي ينشدها المنهج الفينومينولوجيِّ نفسه. فمن غير الممكن الوصول إلى هذه الماهيَّات في المنهج الفينومينولوجيِّ بصورة مباشرة؛ بل لا بُدَّ من تطبيق خطوتين أساسيتين: الأولى: تعليق الحكم المستند إلى الحسّ والتَّجربة الحسِّيَّة الطَّبيعيَّة أو ما اصطلح عليه بالإيويخية (Epoche).

الثَّانية: الرَّدِّ الفينومينولوجيِّ؛ أي الرَّدِّ إلى الماهيَّات عبر صوره المختلفة بقصد تخطِّي المستوى الوصفيِّ المعتمد على الحسّ، والتَّحوُّل منه إلى المستوى الأعلى الذي يعتمد على الإدراك والوعي (Transcendental level). وقد انحصر مجال البحث في دائرة الثَّقافة الإسلاميَّة، وستكون التَّجربة أو الاختبار (Experience)، وهي أعلى خبرة دينيَّة بالنَّسبة إلى المتديِّنين، الفكرة التي سيتركز عليها البحث.

بداية الفينومينولوجيا ومهّماتها

تعرَّف الفينومينولوجيا بأنَّها علم وصفيٌّ ومنهج فلسفيٌّ يهدف إلى وصف الظواهر الإنسانيَّة بعيداً عن أيِّ عنصرٍ من عناصر الحكم الحسِّيِّ الطَّبيعيِّ؛ «إذ إنَّ كلَّ الجهد يتركز في الوقت عينه على مسألة النُّظام الطَّبيعيِّ للأبحاث، وعلى التَّحوُّل الذي يجب على البحوث الأساسيّة نفسها أن تبدأ به وأن تترتَّب وفقه»¹. ويُجمَع الباحثون على أنَّ أوَّل مَنْ استعملَ لفظة «فينومينولوجيا» كان «يوهان هـ. لامبرت» (1764) (Johann H. Lambert)، ثمَّ «كانط» (1786) (Immanuel Kant)، ومن بعده «هيجل» (1807) (Georg Friedrich Hegel)، ثمَّ «وليام هاميلتون» (1840) (William Hamilton)، و«إدوار فون هارتمان» (1879) (Eduard von Hartmann)، غير أنَّ أوَّل مَنْ تعامل مع هذه الكلمة للدَّلالة على منهجٍ فكريٍّ واضح المعالم هو «إدموند هوسرل» (1859-1938) (Edmond Husserl)².

1- إدموند هوسرل، فكرة الفينومينولوجيا، ص 7.

2- خضر إبراهيم، الفينومينولوجيا، ص 45.

بدأت الفينومينولوجيا بموقف ناقد لفلسفات وعلوم العصر ومناهجها وأسسها المعرفية، وكان أبرز هذه الانتقادات ما وجّهته إلى المذهب الطبيعي¹ (Naturalism) الذي ساد بسيادة المنهج التجريبي ونجاحه الفائق في مجال العلوم الطبيعية. فهذا المذهب، كما تراه الفينومينولوجيا، يدّعي لنفسه الصفة العلمية الوحيدة الممكنة، ويقصر صفة «حقيقي» على ما هو طبيعي أو فيزيائي (Physical) فحسب، و«علم» على ما هو واقعي (Factual)؛ فإنه يرفض الاعتراف بحقيقة ما هو مثالي (تصوري أو ذهني) (Ideal) أو يقوم بعملية تطبيع له بتحويله إلى حقيقة فيزيائية.

والخطأ الأساسي لهذا المذهب، في نظر الفينومينولوجيا، هو إجراؤه لعملية التطبيع هذه على الذات الإنسانية بوعياها وأفكارها؛ إذ ترى الفينومينولوجيا أنّ الظاهرة الإنسانية ليست مجرد جزء من الطبيعة الفيزيائية، والذات الإنسانية ليست مجرد «موضوع» تكفّل بتفسيره القوانين الطبيعية والعلمية التي تحكم الأشياء². وتعدّ الفينومينولوجيا حصر وصف الـ«حقيقي» بالأمور الفيزيائية الطبيعية اعتقاداً مثالياً، وهو بذلك نقيض واضح للمبادئ الطبيعية نفسها.

من هذه الخلفية الناقدة، سعت الفينومينولوجيا نحو بداية جديدة مُتحررة من كل ما هو مُسبق من نظريات أو افتراضات أو مفاهيم، إلى إنشاء علم أولي، أو علم بدايات يضع الرّكائز الثابتة التي يمكن أن تقوم عليها المعرفة وأي صياغات لها في شكل مفاهيم أو فروض أو نظريات في العلوم الفلسفية أو الطبيعية أو الإنسانية كافة؛ فقد سعت إلى وضع فلسفة شاملة تكون بمثابة معيار لفحص منهجي للعلوم كافة. الفينومينولوجيا، إذاً، هي منهج للعلوم في خطواته كلها، وما كان يقصده هوسرل من وراء الخطوات المنهجية الأساسية المكوّنة للمنهج الفينومينولوجي هو التعليق والرّد الماهوي (phenomenological reduction)؛ لأنّ الخطوة الأولى في كل

1- المذهب الطبيعي (Naturalism): هو مذهب منطلق مادّي مفاده أنّ كل ما هو موجود يمكن تفسيره بطريقة طبيعية عبر قوانين علمية قائمة على منهج تجريبي؛ فالقوانين العلمية التي تُقدّم تفسيرات سببية مؤهّلة لتعليل الظواهر كافة والكشف عن حقيقتها، وليس للأشياء أو الظواهر أيّ معنى خارق للطبيعة أو للقوانين السببية التي تحكمها. على هذا الأساس، يقول هذا الاتجاه بأنّ نموذج مناهج العلوم هو التّموذج الأعلى العلمي ويجب تطبيقه في العلوم كافة.

2- مجدي عرفة، الفينومينولوجيا والبحث في الإنسان، ص 4.

منهج فينومينولوجي لا بُدَّ من أن تكون متوجهة صَوْبَ تعليق فاعلية الحكم الحسي الطبيعي في التخصصات كافة، وشَتَّى مجالات العلوم الإنسانية.

فعملية إدراك الماهيات هي جوهر الفينومينولوجيا، وشعار الفينومينولوجيا الهوسرلية هو الاتجاه إلى الأشياء ذاتها من خلال الوعي البشري الخالص. لذلك، فقد انتهج هوسرل نظرية «التقويس (Bracketing) أو الإيوخية (Epoche)»¹؛ أي التوقف عن الحكم ووضع العالم «المكزاني»² بين قوسين، وعدم اعتماد التفسير والاعتقاد الطبيعي فقط لهذا العالم، والتوقف عن اتخاذ أي موقف إثبات أو نفي إزاء وجود الموضوعات³. بمعنى آخر، سواء أكان القطع يفيد أن العالم بموجوداته موجود واقعي ومستقل عن وعي الإنسان به (الموقف الواقعي أو الطبيعي)، أم أنه غير مستقل عن الوعي ولا يعدو كونه تمثلات في عقولنا (الموقف المثالي)، هذا القطع يجب أن يُعلَق ويُنحَى جانباً حتى تتمكن الفينومينولوجيا من التفرغ لمهمتها الأساسية، وهي الكشف عن حقيقة الموجودات كما تُقدّم نفسها في الوعي؛ إذ إنَّ مبحث الفينومينولوجيا هو حقيقة «الموجودات»⁴ وليس حقيقة «الوجود».

وإذا ما وصل الفينومينولوجي في دراسته للظاهرة الإنسانية إلى تطهير الظاهرة المدروسة من الحكم الحسي الطبيعي، وتطهير ذهنه من كل عنصر منهجي يرتبط بأحد المناهج المستخدمة في دراسة الحقائق والوقائع، ولو المفترضة، عندها يصبح قادراً على الانتقال إلى الخطوة المنهجية التالية؛ أي خطوة الرّد.

1- الإيوخية والإيوخية: مصطلح يوناني قديم يُترجم عادةً بأنَّه «تعليق للحكم»، ومفهومه هو التوقف عن الحكم ووضع العالم المكاني الزماني بين قوسين وعدم اعتماد الاعتقاد الطبيعي لهذا العالم، والتوقف عن اتخاذ أي موقف إثبات أو نفي إزاء وجود الموضوعات. وقد اعتمده إدموند هوسرل، مؤسس الفينومينولوجيا، وجاك دريدا، وكثير من الفلاسفة الآخرين؛ منهجاً، وهو إحدى الركائز الثلاثة التي تقوم عليها الفلسفة الظاهراتية، وفاقاً لفلسفة إدموند هوسرل. والركائز الثلاثة هي الأبوخية (تعليق الحكم) والرّد والقصدية. والأبوخية أو تعليق الحكم، أو الوضع بين قوسين، كما يُسميها هوسرل، هي أن يضع المتلقي للظاهرة كل الأحكام المسبقة، الفلسفية والتاريخية والطبيعية بين قوسين، ولا يستعملها في تفكيك هذه الظاهرة المُلقاة على صفحة الوعي.

2- المكاني الزماني.

3- سماح رافع محمّد، الفينومينولوجيا عند هوسرل، ص 93.

4- هذا يعني أنّ الفينومينولوجيا تنحصر في استكشاف حقيقة الموجودات بماهياتها لا بوجودها؛ لاحتمال تعلّق وجودها بما هو عقلي مثالي.

ولا يعني الرّد هنا إلا أنّ الظاهرة المدروسة، أو بالأحرى الظاهرة التي يجري وصفها، قد أصبح من الممكن الارتداد منها عبر الشّعور، تمهيداً لتحديد ماهيتها وتعيينها تعييناً دقيقاً بوساطة إحدى الصّور المتعدّدة للرّد الفينومينولوجي التي أفاض هوسرل في الحديث عنها في مجالات عدّة من كتبه¹. فالرّد الفينومينولوجي «هو المنهج الكفيل بتنقية المجال الفينومينولوجي للوعي تنقية تامّة من كلّ تطفلٍ من جانب الوقائع الموضوعيّة وإبقائه خالصاً منها»².

باتّباع هذه الطّريقة من الرّد الفينومينولوجي (التّوقّف عن الاعتقاد في الأشياء كما هي في الخارج)، يمكن لأيّ نوع من الوعي النّظريّ أو القيميّ أو العمليّ أن يُصبح موضوعاً للبحث، ويمكن لجميع الحقائق الموضوعيّة التي ينطوي عليها أن تُستكشّف، وسيُنظر إلى هذه الحقائق الموضوعيّة على أنّها متلازمات الوعي ومترباطاته (Correlates).

من هنا، فقد حاولت الفينومينولوجيا صياغة منهج معرفيّ أساسه العودة إلى الأشياء نفسها، والبحث المباشر في الظواهر، كما «يخبرها» الوعي؛ بتحرّر كامل من أيّ مفاهيم أو نظريّات مفسّرة مسبقّة، وسعت إلى أن يكون لهذا المنهج شروط تقتضي التّحقّق بشكل موثوق لدرجة تفضي إلى تحصيل ثقة تامّة بالنتيجة، بما يجعل من نسقها علماً جازماً.

هذا الأمر؛ أي خبرة الوعي، هو القاسم المشترك في كلّ مراحل الفينومينولوجيا الهوسرليّة، وهو ما يُعبّر عنه عادةً بارتباط الفكر بالتّجربة المعاشة والخبرة الحيّة؛ إذ لا معنى للتّفكير الفينومينولوجي ما لم يتخذ من التّجربة الحيّة موضوعاً له؛ لأنّ الارتباط الضّروريّ بين الموضوع (object) والصدق (truth) والمعرفة (knowledge)، جزء لا يتجزأ من المنهجية الفينومينولوجيّة، وكلّ موضوع له بإزائه منظومة من الحقائق التي تصدق عليه، وله كذلك منظومة مثاليّة أخرى من العمليّات التي يمكن بفضلها أن يُقدّم الموضوع والحقائق إلى أيّ ذات عارفة. «فالعمليّات تعدّ، في المستوى المعرفيّ الأدنى لها، ذات تجربة أو خبرة، أو بمعنى

1- مثل كتابه «الأفكار» مثلاً الذي يُشكّل مدخلاً أساسياً للانتقال من الفينومينولوجيا الوصفية إلى الفينومينولوجيا المتعالية، وكذلك كتاب المنطق الصّوريّ والمنطق المتعالي، وكتابه المشهور الخبرة والحكم.

2- عادل مصطفي، فهم الفهم: مدخل إلى الهرمنيوطيقا، ص 120.

أعمّ عمليّات (حدس/معايينة) تقوم بإدراك الشيء في نسخته الأصليّة»¹.
«ثمّ يزيد الموضوع تأكيداً عندما نلاحظ أنه كثيراً ما يُربط بين المعرفة والخبرة؛ فالمعرفة النظريّة العليا لا بُدّ من أن تسبقها معايينة للموضوعات التي تنتمي لمجالاتها، وهذا يعني أنه لا بُدّ من أن نخبر الموضوعات الطبيعيّة، وأن نخبر معناها وأن نعابنها في وعينا»².

من هنا انصبّ بحثنا في الفينومينولوجيا الدينيّة (Religious phenomenology) على خبرة خاصّة، ومن نوع خاصّ، ألا وهي الخبرة الدينيّة. فهل يمكن أن نعثر على لغة فينومينولوجيّة (Phenomenological language) مناسبة لوصف هذه الظاهرة، مستعينين في ذلك ببعض الخبرات الصوفيّة لدى المتصوّفة المسلمين تُجاه الله تعالى أو ما يُسمّى في الاصطلاح الفلسفيّ بالكائن المتعال (transcendent being)³؟

التّحليل الفينومينولوجيّ للتّجربة الدينيّة والتّجربة الصوفيّة

اختلف المشتغلون بمباحث الفينومينولوجيا على دورها في تحليل التّجربة الدينيّة والصوفيّة، وتساءلوا: هل ثمة فينومينولوجيا متميّزة خاصّة بالتّجربة الدينيّة أو لا؟ والسؤال ليس من باب التشكيك في القدرة على استخدام الاعتبارات الفينومينولوجيّة في دراسة التّجارب الصوفيّة وتحليلها، إنّما الكلام في مدى إمكانيّة نحت المفردات والمصطلحات، والتي بدورها تنقل لنا المعنى المعاش في التّجربة والاختبار، لنفهمه ونختبره كما فهمه واختبره أصحابها.

وهذا سؤال منطقيّ، موجّه⁴ بناءً على أنّ التّجارب خبرات شخصيّة شهوديّة تُدرَك وتُعاش بالعلم الحضوريّ لا غيره، حتّى العلم الوجدانيّ في هذا السّياق لا يفيد،

1- هوسرل، المحاضرة الافتتاحيّة في فرايبورخ، ضمن كتاب: فهم الفهم، ص 4.

2- المصدر نفسه.

3- إنّ البحث هنا جزء من دراسة متكاملة لظاهرتيّ التّجربة والمكاشفة في المنهج الفينومينولوجيّ؛ وقد اكتفينا في الفصل المتعلّق بالفكر الإسلاميّ ببعض المتصوّفة أتباع المنهج السّنيّ من دون المنهج الشّيوعيّ؛ وذلك لحاجة المنهج الشّيوعيّ لدراسة معقّدة أكثر وجهد رُبّما يَضَعُف الباحث عن الخوض به أو التّوء بحمله.

4- Justification.

كونه يمثل قضايا تصوّريّة بسيطة جدًّا تحكي العلم الحضوريّ وتبيّنه¹. فالوجدان ليس علمًا حضوريًّا، وإنما صورة عن العلم الحضوريّ وأوّل إدراك نظريّ له، لكن، ولشدة بساطته ووضوحه، نُعبّر عنه بالوجدان. فما لم نضمن في تحليلنا المفردات اللغويّة والوسائط الاصطلاحية التي لها قابليّة حمل المعنى الشهودي، وتحويله من معنى شخصي إلى معنى نوعي يمكن التعبير عنه بمفردات لغويّة مشتركة، لن تكون المنهجية الفينومينولوجية قادرة على أداء دورها بشكل صحيح.

وهل يمكن فرض فينومينولوجيا خاصّة بالتجربة الدنيّة يمكن وصفها بأنّها «تُعبّر عن الحدود الفاصلة بين المراتب المتنوّعة للإيمان»، أم أنّ افتراضات كهذه لا بُدّ من أن تكون مشبعة بمسبّقات وأصول موضوعيّة محدّدة تنطلق من تقليد محدّد² وتعاليم معيّنة³؟

وعلى فرض تأمين أمر كهذا، يبقى من الأفضل قراءة التقارير المتعلّقة بالمكاشفات الدنيّة على أنّها تأويلات هرمينوطيقية مستوحاة من تعاليم معيّنة ترتبط بالطابع الذاتي للتجربة بدلًا من النظر إليها على أنّها فينومينولوجيا خاصّة، فضلًا عن أنّ مثل هذا المنهج يحتاج إلى توجيه معرفي خاص.

ننطلق في البحث من أصل موضوعي، وهو كون الله تعالى موضوعًا للتجربة الدنيّة؛ إذ لاحظ «وليم ألكستون» (William Alston) أنّنا لا نمتلك مفردات متطورة بصورة كافية حتّى نستخدمها في وصف الكيفية الفينومينولوجية للتجربة الدنيّة⁴. وكان «وليم جيمس» (William James) قد أظهر تعذر فهم التجارب

1- محمّد حسين زاده، معرفت شناسي ومعرفت شناسي ديني، ص 32.

من هنا كان تقسيم العلم إلى حضوريّ وحصولي، وجعل كلّ ما هو غير حضوريّ في دائرة العلم الحصولي؛ أي في قالب صور وقضايا منطقيّة ومفاهيم، سواء أوليّة أو ثانويّة فلسفيّة أو منطقيّة.

2- التقليد المحدّد هنا ما يمكن أن يُعبّر عنه بالمعنى الموروث الدنيّ، أو السنّة الدنيّة، فمثلاً لا يحقّ لأيّ فردٍ من المتأخّرين أن يفهم المعاني المنقولة بطريقة لم تُفهم عند المتقدمين.

3- التعاليم المعيّنة تعني أن يكون الفرد سالكًا في طريق مَن مضوا، ومختبرًا المراحل تلو المرحلة، كما يقال: يعرف هذا كلّ من جاس خلال الدّيار.

4- W. Alston, Perceiving God: The Epistemology of religion Experience, p. 84.

الدينية، أو كما يقول «شلايرماخر» (Friedrich Schleiermacher): «إذا كان تعريف الدين صعباً فتعريف التجربة أمر أكثر صعوبة»¹.

وقياساً على ذلك، يمكننا التساؤل حول التجربة التي يكون فيها الله موضوعاً مباشراً لها. من هنا، فإن «آلستون» يوضح أن عجزنا عن وصف عناصر هذه التجارب، انطلاقاً من وجهة نظر فينومينولوجية، لا ينطوي على فكرة أن هذه التجارب نفتقر إلى فينومينولوجيا متميزة أو أنها تخفق في أن تقدم حقيقة ذهنية للمعنى المراد تختلف عن المعنى المستمد من الخبرات الحسية.

فالقصور، في هذه الحالة، ليس في افتقارنا لمنهجية فينومينولوجية، أو تعذر الحصول على معنى واقعي للتجربة الدينية غير ذلك المعاش والمُدرك في التجربة الحسية، مهما تعددت الأذهان واستقلت، إنما القصور في مدى تحقق ذلك واستيعابه لعناصر التجربة كافة، كما هي في بعدها الشخصي والواقعي؛ إذ أيّ تعميم للتجربة، ولو بسيط، يخرجها من الفردانية إلى العمومية؛ لتخرج عن كونها تجربة وشهود إلى معنى كليّ وعامّ، والمعاني الكلية لا تكون إلا تصويرة ونظرية.

والإشكال الأساسي في المقام، هو أننا غير قادرين على تأمين مفردات تستطيع أن تستوعب حالة الشروط الموجبة للإدراك الصوفي، من قبيل فرض وقائع معينة إذا ما حدثت تحققت معها التجربة قهراً؛ وتالياً استفيد من تلك الشروط عبر تكرار التجارب. وأيضاً من المتعذر تنقية المفردات لتصبح قادرة على وصف التجربة الصوفية والدينية على اختلافها وتكررها، وإن تكررت التجارب يبقى ثمة تجارب لا يمكن للقوالب اللفظية التصورية أن تحاكيها؛ إذ تبقى بما هي عليه تجربة واقعية شخصية بعيدة المنال عن الوصف والبيان بألفاظ قاصرة.

ولا يجب القياس في البحث على التجارب الطبيعية؛ إذ من السهل أن نُخصّص

1- الدين في جوهره حال من أحوال الحياة الواقعية، فهو الطريقة الجدّية الوحيدة للبحث عن الحقيقة، وشلايرماخر ليس بمعزل عن هؤلاء العارفين الذين تذوقوا الأسرار المقدسة وباحوا لنا بها بلغة شاعرية، وناقحوا عنها بكل استماتة.

راجع: شلايرماخر، عن الدين: خطابات لمحتقره من المثقفين، ص 35.

وقد كان لكتاب شلايرماخر (عن الدين) وقع خاص في الفكر اللاهوتي البروتستانتي منذ نهاية عصر الأنوار، واستمر أثره إلى اليوم لما يحمله من تجليات للتجربة الدينية، انطلاقاً من مقارنة تأملية اعتمد فيها شلايرماخر بنيتة الاعتراف والخطاب السائدتين في الفكر التنويري، بغرض الإفصاح عن عمق التجربة الدينية والاختبار المقدس وخصوصيتهما.

فينومينولوجيا خاصة للتجربة التي يستقبل بها أحدنا فصل الربيع أو التمتع بجمال الطبيعة الخلاب في المناطق الاستوائية النائية؛ وذلك لأنه من السهل أن نُعيد خلق الشروط الموجبة لمثل هذا النوع من التجارب، فضلاً عن اللغة الحسّية المتوفرة فيها، ومن ثمّ كان بإمكاننا الوصول إلى الطابع المميّز لها وفهم حدودها ومنطقاتها من صورها المتكرّرة، كما أنّه يمكن للآخرين أن يفعلوا الشيء نفسه أيضاً، ويقوموا بالأمر نفسه ويخوضوا التجربة ذاتها أيضاً.

من هنا، كان باستطاعتنا أن نؤسس لغة مشتركة تُستخدم في وصف هذه التجارب¹، لكنّ حقيقة الله تعالى لا يمكن إحاطتها على الرغم من كونها حقيقة ذات وجود واقعيّ شخصي؛ إذ من المتعذّر علينا التعاطي معها بصورة ميكانيكية نسبياً، وإنشاء مسار حتمي في التعرّف عليها عبر توصيفها بألفاظ من شأنها تحديد شروط معيّنة (حسّية أو غير حسّية)، فثمة عجز عن التعبير عن هذه الشروط بألفاظ قاصرة بطبيعتها عن إعطاء دلالات التجربة كما هي².

وهذا الأمر لا يختصّ بالتجارب الدينيّة الخاصّة؛ بل يشمل أنواع التجارب كلّها. لذلك، فإنّ «نورمان جيسلر» (Norman Geisler) يُصرّح أنّ الإدراك الأساسي الذي يمكن أن يدعى للتجربة الدينيّة هو الإدراك الأولي الذي يحصل من دون أدنى تأمل، من دون الإدراك الثانوي؛ أي الإدراك عن الإدراك³؛ لأنّه - أي الثانوي - يحتوي على عمليّات عدّة، من قبيل التذكّر والتأمّل، النسبة والرّبط، الاستدلال والاستنتاج⁴.

1- وهي ما يمكن أن يُعبّر عنها باللّغة المعجميّة أو اللّغة التّخصّصيّة.

2- إنّ البحث برمّته ينصبّ بالتحديد حول مضمون التجربة الدينيّة، فإنّ كان المضمون من الأمور التي يمكن أن يتشارك في حقيقتها جميع البشر، فإنّه يمكن التعاطي معها والتعبير عنها عبر مفردات يستخدمها جميع البشر لَمّا في ذلك من التّداعي المشترك للمعاني بينهم. وأمّا إذا كان المضمون ممّا لا يتيسّر إلاّ للأوحد من الناس عبر تجربته الله تعالى ومواجهة الحقيقة القدسيّة للذات المباركة، فإنّ هذا ممّا يعسر فهمه على الشّخص المجرب نفسه، فضلاً عن غيره الذي يطلب منه أن يدرك عبر الألفاظ المعنى الذي يدركه ذلك المجرب.

3- وهو ما يُعبّر عنه بالأدبيّات المعرفيّة الفلسفيّة الإسلاميّة باصطلاح العلم الحسوليّ عن العلم الحسوريّ.

4- وهذا ما عبّرنا عنه بالعلم الوجدانيّ.

ويبحث التجربة الدينية، وإن كان يتطرق إلى كلا الإدراكين، إلا أنه لا طريق لنا للوصول إلى إدراك الناس لا الأولي ولا الثانوي، اللهم إلا عبر الاعتماد على إظهاراتهم وبياناتهم من هذه التجارب التي اختبروها¹.

وهذا يعني تحويل التجربة الدينية، والتي هي تجربة شهودية كشفية لا مجال للألفاظ والصور الذهنية فيها، إلى تجربة حسية نظرية ذات أطر وصور ذهنية، وتالياً إفراغها من كونها شهوداً واختباراً². فإذا كان هذا الأمر لا يسري في التجارب العامة التي تدرك بالعلم الحضورى والشهود النفسى، فكيف الحال في التجارب الخاصة من قبيل التجارب الصوفية والتجارب العرفانية؟ فإنه حتى إظهارات أصحابها عسيرة على الفهم إلا لأهل التخصص والتخرس. لا، بل لظالما تغنى أصحابها بأن الوجد أو الحال يغلب عليهم فيتكلمون بما لا يجيدونه من باب أن المكاشفة صحيحة، لكن العجز في بيانها من أصحابها³.

نعم، يوجد من العلماء من لاحظ وجود مفردات متطورة في إطار الميراث الصوفى، يمكن استخدامها في وصف الكيفية الذاتية لمثل هذا النوع من التجارب، هذه الخبرات تُصاغ على نسق الإدراك العادى. وعليه، يمكن القول بوجود أحاسيس روحية للمس والبصر والذوق والشَّم والسَّمع، تعدّ مماثلة لنظيراتها في الإدراك الحسى العادى⁴.

لقد أشار السيد المرتضى في بحثه للصفات الإلهية إلى مثل ذلك؛ إذ كان يُركِّز على أن الصفة التي يتحلّى بها الله هي التي يُسميها العرف السَّمع مثلاً، والبصر والعلم وما شابه، وما ذلك إلا لتشبيه الأمر المعنوي بالأمر الحسى، وتنزيل الغائب محلّ الشاهد⁵.

1- نورمان جيسلر، فلسفه دين، ص 28.

2- Gnostic witnesses.

3- من هنا يصرح العرفاء أن الكثير من الخلط الذي يقع من بعضهم إنما هو في بيان المكاشفة لا في أصل المكاشفة.

4- Nelson Pike, Mystic union: an essay in the phenomenology of mysticism, p. 20. ولكن هذا لا يعني عدم إفراغ التجربة من بعدها الفرديّ إلى بعدها الجمعيّ.

5- علي بن الحسين المرتضى، شرح جمل العلم والعمل، ص 64؛ علي بن الحسين المرتضى، الملخص في أصول الدين، ص 2.

إنَّ كلام السَّيد المرتضى، وإن كان ظاهرًا لا محلَّ له في ما نحن فيه، إلاَّ أنَّه وبقليلٍ مِنَ التَّدقيق يتَّضح ربطه بمحلِّ الكلام، والفكرة الأساسيَّة هي فكرة التَّشبيه والتَّنظير، فإذا كان هذا يمكن أن يحصل في الصِّفات العاديَّة والإطلاقات على الله تعالى بصفته حقيقة غائبة، فإنَّه لا بُدَّ من أن يسري على الخبرة التي تمثِّل خبرة الله وتجربته من الفرد، فما يمكن أن يُقال في توصيفها أو تبيينها لا بُدَّ من أن ينزل منزلة المحسوس مِنَ الإدراك لا المشهود¹.

في السِّياق، يقول «بايك» (Nelson Pike): «إنَّ بوسع هذه المفردات أن تُمضي بالشَّخص نحو فهم فينومينولوجيٍّ لهذه الخبرات التي ينبغي وصفها هنا؛ وذلك لأنَّ هذه الخبرات هي قبل كلِّ شيء مصمَّمة على نحو متوافق مع ما ينطبق على الخبرة الحسيَّة العاديَّة. ولذلك، فإنَّ التَّشديد بشكل أكثر دقَّة على طبيعة هذه الأحاسيس الرُّوحية يستدعي منَّا بالضرَّورة أن نختبرها بوصفها تجربة لوجودنا»².

التَّجربة الصُّوفيَّة الإسلاميَّة وإمكان تحليلها فينومينولوجيًا

سنركِّز في تعرُّضنا للفكر الصُّوفيِّ على استخلاص العناصر الماهويَّة له من داخل التَّجربة نفسها، كما عبَّر عنها المتصوِّفة الأوائل. وأوَّل ما يلفت الانتباه هو حالة الإنكار التي شهدتها العصور الإسلاميَّة لفكرة التَّجربة الصُّوفيَّة وقيمتها المعرفيَّة. لا، بل قد كتبت كتب عدَّة لتفنيد مزاعمهم والرَّد على معتقداتهم، ولم يستنكف الصُّوفيون أنفسهم في دفاعهم المستميت عن تجاربهم من إدانة العلماء وأتھامهم بالنَّهج الظَّاهريِّ، مستندين فيه إلى أمرين أساسيَّين:

الأوَّل: نقد علوم الظَّاهر، بتعبيرهم، ونقد المشتغلين بها.

الثاني: إقامة ارتباط ماهويٍّ بين التَّجربة الصُّوفيَّة والرُّؤية الباطنيَّة للعالم، أو علوم الباطن في مقابل علوم الظَّاهر.

وغالبًا ما يُقرَّر المتصوِّفة أنَّ مَنْ أنكر علوم التَّصوِّف ما هُم إلاَّ جماعة من المترسِّمين لعلم الظَّاهر الذين لم يعرفوا من كتاب الله وأخبار رسوله «إلاَّ ما كان في الأحكام الظَّاهرة، وما يصلح للاحتجاج على المخالفين. والنَّاس في زماننا هذا

1- أي المكاشف.

2- Nelson Pike, Mystic union: an essay in the phenomenology of mysticism, Op. cit., p. 61.

إلى مثل ذلك أميل؛ لأنه أقرب إلى طلب الرياسة واتخاذ الجاه عند العامة والوصول إلى الدنيا»¹.

وهذا معناه أن المتصوفة ينظرون إلى من ينكر تصوفهم على أنه واحد من الراغبين في الدنيا والغارقين في ملذاتها ومتاعها، والتي غالباً لا يقدر على توفيرها إلا السلطان الذي يتقرب إليه علماء الظاهر بإنتاج التأويلات المطابقة لمزاجه والملائمة لهواه.

ومن ثمّ يدافع المتصوفون بأن قلة المنشغلين بهذا العلم راجعة إلى أن هذا العلم هو «علم الخصوص ممزوج بالمرارة والغصص، وسره يُضعف الرّكبتين، ويحزن القلب، ويُدمع العين، ويصغر العظيم، ويُعظم الصغير، فكيف استعماله ومباشرته وذوقه ومنازلته؟ وليس للنفس في منازلته حظ؛ لأنه منوط بأمانة النفوس وفقد الحسوس ومجانبة المراد. فمن أجل ذلك، ترك العلماء هذا العلم واشتغلوا باستعمال علم يخفّ عليهم المؤمن ويحثهم على التوسيع والرّخص والتأويلات، وقد يكون أقرب إلى حظوظ البشرية وأخفّ تحملاً على النفوس»².

وقد كان دأب المتصوفة دوماً أن يقرنوا تجاربهم بأبعاد باطنية رأوا من شأنها إغناء تصوّرههم وقصره على الخصوص فقط، لكون العموم منهم غير قادرين على الغوص في المعاني المستنبطة من داخل التجربة الصوفية، على الرغم من أن البعض منهم حاول جاهداً أن يُبقي على محاولة تقريب المعنى الذي يقصدونه من الباطن. «فإذا قلنا: علم الباطن؛ أردنا بذلك علم أعمال الباطن التي هي الجارحة الباطنة وهي القلب، كما أنه إذا قلنا: الظاهر أشرنا إلى علم الأعمال الظاهرة التي هي علم الجوارح الظاهرة، وهي الأعضاء. وقد قال تعالى: ﴿وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعْمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً﴾³؛ فالنعمة الباطنة هي ما أنعم الله بها على القلب من هذه الحالات، ولا يستغني الظاهر عن الباطن ولا الباطن عن الظاهر»⁴.

إذاً، يقيم المتصوفة تطابقاً بين التجربة الصوفية وبين الأبعاد الباطنية للحياة الإنسانية التي لا بُدَّ من أن تُعبّر عن نفسها في ما كتب الصوفية من نصوص، وفي

1- الطوسي، أبو نصر سراج، اللّمع في تاريخ التّصوّف الإسلاميّ، ص 19.

2- المصدر نفسه.

3- سورة لقمان، الآية 20.

4- الطوسي، أبو نصر سراج، اللّمع في تاريخ التّصوّف الإسلاميّ، ص 29.

تأويلاتهم للتصوّص بصفة عامّة، والنصوص المقدّسة بصفة خاصّة؛ فعلم الباطن هو علم التصوّف. وممّا جعل الصّوفيّة يذهبون إلى أنّ العلم ظاهر وباطن؛ كون «القرآن ظاهراً وباطناً، والحديث ظاهراً وباطناً، والإسلام ظاهراً وباطناً»¹.

لقد أكّد الطّوسي، صاحب اللّمع، اقتران التصوّف بالتّجربة الباطنيّة، حين قرّر أنّ لبعض المشايخ في التصوّف ثلاثة أجوبة تسمح لنا تحديد المتصوّف من غير المتصوّف: «تصفية القلوب من الأكدار، واستعمال الخلق مع الخليقة، وآتباع الرّسول في الشّريعة، وجواب بلسان الحقيقة، وهو عدم الإملاك من رقّ الصّفات والاستغناء بخالق السّماوات، وجواب بلسان الحقّ، أصفاهم بالصفاء عن صفاتهم، وصفاهم من صفاتهم فسمّوا صوفيّة»².

وقد تكثّف التجارب الصّوفيّة في مصطلحات قد لا تعني الكثير بالنّسبة إلى من لا يعيش التّجربة، في حين أنّها تحيل إلى أعمق التجارب الشّعورية بالنّسبة إلى المتصوّف المتمكّن. فمصطلحات مثل الوقت والمقام والحال والقبض والبسط والهيبة والأنس والتّواجد والوجد والوجود، هي مصطلحات من المتعذّر فهمها ما لم يُعد الإنسان إنتاج التّجربة الشّعوريّة أو الرّوحيّة التي يعيشها في تضاعيف تجربته. وبيان ذلك، أنّ هذه المصطلحات، وإن كانت مشتركة عند أغلب المتصوّفة، إلّا أنّها لا تدلّ على تجربة مُحدّدة وموحّدة بالذات يعيشها المتصوّفة جميعهم؛ إذ تختلف التّجربة بحسب المتصوّف نفسه وموقعيته في التّجربة، ناهيك عن اختلافها مع المتصوّفة الآخرين. فعلى سبيل المثال، «الوقت» بالنّسبة إلى المتصوّفة هو «ما أنت فيه، إنّ كنتَ بالدنيا فوقتكَ الدنيا، وإنّ كنتَ بالعقبى فوقتكَ العقبى، وإنّ كنتَ بالسّرور فوقتكَ السّرور، وإنّ كنتَ في الحزن فوقتكَ الحزن. وهم بهذا يريدون أنّ الوقت هو ما كان الغالب على الإنسان»³.

إنّ هذا التّنوع في بسط معنى الوقت يستحيل إلى سلسلة واسعة من التجارب الشّعوريّة غير مقصورة على تجربة واحدة بعينها؛ فالحزن والفرح والدنيا والآخرة كلّها ما هي إلّا تجلّيات تُعبّر عن التّنوع الغنيّ للتجارب التي يجمعها مصطلح الوقت، والفائز منها من كان بحكم وقته؛ «فإنّ كان وقته الصّحو فقيامه الشّريعة،

1- الطّوسي، أبو نصر سراج، اللّمع في تاريخ التصوّف الإسلاميّ، ص 29.

2- المصدر نفسه.

3- عبد الكريم بن هوازن القشيريّ، الرّسالة القشيريّة، ص 133.

وإن كان وقته المحو فالغالب عليه أحكام الحقيقة¹. وتحليل هذا النص من القشيري، نرى عملية مهمة من التكثيف للتجربة تعود فيها المراتب بعضها لبعض، بحيث يشير الوقت إلى تجربتين أساسيتين، هما: الصحو والمحو. وعلى الرغم من الخفاء في تفسير هذه التجربة ونوعيتها أحكامها، فتجربة الصحو تقتضي أن يكون المجرب ملتزمًا بقوانين الشريعة وظاهرها، ومن كانت تجربته المحو فهو متخط للشرعية، مأخوذ بالحقيقة خاضع لها².

ومن الخبرات الشعورية التي يمكن وصفها فينومينولوجيًا عند المتصوفة، والمتعدّد تحصيل معناها من دون خوض التجربة، ما يمكن أن نطلق عليه اسم (المقام)، أو ما يُعرف بأنه «ما يتحقّق به العبد بمنزلته من الآداب ممّا يتوصّل إليه بنوع تصرّف، ويتحقّق به بضرب تطلب ومقاساة تكلف، وشرطه أن لا يرتقي من مقام إلى آخر ما لم يستوف أحكام ذلك المقام، فإن من لا قناعة له لا يصحّ له التوكّل، ومن لا توكل له لا يصحّ له التسليم، وكذلك من لا توبة له لا تصحّ له الإنابة، ومن لا ورع له لا يصحّ له الزهد»³.

فالصوفي لا يبلغ المقام الذي هو فيه إلا بالتطلب والتكلف والمقاساة؛ أي أن المقام الذي ينتهي إليه المجرب يُعبّر عن نقاء التجربة، وتصفيتها من كثير من الشوائب في سيره الباطني الذي يستهدف من خلاله إعادة إنتاج ذاته، أو بعبارة أخرى استحداث «ذات» صوفية بفعل الإرادة الحازمة للمتصوّف المجرب، وهذا ما يتشارك به تمامًا مع الفنان الذي يرتقي بالمادة - على اختلاف صورها وأشكالها - إلى مستوى أفكاره وعواطفه؛ بل إنه يتحد معها في المفهوم الجمالي. يقول شلايرماخر: إن العلم عبارة عن وجود الإنسان، بينما الفن هو وجود الإنسان في الأشياء⁴، مع فارق أن المتصوّف يرتقي بذاته إلى مستوى الخبرات الروحية الأعلى؛ ألا وهي الفناء والاتحاد والحلول.

ومن التجارب الأساسية التي يمكن دراستها فينومينولوجيًا أيضًا، مع عدم

1- عبد الكريم بن هوازن القشيري، الرسالة القشيرية، ص 133.

2- ليست الحقيقة هنا إلا ما تمثله مواجيد المتصوّف ومقاماته وأحواله، وكلها خبرات وتجارب شخصية يعاينها المجرب ولا يستطيع أحد غيره بيانها والتعبير عنها.

3- المصدر نفسه، ص 132.

4- نورمان جيسلر، فلسفه دين، ص 38.

تحصيل مرادها على ما هي عليه من دون التجربة، ما نُسَمِيهِ (الحال)، وله تشابه قريب بالمقام؛ ولذلك يُعَبَّرُ عنهما معًا بالمقام والحال، وهو معنى «يرد على القلب من غير تعمّد منهم ولا اجتلاب، ولا اكتساب لهم من طرب أو حزن أو بسط أو قبض شوق أو انزعاج أو هيبة أو احتياج»¹.

والتفاوت بينه وبين المقام أنّ الأحوال مواهب والمقامات مكاسب؛ بمعنى أنّ الأحوال تأتي من «غير الوجود والمقامات تحصل ببذل المجهود، وصاحب المقام ممكن في مقامه وصاحب الحال مترقّ عنه، فالأحوال تزول في الوقت كما تحلّ في القلب، وهي ضرب من الرّحمة يتولّى الله به عباده الممكنين في مقاماتهم والمترقّين عن أحوالهم»².

ويبقى الصّوفيّ في إعادة إنتاج ذاته بالتّجربة والاختبار القدسيّ بين حالتين يعاينهما بعد أن يتخطّى خبرتيّ الخوف والرّجاء. فالقبض للعارف بمنزلة الخوف للمستأنف، والبسط للعارف بمنزلة الرّجاء للمستأنف. والملاحظ، أنّ الصّوفيّ في تجربته يعيد بناء ذاته عبر تداخل للتّجارب بعضها ببعض، وإحالة الواحدة إلى الأخرى وخروج الواحدة منها عن الأخرى، لا بل ابتناء الواحدة منها على الأخرى؛ فالقبض والبسط لا يأتيان من فراغ، وإنّما هما نتيجة لتخطّي حالتّي الخوف والرّجاء. وهنا، تأتي إشكاليّة التّسمية عند إرادة التّعميم ووصف الظّاهرة؛ فالقبض للعارف المتمرّس يقابله الخوف للمبتدئ، وهما وصف لظاهرة معيّنة من التّجربة أو فقل لسطح معيّن منها، يختلف بالشّدّة والضعف، فالرّجاء ضعيف مقارنة بالبسط للعارف.

هذا كلّه فيما لو كانت التّجربة بسيطة وواضحة غير معقّدة ولا متداخلة؛ إذ يوجد من التّجارب ما لا يمكن تعقله فضلاً عن تخيله، وما هو الجنيد يُصرّح في بعض إشاراتِهِ إلى أنّ التّجربة الصّوفيّة أعمق ممّا وصفت به، فعنده تتحدّ التّجارب بالحقّ والحقيقة وينجم عنهما تجارب جديدة، مثل الفرق والجمع والفناء والحضور والغيب والشّهود، إلى غيرها من التّجارب المعقّدة التي تتشابه في ما بينها ببنية دياكتيكيّة هي أعلى ما يُعَبَّرُ عنه المجربّ حين يريد وصفها، ف«الخوف من الله

1- القشيريّ أبو القاسم، عبد الكريم بن هوازن، الرسالة القشيرية، ص 143.

2- المصدر نفسه.

يقبضني والرّجاء منه يبسطني، والحقيقة تجمعي والحقّ يفرقني»¹. وما يزال إيقاع الصّعود يتكرّر في المعراج الصّوفي المتّجه نحو الحقّ والحقيقة بإعادة بناء هاتين الخبرتين «القبض» و«البسط»، في خبرتين أعلى منهما وأتمّ هما بمنزلة إعادة بناء لخبرتيّ القبض والبسط.

وهذا معناه أنّهما عبارة عن تجربتين تحتفظان بمضمون القبض والبسط، وتضيفان إليهما بعداً شعورياً جديداً أشدّ رقيّاً وأنقى دهشة من المراحل التي قبلها؛ «فكما أنّ القبض فوق رتبة الخوف، والبسط فوق منزلة الرّجاء، فالهبة أعلى من القبض والأنس أتمّ من البسط، وحقّ الهبة الغيبة، فكلّ هائب غائب، ثمّ الهائبون يتفاوتون في الهبة على حسب تباينهم في الغيبة، وحقّ الأنس صحوُّ بحقّ، فكلّ مستأنس صاح. ثمّ يتباينون حسب تباينهم في الشّرب؛ ولهذا قالوا: أدنى محلّ الأنس أنّه لو طُرح في لظى لم يتكدرّ عليه أنسه»².

ولا يكتفي الخروج عند هذا الحدّ؛ بل لا بُدّ من فرض مراحل أعلى تليق بما يعيشه المجرب ويكاشفه؛ ألا وهو الله جلّ وعلا. ولأنّ أهل التّمكين سمّت أحوالهم عن التّغير وهم محو في وجود العين، فلا هبة لهم ولا أنس ولا علم ولا حسّ، فما يريده الصّوفي من التجربة هو إمّا الفناء أو البقاء، ولا فرق بين الاثنين في عين الحقّ، ومن الممكن تفسير ذلك بشكل أوضح إذا عدنا إلى التّمييزات التي يقيمها المتصوّفة بين التّواجد والوجد والوجود، فهذه درجات ثلاثة قائمة على قمة معراج الصّوفي التي تجعله يعيش المضمون الشعوريّ عبر صورتين متناقضتين كلّ التناقض. وهذا، يجعلنا أمام مشهديّة صعبة في توصيف هذه التجارب فينومولوجياً؛ إذ فهم الحديث عن توصيف المتناقضات في عين المجتمعات، والمجتمعات في عين المتناقضات، لا يتوفّر إلاّ لمن عايش هذه التجارب وخبرها، فكيف الحال لو فرضنا التأسيس لشروط ومنهات تُعيد خلق التجربة لتكون متوفّرة لكلّ من أراد فهمها ومعايشتها؟

1- القشيريّ أبو القاسم، عبد الكريم بن هوازن، الرسالة القشيرية، ص 136.
وبقيّة عبارته: «وإذا قبضني بالخوف أفناني عنّي، وإذا بسطني بالرّجاء ردّني عليّ، وإذا جمعني بالحقيقة أحضرنني، وإذا فرّقني بالحقّ أشهدني غيري، ففطاني عنه فهو كذلك كلّ محرّكي غير ممسكي، وموحشي غير مؤنسي، فأنا بحضوري أدوق طعم وجودي؛ فلبيّته أفناني عنّي فمتّعني أو غيّبني عنّي فروحني».

2- المصدر نفسه.

ولو عدنا إلى القشيري في وصفه للفروق القائمة بين التواجد والوجد والوجود، نجد أن «التواجد يُوجب استيعاب العبد، والوجد يُوجب استغراق العبد، والوجود يُوجب استهلاك العبد، فهو كمن شهد البحر ثم ركب البحر ثم غرق في البحر، وترتيب هذا الأمر قصود ثم ردود ثم شهود ثم جمود، وبمقدار الوجود يحصل الخمود»¹.

وعلى الرغم من أن مطلب الصوفية ينتهي عندما ينتهي الوجود بالخمود، فإنهم يرون لصاحب الوجود صحواً ومحواً؛ فحال صحوه بقاؤه بالحق، وحال محوه فناؤه بالحق، وهاتان الحالتان متعاقتان عليه أبداً. فإذا غلب عليه الصحو بالحق فبه يصول، وبه يقول، وهذا يكشف أن 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، ما يكشف لنا عن البنية الجدلية؛ أي المتناقضة للمقالات الصوفية، إن جاز التعبير.

فالقشيري، بكلامه هذا، يؤكد أن لصاحب الوجود صحواً ومحواً، ولا يشير صحوه إلا إلى بقائه بالحق، ولا يشير محوه إلا إلى فناؤه بالحق، فالصحو والمحو هما الخبرتان النهائيتان اللتان يتكشّف بهما الاختبار الصوفي.

ومع أن خبرة الوجود التي هي ذروة المعراج الصوفي، والتي تتفرّع إلى صحو ومحو، مقترنة بالخمود الذي يدل بصورة مباشرة على السكون وانقطاع كل حركة وفاعلية، فإن الصوفية يحرصون على بث الحياة من جديد في هذه التجربة، من خلال خبرتين أخريتين، هما: الصحو والمحو. وإذا كان مفهوم المحو قد أصبح يشير إلى حركة الاتحاد بعين الحق؛ أي أنه يظل حركة على الرغم من أن مظهره الخارجي هو السكون، فإن الصحو يظل معبراً عن نوع من الفاعلية والطاقة يستمدّه الصوفي من المحو في الحق، أو من فاعلية الاتحاد بين المتناهي واللامتناهي. وهكذا، فإن الصحو هو الصورة الخارجية للمحو، ومن خلال هذا الصحو يصبح على علاقة بالحق. ولما لم تكن خبرتا الصحو والمحو مستقلتين عن بعضهما البعض، فهذا يشير بنحو ما إلى أن معراج الصوفي وإعادة إنتاج الذات عنده تنتهي إلى التوحيد بين الله والعالم عبر وساطة الصوفي المجرب.

1- القشيري أبو القاسم، عبد الكريم بن هوازن، الرسالة القشيرية، ص 137.

اللجائي وحقيقة الخبرة الصوفية

ثمة مدخل آخر لتحليل الخبرة الصوفية فينومينولوجياً، من حيث هي خبرة معاشة نجدها عند اللجائي (المتوفى سنة 599هـ)، وهي مكونة من عنصرين أساسيين متكاملين:

1 - لا يتمكن الصوفي من الوصول إلى بداية معراجه وإعادة إنتاج نفسه، إلا بعد أن تكون نفسه قد عايشة الأضداد واكتشفت أن حقيقة الضد قائمة في ضده.

2 - على الصوفي إذا أراد أن يحيا الضد الأول أن يعرف أن ذلك مُتَعَدِّرٌ ما لم تكن ثمة هوية بين الضدين، فإذا أراد أن يعيش تجربته واختباره، فلا بُدَّ من أن يكتشف حقيقة أن الغيبة مثلاً قائمة في الحضور.

وإذا ما تحققت هذه المرحلة للسالك، فإنه يصبح قادراً على الشروع في معاشة معراجه الصوفي من بدايته إلى نهايته.

يملك اللجائي تصوراً خاصاً لمراحل المعراج الصوفي يختلف عن ما هو موجود عند القشيري وغيره، غير أن ذلك لا يؤثر على حقيقته شيئاً، فيبقى المعراج الصوفي عند الجميع ذا ماهية مشتركة مهما تنوعت التجارب في داخله وتغايرت اختباره.

وإذا ما عدنا إلى البنية المتضادة للخبرة الصوفية، نجد اللجائي يطلب من السالك أن يطلب الراحة في التعب، والرّخاء في الشدة، والصحة في العلة، والغنى في الفقر، والحياة في الموت، والحضور في الغيبة، والنطق في الصمت والسمع في الكلام... «فإن فعلت ذلك فنعيم ما أنت عليه ولم تُبالِ حيثما كنت»¹.

إن اللجائي، بعد عرضه للمعراج الصوفي، يستشعر صعوبة إدراك هذه التجربة ومعاشتها. لذلك، فهو يؤكد أنه قد ضَمَّنَ ألفاظه أسرار التجربة الصوفية وخصائصها الجوهرية، التي يعجز عن إدراكها من لم يكن ينتسب إلى الجماعة الروحية؛ «لعمرك لقد ضمنت هذه الألفاظ سير الأصفياء وعوائد الأولياء، يعجز عن فهمها كل جاهل ويبعد عن ذوقها كل غافل، ويعرف تأويلها كل عاقل، ليس العلم مثل التذوق، وليس الطعم مثل الشوق، وليس الخبر كالعيان وليس علم الفم كعلم الجنان...»².

1- أبو القاسم عبد الرحمن بن يوسف اللجائي، قطب العارفين في العقائد والتصوف، ص 97.

2- المصدر نفسه، ص 98.

ومنَ البين بعد ما سبق أننا إزاء خبرة التّضادّ نفسها، بعد أن اتّخذت صورة سلبٍ صحيح، ما يُحتمُّ أن يكون اختبار المقياسة لدى الصّوفيّ اختباراً مقدّساً يكشف له عن تفرّده وامتيازته عن كلّ من عداه من المعنّيين بالقضايا الرّوحية، غير أن اختبار التّفرد هذا الذي ينطلق من قدرة الصّوفيّ على العيش في قلب التّضادّ وتجاوزه، هو عينه الذي يُؤهل الصّوفيّ للانتقال نحو الخطوة الأولى في معرّاجه الرّوحيّ الصّاعد نحو الحقّ والحقيقة (قوس الصّعود).

والمعراج المقصود عبارة عن أداة تُحدّد المقام الذي يستطيع الصّوفيّ الوصول إليه، وهو ما يُسمّيه اللّجائيّ «مقام الواصلين»، وهو مقام لا يمكن تحقيقه إلا عبر الوساطة المزدوجة التي تبتدئ من الأضداد وتلتقي مع المعراج ذاته بما يختزنه من مراحل.

يرى اللّجائيّ أن المعراج هذا عبارة عن مسرح روحيّ تتصاعد النّفس فيه وتتمو وترتقي في درجات الرّوح، حتّى أعلى درجة منّها؛ «فالرّوح الحسيّ يرفع ما في حضرته إلى حضرة الرّوح الخياليّ، ثمّ يرفع الرّوح الخياليّ ما في حضرته إلى الرّوح العقليّ، ثمّ يرفع الرّوح العقليّ ما في حضرته إلى حضرة الرّوح الفكريّ، ثمّ يرفع الرّوح الفكريّ ما في حضرته إلى حضرة الرّوح القدسيّ، عند ذلك يقرع العبد باب اليقين وتفتح له أبواب الملكوت؛ فالرّوح القدسيّ هو الرّوح الأكبر الذي يتجلّى فيه من لوائح الغيب ما لا يتجلّى في الرّوح العقليّ؛ لأنّ الرّوح القدسيّ من وراء حجاب العقل،... فإذا ارتقى الرّوح القدسيّ إلى حضرة القدس اتّصل السّرّ بالأسرار، وعُرفت الأشياء بمعرفة الجبّار وتجلّت لوائح الأنوار، وإلى هذا الصّنف الإشارة بسرّ قوله تعالى: ﴿يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَن يَشَاءُ﴾¹، وهذا مقام الواصلين من خلوص العارفين»².

والذي يظهر أنّ المقومّ الجوهريّ للمعراج الصّوفيّ هنا هو الرّوح، الذي يستقرّ بعد كلّ هذا التّعايش المزدوج في القدس نفسه القائم من وراء كلّ روح، والذي يشهد على عجز العقل عن إدراك هذه التّجربة الرّوحية التي يعيشها الصّوفيّ بوجوده وشعوره. وأمّا الرّوح الخياليّ والرّوح العقليّ والرّوح الفكريّ والرّوح القدسيّ؛ فما هي إلاّ وسائط روحيّة تتعمّق التّجربة الصّوفية من خلالها وتتصاعد، حتّى تصل إلى القدس الذي وصفه اللّجائيّ نفسه بأنّه جامع لسرّ الأسرار التي لا يعرفها إلاّ الجبّار.

1- سورة النّور، الآية 35.

2- أبو القاسم عبد الرّحمن بن يوسف اللّجائيّ، قطب العارفين في العقائد والتّصوّف، ص 99.

خلاصة الأمر

بعد كل هذا العرض يمكننا استخلاص ما يلي:

- تستطيع المنهجية الفينومينولوجية على أبعد تقدير أن توفر أرضية لدراسة التجارب الصوفية وتحليلها، لكنّ الكلام كلّ الكلام في مدى قدرة تحقّق ذلك في إيجاد لغة قادرة على حمل المعنى المعاش عند المجرّب.
- إنَّ أيَّ وصف لهذه التجارب يجعلها تخرج عن حيّز العلم الحضوريّ لتدخل في حيّز العلم الحسوليّ، والذي يعني خروج التجربة عن كونها تجربة.
- ليس أمام الباحث إلاّ العمل على توفير الشّروط المحقّقة للتّجربة؛ ليكون المحلّل للتّجربة أقدر على معاشتها لفهمها وتحديدها.
- إنَّ مقارنة التّجربة الدّينية بالتّجربة الحسّية فيه من المفارقة الكثير؛ لكون التّجربة الحسّية تجربة عامّة يتوفّر فيها إعادة خلق المشهديات لمن أراد فهمها وتحليلها، بخلاف التّجارب الدّينية التي هي خارجة عن الإطارين الحسّيّ والعامّ.
- إنَّ بعض التّجارب تخرج عن معناها البسيط لتدخل في معنى أعمق أكثر تعقيداً يجمع فيه المجرّب بين المتناقضات؛ مثل الصّحو والمحو، والقبض والبسط. وهذا يعني أنّ الفينومينولوجيا، إنَّ نجحت في تحديد المعنى المعاش في التّجارب البسيطة عبر إيجاد مفردات تستطيع نقل المعنى فيها، فهي لا يمكن أن تأتي بشيء في نوع كهذا من التّجارب، خصوصاً لجهة تحديد واقعها لا توصيف ظاهر منه ولو بالعلم الوجدانيّ.
- إنَّ فهم هذه التّجارب لا بُدَّ من أن يخضع للموروث الدّينيّ والتّقييد التّعليميّ؛ ليكون بذلك من قبيل «يعرف هذا كلّ من جاسّ خلال الدّيار».

قائمة المصادر والمراجع

المصادر والمراجع باللغة العربية

1. إبراهيم، خضر، الفينومينولوجيا، مجلة شعائر، عدد رجب، 1435 هـ.
2. الطوسي أبو نصر سراج، اللّمع في تاريخ التّصوّف الإسلاميّ، تحقيق كامل مصطفى الهنداويّ، ط1، بيروت، دار الكتب العلميّة، 2001م.
3. غيسلر، نورمن، فلسفه دين، ترجمة د. حميد رضا آيت الله، تجربه ديني، لا ط.، طهران، مؤسسه انتشارات حكمت، 1434 هـ.
4. القشيريّ أبو القاسم، عبد الكريم بن هوازن، الرّسالة القشيريّة، تقديم محمود بن الشّريف، تعليق عبد الحليم محمود، لا ط.، دمشق، مكتبة أبو حنيفة، 2000م.
5. اللّجائيّ أبو القاسم عبد الرّحمن بن يوسف، قطب العارفين في العقائد والتّصوّف، تحقيق د. محمّد الديباجيّ، ط1، بيروت، دار صادر، 2001م.
6. ماخر، شلاير، عن الدّين: خطابات لمحتقره من المثقّفين، ط1، بغداد، مركز دراسات فلسفة الدّين، 2017م.
7. مجدي، عرفة، الفينومينولوجيا والبحث في الإنسان، لا ط.، لا مكان نشر، لا ناشر، لا تاريخ.
8. محمّد، سماح رافع، الفينومينولوجيا عند هوسرل، لا ط.، لا مكان نشر، لا ناشر، لا تاريخ.
9. المرتضى، عليّ بن الحسين، الملخّص في أصول الدّين، تحقيق محمّد رضا الأنصاريّ القمّيّ، لا ط.، طهران، منشورات جامعة طهران، 1381 هـ.ش.
10. المرتضى، عليّ بن الحسين، شرح جمل العلم والعمل، تصحيح وتعليق يعقوب الجعفريّ المراغيّ، لا ط.، قم، دار الأسوة للطباعة والنّشر، 1419 هـ.
11. مصطفى، عادل، فهم الفهم: مدخل إلى الهرمنيوطيقيا، لا ط.، بيروت، دار النّهضة، 2001م.
12. هوسرل، إدموند، فكرة الفينومينولوجيا، ترجمة فتحي انقزو، لا ط.، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربيّة، 2007م.

المصادر والمراجع باللغة الأجنبية

1. Alston, W., Perceiving God: the Epistemology of religion Experience, ed.1, Cornell University Press, 1993.
2. Nelson, Pike, Mystic Union: An Essay in the Phenomenology of Mysticism, no ed., Cornell University Press, 1992.