جمهورية العراق
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة الموصل/ كلية الآداب
مجلة آداب الرافدين

# مَجَلَّةُ

# آدَابِ الرَّافِدَيْنِ

**مجلة فصليَّة علميَّة مُحكَّمة**

**تصدر عن كلية الآداب – جامعة الموصل**

العدد التاسع والثمانون/ السنة الثانية والخمسون
ذو القعدة – ١٤٤٣هـ / حزيران ١٦/٦/٢٠٢٢م

رقم إيداع المجلة في المكتبة الوطنية ببغداد : ١٤ لسنة ١٩٩٢
ISSN 0378- 2867
E ISSN 2664-2506

للتواصل: radab.mosuljournals@gmail.com
URL: https://radab.mosuljournals.com

# مجلة محكّمة تعنى بنشر البحوث العلميَّة الموثّقة في الآداب والعلوم الإنسانيَّة باللغة العربيَّة واللغات الأجنبيَّة

العدد: التاسع والثمانون السنة: الثانية والخمسون/ ذو القعدة – ١٤٤٣هـ / حزيران ٢٠٢٢م



رئيس التحـرير: الأُستاذ الدكتور عمار عبداللطيف زين العابدين (المعلومات والمكتبات) كلية الآداب/ جامعة الموصل/ العراق

مدير التحـــرير: الأُستاذ المساعد الدكتور شيبان أديب رمضان الشيبانيّ (اللغة العربية) كلية الآداب/ جامعة الموصل/ العراق

أعضاء هيئة التحرير :

| | |
|---|---|
| الأُستاذ الدكتور حارث حازم أَيوب | (علم الاجتماع) كلية الآداب/جامعة الموصل/العراق |
| الأُستاذ الدكتورة وفاء عبداللطيف عبد العالي | (اللغة الإنكليزية) كلية الآداب/ جامعة الموصل/ العراق |
| الأُستاذ الدكتور مقداد خليل قاسم الخاتوني | (اللغة العربية) كلية الآداب/ جامعة الموصل/ العراق |
| الأُستاذ الدكتور علاء الدين أَحمد الغرايبة | (اللغة العربية) كلية الآداب/جامعة الزيتونة/الأُردن |
| الأُستاذ الدكتور قيس حاتم هاني | (التاريخ) كلية التربية/جامعة بابل/العراق |
| الأُستاذ الدكتور مصطفى علي الدويدار | (التاريخ) كلية العلوم والآداب/جامعة طيبة/ السعودية |
| الأُستاذ الدكتورة سوزان يوسف أَحمد | (الإعلام) كلية الآداب/جامعة عين شمس/مصر |
| الأُستاذ الدكتورة عائشة كول جلب أوغلو | (اللغة التركية وآدابها) كلية التربية/جامعة حاجت تبه/ تركيا |
| الأُستاذ الدكتورة غادة عبدالمنعم محمد موسى | (المعلومات والمكتبات) كلية الآداب/جامعة الإسكندريّة |
| الأُستاذ الدكتور كلود فينثز | (اللغة الفرنسية وآدابها) جامعة كرنوبل آلب/فرنسا |
| الأُستاذ المساعد الدكتور أرثر جيمز روز | (الأَدب الإنكليزي) جامعة درهام/ المملكة المتحدة |
| الأُستاذ المساعد الدكتور سامي محمود إبراهيم | (الفلسفة) كلية الآداب/ جامعة الموصل/ العراق |

سكرتارية التحرير:

التقويم اللغوي: م.د.خالد حازم عيدان – مقوم لغوي/ اللغة العربيَّة

م.م.عمَّار أَحمد محمود – مقوم لغوي/ اللغة الإنكليزيَّة

المتابعة:

مترجم.إيمان جرجيس أَمين – إدارة المتابعة

مترجم.نجلاء أَحمد حسين – إدارة المتابعة

# قواعد تعليمات النشر

١- على الباحث الراغب بالنشر التسجيل في منصة المجلة على الرابط الآتي:
https://radab.mosuljournals.com/contacts?_action=signup .

٢- بعد التسجيل ستُرسل المنصة إلى بريد الباحث الذي سجل فيه رسالة مفادها أنَّه سجَّل فيها، وسيجد كلمة المرور الخاصة به ليستعملها في الدخول إلى المجلة بكتابة البريد الإلكتروني الذي استعمله مع كلمة المرور التي وصلت إليه على الرابط الآتي:
https://radab.mosuljournals.com/contacts?_action=login .

٣- ستمنح المنصة (الموقع) صفة الباحث لمن قام بالتسجيل؛ ليستطيع بهذه الصفة إدخال بحثه بمجموعة من الخطوات تبدأ بملء بيانات تتعلَّق به وببحثه ويمكنه الاطِّلاع عليها عند تحميل بحثه .

٤- يجب صياغة البحث على وفق تعليمات الطباعة للنشر في المجلة، وعلى النحو الآتي :

- تكون الطباعة القياسية على وفق المنظومة الآتية: (العنوان: بحرف ١٦/ المتن: بحرف ١٤/ الهوامش: بحرف ١١)، ويكون عدد السطور في الصفحة الواحدة: (٢٧) سطرًا، وحين تزيد عدد الصفحات في الطبعة الأَخيرة عند النشر داخل المجلة على (٢٥) صفحة للبحوث الخالية من المصورات والخرائط والجداول وأعمال الترجمة، وتحقيق النصوص، و (٣٠) صفحة للبحوث المتضمنة للأَشياء المشار إليها يدفع الباحث أجور الصفحات الزائدة فوق حدّ ما ذُكر آنفًا .
- تُرتَّب الهوامش أَرقامًا لكل صفحة، ويُعرَّف بالمصدر والمرجع في مسرد الهوامش لدى وورد ذكره أول مرة، ويلغى ثبت (المصادر والمراجع) اكتفاءً بالتعريف في موضع الذكر الأول ، في حالة تكرار اقتباس المصدر يذكر (مصدر سابق).
- يُحال البحث إلى خبيرين يرشِّحانه للنشر بعد تدقيق رصانته العلمية، وتأكيد سلامته من النقل غير المشروع، ويُحال – إن اختلف الخبيران – إلى (مُحكِّم) للفحص الأَخير، وترجيح جهة القبول أَو الرفض، فضلًا عن إحالة البحث إلى خبير الاستلال العلمي ليحدد نسبة الاستلال من المصادر الإلكترونيَّة ويُقبل البحث إذا لم تتجاوز نسبة استلاله ٢٠% .

٥- يجب أَن يلتزم الباحث (المؤلِّف) بتوفير المعلومات الآتية عن البحث، وهي :

- يجب أَن لا يضمّ البحث المرسل للتقييم إلى المجلة اسم الباحث، أَي: يرسل بدون اسم .
- يجب تثبيت عنوان واضح وكامل للباحث (القسم/ الكلية او المعهد/ الجامعة) والبحث باللغتين: العربية والإنكليزية على متن البحث مهما كانت لغة البحث المكتوب بها مع إعطاء عنوان مختصر للبحث باللغتين أيضًا: العربية والإنكليزية يضمّ أَبرز ما في العنوان من مرتكزات علمية .
- يجب على الباحث صياغة مستخلصين علميين للبحث باللغتين: العربية والإنكليزية، لا يقلَّان عن (١٥٠) كلمة ولا يزيدان عن (350)، وتثبيت كلمات مفتاحية باللغتين: العربية والإنكليزية لاتقل عن (٣) كلمات، ولا تزيد عن (٥) يغلب عليهنَّ التمايز في البحث.

٦- يجب على الباحث أن يراعي الشروط العلمية الآتية في كتابة بحثه، فهي الأساس في التقييم، وبخلاف ذلك سيُردّ بحثه ؛ لإكمال الفوات، أمَّا الشروط العلميَّة فكما هو مبيّن على النحو الآتي :

- يجب أن يكون هناك تحديد واضح لمشكلة البحث في فقرة خاصة عنوانها: (مشكلة البحث) أو (إشكاليَّة البحث) .
- يجب أن يراعي الباحث صياغة أسئلة بحثيَّة أو فرضيَّات تعبِّر عن مشكلة البحث ويعمل على تحقيقها وحلِّها أو دحضها علميًّا في متن البحث .
- يعمل الباحث على تحديد أهمية بحثه وأهدافه التي يسعى إلى تحقيقها، وأن يحدِّد الغرض من تطبيقها.
- يجب أن يكون هناك تحديد واضح لحدود البحث ومجتمعه الذي يعمل على دراسته الباحث في بحثه .
- يجب أن يراعي الباحث اختيار المنهج الصحيح الذي يتناسب مع موضوع بحثه، كما يجب أن يراعي أدوات جمع البيانات التي تتناسب مع بحثه ومع المنهج المتَّبع فيه .
- يجب مراعاة تصميم البحث وأُسلوب إخراجه النهائي والتسلسل المنطقي لأفكاره وفقراته.
- يجب على الباحث أن يراعي اختيار مصادر المعلومات التي يعتمد عليها البحث، واختيار ما يتناسب مع بحثه مراعيًا الحداثة فيها، والدقة في تسجيل الاقتباسات والبيانات الببليوغرافية الخاصة بهذه المصادر.
- يجب على الباحث أن يراعي تدوين النتائج التي توصل إليها ، والتأكُّد من موضوعاتها ونسبة ترابطها مع الأسئلة البحثية أو الفرضيات التي وضعها الباحث له في متن بحثه .

٧- يجب على الباحث أن يدرك أنَّ الحُكْمَ على البحث سيكون على وفق استمارة تحكيم تضمّ التفاصيل الواردة آنفًا، ثم تُرسل إلى المُحكِّم وعلى أساسها يُحكَّم البحث ويُعطى أوزانًا لفقراته وعلى وفق ما تقرره تلك الأوزان يُقبل البحث أو يرفض، فيجب على الباحث مراعاة ذلك في إعداد بحثه والعناية به .

**تنويه:**

تعبِّر جميع الأفكار والآراء الواردة في متون البحوث المنشورة في مجلتنا عن آراء أصحابها بشكل مباشر وتوجهاتهم الفكريَّة ولا تعبِّر بالضرورة عن آراء هيأة التحرير فاقتضى التنويه

**رئيس هيئة التحرير**

# المحتـــويـــات


| العنـوان | الصفحة |
|---|---|
| **بحوث اللغة العربية** | |
| الاغتراب في شعر صفي الدين الحلي (ت 750هـ) أحمد حسين محمد الساداني | 1-43 |
| مواجهة أَسى الطلليَّة سجى حازم خلف وإبراهيم جنداريّ جمعة | 44 -70 |
| التصوير البياني في ديوان جسر على وادي الرماد للشاعر ذنون يونس مصطفى هبة محمد محمود العبيديّ ومازن موفق صديق الخيرو | 71- 97 |
| الشاهد النحوي الشعري في "شروح اللُّمع لابن جنّيّ(ت392هـ)" معجمٌ وتوثيق - باب كان وأخواتها والمشبهات بليس أُنموذجًا- خالدة عمر سليمان وصباح حسين محمد | 98- 111 |
| دلالة أَوصاف (البيت) في القرآن الكريم دراسة في ضوء علم اللغة الاجتماعي دلالة مُنى فاضل الحلاوجي | 112- 142 |
| استدعاء الشخصيات في شعر أبي نواس مطير سعيد عطية الزهرانيّ | 143- 182 |
| الاختيارات المعجمية في ديوان المعتمد بن عباد "ت488هـ" فوَّاز أَحمد صالح | 183- 217 |
| ما جاء على بناء إِفْعَوْلَة (دراسة معجمية دلالية) تمام محمد السيد | 228-268 |
| بناء الأُسلوب في شعر نافع عقراوي -قراءة في قصيدة (أَنا والليل) – حسن محمد سعيد إِسماعيل | 269- 285 |
| أُسلوب الأَمر في اللغتين العربيَّة والتركيَّة (دراسة تقابليَّة) بشّار باقر عكريش | 286- 311 |
| الصّفة في اللغتين العربية والإنكليزية " دراسة تقابليّة في البِنْية والتركيب والدلالة" أَنفال عصام إِسماعيل الزيديّ | 312- 337 |
| الجَذر (ث/ق/ل) ومشتقاته في القران الكريم -دراسة دلالية – صباح أسود محمد | 338- 360 |
| **بحوث التاريخ والحضارة الإسلاميَّة** | |
| مشركو قريش وحلفاؤهم حتى فتح مكَّة (8 هـ) دراسة تاريخيَّة – كميَّة وليد مصطفى محمد صالح | 361- 415 |
| سياسة السلطان عبد العزيز بن الحسن الاصلاحية في المغرب ( 1900 – 1905 ) السياسية والادارية والمالية والعسكرية عمر محمد طه عاشور و صفوان ناظم داؤد | 416- 447 |
| المسيرة العلمية للدكتور محمد علي داهش محمود جاسم محمد و هشام سوادي هاشم | 448- 469 |
| الإسهامات الخيرية لنساء الأسرة الحاكمة للأعمال العمرانية في الدولة الإسلامية في القرن الرابع الهجري العاشر الميلادي الى القرن السابع الهجري الثالث العشر الميلادي أَرارات أَحمد علي | 470- 507 |
| **بحوث الآثار** | |
| ألاشيا (جزيرة قبرص) في المصادر الأكّدية فاروق عبَّاس إِسماعيل | 508- 530 |
| وصفات علاج لبعض أَمراض الرأس في بلاد الرافدين ومصر القديمة صباح حميد يونس | 531- 554 |
| **بحوث علم الاجتماع وبناء السلام** | |
| دور مؤسسات المجتمع المدني في بناء السلام والتعايش هديل نواف أحمد | 555- 571 |
| التحولات الاجتماعية المؤثرة في ظاهرة الانتحار دراسة تحليلية ياسر بكر غريب | 572- 601 |
| **بحوث الفلسفة** | |

| | |
|---|---|
| الحدس أو الوعي الصوفي في فلسفة ولترستيس ندى طلال أَحمد و زيد عبَّاس كريم | 647-602 |
| **بحوث الشريعة والتربية الإسلاميَّة** | |
| تداعيات النظر المقاصدي على أدلة الأحكام عند الْعَلَّامَةَ الزَّلَيّ<br>أسماء عدنان محمد الفارس ونبيل محمد غريب | 696 -648 |
| الإمام ابن حجر الهيتمي ومنهجه في تفسير (التوبة ويونس وهود)<br>صفا نشوان الطائي و عمار يوسف العباسيّ | 737 -697 |
| **بحوث القانون** | |
| ميراث المطلقة في مرض الموت في العلاقات الخاصة الدولية دراف محمد علي حسن | 737 -697 |
| **بحوث علم النفس وطرائق التدريس** | |
| فاعلية بيئة تعليمية الكترونية في تنمية مهارات تصميم الدروس الالكترونية لدى تدريسي جامعة الموصل أحمد لؤي الصميدعي وباسمة جميل توشي | 778 -738 |

CC BY



# الحدس أَو الوعي الصوفي في فلسفة ولتر ستيس

ندى طلال أَحمد* و زيد عبَّاس كريم **

تأريخ التقديم: 2020/12/19 تأريخ القبول: 2021/1/16

**المستخلص:**

يأتي هذا البحث بوصفه محاولة لمعالجة طبيعة علاقة التجربة الصوفية بالحدس أو الوعي الصوفي في فلسفة الدين عند ولتر ستيس، سواء أكان ذلك عبر بيان صلتهما ببعضمها، أم عبر بيان مدى امكانية التعبير عنهما معًا؛ إذ تتأسس هذه الموازنة على التمييز ما بين التجربة الدينية العامة والحدس الصوفي أو الوعي الذاتي للمتصوف، ذلك أنَّ هذا الحدس على اقتران واضح بالحدس الجمالي، فضلاً عن أن الوعي الصوفي بحد ذاته لا يمكن له أن يتجزأ كمفهوم عن فكرة التجربة الدينية بصفات مشتركة ما بينهما (كالذاتية، والفردية، والروحية). إذن نحن هنا أمام جدلية حاصلة في تأويل التجربة الصوفية أو (الرمزية الدينية)، فالمتصوف –بحسب ستيس– في حالة من الحيرة إذا ما أراد استعمال لغة مفادها (الاستثارة الدينية) لإيضاح تجربته الروحية في ظل نظرية مفادها "العمى الروحي".

الكلمات المفتاحية: ستيس، التصوف، الحدس، الوعي الصوفي، العمى الروحي.

مشكلة البحث وأهميته: في خضم جو من الاهتمام بفلسفة الدين نلحظ تعدد البحوث في ميدان موضوعاتها المختلفة، ومنها مفهوم "الوعي أو الحدس الصوفي"، فستيس يستعمل كلمة (التصوف) لتعني (التجربة الصوفية) وتأويلاتها في آنٍ معاً، فكلمة المتصوف تعني الشخص الذي مر هو نفسه بالتجربة الصوفية، ولنقل ولو لمرة واحدة في حياته

لذا فإنَّنا نجد أنفسنا، في حال أردنا بيان أهمية البحث، بأننا في الحقيقة أمام مشكلته؟، فعلى الرغم من أهمية فهم مضامين التجربة الصوفية، وضرورة ذلك

* طالبة ماجستير/كلية الآداب/جامعة الكوفة.

** أُستاذ/كلية الآداب/جامعة الكوفة.

بالنسبة للحياة الثقافية والدينية، إلَّا أَنَّ المشكلة أنَّه لا يمكن أن نجد تعريفاً جامعاً لمفهوم هذه التجربة، لاعتبارات عدة منها تشّعب هذا الموضوع؛ نظراً لاختلاف أنماط تلك التجارب الروحية من جهة، فضلاً عن تباين أشكال الثقافات والأديان وتعددها، كذلك ارتباط التجربة الصوفية بجوانب سيكولوجية، وبالتالي سيكون لدينا مفهوم ثانٍ للتجربة الصوفية وهو التجربة الشخصية ذو الارتباط الحسي والذوقي والروحي، فكيف كانت إذن حقيقة الحدس أو الوعي الصوفي؟

البحث(منهجه وطبيعته):

نفترض في هذا البحث أن المشروع الذي قدمه الفيلسوف الإنجليزي الأصل الأمريكي الجنسية ولتر تيرنس ستيس (1886- 1967) في فلسفته الدينية، من الممكن أن يعطينا تصوراً شاملاً لما يمكن أن يندرج تحت عنوان: (التجربة الصوفية)، إلَّا أَنَّه مع ستيس يواجهنا سؤالان ملحان، نحاول في بحثنا الإجابة عنهما :

(أولهما): هل أن موقف ستيس من التجربة الصوفية جاء تحديده مفهومياً من الداخل، أي هل تندرج تجربته الصوفية تحت عنوان التجربة الشخصية بصفته صاحب تلك التجربة؟، أم إن نظرته إلى هذا الموضوع كان من الخارج، ومن ثم كان وصفه لها لا يعدو أن يكون توصيفاً توضيحياً تقييمياً؟

(وثانيهما): هو ما يمكن أن نستدركه من الارتباط الذي أقره ستيس ما بين التجربة الدينية والتصوف، أو لنقل التجربة الدينية والخبرة الصوفية، فيما إذا كان ذلك الارتباط أمراً لازماً أم ارتباطاً لحظياً لا أكثر.

ومن أجل الإجابة عن هذه الأسئلة، وغيرها مما يتطلبه موضوع البحث، اعتمدنا عرضاً تحليلياً موازناً لنصوص ستيس للوصول إلى إجابات مركزية، وتحديداً عما عُرف عن الفيلسوف في كتاباته عن معنيين أساسيين، الأَوَّل في مضمار الدين والتجربة الصوفية، والثاني في مدى إمكانية تأويل تلك التجربة بما يسمى لدى الصوفي بالحدس أو العيان الصوفي، أي بما تم اختياره لموضوع البحث.

حدود البحث وهدفه: بما أن الخبرة الصوفية عند ستيس تتمثل في الأشياء التي تكون حاضرة أمام الذهن أو ماثلة له، وكان ذلك –بالنسبة لنا– بمثابة تأكيد على أن

الوقوف على حقيقة فلسفته في التصوف لا تنفصل عن مضماري فلسفته في الدين ونظريته في المعرفة، لذا فقد تركزت محاور البحث أو محركاته الأساس على معطيات محددة في فلسفة ولتر ستيس مثل: (تحديد ماهية وأسس التصوف، وشرح خاصية الحدس الصوفي ومدى اقترانه بالحدس الجمالي، فضلاً عن بيان معنى الوعي الصوفي وقابلية المتصوف في استعمال اللغة الرمزية في التعبير عن نمط تجربته الروحية). إذ تهدف هذه المحاور إلى تكوين أساس مفاهيمي للحدس الصوفي، أو ما يرادفه في المعنى من قبيل الوعي الصوفي، أو الكشف الصوفية، أو العيان الصوفي، أو اللحظة الصوفية. مستندين في ذلك على نصوص الفيلسوف، والافادة مما قدمه الباحثون بصددها، ساعين في ذلك قدر إلى اضفاء لمحة وقراءة من الداخل لما يمكننا من قراءة آراء الفيلسوف في مضمار طبيعة تأويل التجربة الصوفية أو الروحية.

تقديم/ بين فلسفة الدين والتصوف عند ستيس:

يقول ستيس عن مضمون كتابه تعاليم الصوفية: "بقدر ما أمكن، فقد اخترت عمل اولئك الذين كانوا أنفسهم متصوفة... إنني استطيع القول إنَّه لم يحدث بأي حال من الأحوال أني قد اخترتُ كتابات ذات نوعية رديئة، اعتقد أنهم جميعاً (عظماء) بطريقة ما أو بأخرى، وأن كل واحد منهم يستحق مكانه في هذا الكتاب"[1].

لكن الموضوعات المتعلقة بالتصوف، بالنسبة لستيس، لم تقتصر على الكتاب المذكور، إذ يتم عرض الجانب الصوفي لديه في العديد من مؤلفاته، وبقوة، ما يدل على أن له فيها فلسفته الخاصة، فحال طروحاته في التصوف كحال فلسفته في الدين، لا تخلو من مقاربات ومقارنات ما بين الفكر الصوفي المسيحي الغربي والشرقي، والإسلامي واليهودي. وهو يقول في كتابه (التصوف والفلسفة) عمّن كتبوا قبله في ميدان التصوف، إنَّهم إمَّا "أن يكونوا فلاسفة غير متمرسين على الإطلاق، وإمَّا أن يفكروا من منظور المناهج والأفكار والمصطلحات الفلسفية التي لم

(1) Stace , Walter , Teachings of the Mystics Selections from the great mystics and mystical writings of the world , edited with an intro'chrction, interpretive commentaries, and explanations , 1960 , p 29.

يعد في استطاعتنا قبولها على أية حال في العالم الأنجلو سكسوني"[1]. إذ يقارب هو الأمور بقلم الفيلسوف لا المتصوف، وهو على الرغم من استعداده لإعادة قراءة بعض الرؤى الفلسفية، وعدم اعتبار اليقين نافذاً في بعض المواضيع الصوفية، فإنه، وفي جلّ فصول الكتاب المذكور، يتناول التجربة بأقيسة فلسفية[2].

وكلمة التصوف نفسها كلمة – برأي ستيس – سيئة الطالع، إذ إنها كلمة تكسوها غشاوة، كما أنها ترتبط بالدين الذي يعارضه عدد كبير من الفلاسفة الأكاديميين[3]،"لكننا لو اتجهنا نحو بعض ممن اصطلحنا غالباً على تسميتهم باسم"الفلاسفة "لا"المتصوفة"، لوجدنا إن مصدر الهامهم في بعض الحالات –من حيث يدرون أم من حيث لا يدرون– صوفي... فإن المتناقضات لا بد من أن تنشب في فلسفاتهم، على الرغم من الجهود التي يقومون بها في سبيل محوها أو إخفائها، والواقع أنه لا سبيل الى التخلص من تلك المتناقضات، لأنها كامنة في صميم المصدر الصوفي الذي تنبعث منه تلك الفلسفات"[4].

ولكن ثمة اختلاف ما بين (الفيلسوف) (والمتصوف)، إذ يميز ستيس بينهما في بحثهما عن الحقيقة، فالفيلسوف لا يقبل بالمتناقضات، بل يجاهد في سبيل التغلب عليها مصطنعاً بعض الوسائط المنطقية الخالصة، وسيلته المختارة للمعرفة إنما هي العقل، ولو يروم أن يقدم للعالم تفسيراً عقلياً منطقياً، ومن هنا فإنه يجد نفسه ملتزماً بالرأي القائل بأن العالم – حتى في ماهيته القصوى – عقلي متسق مع نفسه، وهذا الطرح لا يستقيم إلا إذا عمدَ إلى محو اللحظة الأزلية في باطن ذاته، لأنَّ الذكاء

(1) ستيس، ولتر، التصوف والفلسفة، ترجمة وتقديم. إمام عبد الفتاح إمام ، مكتبة مدبولي – مصر، بلا ط ، 1999، ص 23.

(2) حفيز، سارة الجويني، قراءة في كتاب التصوف والفلسفة – ولتر ستيس، ضمن كتاب (الايمان في الفلسفة والتصوف الاسلاميين) ، تأليف مجموعة مؤلفين ، اشراف. نادر الحمامي ، مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع – المغرب ، ط 1 ، 2016، ص 276.

(3) ستيس، المصدر السابق، ص 29.

(4) ستيس، ولتر، الزمان والأزل –مقال في فلسفة الدين ، ترجمة: زكريا ابراهيم، مراجعة. أحمد فغؤاد الأهواني، الهيئة المصرية العامة للكتاب – القاهرة، بلا ط، 2013، ص 334.

التصوري على وفق الطرح الفلسفي لا يُدرك سوى النظام الطبيعي والتاريخي والدنيوي[1]. ولو "أن شخصاً قال عن الأساس المزعوم للتجربة الصوفية إن الزمان غير حقيقي، فمن الواضح أن ذلك نظرية فلسفية عامة يمكن أن ينظر إليها على أنها المستوى الأول من التأويل"[2]، والسؤال الذي يطرح هنا هو: هل يمكن أن يكون الفيلسوف فيلسوفاً ومتصوفاً في آنٍ معاً ؟

يشير ستيس على وفق المعطيات المذكورة آنفاً إلى أنه لا بد لنا من أن نميز أولئك الذين نسميهم باسم (المتصوفة الدينيين الخُلَّص) من أمثال إيكهارت، وتاولر، ومؤلفي الأوبانيشاد، عن (الفلاسفة)[*] من أمثال اسبينوزا وهيجل وبرادلي"صحيح أننا لو التزمنا الدقة، لكان علينا أن نقول انه ليس ثمة صوفي خالص، ما دام الصوفيون جميعاً هم أيضاً موجودات ناطقة، ومن ثم فانهم يميلون كغيرهم إلى التفلسف، لكن هناك فارقاً اجمالياً بين هذين النوعين من البشر يمكننا فهمه دون كبير عناء"[3].

فاسبينوزا مثلاً بوصفه فيلسوفاً عقلياً، يمكن لأي قارئ مرهف الإحساس – على حد تعبير ستيس– أن يتبين في فلسفته عنصراً دخيلاً هو عنصر الفكر الصوفي والوجدان الصوفي، ذلك أن التصورات التي يقدمها اسبينوزا عن لا نهائية الله والغبطة الروحية، والإدراك الحدسي لله ولا حقيقة الزمان، كلها تدل على وجود عنصر صوفي في فلسفته[4]، لكن ذلك لا يعني بأي حال من الأحوال بأنه متصوف. إلا

(1) الضيفاوي، الساسي، بحث: (اشكالية الخروج من ضيق الحدود الزمنية إلى سعة فناء السرمدية – قراءة في كتاب الزمان والأزل) مقال في فلسفة الدين لـــــ ولتر ستيس ، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث ، العدد: 26 مارس 2016، ص 16.

(2) ستيس، المصدر السابق، ص 54.

(*) الفلاسفة برأي ستيس يميلون الى القول بأن ما يشعر به الصوفي عن يقين مهما كان مقنعاً بالنسبة للمتصوف، ليس له أي وزن عند غير المتصوف (ستيس، ولتر، التصوف والفلسفة، ص 192).

(3) ستيس، ولتر، الزمان والأزل، ص 329–330.

(4) المصدر نفسه، ص 339–340.

أن وحدة الوجود مثلاً، التي يأخذ بها (اسبينوزا)، بل حتى ستيس نفسه، هي بدورها "فكرة صوفية حتى لو اعتنقها المفكر الذي يظن نفسه مفكراً عقلانياً على أسس منطقية خالصة"[1].

كذلك، يرى ستيس، أنه يمكن لنا القول بأن لهيجل فضل السعي في سبيل الوصول إلى منطق يخدم التصوف، ولو قُدر له أن ينجح في هذا المسعى، لكان بذلك قد نجح في رأب الصدع بين التصوف والمنطق، فنجد في نظر ستيس أن "العقلية المنطقية الخالصة تطرح التصوف، نظراً لما ينطوي عليه من متناقضات وهي قد تسّلم بأن الإشراق الصوفي انفعال نبيل، ولكنها مضطرة إلى استبعاد دعوى الصوفي التي تزعم لنفسها القدرة على إدراك الوجود إدراكاً عيانياً، وأما الصوفي فإنه من جانبه يميل إلى اطّراح المنطق، مدّعياً أن عيانه فوق مستوى العقل"[2].

والسؤال هو، بما أن (التصوف) على ارتباط بمفهوم (التجربة الدينية)، فهل قدم ستيس إيضاحاً يوجب عدم الخلط بينهما، على اعتبار أن الأولى تجربة روحية، تختلف عن التجارب العادية والدينية؟. فذلك التساؤل إنما يمثل في حقيقته عنصراً أساسياً ومهماً لفهم طبيعة التجربة الدينية الصوفية، ومن ثم تمييزها عن التجربة الدينية.

إنَّ ستيس يستعمل كلمة (التصوف) لتعني (التجربة الصوفية) وتأويلاتها في آنٍ معاً، وهو يقول في ذلك: "استخدم كلمة المتصوف لتعني الشخص الذي مر هو نفسه بالتجربة الصوفية، ولنقل ولو لمرة واحدة في حياته، إذا كان من الضروري مثل هذا التحديد، ومن ثم فإن هذا التعريف لا يشمل المفكر الذي يدرس التصوف أو يكتب عنه... أو الذي تأثر بأفكار صوفية أو انه يؤمن بتلك الأفكار"[3]. فلا هيجل ولا وليم جيمس اللذان تأثرا بأفكار صوفية لم يكونا –برأي ستيس– صوفيين بالمعنى الذي تستعمل فيه هذه الكلمة.

---

(1) ستيس، ولتر، التصوف والفلسفة، ص 55.

(2) ستيس، ولتر، الزمان والأزل، ص 343.

(3) ستيس، المصدر السابق، ص 53–54.

وهنا ننتقل إلى تساؤلات من قبيل: هل يوجد حد فاصل ما بين التجربة الدينية والتجربة الصوفية؟، وهل بالفعل لا يتعلق أحدهما بالآخر؟، هل يمكن للتجربة الدينية أن تؤدي في النهاية إلى تجربة صوفية؟، أسئلة حدت بستيس إلى تمييز الحدس الصوفي أو التجربة الصوفية عن التجربة الدينية العامة على أساس خصائص كلا من التجربتين.

المحور الأول/ ماهية وأسس التصوف عند ستيس:

يقسم ستيس التجربة الصوفية إلى نوعين:

الأولى: (التجربة الانبساطية)، التي يمكن أن تسمَّى "بالطريق الخارجي"، أو طريق الاستنباه الخارجي. الثانية: (التجربة الانطوائية)، التي يمكن أن تسمى "بالطريق الباطني"، أو"تصوف التأمل الباطني".

فالفرق الأساس بين كلا التجربتين يكمن في أن الأولى – أي الانبساطية – تنظر إلى الخارج من خلال الحواس، في حين تنظر التجربة الانطوائية إلى الباطن عن طريق الذهن. ويصل الاثنان إلى القمة في إدراك"وحدة مطلقة"هي التي أطلق عليها أفلوطين أسم (الواحد) يتحد معها الشخص المدرك، ربما في هوية واحدة[1]. ذلك"أن القيمة العليا لله تتجلى للصوفي على سبيل التضاد أو التباين مع تفاهة العالم"[2]، والقول بتفاهة العالم إنما يمثل عند ستيس فكرة شائعة بما فيه الكفاية.

ويشير ستيس إلى أن الفرق بين (الشرق والغرب)، مرده أولاً: إلى أن التصوف في الشرق واثق من نفسه، وهو أكثر عمقاً وشمولاً من التصوف غير الناضج – الذي يلتمس طريقه حتى عند عظماء المتصوفة – في الغرب، فالتصوف في أوربا هو على حد تعبيره"تصوف هواة إذا ما قورن بالتصوف في آسيا". ومرده ثانياً: أن"المتصوف الشرقي عموماً يتحدث بصوت واحد فقط، في حين أن المتصوف الغربي

(1) سلكها، إبراهيم طلبه، فلسفة الدين عند ولتر ستيس، دار المصطفى للطباعة والنشر والتوزيع، بلا ط ، 2003، ص 248.

(2) ستيس، ولتر، الزمان والأزل ، ص 270.

يتحدث بصوت مزدوج"[1]. وإلى ذلك يعزو ستيس – بصفة عامة – الانشقاق الأساسي بين الشرق والغرب، أو بالأحرى"بين الهند والغرب في مسألة ما إذا كان ينبغي تقديم تفسير واحدي أو ثنائي للتجربة الصوفية"[2].

وفي حين أن معنى (صوفي) أو (متصوف) تنصرف فحسب إلى الشخص الذي عانى بنفسه"خبرة صوفية"، وإذا كان من الممكن أن تنصرف كذلك إلى أي شخص يكون متعاطفاً مع التصوف ومتحمساً له وعالماً بأسراره، إلا أن ستيس يستعمل كلمة (التصوف) بمعناها الأدق فقط، إذ لا يوصف إنسان بأنه متصوف أو صوفي، إلا إذا عانى بنفسه خبرة صوفية، مثلما لا يمكن لنا أن نسمي شاعراً إلا هذا الذي يكون على دراية بالشعر، ولا أن نسمي الناقد الأدبي بأنه شاعر أو أديب[3]. وستيس بذلك هو من دعاة أن (التجربة الصوفية) بما يصاحبها من الجذب والأمور الخارقة، هي تجربة روحية خالصة تتعدى حدود الزمان والمكان[4]. لذا"فإن كل الأدلة التي اصطنعها الفلاسفة للبرهنة على أن المكان، والزمان، والعالم الزماني بصفة عامة غير حقيقية، إنما هي نتيجة مباشرة لاختلاط القضايا الصوفية عليهم بقضايا الواقع"[5].

لكن التجربة أو (الخبرة) الصوفية التي تقوم على الحدس، لا يعتبرها ستيس"مُلكاً خاصاً ليفرد بها بعض الصوفيين المعترف بهم، بل هو متوافر لدى جميع الناس بدرجات تتفاوت شدة وضعفاً"[6]. فعندما تناول ستيس (التجارب الصوفية)، إنما كان هدفه أن يقدم وصفاً (موضوعياً ظاهراتياً) للتجربة الصوفية، وهو يقدم التفسير من

---

(1) ستيس، ولتر، التصوف والفلسفة، ص 217-218.

(2) المصدر نفسه، ص 270.

(3) مدين، محمد محمد، فلسفة والتر ستيس، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع – بيروت، بلا ط ، 2009، ص 171.

(4) جعفر، محمد كمال إبراهيم، التصوف طريقة وتجربة ومذهباً، دار الكتب الجامعية – القاهرة، بلا ط، 1970، ص 54.

(5) ستيس، ولتر، الزمان والأزل ، ص 286.

(6) المصدر نفسه، ص 159.

أجل تمكين الشخص من فهم التجربة وإيصالها، ويريد أن يثبت الوصف المحض للتجربة ذاتها. وفي ذلك يحصي لنا ستيس سبع معالم دقيقة لجوهر التجربة الدينية[1]:

1- الوعي التوحيدي، الوحدة الواحدة، الفراغ الخالي، الوعي المحض.

2- لا مكانية ولا زمانية.

3- الشعور بالموضوعية أو الواقع.

4- السعادة، والسلام وما شابه.

5- الشعور بالقداسة، المقدس، أو الله.

6- المفارقية أو (التناقض الظاهري).

7- عدم قابلية المتصوفة لوصف خبرتهم.

ولو أننا أردنا الحديث عن (الخبرة الدينية) كما يفهمها ستيس فلن يكون بمستطاعنا أن نميز أو نفصل بينها وبين (الخبرة الصوفية)، وإنما سنتحدث في أحيان كثيرة، عنهما معاً، والسبب في ذلك هو أن ستيس لم يكن يرى بين الخبرتين فرقاً في (النوع) وإنما كان يرى أن الفرق بين الخبرتين هو فرق في (الدرجة) و (الشدة)، ففي حين أن رؤية الصوفي لله تتصف بالحيوية والخصوبة والثراء، نجد في المقابل أن الخبرة الدينية للبشر العاديين رتيبة، سطحية، ومع ذلك فإنها إذا كانت (خبرة دينية أصيلة) فينبغي أن تكون (احتكاك وتواصل فعلي وحقيقي) مع نفس الموضوع المتعالي، وإلا سنكون أمام"خبرة دينية زائفة"[2].

والمتصوف نفسه برأي ستيس لا يستعمل براهين ولا حججاً ليبين لنا أن تجربته موضوعية[*]، بل نراه يزعم أن"النور الداخلي هو الذي يؤكد له ذلك، ومن ثم فليست

(1) بيترسن، ميشيل وآخرين : العقل والاعتقاد الديني – التجربة الدينية ، ما الذي تعنيه بمواجهة الله ، ضمن كتاب (فلسفة الدين مقول المقدس بين الايديولوجيا واليوتوبيا وسؤال التعددية ، مجموعة باحثين)، ترجمة. د.صلاح فليفل الجابري ، اشراف وتحرير د. علي عبود المحمداوي، منشورات ضفاف – منشورات الاختلاف (بيروت- لبنان)، ط 1، 2012، ص 493-494.

(2) مدين، محمد، فلسفة والتر ستيس، ص 166 – 167.

(*) بمعنى أنها تقدم معلومات عن طبيعة العالم الموجود خارج الذهن البشري.

هناك ضرورة بالنسبة لوجود برهان منطقي، لكن طالما أن غير الصوفي لا يستطيع أن يزعم مثل هذا الزعم، فسوف تكون المشكلة بالنسبة له هي أنه ليس في قدرته إصدار قرار عما ينبغي التفكير فيه، ما لم تكن هناك حجج مؤيدة ومعارضة تعرض أمامه"[1].

لكن النظرية المتعلقة بتفسير طبيعة (الخبرة الصوفية) من حيث هي غير قابلة للوصف، وإن كانت نظرية شائعة، إنما هي في نظر ستيس نظرية خاطئة،"وطالما بقي المرء متمسكاً بهذه النظرية، فلن يتسنى له أن يتوصل إلى فهم حقيقة الدين"[2]. صحيح أنه كان لدى المتصوفة، دائماً، وفي جميع البلاد اتفاق واحد فحواه التأكيد على أن تجاربهم هي (فوق العقل)[*] أو (خارج العقل)، لكن هذا القول يعني ببساطة"إنها تجاوز المنطق، أو فوق المنطق"[3]، أو أحياناً باستعمال عبارة مثل"لا شيء بالنسبة للعقل"[4]. إذ"ليس في استطاعتنا أن نؤمن بأن الوعي الصوفي فريد، ويختلف من حيث (النوع) عن الوعي العادي، وإنه في الوقت ذاته لا شيء فيه يمكن أن يرد إلى الوعي المألوف"[5].

وعلى الرغم من أن التجارب الصوفية متناقضة في الحقيقة والواقع، ولذا كانت وراء (المنطق والعقل)، لكن ستيس يُنّبه على أن وجود التناقض في التصوف لا يعني بطلانه[6]. ذلك أن ما يمنع تفسير التجارب الصوفية عند ستيس، هو استعصائها عن

---

(1) ستيس، ولتر، التصوف والفلسفة، ص 173.

(2) ستيس، ولتر، الزمان والأزل ، ص 98.

(*) يقول ستيس عن العبارة الشائعة التي تقول إن التصوف (فوق العقل)، بأنه: "ربما كانت كلمة (فوق) هنا تحمل معنى القيمة، وهي تستخدم؛ لأنه يظن أن عالم الصوفي هو عالم إلهي وليس أرضياً فحسب" ( ستيس، ولتر، التصوف والفلسفة، ص 308 ).

(3) ستيس، ولتر، التصوف والفلسفة، ص 322 – 323.

(4) المصدر نفسه، ص 321.

(5) المصدر نفسه، ص 323.

(6) بناه، يد الله يزدان، العرفان النظري مبادئه وأصوله، تدوين. عطاء أنزلي، ترجمة. علي عباس الموسوي، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي – بيروت، ط 1، 2014، ص 131.

(المفاهيم)، كما أن السبب في عجز الفهم البشري عن إدراك هذا النوع من التجارب هو أن القوانين المنطقية الحاكمة على مجال الفهم الإنساني لا إستخدام لها في نطاق هذه التجارب(**). فالمتصوف يرى في تجربته (تناقضاً)، أي أنه يشاهد ما ينقض قوانين المنطق، وهو من ثم، كلما حاول صوغ ما شاهده في لبس من الألفاظ، وجد نفسه في تناقض مقولي[1].

وعلى حد قول ستيس: "إن تأويل التجربة يمكن الشك فيه، لكن التجربة نفسها لا يمكن الشك فيها"[2]. كذلك يرى ستيس في التجربة الصوفية: أنها بالإمكان أن تكون عامة كالتجربة الحسية، "طالما أن قولنا ان التجربة عامة لا تعني سوى أن عدداً كبيراً من التجارب الخاصة متشابهة، أو لا بد أن تكون متشابهة إذا ما اتخذت الخطوات المناسبة"[3].

لذا فإن"الصلاة إذا ما فُهمت فهماً سليماً لا تعتمد على التماس العطايا، وإنما هي جهود مضنية للوصول إلى تجربة مباشرة مع الله، وهي تتم في حالة الوجد الصوفي، والاتحاد بالله لا يحدث عادة تبعاً للتأويل المسيحي، إلا بعد التخلص من جميع المحتويات التجريبية الموجودة في الذهن، وبعد الوصول إلى أرض خالية للذات في الوعي الخالص"[4]. من هنا كان الفرق بين الخبرتين (الصوفية والدينية) بحسب ستيس هو فرق يوجد في جانب (الذات) التي تعيش الخبرة وتعانيها ولا يوجد – بحال – في جانب الموضوع وهو"الذات الإلهية"، أي أن الفرق هنا فرق بين (وضوح

---

(**) يعزو ستيس فشل الجهود التي بذلها هيجل في أن يجد منطقاً يخدم التصوف، وهو يشير في ذلك، إلى أن من الملاحظ أن اتباع هيجل أنفسهم قد سلموا بفشل هذه المحاولة من بعد وفاته مباشرة (ستيس، ولتر، الزمان والأزل ، ص 344 ).

(1) شيرواني، علي، الأسس النظرية للتجربة الدينية – قراءة نقدية مقارنة لآراء ابن عربي ورودلف أوتو، ترجمة. حيدر حب الله، دار الغدير – بيروت، لبنان، ط 1، 2003، ص 153.

(2) ستيس، ولتر، التصوف والفلسفة، ص 193.

(3) المصدر نفسه، ص 178.

(4) المصدر نفسه، ص 115-116.

الإدراك ونصاعته) و(غموض الإدراك وقتامته) ومن ثم فإن"الخبرة الصوفية"هي في جوهرها إدراك مباشر لوعي الله[1].

كذلك فإن التصورات، في نظر ستيس: "لا تنشأ إلا عندما يتذكر الصوفي تجربته وليس أثناء مروره بها، والتجارب التي يتذكرها كثير من الأشخاص تشبه بعضها بعضاً، وتشكل فئة تقابل أنواعاً شتى من التجربة غير الصوفية"[2]. مع أن الكتابات كلها في موضوع التصوف توضح لنا أن المتصوفة يجدون بالفعل صعوبة كبرى في وصف وتذكر التجربة"وطالما أن المتصوفة يستعملون الكلمات بالفعل لوحدة هذه التجربة، فقد افترضوا خطأ، أنه لا يمكن استخدامها إلا رمزاً، ولقد أدى ذلك بدوره إلى مأزق لا أمل في الخروج منه"[3].

لكن الأمل في نظر ستيس يكمن برأيه إنه"إذا عرف الصوفي أوجه الشبه بين المناسبات المختلفة التي تتوافر فيها لديه الخبرة الصوفية، وإذا عرف أوجه الخلاف بينها وبين خبراته العادية في صميم حياته اليومية، لتوفر لديه في هذه المعرفة عينها تصور يكون موضوعه تلك الخبرات"[4]. وإذ كنا – برأي ستيس – نتحدث عن مشاعرنا السطحية بحرية، لكن عندما تهتز أعماق الشخصية البشرية فإننا نخلد إلى الصمت، تلك هي (نظرية الانفعال) التي تتعلق بما لا يمكن وصفه في الجانب الصوفي"وعندئذٍ يصبح ما لا يمكن وصفه مسألة درجة، فتجربة السقوط في الحب – لأول مرة – قد تجعل المحب يكّف عن الكلام ويلتزم الصمت، والتجارب الصوفية تعمق الغبطة، والفرحة، وأحياناً الوجد، والغيبة، وربما كانت هناك أيضاً مشاعر الرهبة والإجلال لما هو مقّدس في تجربته"[5].

وهكذا لم يحصر ستيس المعطيات في المعطيات الحسية فحسب وإنما امتد بها لتشمل ما وصفه بأنه (معطيات غير حسية)، وهذه المعطيات قد تكون، فيما يرى،

---

(1) مدين، محمد، فلسفة والتر ستيس، ص 167.

(2) ستيس، ولتر، التصوف والفلسفة، ص 370.

(3) المصدر نفسه، ص 360 – 361.

(4) ستيس، ولتر، الزمان والأزل ، ص 163.

(5) ستيس، ولتر، التصوف والفلسفة، ص 342.

معطيات استبطانية (introspective data) ومعطيات الإله (good data)، أو تجليات الإله، فذلك هو ميدان الميتافيزيقا الرحب وعالم الخبرات الدينية والصوفية الغامض والمثير الذي توجه اليه ستيس في كتاباته[1]. وهو يرى في نظريات (الحس المشترك) بأنها ليست جديرة بالاعتداد، فهي تبدو بالنسبة له"مهمة أُناس إما على علم ضئيل بموضوع التصوف، أو إذا ما كانوا على معرفة جيدة به، فإنهم يفتقرون إلى البصيرة والحساسية"[2].

وإذا كان ستيس قد خلص على (الصعيد الابستمولوجي) إلى أنه لا بد من سلوك الطريق الصوفي، لاستكمال المعرفة. إلا أنه على (الصعيد الانطولوجي) خلص إلى (وحدة وجود) بين الله والعالم، وتغاير بين الله والعالم، وسلم للوجود فيه مراتب، ليشبه في ما خلص إليه، خلاصة المسار الذي تطورت فيه الفلسفة الإسلامية، حين قالت مع صدر المتألهين بضرورة المزج بين الطريقين المشائي والاشراقي، البرهاني والذوقي، العقلي والصوفي[3].

والحقيقة أن ستيس يرى في مذهب (وحدة الوجود)، لا مجرد نظر منطقي للذهن الفلسفي يقوم على حجج أو على العقل، وإنما هو في جوهره (فكرة صوفية)، على الرغم من إنه خلال التطور التاريخي الطويل للفلسفة العقلية، كان هناك اعتقاد أن هذا المذهب يقوم على أساس العقل، ونسيت جذوره الصوفية[4]. وفي ذلك يذكر لنا ستيس سبينوزا مثالاً أو – على الأقل – شراحه ومن عرضوا فلسفته.

وان الصوفي عند ستيس، الذي يحي"ا في كلا المستويين (مستوى الأزل ومستوى الزمان)، إنما هو"ينتقل من الواحد منهما إلى الآخر، وهذه الحقيقة تصدق أيضاً على سائر الناس بقدر ما يكون الوعي الصوفي قد نما عندهم"[5]. وهو – أي الصوفي –

(1) مدين، محمد، فلسفة والتر ستيس، ص 14 – 15.

(2) ستيس، ولتر، التصوف والفلسفة، ص 357.

(3) الموسوي، السيد نواف، بحث (ما هو موقف ستيس من التصوف)، مجلة المحجة ، معهد الدراسات الاسلامية للمعارف الحكمية ، لبنان – بيروت ، العدد 3، نيسان 2002، ص 182.

(4) ستيس، ولتر، التصوف والفلسفة، ص 270.

(5) ستيس، ولتر، الزمان والأزل ، ص 179.

في ذات الوقت يؤثر على الناس، ويؤسس أنظمة دينية، ويعمل في العالم[1]. ولو لم يكن كذلك، لما شكلت الأفكار الأساسية في"الأوبنشاد"الغذاء الروحي الذي عاش عليه ملايين من الموجودات البشرية لثلاثة آلاف عام[2].

فالقديس الذي يرى فيه ستيس بأنه الرجل المتدين على الأصالة، إنما جوهر حياته هو (التصوف) سواء عرف ذلك نفسه ووصف به نفسه، أو عرفه الآخرون المحيطون به الذين يراقبونه ويصفونه[3]. لكن من يمر (بالتجربة الصوفية) يرى أن ذاته هي عين ذات الآخرين جميعاً، وانها فيهم وهي فيه، ولا يوجد عنده مثل هذه التفرقة بين"الأنا"و"الأنت"كأن يكره الآخر ويحب نفسه، أو يسبب ألماً للآخر، بينما يطمح هو بالمتع، فهو يعيش في الناس جميعاً، والناس جميعاً يعيشون بداخله، ومن ثم فإن رغبته وحبه ليسا لنفسه بل للناس جميعاً، ما سيجعل التصوف أساس الحياة الأخلاقية، كما أنه هو الذي يزودنا بأساس الدين[4].

المحور الثاني/ ماهية الحدس الصوفي:

أولاً/ خاصيّة الحدس الصوفي:

إن حقيقة ما يعنيه ستيس بكلمة صوفي (mystic) متمثل في كونه: "الشخص الذي يمتلك الخبرة الصوفية (mystical experienc)، وليس ما هو متعارف عليه بشكل أكثر مرونة، كأن يسمى صوفي من يتعاطف مع التصوف، لأن التعاطف أو المشاركة أو التحّمس للتصوف، لن يكسب صاحبه صفة الصوفي، ومن ثم لن يُدعى صوفياً إلا ذلك الذي امتلك تلك الخبرة، أي الخبرة الصوفية"[5]. لكن ليس كل"متصوف"صاحب"تجربة دينية"، فكما أن ليس كل صاحب تجربة دينية متصوفاً، كذلك ينبغي التمييز بين نمطين من التصوف: (الأول ) التصوف الطرقي

(1) المصدر نفسه، ص 197.

(2) ستيس، ولتر، التصوف والفلسفة، ص 262.

(3) ستيس، ولتر، الدين والعقل الحديث، ترجمة وتعليق وتقديم. إمام عبد الفتاح إمام ، مكتبة مدبولي – مصر، ط 1، 1998، ص 263.

(4) سلكها، إبراهيم طلبه، فلسفة الدين عند ولتر ستيس، ص 139.

(5) Stace , Walter , Teachings of the Mystics , p 10.

السلوكي"الاجتماعي"، الذي هو تصوف الدراويش والخانقاهات والتكايا والزوايا. (والثاني) التصوف المعرفي"الفلسفي"والعرفان النظري، وهو تصوف عقلي خرج على الأنساق المغلقة الحرفية لقراءة النصوص الدينية، وأنتج قراءة للنصوص خارج اطار مناهج وأدوات القراءة والفهم والنظر والتفكير الموروثة[1].

لكننا إذا اتبعنا التجربة الدينية، وجدنا ثلاثة مصطلحات يمكن مقابلة التصوف بالدين فيما يتصل بها، هي (الإيمان، التوكل، الثقة )، فإذا كان الحب والاتصال أو الاتحاد هو المركز أو"قلب التصوف"، فإن الإيمان هو"كلمة السر"في التجربة الدينية[2].

فمن بين الأساليب التي يستعملها المتصوفة لقمع الصور الحسية، الفكرية كذلك، هي اليوغا (Yoga) في الهند، كما طوّر المتصوفة المسيحيين في الأديرة الكاثوليكية طرائق خاصة للعبادة والصلاة هي أشبه ما تكون بالتأمل (Meditation)[3]. وإذا كان من غير الممكن الربط بين –التدّين بصفة خاصة– والتصوف، فذلك لأن التصوف –بنظر العديد من الباحثين والدارسين فيه– مهما ارتبط بالمجال الديني فهو ليس بحاجة إليه (بالرغم) من أنهما ينظرانِ معاً إلى آفاق تجاوز الآفاق الأرضية إلى المتناهي والأزلي، ولأنهما يشتركان معاً في الانفعالات التي تخص المقدّس والقدسي، فالفرق الكامن بينهما هو أن (التدّين) أداء العبادات والمناسك، بينما (التصوف) هو إشراق في القلب، ويأتي في درجة متقدمة من العبادة، وليس الاستغناء عنها، وهو

(1) الرفاعي، عبد الجبار، الإيمان والتجربة الدينية، ضمن فصل التجربة الدينية والظمأ الانطولوجي ، مركز دراسات فلسفة الدين – بغداد ، دتار التنوير للطباعة والنشر – بيروت ، ط 1 ، 2015. ص 11 – 13.

(2) جعفر، محمد كمال إبراهيم، التصوف، ص 53.

(3) Stace , Walter , Teachings of the Mystics , p 18.

من جهة أخرى يشكل"خبرة ذاتية"، وهذا ما يجعل من التصوف شيئاً قريباً من (الفن)، خصوصاً وأن المتصوفة يعتمدون الأسلوب الرمزي في وصف حالاتهم[1].

وعلى أساس ما تقدم يمكننا طرح السؤالين الآتيين: هل يرتبط التصوف بالضرورة بالدين ؟ وهل التصوف بحاجة إلى الدين ؟. وما يهمنا هنا هو تقديم وجهة نظر ستيس في الاجابة عن هذين السؤالين.

بداية يرى ستيس بأن التصوف قد يرتبط بالدين، لكنه ليس بحاجة إليه، ذلك أن الوعي الصوفي في عقيدة ما، أو ديانة من ديانات العالم مختلف عن الوعي الصوفي في عقيدة أو ديانة أخرى، والصوفي في أي ثقافة عادة ما يؤول خبرته وتجربته من منظور الدين الذي تربى عليه، ولكنه إذا كان منحصراً بدرجة كافية فإن بإمكانه أن يطرح هذه العقائد الدينية ويبقى محتفظاً بوعيه الصوفي[2]، ومعنى هذا أن التصوف مستقل عن الدين، ويمكن أن يوجد من دونه.

إذ لا توجد برأي ستيس (تجربة صوفية) تدعو للميل إلى جعل الرجل (مسيحياً) أو (بوذياً)، لأن اطار العقيدة التي تناسب خبرته تعتمد في الغالب على الثقافة التي يعيش فيها، فقد تكون التجربة الصوفية خالية من مظاهر المذاهب والعقائد، مع احتمالية الشعور بالمقدس، وقد يكون صحيحاً أن يسمى هذا الشعور بالقدسي **feeling of (the sacred)** بأنه"شعور ديني"، على الرغم من أنه لم يكسُ نفسه بأية عقائد[3].وعندما نقول إن التجربة الصوفية لا تمثل ميلاً إلى جعل الإنسان مسيحياً أو بوذياً أو مسلماً؛ فذلك لأن الإنسان يضع تجربته الصوفية في مكانها المناسب من اطار عقيدته، وسيبدو مضطراً إلى الاعتماد على التراث والثقافة اللتين يعيش فيهما[4].

---

(1) طرواية، عمر، بحث: (الخطاب الصوفي والموقف الفلسفي منه – تأملات في التأصيل والتأويل)، المركز الديمقراطي العربي – ألمانيا ، برلين ، مجلة العلوم الاجتماعية، العدد 2، ديسمبر 2017، ص 230.

(2) مدين، محمد، فلسفة والتر ستيس، ص 167.

(3) Stace , Walter , Teachings of the Mystics , p 26.

(4) جعفر، محمد كمال إبراهيم، التصوف، ص 40.

والحقيقة أن ستيس يحاول إثبات كيف يمكن أن يكون التصوف هو المصدر النهائي لكل دين، وهو ماهيته، إذ برأيه"علينا أن نؤكد أن الوعي الصوفي كامن عند جميع البشر، لكنه عند معظم الناس مطمور تحت سطح الوعي، وما أن يلقى في الوعي الأعلى بمؤثراته في صورة مشاعر أخلاقية، حتى تظهر أيضاً آثار هي الأخرى في صورة دوافع دينية وسوف تؤدي هذه الدوافع بدورها إلى نشأة التركيبات العقلية التي هي العقائد المختلفة"[1].

وبرأي ستيس"ليس ثمة خط حاسم بين المتصوف وغير المتصوف، فأولئك الذين يُعرفون عادة، على أنهم (متصوفة)، ويعترفون هم أنفسهم بذلك، هم أولئك الذين يتحقق تصوفهم بوضوح على ضوء الوعي الكامل، أما الإنسان (المتدين العادي)، فتصوفه كامن بداخله، أي يختفي تحت عتبة الوعي، ولا يُرى على السطح إلا على نحو باهت، وهو نفسه لا يعترف بوجوده، ولا يعترف به غيره من الناس"[2]. ولذلك كان الصوفي في أي ثقافة، غالباً، ما يؤول تجربته من منظور الدين الذي تربى عليه، لكنه إذا كان متحضراً بدرجة كافية، فإنه يمكن أن يطرح هذه العقائد الدينية ويظل متحفظاً بوعيه الصوفي[3].

ويشير ستيس إلى أن الرأي االقائل بأن الوعي الصوفي (كامن)، على الأقل، عند جميع البشر، هو ما يقوله متصوفة الشرق باستمرار وبغير تحفّظ، وهو أيضاً ما تتضمنه معتقدات معظم متصوفة المسيحية المتفلسفين[4]."والتصوف ظاهرة عامة ليست مقصورة على الهند أو المسيحيين فقط، بل إنه طريق يسلكه بعض الناس ممن يأنس في نفسه الصفاء الذي يجلو مرآة النفس فيرى الله رأي العين، ويشاهدهُ، فالتصوف تجربة شخصية، أو هو تجربة دينية"[5].

(1) ستيس، ولتر، التصوف والفلسفة، ص 411 – 412.
(2) ستيس، ولتر، الدين والعقل الحديث، ص 263.
(3) ستيس، ولتر، التصوف والفلسفة، ص 410.
(4) المصدر نفسه، ص 398.
(5) ستيس، ولتر، الزمان والأزل، ص 26.

لذا فإن ما يسميه الناس عادةً بالشعور الديني، إنما هو رؤية معتمة من خارج زجاج مُظلم، لما يراهُ الصوفي في ضوء مُبهر. وإن الإلهام الصوفي ينبع من تجربة دينية مُشتركة بين الناس جميعاً بدرجات تختلف نسبتها بين الوضوح والإعتام، وطالما أن هذه التجربة واحدة، من حيث الأساس عند الناس جميعاً، والاختلاف هو فرق في الدرجة، لكن الأخلاق التي تنبع منها ستكون واحدة في كل مكان[1].

ويجيب ستيس عن الرأي السائد بأن بعض الناس لا يعترفون بوجود الحدس لديهم، أو عمّن ينكرون أصلاً امكان قيام أي حدس. أن هذا الرأي لا يمكن له أن يقيم دليلاً ضد وجود (الحدس) عند جميع الناس، فكثير من الناس يستعملون (المنطق) من دون أن يفهموا نظرية القياس، كما أن كثيراً من الناس يستعملون (التصورات) من دون أن يكونوا على علم بماهية التصور[2]. فهناك إذن جانب صوفي في الطبيعة البشرية كما أن هناك جانباً عاقلاً في هذه الطبيعة، وستيس لا يعني بذلك أننا متصوفة بالقوة فحسب بمعنى أننا نستطيع نظرياً أن نعيش حياة هي مستحيلة عملياً بالنسبة لمعظمنا، وأن نحقق الوعي الصوفي، لأن ذلك في الواقع سيكون عديم الفائدة، وإنما يعني أننا نمتلك الوعي الصوفي الآن رغم أنه مطمور عند معظمنا فحسب[3]. وينتج عما تقدم وحدة التجربة الصوفية كتجربة دينية.

فالتجربة الصوفية برأي ستيس – سواء أكان ذلك عند المسيحي أم الهندوسي – إنما هي والله شيء واحد، فالله مثله في ذلك مثل"النرفانا"إنما هو الاسم الذي يطلق على تلك التجربة[4]."لكن صوفية الغرب، رغم ميلهم الواضح نحو الواحدية أو وحدة

---

(1) سلكها، إبراهيم طلبه، فلسفة الدين عند ولتر ستيس، ص 140.

(2) ستيس، المصدر السابق، ص 156-157.

(3) سلكها، مصدر سابق، ص 61-62.

(4) ستيس، ولتر، الزمان والأزل، ص 76.

(*) يشير ستيس إلى أن السيد المسيح "عليه السلام" إذا لم يكن متصوفاً فإن ذلك يفسر لنا واقعة أن التصوف لم يكن سوى تيار صغير في الديانة التي أسسها، فبرأيه لا يمكن تفسير القول بأنه كان متصوفاً بأي معنى أصيل للكلمة، وإنما جاء التصوف إلى المسيحية المتأخرة نتيجة لتأثرها بمصادر عند اليونان، وليس في فلسطين (ستيس، ولتر، التصوف والفلسفة، ص 411).

الوجود، فإنهم كانوا عادةً ينتهون إلى انكار هذين المذهبين لصالح الثنائية، ولقد كانت الثنائية سمة لأديان التأليه الثلاثة الرئيسة: المسيحية والإسلام، واليهودية، على الرغم من أنه يمكن، عموماً اقتباس أقوال متصوفة المسيحية(*) أنفسهم –في نصوص حاسمة– كنماذج تقف إلى جانب الثنائية"[1].

ويشير ستيس في هذا السياق إلى أن (الصلاة)(**) كما يفهمها المتصوفة المسيحيون تستهدف أساساً الاتصال أو الاتحاد بما يعتبرونه الموجود الإلهي، وليست التماسات لمعروف أو رعاية اللهم إلا بمقدار ما ينظر المتصوف إلى الاتحاد نفسه، بالطبع على أنه أقصى معروف يمكن للموجود البشري أن يسعى إليه، وتشّكل هذه الصلوات درجات في سُلّم الممارسات الروحية التي تؤدي إلى الغاية التي يرغبها الوعي الصوفي[2].

لذلك يمكن ايجاز ما تمثله هذه الاعتبارات عند ستيس في ثلاث قضايا، على النحو الآتي[3]:

1– الخبرة الصوفية أصيلة في كل الحضارات والثقافات. 2– إن تأويل الخبرة الصوفية يتباين من حضارة إلى أخرى، ومن ثقافة إلى أخرى. 3– إن التجريبية الأصيلة لا تتجاهل الخبرة الصوفية برغم أنها متناقضة تناقضاً منطقياً، وذلك لأن أصالة هذه الخبرة لا تقل بأي حال عن أصالة هذه التجريبية.

إن (الفيلسوف) الذي أبى على نفسه أن يبقى مجرد فيلسوف عقلي خالص، لكي يفسح المجال في صميم عقله، وفي صميم مخططه الفلسفي، لعنصر آخر دخيل هو (الحدس الديني)، إنما هو برأي ستيس، سيعمد إلى ما يولّد المتناقضات باستمرار في فلسفته، كنتيجة لاقتحام هذا العنصر الصوفي لتفكيره، لكنه"نظراً لأنه فيلسوف عقلي

---

(1) ستيس، ولتر، التصوف والفلسفة، ص 271.

(**) يرى ستيس في معنى (الصلاة)، إذا ما فُهمت فهماً سليماً، بأنها هي الاسم الآخر لتلك المجهودات الذهنية للوصول إلى التجارب الصوفية، في حين أنها إذا ما فهمت على أنها التماس لمعروف فهي فساد سائغ للصلاة الحقيقية (ستيس، ولتر، التصوف والفلسفة، ص 41).

(2) ستيس، المصدر السابق، ص 40.

(3) مدين، محمد، فلسفة والتر ستيس، ص 173.

محترف، لا يستطيع التسليم بالمتناقضات، فإنه يجاهد في سبيل التغلب عليها مصطنعاً بعض الوسائط المنطقية الخالصة"[1]. على حين أن الحدس الذي نجده لدى الرجل المتدين إنما يتطلب حل الذهن المتعقل الذي يتطلع إلى كشف حجاب السر الإلهي، آملاً أن يجعل الحقيقة الدينية مستساغة لدى الذوق الفطري والمنطق[2]. قد يكون لدى (العابد) معطيات استبطانية (introspective data) وذلك عبر كونه على وعي بعواطفه وانفعالاته، ولكن هذا في نظر ستيس لا يقدم لنا تفسيراً ولا يفيد في فهم ماهية هذه (الخبرة الدينية)، أما إذا اعتبرناه تحليلاً كاملاً لمحتويات ذهن العابد فإن علينا الاعتراف بأن هذا العابد ليس لديه، بأي حال، خبرة دينية حقيقية، وانه لا وجود، في الحقيقة، لمثل هذه الخبرة[3].

إلا أنه لا ينبغي بأي حال أن نتصور (الخبرة الصوفية ) على أنه انفعال، والواقع أن كلمة انفعال تشير في العادة إلى حالة نفسية ذاتية صرفة، لكن هناك لدى ستيس معنى أعمق لعبارة (بسكال) في (أن للقلب أسبابه التي يجهلها العقل)، ألا وهو أن العقيدة الدينية انما تقوم على أساس من الخبرة الحدسية المباشرة لا على أي دليل منطقي[4].

(فالعقل) أمر يعتمد في عمله على أصول منطقية ثلاثة هي: الهوية (العينية)، وامتناع اجتماع النقيضين، وامتناع ارتفاعهما، ثم يدّعي أن البحث في المدارس الصوفية كافة يوصلنا الى عدم اتباع المتصوفة لأحد هذه الأصول الثلاثة كحد أدنى، وينتج من ذلك تعارض التصوف مع ساحة العقل[5]. فمثلاً يحاول هيجل في فلسفته التي يراها كفيلة بحل المتناقضات ضمن مبدأ هوية الأضداد"أن يماثل (يطابق) ما بين الوجود وألا وجود بطريقة منطقية، دون أن يقتصر على إبراز تلك الحقيقة عن طريق الحدس الصوفي، وهكذا نراه يحاول أن يبين لنا –عن طريق المنطق وحده–

(1) ستيس، ولتر، الزمان والأزل، ص 336.
(2) المصدر نفسه، ص 60.
(3) مدين، محمد، فلسفة والتر ستيس، ص 162.
(4) ستيس، ولتر، الزمان والأزل، ص 310.
(5) بناه، يد الله يزدان، العرفان النظري، ص 129.

لمَ يتضمن الوجود اللا وجود، أو كيف أن ثمة هوية بالفعل بين الوجود وألا وجود على الرغم من كونهما مختلفين"[1]. وهذا الأمر بالنسبة لستيس هو ما يفسر كيف أن عجز كانط عن الاعتراف (بالحدس) في نطاق فلسفته، هو ما حدا بالفلاسفة اللاحقين عليه إلى استبعاد عالم الحقائق (النومين) الذي قال به، على اعتبار أنه عالم لا تجريبي، لكنه في"إحالة الله إلى حقيقة لا يمكن معرفتها قضاءً تاماً على الدين وهذا على النقيض تماماً مما قصد إليه كانط، وإذن فلا بد أن تكون هناك طريقة أخرى لمعرفة الله، عن سبيل آخر غير سبيل العقل المنطقي، وليس هذا السبيل سوى الحدس الديني الذي عجز كانط عن إدخاله في مذهبه، ومؤدى هذا القول أن عالم الحقائق أو (الأشياء في ذاتها = النومين) عالم غير تجريبي على الاطلاق، أللهم إلا إذا كان في الإمكان اختباره عن طريق الحدس"[2].

ولستيس مثال آخر في ذلك، من قبيل أن"أفلوطين"يبرز لنا ان التجربة الصوفية تجاوز مجال الفهم أو العقل، وأنها تجلب الغبطة الى صاحبها، كما يكمن فيها أيضاً الشعور الديني بالقدسي أو الإلهي[3]. وأن (الوحي )[*] مثلاً، ليس شيئاً قد حدث بالماضي،"بل هو شيء يحدث في كل لحظة من لحظات الزمان، وفي كل قلب من القلوب، وإن كان من شأنه أن يصل إلى أعلى لحظة من لحظاته في الإشراق الموجود لدى الصوفي العظيم"[4]. لذا فقد ذهب بعض الصوفية[**] إلى أن (الوعي الصوفي) هو

---

(1) ستيس، ولتر، الزمان والأزل، ص 342.

(2) المصدر نفسه، ص 313.

(3) ستيس، ولتر، التصوف والفلسفة، ص 136.

(*) يشير ستيس إلى أن (الوحي) و(الحدس) هما لفظتان تشيران إلى شيء واحد بعينه، وهو يرى فيهما على نحو ما تضمنته سلسلة الاستدلالات في كتاباته اللاهوتية، بأنها تظل دائماً محصورة في دائرة الأفكار المرتكزة في النهاية على دعامة من الحدس (ستيس، ولتر، الزمان والأزل، ص 296-297).

(4) ستيس، ولتر، الزمان والأزل، ص 319.

(**) فضلاً عن المثال السابق عن أفلوطين، يشير هنا ستيس إلى متصوفة مثل إيكهارت والمتصوفة المسيحيين.

ينبوع أسرار كل حب إنساني، فالتصوف برأيهم هو المصدر الوحيد للنشاط الأخلاقي الحقيقي، كما أنه المصدر الذي تنبع منه القيم الأخلاقية في نهاية المطاف[1]. وبذلك؛ فإنه يوجد في نظر ستيس نوع محدد من (التجربة الصوفية )، وهو واحد في جميع الثقافات والديانات والعصور، وكذلك الظروف الاجتماعية، التي وصفوها جميعاً بخصائص مشتركة من أبرزها[2]:

1-الوعي الموّحد الذي يستبعد منه كل كثرة للمضمون الحسي أو التصوري أو أي مضمون تجريبي آخر.

2- التجربة ليست مكانية أو زمانية.

3- الشعور بالموضوعية أو الواقع الحقيقي (Reality).

4- الشعور بالغبطة، والنشوة، والسلام، والسعادة.. الخ.

5- الشعور بأن ما تم إدراكه هو القدسي أو الإلهي.

6- الإنطواء على مفارقة.

إن كثيراً من الناس لا يعنون (بالخبرة الدينية ) سوى معطياتهم (الاستبطانية العاطفية والوجدانية)، إلا أنه بوسعنا أن نتصور تلك الخبرة، برأي ستيس، على أنها: "شمس تكمن تحتها، أو تتدلى منها، دائرة مُعّلقة هي دائرة الأفكار أو القضايا الدينية، وليس لهذه الدائرة أية دعامة تستند إليها من أسفل، أي من جانب الأرض، أو على الأصح من جانب النظام الطبيعي، وهذه القضايا هي ما لا سبيل الى استخلاصه عن طريق الاستنباط أو الاستقراء من أي شيء كامن في نطاق النظام الطبيعي ومعنى هذا أنه لا بد من استخلاص تلك القضايا عن طريق الخبرة الدينية، والخبرة الدينية وحدها"[3]. لذلك كان المتصوف في تجربته يصل إلى ملامسة الواقع أو جانب من جوانبه، لا يصل إليها الناس بأية طريقة أخرى[4]. وعلى الرغم من أن كلاً من (التصوف والدين) ينظران معاً إلى آفاق تجاوز الآفاق الأرضية، أي ينظران إلى (ألله

(1) Stace , Walter , Teachings of the Mystics , p 27.

(2) ستيس، ولتر، التصوف والفلسفة، ص 143.

(3) ستيس، ولتر، الزمان والأزل، ص 299.

(4) ستيس، المصدر السابق، ص 174.

متناهي) و(الأزلي) ويشتركان معاً في الانفعالات التي تخص (المقدس) و(القدسي)، إلا أن التصوف مستقل عن (ميدان الديانات) جميعاً[1]. وذلك لأن للتصوف خاصية مفادها الحدس.

ثانياً/ الحدس الصوفي والحدس الجمالي:

كما أن الإيمان بالله يتجاوز حدود المنطق، والسؤال عن دليل وجود الله يعادل السؤال عن دليل على وجود الجمال، كذلك فإن الوصول الى الحقيقة السرمدية (الأزل) إنما يتمثل لدى ستيس في الحدوس،"فالخبرة الحسية نفسها، وهي الخبرة التي يرتكز عليها العلم الطبيعي، بعيدة كل البعد، عن أن تكون واحدة بالنسبة إلى البشر جميعاً... إن الخبرة الصوفية في كل مكان ذات طابع واحدي مثلها في ذلك مثل الخبرة الجمالية التي هي في كل مكان ذات طابع واحدي أيضاً"[2].

ويشير ستيس إلى أن الهدف الذي سعى التصوف الإسلامي إليه متضمن في إشباع البعد الذهني والجمالي والخُلقي في الإنسان، باعتباره أسمى وأعلى قيمة من ملذات الحواس وضروب الاشباع الحسي[3]. وهو يجد في آراء الإمام الغزالي (1059-1111 م) معانٍ بالغة الأهمية، فهو بنظره الفيلسوف العظيم من بين صوفية المسلمين الذي يبدو له"فيلسوفاً"أكثر من كونه (متصوفاً)، ما جعل ستيس يشك بأن يكون الغزالي قد وصل بالفعل إلى درجة الوعي الصوفي[4].

فستيس لا يتفق مع القول أن الخبرة الصوفية أو الخبرة الدينية (فردية ) أو ذاتية، ولا يصف هذه الخبرة بأنها (مغلقة)، ومن ثم تتصف بصفة (عدم التواصل)[*]. لأن موقفه من ذلك يتمثل في أنه بامكان المتصوف أن يحقق هذا التواصل، ولكن مع من يعاني الخبرات الصوفية، فالأمر مع المتصوف لا يختلف –بحال– عن الفنان الأصيل

(1) مدين، محمد، فلسفة والتر ستيس، ص 167-168.

(2) ستيس، ولتر، الزمان والأزل، ص 62.

(3) الضيفاوي، الساسي، قراءة في كتاب الزمان والأزل، ص 16.

(4) ستيس، ولتر، التصوف والفلسفة، ص 281.

صاحب الموهبة المتفردة والأصيلة، الذي غالباً ما يجد صعوبة في كشف (حدسه الجمالي) لأولئك المصابين بالبلادة والكسل العقلي[1].

وهنا ينقلنا ستيس إلى مقاربة ما بين ماهية الحدس الصوفي والحدس الجمالي، إذ يلاحظ وجود تشابه وثيق بين المجالين الجمالي والديني، فالحقائق الجمالية لا تقبل الاثبات، اللهم إلا عن طريق الحدوس الجمالية[2]. وهو يقول في ذلك"إن القضايا الجمالية إنما هي بالفعل مستمدة من الحدوس، ومع ذلك فإن قابلية التغير المزعومة التي تتصف بها الحدوس ليست مبرراً كافياً للقول بأن الفن، أو النقد الفني[**]، عديم الجدوى، فلماذا إذن يُظن أن مثل هذه القابلية للتغير في دائرة الدين هي الكفيلة بأن تجعل الدين، أو الآراء الدينية، عديمة الجدوى"[3].

والحقيقة أن (فيلسوف الجمال) في نظر ستيس، إنما يُدخل في مصطلح الجمال كل تنوع (للتجربة الجمالية)، فالقول: إن"الاستطيقا"هي علم الجميل، يرادف –لدى ستيس– القول بأنها"علم التجربة الجمالية"بصفة عامة[4]. ولذلك هو يقول عن معنى الجمال بأنه هو"امتزاج مفهوم عقلي، مؤلّف من تصورات تجريبية غير إدراكية، مع

---

(*) يميز ستيس في هذا السياق بين نوعين من (عدم إمكانية التواصل)، الأول عدم إمكانية التواصل (incommunicability) التي ترجع إلى قصور في المتلقي أو المتذوق، أي الذي يتوجه إليه (المتصوف) أو (الفنان)، والثاني عدم امكانية التواصل بالمعنى (الحقيقي) و (الأصيل) (geuuinte)، أي بالمعنى الذي يكون فيه من المستحيل معاناة هذا التواصل وجعله موضوعاً للخبرة (مدين، محمد، فلسفة والتر ستيس، ص 171–172).

(1) مدين، محمد، فلسفة والتر ستيس، ص 170.

(2) ستيس، ولتر، الزمان والأزل، ص 300.

(**) الناقد برأي ستيس، لا يضع القواعد للفنان، وإنما الفنان يبدع الأعمال الفنية (حدسياً)، ثم يجيء الناقد بعد ذلك فسيتخرج القواعد مما سبق إنتاجه، والناقد حين يصوغ هذه القواعد، إنما يقتفي خُطى الفنان متعقباً إنتاجه، ومعنى هذا إن إنتاج الفنان لا يساير قواعد الناقد (ستيس، ولتر، الزمان والأزل، ص 301–302).

(3) ستيس، المصدر السابق، ص 305–306.

(4) ستيس، ولتر، معنى الجمال – نظرية في الاستطيقا ، ترجمة. امام عبد الفتاح امام ، المجلس الأعلى للثقافة – مصر ، بلا ط ، 2000، ص 39.

مجال إدراكي(*)، بطريقة تجعل هذا المضمون العقلي وهذا المجال الإدراكي لا يمكن أن يتميز أحدهما عن الآخر"(1).

فالحقائق الدينية لا تُعرف تماماً إلا عن طريق (الحدس)، وليس عن طريق العقل بأي حال من الأحوال، فنحن هنا بإزاء موقف يشبه تماماً ذلك الموقف الذي نجده لدى"الوعي الجمالي"(2). لكنه، مع ذلك علينا أن نفرق بقدر المستطاع، بين (التجربة الصوفية) ذاتها، والتأويلات التصورية التي تقال عنها، وهي تفرقة تشبه التفرقة التي يمكن أن نقوم بها بين التجربة الحسية وتأويلها، فهذا التشابه هو مفيد ومشروع في نظر ستيس، مع أنه كثيراً ما يُساء فهم طابع المفارقة بين التجربة الحسية والتجربة الصوفية(3). في حين أنه ينبغي"كما يتم استبعاد العناصر الحسية من أي نوع من أنواع الوعي الصوفي، يجب استبعاد العناصر المفاهيمية conceptual elements"(4).

(*) يقول ستيس عن إحدى أسس نظريته الجمالية، لبيان مدى اختلافها عن النظرية المثالية: إن نظريته تعرف الجانب العيني من الجميل، لا بأنه الحسي كما تفعل الاستطيقا المثالية، بل بأنه الإدراكي، فالإدراكي يشمل عند ستيس (الإدراك الخارجي والداخلي معاً)، أما النظرية المثالية، فهي برأيه تحصر الجميل فيما هو حس، أي في الموضوعات الفيزيقية، في حين تسمح نظريته بإمكان أن تكون العناصر النفسية في الإدراك الداخلي جميلة، إذ يمكن أن تكون هناك شخصيات جميلة، وانفعالات وأفكار جميلة؛ لذا كانت –برأي ستيس– أول مشكلة خلافية أصيلة في علم الجمال مرتبطة بالطابع الإدراكي لما هو جميل، لأن الإدراكات على نوعين، إدراك داخلي، وإدراك خارجي، الأولى تعني إدراك الموضوعات الفيزيقية الخارجية عن طريق الحواس الخمس، أما الثانية فتعني الإدراك عن طريق الاستبطان، أو (التأمل الذاتي) لحالاتنا النفسية، وأفكارنا ومشاعرنا وإرادتنا، وانفعالاتنا وعواطفنا (ستيس، ولتر، نظرية في الاستطيقا، ص ص 42، 74).

(1) ستيس، ولتر، نظرية في الاستطيقا، ص 73.

(2) ستيس، ولتر، الزمان والأزل، ص 300.

(3) ستيس، ولتر، التصوف والفلسفة، ص 48.

(4) Stace , Walter , Teachings of the Mystics , p 13.

من هنا يوازن ستيس بين النقد الفني، والبرهان اللاهوتي، بقوله: "إن القضايا الدينية مستمدة من (الحدوس)، وليست مهمة (البرهان) سوى اظهارنا على مدى صحة تأويل الحدس، أو مدى اتساق القضايا بعضها مع البعض الآخر، فوظيفة العقل هي ادخال النظام والاتساق على (النسق الجمالي) لا خلقه أو استحداثه. فنحن إما أن ندرك الجمال إدراكاً مباشراً، وإما ألا ندركه، وبالمثل، إما أن ندرك الله إدراكاً مباشراً بالحدس، وإما ألا ندركه"وكل من الحقيقة الجمالية، والحقيقة الإلهية، إنما هما موضوعان لخبرة مباشرة وليس في وسع أي منطق أن ينقل إليك الإحساس بجمال قصيدة أو سيمفونية، إذا كنتَ لا تستشعره بنفسك"[1].

وينبه ستيس من أنه على الرغم من وجود هذا الارتباط الوثيق بين (الوعي الديني) و(الوعي الجمالي)، ومع أنه من المؤكد –بمعنى ما من المعاني– أن ما هو (فني) إنما هو في كثير من الأحيان"صوفي"، إلا أن لا فائدة على الإطلاق من التوحيد ما بين الوعي الديني والوعي الجمالي؛ وذلك لأن لكل منهما سماته النوعية والخاصة، مما يسمح لنا بأن نميز الواحد منهما عن الآخر[2].

لكن، مع ذلك، تبقى الحقائق الدينية هي في النهاية حقائق لا تُعرف إلا عن طريق (الحدس الديني)، وهي لا تقبل أي إثبات أو برهنة عن طريق العقل، وتبقى (اللغة الصوفية) أو (الدينية) هي أشبه ما تكون بالشعر[*] أو الموسيقى، من حيث أن كلاً منهما انما تهيب بما هو في الداخل، بدلاً من أن تصف ما هو الخارج، ومن هنا فإن وظيفة (اللغة الدينية) هي أشبه ما تكون بوظيفة (اللغة الجمالية)، ومن ثم فإنها مختلفة كل الاختلاف عن وظيفة اللغة العلمية. والحق أن اللغة العلمية إنما تقوم على الوصف، في حين أن اللغة الدينية انما تقوم على الاستثارة[3].

---

(1) ستيس، ولتر، الزمان والأزل، ص ص 301، 303.

(2) المصدر نفسه، ص 253.

(*) يقول ستيس: "إن ما يسمونه باسم صوفية الطبيعة، على نحو ما نجد مثلاً في شعر وردزورث، إنما هي بوجه من الوجوه إدراك للعنصرين الصوفي والديني عبر جمال الطبيعة" (ستيس، ولتر، الزمان والأزل، ص 253).

(3) ستيس، ولتر، الزمان والأزل، ص ص 195، 304.

إذ يعتقد ستيس عن ذلك الطابع الكشفي الذي نجده في الشعر، بأنه يقترن أيضاً بظاهرة (الإشراق الصوفي) "وأن الكشف هنا إنما هو دائماً كشف للحقيقة الإلهية، واللحظة الأزلية إنما تكمن عادةً في اللا شعور، وما الإشراق الصوفي سوى الظهور المفاجئ لتلك اللحظة في وضح النهار فوق عتبة الشعور"[1]. كذلك فإن هيكل القضايا الجمالية في مجموعها، لا يمكن أن يكون موضع تدليل أو إثبات من جانب أي شيء خارج عنه، فهناك"دائرة جمالية"تشبه من جميع الوجوه"الدائرة الإلهية"[2]. وفي ذلك، بالنسبة لستيس، اثبات آخر لمدى تشابه الحدس الصوفي بالحدس الجمالي.

المحور الثالث/ مفهوم الوعي الصوفي:

يستعمل ستيس مفهومي (التجربة الصوفية: mystical experience) (والوعي الصوفي: mystical consciousness) كمترادفين، لكنه يفضل اصطلاح الوعي أكثر من التجربة، على اعتبار أن الأخيرة –في نظره– يمكن أن تأتي مضللة في بعض الأحيان، وعليه فإن كلاً من (التصوف) (والصوفي) يتم التعريف بهما عبر الخبرة الصوفية أو الوعي الصوفي، حتى إذا ما سألنا من هو الصوفي ؟، كان معنى ذلك ما هي التجربة الصوفية[3].

فستيس يصف التجربة الصوفية في كتابه (التصوف والفلسفة)، بأنها تمثل عند المتصوفة (وعياً صوفياً) يختلف عن الوعي اليومي المألوف، مما أدى إلى عدم إمكانية تفسير تلك التجربة عن طريق أية مبادئ سيكولوجية"إذ يؤمن المتصوفة أن النوع الخاص من الوعي لديهم ليس مختلفاً، لكنه نسبي من حيث الدرجة فحسب عن الوعي المألوف، وطالما أنهم وحدهم الذين يملكون هذين النوعين من الوعي – الوعي المألوف والوعي الصوفي – فهم وحدهم في وضع يمكنهم من المعرفة"[4]. والحقيقة أن هذا الأمر يتعلق (بما لا يمكن وصفه) عند الصوفية والذي يعتمد على التفرقة بين هذين النوعين من الوعي الذي يستعمل الكلمات، وهي أصلاً"تصورات

(1) المصدر نفسه، ص 258–259.

(2) المصدر نفسه، ص 303.

(3) See: Stace , Walter , Teachings of the Mystics , p 10.

(4) ستيس ، ولتر ، التصوف والفلسفة ، ص 340–341.

عقلية"، لا يمكن أن تنطبق على (التجربة الصوفية)، إذ يرى ستيس معتمداً على فكرة افلوطين، أن الصوفي يجد صعوبة في استعمال اللغة أثناء التجربة الصوفية، لكنه يستطيع استعمالها بعد التجربة، أي عندما يتذكرها[1]."فإن مفاهيم صوفية مثل (وحدة: Unity)، (النيرفانا: Nirvana)... قد تكون ممكنة على التجربة بعد انقضائها وعندما يتم تذّكرها، ولا شيء من ذلك يمكن تطبيقه أثناء التجربة ذاتها"[2]. فالصوفي، بالطبع، يعّبر بالأفكار ويصف تجربته، بعد انتهاء تلك التجربة، وهو يحاول استذكارها بإدراكه الحسي ووعيه، ولا يمكن له أن يفعل ذلك أثناء مروره بالتجربة[3].

والواقع أن المتصوف يعاني صعوبة خاصة يعتقد أنه لا يشاركه فيها غير المتصوف"ومن الواضح أن ذلك يرجع، بطريقة ما، إلى واقعة ان تجربته تجاوز ما يصل إليه العقل والفهم، غير أن النظرة الشائعة تقول: إن الطابع التصوري للفهم هو مصدر المتاعب، –وبعبارة أخرى: إن النظرة التي تقول: إن التصورات بما هي كذلك لا يمكن أن تنطبق على تجارب الصوفية– خاطئة"[4]. ومن ثم فإن تجربة الصوفي مما لا يمكن وصفه أو التعبير عنه فهي تجاوز الكلمات تماماً ولا توجد الكلمات التي تجعلها واضحة، وإن كان لها معنى، فليس ذلك عن طريق المصطلحات[5].

وهذا هو السبب الذي يؤدي بالمتصوفة –دائماً– إلى القول: إن تجاربهم لا يمكن أن توصف، ذلك أن جميع (الكلمات) التي هي من نتاج إدراكنا الحسي أو الفكري، أو المزيج منهما، قاصرة عن فعل ذلك، لذا فإن وصف بعض الصوفية لتجاربهم، مع إيمانهم بعدم قدرة (الكلمات) على ذلك، انما يشكّل بحد ذاته احدى المشاكل العقيمة لفلسفة التصوف[6].

---

(1) سلكها ، إبراهيم طلبه ، فلسفة الدين عند ولتر ستيس ، ص 267–268.

(2) Stace , Walter , Teachings of the Mystics , p 21.

(3)See: Ibid , p 14.

(4) ستيس ، المصدر السابق ، ص 367.

(5) سلكها ، المصدر السابق ، ص 261.

(6)See: Stace , Walter , Teachings of the Mystics , p 13.

ولعل ذلك ما دعا ستيس إلى أن يقارن بين ما يحدث في خبرة (التخاطر) وما يحدث في الخبرة الصوفية من طابع (المباشرة)، فإذا كان التخاطر حقيقة، بمعنى"إمكانية أن نستبطن"، في بعض الأحيان، أفكار الآخرين على نحو مباشر، فإن خبرة التخاطر تكون، من ثم، هي النظير الباهت لخبرة الصوفي المتوهجة بذهن الله وعقله[1]. لأن نظام الواحد الصوفي في الوجود هو نظام (الأزل)، الذي يقابل لدى ستيس النظام الطبيعي، وهو نظام (الزمان والمكان)[2]."ولما كان الصوفي يحيا في كلا العالمين، ويتكلم كما لو كان ينطق بلسان الواحد منهما والآخر، فإنه كثيراً ما يقع في متناقضات، فمن وجهة نظر النظام الطبيعي، تكون الحقيقة انه ليس ثمة علم إلهي، وطالما بقي النظامان منفصلان فلا يمكن أن يكون هناك تناقض، وأما إذا سمح الصوفي لأحدهما بأن يتسرب –إن صح هذا التعبير– إلى الآخر في صميم وعيه، فهنالك ينشأ التناقض"[3].

فالتناقض بين النظرة الطبيعية أو العلمية للعالم والنظرة الدينية، إنما يرجع برأي ستيس إلى واقعة أننا استعملنا إطارين مرجعيين، فقد نتحدث عن النظام الطبيعي أو النظام الزماني ونظام الأزل بوصفهما اطارين مرجعيين[4]. وعلى حين أن (النظام الطبيعي) هو نظام الزمان والمكان الذي ينكشف أمام العلم أو أمام العقل، فإن (نظام الأزل)، كما مر بنا، إنما ينكشف في تجربة القديس الصوفية.

هنا يشير ستيس إلى تأكيد المتصوفة، باجماع، على أن تجربتهم تجاوز الزمان، إذ من الطبيعي أن نظن ان الخلود الذي شعروا هم أنفسهم انهم وصلوا إليه، إنما هو خلود في لحظة لا زمانية[5]. فالرؤية الصوفية تكون ذاتية فحسب، لو أننا جعلنا موقفنا داخل نظام (الزمان)، لكننا "لو اننا جعلنا موقفنا من داخل اللحظة الصوفية

(1) سلكها ، المصدر السابق ، ص 169.
(2) ستيس ، ولتر ، التصوف والفلسفة ، ص 246.
(3) ستيس ، ولتر ، الزمان والأزل ، ص 268–269.
(4) سلكها ، ابراهيم طلبه ، فلسفة الدين عند ولتر ستيس ، ص 59.
(5) ستيس ، ولتر ، التصوف والفلسفة ، ص 374.

ذاتها، فرأيناها من الداخل بدلاً من الخارج، عندئذٍ ستكون هي وحدها الحقيقة، وأن نظام الزمان هو بالأحرى وهم ذاتي"[1].

إن أمور المكان والزمان بالنسبة لخبرة الصوفي السامية للحقيقة الأزلية، لا تلبث أن تتخذ –في عينيه– طابع"المظهر"، لذا كلما زاد إحساس الصوفي بذكريات (الحقيقة الأزلية)، بدا له العالم أكثر اتصافاً بذلك الطابع الوهمي[2]. فالحقيقة هي"أن المتصوف يشعر باقتناع شديد أو مكّثف بأن تجربته ليست مجرد حلم[*]، بل هي شيء مطمور تماماً بداخل وعيه الخاص، وهو يشعر انها تجاوز شخصيته الخاصة الضئيلة، وأنها أعظم بشكل هائل من ذاته، وأنها بمعنى ما، تجاوز حدود فرديته إلى شيء لا متناهٍ، وهو يعبر عن ذلك بقوله –لأنه لا يجد كلمات أفضل– إنها (واقعية) وحقيقية، بل هي الحقيقة الواقعية الوحيدة"[3].

فالتجربة الصوفية هي التي تزودنا بدليل ضد أي بقاء زمني، ذلك لأن أحد الأطوار المهمة في مثل هذه التجربة، يعتمد على الشعور بفناء الفردية، وذوبانها في أللا متناهي[4]. فطابع الأزلية في التجربة الصوفية، تجعل من تلك التجربة، حتى لو كانت رؤية الجذب الصوفي لا تستمر إلا لحظة واحدة، فإن هذه اللحظة عندما تُرى من داخلها أزلية لا زمان لها، فالأزل لا يعني زمان لا نهاية له[*]، بل يعني اللا زمان.

---

(1) ستيس ، ولتر ، الدين والعقل الحديث ، ص 323.

(2) ستيس ، ولتر ، الزمان والأزل ، ص 267–268.

(*) يشير ستيس إلى أنه قد يقال: أن تجربة المتصوف حقيقية ، لكنها ليست سوى تجربة ذاتية في ذهنه هو ، ومن ثم فهي لا تتضمن شيئاً عن الطبيعة الحقيقية للعالم خارجه ، وهذه التجربة ، من هذه الزاوية ، أشبه (بالحلم) ، والحلم حقيقي بمعنى أنه حالة ذاتية في ذهن الحالم ، لكنه لا توجد في العالم الخارجي ، وهي لا تتضمن شيئاً على الإطلاق من العالم ، ويمكن أن نطلق على هذه الوجهة من النظر اسم النظرة الذاتية للتصوف (ستيس ، ولتر ، الدين والعقل الحديث ، ص 275 ).

(3) ستيس ، ولتر ، التصوف والفلسفة ، ص 185.

(4) المصدر نفسه ، ص 375.

"وهذا الأزل في تجربة القديس هو مصدر جميع الأساطير عن خلود النفس، والبعث.. الخ التي يرمز فيها إلى الأزل بفكرة الزمان الذي لا نهاية له"[1].

لذا يقول ستيس: "لو أننا نظرنا إلى التجربة الصوفية نفسها، وتساءلنا ماذا تتضمن لأجبنا أنها تعلن عن نفسها بوصفها لا هي ذاتية ولا هي موضوعية"[2]. لا بل أن تجربة الصوفي تجاوز في الواقع ذاتيته، وهذه تكفي لإمكان التوحيد بين الواحد الداخلي والخارجي[3]. وإذا كانت كل الدلائل تشير إلى أن في (لحظة الاشراق الصوفي) إحساساً غلاباً أو شعور جياشاً بالاقتناع، فذلك لأن تلك الخبرة إنما هي، أقوى، وأعنف، وأشدّ، وأحدّ، خبرة تقوى عليها النفس البشرية[4]."فمن المحتمل – إذن– أن يكون الدماغ المادي للصوفي العظيم مختلفاً من بعض النواحي عن الدماغ المادي لغير الصوفي... وإذا كان ذلك كذلك، فقد يكون من الطبيعي أن تبدو حالة الغُدد لدى الصوفي وكأنما هي في النطاق الطبيعي بمثابة الشرط السببي لما يحدث له من إشراق"[5].

كذلك، فإن ما يراه الناس جميعاً، إن في غموض كثير أم في وضوح، من أن العالم فقاعة تافهة، هو ما يدركه الصوفي –والصوفي وحده– في وضوح تام، فذلك الإدراك

---

(*) الأزل ليس معناه الزمن الذي لا حدود له ولا نهاية ، وانما قد يكون سمة مخصوصة ومميزة لصاحب الخبرة الصوفية ، هذه الخبرة قد تكون قادرة على خرق الحجب والوصول إلى معرفة هذا الأزل ، وإذا عددنا أن الأزل لا نهاية له ، فإن هذا المعنى لا يعدو أن يكون معنى حرفياً لتلك اللفظة لا غير ( الضيفاوي ، الساسي ، قراءة في كتاب الزمان والأزل ، ص 10 ). (**) الأزل ليس معناه الزمن الذي لا حدود له ولا نهاية ، وانما قد يكون سمة مخصوصة ومميزة لصاحب الخبرة الصوفية ، هذه الخبرة قد تكون قادرة على خرق الحجب والوصول إلى معرفة هذا الأزل ، وإذا عددنا أن الأزل لا نهاية له ، فإن هذا المعنى لا يعدو أن يكون معنى حرفياً لتلك اللفظة لا غير ( الضيفاوي ، الساسي ، قراءة في كتاب الزمان والأزل ، ص 10 ).

(1) ستيس ، ولتر ، الدين والعقل الحديث ، ص 273.

(2) المصدر نفسه ، ص 277.

(3) ستيس ، ولتر ، التصوف والفلسفة ، ص 192.

(4) ستيس ، ولتر ، الزمان والأزل ، ص 260.

(5) المصدر نفسه ، ص 202.

إنما يكون ثمرة لتأثير اللحظة الإلهية على نفوسهم، ومعنى هذا أن مثل هذا الإدراك لا يمكن أن يصدر عن الوعي الطبيعي[1]، بل عن ذلك الوعي الصوفي. من هنا "فإننا قد نقول: إن الله ليس في الحقيقة غير قابل للتعّقل، وإنما كل ما هنالك انه غير قابل للتعّقل بالنسبة إلينا نحن... فالعقل البشري وحده هو الذي لا يستطيع أن يفهم الموجود الأقصى، لأنه قاصر من جهة، ولأنه متناه من جهة أخرى، وإذن فإن (عدم القابلية للإدراك) ليست صفة مُطلقة لله على نحو ما هو في صميم ذاته، بل هي صفة نسبية بالقياس إلى عقولنا نحن فقط"[2].

فالوعي الصوفي الأساس الذي لا يمكن قياسه أو موازنته بالوعي المألوف، إنما يشّكل من حيث الأساس جذور مشكلة المتصوف مع اللغة، وان من ترضيه (نظرية الانفعال)، ولا يشعر بداخله بشيء من الضيق: إما أنه يجهل كتابات المتصوفة، أو إذا كان على علم جيد بها فلا بد أن تنقصه الحس والبصيرة [3]. وعلى حد قول ستيس: "لقد وجد كل من إيكهارت وبوذا أن الوعي الصوفي لا يمكن وصفه، ويسمى الوعي الصوفي في حالة البوذية (بالنرفانا)، وهم يصورونها دائماً على أنها تجاوز التعبير، وتظهرنا هذه الملاحظات على أن نظرية الانفعال تعتمد على الإسراف في تأكيد دور الانفعال في الوعي الصوفي"[4].

فالخبرة الصوفية في حقيقتها، بوصفها إدراكاً مباشراً لوعي الله، إنما يفضي إلى نمط من الإدراك يؤدي بالضرورة إلى حقيقة مفادها إنه (على الرغم من أننا لا نستطيع، كقاعدة، أن ندرك مباشرة أذهان الآخرين فإن بإمكاننا إدراك ذهن الله ووعيه مباشرة)، ومن ثم فإن خبرة الصوفية الأصيلة تجعلنا فيما يرى ستيس قادرين على استبطان وعي الله وفكره تماماً كما نستطيع استبطان وعينا الخاص[5].

---

(1) المصدر نفسه ، ص 271.

(2) المصدر نفسه ، ص 110-111.

(3) سلكها ، إبراهيم طلبه ، فلسفة الدين عند ولتر ستيس ، ص 264.

(4) ستيس ، ولتر ، التصوف والفلسفة ، ص 342 – 343.

(5) مدين ، محمد ، فلسفة والتر ستيس ، ص 168.

وإذا كان سبب استبعاد ستيس لقوانين المنطق الثلاثة، هو أن هذه القوانين – فيما يرى هو– مجرد تعريف لكلمة (التعداد ) والكثرة، وهو ما يتعارض مع وحدة الوجود التي يأخذ بها[1]. وعلى الرغم من أن قوانين المنطق هي قوانين وعينا المألوف وتجاربنا اليومية، فإنه لا ينبغي تطبيقها على (التجربة الصوفية )، لأن هذه التجربة هي الواحد، وهي الوحدة التي لا تمايز فيها ولا اختلاف، ولا كثرة، ولا يوجد منطق ينطبق على تجربة لا توجد فيها كثرة، فاكتشاف أن هناك مجالاً للتجربة لا ينطبق عليه المنطق يحمل مضامين ثورية بالنسبة لنظرية وضع المنطق وأسسه، وبالنسبة للرياضيات كذلك، والواقع أن المفارقات لا تواصل تهديد المنطق ذاته إذ من المستحيل أن تتأثر مبادئه، فقوانين المنطق الثلاثة تظل على نحو ما كانت عليه دائماً، وكل ما في الأمر أن تطبيقاتها أصبحت محدودة فحسب[2].

لذلك، فإننا برأي ستيس،"إذا ما سلمنا ذات مرة بالطابع المفارق للتجربة الصوفية، فإننا مضطرون أيضاً للتسليم بوجهة النظر التي نقولها هنا عن المنطق، وهي أن المنطق لا ينطبق على كل تجربة[*]، والبديل الوحيد في هذه الحالة هو إنكار أن التجربة تنطوي على مفارقة"[3]. وإذا كان لا يوجد صدام بين (المنطق) و(المفارقة الصوفية)، إلا أنه كل منهما يشغل أرضاً خاصة به، فاكتشاف أن هناك مجالاً للتجربة لا ينطبق عليه المنطق، إنما يحمل برأي ستيس، مضامين ثورية بالنسبة لنظرية وضع المنطق وأسسه، وبالنسبة للرياضيات كذلك[4]. فعلى الرغم من طبيعة العقل أنه يتضمن بالضرورة تقابلاً بين الذات والموضوع"لكن من الملاحظ في الخبرة الصوفية

(1) المصدر نفسه ، ص 165.

(2) سلكها ، ابراهيم طلبه ، فلسفة الدين عند ولتر ستيس ، ص 260–261.

(*) يقول ستيس:" تتحدث الاوبنشاد بلغة المجاز والشعر متجنبة التجريدات الفلسفية ، لكن من الواضح أن هذه القائمة من الأشياء ، النار ، والشمس ، والقمر ، والهواء ، والرجل ، والمرأة ، ورعد السحاب ، وما إلى ذلك ، تمثل ببساطة الكون بأسره ، إنه من المخجل أن نقطع هذا الشعر الجميل المؤثر بسكين المنطق" (ستيس ، ولتر، التصوف والفلسفة ، ص 260 ).

(3) ستيس ، ولتر ، التصوف والفلسفة ، ص 335.

(4) المصدر نفسه ، ص 331.

أن هناك تجاوزاً أو علواً على هذا التقابل، ولهذا فإن العقل يعجز عن فهم تلك الخبرة، وهذا هو السبب في أننا نقول: إنها خبرة غير قابلة للفهم أو انها خبرة غير قابلة للوصف"[1].

ويشير ستيس إلى أنه ربما كان لمصطلح"التلاشي"، الذي يستعمل في الوعي الصوفي، معنى نسبياً فحسب، فهو يعني"لا شيء بالنسبة للعقل"أي أنه يعني أن التجربة التي يمر بها الصوفي لا يمكن أن تُفهم عن طريق العقل التصوري[2]."فإذا كان هناك أمر لا حاجة بنا إلى التدليل عليه أو حشد الشواهد من أجل اثباته، فذلك هو ان المتصوفة في سائر العصور والبلدان، ومن جميع الأديان، قد أجمعوا على القول بأن عيانهم لا يوصف ولا يُنطق به"[3].

أما عن رأي ستيس الخاص عن السؤال: كيف يمكن أن نفسر زعم المتصوف أن تجربته لا يمكن وصفها ؟، فهو يختصرها بالقول"اللغة التي يضطر هو نفسه الى استخدامها بأقصى طاقة لها هي الحقيقة الحرفية عن تجربته، لكنها متناقضة، ذلك هو جذر شعوره بالارتباك مع اللغة، وهو يرتبك لأنه –مثل غيره من الناس– شخص ذو عقلية منطقية في لحظاته غير الصوفية... وهو يفسر ذلك لنفسه بافتراض أن هناك شيئاً خطأ في اللغة، ويقول: إن تجربته لا يمكن وصفها"[4].

إن المتصوفة –من الثقافات والعصور وبلدان العالم المختلفة[*]– ليس لديهم، بأية طريقة أساسية تأويل لتجاربهم، على أن التجارب الصوفية ليس فيها تزييف في

---

(1) ستيس ، ولتر ، الزمان والأزل ، ص 106–107.

(2) ستيس ، ولتر ، التصوف والفلسفة ، ص 320–321.

(3) ستيس ، ولتر ، الزمان والأزل ، ص 92.

(4) ستيس ، ولتر ، التصوف والفلسفة ، ص 368–369.

(*) يرى ستيس في اللغة الخيالية الغريبة ، أنها كثيراً ما تكون وصفاً فاسداً لجانب من التجربة الصوفية المعروفة عند جميع دارسي الموضوع وهي مشتركة بين أنواع التصوف في جميع الثقافات ، وتلك هي تجربة الفناء ، وتحطيم حواجز الذات المتناهية حتى أن هويتها الشخصية تفنى ، ويشعر الصوفي أنه اندمج أو فنى في ألا متناهي ، أو غرق في المحيط الكلي للوجود (ستيس ، ولتر ، التصوف والفلسفة ، ص 80 ).

روايتها وإنما هي بالضبط كما رواها المتصوفة تماماً[1]."صحيح أنهم يستعملون اللغة، لكنهم يعلنون، عندئذٍ، أن الكلمات التي يستعملونها لا تقول ما يرغبون في قوله، وأن جميع الكلمات بما هي كذلك عاجزة عن أن تفعل ذلك"[2]. ولا يعني ذلك أن وصف المتصوفة لتجربتهم غير مقنع، وإنما يعني أن التجربة لا يمكن وصفها تماماً، ومن ثم فإن كلماته ليست في الحقيقة وصفية، فالصوفي إنما يُخبرنا أن كلماته لا تصف التجربة في الواقع حتى ولا وصفاً جزئياً[3].

هنا يتساءل ستيس، لماذا لا يبتكر الصوفي ألفاظاً جديدة، كما قد يفعل الرجل الذي يُحَصّل إحساساً لونياً جديداً ؟

وهو يجيب عن ذلك التساؤل، بأننا حينها –بطبيعة الحال– لن نستطيع أن نفهم معاني تلك الألفاظ، ولكن سيكون في استطاعة الصوفي وأقرانه من الصوفيين أن يستعملوا تلك اللغة الجديدة، على الأقل في التفاهم بين بعضهم وبعض الآخر، ولكن شيئاً من هذا القبيل لا يحدث[4]. وهكذا كان القول عن الخبرة الصوفية أنها غير قابلة للوصف، هو افتراض مفاده"أن السواد الأعظم من الناس، أي من يُفترض أنهم غير صوفيين، إنما هم أشبه ما يكونون (بالرجل الأعمى) الذي لم تسبق له رؤية الألوان، إنهم لم يُحصّلوا يوماً أية خبرة صوفية، وهذا هو السبب في أن الشخص الذي عانى بالفعل هذه التجربة لا يستطيع أن يفسرها لهم، ومن ثم فإنه يقول عنها: إنها خبرة غير قابلة للوصف"[5]. وهذا ما سيدعونا إلى مناقشة (نظرية العمى الروحي) أو استحالة النطق بالتجربة الصوفية في المحور التالي.

المحور الرابع/ نظرية العمى الروحي:

اعتاد المتصوفة غالباً القول: إن تجاربهم لا يمكن النطق بها، ولا نقلها إلى الآخرين لأنها فوق الوصف، ثم إذا ما بدأوا بعد ذلك بوصفها، وصفوها بلغة رمزية،

(1) مدين ، محمد ، فلسفة والتر ستيس ، ص 169–170.

(2) ستيس ، المصدر السابق ، ص 337.

(3) المصدر نفسه ، ص 349.

(4) ستيس ، ولتر ، الزمان والأزل ، ص 104–105.

(5) المصدر نفسه ، ص 98.

أو خيالية غريبة، أو "أنهم يكتفون بالاحتفاظ بتجاربهم لأنفسهم أكثر مما يعرضونها على الناس في صورة روايات مكتوبة"[1]، فكيف يمكن للتجربة الصوفية –كما يريد لها ستيس– أن تحتوي على النوع والدرجة المطلوبين من الكلية والشمول[2]؟.

فالصوفي وإن قال عن تجربته بأنها غير قابلة للوصف، ولكن ها هو ذا يتكلم"وهو حين يفعل ذلك فإنه يصوغ تصورات وقضايا منطقية، ومعنى هذا انه قد استسلم لحكم العقل وانه قد جعل نفسه عُرضة للوقوع في شتى ضروب الخلط... إن لم نقل الأخطاء والمغالطات، مما هو حليف للتفكير العقلي"[3].إلا أن الصوفي عندما يهبط من اللحظة الأزلية إلى عالم الزمان والمكان فإنه يعود ولا يقوى على انكار كون هذه الأشياء موجودة، ولأنه يجد في هذا تناقضاً فإنه يجعل من هذه الأشياء مجرد أشباح وظلال، وكلما ازداد احساسه بذكريات الحقيقة الأزلية بدا له العالم أكثر التصاقاً بذلك الطابع الوهمي، ولما كان الصوفي يحيا في كلا العالمين (الطبيعي والإلهي) فإنه كثيراً ما يقع في التناقض[4].

نعم فقد يخطئ المتصوفة في تأويلاتهم لتجاربهم، لكن ينبغي عليهم أن يعرفوا ما هي تجاربهم ذاتها "وهم يقولون باستمرار: أنها أقرب إلى الإدراكات منها إلى الانفعالات[*]، ورغم أنه لا أحد ينكر أن لهم انفعالاتهم الخاصة كما أن لهم إدراكات خاصة، وإن من الأفضل لمن يرغب في البرهنة على أن التجربة الصوفية ذاتية أن ينسب إليها ذاتية الهلوسة والهذيان، من أن ينسب إليها ذاتية الانفعال"[5]. فمن

---

(1) سلكها ، ابراهيم طلبه ، فلسفة الدين عند ولتر ستيس ، ص 247.

(2) ستيس ، ولتر ، التصوف والفلسفة ، ص 179.

(3) ستيس ، ولتر ، الزمان والأزل ، ص 281–282.

(4) سلكها ، المصدر السابق ، ص 251 – 252.

(*) يقول ستيس عن (الانفعالات) بأنها روّاغة وأكثر إبهاماً وأقل تحديداً من البنى التصورية للفكر ، عندما تكون هذه الأخيرة واضحة ومتميزة ، ومن هنا كانت الكلمات التي تتلاءم مع الانفعالات زهيدة جداً ، وكلما كانت الانفعالات أعمق ، صُعب التعبير عنها (ستيس ، ولتر ، التصوف والفلسفة ، ص 341 – 342 ).

(5) ستيس ، ولتر ، التصوف والفلسفة ، ص 29.

الملاحظ في المقام الأول،في رأي ستيس، أن التجربة الصوفية ليست مجرد انفعال، ولا هي حتى انفعال أساسي، بل ان عنصرها الرئيس هو شيء يشبه الإدراك أكثر من الانفعال، والعنصر الأساسي الذي يشبه الإدراك في التجربة هو إدراك الوحدة التي لا تمايز فيها ولا اختلاف، أما النغمة المؤثرة التي يحملها هذا الإدراك معه، عند عظماء المتصوفة، فهي هادئة ومتزنة ورضية وغير مثيرة، التي هي مصادر للقوة، أكثر من أن تكون نغمة انفعالية معبرة عن مصدر للضعف[1].

على أن إدانة ستيس الانفراط في (الانفعال) أو التقليل من أهميته على أنه جزء غير ضروري للوعي الصوفي لا يعني بالطبع، أن هناك باستمرار عنصر الانفعال من نوع ما وبدرجة ما في ذلك الوعي، وأن ذلك العنصر ضروري وعام[2]."ولو أن التجربة الصوفية كُتبت على أنها هذيان فسوف تظل تجربة لا تمايز فيها ولا اختلاف، وهي من ثم لا ينطبق عليها المنطق، ولا بد أن تكون على هذا النحو التجربة البشرية التي تدحض النظرة القائلة بأنه لا توجد تجربة –أياً كانت– تنتهك قوانين المنطق"[3]. هنا نستنتج أن الاختلافات التي تقف على حقيقة التجربة الصوفية، إنما مصدرها (التأويلات) لا الحدوس، أو بكلمة أخرى، أن اللوم لا يقع على العنصر الحدسي، بل على العقل، نظراً لأن (التأويل) هو آلته، والتأويل ليس بالضرورة دليلاً منطقياً، بقدر ما هو مجرد انفعال ومحض حالة نفسية ذاتية، وبذلك يثبت ستيس هذا الهروب من العقل إلى منطق القلب[4]. ذلك أن العقل التصوري القائم على الاستدلال والتمييز، عاجز عن إدراك الحقيقة الإلهية.

ويلاحظ ستيس أنه على الرغم من أن الخبرة الصوفية قد يجاورها ما هو حسي، إلا أن ذلك لا يجعلها خبرة بلا معنى، فتلك الخبرة لها معنى ودلالة رغم أن مضمونها غير حسي، كذلك يمكن أن تكون موضوعاً للتواصل، وإن ما يجعل هذا التواصل ممكناً هو ما يوجد بين ذهن (المتصوف) وأذهان الآخرين من"بُنية مشتركة"وهي البُنية التي

(1) المصدر نفسه ، ص ص 77 ، 342.

(2) سلكها ، إبراهيم طلبه ، فلسفة الدين عند ولتر ستيس ، ص 246–247.

(3) ستيس ، ولتر ، التصوف والفلسفة ، ص 334.

(4) الضيفاوي ، الساسي ، بحث (قراءة في كتاب الزمان والأزل) ، ص 12.

يمتنع بدونها (التواصل ) بين جميع الأذهان[1]. فما نجده في حالة (التجربة الصوفية )، أن المتصوف هو الذي يستشعر كلمة"الحاجز"، فهو الذي يقول: إن التجربة لا يمكن وصفها أو التفوّه بها، ولا شك أن المستمع غير الصوفي يمكن ألا يوجه هذه الصعوبة، لكنه ربما ليس في استطاعته"تشكيل فكرة"عما يحاول المتصوف نقله إليه[2].

فستيس، إنما يشّبه استحالة نقل (التجربة الصوفية) إلى شخص لم يكن لديه قط مثل هذه التجربة، بنقل طبيعة اللون إلى شخص ولد أعمى، بمعنى أن الشخص غير الصوفي هو (أعمى من الناحية الروحية)، ولهذا فإن الرجل الروحي أو"المتصوف"لا يستطيع أن ينقل تجاربه إلى غير المتصوف، وتلك هي قضية ما يمكن وصفه أو التعبير عنه، وهنا يشير ستيس إلى وجود اعتراضين قاتلين ضد هذه النظرية[3]:

الاعتراض الأول: واقعة أن فكرة اللون لا يمكن نقلها في كلمات إلى شخص ضرير لم يرَ الألوان قط[*].

الاعتراض الثاني: هو أن هذه النظرية تضع مشكلة الكلمة حاجزاً على الجانب الخطأ في العلاقة بين"المتحّدث والسامع"، فإن الشخص المُبصر لا يجد مشكلة في النطق بهذه الكلمات، ولا شيء خطأ فيما يصف، بل قد يكون وصفاً دقيقاً تماماً، فلا معنى أبداً للقول بأن تجربة رؤية اللون الأحمر لا يمكن وصفها أو التعبير عنها، فمشكلة فهم معنى ما يوصف تقع على عاتق"المستمع الضرير".

وهكذا، فإن مفهوم"اللون"بالنسبة للرجل الذي ولد أعمى، هو مفهوم ذاتي محض، لعدم امتلاكه أداة إدراة اللون ذاته، واذا أمكن له استعمال كلمة"لون"، أو تكوين

(1) مدين ، محمد ، فلسفة والتر ستيس ، ص 172.

(2) سلكها ، ابراهيم طلبه ، فلسفة الدين عند ولتر ستيس ، ص 265.

(3) ستيس ، ولتر ، التصوف والفلسفة ، ص 343 – 344.

(*) في هذا السياق، يشير ستيس إلى أن هذه الواقعة تحديداً، ليست سوى حالة جزئية لمبدأ عام في المذهب التجريبي الذي أعلنه هيوم: إذ من المستحيل"تشكيل فكرة" عن انطباع أو كيف بسيط ما لم يمر الشخص أولاً بتجربته.

مفهوم خاص بذلك، إلا أنه لا يمتلك على الإطلاق أدنى إمكانية لتكوين صورة واضحة عن اللون[1].

والحقيقة أن الأحوال الصوفية لم تنفصل عن تحليلات نفسية يعتمد عليها ستيس في إرجاع تلك الأحوال إلى نظرية في العواطف والأحاسيس، وما يؤدي إلى صعوبة وصفها، يتناسب في الصعوبة تناسباً طردياً مع مدى عمق هذه العواطف وشدتها، لتشتد الصعوبة كلما بلغت هذه العواطف أوجها، وتخف كلما خفت وتغدو أكثر سهولة في عرضها وتفسيرها، إذ إن الأحوال الصوفية ترقى إلى أعلى درجة في العمق والشدة لتشتمل كل الوجود الإنساني للفرد كان من المستحيل صوغها في قالب من الألفاظ والكلمات[2]. والواقع أننا هنا أمام نظرية في العواطف في نظر ستيس.

يقول ستيس: "نحن مضطرون جميعاً – متصوفة وغير متصوفة على السواء– إلى النظر إلى التفرقة بين الذاتي والموضوعي على أنها تفرقة مطلقة، بمعنى انه يستبعد منها الحد الوسط، ومن ثم فالصوفي الذي يشعر أنه وصل إلى ملامسة ما هو خارج الذات وما يجاوزها، فإن من المحتمل جداً أن يُعبر عن ذلك باستعمال (عبارات) تتضمن الذات الكلية هي حقيقة واقعية موضوعية"[3]. ولهذا فإن ستيس لم يأخذ بأية وجهة من النظرة الذاتية للتصوف والنظرة الموضوعية لها، على أنها وحدها الصحيحة والأخرى كاذبة، بل يرى أن كلاً منهما إذا ما أُخذت على أنها الحقيقة فإنه يمكن الاعتراض عليها، فاعتراض الرجل المتدين على وجهة النظر الذاتية هو أنها تقّوض حقيقة الدين، فهو يُسّلم بأن التصورات الشائعة عن الله الذي هو روح، بمعنى أنه تيار من الحالات السيكولوجية، كالانفعالات والعواطف، والإرادة والأفكار[4].

---

(1) See: Stace, W, The Theory of Knowledge and Existence, The Theory of Knowledge and Existence, oxford university prees, london edinburgh glasgow leipzig, new york toronto, humphrey, milford, printed in great britain, 1932, p 383.

(2) شيرواني ، علي ، الأسس النظرية للتجربة الدينية ، ص 148.

(3) ستيس ، ولتر ، التصوف والفلسفة ، ص 187.

(4) سلكها ، إبراهيم طلبه ، فلسفة الدين عند ولتر ستيس ، ص 58-59.

وإذا كان ستيس من أنصار القول: بعدم إمكان الجمع بين ساحة (العقل والمنطق) من جهة وساحة العرفان والتجربة الكشفية من جهة أخرى، فذلك إنما مرده وجود اختلاف كبير بين حالة التجربة الحسية من ناحية والتجربة الصوفية من ناحية أخرى، من حيث عدد الشهود"فأي موجود بشري طبيعي أو انسان عادي يمكن أن يتحقق من صحة التجربة الحسية، في حين أن عدداً ضئيلاً جداً من الأشخاص المميّزين هم الذين يستطيعون أن يتحققوا من صحة التجربة الصوفية، وقد يُضعف ذلك قضية موضوعية التجارب الصوفية، وبذلك يقلل من حجم التأييد الممكن، ولكنه يستحيل أن يغير من منطق البرهان، فالمنطق واحد في الحالتين"[1].

هنا نعود إلى تمييز ستيس، أو اشارته إلى وجود تعارض ما بين ساحتي العقل والقلب وساحتي الفلسفة والتصوف، فهما في نظره محل اتفاق بين المتصوفة بمختلف مدارسهم واتجاهاتهم، فالقول الذي يتفق عليه كل المتصوفة: إن العرفان أبعد من العقل[2]. لذا فإن عدم وضوح التجربة أو استحالة فهمها هي التي تجعلها لا يمكن وصفها، وستيس يجد نفسه من أنه على يقين بأن ذلك يضع (التجربة الصوفية) على الطريق الصحيح،"فعدم إمكان الوصف يسببه نقص جذري أو قصور في الفهم، أو العقل البشري"[3]. كذلك عدم إمكانية صياغة التجربة الصوفية اثناء التجربة في تصورات، في ظل ذاتية تلك التجربة، سببه ان"التصورات لا تكون ممكنة إلا إذا كانت هناك كثرة أو على الأقل ثنائية"[4].

ولهذا فإن المتصوفة عندما يطلقون مقولة: إن التجربة الصوفية طور وراء العقل، فإن غايتهم هو أن التصوف خارج دائرة المنطق وقوانينه، لذا لا أمل للعقل في أن يدركه، فإذا كانت التجارب الصوفية متناقضة في الحقيقة وتشتمل على تناقض في ذاتها، فلا يمكن لها أن تتقبل قواعد المنطق والعقل، ولا بد من أن تكون خارجة عن

(1) ستيس ، المصدر السابق ، ص 177.

(2) بناه ، يد الله يزدان ، العرفان النظري مبادئه وأصوله ، ص 129.

(3) ستيس ، ولتر ، التصوف والفلسفة ، ص 345.

(4) المصدر نفسه ، ص 360.

دائرتهما[1]. في هذا إنما يتخذ التصوف بعداً معرفياً مختلفاً من حيث المنطق الذي يتبعه ويسير بمقتضياته، ففي التصوف تجاوز للمنطق الأرسطي التقليدي... فالمنطق الصوفي هنا لا توجد فيه نقائض الجدل ولا تنطبق عليه معايير الصدق والكذب، وسبب هذا ان الموضوع الذي يستهدفه المنطق الصوفي لا تكون الطبيعة موضوعه، إنه منطق يستهدف معرفة الوجود بإطلاق متجهاً إلى هذا الوجود من الذات العارفة دون المرور بالطبيعة، بل تكون الطبيعة في هذه الحال عائق أمام انجاز التصوف لغايته، ومن الضروري التغّلب على هذا العائق وتجاوزه[2].

فالإشراق أو الحدس الصوفي، أو ما يمكن التعبير عنه (بالصفاء الروحي)، لا يخرج عن كونه مجرد حالة"ذاتية"وتجربة شخصية يعيشها صاحبها، ولكن يعجز عن نقلها ومصادرتها، بل وقد تكون وهماً من الأوهام، وأما إذا نظرنا إليها من الداخل، أي في بعدها الأزلي، على غرار ما يتفق عليه ستيس، فإن تلك الإشراقة الصوفية أو الحدسية تمثل الهاماً إلهياً[3].

لكنه"ينبغي علينا أن نرفض الدليل الذي يقدمه لنا رجل يؤكد أنه مر بتجربة بصرية يؤكد فيها أنه رأى الدائرة المربعة... طالما انه لا شيء اسمه الدائرة المربعة يمكن أن يوجد حتى ولا في الخيال، وعلينا بالمثل أن نرفض شهادة رجل مثل ايكهارت الذي يقول انه أدرك الحشائش متحدة في هوية واحدة مع الأشجار... لكنها تبقى مع ذلك مختلفة عنها، أو أنه أدرك الأبيض متحداً مع الأسود ومع ذلك يظل أبيض"[4].

وإذا كانت نقطة التقاطع التي يتصل بها الحادث بالأزلي، والزماني بالسرمدي عند ستيس هي"التصوف"، فذلك إنما كان على اعتبار (أن التصوف وما يصدر عن

(1) بناه ، يد الله يزدان ، العرفان النظري مبادئه وأصوله ، ص 131.

(2) جلوب ، منذر ، بحث (الوجود بين الحس الصوفي والفهم الفلسفي) ، الفلسفة والتغيير نحو مجتمع أفضل ، أعمال مؤتمر العراق الفلسفي السادس لسنة 2013 ، الجامعة المستنصرية ، اعداد وتقديم وتحرير. د. علي عبد الهادي المرهج ، منشورات معالم الفكر ، ص 9.

(3) الضيفاوي ، الساسي ، بحث (قراءة في كتاب الزمان والأزل) ، ص 17.

(4) ستيس ، ولتر ، التصوف والفلسفة ، ص 165.

المتصوف من أقوال لا تتفق مع منطق عالم الإنسان والطبيعة"عالم الزمان"وما يصدر عنه من أفعال وقدرات متجاوزة لقوانين الطبيعة، إنما يكون ذلك نتيجة لوصول المتصوفة إلى نقطة التقاطع بين الزمان والأزل). إذ لا وجود واقعي انطولوجي لهذه النقطة، لأن المتصوف وحده هو نقطة التقاطع هذه، التي توجد في حالات الجذب الصوفي وجوداً معرفياً وليس انطولوجياً[1].

فهل تحقق لستيس بذلك، على حد تعبير الموسوي، أن يُخرج التصوف من اعتباره خدراً في أرض الأحلام، أو هلوسة في فضاء الهذيان، إلى اعتباره طريقاً معرفياً[2]؟.

والجواب عن ذلك يتممه الإيجاب، فالإنسان بوصفه ذاتاً معرفية، في عالم التصوف هو النقطة التي تلتقي عندها الطبيعة بالتصوف، وهو العامل المشترك بين عالمي (الطبيعة والتصوف)، ما دام يسعى إلى ممارسة كل منهما معرفياً[3]. فالتأويل إذن أمر حاصل، لا مناص منه في التجربة الصوفية، وهو العنصر المعرفي في نقل حالة من الاستحالة إلى إمكانية في تفسير الحالة الروحية.

الاستنتاجات

1. الدين وفق مجمل المقاربات التي قدمها ستيس يتمثل في البحث عن ماهية (الإله)، وأما التعدد فهو حاصل بالسبل المؤدية إلى تلك الغاية القصوى، سواء بالطقوس الدينية أم بالمجاهدة النفسية أم التأمل الروحي، فإذا كان ستيس قد وظّف في أفكاره جملة من المفاهيم في سبيل تفسير تلك الغاية، كالوحي، والحدس، والعيان الصوفي، والتجربة الصوفية، فإنه استعمل أغلب تلك الترادفات بمعنى أخلاقي ينم عن حضور الخالق في الكون، ورغبة الإنسان في الاتحاد باللا متناهي.

2. لم يكن ستيس صاحب تجربة صوفية، بمعنى أن تعبيراته لمثل هذه التجربة كان من الخارج وليس من الداخل. فجاءت فلسفته على وصف التجربة الصوفية كأفضل الطرق لمعرفة الخالق، كونها واحدة دائماً بين الأديان، لذلك كانت نقطة التقاطع ما بين العالمين الإلهي والطبيعي هي التصوف أو اللحظة الصوفية متمثلة بالوعي والحدس والعيان

(1) جلوب ، المصدر السابق ، ص 8.

(2) الموسوي ، السيد نواف ، بحث ( ما هو موقف ستيس من التصوف ) ، ص 185.

(3) جلوب ، المصدر السابق ، ص 9.

الصوفي، وإن التقاطع يحصل في لحظة عندها يتصل الحادث بالأزلي، والزماني بالسرمدي، وأن هذه اللحظة ليست متيسرة إلا لمن كان متهّيباً ومتهيئاً وجدانياً وروحياً وحدسياً، أي قادراً على بلوغ مرحلة (الكشف الصوفي).

3. استبعد ستيس في دراسته للتجربة الصوفية ما ليس من خصائصها مثل ضروب النشوة والغبطة والانفعالات العنيفة، ومع أنه عمد الى تقسيم تلك التجربة إلى انبساطية وانطوائية، إلا أنه انتهى في كليهما، إلى تحقيق وحدة الوجود وإن كان سبيل هذين مختلفا في ذلك (أي أن أحدهما خارجي والآخر داخلي)، فللتصوف خصائص مشتركة كلية وعامة في جميع الثقافات والعصور والديانات، ومن بين أهم تلك الخصائص هو شعور الصوفي بأن ما يدركه مقدس أو ديني أو الهي، وإن تجربته تنطوي على مفارقة.

4. لقد وظّف ستيس في التعارض الذي وقف عليه ما بين العقل والتصوف تحليله لسلوك الصوفي الذي يرى توافقاً بين الزمان والأزل، ونظرته لسُلّم في الوجود ذي مراتب ودرجات قائمة على العناصر المعرفية في النظرة الى التغاير ما بين الخالق والعالم. إذ لا سبيل الى إدراك الموجود الأقصى عن طريق (العقل)، بناء على أن عالم "الإنسان والطبيعة" هو عالم متناهٍ متغير يقع في الزمان، "والعالم الإلهي" أزلي لا متناهٍ خارج عن الزمان، فهو من قبيل الغيب لا يمكن معرفته بالعقل أو الطريق الاستدلالي.

وأخيراً، بعد أن قرر ستيس إن التصوف من المصادر المهمة للأخلاق نظراً لتجاوزها التمييزات الإنسانية ومبدأ الأنانية والصراعات، كذلك إن التصوف لا ينفصل عن عنصري التجربة والخبرة، فقد انتهى بذلك إلى التأكيد في مجال فلسفة الدين إلى أن التجربة الدينية متمثلة بالتجربة الصوفية لا غير، وأن الحدس الصوفي هو الطريق الوحيد لمعرفة الحقائق الإلهية، فالتصوف هو المصدر النهائي لكل دين، كذلك هو جوهر الدين، وستيس بذلك إنما جعل المقومات الأخرى لمعرفة الخالق محض افتراض، متغاضياً في ذلك عن معجزات الأنبياء، وهو مما يؤخذ على الفيلسوف بوصفه تقصيراً أو إجحافاً في فلسفته الدينية.

## References

1. Addiawi, Al-Sassi, Research: "The Problem of Transcending the Narrowness of Time Boundaries to the Vastness of Eternal Space - Reading in the book 'Time and Eternity'" by

Walter Stace, Muminoon Bela Hudood for Studies and Research, Issue: March 26, 2016, p. 16.

2. Al-Mousawi, Sayyid Nawaf, Research: "What is Stace's Position on Sufism," Al-Mahjaa Magazine, Institute of Islamic Studies for Intellectual Sciences, Lebanon - Beirut, Issue 3, April 2002, p. 182.
3. Bana, Yad Allah Yazdan, Theoretical Mysticism: Its Principles and Fundamentals, compiled by Ata Anzali, translated by Ali Abbas Al-Mousawi, Center for Civilization for the Development of Islamic Thought - Beirut, 1st edition, 2014, p. 131.
4. Hafiz, Sarah Al-Juaini, Reading in the Book of Sufism and Philosophy - Walter Stace, in the book "Faith in Islamic Philosophy and Sufism," authored by a group of authors, supervised by Nader Al-Hamami, Muminoon Bela Hudood for Publishing and Distribution - Morocco, 1st edition, 2016, p. 276.
5. Ja'far, Muhammad Kamal Ibrahim, Sufism: Method, Experience, and Doctrine, Dar Al-Kotob Al-Jamee'a - Cairo, no edition mentioned, 1970, p. 54.
6. Medin, Muhammad Muhammad, Philosophy of Walter Stace, Dar Al-Tanweer for Printing, Publishing, and Distribution - Beirut, no edition mentioned, 2009, p. 171.
7. Rafai, Abdul Jabbar, Faith and the Religious Experience, within the chapter "The Religious Experience and the Ontological Thirst," Center for the Study of Philosophy of Religion - Baghdad, Tatar Al-Tanweer for Printing and Distribution - Beirut, 1st edition, 2015, pp. 11-13.
8. Salkehha, Ibrahim Talibah, Philosophy of Religion in Walter Stace, Dar Al-Mustafa for Printing, Publishing, and Distribution, no edition mentioned, 2003, p. 248.
9. Shirwani, Ali, The Theoretical Foundations of Religious Experience: A Comparative Critical Reading of the Views of

Ibn Arabi and Rudolf Otto, translated by Haider Habib Allah, Dar Al-Ghadir - Beirut, Lebanon, 1st edition, 2003, p. 153.

10. Stace, W., The Theory of Knowledge and Existence, Oxford University Press, London Edinburgh Glasgow Leipzig, New York Toronto, Humphrey, Milford, printed in Great Britain, 1932, p. 383.

11. Stace, Walter, Meaning and Value: A Theory of Aesthetics, translated by Imam Abdul Fattah Imam, Supreme Council of Culture - Egypt, no edition mentioned, 2000, p. 39.

12. Stace, Walter, Religion and the Modern Mind, translated, commented on, and introduced by Imam Abdul Fattah Imam, Madbouli Library - Egypt, 1st edition, 1998, p. 263.

13. Stace, Walter, Sufism and Philosophy, translated and introduced by Imam Abdul Fattah Imam, Madbouli Library - Egypt, no edition mentioned, 1999, p. 23.

14. Stace, Walter, Teachings of the Mystics: Selections from the great mystics and mystical writings of the world, edited with an introduction, interpretive commentaries, and explanations, 1960, p. 29.

15. Stace, Walter, Time and Eternity: An Essay in the Philosophy of Religion, translated by Zakaria Ibrahim, reviewed by Ahmed Fakhruddin Al-Ahwani, Egyptian General Authority for Books - Cairo, no edition mentioned, 2013, p. 334.

16. Tarwaya, Omar, Research: "Sufi Discourse and the Philosophical Attitude Towards It - Reflections on Rooting and Interpretation," Arab Democratic Center - Germany, Berlin, Journal of Social Sciences, Issue 2, December 2017, p. 230.

# *Intuition or Mystic Consciousness in Stace's Philosophy*

**Nada Talal Ahmed** [*]
**Zaid Abbas Karim**[**]

## Abstract

This research comes as an attempt to address the nature of the relationship of the mystical experience with intuition or mystic consciousness in the philosophy of religion of Walter Stace, whether by showing their relevance to each other, or by stating the possibility of expressing them together, This balance is based on the distinction between the general religious experience and the Mystic intuition or self-awareness for the mystic, So that this intuition is clearly associated with aesthetic intuition, Moreover, Mystic consciousness in itself cannot be separated as a concept from the idea of religious experience with common characteristics (such as subjectivity, individualism, and spiritual). So here we are facing a controversy taking place in the interpretation of the mystical experience or (religious symbolism), The mystic - according to Stace - is in a state of confusion if he wants to use a language that implies (religious provocation) to explain his spiritual experience in light of the theory of "spiritual blindness".

**Key words:** Stace, Mysticism, Intuition, Mystic Consciousness, Spiritual blindness**.**

[*] **Master's Student/College of Arts/University of Kufa.**
[**] **Prof./College of Arts/University of Kufa.**