المعرفة الروحانيَّة في ميزان فلسفة الدين
بين التجربة الدينيَّة والتبصُّر العرفاني

إحسان علي الحيدري
أستاذ التعليم العالي في فلسفة الدين- جامعة بغداد- العراق.

ملخص إجمالي

يعتقد كثرة من المتصوِّفة والعرفاء بأنَّ التجربة الدينيَّة أو الخبرة الدينيَّة تمثِّل جوهر الدين. وقد لاحظت عند تصفُّحي المدوَّنات المشتملة على موضوعات تتعلَّق بهذه القضيَّة، أن بعضهم يستعمل مصطلح "التجربة الدينيَّة"، وآخرون مصطلح "الخبرة الدينيَّة"، ومنهم من يزاوج بين المصطلحين فيذكرهما في الموضوع نفسه للتعبير عن مقصد واحد. بعض الباحثين حاول ترجمة المفردة الإنكليزيَّة EXPERIENCE بـ"الخبرة" التي تُعبِّر عن حالة يكابدها الإنسان، مثل الإحساس بلذَّة أو بألم أو وعي إدراك حسِّيٍّ، أو تذكُّر منظر أو موقف أو تخيلهما، أو معاناة انفعال أو عاطفة، أو أية حالة نفسيَّة أو عقليَّة أخرى. أما "التجربة" EXPERIMENT، فقد قصروها على الحالات والمواقف التي تجري داخل معمل أو مختبر، مثلما يفعل العالم التجريبيُّ حين يقوم بملاحظة ما ينشأ من ظواهر فيزيائيَّة أو كيميائيَّة أو سيكولوجيَّة أو بيولوجيَّة.

في هذا البحث سوف أمضي إلى استعمال كِلا المصطلحين للتعبير عن المفهوم نفسه؛ ذلك على الرغم من أنَّ الخبرة الدينيَّة تدلُّ على الحالة الوجدانيَّة التي ينفعل بها الإنسان المؤمن عند ملاقاته ربَّه أو مقدَّساته. ولقد وجدت أنَّ التجربة الدينيَّة تعبِّر عن دخول الإنسان المؤمن في ممارسة روحيَّة، فيستلهم معارف جديدة لم يكن على دراية بها سلفاً، وهي تشبه التجربة الواقعيَّة التي يمرُّ بها الإنسان الاعتياديُّ في مسيرة حياته اليوميَّة، لذلك أرى إمكان مقابلة المفردة الإنكليزيَّة EXPERIENCE بأيٍّ من المفردتين العربيَّتين، "التجربة" أو "الخبرة"؛ لكونها مقولة أكثر عموماً من الألوهيَّة من حيث وجودها في الأديان كافة من غير وجود خلاف في هذا الأمر. ولأنها كذلك تمثل قلب الدين وجوهره.

* * *

مفردات مفتاحية: الخبرة الدينية – التجربة الدينية – فلسفة الدين – الممارسة الروحية – الرؤية العرفانية.

تمهيد

تتكشَّف البداية الأولى للتجربة الدينيَّة ساعة مثول الإنسان المؤمن أمام الذات الإلهيَّة أو أمام المقدَّس. وقد تنوَّعت التجارب الدينيَّة بتنوُّع الأشخاص الذين مارسوها، وتفاوتت شدَّة وضعفاً بحسب درجة تعلُّق ذلك الشخص بمعبوده أو بمقدَّساته. النوع الأعمق والأشد لهذه التجارب ما عرفه الأنبياء والأولياء والعارفون والقدِّيسون، إذ كانت لهم تجارب عميقة جدَّاً وقريبة غاية القرب من الألوهيَّة، وتستند ممارسة الطقوس والشعائر إلى تلك التجارب، فلولا الأخيرة لكانت الأعمال والشعائر الدينيَّة مجرَّد عادات عُرفيَّة واجتماعيَّة وثقافيَّة. وإذا أردنا أن ندمج الأديان السماويَّة والأديان الوضعيَّة في إطار الدين المؤسَّسي، فسنجد أنَّ العودة إلى تاريخ تأسيس ذلك الدين على يد النبيِّ أو المُصلح ستفضي بنا إلى عدِّ التجربة الدينيَّة الأولى التي مارسها ذلك المؤسِّس البذرة الأولى لذلك الدين.

قد تكون التجربة الدينيَّة فرديَّة يعانيها الإنسان في أعماق نفسه وبمعزل عن تجارب الآخرين، وإذا أردنا الإخبار عن هذه الخبرة الأساسيَّة اعتماداً على الاستبطان وعلى شهادة الآخرين ممَّن عبَّروا عن تجاربهم تلك، قلنا إنَّها إحساس أوَّليٌّ متمكِّن من السيكولوجيا الإنسانيَّة قوامه مواجهة فريدة مع قوَّة شموليَّة منبثَّة في هذا العالم تبدو متَّصلة به قدر استقلالها عنه، إنَّه المقدَّس الكلِّيُّ وقد صار ماثلاً في النفس التي تختبر حضوره بكليَّتها، وفي معزل عن أيِّ موقف عقلانيٍّ نقديٍّ، ونظراً لهذا الطابع الانفعاليِّ غير العقلانيِّ الذي تتَّسم به التجربة، فإنَّ التعبير عنها بلغة الواقع الذي نعيش فيه، ومفردات التجارب اليوميَّة أمر في غاية من الصعوبة. وقد تكون التجربة الدينيَّة جمعيَّة فتولد عند بعض الجماعات حالة انفعاليَّة قد تبلغ في شدَّتها حدَّاً يستدعي القيام بسلوكٍ ما؛ من أجل إعادة التوازن إلى النفس والجسد اللذين غيَّرت التجربة حالتهما الاعتياديَّة، وهو ما نراه جليّاً في حلقات الصوفيَّة وما يؤدَّى فيها من موسيقى إيقاعيَّة وحركات جسديَّة، وتكرار صيغ كلاميَّة ذات أثر خاصٍّ في النفوس، يمكن للأفراد المستغرقين في الأداء الانتقال بها إلى مستويات غير اعتياديَّة من الوعي، واستعادة الحالة الوجديَّة التي تحتلُّ ساحة الشعور تلقائيَّاً في التجربة المباشرة التي تحدث في الأصل بلا استنهاض مصطنع.

وتظهر الخبرة الدينيَّة لدى الإنسان عند ممارسته للطقس العباديِّ الذي سيجعله يواجه الإله المعبود، غير أنَّ خطراً كبيراً سوف يلازم تلك الطقوس، وهو ممارستها بوصفها أشكالاً خارجيَّة بعيداً عن محتواها. وفي كلِّ دين يوجد أفراد يمارسون الطقوس إمَّا إعجاباً بشكلها، أو إرضاءً للجماعة التي ينتمون إسميَّاً إليها، من غير إيمان بمعناها ووظيفتها في ضوء العقائد الدينيَّة، وهناك من يمارسها تعوُّداً تكراريّاً خالياً من المعنى، وفي حالات كهذه تتوقَّف الطقوس عن تأدية الدور

الأصليِّ الذي وجِدت من أجله، وقد تغدو صنميَّة جامدة تهدِّد حياة صاحبها الروحيَّة، كما تهدد حياة الجماعة الدِينيَّة الصحيحة إذا اتَّسع نطاقها. لشدَّ ما كان التعلُّق الشكليُّ الخارجيُّ بالطقوس دافعاً إلى التعصُّب الديني، واتخاذ موقف عِداء أو انغلاق تجاه الأديان الأخرى. والحقَّ أن كلَّ مؤسِّسي الأديان ومعلِّميها العظام ثاروا على الشكليَّة، وفي الوقت نفسه فإنَّ اعتماد أيَّة عقيدة خالية من الطقوس سيجعلها أقرب إلى الفلسفة منها إلى الدين، والإنسان الذي يمارس هذه العقائد والطقوس ممارسة كيانيَّة صادقة سيجعلها فاعلة إيجابيّاً في حياته.

منزلة الإيمان في فلسفة الدين:

وإذا كانت العقائد تقتصر على مخاطبة الجانب العقليِّ في الإنسان، فالطقوس بما فيها من ترتيل وركوع وغيرهما تجعله يشارك في عمليَّة التطهير بكلِّ قواه النفسيَّة، وبملء كيانه، فالمهم أن تقوم العقائد والطقوس على أساس نفسيٍّ راسخ فتنبع من الداخل، من القلب الذي يمثِّل الصدق والعمق والحرارة والاندفاع في الإيمان والعمل.

في ما يلي نضيء على الرؤية الفلسفيَّة التي قدَّمها عدد من الفلاسفة الغربيين حيال علاقة الإنسان المؤمن بالله عن طريق دخوله في تجربة دينيَّة فريدة من نوعها، ومن أصحاب هذه الرؤى الفلسفيَّة سوف نتناول بالتحليل أبرز هؤلاء:

أولاً: سورين كيركغارد ورؤيته الوجودية:

يعتقد كيركغارد[1] أنَّ بإمكان الإنسان التعالي على ذاته وتجاوز عالمه؛ بُغية الوصول إلى ذات الخالق عبر تجربة ذاتيَّة حرَّة، وبهذا العمل يتبيَّن أنَّه يقوم بفعل حرٍّ مشبَّه لفعل الإله الذي نزل إلى الأرض من عليائه بمحض اختياره؛ كي يشارك مخلوقه العيش ويتعرَّف المشاكل التي تعترض سبيل وجوده على الأرض، وقد صُلب هذا الإله على خشبة في الناصرة، وتفرق حواريوه وتلامذته؛ ليبثُّوا في العالم أفكاره الإلهيَّة.

لهذا، فإن كيركغارد يعدُّ حادثة المسيح في التاريخ وفي الدين المسيحيِّ لقاءً حيّاً بين الأصل والشبيه، بين الخالق والمخلوق، ويؤكِّد أنَّ الإنسان الذي يروم الوصول إلى معرفة وجود الخالق والاتصال به عليه أن يعيش على غرار تجربة المسيح في الحياة، وبتعبير آخر تجربة صوفيَّة ذاتيَّة تنقل الوجود الإنسانيَّ إلى مصاف الوجود الإلهيِّ. ويجدر القول أنَّ أفكاره وآراءه وتأملاته الدينيَّة

---

[1]- (سورين كيركغارد) (Kierkegaard, Soren 1813 - 1855) م: فيلسوف دانماركي ورائد المذهب الوجودي، دارت موضوعات فلسفته حول الخطيئة والحريَّة والحب والزواج والندم والتكفير والغواية والمصير؛ لكونه عانى هذه المشكلات معاناة عنيفة حيَّة. تبدأ فلسفته من وجود الفرد المتعيّن بتجاربه المفردة لتنتهي بحقيقة وجوده بوصفه فرداً، فالفكر الحقيقيُّ عنده الفكر الوجوديُّ المعيش. من أعماله: (مفهوم القلق)، و(مدرسة المسيحيَّة)، و(كتاب اليـأس)، و(الخوف والرعدة).

لا تُعدُّ ثورة على الدين المسيحيِّ بقدر ما هي ثورة على الطقوس والتعاليم الكنسيَّة التي حالت بين الإنسان وبين إدراكه للدين الحقيقيِّ النابع من الذات الإنسانيَّة الحرَّة[1].

الله في نظر كيركغارد ليس فكرة نتأمَّلها، أو موضوعاً نثبت وجوده، بل هو ذات تنكشف للمرء في أعمق أعماق وجوده، فليس الإنسان ذاتاً مغلقة على نفسها، بل هو موجود ماثل منذ البداية وجهاً لوجه أمام الله، ورغم أنَّ صلة الإنسان بالله تقوم ـــ حتماً ـــ على التغاير التام والعجز المطلق من جانب الإنسان، إلاَّ أنَّ هذه الصلة لا بدَّ من أن تتمظهر في صورة الصلاة أو العبادة. والصلاة ضرب من التوتُّر بين حالة العدم وحالة الامتلاء، أو هي تعبير عن نزوع الكائن المتناهي نحو الاتصال بالموجود اللاَّمتناهي، ومثل هذا الاتصال لا يمكن أن يتحقَّق إلاَّ حين يشتدُّ شعور الذات بالخطيئة، فالنفس الآثمة المنسحقة أمام الله حين تحسُّ إحساساً عميقاً بخطيئتها لا بدَّ من أن تجد نفسها إزاء الله وجهاً لوجه، وإذا كان الوجود الإنسانيُّ ألماً وعذاباً أو ألماً روحيَّاً وعذاباً دينيَّاً؛ فذلك لأنَّ الخطيئة هي التي تقودنا إلى أعتاب السر الإلهيِّ، وإذا كان الله يريد للمؤمن أن يتألَّم ويرتضي لعباده أن يحيوا حياة قلقة مفعمة بالتناقض والتوتُّر والتمزُّق وشتى مظاهر العذاب؛ فذلك لأنَّ الإحساس بالخطيئة والشعور بالقلق هما الشرطان الضروريَّان لتحقُّق عمليَّة الفداء، وحين يتَّخذ العذاب الدينيُّ صورة نقيَّة طاهرة فهنالك يتحقَّق الاتحاد بين البطولة والغبطة الروحيَّة، فيشعر المؤمن بضرب من النشوة الروحيَّة التي تسمو على كلِّ تناقض بين السعادة والشقاء، فالعبادة الحقيقيَّة ليست عبادة الخوف فحسب، بل عبادة الغبطة والنشوة أيضاً، غير أنَّها نشوة تلك الروح المُعذَّبة التي تعلم أنَّ الله نفسه يتألَّم، وأنه لا يتألَّم إلاَّ لأنه يحب، وهيهات للنفس الإنسانيَّة أن تعانق الحب الإلهيَّ ما لم تحترق معه بنيران الألم.

انطلاقاً من ذلك، نجد كيركغارد يربط علاقة الإنسان بالله بالعذاب النفسيِّ أو الشعور بالخطيئة، ويعدُّ الألم الجوَّ الطبيعيَّ الذي يحيا فيه الإنسان المؤمن؛ لأنَّ الأخير ليس بالشخص المطمئنِّ الواثق الغارق في فيض علويٍّ من السعادة، بل هو شخص معذَّب قلق يحيا في صراع مستمرٍّ مع اللاَّمتناهي ويجد نفسه دائماً في غمرة التناقض، لذلك يرى العذاب حليفاً للخبرة الدينيَّة فيقول: «**إنه حينما يريد الله أن يصطفي لنفسه رجلاً، فإنَّه يدعو رفيقه المخلص ألا وهو الهم، لكي يطلب إليه أن يلازمه ويتعلَّق به، ولا يفترق عنه لحظة واحدة**»[2]، ومعنى هذا أنَّ الهمَّ رفيق المؤمن الذي يلازمه كالظلِّ، وهنا تتكشَّف العلاقة بين الله والإنسان عن علاقة ملؤها القلق الوجوديُّ المشوب بانعدام اليقين، أي أنَّ الفرد حين يفقد الثقة بوجود علاقة بينه وبين ربِّه فإنَّ العلاقة ستكون قائمة في تلك اللحظة فحسب، أمَّا الذين يعتقدون أنَّهم على صلة دائمة بالله فهم بلا شك قد عدموا كلَّ صلة

[1]- هادي (قيس): دراسات في الفلسفة العلميَّة والإنسانيَّة، ط1، مكتبة المنصور العلميَّة، بغداد، 2000م، ص 201.
[2]- إبراهيم (زكريا): مشكلات فلسفيَّة، ج5 (مشكلة الحب)، ط2، مكتبة مصر، القاهرة، 1970م، ص 139.

بالله، وكما أنَّه لا يمكن أن تكون هناك حقيقة بغير تشكُّك وارتياب ومساجلة، فإنَّه لا يمكن أيضاً أن يكون هناك إيمان بلا صراع ومخاطرة ومجاهدة[1].

في السياق عينه، يرى كيركغارد أنَّ الآخر يمكن أن يكون عائقاً أمام علاقة الإنسان بالله، ويُصرِّح بأنَّ على الفرد أن يكون ضنيناً في تعامله وعلاقته بالآخرين، وينبغي له أساساً ألاَّ يجري حديثاً إلاَّ بينه وبين الله، ومن الضروريِّ أن يصبح الإنسان فرداً منفرداً؛ حتى تكون له علاقة مستمرة بالله. وقد طبق كيركغارد هذا الأمر في حياته الواقعيَّة، إذ عمد إلى فسخ خطوبته؛ كي لا تكون عائقاً أمام تلبية نداء الله وعن طريق التفرُّد بالله، يستطيع عندها الإنسان الحصول على الحقيقة؛ لأنَّ الحقيقة إلهيَّة المصدر ذاتيَّة التلقِّي، والله لا يتَّصل إلاَّ بالفرد.

والعلاقة بين الله والإنسان ـــ بحسب رؤيته ـــ خالية من التجانس المطلق؛ لأنها تُعبِّر عن علاقة اللاَّمتناهي بالمتناهي، ورغم أنَّ الله محبة، إلاَّ أن حبه قاتل، ومعنى هذا أن اللاَّمتناهي هو عدو المتناهي؛ لأنَّ الأول يبغض كلَّ ما تتكوَّن منه الحياة البشريَّة، وكل ما يخلع على الوجود الإنسانيِّ لذته؛ ومن هنا لا يمكن أن تتأكَّد علاقة الذات الفرديَّة بالحقيقة الإلهيَّة، أللَّهم إلاَّ عن طريق القلق النفسيِّ أو التمزُّق الداخليِّ. كما لا يمكن أن تقوم الصلة بين الله والإنسان إلاَّ على الصراع والتناقض والمجاهدة والمواجهة المستمرَّة.

ويمضي كيركغارد في ذلك فيصرِّح بأنَّ على المسيحيِّ أن يحيا كما لو كان ميتاً، لأن الله نفسه الذي يصدر على الحياة البشريَّة حكم الموت، ومن ثَمَّ فالموجود البشريُّ لا يملك أن يقرب السرَّ الإلهيَّ إلاَّ في حالة أليمة من الخوف والقلق والعذاب واليأس، ومهما وقع في الظنِّ من أنَّه لا موضع لليأس في قلب المؤمن، فإنَّه لا بدَّ للمؤمن من أن يجتاز أعنف تجارب اليأس وأقسى حالات القلق حتى يعرف طريقه إلى الله، وكأنَّ الله يريدنا أن نلمس قاع الهاوية حتى يمدَّ يده فينتشلنا من قاعها[2].

إنَّ الحالة الإيمانيَّة عند المؤمن وهو يخوض غمار التجربة الدينيَّة ـــ وفق رؤية كيركغارد ـــ تتجلَّى في حركة وجدانيَّة حارَّة، وتوتُّر في باطن الكائن الموجود بأسره. إنَّها حركة تسعى للغبطة الأبديَّة والطمأنينة الكاملة، وهذه الحركة تمثِّل جوهر الدين، وغاية يُعنى بها الإنسان على نحو غير مُتناه. ويرى أنَّ ليس المهم ما نؤمن به، إنَّما المهم هو كيف نؤمن به؛ لأنَّ موضوع الإيمان ينبثق على نحوٍ ما من التوتُّر الباطنيِّ، من الحماسة الوجدانيَّة، ومعنى أن نريد على نحوٍ غير متناهٍ هو في الوقت نفسه أن نريد غير المتناهي، وليست الغبطة الأبديَّة شيئاً نصادفه في طريقنا، لكنها الطريقة

[1]- إبراهيم (زكريا): مشكلات فلسفيَّة، ج2 (مشكلة الإنسان)، مكتبة مصر، القاهرة، بلا تاريخ، ص 189.
[2]- إبراهيم (زكريا): مشكلات فلسفيَّة، ج5 (مشكلة الحب)، ص 140.

التي بها نحصل على هذه الغبطة، وسيضع الإيمان المؤمن في مواجهة الله، وما حياة الإيمان إلاَّ حياة المحبة والصلاة والزهد، والحب هو المبدأ والملجأ الأخير، وبالحب تكون معرفتنا بالله، والصلاة هي تنفُّس الروح فهي لا تجعل الله يلتفت إلينا، بل تجعلنا ملتفتين إلى الله، وهي الفعل الذي به ننصت إلى الله في الصمت والعبادة؛ ومن ثَمَّ كان فعل المحبة وفعل الصلاة شيئاً واحداً، وكلٌّ منهما شيء واحد مع التسليم أو الفناء في الله. وحين يفنى الإنسان في الله يكسب نفسه ويجد ذاته التي فقدها من قبل، بعد أن يلغي كلَّ ما يحول بين الأنا والأنت، لكن حياة المؤمن في المجال الدينيِّ لا بدَّ من أن تكون عذاباً ومعاناة، إذ يتخلَّى فيها المؤمن عن كلِّ غاية أرضيَّة نسبيَّة، ويزهد في كلِّ متعة وسعادة؛ ليقتحم عالماً يموج بالفتن والمحن والاختبارات، ويُقبل على مخاطرة شاملة يوضع فيها وجوده كلَّه في الميزان؛ لأنه يسعى حينئذٍ للمطلق، أمَّا كيفيَّة الإقدام على الحياة في هذا المجال الأخير، فإنَّها لا تكون إلاَّ بوثبة وجوديَّة نتَّخذ فيها قراراً حاسماً وعزماً لا رجعة فيه، ولهذه المرحلة الأخيرة جدلها الباطنيُّ الذي يدفع المؤمن إلى الصعود المستمرِّ، والذي يجعله يُدرك استحالة أن يتوقَّف أبداً في حركة من التعالي على نفسه لا تنقطع أبداً صوب اللاَّمتناهي.

ثانياً: وليم جيمس والخبرة الدينية:

يجعل جيمس[1] التجربة الدينيَّة نقطة البدء في بحثه بشأن الدين، ولا يُعنى بالبحث عن أدلَّة وجود الله، بل يمضي مباشرة إلى الوقائع، ويرى أنَّ للتجربة الدينيَّة من الصور بقدر ما هنالك من أفراد متديّنين، ومعنى هذا أنَّنا بصدد نزعة تجريبيَّة فرديَّة تسم بطابعها منهجه في دراسة الفلسفة الدينيَّة.

وليست التجارب الدينيَّة في نظر جيمس مجرَّد وثائق نجمعها وندرسها، بل هي أقرب ما تكون إلى كشوف ندرس بها كيفيَّة تجلِّي الحقيقة الإلهيَّة لأفراد مختلفين، وهو يُعدُّ الشعور الدينيَّ الممثِّل الحقيقيَّ لجوهر الدين؛ لأنَّ العبرة ليست بالطقوس والفرائض، بل بالروح والديانة الشخصيَّة الباطنة. والدين أمر شخصيٌّ في جوهره، فليس المهمُّ أن نعرف الأُسُس النظريَّة التي تقوم عليها عقائده، بل أن نقف على آثاره ونتائجه، فضلاً عن ذلك فإنَّ الدين وثيق الصلة بالحياة؛ لأنَّ كلاً منا يحيا وفق مزاجه الدينيِّ، وهو يريد بذلك أن يحكم على التجربة الدينيَّة بالنظر إلى نتائجها؛ لذلك يقرِّر أنَّ الشعور الدينيَّ هو شعور بالانسجام الباطن العميق، شعور بالسلام والراحة والاغتباط، شعور

---

[1]- (وليم جيمس) (James, William 1842 - 1910) م: فيلسوف أميركي وأبرز مؤسِّسي الفلسفة البراغماتيَّة، ومن رواد علم النفس الحديث، له إسهامات مهمَّة في علم النفس الدينيِّ والتصوُّف، كان أستاذ التشريح والفسيولوجيا في جامعة «هارفارد»، ثم عيُن فيها أستاذاً لعلم النفس، ثم أستاذاً للفلسفة. وقد وصف الدين بأنه تجربة فرديَّة جوهرها العاطفة الدينيَّة لا الطقوس، وأن الشعور الدينيَّ شعور باطنيٌّ بالمشاركة في موجود أعظم، وهو شعور بالانسجام والسلام، وأنَّ الله موجود؛ لأنَّ فرض وجوده نافع. من أعماله: (مبادئ علم النفس)، و(إرادة الاعتقاد)، و(الفلسفة العمليَّة)، و(معنى الحقيقة)، و(تنوُّعات في الخبرة الدينيَّة).

بأنَّ كلَّ شيء يسير على ما يرام في داخلنا وفي العالم الخارجيِّ أيضاً، وإذا كان من أخصِّ خصائص الشعور الدينيِّ أنه يشعرنا بأنَّ الحياة خلاَّقة مبدعة فذلك لانطوائه على الإحساس بمشاركة قدرة أعظم من قدرتنا، والرغبة في التعاون مع تلك القدرة في تحقيق أعمال المحبة والسلام. فالتجربة الدينيَّة مهما تعدَّدت صورها فلا بدَّ من أن تقودنا إلى الشعور بأنَّنا نشارك لا شعوريّاً في موجود أعظم هو الله. ورغم ما يكتنف هذه التجربة من قلق وصراع وأزمات نفسيَّة، فمن المؤكَّد أن شعور النفس بوجود قوة عالية تستطيع أن تجد لديها الغوث والعون من شأنه أن يأخذ بيدها دائماً في هذه الحياة، وليس هذا الشعور وهماً خادعاً لا أساس له، بل إنَّ التجربة تدلُّنا على أن في النفس من التيَّارات الروحيَّة الخفيَّة ما تعجز عن تفسيره النزعات الحسِّيَّة السطحيَّة[1].

والصلاة ـ وفق رؤية جيمس ـ تمثِّل الفعل الدينيَّ الذي يقوم على الإيمان بأنَّ من شأن ذلك الموجود الأعلى الذي يسمو على ذاتنا المتناهية وعالمنا المحدود أن يحقِّق فينا وفي العالم من الأحداث ما لا يمكن مطلقاً لهذا العالم وحده أن يحقِّقه. وأمَّا التحوُّل الدينيُّ فيقترن دائماً بالشعور بفعل فائق للطبيعة من شأنه على حين فجأة أو بالتدريج أحياناً أن يُغيِّر من حياتنا بطريقة عميقة وحاسمة. وأمَّا في الحالات الصوفيَّة فإنَّ الذات تشعر باتِّحادها مع الله، كما تشعر بضرب من التحوُّل أو الإبدال في مركز طاقتها الشخصيَّة نتيجة ذلك الاتحاد، ولا تمثِّل الحالات الصوفيَّة انحرافات في صميم الشعور الدينيِّ، بل هي أعلى صورة من صور ذلك الشعور النفسيِّ الذي يستولي علينا عند شعورنا بوجودنا، وقد اتَّسع باستغراقه في موجود أعظم منا، وهذا الشعور نفسه هو صميم الدين؛ عن طريق عدِّه تجربة حيّة.

على كل حال، إنَّ الرجل المتديِّن أيَّاً يكن إيمانه الدينيُّ يشعر بأنَّ علاقته بذلك الموجود الأعلى الذي يتعلَّق به هي مصدر قوَّته وطاقته ورجائه في الحياة، ولهذا يستمدُّ من تلك العلاقة نفسها سعادة وسلاماً وغبطة روحيَة ما كان يمكن مطلقاً أن يحصل عليها من طريق آخر[2]. فالصلاة، إذن -كما يراها جيمس - تمثِّل حلقة الاتصال بين الله والإنسان، فضلاً عن كونها تمثِّل ماهيَّة الدين الصحيح، وهو لا يعني بالصلاة صلوات الدعاء، بل يرى أنَّ صلاة الدعاء نوع واحد منها. فهي ـــ عنده ـــ نوع من العلاقة الداخليَّة أو الحديث الباطني إلى قوَّة مقدَّسة، وتتكوَّن من الشعور الموجود عند الأفراد بعلاقتهم مع القوَّة العليا، يشعرون بأنهم مرتبطون بها، كما يرى أننا في الصلاة نرى قوَّة غير منظورة، ونرى أثراً لها في حياتنا[3].

أمَّا المتديِّن عند جيمس فهو القدِّيس الذي يتملَّكه شعور بوجود علاقة تربطه بتلك القوَّة

---

[1]- إبراهيم (زكريا): دراسات في الفلسفة المعاصرة، ط1، مكتبة مصر، 1968م، ص (49 - 50).

[2]- المصدر نفسه، ص (51 – 52).

[3]- عويضة (محمد كامل): وليم جيمس (رائد المذهب البراغماتي)، ط1، دار الكتب العلميَّة، بيروت، 1993م، ص 166.

العليا، وشعور بأنَّ أسمى رغباته تتمثَّل في الخضوع لسلطانها، ومن الطبيعيِّ أن تنشأ في غمرة هذا الشعور قدرات مختلفة مثل الصبر والجلَد والعزم؛ للقضاء على انفعالات إنسانيَّة مثل المخاوف والاضطرابات، ويحلُّ محلَّها اتِّزان يُضفي سعادة على صاحبه، ولا بدَّ من أنَّ القدِّيس على هذا النحو يدرك إدراكاً فعليّاً ضرورة التخلُّص من رغباته الأنانيَّة ومن شهواته الحسِّيَّة، وأن يتحوَّل المركز الانفعاليُّ عنده من إرضاء الذات إلى المشاركة في هذا الوجود الواسع الفسيح، ويقع ذلك الإنسان المؤمن (القدِّيس) في حبٍّ خالص مع الله إذا ما ضعفت قواه الذهنيَّة، أي توقَّفت القوى البرهانيَّة الاستدلاليَّة عن العمل لإدراكه؛ لكونها ليست الوسيلة الصحيحة للوصول إلى الله، فيُقبل بغريزته على الله، فيطرد ذلك الإثبات الغريزيُّ جميع العواطف الإنسانيَّة الحسِّيَّة والمنافع الدنيويَّة.

ويُنبّه جيمس هنا من أنَّ هذا الحب إذا ما تطرَّف وبولغ فيه يصبح تعصُّباً، ولن يصبح الفرد في هذه الوسيلة قدِّيساً، بل سينقلب ذا ميول عدوانيَّة تجعل قداسته رذيلة لا فضيلة، ويؤكِّد نشوء حالة من الصفاء عند القدِّيس في التجربة الدينيَّة نتيجة إحساسه بأنه متوجِّه بكلِّ قدراته وملكاته وعواطفه نحو الله، ومن مظاهر الصفاء أن يعتقد القدِّيس أنَّ حبَّه للأب والابن والإخوة والأصدقاء مَفسَدة لحب الله، ويعتقد أنَّ واجبات الأسرة وواجباته نحو المجتمع من معاملات ومجاملات ووسائل التسلية المختلفة كلَّها عوائق في سبيل الوصول إلى الصفاء، وينبغي أن يقضي عليها وينقطع للخلوة، ومعناها عنده أن يُقسم القدِّيس يومه على ساعات منظَّمة لأداء أعماله الدينيَّة.

لا بدَّ من الإشارة إلى أنَّ بعض المؤمنين عند خوضهم التجربة الدينيَّة ـــ بحسب رؤية جيمس ـــ يشعرون بحالات عرفانيَّة أو صوفيَّة، وهذه الحالات تتَّسم بخصائص أربع هي[1]:

-1التعالي عن الوصف: ينتاب العارف أو الصوفيَّ جرحٌ عميقٌ حين يعود إلى حالته الاعتياديَّة، فيعجز عن وصف ما رآه وشاهده، شأنه في ذلك شأن الموسيقيِّ الذي لا يقدر على شرح جماليَّات الموسيقى للآخرين.

-2 معرفيّة التجربة: رغم أنَّ التجربة الدينيَّة تندرج في سياق الحالات النفسيَّة مثل الغضب والرضا والجزع التي لا تمنحنا مُعطى معرفيّاً، وأنَّ كلَّ ما لديها وقائع في باطن الإنسان نفسه وأعماقه، فهي تختلف عنها في أنَّها تقدَّم بين أيدينا معرفة ما عن الخارج.

-3 السرعة واللَّامكوث: بإمكاننا النظر إلى شيء ما ساعات عدَّة إذا شئنا ذلك، أما التجربة الدينيَّة للعارف فهي تجربة خاطفة لا تدوم لوقت طويل.

-4 الانفعاليَّة: رغم أنَّ القيام ببعض الآداب والمقدِّمات يمكنه أن يهيِّئ لنا بعض الحالات

[1]- James, William: The Varieties of Religious Experience, Published by Arc Manor, Printed in the United States of America – United Kingdom, 2008. p. (366 - 367).

الصوفيَّة، يشعر العارف بمجرَّد عروض هذه الحالة بأنَّه أصبح مسلوب الإرادة، وكأنَّه تحت تصرُّف قدرة وإرادة أعلى منه.

ثالثاً: رودلف أوتو والرهبة الوحيانية:

يعتقد أوتو[1] أنَّ الخبرة الدينيَّة تبدأ حين يتملَّكنا شعور بأنَّنا كائنات مخلوقة قبالة الكائن الخالق؛ فيتولَّد عندها إحساس الإنسان المؤمن بالعبوديَّة تجاه معبود يمتلك القدرة المطلقة في التحكُّم بشؤوننا، فيتمخَّض عن هذه الخبرة إحساس بالعدميَّة تجاه ذلك الموجود المقدَّس. ويضرب أوتو مثالاً لنمط من أنماط الخبرة الدينيَّة[2] ما ورد في الكتاب المقدَّس: «**فأجاب إبراهيم وقال: قد أقدمت على الكلام مع سيدي وأنا من تراب ورماد**»[3]، إذ تجسَّد بالإحساس الحاجة والفقر والارتهان في هذا النصِّ الدينيِّ، وهو إحساس ينبعث هائجاً من أعماق وجود الإنسان حين يقف مواجهاً الأمر القدسيَّ، ومثل تلك الحالة تظهر ساعة العبادة والمناجاة، وتُفصح عنها عبارات مثل: «أنا من تراب» و«أنا من رماد»، لتُعبِّر عن حالة العبد المستغرق في عدميَّته، وإلى جانب الإحساس بالعبوديَّة الذي يُفرغ الأشياء كلَّها من الوجود والقيمة معاً لينزل بها حد العدم، يتجلَّى الأمر المعنويُّ للإنسان بوصفه واقعاً عينيّاً مباشراً وبوصفه سرّاً، فيصبح الإنسان في حالة من الانبهار والحيرة والإعجاب.

يحاول أوتو أن يصف الشعور الإنسانيَّ ساعة الدخول إلى ساحة اللقاء الإلهيَّ بقوله: «يرد إحساس مثل لمعة برق أو مثل نسيم خاطف يداعب القلب ويثيره؛ فيملأ الروح طمأنينة وقد تولَّد من أعماق العبادة، وبالإمكان تحول هذا الإحساس إلى وضعيَّة روحيَّة أكثر ثباتاً وبقاءً، فيستديم ارتعاشاً من الخوف والانقياد، وقد يظهر هذا الإحساس مثل غليان ثائر وبركان هائج يتفجَّر من أعماق الروح، مصحوباً بحِراك شديد أو هيجان غريب غير معتاد إطلاقاً؛ فيغدو الإنسان معه مثل العاشق الولهان أو مثل المجنون التائه الذي انفرط عقد سيطرته على نفسه فخرجت الأمور عن سيطرته أو مثل السكران المنتشي الذي فقد إحساسه بما يدور حوله»[4].

يتجلَّى الأمر المعنويُّ عند أوتو في سمتين متقابلتين، فمن جهة هو حقيقة مُخيفة مهيبة؛ لذلك يتجلَّى في أحوال صاحب الخبرة، فتظهر خوفاً ورعباً ورهبةً وهلعاً عظيماً وانبهاراً وتعجُّباً، ومن جهة

---

[1]- (رودولف أوتو) (Otto, Rudolf(1869 - 1937) م: فيلسوف ألماني، أستاذ الفلسفة واللاَّهوت وتاريخ الأديان في جامعة غوتنغن وفروكلاف وماربورغ، رفض كل تفسير عقلاني للدين، درس المقدَّس دراسة فينومينولوجيَّة عاداً البُعد المقدَّس في الأديان الشيء الطاغي على عقول الناس وتصرُّفاتهم. من أعماله: (فكرة المقدَّس)، و(العرفان الشرقي والغربي)، و(الدين والمذهب الطبيعي)، و(فلسفة الدين عند كانط وفريس)، و(القانون الأخلاقي وإرادة الله).

[2]- Otto, Rudolf: The Idea of the Holy, translated by John Harvey, New York – Oxford University Press, 1958, p. 8.

[3]- الكتاب المقدَّس: العهد القديم، سفر التكوين، الإصحاح 18، آية 27، ص 94.

[4]- Otto, Rudolf: The Idea of the Holy, 12.

أخرى هو واقع جذّاب يخطف القلوب ويسلبها شاداً السالك بقوة إلى ناحيته ليحوِّله عاشقاً ولِهاً متحيِّراً به، وهذان الإحساسان: إحساس الخوف والخشية، وإحساس الشوق والجذب، إحساسان متعادلان ومتوازنان.

وقد حدَّد أوتو عناصر ثلاثة عند تحليله لهيبة الأمر المعنويِّ هي:

1 - الخوف: يختلف المُراد من مفهوم الخوف هنا عن حالة الهلع والخوف الحاصلين عند الإنسان حين يواجه العوامل الطبيعيَّة المُهدِّدة له، بل لا يمكن تصنيف هذا الاختلاف على أساس اختلاف الشدَّة والضعف، فالخوف المنبعث من الإنسان أمام الله يختلف كثيراً عن الخوف على النفس.

2 - العظمة والجلال: يبعث هذا البُعد في الوجود الإنساني شعور العدميَّة والفناء، وعلى حد تعبير النبيِّ إبراهيم وفق ما جاء في الكتاب المقدَّس «أنا من تراب ورماد»، فكلَّما تنامى إحساس العظمة والجلال في الأمر المعنويِّ، أحسَّ الإنسان أكثر بعدميته وقلة شأنه.

3 - السطوة: وهو البُعد الثالث لهيبة الأمر المعنويِّ الذي يحاول أوتو أن يشرحه باستعماله تعبير «السطوة»، وهي كلمة تحمل في اللُّغة معاني الهجوم والمهابة والعظمة والجاه والجلال والشدَّة والقهر والغلبة. ويرى أوتو أنَّ هذه الخصوصيَّة تبدو حيَّة نابضة في حالات الغضب الإلهيِّ ملاحظاً في تعبيرات نحو: «شديد العقاب» و«المنتقم» و«الجبار»، وأمثال ذلك بيانات تمثيليَّة تُظهر بوضوح السمة المشار إليها، وتلقي هذه الناحية من الأمر المعنويِّ المتعالي الإنسان في جوٍّ عارم من الحِراك والغليان، وتخلق فيه إرادة كبيرة لتحمُّل الرياضات الشاقَّة، والسبق إلى التقوى، والبُعد عن الدنيا.

إنَّ إحساس الهيبة الذي نشعر به تجاه الأمر القدسيِّ الذي يتملَّكنا حين نخوض تجربة مع الله، يبدو لنا في تجلٍّ يوحي بالتناقض ـــ بحسب رؤية أوتو ـــ فمن جهة نشعر به جذَّاباً يخطف القلوب، منادياً إيَّاها نحوه إذا ما وقف الإنسان وقفة متقابلة ومباشرة معه، ويمنح الإنسان السكينة ويغرقه في هالة من الأُنس والمعرفة، ومن جهة أخرى نجده قويّاً وحاداً وثقيلاً يأخذ روح الإنسان بقوة وقهر فيذرها صريعة الخوف والرعشة والرهبة، وكِلا الجانبين يمثِّل وحدة متناسقة رغم ما بينهما من تغاير واختلاف، فذاك الإدراك للأمر المعنويِّ يجذب الإنسان نحوه، وفي الوقت نفسه يبعث فيه شعور الرهبة والهيبة، وكلَّما تضاعفت أمواج الخوف وتجلَّت بأفظع صورها، وهزَّت السالك هزّاً عنيفاً؛ تنامت بازدياد مشاعر الميل والشوق لذلك الأمر المعنويِّ[1]. والأحاسيس التي تنتاب المؤمن من الخوف والارتعاش والعشق والانجذاب والعبوديَّة والحيرة أمام موجود مغاير تماماً لكلِّ شيء، هي أحاسيس شائعة في الثقافات المختلفة التي تختلف كثيراً في اللُّغة والتعاليم

[1]- **Otto, Rudolf: The Idea of the Holy, 31.**

والعقائد والسلوكيَّات، وهو أمر يمكنه أن يؤلِّف دليلاً على أنَّ النواة المشتركة والرئيسة في الدين، إنما تكوّنها هذه الأحاسيس وتلك المشاعر، وهي عينها التي تكشف بجلاء عن حقيقة التجربة الدينيَّة[1].

يؤكِّد أوتو أنَّ الكثير من تجارب العُرفاء والمتصوِّفة الدينيَّة تستعصي على الشرح والتفسير، إذ لا يتسنَّى نقلها إلى الآخرين بلباس العبارات والألفاظ، ورغم كلِّ ما كتبه وما وصف به أولئك العُرفاء والمتصوِّفة مشاهداتهم الروحيَّة، فضلاً عن كلِّ ما تركوه من أثر بالغ في ثقافة عصرهم والعصور التي تلتهم، إنهم حين يُطلقون ألسنتهم في شرح حالاتهم وتفسيرها، يُصرُّون على أن ما رأوه بالمشاهدة وما لمسوه بالتجربة يأبى الانصياع لنظام اللغة والدلالة والتفسير؛ لذلك نجد أوتو يُعارض العُقلاء من رجال الفكر الدينيِّ في عرضهم لمفهوم الألوهيَّة، إذ يعرضون الله في توليفة من المفاهيم العقلانيَّة مستعينين بمفاهيم الحكيم والمريد والقادر والمطلق، إلاَّ أنَّ الحقيقة تكمُن في كوننا عاجزين عن أن نصل إلى كُنه الذات الإلهيَّة عن طريق هذه المفاهيم والأوصاف. ومن ثَم يعتقد أوتو أن متعلَّق التجربة الروحيَّة غير عقلانيٍّ، وهذه اللاَّعقلانيَّة تعبرٌ عن صعوبة انسياق هذا الجانب للإدراك المفهوميِّ، ومن الواضح أنَّ هذا يدلُّ على أنَّ عدم إحكام المفاهيم الذهنيَّة وشكل تبلورها في الإنسان؛ حال دون قدرة الإنسان على كشف الذات المعنويَّة على ما هي عليه في الواقع.

تُعدُّ اللُّغة الدينيَّة عند أوتو معبرِّة عن التجربة الروحيَّة إذ يلتقي فيها العبد معبوده في لغة تمثيليَّة تقوم على أنَّ الأوصاف التي تُطلق على الله إنما تأتي على نحو الاستعارة، إلاَّ أنَّه يذهب من جهة ثانية إلى التصريح بأنَّ اللُّغة الدينيَّة تعبير عن الأحاسيس والأحوال الدينيَّة التي لا يجدر بنا وضعها في سياق الأنظمة العقليَّة، وأنَّ أيَّة محاولة تستهدف عرض المعطيات الدينيَّة بوساطة مفاهيم فلسفيَّة تؤدِّي لا محالة إلى تحريف وسوء فهم. وهو يرى أنَّ جوهر الدين ونواته المركزيَّة تلك الأحاسيس والأحوال الروحيَّة؛ ومن ثَمَّ كانت اللُّغة الدينيَّة نفسها تعبيراً عن هذه الأحوال أيضاً، لذلك لا بدَّ من ملاحظة هذه الأحوال للقيام بمحاولة تفسير وفهم لمدلولات هذه اللُّغة، أي أنَّ الإطلالة على الدين من هذه الزاوية سوف تجعل النصوص الدينيَّة توليفة من المناجاة والأدعية والابتهالات والأشعار التي تجري على ألسنة العرفاء والمؤمنين انطلاقاً من أنماط مشاعرهم الدينيَّة.

وحريٌّ بنا أن نتطرَّق إلى ذكر بعضٍ من صنوف الخبرة أو التجربة الدينيَّة نحو:

1 - التجارب التفسيريَّة: المقصود من هذه التجارب تلك المجموعة من التجارب التي لا تأخذ

---

[1]- شيرواني (علي): الأُسُس النظريَّة للتجربة الدينيَّة (قراءة نقديَّة مقارنة لآراء ابن عربي ورودلف أتو)، ترجمة: حيدر حب الله، ط1، الغدير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2003م، ص 137.

صبغتها الدينيَّة من خصائص التجربة نفسها، بل من كونها وقعت في المقروء على وفق شبكة التفسير الدينيَّة، وفي حالات من هذا النوع يحاول صاحب التجربة أن يطلَّ على تجربته على أساس منظومة تفسيريَّة قبليَّة يحملها، ويبدو ذلك حين يموت ولد لمؤمن مسيحيٍّ، فإنَّ الأخير سيفسِّر هذا الأمر من باب مشاركة المسيح في آلامه؛ ويترتَّب على ذلك أن يصبر ويصمد إزاء ما حدث له ليشعر بعدها بالألم يعتصر فؤاده أو اللذَّة والسرور يملآن قلبه، وحالة من هذا النوع يمكن تصنيفها في التجارب الدينيَّة.

2 - **التجارب شبه الحسِّيَّة:** هذه التجارب نوع من تجارب الإدراك الحسِّيِّ بوساطة الحواسِّ الخمس، ويمكن تحت هذا العنوان إدراج الرؤى الدينيَّة، كأن يشعر إنسان ما بوجود الله بتجلِّيه في شخصيَّة مقدَّسة أو في مشاهدته لبحر عظيم وما إلى ذلك أو أن يشعر بوجود الله بوساطة شيء مُحَسّ، كما حدث للتجربة التي مرَّ بها موسى عليه السلام حين كلَّمه الله تعالى، أو أن يشعر بوجود الله بوساطة حادث شخصيٍّ، كما حدث في تجربة مريم العذراء حين تمثَّل لها الروح الأمين شخصاً.

3 - **تجارب الوحي:** يشتمل هذا النوع من التجارب على الوحي والإلهام أو البصيرة الفجائيَّة، وهذا النوع من التجارب يظهر فجأة للإنسان الخائض في تلك التجربة من غير ترقب سابق، ويكتسب طابعه الدينيَّ نظراً لمحتواه، وغالباً ما يحصل الإنسان عن طريق هذا النوع من التجارب على معارف جديدة.

4 - **التجارب الإحيائيَّة التجديديَّة:** هذه المجموعة من التجارب من أكثر أنواع التجارب الدينيَّة رواجاً وشيوعاً، فالكثيرون يرهنون إيمانهم بتجارب من هذا النوع، والتجربة الإحيائيَّة تجربة دينيَّة تُبرز إيمان صاحبها وترفعه إلى السطح ومستوى الظهور، وتوجب تغيرات مهمَّة في حياته الروحيَّة والخلقيَّة، وصاحب هذه التجربة يشعر أن الله يهديه في ضمن وضع خاص، ويأخذ بيده نحو الحقيقة.

5 - **التجارب الروحيَّة والعرفانيَّة:** هذا النوع من التجارب يُقسِّمه أوتو إلى قسمين هما: «عرفان التأمُّل الباطني» و«عرفان مشاهدة الوحدة»، وفي عرفان التأمُّل الباطني يُعرض العارف عن الأشياء المحيطة به، ويُنحِّيها جانباً متوجِّهاً بدلاً من ذلك إلى باطنه، فيغرق في أعماقه ساعياً للوصول إلى القدرة القدسيَّة أو العميقة التي يعتقد أوتو أنها تقع في المركز أو في أقصى نقاط الروح، ومن الممكن أن تتَّحد هذه القدرة القدسيَّة والواقع مع ذات العارف، ويسعى العارف في هذا العرفان لإغلاق نوافذ حواسِّه الجسميَّة حتى لا ينفذ إلى وعيه أيُّ إحساس، وهذا الذي يجري بالتمركز التام في أمرٍ ما، فإذا نجح الإنسان في جعل تفكيره وكيانه كلِّه في حالة تركيز على نقطة واحدة، فإنَّ بقيَّة الصورِ والأحاسيس ومنها حسُّ الألم لن يكون لها من سبيل إلى وعيه وإدراكه، بل ستقف بذلك

جميع الطرق والمنافذ أمامها، وبعد تحرُّر العارف من غزوات الحسِّ وهجماته، ونجاحه في تطهير صفحة وعيه من الصور الحسِّيَّة جميعاً، يسعى حينئذٍ لتصفية ذهنه من مُجمل الأفكار الانتزاعيَّة، والطرق العقليَّة الاستدلاليَّة، ومن الميول والرغبات، وبقية المخزونات الذهنيَّة، وعند ذاك لن يبقى من مخزون في ذهنه، بل عمق فارغ وفراغ محض، واستناداً إلى ما يذكره العُرفاء بمختلف أنواعهم بشأن هذا الأمر، يحصلون في هذه المرحلة على حالة من الوعي والإدراك المحض والتنبُّه الخالص، والسبب في تسمية ذلك بالمحض والخالص والأصيل هو عدم وجود نظر أصلاً لأيِّ موضوع أو محتوى تجريبيٍّ، فليس من مضمون غير الذات (ذات العارف)، وإذ افتقدت هذه التجربة كلَّ محتوى ومضمون، عبرّ عنها العرفاء غالباً بـ«العدم»، ويمكن القول أنَّ العارف في هذه التجربة يتحرَّر من قيد النفس التجريبيَّة فتظهر بعد ذلك النفس البحتة البسيطة.

أمَّا في «عرفان مشاهدة الوحدة»، فيذكر أوتو أنَّ العارف في هذا القسم سيدرك وحدة الطبيعة، إذ يرى اتحاد الظواهر الطبيعيَّة وأحداث الطبيعة بعضها مع بعض، وستغدو الأشياء في نظره شفافة مشعة مضيئة ومرئية، وهناك سيتوقف الزمن، وبعدها ستظهر القدرة الكامنة وراء الطبيعة حيث الواحد القابع وراء حجاب الكثرة، ومن ثَمَّ سوف تُقصى الطبيعة وتُستبعد من الميدان، فيشاهد العارف الواحد بلا كثرة مهما كانت وكيفما كانت وأيَّة كثرة كانت.

رابعاً: غابرييل مارسيل:

يُصرِّح مارسيل[1] بأنَّ الذات الإلهيَّة تنكشف لنا عن طريق المحبَّة والمشاركة لا عن طريق الإثبات والبرهنة، وأنَّ عبادة الله تمثِّل الطريقة الوحيدة للتفكير فيه والوجود معه، ومعنى هذا أنَّ السرَّ الإلهيَّ ينكشف للمؤمن في لحظة العبادة حين يشارك الذات الإلهيَّة، ويتعبَّد لها، ويتعلَّق بها، ويتواصل معها. والإيمان في نظره ليس بمنزلة إيمان بشيء، بل هو تعلُّق بذلك «الأنت المطلق» الذي يفوق كلَّ شخص، ومن المستحيل فصل الإيمان عن الحبِّ؛ لأنَّ الاعتقاد الدينيَّ وليد المشاركة في «الأنت» والوفاء له، أكثر ممَّا هو وليد التمسُّك بصيغة لاهوتيَّة أو معتقد دينيٍّ، وما إن يتجرَّد الإيمان من الحب حتى يتحوَّل سريعاً إلى معتقد موضوعيٍّ متحجِّر يتوجَّه إلى حقيقة طبيعيَّة؛ لذلك نجد مصداق الإيمان الحقيقيِّ ـــ بحسب رؤية مارسيل ـــ يتجسَّد في الفعل الذي بمقتضاه

---

[1]- (غابرييل مارسيل) (Marcel, Gabriel 1889 - 1973) م: فيلسوف وكاتب فرنسيٌّ وجوديٌّ، عمل أستاذاً في جامعة السوربون، يرى أنَّ الفلسفة تستطيع عن طريق التحليل استكشاف التجربة الوجوديَّة التي تعني حياة الفرد الروحيَّة والتي عن طريقها يستطيع الإنسان الاقتراب من سرِّ وجوده، وهذه التجربة غير عقلانيَّة في جوهرها، وتشتمل على أسرار عدَّة. من أعماله: (الوجود والموضوعيَّة)، و(الكينونة والتملُّك)، و(من الرفض إلى الابتهال).

يُكوِّن الفرد من نفسه شخصاً بتأكيده العلاقة الروحيَّة التي تجمع بينه وبين الذات غير المتناهية أو «الأنت المطلق»، ونحن نشعر في كلِّ لحظة بأنَّنا ناقصون وغير مكتملين، لكن هذا الشعور نفسه يولِّد في نفوسنا شعور الاعتماد على الحريَّة الإلهيَّة التي تستطيع وحدها أن توقظ حريَّتنا وتكملها وتسدُّ ما فيها من نقص، وليس تفتُّح الشخصيَّة عن طريق الصداقة والتلاقي والمحبَّة سوى صورة باهتة لذلك الفعل الإلهيِّ الذي بمقتضاه تكتشف الحريَّة البشريَّة ذاتها حين تلاقي الحريَّة الإلهيَّة، وهنا نجد الصلة بين المؤمن والله، صلة روحيَّة تشبه إلى حدٍّ كبير صلة المحبَّة التي تجمع بين مخلوقين يبادل أحدهما الآخر حباً بحب.

فالصلة بيني وبين الله الذي هو أقرب من نفسي إلى نفسي، صلة بين شخصين ـــ كما يُصرِّح مارسيل ـــ وهي في ما يخصُّني مبدأ الإبداع الحقيقيِّ؛ لأنَّني بالصلاة والدعاء أُشارك منبع وجودي في اتِّحاد لا يبلغ مداه التعبير، وهنا تتحوَّل الميتافيزيقا إلى تصوُّف، ولم يكن ذلك الحوار وتلك الصلاة آتيين من الخارج، بل انبثقا من أعماق وجودي نفسه مثل النبض، وهذا يشعرني بوجود التزام يفرض عليَّ أن أجعل وجودي غزيراً، وأن أحيا وجوداً أكمل ما يكون امتلاءً، ومن ثَمّ سيكون واجبي الدائم أن أبقى متأهِّباً باستمرار للإلهام الإلهيِّ، نازعاً نحو الاتحاد الكامل على قدر الإمكان، والمحافظة على أولويَّة الوجود والقيم التي يُعبرّ عنها، محافظةً تسلك طريق الزهد الأخلاقيِّ الحقيقيِّ، وهذا معناه في نهاية الأمر التسليم لله[1].

لا يمكن لأيِّ فرد ـــ من وجهة نظر مارسيل ـــ الحكم على معتقد فرد آخر؛ لأنَّ الإيمان وثيق الصلة بوجود كلِّ فرد منا، أعني بصميم العلاقة التي تربطه بـ«الأنت المطلق»؛ ومن ثَمَّ يكون مستحيلاً عليَّ وضع نفسي موضع الآخر لكي أفهم حقيقة إيمانه، ومعنى هذا أن لكلِّ مؤمن علاقة فريدة أصيلة بالله، وهذه العلاقة تحدِّد طريقته في رؤية السرِّ الإلهيِّ؛ وتبعاً لذلك تكون الأنا في عبارة «أنا أومن» شخصيَّة إلى الحدِّ الذي يستحيل معه الحكم على إيمان الآخرين، مثلما كانت الشخصيَّة الإنسانيَّة تبدو في نظر الشخص الذي يحبُّها ويتعلَّق بها مختلفة كلَّ الاختلاف عمَّا قد تبدو عليه للإنسان الموضوعيِّ غير المكترث أو للعالم الذي يبقى منفصلاً تماماً عنها، كذلك نجد أنَّ الله الذي يُنكره الفيلسوف العقليُّ مختلف كلَّ الاختلاف عن الله الذي يؤكِّده الإنسان المؤمن، وإذا كان في وسع أيِّ ذات حرَّة مُشخَّصة أن تكشف لأولئك الذين يشاركونها عن جوانب مختلفة من صميم وجودها، فإنَّ في استطاعة أيِّ مؤمن أن يكوِّن مع الله علاقة خاصَّة فريدة في نوعها

[1]- كامل (فؤاد): أعلام الفكر الفلسفي المعاصر، ط1، دار الجيل، بيروت، 1993م، ص 232.

لا يدركها سواه؛ ونتيجة لذلك يتَّضح أن ما يُكوِّن صميم وجودي هو اعتقادي، فليس الإيمان اعتقاداً مجرَّداً لمجموعة من الوقائع الموضوعيَّة، أو تصديقاً مجرَّداً لبعض القضايا، بل هو علاقة روحيَّة تُكوِّن صميم وجودي، ولمَّا كان الوجود في نظر مارسيل لا ينفصل عن المعيَّة أو العلاقات الشخصيَّة المتبادلة، لم يكن بُدٌّ من أن تكون صلة الإنسان بالله بمنزلة الدعامة التي يرتكز عليها الوجود، وإذا كان في استطاعتنا أن نجعل الآخرين موضوعات مجرَّدة، فإنَّ الله هو ذلك الآخر الذي لا يمكن أن نجعله موضوعاً، ومعنى هذا أنَّ الله لا يمكن أن يكون هو الله، اللَّهم إلاَّ إذا ظلَّ بمنزلة «الأنت المطلق»، ولا سبيل لبلوغ هذا الأنت المطلق، إلاَّ بالحوار أو الابتهال أو الصلاة.

بعد عرض رؤية الفلاسفة المعاصرين تجاه العلاقة بين الله والإنسان ضمن نطاق التجربة الدينيَّة، يمكننا استخلاص بعض النتائج على النحو الآتي:

كيركغارد:

- التجربة الدينيَّة تمثِّل مشاركة بين الإنسان والله.
- لا يهتمُّ كيركغارد بموضوع إثبات وجود الله بالأدلة العقلية.
- المواجهة في التجربة الدينيَّة تكون بين كائن متناهٍ (الإنسان المؤمن)، وكائن غير متناهٍ (الله).
- كلَّما ازداد شعور الإنسان بالنقص؛ ازداد يقيناً بوجوده مع الله.
- التألُّم الذي يعانيه الله كي يشارك الإنسان آلامه يتمثَّل بشخص المسيح.
- العذاب النفسيُّ يُمثِّل حليفاً للخبرة الدينيَّة.
- العزلة عن الآخرين من مقدِّمات الاتصال بالله.
- لا يهتمُّ كيركغارد بموضوع الإيمان بقدر اهتمامه بالكيفيَّة التي يتجلَّى فيها ذلك الإيمان.
- التجربة الدينيَّة تُمثِّل جوهر الدين.
- الصلاة هي صلة العبد بمعبوده.

وليم جيمس:

- يشارك جيمس سابقه كيركغارد في عدِّ جوهر الدين ممثِّلاً التجربة الدينيَّة، فضلاً عن عدم الاهتمام بموضوع إثبات وجود الله بالأدلَّة العقليَّة، والتوجُّه صوب التجربة المعيشة.

- لا يأبه جيمس للعبادة الشكليَّة (الممارسة الطقسيَّة الظاهرة)، ويُركِّز على العبادة الروحيَّة (الممارسة الطقسيَّة الباطنيَّة).

- نظرة جيمس للخبرة الدينيَّة نظرة براغماتيَّة، إذ يركِّز فيها على الآثار الناجمة عن تلك التجربة، من غير اهتمام بأُسُس العقيدة.

- الدخول إلى ساحة التجربة الدينيَّة يُمثِّل الدخول في مشاركة مع الله؛ لتحقيق الخير في هذا العالم ومحاربة الشرّ.

- الخبرة الدينيَّة تُلهم المؤمن طمأنينة النفس وراحة البال.

- رغم كون التجربة أو الخبرة الدينيَّة مبدأً مشتركاً بين الأديان، إلاَّ أنَّ الحكم عليها يكون نسبيَّاً، وتتنوَّع تلك الخبرات الدينيَّة بتنوُّع أصحابها.

- يُركِّز جيمس على الصلاة وما يتضمَّنه ذلك الطقس العباديُّ من مناجاة وابتهالات، وما ينتج عنه من أثر نفسيٍّ في المُصلِّي.

- لا يمكن التعبير عن المشاعر والانفعالات التي تولَّدت داخل التجربة الدينيَّة بلغة الحياة الاعتياديَّة.

- يكتسب بعض العُرفاء والمتصوِّفة معارف جديدة من التجربة الدينيَّة.

- يفقد المؤمن زمام السيطرة على نفسه حين يخضع لمؤثِّرات مواجهة الله.

رودلف أوتو:

- يُركِّز أوتو على حالة التغاير التام بين المؤمن (الكائن المتناهي)، مع الله (الكائن اللاَّمتناهي).

- الشعور بالتبعيَّة والحاجة إلى الله يُمثل بوابة الدخول إلى حلبة التجربة الدينيَّة.

- ثمَّة شعوران متغايران ينبثقان من النفس ساعة مواجهة الله هما: شعور الخوف وشعور الشوق.

- يُشارك أوتو جيمس في عدم إمكان التعبير عن مشاهدات التجربة الدينيَّة وانفعالاتها ونقلها إلى الآخرين بالنظام اللغويِّ المتعارف؛ لذلك كانت اللُّغة المُعبِّرة عن تلك التجربة وما حدث فيها من باب التمثيل.

- يُصوِّر أوتو مراحل التجربة الدينيَّة عن قُرب؛ لمعايشته تلك التجارب، وهو بذلك يشارك كيركغارد في ذلك، لكنهما يختلفان عن جيمس؛ لأنَّ الأخير اعتمد على الدراسة الميدانيَّة وجمع

الملاحظات من الآخرين الذين دخلوا معترك التجربة الدينيَّة.

- تشتمل الحقيقة الغائيَّة على بُعد لا يمكن الوصول إليه بالاستدلال العقليِّ، ولا يمكن وضعه في قوالب مفهوميَّة، والسبيل الوحيد لبلوغ ذلك البُعد هو الدخول في خضمِّ التجربة الدينيَّة.

- يشترك أوتو مع من سبقه في عدِّ التجربة الدينيَّة جوهر الدين.

غابرييل مارسيل:

- الإيمان عند مارسيل يكمن في التعلُّق الروحيِّ بالذات اللاَّمتناهية.

- يشارك مارسيل من سبقه في كونه لا يُدلِّل على وجود الله بالبرهنة الاستدلاليَّة، بل يُعرف الله بالتجربة الدينيَّة.

- الصلة الروحيَّة بين المؤمن والله مُفعمة بالحب.

- يُشارك مارسيل جيمس في نسبيَّة الحكم على إيمان الإنسان.

الخاتمة:

ممَّا سبق ذكره، سنلاحظ نظرة تشاؤميَّة عند كيركغارد لوَّنت شكل العلاقة بين الإنسان والله، إذ مزج تلك المشاركة الروحيَّة بعنصرَي العشق والألم؛ فولَّد صراعاً نفسيَّاً عند المؤمن، وهذا كلُّه يُثقل كاهل الإنسان المُتديِّن، ويرمي به في وادي الحيرة والقلق؛ وينتج حالة من التمزُّق الداخليِّ، ولا أدري عن أيِّ إيمان يتحدَّث، وأيَّة تجربة روحيَّة يودُّ أن يصف؛ لأنَّ المُتعارف في تاريخ الأديان أنَّ التجربة الدينيَّة التي يخوضها المؤمن مع الله تزيده ثقة واطمئناناً لا حيرة وتمزُّقاً، أللَّهم إلاَّ إذا كانت حالة من الشكِّ تنتاب المؤمن منذ البداية تجاه طبيعة الكائن الذي يواجهه في تلك التجربة الروحيَّة.

كما شاهدت تشجيعاً من كيركغارد على الرهبنة والعزلة عن الآخرين للتفرُّد بالله، وهذا ينمُّ عن تفاعل سلبيٍّ مع المجتمع. أمَّا ما يتعلَّق بكلامه على التألُّم الإلهيِّ فهو نابع من صميم العقيدة المسيحيَّة الموضوعة التي تصرِّح بتجسُّد الإله في شخص المسيح، ونزوله على الأرض، وقيامه بعمليَّة الفداء؛ ليُخلص الإنسان من حمل تبعات الخطيئة الأولى التي لم يكن له يد فيها.

أمَّا جيمس فلاحظت في رؤيته المتعلِّقة بالتجربة الدينيَّة نوعاً من الغلوِّ في التجربة الفرديَّة، وتغافلاً عن تأثير هذه التجربة الجمعيَّة في الإنسان الفرد المُنتمي إلى تلك الجماعة الدينيَّة. فالواقع يُخبرنا عن تأثير الطقس العباديِّ الجمعيِّ ـــ مثل الصلاة أو الحجِّ وما إلى ذلك ـــ في نفسيَّة الفرد المؤمن. كذلك لاحظت سِمة النزعة الفرديَّة عند جيمس في إطلاق حكمه على عدِّ الدين أمراً شخصيَّاً يختلف من شخص إلى آخر، مُلغياً بذلك وجود الدين القائم على المعتقدات الجمعيَّة، فضلاً عن ذلك وجدت النزعة البراغماتيَّة ـــ التي يُعدُّ جيمس أبرز دُعاتها ـــ قد حطَّت رحلها في التجربة الدينيَّة؛ من أجل قياس حقيقة تلك التجربة وصدقها على وفق مقاييس تلك النزعة، مع عدم مراعاة الجذور الأصليَّة لكلِّ معتقد.

وحين الانتقال إلى أوتو وجدت نفسي غائصاً في بحر التصوُّف والعرفان؛ للكشف عن مكنونات التجربة الدينيَّة، وحين أراد توضيح نقطة مهمَّة تتعلَّق بالحكم على أيَّة مواجهة بين العبد ومعبوده، صرَّح باستحالة صدور الحكم عن شخص لم يسبق له أن وقف في مصاف تلك المواجهة؛ وهذا

يؤدِّي إلى أن البحث النظريَّ بأيَّة ممارسة روحيَّة لن يكون مثمراً ما لم يُجرّب الباحث بنفسه تلك الممارسة، وهذا يؤدي إلى عدم إمكان نقل المشاعر الإنسانية المنفعلة بسبب تلك التجربة إلى الآخرين باللُّغة الاعتياديَّة.

أخيراً، أجد تميُّزاً عند مارسيل لدى موازنته بسلفه كيركغارد، إذ يتجاوز الأول دائرة المشاركة مع الذات الإلهيَّة إلى المشاركة مع ذوات الآخرين، في حين أنَّ الثاني يقصرها على الذات الإلهيَّة. كما يركِّز الأول على عنصر الحب في تلك المشاركة، في حين أن الثاني يركِّز على عنصر القلق، وشتَّان بين العنصرين، فالأول يُسهم في خلق روح وثَّابة وخلق عناصر إبداعيَّة في الحياة، في حين يُسهم العنصر الثاني في قتل كلِّ إبداع وقد يُعين على الانتحار.

أمَّا ما يتعلَّق بصعوبة نقل وقائع التجربة الدينيَّة إلى الآخرين، فأُحيل لتوضيحه على ما صرَّح به ولتر ستيس[1]، إذ يرى أنَّ السبب الذي يمنع تفسير التجارب العرفانيَّة هو تأبِّيها على المفاهيم، كما أنَّ سبب عجز الفهم البشريِّ عن إدراك هذا النوع من التجارب، هو أن القوانين المنطقيَّة الحاكمة على مجال الفهم الإنسانيِّ لا استعمال لها في نطاق هذه التجارب، فالعارف يرى في تجربته تناقضاً، أي أنَّه يشاهد ما ينقض قوانين المنطق، وكلما حاول صياغة ما شاهده في لباس من الألفاظ وجد نفسه متورِّطاً في تناقض قوليٍّ[2]. ويعتقد ستيس أنَّ الجذر الأساس الذي تعود إليه الإشكاليَّة اللُّغويَّة عند العُرفاء هو هذا الأمر تحديداً.

[1]- (ولتر ستيس) 1967 - 1886) Stace, Walter) م: فيلسوف إنكليزيٌّ وأستاذ الفلسفة في جامعة برنستون في الولايات المتَّحدة، تسنّم منصب رئيس الجمعيَّة الفلسفيَّة الأميركيَّة عام 1949م. من أعماله: (الزمان والأزل)، و(التصوف والفلسفة)، و(الدين والعقل الحديث)، و(طبيعة العالم).

[2]- شيرواني (علي): الأُسُس النظريَّة للتجربة الدينيَّة، ص 153.

لائحة المصادر والمراجع:

1. الكتاب المقدَّس.
2. هادي (قيس): دراسات في الفلسفة العلميَّة والإنسانيَّة، ط1، مكتبة المنصور العلميَّة، بغداد، 2000م.
3. إبراهيم (زكريا): مشكلات فلسفيَّة، ج5 (مشكلة الحب)، ط2، مكتبة مصر، القاهرة، 1970م.
4. إبراهيم (زكريا): مشكلات فلسفيَّة، ج2 (مشكلة الإنسان)، مكتبة مصر، القاهرة، بلا تاريخ.
5. إبراهيم (زكريا): دراسات في الفلسفة المعاصرة، ط1، مكتبة مصر، 1968م.
6. عويضة (محمد كامل): وليم جيمس (رائد المذهب البرغماتي)، ط1، دار الكتب العلميَّة، بيروت، 1993م.
7. شيرواني (علي): الأُسُس النظريَّة للتجربة الدينيَّة (قراءة نقديَّة مقارنة لآراء ابن عربي ورودلف أتو)، ترجمة: حيدر حب الله، ط1، الغدير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2003م.
8. كامل (فؤاد): أعلام الفكر الفلسفي المعاصر، ط1، دار الجيل، بيروت، 1993م.
9. James, William: The Varieties of Religious Experience, Published by Arc Manor, Printed in the United States of America – United Kingdom, 2008.
10. Otto, Rudolf: The Idea of the Holy, translated by John Harvey, New York – Oxford University Press, 1958.