المحجة

تصدر عن معهد الدراسات الاسلامية للمعارف الحكمية بالتعاون مع دار الهادي

مجلة فصلية متخصصة تعنى بشؤون الفكر الديني والفلسفة الإسلامية المعاصرة

العدد الثالث - نيسان ٢٠٠٢ - محرم ١٤٢٣هـ

رئيس التحرير: شفيق جراده

مدير التحرير: أحمد ماجد — المدير المسؤول: بدري معاوية

مستشارا التحرير: الدكتور حبيب فياض والشيخ سمير خير الدين — المدير الفني: أحمد دبوق — إخراج: نايف القرصيفي

التوزيع في الخارج: مؤسسة الفلاح للنشر والتوزيع

الطباعة: مؤسسة دلتا للطباعة والنشر - بيروت - حارة حاريك - شارع القسيس - تلفاكس: ٠١/٥٥٣٧٣٦

سعر العدد

لبنان ٥٠٠٠ ل.ل.	اليمن ١٧٥ ريال	المغرب ٢٥ درهم	سويسرا ١٠ فرنك
سوريا ٦٥ ل.س.	العراق ٥٠ دينار	تونس ١,٥ دينار	هولندا ١٠ فلورن
مصر ٥ جنيه	ليبيا ١,٥ دينار	الجزائر ٢٣ دينار	إيطاليا ٥٠٠٠٠ ليرة
الأردن ١,٥ دينار	البحرين ١,٥ دينار	موريتانيا ١٥٠ أوقية	أميركا ٥ دولار
السعودية ٢٥ ريال	قطر ١٥ ريال	بريطانيا ٢,٥ جنيه	كندا ٤ دولار
الكويت ٣ دينار	عمان ١,٥ ريال	فرنسا ٣٠ فرنك	أوستراليا ٦ دولار
الإمارات العربية ٢٠ درهم	السودان ٢٥٠ جنيه	ألمانيا ١٠ مارك	الدول الأوروبية والأميركية الأخرى ٥ دولار

الإشتراك السنوي

لبنان سوريا 20 دولار
باقي الأقطار العربية 30 دولار

أوروبا وأميركا وسائر الدول 40 دولار
المؤسسات الرسمية والخاصة 60 دولار

إشتراكات - مراسلات ترسل الإشتراكات والمراسلات بإسم رئيس التحرير على العنوان التالي:

معهد الدراسات الاسلامية للمعارف الحكمية - لبنان - بيروت - أوتوستراد السيد هادي نصر الله - قرب محطة هاشم - الطابق١

هاتف: ٠١/٥٤٤٦٢٢ - ص.ب: الشياح ٢٠ - E-mail:Almaaref@Terra.net.lb

أو على رقم الحساب: بنك عودة ٠١ ٠٦٤ ٠٠٢ ٤٦١ ٥٩١٢٩٩

القراءة الثانية

ما هو موقف ستيس من التصوف؟

السيد نواف الموسوي

أظن أن هذا سؤال صعب. وقراءة كتابه «التصوّف والفلسفة»[١] تقتضي الكثير من الأناة للعثور على إجابة. ومن الأولى طبعاً، معرفة بنائه الفلسفي للتمكّن من إدراك موقفه. ولتحقيق ذلك، يلزم متابعة ما قدّمه في شأن التصوّف وفي شأن الفلسفة بعامة.

في كتابه «تاريخ نقدي للفلسفة اليونانية»[٢]، وهو عبارة عن محاضرات ألقاها في الأشهر الأولى من عام ١٩١٩، ونشر عام ١٩٢٠. وفي الفصل المخصّص للحديث عن «الافلاطونيين الجدد»، الذين يعدّهم تاريخ الفلسفة بعامة في مسار التصوّف والعرفان، يقول ستيس: إنه «مما لا شكّ فيه» أنهم «من نسل أفلاطون، لكنهم نسل غير شرعي»[٣].

وفي عبارة تشير إلى تعلّقه بالعقلانية يقول «إن العظمة الحقيقية لأفلاطون تكمن في مثاليته العقلانية. أمّا أشكال قصوره فترجع في معظمها الى ميله للأسطورة والتصوُّف»[٤]. والشطر الأخير من العبارة، يفصح عن ما يعتقده ستيس من علاقة للتصوُّف بالفلسفة. فحين يبرز ميل الفيلسوف أو بالأحرى حين يتسرّب ميل في الفيلسوف الى التصوّف، يُصاب بناؤه «بالقصور» و«العجز» و«الفشل». واذا كان وصف «القصور» قد ورد في هذه العبارة فإن الوصفين الآخرين وغيرهما أوردهما ستيس في مواضع أخرى، سنعرضها، لا سيما حين حكمه على أعمال هيغل.

وحين يتناول بالتحليل أعمال أفلوطين يقول «فنحن نجد مذهبه في التناقض المطلق (...)، لهذا نصل الى مأزق مميت كامل (...).

غير أن أفلوطين كان صوفياً، والمحاولات المنطقية لا تزعج الصوفية[٥]. لأنها بدلاً من

أن تتوجّه الى حل المعضلات الفلسفية تقوم بالتخفيف من "وطأتها بنعومة في عبارات براقة (...)"[٦].

ويعتقد ستيس أن ما اقتضى ظهور الأفلاطونية الحديثة كان «النزعة الشكية» التي تعتقد بأن «كل إيمان» ينبغي أن يكون «بقوة الفكر والعقل». وبما أنها (الشكيّة) قد وصلت الى «العقم الكامل للعقل في التوصل الى الحقيقة»، تصدّت الافلاطونية الحديثة بالقول: "اذا كنا لا نستطيع أن نحرز الحقيقة بالوسيلة الطبيعية للتفكير فإننا نستطيع أن نحرزها عن طريق المعجزة. فإذا لم يكن الوعي العادي كافياً، فإننا نتجاوز الوعي العادي تماماً"[٧].

أما رأيه الاجمالي في الأفلاطونية الحديثة، ومن طريقها رأيه في التصوّف، فيوضحه قوله الذي يختم به تأريخه النقدي للفلسفة اليونانية: «والأفلاطونية الحديثة انما تنبني على اليأس، اليأس من العقل. إنها آخر كفاح مسعور للروح اليونانية للوصول الى النقطة التي نشعر عندها أنَّها قد فشلت في الوصول عن طريق العقل. ويتمُّ هذا بطريقة يائسة ومرغمة. إنها تسعى الى الاستيلاء على المطلق بعاصفة. وهي تشعر بأنه حيث فشلت الرصانة فقد ينجح السكر الروحي.

ومن الطبيعي ضرورة أن تنتهي الفلسفة هنا؛ لأن الفلسفة مؤسسة على العقل، فهي محاولة لفهم واقع الأشياء فهماً عقلياً واستيعابه والتقاطه. ولهذا لا نستطيع أن نعترف بأيّ شيء أسمى من العقل. وإن الإعلاء من شأن الحدس أو الوجد أو السكر فوق الفكر، إن هو إلا موت الفلسفة. والفلسفة إذا أقرّت بمثل هذا الإعلاء إنما تجعل دمها ينزف والذي هو الفكر. لهذا فإن الفلسفة القديمة بالافلاطونية الحديثة. تكون قد انتحرت. وهذه هي النهاية. وهنا يحتل الدين مكانة الفلسفة. إن المسيحية تنتصر وتكتسح كل تفكير مستقل من طريقها. ولا تعود هنا فلسفة الى أن يتنفّس الإنسان روحاً جديدة، وينبعث دافع فلسفي جديد، ما زلنا نعيش تحت تأثيره. وكان على الروح الإنسانية - حتى تصل الى هذه الحقبة الجديدة - أن تمرّ بحقول النزعة المدرسية الجرداء»[٨].

لقد رأى ستيس (عام ١٩١٩، طبعا) ان موقع التصوُّف في مكان بعيد عن الفلسفة، «عندما تموت الفلسفة»، أو «في الشعر»، أو في «اللغة» بعامة. يقول «وثنائية الهيولى والفكر التي رأينا أفلاطون وأرسطو يناضلان - عبثاً - لإخضاعها وحلّها، قد انزلقت بخفة على يد أفلوطين وامتزجت بالتشبيهات الشعرية والعبارات المطّاطة»[٩].

قد يقول قائل أن هذا موقف محصور بالأفلاطونية الحديثة التي اعتبر «ان طابعها الجوهري يتبدّى في نظريتها عن الإرتفاع الصوفي للذات الى اللّه» وانها «تطرّف في النزعة الذاتية وإرغام الذات المفردة على احتلال مركز الكون حيث الوجود المطلق»[١٠]. وفي هذا الاستدراك قدر من الصحة والدقة التي يفترض أن يتسم بها أي تناول لأطروحة ستيس، التي تبدو متداخلة أو متفارقة»[*] زماناً وموضوعاً؛ زماناً لأن من المشروع التفكير بتغيّر قد طرأ بين ستيس الشاب (١٨٨٦ - ١٩١٩) وستيس الشيخ (١٨٨٦ - ١٩٥٢) وبين ستيس المطلّ على الثقافة الشرقية من موقع كولومبالي (خدم من عام ١٩١٠ حتى عام ١٩٣٢ في الإدارة المدنية البريطانية في سيلان، قاضياً وعمدة)، وستيس الأكاديمي (قضّى الفترة بين ١٩٣٢ و١٩٥٥ في التعليم الجامعي). وموضوعاً، لأننا سنرى التمايزات الدقيقة للمواقف المتعددة أو «المتفارقة» التي يتّخذها ستيس من موضوع واحد من زواياه المختلفة.

لكن ستيس لم يحصر موقفه ذاك بالأفلاطونية الحديثة بل حدده بالطريق الصوفي. بل إنه حين يتحدث عن فيلون الاسكندري وقوله باللوجوس والفيض يقول «فعندما نسمع هذا نعرف في أي طريق نحن نتحرك. فهنا نجد الحلقة المميزة للفلسفة الزائفة الآسيوية. وهذا ذكرنا تذكيراً شديداً بالأوبانيشاد. إننا ننتقل من عالم الفكر والعقل والفلسفة الى أرض الأحلام والظلال الخاصة بالتصوّف الشرقي حيث الروائح القوية للأزهار المسممة الجميلة تخدّر العقل وتغرق الفكر في سكينة متراخية واهية»[١١]. هنا، نقع على هذا الإعلاء البالغ من شأن العقل والإعتقاد بسموه فوق أي طريق آخر، إن كان من طريق في عالم الواقع. طريق التصوُّف وأرضه في غير عالم الواقع في أرض الأحلام. هكذا يقول ستيس، حتى الآن.

إذاً، ما الذي حصل حتى بات يقول: «لكنّا لا بد أن نسلّم، سواء أكان التصوّف وهماً وضلالاً أم لا، أنه كان هاماً بدرجة كبيرة في تاريخ الفكر البشري وتطوره». وأن «ما ينبغي أن نصرّ عليه هو أنه حتى إذا كانت التجربة الصوفية ذاتية فحسب، فإنها لا تزال بالغة الأهمية للحياة البشرية»[١٢]؟ قد يكون هذا القول تقريراً لواقع قائم، إذ ان التصوّف، بمعزل عن الحكم على موضوعاته وموضوعيتها، له أثره الملموس في ثقافات الأمم ومساراتها. ولذا فهو قد لا يحمل جديداً في موقف ستيس من التصوُّف، سوى اللهجة الأقل حدة في التعبير.

لكن حين يقول ستيس: «لم أتخيّل أن أي جزء من مهمتي أن أكون واعظاً. لكن من الضروري أن نقول هنا: إنه حتى لو كان التصوّف ذاتياً، فإنه مع ذلك طريق الخلاص، وأنه يجلب الغبطة، والبهجة، والسلام»[١٣]. فإن في قوله إضافة نوعية. لكن هذه الإضافة تحدَّثت عن خلاص وغبطة وبهجة وسلام، أي عمّا يلبّي حاجة الإنسان الى السعادة. ولم يكن ما قيل، على ما يبدو، رأيّاً في المحصول المعرفي للتصوّف وعلاقته بالطريق الفلسفي.

لكن أليس ثمة تغيير هام عندما يعتبر ستيس أن الإنسان الأعلى هو الصوفي؟ يقول «فمن الممكن أن اتجاه التطوّر البشري في ملايين السنين القادمة - إذا بقي الجنس البشري - سوف يكون نحو انتشار التجربة الصوفية لمعظم الناس، بدلاً أن يمتلكها قلة نادرة من الأفراد، كما هو الحال الآن. فمن الممكن باختصار أن يكون الإنسان الأعلى في المستقبل رجلاً صوفياً»[١٤].

بالتأكيد ثمة تغيير. فالصوفي المرذول في نصوص الشباب، بات الإنسان الأعلى في نصوص الشيخوخة. لكن مرة أخرى علينا أن نتلافى استخلاص الأحكام المتسرّعة. فمن يقول هذا القول عام ١٩٥٢، كان قد كتب مقالة[١٥] عام ١٩٤٨ وصفت بأنها إلحادية. وهو نفسه كان يقول عام ١٩٥١ «وأما إذا اتجهنا الآن نحو بعض مما اصطلحنا عادة على تسميتهم باسم «الفلاسفة» - لا «المتصوفة» - لوجدنا أن مصدر الهامهم في بعض الحالات - إن من حيث يدرون أو لا يدرون - صوفي، وأنه حيثما يكون (في الأصل) هذا هو الحال، فإن المتناقضات لا بد أن تنشب في فلسفاتهم»[١٦].

إذاً كان لا يزال ستيس يعتبر تسرّب العنصر الصوفي الى عمل الفيلسوف سيضطره الى جهد عابث لحلّ التناقض الناشىء عن طريق حلول عقلية لا قدرة لها على ذلك. هكذا كان «جهد هيغل قد أفضى الى فشل منطقي»[١٧]. لأن «استدلالاته المنطقية المزعومة» و«المغالطات الواضحة» و«هذه الحيل» كانت «السبب الرئيس، وإن لم يكن الوحيد في سقوط الفلسفة الهيجلية»[١٨].

ومرة أخرى يطرح السؤال: كيف يفهم موقف ستيس من التصوُّف؟ هل غير أم لم يغيّر؟

يقول ستيس: «وليس يعنيني في كثير أن أدافع عن اتساقي مع نفسي - فإنه ليس من الجريمة في شيء أن يغيّر المرء رأيه - ولكن الواقع أن مثل هذا التناقض - بمقدار ما يوجد منه - انما هو أقل بكثير مما قد يبدو لأول وهلة. والحق أنني لا أتراجع في هذا الكتاب (الزمان والأزل) عن الفلسفة الطبيعية قيد أنملة - بل على العكس - إنني أعيد تأكيدها بأسرها؛ ولكنني أحاول أن أضيف إليها ذلك الصنف الآخر من الحقيقة الذي أصبحت أعتقد اليوم أن الفلسفة الطبيعية قد أغفلته»[١٩].

بذا يقدّم ستيس عناصر الإجابة على السؤال، الذي ينبغي البحث عنه في فلسفة طبيعية غير ناقصة تلحظ الجانب الذي كانت قد أغفلته، يعبّر عنها في النص الآتي:

«والخطأ الكامن في فلسفة كانط انما ينحصر في تجاهلها للخبرة الصوفية. واللّه عند كانط - كما هو الحال عندنا - انما هو ذلك «الغيرُ المطلقُ». وهذه الحقيقة تتجلّى في فلسفتنا على صورة مبدأ مؤدّاه، أنّ النظام الأزلي [ويقصد به ما هو إلهي، واعتبر في ما بعد ان استخدام كلمةالنظام هنا من نوع المجاز أو الرمز الذي لا ينبغي أن يؤخذ بحرفيته] والنظام الزماني [ويقصد به الطبيعي]، وإن كانا متقاطعين، إلا أنهما مختلفان تماماً, وكل منهما قائم بذاته على حدة. وأمّا في فلسفة كانط فإن هذه الحقيقة تتجلّى على صورة فصل تام بين عالم الظواهر وعالم الحقائق (أو الأشياء في ذاتها). وقد عهد كانط باللّه الى «عالم الحقائق»، مع ملاحظة أن «عالم الحقائق» عند كانط يعادل «النظام الأزلي» عندنا. ولكن أي فلسفة من هذا القبيل، إذا تصوّرت العقل المنطقي على

أنه الأداة الوحيدة للمعرفة، فإنها لا بد أن تحيل اللّه الى حقيقة غير قابلة للمعرفة، وذلك لأن العقلية المنطقية لا تعمل إلا في نطاق النظام الطبيعي. وتبعاً لذلك فإن النظام الإلهي لا بد من أن يكون غير قابل للمعرفة من جانب العقل المنطقي. وهذه النتيجة صحيحة تماماً، وهي بعينها مبدأ الألوهية السلبية. وهي في الوقت نفسه النتيجة التي توصل إليها كانط. ولكن في إحالة اللّه الى حقيقة لا يمكن معرفتها قضاء تاماً على الدين، وهذا على النقيض تماماً مما قصد إليه كانط. وإذاً فلا بد من أن تكون هناك طريقة أخرى لمعرفة اللّه، عن سبيل آخر غير سبيل العقل المنطقي. وليس هذا السبيل سوى الحدس الديني الذي عجز كانط عن إدخاله في مذهبه. ومؤدّى هذا القول أنّ «عالم الحقائق» (أو الأشياء في ذاتها) عالم غير تجريبي على الإطلاق، اللّهم إلا اذا كان بالأمكان اختباره عن طريق الحدس. ونظراً لعجز كانط عن الاعتراف بالحدس في نطاق فلسفته، فقد عمد الفلاسفة اللاحقون عليه الى استبعاد «عالم الحقائق» الذي قال به، على اعتبار أنه عالم لا تجريبي»[٢٠].

بقوله: إن الطريق الصوفي هو السبيل الى معرفة الالهي، يعتقد ستيس بأنه ينقذ الفلسفة من عجزها عن الوصول الى الإلهي من طريق العقلية المنطقية، وينقذ الفيلسوف من متناقضات قوله حين لا يتنبّه الى مزجه بين العنصر الصوفي والعنصر العقلي. وينقذ النزعة الطبيعية من التحوّل الى إلحادية مع تمسكّها به «لأن النزعة الطبيعية – التي اذا ترقّت تماماً، تحوّلت الى نزعة طبيعية إلحادية – انما هي وحدها الفلسفة العقلية الخالصة. ويستدرك بأن «العقل – الذي هو مجرد اسم آخر للذكاء التصوري – لا يدرك سوى النظام الطبيعي»[٢١]. فالقول «بالمغايرة بين النظام الإلهي والنظام الطبيعي» يفضي الى أنه «لا يمكن أن يكون ثمّة انتقال منطقي من أحدهما الى الآخر» لأنّ «النظامين الطبيعي والديني مملكتان مستقلتان تماماً، وكل منهما وحدة قائمة بذاتها على حدة»[٢٢]. «ليس ثمة استدلال منطقي يمكن أن يرقى بنا من المستوى الطبيعي الى المستوى الإلهي»[٢٣]. «ومعنى هذا أنه إما أن يعرف اللّه عن طريق الوحي – أعني عن طريق الحدس، وإما ألا يعرف على الأطلاق»[٢٤].

والوحي الذي يتحدث عنه ستيس أو الحدس، بما هو تقاطع للإلهي والطبيعي «ليس شيئاً قد حدث في الماضي، بل هو شيء يحدث في كل لحظة من لحظات الزمان، وفي كل قلب من القلوب، وإن كان من شأنه أن يصل الى أعلى لحظة من لحظاته في الاشراق الموجود لدى الصوفي العظيم»[٢٥].

إن قول ستيس بعالمين متغايرين مستقلين يتقاطعان في اللحظة الصوفية التي هي تقاطع للأزل وللزمان، أو للزمان الإلهي وللزمان الطبيعي، يستدعي توضيحاً. هل التقاطع مقتصر على الصوفي؟ وما هي علاقة العالمين بعضهما ببعض؟ هل هما مملكتان مستقلتان كل واحدة قائمة بذاتها، كما قال؟

بهذه التصورات راح ستيس يعالج مسألة التصوّف والفلسفة، بحثاً عن ايمان وطيد الدعائم، لم تنجح المباحث اللاهوتية بتوليده في نفس تائقة الى الطمأنينة. إيمان تصوغه التجربة الصوفية، تعجز البراهين العقلية عن تبريره فضلاً عن ايقاد جذوته هنا نسمع صوت الشوق الى اللّه، سعياً في طريق الوصول، بعدما ضلّت السبل.

لا زال ستيس على يأسه من العقل في أن يصل الى الحقيقة الإلهية. لكنه ما عاد يُعدُّ طريق الحدس والإشراق خدراً للعقل أو إماتة للفلسفة، كما لا زال بعض الدينيين يُعدّه وهو يعلي من شأن عقل يأس دعاة الإعلاء من شأنه، يأسوا من قدرته على بلوغ حقائق غير طبيعية. صار الطريق الصوفي، طريقاً لازم السلوك للوصول الى اللّه، على ما يعتبر ستيس. واذا كان في كثير من كلماته ما يمكن أن يحمل على القول بإلحاده، فإن كثيراً من الصوفيين لاقوا خواتيم مؤلمة بسبب سوء الفهم لمقولاتهم. إنه يقول بعدم قدرة العقل على إطلاق أحكام على «المسائل الإلهية» لأنها ليست في نطاقه. وكثير من فضل سلوك التنزيه على التشبيه، أو اللاهوت النافي على اللاهوت المثبت. لكنّ الخشية تظلّ قائمة أن تؤدي طريق التنزيه الى التعطيل بحيث يتلاشى الحدُّ الفاصل بين نفي الصفات والنفي. ما يقوله ستيس أن هذا الحد لا يمكن للبرهان العقلي أن يقيمه. إن ما يصنعه هو الاختبار الصوفي بعينه. أي الوصول الشخصي الى الحقائق.

لكن الصوفي حين يبلغ تلك الحقائق، وقد باتت بالنسبة له حقائق تجريبية

(أمبيرية)، كيف يبلغها الى الناس، وكيف يمكن الحكم على صحتها وصدقيتها؟

اللغة التي تحيط بما هو طبيعي، قاصرة عن التعبير عن الخبرة الصوفيّة، إلا متى غادرت حرفيتها، وصارت رمزاً. وإطلاق الأحكام يعيدنا الى السؤال الأصلي، فلا إمكانية لاطلاق الأحكام ما دام الحيّز ليس حيّزاً للحكم. يقول ستيس «وليس معنى هذه المفارقة المطلقة (...) أنه لا موجوداً أول، ولا ذاتاً كلية، وانما ما تعنيه هو أنه لا يمكن للعقل المنطقي أن يحيط بهذه الأمور أو أن يفهمها. وحتى عندما نسميها مفارقات فإننا نطبق عليها مقولة منطقية تعبّر عنها تعبيراً خاطئاً. وحتى لو قلنا أنها «موجودة» فحسب أو أنها «غير موجودة»، فإن ذلك لا يعني أن نتفوّه بكلمات عابثة عمّا لا يمكن النطق به. وهو ما ينطبق بالطبع على كل ما قيل في هذا الكتاب»[٢٦]. ولذا فإنه ينتهي الى أن «النتيجة التي تقول أن التجربة الصوفية ليست ذاتية فحسب، بل هي في صميم حقيقتها ما يزعمه الصوفية من أنها تجربة مباشرة بالواحد، وبالذات الكلية، وباللّه، ونحن نتبنّى ذلك على اعتبار أنه سيكون رأينا النهائي طوال الأجزاء المتبقية من الكتاب»[٢٧].

وعندما يقول بذلك، فإنه يكون مضّطراً للإجابة على مسائل من قبيل: صلة اللّه بالعالم، والشر في العالم.

ينتهي ستيس الى القول بوحدة الوجود التي يتساءل هل سيكفّ «رجل اللاهوت» عن «معارضته المستميتة»[٢٨] لها اذا فهمها فهماً صحيحاً؟

«الفهم الأعمق» لوحدة الوجود الذي يعتقد به ستيس هو ما «يقترحه من تعريف» لها على أنها «الفلسفة التي تؤكّد القضيتين الآتيتين في آن معاً وهما:

١ - العالم يتحد مع اللّه في هوية واحدة.

٢ - العالم متميز عن اللّه أي أنه لا يتحد معه في هوية واحدة»[٢٩].

ويعتقد ان «المفارقة» التي ينطوي عليها التعريف «هي السمة الكلية العامة لجميع أنواع التصوّف»[٣٠].

وكان ستيس قد لاحظ أنه «اذا كان لنا أن نتصوَّر - كما هو الواجب بالفعل - أن

تقاطع الإلهي والطبيعي لا يحدث فقط في كل لحظة من اللحظات الزمانية في تاريخ حياة كل إنسان، وإنما يحدث أيضاً عبر الكون في كل نقطة زمانية من نقاط النظام الطبيعي، بحيث أنه لا يكاد يوجد جزء من العالم يمكن القول بأنه خلو تماماً من اللّه»[٣١].

ويقترح بأنه يمكن «عن هذا الطريق أن نصل الى تصوّر وجود «سلّم للوجود (...)، تقوم فيه مرتبة فوق أخرى»[٣٢].

لقد خلص ستيس الى القول بأنه:

على الصعيد الابستمولوجي: لا بد من سلوك الطريق الصوفي، لاستكمال المعرفة.

على الصعيد الانطولوجي: وحدة وجود بين اللّه والعالم، وتغاير بين اللّه والعالم، وسلّم للوجود فيه مراتب.

يشبه ما خلص إليه، خلاصة المسار الذي تطورت فيه الفلسفة الإسلامية، حين قالت مع صدر المتألهين:

- بضرورة المزج بين الطريقين المشّائي والإشراقي، البرهاني والذوقي، العقلي والصوفي.

- وبوحدة الوجود وتشكيكيته، أي أنه يحمل على مصاديقه حمل تشكيك لا حمل تواطؤ، أي أن ثمة مراتب للوجود.

لكن ما قاله الملا صدرا بأصالة الوجود، ظل مع ستيس مما لا يمكن القطع به. أعتقد ان ما حال دون ذلك هو عدم التمييز بين الدليل على الوجود والإحاطة بالوجود.

إنّ الله في هذه الفلسفة تنحسر العقول عن كنه معرفته، لكنه لا يغيب حتى يحتاج ظهوره الى دليل. فالملكوت ملابس للملك. لكل ملك ملكوت يدّبره ويرعاه.

لقد كان ستيس لا يزال يحتاج الى خطوة الى الأمام، هي خطوة التسليم بموضوعية الإلهي. لكن شرط ذلك كان عدم حصره للموضوعية بالحسية. إن الإقرار بأن ثمة عوالم أخرى غير عالمنا لها موضوعية هي أشدّ موضوعية من عالمنا، هو الطريق الصحيح لفهم الخبرة الصوفية والاستفادة من ناتجها، بدلاً من أن تبقى محكوماً عليها

بالذاتية. لكن هذا الإقرار، محاصر من ناحيتين ناحية «العلميين واللاهوتيين على حد سواء»، وفق تعبير مرسيا إلياد. الأولون لميلهم الى تفسير الخبرة الصوفية «باسقاطات نابعة من اللاوعي»، فإن الآخرين بحرفيتهمم واستذواقهم الاستعراضي للإعلاء من شأن العقل، يحفزانهم على نبذها.

لذا لا يمكن لمعالجةٍ للتصوّف لا تنطلق من الاقرار بموضوعية العوالم التي يختبرها أن تفيه غرضه[٣٣]. إن نجاحها ممكن في استثارة الإهتمام بالتصوُّف، والتمييز ما بين القَدَح والسائل ما دام التمايز بينهما. ويدرك العرفانيون أن السائل الراشح يتلوّن بلون القدح وينطعم بطعمه. ولذا شددوا على إشفاف القدح حدّ إمّحائه.

تذييل
(١)

اذا كانت الوقائع الملموسة لا تزال عصية على الإكتناه، واذا كان ثمة مساحات مجهولة الإمتداد من ما يقع تحت الحواس في جملته، فكيف بـ «الوقائع» التي «تجري» في «الإقليم الثامن» مما يلي «الاقاليم السبعة»؟ وكيف بما هو هناك حيث لا إقليم ولا ترتيب ولا ما يمكن التعبير عنه بلسان، ولا إدراكه بوجدان؟

ستظلّ الحقيقة الإلهية من أعقد ما يواجه الإنسان. ولذا من الصعب معرفة أين يكون الإيمان وأين يكون الإلحاد. يبدو الحكم، ههنا، مؤجلاً، لما يخالط الإيمان من شرك خفي، من جهة، ولافتراض أن ليس ثمة إلحاد خالص لأن الاعتقاد بالخالق الذي فطر الناس يجعل القول بالحادهم مما لا يصح. نعم يتكاثف سواد الظلمة على قلوبهم، فلا يستطيعون ترقّياً من مرتبة نزلوا إليها إلى مرتبة هيئّت لهم.

إن كثيراً من حالات الخروج من الدين أو الإخراج منه، يتحمّل مسؤوليته قائمون على الدين نفسه. إما أنهم ضيقّوا خناقه أو ضيّعوا السبيل إليه، أو أضاعوا هم موضعه.

يحتاج التعريف باللّه الى توضيح السبل، التي تقتضي المجاهدة من السالك، فكيف بالتائه عنها.

(٢)

إن ما لم يثر الاهتمام هو كيف آلت قرون من هيمنة دين ما الى مادية مسرفة. ولا شك أن «الاستغراب» إذا قام يوماً، فسوف يعكف على ظاهرة تطور الفكر الغربي من دين الى لا دينية.

في محاولة مبكرة، هي موضع نقد لعدم اشتغالها على نصوص أصيلة وواسعة لمفكرين غربيين، ذهب المفكّر الإسلامي في كتابه «الدوافع نحو المادية» الى الحديث عن عاملين أساسيين:

١ - قصور الفكر الديني عن حل المعضلات التي كانت تعترضه.

٢ - قصور الفكر الفلسفي أيضاً.

وإذا كان في تقرير هذين العاملين كثير من الجرأة، فإن فيهما قدراً من الصّحة، فالقائل ينتمي الى مدرسة تعتبر أنها طورت البحث الفلسفي الإسلامي وقدمت أجوبة غير مسبوقة.

إن الأخذ بهذه المقولة، يقتضي:

- إطّلاعاً عميقاً وواسعاً وأصيلاً على الفكر الغربي. وإذا كان ذلك لم يتأمّن للقائل، فإن اتصاله بفيلسوف غربي يملك هذا الإطلاع، ويذهب الى هذه الخلاصة، يمكن أن يبرّر المقولة على نحو كبير الى حدّ كافٍ. لا زالت أعمال كوربان الأصيلة والمبدعة والرائدة التي تسجّل تقاطعاً نادراً للفلسفة الإسلامية بعد ابن رشد بالفلسفة الغربية المعاصرة، بعيدة عن الدراسة الجدية التي تستلزمها والتي ستترك آثارها التغييرية على مقولات بائسة عن الفكر الديني والفلسفات الشرقية والفلسفة الغربية.

- إدراكاً كافياً للتجديد «الكبير» الذي قدمته الفلسفة الإسلامية بمدارسه وبأحقابه للفكر الإنساني، بعيداً عن التصنيفات الجاهزة التي تميل الى المماثلة بين كل ما هو فكر ديني.

إن ثمة تميزاً في أجوبة الفلسفة الإسلامية (لا سيما مع الملا صدرا) على المعضلات الفلسفية، ما يجعل الجهد الفلسفي المعاصر قاصراً في أحكامه على مجالات لم يلجها بعد.

(٣)

إن من الخطورة البالغة أن يُماهى بين إدراك الحقيقة الإلهية وبينها. إن لها تجلياتها المتكثرة، بل التي لا تتكرّر في لغة أهل العرفان.

هكذا لا يجوز للدينيين المطابقة بين ما أشادوه من بنيان وبين ما هو إلهي، كما لا يجوز لغيرهم اعتبار أن ما يقوضونه من بنيان دائراً على أي حال، هو تعطيل للّه أو تقليص لحضوره أو نفي لها.

فليس هو فكرة ابتدعت، لتجاوزها فكرة أخرى مبتدعة.

هنا يتقدَّم العرفان أو التصوُّف لدى الغربيين ولدى الشرقيين على حد سواء كترياق ضد العدمية، وترياق ضد القشرية الجوفاء.

ولذا لم يكن غريباً أن نعثر على هذا الميل عند عدد من الفلاسفة الغربيين، بالإضافة الى كوربان[٣٤]. فالحاجة الى الإتصال بالمطلق حاجة إنسانية دائمة.

أليس من المدهش حقّاً أن نرى كيف أن من كان يُعدُّ ملحداً ومن عتاة الفلسفة الطبيعية، قد آل الى القول بضرورة سلوك الطريق الصوفي. هذه هي الخلاصة الهامة التي يقدّمها الكتاب - موضوع البحث.

لكن السؤال متى يستعيد العرفان (أو التصوّف) اعتباره في مجال الفكر العربي الذي على ما يبدو أنه ظلّ واقفاً عند التشدد العقلاني حدَّ تأليه العقل، ساتراً بذلك خوفه الرهيب من نعت بالظلامية، وعجزه عن الثقة بقدرته على حمل جديد للإنسانية الراهنة.

ما تحتاجه الإنسانية ليس ببغاوية تزعم عقلانية مضحكة، بل ما يملأ خواءه المادي بـ «الوجود الروحي» الذي لا يشغله متحذلقون، بل صادقون في التحرّر من أسر المادية الكاسرة ليحلقوا في سماء، لا يُعرج إليه بمسبار.

متى يُخرجُ التصوُّف من اعتباره خدراً في أرض الأحلام، أو هلوسة في فضاء الهذيان، ويستعيد اعتباره طريقاً معرفياً.

لقد أخرجه ولتر ستيس.

الهوامش

(١) التصوّف والفلسفة، ولتر ستيس، ترجمة وتقديم إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهر ١٩٩٦، وسيشار إليه لاحقاً بـ التصوُّف.

(٢) ترجمه مجاهد عبد المنعم مجاهد الى العربية بعنوان تاريخ الفلسفة اليونانية، دار مجد الطبعة الأولى بيروت ١٩٨٧ والاقتباساتُ هنا، منه، وسيشار إليه بـ تاريخ.

(٣) تاريخ، ص ٢٤٠.

(٤) تاريخ، ص ٢٤٠.

(٥) هكذا وردت في النص المترجم. وأظن أن من الأدّق فهمها على أنها «والعمليات المنطقية لا تشغل بال الصوفية».

(٦) تاريخ، ص ٢٤١.

(٧) ما بين الأقواس المزدوجة من تاريخ، ص ٢٤٣.

(٨) تاريخ، ص ٢٤٣.

(٩) تاريخ، ص ٢٤١.

(١٠) تاريخ، ص ٢٤٣.

(❖) كلمة المفارقة لها موقع أساسي في فهم سيتس للتجربة الصوفية ومقالاتها.

(١١) تاريخ، ص ٢٣٩.

(١٢) التصوّف، ص ٢٥٣.

(١٣) التصوّف، ص ٢٥٤.

(١٤) التصوّف، ص ٢٥٥.

(١٥) المقالة بعنوان «الانسان في وجه الظلام»، مجلة «اتلانتيك» الشهرية، عدد أيلول ١٩٤٨.

Man against darkness, the Atlantic monthly, September 1948.

(١٦) الزمان والأزل، ولتر ستيس، ترجمة زكريا ابراهيم، المؤسسة الوطنية، بيروت ١٩٦٧، ص ٣٤٤. سيشار إليه لاحقاً بـ الأزل.

(١٧) الأزل، ص ٣٤٤.

(١٨) التصوّف، ص ٢٦٤.

(١٩) الأزل، ص ٣٤.

(٢٠) الأزل، ص ٣١٢، ٣١٣.

(٢١) الأزل، ص ٣٣٥.

(٢٢) الأزل، ص ٣١١.

(٢٣) الأزل، ص ٣١٨.

(٢٤) الأزل، ص ٣١٩.

(٢٥) الأزل، ص ٣١٩.

(٢٦) التصوّف، ص ٢٥١.

(٢٧) التصوّف، ص ٢٥٧.

(٢٨) التصوّف، ص ٣٠٦.

(٢٩) التصوّف، ص ٢٦٢.

(٣٠) التصوّف، ص ٢٦٣.

(٣١) الأزل، ص ٢١٦.

(٣٢) الأزل، ص ٢١٦.

(٣٣) انظر المعالجة الرائعة في «الحنين الى الأصول»، مرسيا إلياد، ترجمة حسن قبيسي، دار قابس، بيروت ١٩٩٤، ص ٩٥ و٩٧ – ١٠٠.

(٣٤) أعتقد أن معالجة هنري كوربان كانت أكثر تقدّماً، لهذه الناحية، راجع: عن الإسلام في ايران، الجزء الأول، ترجمة نواف الموسوي، دار النهار للنشر، بيروت ٢٠٠٠.