التجربة الصوفيّة بين الحب والعنف



حمادي أنوار باحث مغربي

مؤمنهن بالحدود Mominoun Without Zorders للدراســـات والأبحــــاث www.mominoun.com

التجربة الصوفيَّة بين الحب والعنف(1)

1 نشر هذا البحث في ملف «التصوف والعنف» تحت إشراف صابر سويسي، مؤمنون بلا حدود.

الملخص:

إنَّ المتأمّل في تاريخ الإنسانيّة، وبالضبط في تاريخ أديانها منذ نشأتها الأولى، يكاد يجزم بأنَّه تاريخ عنف واقتتال وحروب. فإذا كان الاختلاف معطى طبيعيًا ووجوديًا لا يمكن الشكّ فيه، فكذلك الدين هو مجال للصراعات والنزاعات، خصوصاً أنَّ أساسه يكمن في تلك الثنائيّات والتقابلات العديدة، من قبيل: حلال وحرام، خير وشر، ثواب وعقاب، جنة ونار... إلخ. ومن ثمّ كانت التجارب الدينيّة، على تنوّعها واختلافها، مرتعاً خصباً للعديد من السجالات والنقاشات والجدالات الفكريّة والعقديّة.

لكن، وبالرغم من كلّ هذه الصراعات التي قد تصير تناقضات في كثير من الأحايين، فإنّنا نؤكد أنَّ المشكل، أو لنقل الإشكال، يكمن في الأديان والمتدينين وليس في «الإله». ومن خلال هذا الطرح ننفي، من جهة، مقولة الإلحاد، على غرار ما أكّده سبنسر، ومن جهة أخرى نقدّم تصوّراً آخر للعلاقة القائمة بين المتديّن والإله.

انطلاقاً من هذه العلاقة التي يقيمها الإنسان مع فكرة الإله، وبناء على تصوّره للدين والاعتقاد، سنضع الأساس الذي سيرتكز عليه بحثنا هذا، ويكمن في التمييز بين نوعين من التجربة الدينية: التجربة الأولى التي نقول عنها إنّها ساذجة، وتتعاطى مع الدين بعقليّة مُغرضة ونفعيّة، وبمنطق الغاية تبرّر الوسيلة. حيث نجد أنّ المتديّن، بهذا المعنى، يمارس جملة من العبادات والطقوس، إمّا بدافع الخوف من العذاب، في هذا العالم وفي العالم الآخر، أو بدافع الطمع في نيل الأجر والثواب ودخول الجنّة، وفي الغالب هما معاً. والمشكل في هذا التصوّر الغائي للدين يكمن في كون صاحبه يكون متعصّباً لنمط تديّنه الخاص، ويعمل على تصديره وفرضه على الآخرين، ومن ثمّ يكون كلّ مخالف في الدين بمثابة عدو (كافر) ينبغي ثنيه عمّا هو فيه، وإرشاده إلى «الطريق المستقيم» الذي يعتبره هذا المتدين السبيل الوحيد والأوحد المؤدّي إلى الإله، فهو، في نظره، الأصح والأحق بأن يُتبع. وهنا نلمس التعصّب والغطرسة والانغلاق، وكلّ النزعات التي قد تتحوّل نظره، الأصح وعنف وإرهاب.

على نقيض ذلك، هناك التجربة الدينية القائمة على الحب، وهي التجربة الصوفية، بلغة وليام جيمس. ففي التصوف في جميع الأديان- هناك حضور قوي للمحبة، بل إنَّه دين الحب كما أكد ذلك الشيخ الأكبر ابن عربي، ودين العشق أيضاً بلغة مولانا جلال الدين الرومي. وهو الدين الإنساني حسب تعبير إريك فروم. ويشترك كلّ من برتراند راسل ووليام جيمس في اعتبار التصوف تجربة مرنة تنبني على التفاؤل ومحبة الحياة؛ وهي بذلك تناهض كلّ أشكال العنف والقتل والحرب.



بناء على ما سبق، نؤكد أنَّ كلّ دين يرى أصحابه أنَّه يدعو إلى القتل والعنف والعدوانيّة، هو دين مشكوك في صحته وأحقيته بأن يُتَبع. فمهما تعدّدت الأديان واختلفت الملل والعقائد، فإنَّ الإله واحد. ومن حيث هو إله فإنّه رمز للمحبّة والود والرحمة والتسامح. وكلّ من يحارب ويقتل ويُعَنّف باسم الإله فإنّه، من دون شك، يبتغي وجها آخر غير وجه الإله الذي يهلل به. وكما أكّد جون لوك، لو أراد الإله أن يفرض ديناً من الأديان، بالقوّة والعنف، لسخّر لذلك جنود السماء عوض جنود الأرض. ومن هنا نلمس كيف أنَّ الإله، خصوصاً كما تتمثله التجارب الصوفيّة، هو إله المحبّة والرحمة والود والتسامح، وليس إله العنف والإرهاب والتطرّف.

لكلّ ذلك، سنركّز في هذا البحث على دراسة جملة من التجارب الصوفيّة (جلال الدين الرومي، ورابعة العدوية، وابن عربي، والحلاج، والقدّيسة تريزا) لنكشف عمّا تزخر به هذه التجارب من تصوّرات مختلفة للدين أكثر مرونة وليونة وتسامحاً. إضافة إلى دعوة مثل هذه التجارب إلى مناهضة العنف والتطرّف والإرهاب، لنخلص، في الأخير، إلى كون التجربة الصوفيّة هي تجربة حبّ وعشق وتسامح على الرغم من الاختلاف في العقائد والأديان.

تقديم عام:

يرى إريك فايل أنّ الوجه النقيض للحقّ ليس هو الباطل، وإنّما العنف. ويمكننا أن نلمس في هذا القول دعوةً صريحة وقويّة للّاعنف والتسامح والصفح، حتى في الحالات التي نكون فيها على حق وعلى صواب، ونمتلك فيها كلّ مسوّغات ودواعي ممارسة العنف. فكلّ نصر أو انتصار ناتج عن العنف يكون، حسب غاندي، مساوياً للهزيمة؛ لأنّه انتصار سريع التلاشي والزوال، وسرعان ما تزول آثاره وتتبدّد نشوة بلوغه. ولعلّ السبب الأعمق وراء ذلك هو أنّه انتصار على الآخر، وانهزام، في المقابل، أمام الذات. فقوّة الروح وعظمتها تُسْتَمَدّان من مدى قدرتها على المحبّة والود، ومن ثمّ استطاعة الصفح على ما لا يمكن الصفح عنه؛ فهذا هو الصفح الحقيقي بلغة جاك دريدا. أمّا أن تسامح على أشياء بسيطة يمكن التغاضي عنها، فليس من التسامح في شيء، ويبتعد حتى عن المعنى الذي يغيده فعل تَسَامَح rolérer، الذي يعني في أصله الاشتقاقي معنى التحمّل والمكابدة Supporter.

من القضايا التي يطرح التسامح فيها مشكلاً كبيراً يتطلب من صاحبه تحمّل الكثير من العناء والمشقة، نذكر مجال الدين والاعتقاد؛ حيث تسود شتّى ضروب الوصاية على ضمائر الناس، ويعمّ العديد من أشكال الحجر على إرادة الإنسان، الذي قد يجد نفسه مُكرهاً على أن يَدين بما لا يعرف وبما لا يحب، بل وبما لا يؤمن أيضاً. إنَّ جوهر الدين هو الإيمان، وماهيّة الإيمان هي الحب؛ فبالحب نؤمن، وبالإيمان نحب. ونحن نحب إذ نؤمن ونؤمن إذ نحب، والإله هو أصل وغاية الحب. فبهذا الحب يتجرّد التسامح ممّا قد يلازمه من تحمُّلٍ لأشياء ومشاعر لا تطاق؛ إنَّ التسامح، بهذا المعنى، هو قبول واستقبال المخالف حبّاً ووداً ورحمة، وليس شفقةً أو غصباً. ونحن نرى أنَّ هذا المعنى هو حقيقة التسامح الفعلي، وخصوصاً التسامح الديني.

إنَّ هذا المعنى الإنساني والديني لمفهوم التسامح، المتصل بالحب والمحبّة والرحمة، والمناهض للعنف والكره والحقد، يجد ذروة تحققه الواقعي والملموس في التجارب الصوفيّة المنفتحة والخلّقة. فالمتصوّف هو القادر على الاتصاف بهذه الشمائل، والتخلي عن العناد والتعصّب في التعاطي مع المسألة الدينيّة؛ وبالتالي النظر إلى الإنسان الآخر على أنَّه قيمة القيم، بمعنى أنَّ القيمة التي يزعم المرء اتصافه بها يجب، قطعاً، أن تخدم الإنسانيّة جمعاء، وأن تحقق الخير الأسمى لكلّ إنسان، وأن تكون كونيّة الطابع، حتى تتحصّل لديها تلك الدلالة المفاهيميّة التي ينصّ عليها مجال القيم والأخلاق، وحتى الدين.

انطلاقاً من هذه العلاقة الإشكاليّة الثلاثيّة الأبعاد: دين، وحب، وعنف، ارتأينا أن نخوض في نمط آخر من التدين، بات يشكّل موضوع نقاش وسجال في العديد من المحافل والأوساط الفكريّة والفلسفيّة والثقافيّة على مستوى العالم، وهو التجربة الصوفيّة. فقد توالى، في السنوات الأخيرة، العديد من الأصوات



المنددة بما آل إليه الإنسان في العالم المعاصر من إسراف في الآليّة والماديّة، وتطرّف في النزعات العلمويّة والوضعيّة؛ وهو ما أفرغ العالم من روحانيته، ورمى به في قبضة التقنية والمادّة. لذلك فلا مناص من أن نضمّ صوتنا إلى تلك الأصوات، وأن نقرّ بحاجة العالم والإنسان اليوم لموجة روحيّة وصوفيّة، لعلها تضفي عليهما شيئاً من الرقة والانفتاح والجمال والحب.

في التجربة الصوفيَّة

إنَّ الحديث عن التصوّف باعتباره تجربة، هو حديث لا يمتّ بصلة للتصوّف في بعده المؤسساتي، الذي قد يتخذ أشكالاً إيديولوجيّة وسياسيّة خطيرة، وإنّما هو مناولة، عن كثب، لتلك التجارب الشخصيّة المتعلقة بما توصّل إليه الأفراد من قناعات في إطار تجسيدهم لحريتهم الفرديّة. فسؤال الإيمان والاعتقاد لا مجال فيه لأيّة إملاءات خارجيّة، أو ضغوطات من جهات معينة قد تخدم مصالح وأهدافاً ربّما تتعارض والغايات الروحيّة الأسمى لكلّ تجربة دينيّة أو صوفيّة. إنّنا هنا إزاء تجربة صوفيّة شخصيّة، تنبني على علاقة المتصوّف أو المتدين بعالم الروحانيّات، وانعكاس ذلك على علاقته بالآخر وبالعالم من حوله.

لو تأملنا تاريخ التصوّف والأديان، وبحثنا في نشأة العقائد الدينيّة لدى الشعوب، فسنجد أنَّ الأصل في التصوّف هو الاتصاف، وهو اتصاف في إطار مقولَتَيْ التحلية والتخلية؛ أي أن نتحلى بما هو خير وجميل، وأن نتخلى عمّا هو شرير وقبيح. وهذا، في رأينا، هو روح الدين. أمّا التدين الآلي والميكانيكي والروتيني، فلا يعدو أن يكون مجرّد ممارسات وطقوس اجتماعيّة، تفرضها ضوابط وقواعد مجتمعيّة قاهرة، تكاد تخلو من أي بعد روحاني إنساني، بل حتى من أدنى تصوّر نزيه لمفهوم الألوهيّة.

يحدّد لالاند التصوّف على أنّه تلك العلاقة الموجودة بين العقل الإنساني والمبدأ الأصلي للوجود، وهي علاقة حميميّة ووجدانيّة يُعتَقَدُ في إمكان وجودها، فهي تقدّم نموذجاً مُعَيَّناً للمعرفة والوجود يتجاوز النموذج السائد والمعروف عادة. إنّها حالة داخليّة وجوّانيّة ينقطع فيها أيّ اتصال بين المتصوّف والعالم الخارجي، ينكفئ فيها هذا الأخير على روحه، وعلى وجوده الباطني العميق، مُعانقاً وجوداً موجوداً عمق وغير متناه هو الإله والتصوّف، حسب لالاند، هو حياة وحركة ونمو وتطوّر أ. وهو تجربة سيكولوجيّة ودينيّة وأخلاقيّة تقوم على المباشرة والاتصال بين المتصوّف والأصل الروحي للوجود، ممّا يجعل منه، أيضاً، تجربة روحانيّة تؤدي إلى حالة وجدانيّة قويّة؛ هي المحبّة. فنقول إنَّ التصوّف هو تجربة حبّ قبل كلّ شيء؛ حبّ الإله، ومنه حبّ الإنسانيّة والوجود في مجمله.

قسم الدراسات الدينية 6

^{1.} Lalande, André (1997): «Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie» Vol.1. 4ème édition, Quadrige, PUF, Paris p: 662.



وتتميز التجربة الصوفيّة، حسب وليام جيمس، بكونها تجربة سيكولوجيّة وإدراكيّة معرفيّة، تنكشف فيها مجموعة من الحقائق الموضوعيّة في صيغة إلهامات ومكاشفات حدسيّة وقلبيّة، تختلف كثيراً عمّا نجده في الحقائق المتوصّل إليها عن طريق الاستدلال والحجج. إنَّ المعرفة الصوفيّة معرفة عرفانيّة تتجاوز المعرفة البرهانيّة، ولا يمكن صياغتها أو التعبير عنها في صيغ ورموز دقيقة وجامعة مانعة، وهو ما حدا بأبي حامد الغزّالي إلى التأكيد على ضرورة صمت المتصوّف، واحتفاظه بمكاشفاته القلبيّة لنفسه، وألّا يبوح بها لغيره؛ لأنّه ما من أحد غيره سيفهم تجربته الخاصّة والشخصيّة الطابع.

إنَّ التاريخ الإنساني زاخر بالتجارب الصوفيّة، لكنّ الأصيلة منها هي التي تنأى عن عنصر القصديّة والقابليّة للتنبؤ بها. فما يعيشه المتصوّف الصادق من أحوال غالباً ما يكون سريع الاندثار، وقد لا يستمرّ لفترات طوال. لكنّ آثاره تبقى منحوتة وعميقة في نفس المتصوّف. كما أنَّ تلك الأحوال لا تخضع لإرادة صاحبها ولر غباته وقوّته؛ وإنّما تحدث بشكل تلقائي غير متوقع، لا يمكن التحكّم فيه أو السيطرة عليه. لذلك فالتجربة الصوفيّة، في معناها العميق، هي تلك التي جسّدت في إيقاعها خصائص الديمومة والحدس التي تحدّث عنهما بر غسون، فتجاوزت المكان والمادّة والزمان، وحتى العقل، إنّها سورة خلّاقة تعيد للكائن أصالته المستغنية عمّا يحيط بها.

وانطلاقاً من البُعد الروحاني الحاضر في التجارب الصوفيّة، يمكننا القول إنَّ التصوّف خاصيّة إنسانيّة بامتياز. بل أكثر من ذلك، فالتصوّف، كما يرى سبونفيل، لا يعني بالضرورة نوعاً من التجارب الدينيّة؛ أي أنَّه لا يرتبط حتماً بالدين أو بفكرة الإله، وهو ما يفسّره كتابه «روح الإلحاد» الذي وضع له عنواناً فرعيّاً يتحدّث عن روحانيّة بدون إله. Une spiritualité sans Dieu².

تفيد تجربة التديّن التأليه معنى التسليم بوجود قوّة مفارقة مطلقة، تكون كلّ الموجودات الأخرى تابعة لها، ولا تكون هي تابعة لأيّة قوة عداها؛ أي أنّ وجودها ضروري ومطلق. ومن خلالها يشعر المرء بأنَّ وجوده، خصوصاً المادي والجسدي، فانٍ وزائل. أمّا وجوده الروحي فسيظلّ خالداً. لكن يمكننا أن نتساءل مع سبينوزا فنقول: هل من الضروري الاعتقاد في إله ما لكي نشعر بأنّنا خالدون؟

يجيبنا، هنا، سبونفيل بالنفي، ويؤكد أنَّ هناك أشياء وموجودات مطلقة في ذاتها رغم تبعيتها لقوّة أخرى خارجيّة ومفارقة³. فالشيء من حيث هو محايث يكون عبارة عن جوهر وحقيقة مطلقين، وهو ما

popuille Andrá (2008): «L'Esprit de l'Athéisme Introduction à une

^{2.} Comte-Sponville, André (2008): «L'Esprit de l'Athéisme, Introduction à une Spiritualité sans Dieu», 1^{re} édition, Editions Albin Michel, Le Livre de Poche, Paris. P 144.

^{3.} Comte- Sponville, André (2010): «Le Goût de Vivre», 1^{re} édition, Editions Albin Michel, Le Livre de Poche, Paris. P 287.



يعني الشيء في ذاته. ومن جهة كونه كذلك، فإن له وجوداً روحيًا إضافة إلى وجوده المادي، وكلما تعمقنا فيه، لامسنا بُعداً صوفيًا حاضراً بقوّة، متجلياً في ما هو عليه الآن وهنا؛ أي في حقيقته الواقعيّة والراهنة، وفي معناه الحاضر دونما حاجة إلى البحث عن معنى آخر قد يتحصّل وقد لا يتحصّل. إنَّ هذا الجانب الصوفي مرتبط بالكينونة الحاليّة والأنيّة، وليس بالقيمة المعياريّة المتصلة بما ينبغي أن يكون.

إنَّ المتصوّف هو من يسكن المطلق، وهو من يتصل بالإله؛ وبالتالي من لم يعد يمثل له الإله موضوع نقص أو حرمان. فالإله بالنسبة إليه لم يعد في عداد الممكن أو الافتراضي أو المحتمل، وإنما صار حقيقياً وواقعياً، بل هو واجب أيضاً؛ يراه في كلّ مكان وفي كلّ شيء وفي كلّ لحظة. وهذا هو تصوّف المحايثة 4mysticisme de l'immanence ، الذي يتأسّس على وحدة الوجود، ويكون فيه الإله هو الطبيعة الطابعة بلغة سبينوزا. فالإله موجود في كلّ شيء، وكلّ شيء حاضر الآن وهنا، وهذا الـ"كلّ شيء" هو الكون، هو الوجود، الذي نوجد فيه وفي كبده، فهو المطلق المحايث؛ لذلك لا معنى لأن نبحث عنه في مكان آخر. وهو ما سبق أن أشار إليه الغزالي عندما صرَّح بأنَّ من لم يعرف نفسه، فلن يستطيع أن يعرف ربّه.

إذن، فجوهر التصوّف هو أن نبحث عن الإله، وعن المطلق، في جوانيتنا. لأنَّ هذا الرجوع إلى الأنا الداخلي العميق، وهذا التأمّل الباطني في الذات، ولغة الصمت والنظر هذه... هي صلاة ونسك وعيادة المتصوّف.

إنَّ من شأن تعميم البُعد الصوفي والروحاني على الإنسانيّة جمعاء، وعدم اقتصار هذا النمط من التجارب على المتدينين فقط، أن يجعل من التصوّف والروحانيّات عبارة عن تجارب إنسانيّة وكونيّة تُلغى فيها كلّ الحدود، وتتخطى جميع القيود والفروقات بلحاظ تعدّد الديانات، من جهة، والتأليه في مقابل الإلحاد، من جهة أخرى. ممّا سَيُمكن من زوال بعض ضروب الدوغمائيّة والتعصّب والتطرّف على مستوى الدين؛ ومن ثمّ الابتعاد عن تلك العقليّة التكفيريّة، التي تحاول أن تنفي وجود الحسّ الأخلاقي والقيمي عند غير المتدينين، كما تسعى لعزل المختلفين في الدين ونفيهم، بتسفيههم وتسفيه دياناتهم. وهذا سيفتح لنا آفاقاً أرحب لزرع بذور تجارب دينيّة معتدلة ومنفتحة، تجمع بين التقديس التأليهي والتقديس الإنساني، على عكس تلك العبادة التي ترى تقديس الإله مسوغاً لأفعال شنيعة وقذرة تحطّ من كرامة الإنسان، وتسلبه حقه في الوجود وفي الحياة.

Ibid, p: 290..4

التصوّف بوصفه تجربة انتشاء ووجد

يعرّف سيوران الوجد أو الانتشاء 1'extase بأنّه عبارة عن مشاركة أساسيّة تتجاوز كلّ الحدود والمقولات التي تقوم عليها المعرفة العاديّة⁵. فهو يتصل بنوع من الكشف والوحي الداخليين، يتخطيان أطر العقل الإنساني، وينفلتان من أيّ منطق؛ لذلك فالوجد يحيل على تلك الحالة من التيه والثمالة الروحيّة، يصعب الحديث، في ظلها، عن أيّ يقين قطعي أو معرفة جازمة ومحدّدة، ومن هنا يمكن أن ندرجه في مجال اللّاعقل عوض العقل، وضمن ما يُسمَّى العرفان بَدَلَ المعرفة. فقد كان هنري دولاكروا Delacroix يؤكّد أنَّ حالات الوجد والتأمّل، التي يعرفها المتصوفة، تكون متبوعة بلحظات من الألم والمعاناة، تختلف من حيث الحدّة والمدّة، وتشكّل مرحلة أساسيّة في نمو التجربة الصوفيّة وتطوّرها.

ويرى سيوران أنَّ هذا الانتشاء الصوفي، الذي هو الوجد، لا يتصل لا بالمعرفة ولا بالجنون⁷. إنَّه البديل الإنساني، الروحي والأخلاقي، لما يطال العالم من قبح وبؤس وألم وعنف. لكنّ بلوغ هذه الحالة من السمو، التي تنتفي فيها جميع أشكال النظر الاختزاليّة للإنسان، ويغدو فيها الإنسان كائناً مطلقاً وكونيّاً؛ هو أمرٌ عَصِيٌ على العامّة، فالقلة القليلة هي القادرة على الارتقاء بوجودها حيث يستحيل العنف لديها حبّاً، والقبح جمالاً، والشرّ خيراً، والمنغلق منفتحاً. وهذه النفوس المنفتحة والمشبعة حبّاً ووجداً، هي رهان الإنسانيّة لتعميم روح السلام والعشق والجمال في الوجود وتكريسها.

لقد وصف شوبنهاور الإنسان بأنّه كائن ميتافيزيقي، وتحدّث عن حاجة ميتافيزيقية عير قابلة للتحديد أو الوصف، تُتَرجم في صيغة اعتقاد أو تديّن. ونحن نتحدّث في هذا الإطار عن الحاجة الروحانيّة لدى الإنسان، وعن تحديده باعتباره كائناً روحانيّا؛ يمتلك روحاً، ويفكّر في روحه، ويسعى إلى تجاوز ما ليس روحيّاً فيه. أي أنّه يناهض العناصر الماديّة والآليّة في حياته، ويعمل على تليينها وتلطيفها بالحبّ والعشق والمودّة. فإذا كان روسو قد فَسَر وعَلَّل خيريّة الإنسان وطيبوبته انطلاقاً من الشفقة La Pitié، التي يُكِنُها الأفراد بعضهم لبعض، فإنّنا نرى أنّها تتخذ شكل رحمة Clémence نابعة من حبّ إنساني له أبعاد إلهيّة؛

^{5.} Cioran (1990): «Sur les cimes du désespoir», Texte traduit par: André Vornic. Revu par: Christiane Prémont. 1^{re} Publication, Editions L'Herne. P 43.

^{6.} Delacroix, Henri (1908): «Etudes d'histoire et de psychologie du mysticisme, les grands mystiques chrétiens», Félix Alcan Editeur, Paris. p 327.

^{7.} Cioran (1990): «Sur les cimes du désespoir», op. cit, p 43.

^{8.} Schopenhauer, Arthur (2009): «Le monde comme volonté et représentation», Tome II. Traduit de l'allemand par: Christian Sommer, Vincent Stanek et Marianne Dautrey. Editions Gallimard, Folio Essais, Paris. p 1395.



أي أنّنا نحبّ الإله من خلال حبّنا لكلّ الموجودات، ونحبّ هذه الأخيرة تعبيراً عن حبّنا للإله، كضرب من الاعتراف بعنايته الإلهيّة، وردِّ للجميل أيضاً.

إضافة إلى هذه الحاجة الميتافيزيقية التي تحدّث عنها شوبنهاور، هناك كذلك عاطفة أو شعور دو ميتافيزيقي يميّز الإنسان عن غيره من الموجودات، وهو شعوره بوجوده وبالوجود ككل إنَّه شعور دو طبيعة وَجْدِيّة كتعبير عن انتشاء المرء بهذا الوجود بما هو وجود؛ ومن هنا تكون الجذور الأولى والأصيلة للميتافيزيقا هي النشوة والإعجاب النابعان من دهشة الإنسان المتفلسف والميتافيزيقي ـ إزاء ما قد ينظر إليه الإنسان العادي نظرة ألفة واعتياد. إنَّ جذور الميتافيزيقا معقدة جداً على غرار ما يشوب الوجود ذاته من تعقيد، وهو ما انعكس على الوجود الإنساني أيضاً، يقول سيوران: «إنَّ القدرة على ملامسة جذور هذا العالم، وبلوغ التيه المطلق، وتجربة الأصيل والأساسي، معناه اختبار شعور ميتافيزيقي نابع من الانتشاء بالعناصر الأساسيّة للوجود» و.

إنَّ الوجد الصوفي هو حالة نفسيّة بمسحة إلهيّة، تترجمها نفوس خلّقة بواسطة أفعال حرَّة ومبدعة وإنسانيّة. فإذا كنا نتحدّث عن الدين السماوي باعتباره ديناً إلهيّاً توحيديّاً، وعن الدين الطبيعي بوصفه ديناً عقليّاً؛ فإنَّ التصوّف هو ذلك الدين الإنساني، دين العشق والرحمة والمحبّة، إنَّه تجربة وجد وانتشاء وتيه وعرفان. وهو، بهذا المعنى، ليس دين كره أو قبح أو حقد.

وفي علاقة التجربة الصوفية بالعشق، يتحدّث وليام جيمس عن حالة من السكر ivresse والبهجة والانتشاء والوجد، تغمر المتصوّف، فتجعل منه نفساً تقول "نعم"، لأنّها نفس منغمسة في عالم الوجد وبحر العشق والثمالة الروحية، في حين إذا ما فَقَدَ هذه المشاعر والأحاسيس، صار نفساً لا تجيد إلّا الجهر بـ: "لا". إنّ الحبّ أو ذلك السكر الروحي هو المثير والمحرّك الأكبر في الإنسان الذي يقول نعم، فينقله من سطح الواقع إلى عمقه وجوّانيته، ويجعله يتماهى ويتحد مع الحق والحقيقة 10. ويمكننا أن نجعل من كلمة «نعم» التي يقولها المتصوّف والعارف دلالة على انفتاحه ومحبته ومرونته، على عكس غير المتصوّف وخلافه، بما في ذلك صاحب الدين الجامد والمغلق الرافض دوماً؛ فالأوّل روحي وروحاني وعاشق، والثاني جامد ومتحبّر ومُبْغِض، ومتصلب في أفكاره واعتقاداته لدرجة قد تصل إلى التطرّف والعنف.

قسم الدراسات الدينية 10 قسم الدراسات الدينية

^{9.} Cioran (1990): «Sur les cimes du désespoir», op. cit, p 43.

^{10.} James, William (2004): «The Varieties of Religious Experience», Routledge Centenary Edition, London and New York. P 300.

التصوّف وتجربة الحب

إنَّ الغاية من خلق الحق للخلق هي إماطة الحُجُب عن الخالق وجعله معروفاً لدى الخلق. كما أنَّ فعل الخلق وإيجاد الوجود كان بدافع الحبّ؛ وهو حبّ إلهي عبّر عنه الإله تجاه خلقه، باحثاً عن التجلي والظهور في صورة خلق عظيم. بهذا المعنى يكون الأصل في الخلق هو الحبّ، وبالتالي فالأصل في العبادة والاعتقاد، أيضاً، هو الحبّ. فبالحبّ وحده يمكن ردّ جميل الحبّ. وأوّل خطوة في طريق الاعتراف بمن أوجدك وخلقك حبّاً هو أن تُوجِدَه أنت أيضاً؛ أي أن تسلك متحريّاً وجوده، لا خوفاً أو طمعاً، وإنّما حبّاً وعشقاً. إذ بالحب تمّ الخلق، وبالحب يكون الدين. وما يزال المرء يتديّن حبّاً وعشقاً وشوقاً إلى أن يفنى في معشوقه، ومن ثمّ يعود إلى أصله الأصيل حيث يتّحد العاشق بالمعشوق.

فالحبّ الصوفي هو حبّ للمحبوب، تفنى وتنصهر معه ذات المُحب. فهو ليس حُبَّ رغبةٍ، أو رغبة في رغبة المحبوب، وإنّما هو حبُّ بغية الاقتراب والاتحاد والفناء في ذات من نحب، فقط حبًا فيه وإرضاءً له؛ إنَّه حبّ غير مُغرِض وغير غائي Désintéressé. لأنَّ أيّ حبّ سيكون عكس ذلك لن يُسمّى حبّاً، بل هو مجرّد شبق جنسي، بلغة جاك لاكان؛ أي أنّه حبّ جسمي وجسدي مادي بلا روح، يسمّيه ابن عربي "الحبّ الطبيعى".

إنَّ الحبّ الصوفي هو ذلك الانفعال الذي يتموقع به وفيه الإنسان بين «اللّاشيء» و «كلّ شيء». لأنَّ النفس تتجرّد من كلّ غاية أو هدف، ولا تناشد إلّا الحبّ ووجه من تحب. وهو ما يجعلها تملك كلّ شيء.

يرى وليام جيمس أنّه مادام على المرء أن يمتلك حسّاً فنيّاً وأذناً موسيقيّة، حتى يفهم المعزوفات والسمفونيات الموسيقيّة؛ فكذلك فهمُ معنى الحبّ أو العشق، كما نجده في التجارب الصوفيّة والدينيّة المنفتحة، يقتضي من الباحث فيه أن يكون هو نفسه محبّاً وعاشقاً!!. وذلك على غرار بعض أشكال الجمال والحسن التي لا يدرك جمالها إلّا من كان جميلاً، فعلى قدر عظمة الإنسان ورقيّه تُدْرَكُ عظمة الأشياء والأشخاص ورقيهم أيضاً. ومن هنا يكون العشق أو الحبّ الصوفي بمثابة شعور أو عاطفة أكثر منه مفهوماً أو فكرة، إنّه شعور جوّاني معيش vécu وليس مجرّد تصوّر عقلي كلّي.

إنَّ أهم ميزة يتسم بها العشق أو الحبّ الحقيقي هي عدم الزوال، فهو ثابت لا يريم، غير خاضع لأيّ تأثير خارجي، لأنَّه حبّ الجوهر وليس المظهر، إنَّه شعور جواني لا يولي أي اعتبار لكلّ ما من شأنه الزوال كالمتعة أو المنفعة أو الجمال الظاهري. يقول ابن عربي: «وكلّ حبّ يزول فليس بحبّ، أو يتغير فليس بحبّ،

^{11 .} James, William (2004): «The Varieties of Religious Experience», op. cit, p 295.



لأنّ سلطان الحبّ أعظم من أن يزيله شيء » 12. إنّه حبّ لجلال الإله وجماله، وهما صفتان أبديتان وأزليتان وأزليتان لإله هو أصل هكذا صفات، لذلك فعشقه لا بدّ أن يكون غرقاً وذوباناً فيه، وُلوجٌ دون خروج، ففي عشقه تنعدم الآفاق وتزول التطلعات، ولا يبقى سوى وجه المعشوق وروحه، الذي هو غاية كلّ الغايات. و «إذا كانت غاية الحبّ الإلهي الصوفي هي الاتصال بمبدأ الحياة والخلود، فإنّ كلّ حبّ لا يتعشّق المبدأ الحيوي الخالد في المحبوب لن يكون حتما حبّاً حقيقياً. وهذا يعني أنّ كلّ حبّ لا يوقظ في الإنسان الحنين إلى الأصل الإلهي والخلود ليس حبّاً، وإنّما هو مجرّد رغبة قاصرة » 13. سرعان ما ستندثر وتزول وكأنّها لم تكن أصلاً.

يقول جلال الدين الرومي متحدثاً عن عشقه لإلهه: «أيّها العشق؛ كم لك عند الناس من اسم ومن لقب وبالأمس أطلقت اسماً آخر عليك: «داء بلا دوا»» 10 ويقصد هنا داء القلب ومرضه، فالعاشق عليل القلب مريض الجوارح «وعلة العاشق غير بقية العلل» 15 فعاشق الإله عشقاً في ذاته ولذاته لا يجد لدائه هذا مُخَلصاً سوى الإله عينه، والحضور في حضرته ودوام الاتصال به، فهذا الإله هو مصدر علة العاشق وعِلّة وَلَهِهِ وهُيَامِه، وبالتالي فهو منبع بَرَئِهِ وسِرُّ شفائه. كلما از داد القرب والوصل وَدَنا من الاتحاد استحال المرض وجداً، والألم وداً، والنار سلاماً وبرداً. وبعد طول الظلام الدامس والقاتم ينبلج نور الصبح وينبثق ضياءٌ يعمّ قلب العاشق وسريرته، ومنه ينتقل الحبّ والعشق ليعم الإنسانيّة جمعاء، لا بل الوجود برمّته. و هذا ما يجعل من الحبّ أو العشق جو هراً إلهيّاً 6 Divine Essence.

ويحدد الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي العشق في كتابه ''لوازم الحب الإلهي'' على أنّه: «إفراط المحبّة، وهو معنى من المحبوب يقع به العشق، وهو الذي يوقد نار الشوق والوجد الذي في القلب، وهو لا يكون إلّا لتجلّي الاسم الجميل [...] ولا بدّ من سبب ورابطة بين العاشق والمعشوق حتى الْتَفّ به على الاختصاص دون غيره، فإنّه يراه في عينه أجمل ممّن هو أجمل منه في علمه، ولذا يكون العاشق تحت سلطان المعشوق، وإن كان عبده، فينتقل الحكم على السيّد للعبد إذا كان معشوقاً له» 17. فذات العاشق تُفنى في المعشوق، وتُسلب منه إرادته، لتغدو من إرادة معشوقه، الذي يصبح ذا سلطان وقوّة وحكم. إنّ نار العشق

www.mominoun.com 12

¹²⁻ ابن عربي، محيي الدين (1998): «لوازم الحب الإلهي"، تحقيق وتعليق: موفق فوزي الجبر. ط1، دار معد للطباعة والنشر والتوزيع، ودار النمير للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ص 41.

¹³⁻ منصف، عبد الحق (2007): «أبعاد التجربة الصوفيّة. الحب الإنصات الحكاية"، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء. ص 99.

¹⁴⁻ الرومي، جلال الدين (2008): «قصائد مختارة من ديوان شمس تبريز" نقلها من الفارسيّة وقدّم لها و علق عليها: محمّد السعيد جمال الدين، الهيئة المصريّة العامة للكتاب، القاهرة. ص 63.

¹⁵⁻ الرومي، جلال الدين (1996): «المثنوي"، الجزء الأول، ترجمه وشرحه وقدم له: د. إبراهيم الدسوقي شتا، المشروع القومي للترجمة، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة. ص 46.

¹⁶⁻ F. Hadland, Davis (1920): «The Persian Mystics. JALÁLU'D-DIN RÚMÍ». John Murray, Albemarle Street, W. London. p 33.

¹⁷⁻ ابن عربي، محيي الدين (1998): «لوازم الحب الإلهي"، مرجع سابق، ص- ص-62-61.

تُلهب قلب العاشق، وتحرق كلّ شيء ما عدا معشوقه، أو بالأحرى يتجلّى له هذا المعشوق في كلّ شيء، فحيثما حلّ حلّا معاً، لا هجر ولا بعاد بينهما. وهذا ما حدا بالشيخ الأكبر إلى القول: إنَّ «العشاق لا يتصفون بالشوق والاشتياق، الشوق إلى غائب، وما ثمَّ غائب، من كان الحق سمعه، كيف يطلبه» 18. لأنَّ العاشق قد تخلّى عن ذاته وروحه وسلّمهما لمعشوقه، فبات على اتصال واتحاد دائم وأبدي به؛ ما يعني عدم وجود أيّ مسوّغ لشوقه واشتياقه له، فهو خليله ومؤنسه الذي لا يفارقه.

هناك اتصال وثيق، عند الشيخ الأكبر، بين الحبّ أو العشق وبين العبادة، فكلّ معشوق هو معبود، وكلّ معبود يكون معشوقاً. وهو ما عبَّر عنه إريك فروم بالقول: إنَّ الحبّ يقتضي الإيمان 19. بمعنى أنَّ الإيمان والعبادة لا يكونان بداعي تحصيل الأجر أو دخول الجنّة، وإنَّما يتمّان تبعاً لهيام العاشق بالمعشوق، ورفع شأنه وإبراز عظمته وجبروته كحقّ وخالق، مقابل تبخيس ذات الخلق واختزالها وفنائها. فتقديس الإله يكون بمحبته، والمعبود والمحبوب سيّان، وهذا جوهر دين العشق أو الحبّ عند ابن عربي، والذي صوّره لنا من خلال بيته الشعري المشهور:

أدين بدين الحبّ أنّى توجّهت ركائبه، فالحبّ ديني وإيماني 20

أمّا الحلّاج، فقد كان من أشهر القائلين بنظريّة الحلول، وقد بلغ به تصويره لاتحاده بالإله مبلغاً حمل الناس على تكفيره، فهو الذي جعل من صورة الإنسان صورة للإله، وأنّه خُلق على هيئته، وقال إنّ هذه الصورة تتكوّن من طبيعتين: الأولى ناسوتيّة، أي بشريّة. والثانية لاهوتيّة، بمعنى إلهيّة. وقد امتزجت هاتان الطبيعتان لدرجة يصعب الفصل بينهما. وهنا مكمن نظريته في الحلول وجوهرها، وهي التي تترجمها عبارته الشهيرة «أنا الحق». ويعبّر عن ذلك شعراً في ديوانه فيقول:

أنا من أهوى، ومن أهوى أنا نحن روحان حللنا بدنا نحن، مذكنّا على عهد الهوى يضرب الأمثال للناس بنا فإذا أبصرتني ... أبصرته وإذا أبصرته أبصرتنا أيها السائل عن قصتنا لو ترانا لم تفرّق بيننا روحه روحى وروحى روحه من رأى روحين حلّت بدنا؟15

18- نفسه، ص 66.

^{19.} Fromm, Erich (1995): «The Art of Loving», Thorsons Edition, London. p 95.

²⁰⁻ ابن عربي، محيي الدين (2005): «ترجمان الأشواق"، اعتنى به: عبد الرحمن المصطاوي، ط1، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت. ص 62.

²¹⁻ الحلاج (2008): «ديوان الحلاج. ويليه أخباره وطواسينه"، جمعه وقدّم له: د. سعيد ضناوي. ط2، دار صادر، بيروت. ص 65.



أمّا في ما يخصّ قوله في الحبّ أو العشق الإلهي، فقد لخصته «آنا ماري شيمل»، ووصفته بأنّه «شهيد الحبّ الصوفي»، في قصة مأثورة عنه مفادها أنّه «عندما كان الحلّاج في السجن، سأله أحد الدر اويش قائلاً: «ما الحب؟» فقال: «ستراه اليوم وستراه غداً وستراه بعد غد»، وفي اليوم نفسه قتلوه، وفي اليوم الثالث نثروا رماده في الريح»²²، فكان شهيد حبّه لإلهه، وضحيّة عدم فهم الناس له. فالإله حبّ وهو والإله واحد؛ فكلاهما حبّ إذن. ومن هنا يتضح المعنى الذي أراده الحلاج من قوله: «أنا الحق»، وكيف ميّزه عن قول فر عون الشهير: «أنا ربكم الأعلى». وقد فسّر المتصوّفة ذلك، من بعده، باعتبار أنَّ فر عون قد رأى نفسه ونسي إلهه، أمّا الحلاج، فقد رأى الإلهي وعنايته، وإشارة للحبّ فر عون دليلاً على الجحود والنكران والكفر، فرأنا» الحلاج رمز للفضل الإلهي وعنايته، وإشارة للحبّ العميق والعشق القوي الذي يغمره، والذي عبّر عنه بالقول:

اتحد المعشوق بالعاشق انقسم الموموق للوامق واشترك الشكلان في حالة فامتحقا في العالم الماحق²³

وفي دعاء شهير لشهيدة العشق الإلهي، تبتهل رابعة العدوية قائلة: «إلهي! إن كنت عبدتك خوف النار فأحرقني بالنار، أو طمعاً في الجنة فحرّمها عليّ، وإن كنت لا أعبدك إلّا من أجلك، فلا تحرمني من مشاهدة وجهك» 24. وتضيف متحدثة عن الإله: «ما عبدته خوفاً من ناره ولا حبّاً لجنته، فأكون كالأجير السوء عبدته حبّاً وشوقاً إليه» 25. فالحبّ أو العشق الصوفي هو انفعال سام وقوي، وما يميزه هو كونه مكتفياً بذاته Désintéressé فالمتصوّف يحبّ وكفي. أمّا من سيحب؟ ولماذا وكيف سيحب؟ فهذه أمور تلقى اهتمام الأشخاص الذين لم يكن للنداء الصوفي وقع في آذانهم، ولم تستحوذ على نفوسهم تلك العاطفة والرجّة التي بإمكانها أن ترتفع بهم إلى عالم آخر فوق عقلي.

فالعشق هو الأصل، وهو صفة للروح، وُجدا معاً في آن واحد. وقد توصّل أغلب العارفين والمتصوّفة لوجود عشق آخر أصلي وسابق على ذاك الذي بلغوه هم؛ وهو عشق الحقّ الذي يعلو على عشق الخلق. وهذا العشق هو وليد المعرفة والمحبّة؛ فمن لم يعرف الحقّ، لن يحبّه، ومن لم يحبّه، لن يعشقه، وبالعشق تنفتح جميع المغالق، وتُحلّ كلّ الألغاز والأسرار.

www.mominoun.com 14

²²⁻ أنا ماري شيمل (2006): «الأبعاد الصوفيّة في الإسلام وتاريخ التصوف٬٬ ترجمة: محمّد إسماعيل السيد، ورضا حامد قطب. ط1، منشورات الجمل، بغداد. ص-ص 76-75.

²³⁻ الحلاج (2008): «ديوان الحلاج. ويليه أخباره وطواسينه"، مرجع سابق، ص 58.

²⁴⁻ بدوى، عبد الرحمن (1962): «شهيدة العشق الإلهي رابعة العدوية" ط2، مكتبة النهضة المصريّة، القاهرة. ص 91.

²⁵⁻ نفسه، ص 79.



إنَّ حبّ الإله هو تجربة روحيّة وفكريّة وشعوريّة بالأساس. تتحكّم فيها تجارب إنسانيّة أخرى، كالتجربة السيكولوجيّة والتجربة الدينيّة. وعندما يصير الدين تجربة حياتيّة ووجوديّة لدى الإنسان، فإنّه يرقى بها إلى مقام التجربة الصوفيّة، حيث العرفان والتجلي والمحبّة. وهنا تتغيّر نظرة المرء لذاته، للعالم وللإله، فيدخل في تجربة أنطولوجيّة عميقة جداً. إنَّ المتدين أو المؤلّه صاحب هذه التجربة يغدو رمزاً للمحبّة والعشق، وتصير أفعاله في تناغم مع تجربته الداخليّة، لأنَّ ذلك الفاصل أو تلك المسافة بين الشعور والفعل تنعدم، وتصبح أفعاله بمثابة ترجمة لما تنطوي عليه سرائره.

التصوُّف وتجربة اللّاعنف

يلاحظ كلّ متأمّل في تاريخ البشريّة وفي تاريخ الأفكار، أنَّ العنف كان، وما يزال، سمة مميّزة وملازمة للكائن البشري. فالحرب والقتل والعدوان كلها ممارسات لصيقة بالبدايات الأولى للإنسان، وقد تجلّت في العديد من مشاهد العنف والاقتتال والصيد، وغيرها من الأفعال التي ميّزت حالة الإنسان في عهده البدائي، وتطوّرت حدّة تلك الممارسات مع تطوّر البشريّة. فكلما از داد تقدّمه علميّاً وتقنيّاً وصناعيّاً، ارتفعت شدّة العنف وخطورته.

ونجد أنَّ هناك ضرباً آخر من العنف، قد وَصَمَ بِدَوره وُجود الكائن البشري دون غيره من الكائنات الأخرى، وينبع من كونه الكائن العاقل، الناطق، والقادر على التعقل والتأمّل في ذاته، وكذا في العالم من حوله، إنَّه عنف الأفكار والمذاهب والمعتقدات، فمادام الإنسان يفكّر، فإنَّه يسقط في العنف بشكل أو بآخر، فكلّ فكرة تهاجم أخرى وتنازعها الوجود، وفي كلّ دفاع عن موقف تقريع لما يناقضه بشكل ضمني، فلا يمكن للأفكار أن تتجرّد من نزعة عدوانيّة دفينة، وهو ما عبر عنه ببير داكو P. DACO حين تحدّث، بصيغة كوجيطو معكوس، قائلاً: "أنا موجود إذن أنا عدواني" arelia gressif؛ وفقط إذا، فارق الحياة، فالإنسان وُجد بمعنى أنَّ المرء سَيكفّ عن ممارسة العنف وعن التعرّض له، إذا، وفقط إذا، فارق الحياة، فالإنسان وُجد بالعنف والمعنف، وهو موجود إذ هو عنيف، وهو عنيف لأنَّه موجود فالعنف يسيطر حتى على الحياة الروحيّة للإنسان، ويعتبر فرويد أنَّ هذا الصراع العاطفي الداخلي العنف هو أصل ما هو روحي وروحاني في الإنسان.

إنَّ ما يهمّنا نحن في هذا المقام هو ذاك الضرب من العنف المرتبط بنمطي التفكير والاعتقاد، أي عنف الأفكار وعدم تقبّل الآخر المختلف، سواء كان هذا الاختلاف مرتبطاً بالتوجّهات والآراء الفكريّة المتبنّاة، أو يخصّ الاعتقادات والممارسات الدينيّة، في إطار طائفة أو مذهب أو ديانة معيّنة. وذلك يبدو جليّاً من خلال



العديد من النماذج المشهورة التي تعرّضت لوابل من الانتقادات، وكانت محطّ العديد من التهم، ومن النماذج من كلفه الانحراف عن مسار القطيع حياته، وخير مثال على ذلك، ما تعرّض له سقراط؛ الذي حاول التفكير خارج السرب، ونظر إلى العديد من الأمور نظرة غير مألوفة، نظرة كلفته حياته في الأخير.

ولعل أكثر مشاهد العنف خطورة، تلك التي تمارس باسم الدين، فتاريخ الديانات جميعها، الوضعيّة منها والسماويّة، كان تاريخ عنف بامتياز، وتشهد على ذلك مظاهر ومشاهد التطرّف والتعصّب للدين الواحد، في صورة ذلك التماهي والتوحّد، الذي يعبّر عنه المتديّن مع ديانة معيّنة ونبذ غيرها، وكذا حملات التكفير التي يشنّها أتباع دين ما على غيرهم من ذوي الديانات الأخرى، من جهة، وعلى غير المتدينين من جهة أخرى. والأمثلة كثيرة وحيّة من واقعنا، تلك التي تزكي العنف والاقتتال تحت راية الدين.

يبدو أنَّ مشكلة التطرّف والعنف الدينيين من أشدّ الظواهر فتكاً بحياة الإنسان ووجوده قديماً وحديثاً، وللأسف، فقد زادت وتفاقمت حدّة هذا الأمر في عصرنا الحالي، وباتت تنذر بنتائج وخيمة تهدّد الوجود الإنساني وتقضّ مضجعه. إنَّ أول خطوة لحلّ أيّة مشكلة هي الاعتراف بوجودها. ولكي نتصدّى للعنف في العالم لا بدّ لنا أن نقرّ بوجوده أوّلاً، وأن نتفادى منطق التسويغ الذي يضفي عليه الشرعيّة، ثانياً. ثمّ أن نعترف بأنّنا نحن مصدر هذا العنف، وأنّه نابع منّا؛ وبالتالي فترياقه بحوزتنا، أو لنقل إنّه بداخلنا.

من الصعب أن نتغاضى عن بعض التصوّرات القائلة بالطابع العنيف والشرّير للإنسان، خصوصاً وأنَّ تاريخه يشهد على كونه تاريخ عنف واقتتال وحروب. فمنذ أن وُجد الإنسان على وجه البسيطة وهو يبدع أشكالاً جديدة ووسائل متعددة، من أجل مواجهة الآخر والاستعداد لمحاربته. وقد أخذ هذا الصراع أشكالاً مختلفة باختلاف الحضارات والحقب والعصور، ويكاد يُجمع أغلب المؤرخين على أنَّ ما كان يُشعل فتيل تلك الأزمات والحروب لا يخرج تقريباً عن دائرة السياسة والدين، وقد نضيف إليهما الجنس.

فإذا كان الاختلاف معطى طبيعيًا ووجوديًا لا يمكن الشكّ فيه، وإذا كان التنوّع الثقافي مطلباً يجب عدم التنازل عنه، فإنَّ الدين الذي لا يخرج، هو أيضاً، عن دائرة ما هو وجودي وثقافي، إن لم نقل إنَّه مركز هذه الدائرة، يشكّل فضاءً للصراعات والنزاعات، خصوصاً وأنَّ أساسه يكمن في تلك الثنائيّات والتقابلات العديدة، من قبيل: حلال وحرام، خير وشر، ثواب وعقاب، جنّة ونار... إلخ. ومن ثمّ كانت التجارب الدينيّة، على تنوّعها واختلافها، مرتعاً خصباً للعديد من السجالات والنقاشات والجدالات الفكريّة والعقديّة، التي تتحوّل في الكثير من الأحايين إلى اقتتال وسفك للدماء؛ وهو ما حدا بديفيد هيوم إلى الحديث عن التاريخ العنيف والدموى للأديان.



لكن، وبالرغم من كل هذه الصراعات ذات الطبيعة الكلامية واللاهوتية، من جانب، والوجودية الحياتية من جانب آخر، والتي قد تتخذ شكل تناقضات وأفكار متهافتة في كثير من الأحايين، فإنّنا نؤكّد أنّ المشكل، أو لنقل الإشكال، يكمن في الأديان والمتدينين وليس في «الإله». والنتيجة التي تتمخّض عن هذا الطرح هي أنّنا ننفي، من جهة، مقولة الإلحاد، على غرار ما أكّده سبنسر، ومن جهة أخرى نقدّم تصوراً أخر للعلاقة القائمة بين المتديّن والإله. فما من إله يكون جديراً بهذه الصفة، وما من دين يمثل هذا الإله، قد يدعوان إلى الاقتتال والعنف والتطرّف، أو يحرّضان على نشر عقيدة من العقائد بالغصب والإكراه. إنّ هذا النمط من التديّن يكون بشرياً وحيوانيّاً مفرطاً في بربريّته وتوحّشه، ولا يمكنه أن يمثل الإله واجب الوجود- في أيّ شيء؛ وبالتالي فكلّ من يتديّن على هذا النحو، أو يتصوّر ديناً من الأديان وفق هذا المنظور، فإنّه لا يمثل إلّا ذاته، التي يغرف منها كل ما تجود عليه به من خبث وضغينة وخسّة ووضاعة.

انطلاقاً من هذه العلاقة التي يقيمها الإنسان مع فكرة الإله، وبناءً على تصوّره للدين والاعتقاد، يمكن التمييز بين نوعين من التجربة الدينيّة: التجربة الأولى التي نقول عنها إنّها ساذجة، وتتعاطى مع الدين بعقليّة مُغرضة ونفعيّة، وبمنطق الغاية تبرر الوسيلة. إذ نجد أنّ المتدين، بهذا المعنى، يمارس جملة من العبادات والطقوس إمّا بدافع الخوف من العذاب، في هذا العالم وفي العالم الآخر، أو بدافع الطمع في نيل الأجر والثواب ودخول الجنّة، وفي الغالب هما معاً. والمشكل في هذا التصوّر الغائي للدين يكمن في كون صاحبه يكون متعصّباً لنمط تديّنه الخاص، ويعمل على تصديره وفرضه على الآخرين، ومن ثمّ يكون كلُّ مخالفٍ في الدين بمثابة عدو (كافر) ينبغي ثنيه عمّا هو فيه، وإرشاده إلى «الطريق المستقيم» الذي يعتبره هذا المتدين السبيل الوحيد والأوحد المؤدي إلى الإله، فهو، في نظره، الأصحّ والأحقّ بأن يُتبع. وهنا نلمس التعصّب والغطرسة والانغلاق، وكلّ النزعات التي قد تتحوّل إلى تطرّف وعنف وإرهاب.

على نقيض ذلك، هناك التجربة الدينية المنفتحة والمرنة القائمة على الحبّ، وهي التجربة الصوفية، أو ما يسمّيه إريك فروم الدين الإنساني Humanistic، الذي يضعه في مقابل الدين التسلطي، ويعتبره إنسانياً لأنّه يكون ملازماً للشجاعة والشهامة والحريّة، ولكلّ الصفات التي تجعل من الإنسان إنساناً بالفعل. «والتجربة الدينيّة في هذا النوع من الدين هي تجربة الاتحاد بالكل، القائمة على ارتباط الإنسان بالعالم ارتباطاً ندركه بالفكر والحب. وهدف الإنسان في الدين الإنساني هو أن يحقق أكبر قدر من القوّة، لا أكبر قدر من العجز، والفضيلة هي تحقيق الذات، لا الطاعة. والإيمان هو يقين الاقتناع المؤسس على تجربة المرء في مجال الفكر والشعور، لا على تصديق قضايا وفقاً لذمّة المتقدّم بها. والمزاج السائد فيها هو الفرح، على حين أنّ المزاج السائد في الدين التسلطي هو الحزن والشعور بالذنب» 26. ويلتقي كلّ من برتراند راسل

²⁶⁻ فروم، إريك (2003): «الدين والتحليل النفسي»، ترجمة: فؤاد كامل، دار غريب للطباعة، القاهرة، مصر ص 38.



ووليام جيمس في اعتبار التجربة الدينية الصوفية تجربة مرنة ومنفتحة، تنبني على التفاؤل ومحبة الحياة؛ وهي بذلك تناهض كل أشكال العنف والقتل والحرب.

بناء على ما سبق، نؤكّد أنّ كلّ دين يرى أصحابه أنّه يدعو إلى القتل والعنف والعدوانيّة، هو دين مشكوك في صحته وأحقيته بأن يُتّبع. فمهما تعدّدت الأديان واختلفت الملل والعقائد، فإنّ الإله واحد. ومن حيث هو إله فإنّه رمز للمحبّة والودّ والرحمة والتسامح. وكلّ من يحارب ويقتل ويُعَنّف باسم الإله فإنّه، من دون شك، يبتغي وجها آخر غير وجه الإله الذي يهلل به. وكما أكّد جون لوك، فلو أراد الإله أن يفرض ديناً من الأديان، بالقوّة والعنف، لسخّر لذلك جنود السماء عوض جنود الأرض. ومن هنا نؤكّد أنّ الإله، خصوصاً كما تتمثله التجارب الصوفيّة، هو إله المحبّة والرحمة والودّ والتسامح، وليس إله العنف والإرهاب والتطرّف.

إنَّ التجربة الصوفيّة هي تجربة انفتاح وتحرّر ومحبّة، ويمكن الذهاب إلى أبعد من ذلك والقول إنَّها تجربة الدين الإنساني الواحد، الذي تنعدم فيه كلّ القيود والحدود بين المجتمعات، وتنصهر الإنسانيّة بعضها في بعض؛ إنّه دين الحبّ الذي يتخطّى الحدود الضيّقة والأخلاق المغلقة، بل ويتعدّى الطبيعة والعقل والمجتمع المغلق، ويمتدّ في عالم فسيح يصعد معه المتصوّف إلى الحضرة الإلهيّة، التي يستحيل معها الوجود لطيفاً ونورانيّاً ونيّراً. فإذا كانت التجربة الدينيّة الساكنة والمنغلقة تروم الحفاظ على المجتمع، فإنَّ التجربة الصوفيّة تناشد التحرّر والكونيّة والإنسانيّة والحياة في أرقى تجلياتها؛ وهي التجليّات الإلهيّة والمكاشفات القلبيّة والفتوحات النورانيّة، التي تحيل على كمال النوع الإنساني و على تطوّره الخلّق. فيستحيل الخوف والطمع، الموجودان في الدين المتزمت والمنغلق، إلى محبّة وعشق و عمل في التصوّف.

تكمن قيمة التجربة الصوفيّة في حلّ أزمات العالم المعاصر وفي مناهضتها للانغلاق والتزمت والقيود التي تفرضها طقوس الأديان الاجتماعيّة الساكنة وممارساتها، وأيضاً في تطوّرها وحركيتها التي تجعلها تواكب التحوّلات التي يعرفها العالم، وهنا نكون إزاء المعنى الحقيقي لصلاحيتها لكلّ زمان ومكان. فهي ليست بالتجربة الجامدة المُطَوّقة في حدود العقائد والطقوس، وإنّما تنفتح بانفتاح النفوس التي تدعو إليها، والتي تنهل من المحبّة الإلهيّة الخلّقة.

على سبيل الختم:

إنَّ ما يميز تجربة الحبّ الصوفيّة هو كونها تجربة تندثر فيها الذات، ويبقى الحضور فقط للإله وحده، وفي هذا أبرز تَجَلِّ لمعنى أثرة النفس والتضحية بها في سبيل الاتصال بالأصل الأوّل. ويتخذ هذا الإيثار معنى آخر في العلاقة بين المتصوّف وبقية الناس؛ إذ يسود الحبّ وتفضيل الآخر على الأنا، ومن ثمّ توجيه النداء إليه نداء الحبّ والرحمة- حتى يلتحق بركب الصاعدين بالحياة صوب السورة الحيويّة الخلّقة لذكّات والرحمة وهنا نلمس البعد الأخلاقي والقيمي في تجربة التصوّف.

يمكننا أن نقول، إذن، إنَّ التجربة الصوفيّة هي تجربة حبّ واتصال بالإله، من جهة، وبالإنسان والإنسانيّة من جهة أخرى. وبالتالي ضرورة التعامل مع الآخر إنساناً كان أو إلهاً على أنَّه موضع حبّ وعشق، والنأي عن مشاعر البغض والكراهية. فالحبّ معناه التضحية بالنفس وبذلها في سبيل المحبوب، وإثبات هذا المحبوب ونفي الذات المحبّة. إنَّه تبخيس النفس وتنقيصها مقابل تقديس المحبوب وتعظيمه. وقد سُمّي حبّاً، لأنَّ القلب يمحو به كلّ شيء ما عدا هذا المحبوب الذي يؤثره على غيره. ويتم تتويج هذا الحبّ بتَوق النفس إلى حياة أخرى أزليّة ذات معان وأبعاد أكثر عمقاً وأبعد غوراً.

يرى المتصوّفة أنَّ فعل الخلق الإلهي هو فعل حب، ويستوجب هذا الفعل ردَّ فعلٍ من طبيعته؛ أي ردّ فعل قوامه المحبّة والرحمة والعشق. ويكون ذلك بمحبّة الإله، ومحبّة كلّ ما ترتّب على فعل الخلق فعل الحبّ- من مخلوقات وموجودات. إنَّ في ذلك سمّواً ورفعة على مستوى وجدان المتصوّف وضميره وروحه. فالحبّ الصوفي هو الأصل والغاية؛ أصل المعرفة والحياة والوجود والدين والأخلاق، وغايتهم الأسمى؛ لأنَّ المطلق -الإله حبّ وموضوع حب²⁷. وإدراكه على نحو مباشر، والاتصال والاتحاد به يستدعي مشاعر الحبّ، التي من خلالها تتّحد إرادة المحبّ وإرادة الإله من خلال ترك كلّ عوارض الدنيا وأعراضها، والارتفاع عن كلّ ما هو مادي، والسموّ عن كلّ ما هو مغرض.

لقد حاولنا في هذا البحث مقاربة إشكاليّة العلاقة بين التجربة الصوفيّة وبين الحبّ من جهة، والعنف من جهة ثانية، للتأكيد على مسألة أساسيّة، نرى أنّها تمثل الحلّ الأمثل لما يطال العالم المعاصر اليوم من تطرّف وتشدّد وعدوانيّة وإرهاب، وهي ضرورة تليين التجارب الدينيّة وتلطيفها وتنويرها، والعمل على تخليصها من كلّ القيود التي تكبّلها وتطوّقها وترمي بها في غياهب الجمود والتعصّب والقبليّة، ومن ثمّ السعي إلى خلق تصوّرات جديدة للدّين، تكون أكثر إنسانيّة وانفتاحاً، تقوم على القيم والأخلاق الكونيّة،

قسم الدراسات الدينية 19

^{27.} Bergson, Henri (1988): «Les Deux Sources de la Morale et de la Religion», 3^{ème} édition PUF, Quadrige, Paris. p 267.



يكون المتديّن فيها إنساناً ومواطناً عالميّاً، ينتمي للإنسانيّة ويحظى بكينونة أصيلة هو جديرٌ بها حقاً، قبل أن يكون رجلاً متديّناً بدين من الأديان.

ولعل الإنسان اليوم، أضحى في حاجة ماسة وملحة لحداثة وتنوير دينيين، وأن يتجرّأ المرء على التديّن بعقله وروحه وفكره وقلبه هو، وألّا يخضع لأيّة إملاءات خارجيّة قد تضلله، ولا تعدو أن تكون مجرّد ضروب من الحجر والوصاية على قناعات الإنسان. إنَّ الدين عبارة عن تجربة حيويّة وأنطولوجيّة ينبغي أن يكون الكائن المتديّن جديراً بها، كما يجب عليه أن يثبت، في كلّ مرَّة، أنّه جدير بمعرفة الإله، وأنّه أهل للتقرّب منه والحديث باسمه. ولا يمكن التدليل على هذه الجدارة بالعنف والتطرّف والتعصّب؛ وإنّما بالحبّ والودّ والعشق.

البيبليوغرافيا:

أولاً: العربيَّة

- 1. ابن عربي، محيي الدين (1998): «لوازم الحب الإلهي»، تحقيق وتعليق: موفق فوزي الجبر. ط1، دار معد للطباعة والنشر والتوزيع، ومشق.
- 2. ابن عربي، محيي الدين (2005): «ترجمان الأشواق»، اعتنى به: عبد الرحمن المصطاوي، ط1، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت.
- 3. آنا ماري شيمل (2006): «الأبعاد الصوفيّة في الإسلام وتاريخ التصوّف»، ترجمة: محمَّد إسماعيل السيد، ورضا حامد قطب. ط1، منشورات الجمل، بغداد.
 - 4. بدوي، عبد الرحمن (1962): «شهيدة العشق الإلهي رابعة العدويّة» ط2، مكتبة النهضة المصريّة، القاهرة.
- 5. الحلاج (2008): «ديوان الحلاج. ويليه أخباره وطواسينه»، جمعه وقدّم له: الدكتور سعيد ضناوي. ط2، دار صادر، بيروت.
- 6. الرومي، جلال الدين (1996): «المثنوي»، الجزء الأوّل، ترجمه وشرحه وقدّم له: د. إبراهيم الدسوقي شتا، المشروع القومي للترجمة، الهيئة العامّة لشؤون المطابع الأميريّة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة.
- 7. الرومي، جلال الدين (2008): «قصائد مختارة من ديوان شمس تبريز» نقلها من الفارسيّة وقدّم لها و علق عليها: محمّد السعيد جمال الدين، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، القاهرة.
 - 8. فروم، إريك (2003): «الدين والتحليل النفسي»، ترجمة: فؤاد كامل، دار غريب للطباعة، القاهرة، مصر
 - 9. منصف، عبد الحق (2007): «أبعاد التجربة الصوفيّة. الحب الإنصات الحكاية»، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء.

ثانياً: الأجنبية

- 1. Bergson, Henri (1988): «Les Deux Sources de la Morale et de la Religion», 3^{ème} édition PUF, Quadrige, Paris.
- 2. Cioran (1990): «Sur les cimes du désespoir», Texte traduit par: André Vornic. Revu par: Christiane Prémont. 1^{re} Publication, Editions L'Herne.
- 3. Comte- Sponville, André (2008): «L'Esprit de l'Athéisme, Introduction à une Spiritualité sans Dieu», 1^{re} édition, Editions Albin Michel, Le Livre de Poche, Paris.
- 4. Comte- Sponville, André (2010): «Le Goût de Vivre», 1^{re} édition, Editions Albin Michel, Le Livre de Poche, Paris.
- 5. Delacroix, Henri (1908): «Etudes d'histoi**re et de psychologie du** mysticisme, les grands mystiques chrétiens», Félix Alcan Editeur, Paris.
- 6. F. Hadland, Davis (1920): «The Persian Mystics. JALÁLU'D-DIN RÚMÍ». John Murray, Albemarle Street, W. London.



- 7. Fromm, Erich (1995): «The Art of Loving», Thorsons Edition, London.
- 8. James, William (2004): «The Varieties of Religious Experience», Routledge Centenary Edition, London and New York.
- 9. Lalande, André (1997): «Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie» Vol.1. 4^{ème} édition, Quadrige, PUF, Paris.
- 10. Schopenhauer, Arthur (2009): «Le monde comme volonté et représentation», Tome II. Traduit de l'allemand par: Christian Sommer, Vincent Stanek et Marianne Dautrey. Editions Gallimard, Folio Essais, Paris.

MominounWithoutBorders

Mominoun You

@ Mominoun_sm

مهم المسلم المس

الرباط – أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

+212 537 77 99 54 : الهاتف

الفاكس : 21 537 77 88 +212 537

info@mominoun.com

www.mominoun.com