

الرمزية الدينية عند والترستيس

م. رسال حسين عبد اللطيف

resal.hussain@uobasrah

جامعة البصرة/ كلية الآداب

الملخص

توظف الرمزية نفسها لقراءة الرموز التي تختلف في ظهورها بين مجال معرفي وآخر تبعاً للمنطقات الفكرية والوظيفية والدلالية لتلك المجالات، فالرمزية الفلسفية غير الرمزية الأدبية أو الفنية أو الدينية.. الخ. يطرح البحث رؤية والترستيس للوجود الإلهي المتسق مع الفكر الصوفي عنده، مبيناً أن فهم فكرة الدين بعامة والالوهية بخاصة لا تتم إلا من خلال التفسير الرمزي المتوافق مع طبيعة الاعتقاد الديني الذي لا يخضع للتفسيرات العقلية والمنطقية. فلا يمكن إدراك الوجود الإلهي عقلياً لانتهاء قدرتنا على تصوره، وليس سوى الحدس -الذي تستثيره اللغة الرمزية الدينية- طريقاً لإدراك الموجود الأعلى .

الكلمات المفتاحية: الرمزية الدينية، الالوهية، التصوف، الحدس.

Religious symbolism by W. T. STACE

Lecture. Resal Hussein Abdulatf

University of Basra/ college of art

Abstract:

Symbolism employs itself to decipher the symbols that vary in their appearance between different cognitive domains, based on the intellectual, functional, and semantic premises of those domains. Philosophical symbolism differs from literary, artistic, or religious symbolism, etc. The research presents a vision of W. T. STACE's consistent divine existence with Sufi thought, indicating that understanding the concept of religion in general and divinity in particular can only be achieved through symbolic interpretation that aligns with the nature of religious belief, which is not subject to rational and logical explanations. The divine existence cannot be comprehended intellectually due to our inability to conceive it, and only intuition –

stimulated by religious symbolism – serves as a means to perceive the highest existence.

Keywords: Religious Symbolism, Divinity, Sufism, Intuition.

المقدمة

ربما يكون من الصعوبة بمكان الحديث عن معنى (الرمزية الدينية) والوقوف على كل تفصيلاتها بدقة، إذ إن هذا المعنى يجعلنا أمام مسارين لا يقل أحدهما أهمية وتشعبا عن الآخر. فلو أخذنا الرمزية على حده واعتبرناها جانبا من جوانب الموضوع سنجدنا أمام تفصيلات ومقاربات -بل وتقاطعات حتى- في كثير من الأحيان، بدأ من تحديد معنى الرمز وليس انتهاء بصيرورته رمزية تتخذ مسارا موجهها نحو هدف ما. كأن يكون هذا الهدف جماليا أو ادبيا أو شعريا أو دينيا.

ولا يخلو جانب الدين من ذات الأمر، عبر امتداده التاريخي منذ نشأة المعتقد والايمان حتى تمامه ونضوجه مع قيام الديانات الكبرى.

وهذا ما يجعلنا أمام تحولات وارتباطات عديدة تجعل الحديث عن (رمزية دينية) ليس بالأمر اليسير، فبين الرمز والاسطورة والانتروبولوجيا والفينومينولوجيا والسيكولوجيا واللغة والتصوف والشعر والادب والدين وصولا الى تحديد معنى الرمزية وشائج ممتدة وعميقة بين كل ما ذكر. ومحاوله والتر ستييس لإرساء معنى تام للرمزية الدينية ليس الا محاولة جديرة بالتقدير بلا شك، ولكنها ليست نهائية طالما ان هناك متغيرات مستمرة تحكم التجربة الدينية من جهة وتحكم تأويلات الرمزية ومعناها من جهة أخرى .

أولا: حول الرمز والرمزية.

لاشك ان هناك صعوبة بالغة في الوصول الى تعريف دقيق لكلمة الرمز او الرمزية بحيث يكون مقبولا عند الجميع، فمعظم الذين يكتبون عن الرمز او الرمزية يقبلون باللفظ على علته ويكتفون في الاغلب بتوضيح العلاقة بين الرمز والفكرة التي يرمز اليها، ومن هنا تعددت الاستخدامات لكلمتي رمز ورمزية وتضاربت بحيث ان الكاتب الواحد قد يستخدم الكلمة بمعان كثيرة تشير الى أشياء مختلفة مما يسبب كثيرا من الاضطراب. (١)

وليس الرمز او الرمزية مجرد استبدال شيء بشيء آخر وانما هي عملية استخدام صورة محددة للتعبير عن عواطف وأفكار مجردة وان كان لا يمكن عد هذا القول تعريفا تاما لان معنى الرمزية معنى أوسع بكثير.

من حيث اللغة تنوعت دلالات الرمز اللغوية بين معجم لغوي وآخر الا انها اتفقت على سمة اللامباشر من الشيء المراد وصفه ومن تلك الدلالات

-انه (الإشارة بالشفهتين او العينين او الحاجبين او اليد والفم واللسان). (٢)

-او انه (انه تصويت خفي باللسان كالهمس ويكون بتحريك الشفتين بكلام غير مفهوم باللفظ ومن غير إيضاح صوت انما هو إشارة بالشفيتين). (٣)

-وتتحد كلفة "رمز" من الفعل اليوناني *sumbalein* الذي يعني (الوقوع معاً) وهو يعبر عن اندماج بينما يُعطى وبين ما يدل عليه الشيء المعطى. مثل الماء والتطهير. (٤)

وقد اكتسبت هذه الكلمة بعد العصر اليوناني وماراج بعده من ديانات قديمة وصولاً الى عصر المسيحية الأول معنى دليل انتماء الى الجماعة الدينية الواحدة، فضلاً عن معنى اقتسام حقيقة دينية ليس لها دلالة الا عند أعضاء تلك الجماعة، وتكون هذه الحقيقة غير مرئية ومتعالية الا انها تكون -بصفة وقتية -محسوسة او قابلة للإدراك بواسطة الرمز. (٥)

اما من حيث الاصطلاح فان الرمز هو العلامة التي يتفق عليها للدلالة على شيء ما، ومنه الرموز العددية والرموز الجبرية ويقابل الحقيقة الواقعية. اما الرمزية فهي نسق من الرموز للدلالة على معان خاصة او التعبير عن حقائق ومعتقدات ومنه الرمزية الفنية والرمزية الأدبية، وكثيراً ما استعمل في الطقوس والتعاليم الدينية. (٦)

ان الرمز سواء كان لكلمة او صورة او شخصية او اسم مكان، يحتوي في داخله على اكثر من دلالة يربط بينهما قطبان رئيسيان يتمثل الأول بالبعد الظاهري للرمز وهو ما تتلقاه الحواس منه مباشرة ويتمثل الثاني بالبعد الباطني او البعد المراد ايصاله من خلال الرمز وهناك علاقة وثيقة بين ظاهر الرمز وباطنه ويمكن لصورة الرمز ان تفقد قيمتها اذا ما حدث تنافر او عدم انسجام بين القطبين المذكورين. (٧)

واستخدام الرمز وشيوعه ليس بالامر الجديد، بل هو لازم للعديد من صور التعبير الإنساني منذ القدم، سواء ظهر ككلمة او كصورة او غير ذلك، وتكون الكلمة او الصورة رمزية حين تدل على ما هو اكثر من معناها الواضح المباشر ويكون لها جانب باطني أوسع من أن يحدد بدقة أو يفسر تفسيراً تاماً، وأن يأمل المرء بتحديدده أو شرحه تماماً، ومع اكتشاف العقل للرمز يجد نفسه منقاداً إلى أفكار تقع ما وراء قبضة المنطق. وكثير من الصور يمكن أن تحيل افكارنا عنها كمثال قرص الشمس الذي كان له مدلولاً مقدساً في بعض الديانات القديمة، إلا أن العقل يجب أن يتوقف عند هذه النقطة ويعترف بعجزه فالإنسان عاجز عن تحديد القداسة وحين ندعو شيئاً بأنه مقدس فإننا بمحدوديتنا الثقافية كلها لا نفعل إلا أن نعطيه اسماً وذلك الاسم قد يكون بالأساس قائماً على عقيدة لا على دليل حقيقي. (٨)

اما الرمزية فقد اشيعت باديء الامر -وتحديداً في العصر الحديث-، كاتجاه ذو طابع فلسفي تمثلته الحركات الأدبية والفنية، وطابعها الفلسفي عائد الى مرجعيتين احدهما المثالية الافلاطونية التي تتعالى على ما هو حسي ولا تراه الا محاكاة لعالم المثل، والأخرى تستند الى ان العقل الواعي مجاله محدود، وما وراءه مساحة كبيرة لعمل اللاوعي الخالق للصور الإبداعية. وتبعاً

لذلك ووفقا للتقابل بين ادراكنا للأشياء ووجودها في العالم الخارجي أثرت ايضا مسألة اللغة وقصورها عن نقل الحقائق وبأنها ليست الا رموزا توحى بمعاني غير محددة . (٩) ومع ذلك فأن الرمزية لم تقتصر على مجالات الادب والفن وانما تعدت ذلك الى ميادين أخرى ومنها الرمزية الدينية.

ويمكن اعتبار ارنست كاسيرر من ابرز المهتمين بالرمز حيث قدم في كتابه "فلسفة الاشكال الرمزية" طرحا وافيا عن الاشكال الرمزية ودورها في تشكيل الفكر الانساني سواء ما تعلق منها بالأسطورة او اللغة او الفن او الدين.

ومما يميز الرمز عند كاسيرر هو انه يخلق ارتباطات معينة بين الإشارات الحسية والمعاني، اذ ان طبيعة عملية الرمز تتمثل في خلق عالم يعلو على الإشارات الحسية ويغلفها به، فالرموز هي التي تضفي الدلالة على حياة الانسان. وعملية التصور عند كاسيرر هي عملية التمثيل الرمزي وهذا التمثيل يجري على أساس طريقة معينة وهذه الطريقة تقابل واحدا من النظم الثلاث الرمزية التي تخلق وتشكل ثلاثة نماذج من الواقع الموضوعي تقابلها على التوالي ثلاث وظائف رمزية هي وظيفة التعبير ووظيفة الحدس والوظيفة التصويرية. (١٠)

ان الانسان بنزعتة الواضحة لصنع الرموز يحول الأشياء او الاشكال بالاشعور الى رموز ثم يعبر عنها في طقوسه الدينية وفنونه البصرية (١١). وما التاريخ المتواشج للدين والفن ذلك التاريخ الذي يعود الى عصور ما قبل التاريخ الا السجل الذي تركه لنا اسلافنا للرموز التي كانت ذات معنى بالنسبة اليهم ومثيرة لديهم، بل ان تواشج الفن والدين ما يزال -كما يبين لنا ذلك الرسم والنحت الحديثان- حيا حتى اليوم. (١٢)

ووفقا لما يراه هيجل في واحد من جوانب الرمز انه حينما يؤكد نفسه في صورته الخاصة والمستقلة ، فهو يتخذ انذاك صفة الجليل، لانه يمثل الفكرة التي تتجاوز الشكل المتعين والمباشر الى ما هو مجرد، فلا يعود التحقق الشكلي الخارجي للرمز مطابقا لفكرته الداخلية. (١٣)

ان عالمنا المليء بالأشياء هو عالم مليء بالرموز أيضا، ومن خلال التفريق بينهما ينمو تفكيرنا وينضج في قدرته على استخدام الرموز المناسبة في التأمل والتصرف والاستنتاج والعمل. وهو الامر الذي يحتاج الى جهد خاص يمكننا من الفصل بين اشاراتنا الى الأشياء واشاراتنا الى الرموز التي تدل عليها. (١٤)

ويجدر الإشارة الى ان كل حديث عن الرمزية انما هو في الوقت نفسه حديث عن التأويل، فالفصل بين هذين المجالين غير ممكن لانهما يشكلان معا وجهين لظاهرة واحدة هي ظاهرة الإنتاج والتلقي في عملية التواصل، فالنص الرمزي ذو طبيعة تأويلية كونه ينطوي على معان غير مباشرة يتوجب الكشف عنها وبيانها وهو الامر الذي يتم غالبا عبر التأويل الذي يكشف عن أمور عدة منها معنى الرمز ودرجة غموضه وبنية اللغوية وغيرها (١٥)

ثانيا-مستويات الرمز ومرحلة الرمزية الدينية.

في تقسيمه لمستويات الرمز يرجع ارسطو الرمز الى ثلاثة مستويات رئيسية هي: الرمز النظري او المنطقي وهو الذي يتجه بواسطة العلاقة الرمزية الى المعرفة، والرمز العملي وهو الذي يعني الفعل، والرمز الشعري او الجمالي وهو الذي يعني حالة باطنية معقدة من أحوال النفس وموقفا عاطفيا او وجدانيا (١٦) وهو ما يتوافق مع حديثنا عن التجربة الصوفية ولغتها الرمزية اكثر من المستويين السابقين.

وقد وسع الدراسون والباحثون هذه المستويات بحيث شملت الرموز الخاصة بالأساطير والأديان حتى انقسم الرمز على أساس ذلك الى الرمزية الأسطورية والرمزية الدينية. وعلى الرغم من التداخل بين الأسطورة والدين، الا ان محتوى الأسطورة ومحتوى الدين بعيدين عن التماثل والتطابق، فعلى الرغم من ان الرمز الأسطوري والرمز الديني متطابقان الا انهما ابعد ما يكونان عن التطابق والتماثل وقد أوضح كاسير طابع المفارقة بقوله "ان الحدس المباشر لمغزى العالم ومعناه لا يتحقق الا من خلال الوعي الأسطوري، وتتطلب الأسطورة في الوعي الديني معنى جديدا، بحيث تأخذ في هذا الوعي شكلا رمزيا... فالدين يفيد من الصور الحسية والعلامات، ولكنه يدركها في نفس الوقت بوصفها صورا وعلامات مميزة دائما بين الوجود والمعنى" (١٧)

ونظرا لان هناك أمورا لا عد لها ولا حصر خارج نطاق الفهم البشري فأننا نستخدم باستمرار مصطلحات رمزية تمثل المفاهيم التي لا نستطيع تحديدها او فهمها تماما، وهذا احد الأسباب التي تفسر لماذا تلجا الأديان كلها لاستخدام اللغة او الصور الرمزية. بيد ان هذا الاستخدام الواعي للرموز هو جانب واحد فقط من جوانب كثيرة لحقيقة سايكولوجية واحدة ذات أهمية بالغة هي ان الانسان يصنع رموزه أيضا بالاشعور وبصورة عفوية. (١٨)

وليس من شك في ان الرمزية التي تطالعنا في كثير من الطقوس والشعائر التي تدور حول التكريس والتطهير والتحرير وأشكال الكفارات المتنوعة، كما تكشف عن نفسها في التصورات الخاصة بعبادة الطبيعة وتقديس مظاهرها وقد اضفى هذا التقديس على الرموز الأسطورية طابعا دينيا عميقا بل يمكن القول بانه يبدو منطلقا للرمزية الدينية التي جعلت الانسان منفتحا على الحقيقة المتعالية التي كشفت عن نفسها في التجربة الإنسانية. (١٩)

وينبغي ونحن نتحدث عن الرمز الديني ان نميز بين الأديان البدائية والأديان العليا من حيث دور الرمز ومعناه، اذ ليس يخفى ان لدى البدائيين من العلاقة المتكاملة مع الطبيعة والكون اكثر مما لدى شعوب المجتمعات المتحضرة. وان الرموز بالنسبة للبدائي ذات معنى ديني لأنها تشير الى تركيب للعالم كما تشير الى شيء حقيقي، فبالنظر الى مستويات الثقافة العتيقة يبدو الحقيقي وبمعنى اخر القوي والمحمل بالمعنى مرادفا لما هو مقدس" (٢٠)

فللرمزية تاريخها الطويل في علوم اللاهوت، اذ تترادف هذه الكلمة مع كلمة تعني "دستور الايمان المسيحي، كما انها تستعمل منذ القدم في الشعائر الدينية (٢١) وبمقابل الانطولوجيا القديمة التي تمثلت في الرموز الدينية المشبعة بروح الأسطورة، تشخص الانطولوجيا المعاصرة في الفلسفة الحديثة، ويكمن الفرق الأساسي بينهما في التمييز بين القدسي والإنساني، اذ بينما اهابت الانطولوجيا القديمة بالقدسي، فلم تعين الكون الا انكشافا وتجسدا حيا للالهوية، نجد الانطولوجيا المعاصرة قد اضفت على العلو معاني إنسانية خالصة بحيث لم يعد الاعتقاد بالالهوية والقوى غير المنظورة مناط اهتمام الانسان ومثار قلقه وتساؤله. (٢٢)

لقد كان الانسان القديم اكثر انفتاحا على القدسي واعمق مشاركة في المتعالي الذي لم يجد من سبيل اليه الا ما زخرت به اساطيره من رموز دينية وضع فيها تصورات الخاصة بالخلق والسبب والغاية والمصير، واتاحت تلك الرموز للإنسان ان يكشف لنفسه عن قدره الحقيقي بوصفه جزءا متمما للعالم. (٢٣)

بمعنى ان الرموز الدينية لا تكتفي بالكشف عن تركيب الحقيقة او الوجود في ابعاد من ابعاده ولكنها بنفس القدر تجعل الوجود الإنساني محملا بالمعنى وهذا هو السبب في ان الرموز عندما تطمح الى الحقيقة الكلية، تتركب على نحو موحد الهامات وجودية لمن يحمل شفرتها. (٢٤) ويتصل بهذا ان من خصائص الرمز ان يجتمع فيه الحقيقي وغير الحقيقي فهو امر ثنائي لا احادي، فدائما هناك وجه ثاني للرمز. ومما لاشك فيه ان الرموز القديمة كانت قد احتضنت عالم الانسان الذي عاش في رحاب الثقافة الأسطورية، وانبثقت اساطير متنوعة من خلال ممارسته لطقوس الميلاد والموت وشعائر التكفير والحظر والاباحة.

وكان من شان تلك الاساطير ان تضيف على عالم الرمز الديني النظام والمعنى والتركيب. (٢٥)

ثالثا- حضور الرمز في التجربة الصوفية.

يلعب الرمز دورا مهما في تشكيل التجربة الصوفية، اذا انه واحد من العوامل الأساسية في التعبير عن تلك التجربة سواء كان ذلك التعبير نثرا ام شعرا. والرمز عند الصوفيين هو التلميح الى ما يريدون قوله ومنه الإشارة والاستعارة والكناية والتشبيه فبالرمز تحفظ اسرارهم وتؤمن معانيهم وحقائقهم الجوهرية خوفا من اهل الظاهر.

والرمز طريقة من طرائق التعبير يحاول بواسطتها الصوفيون محاكاة رؤاهم ونقل تصوراتهم عن المجهول والكون والانسان ووصف العلاقة بين الانسان والله والعلاقة بين الانسان والكون. وفي الصوفية يكون الرمز رمزا لشيء او لنقيضه، الفرح متضمن في الحزن، والسعادة في الشقاء، والراحة في التعب. ذلك لان العارض الصوفي يرى الجمال في تجلياته الجلال الظاهر. (٢٦)

يقول ستيث في كتابه (التصوف والفلسفة) "يشعر المتصوفة ان اللغة غير كافية، او انها لاإغناء فيها تماما كوسيلة لنقل تجاربهم او استبصاراتهم الى الآخرين، ولهذا تراهم يقولون ان ما يمرون بتجربته لا يمكن وصفه ولا التقوه به. صحيح انهم يستخدمون اللغة لكنهم يعلنون عندئذ ان الكلمات التي يستخدمونها لا تقول ما يرغبون في قوله وان جميع الكلمات بما هي كذلك عاجزة عن ان تفعل ذلك". (٢٧)

يردد المتصوفة مرارا القول بان تجاربهم الصوفية تجاوز الفهم او هي تعلو العقل او هي فوق النظر العقلي وهي ليست تصورات. والنقطة الجوهرية هنا تجعل من الواضح ان التصورات تعتمد على الكثرة، ومن ثم لا تستطيع ان يكون لها موطئ قدم في تجربة واحدة تماما. (٢٨) ومن الضروري هنا ايراد ما ذهب اليه وليم جيمس في كتابه تنوع التجربة الدينية وفي الفصل المتعلق بالتصوف تحديدا من تمييز لخصائص هذه التجربة والتي هي على النحو التالي:

١- (اللاوصفية) عدم قابلية الخبرة الصوفية للوصف: فأولى العلامات وواضحها التي يمكن من خلالها تصنيف حالة عقلية ما بانها صوفية هو "عدم إمكانية" وهذا يعني عدم إمكانية استخدام الكلمات او الفاظ اللغة العادية للتعبير عن محتوى هذه الخبرة، كما اننا لا يمكن ان نفهمها عن طريق الاعتراف بما يضعه الآخرون من وصف لهذه الخبرة، وبهذا المعنى يكون التصوف اقرب الى الإحساس المباشر وبالتالي فلا يمكن توصيل معنى كلمة صوفي او خبرة صوفية للآخرين.

٢- الطابع العرفاني: فعلى الرغم من ان الحالات الصوفية تشبه الى حد كبير الحالات الشعورية، فانها تبدو لأولئك الذين يختبرونها حالات معرفية أيضا، انها حالات من التبصر في أعماق الحقيقة التي لم يسبر العقل الاستدلالي اغوارها وهذا يشير الى ان هذه التجربة تحوي حالات عرفانية من شأنها ان تغوص في أعماق الحقيقة وبهذا تصبح عملية تنويرية محملة بإيحاء مفعم بالحياة.

٣- سرعة الزوال: لا يمكن استمرار الحالات الصوفية لفترة طويلة وباستثناء حالات نادرة يبدو ان مدة نصف ساعة او ساعة هي الحد الذي عندما تتجاوزه تتلاشى في ضوء النهار وهذا يعني ان الخبرة التي حصل عليها الصوفي وهو في مثل حالته الوجدانية السامية، تزول بسرعة شديدة ولا تدوم طويلا اذ ان دوامها مخالف لطبيعتها كذلك يمكن استرجاعها في الذهن ولكن بصعوبة.

٤- التلقي السلبي: على الرغم من ان مجيء الحالات الصوفية قد يمكن تسهيله بواسطة عمليات ارادية أولية مثل تركيز الانتباه او بعض الممارسات الجسدية او عبر طرق أخرى. فإنها بمجرد ما تأتي يشعر المتصوف كما لو ان ارادته ملغاة وفي بعض الأحيان يشعر كما لو ان قوة عليا قد احكمت قبضتها عليه واستحوذت عليه. (٢٩)

وهذه الخصائص الأربعة هو ما أطلق عليه جيمس اسم مجموعة حالات الوعي الصوفي. واهمية ايرادها عائد الى انه قد قارب في بعض نقاطه لرمزية التجربة الصوفية عند ستيس من حيث اتفاقهما على لا وصفيتها او عرفانيتها او سرعة زوالها وهو الامر الذي يميز كل حالات التصوف بشكل عام من حيث غموضها وباطنيتها.

فلا شك ان طبيعة التجربة الصوفية القائمة على الكشف والذوق قد استدعت هذه الخصائص وتحديدا ما يتعلق منها باللغة الرمزية الايحائية البعيدة عن البساطة والوضوح، وقد عدت هذه الخصوصية سببا للجوء الصوفية الى الرمز والغموض. (٣٠)

رابعا: معنى الرمزية الدينية عند ستيس

يرتكز ستيس الى التجربة الدينية بشكل عام والى التجربة الصوفية أو (خبرة الصوفي) بشكل خاص للحديث عن جانب من جوانب الدين، وتشكل موضوع الرمزية الدينية جانبا من جوانب هذه التجربة. وقد تناول ستيس هذا الموضوع في كتابين مهمين من كتبه هما (الزمان والازل) وكتابه الاخر (التصوف والفلسفة)

يحللنا تاريخ العقيدة الدينية الى ما بذله الفلاسفة واللاهوتيون من جهود لإضفاء طابع المبادئ العقلية على الدين، وتشهد لتلك الجهود الحركة اللاهوتية والفلسفة الواسعة ابان العصور الوسطى، وليس ادل على ذلك من تلك البراهين التي ساقوها في معرض الحديث عن الله لأثبات وجوده بالنظر العقلي، ولم تلبث تلك البراهين ان تعرضت لنقد كانت الذي فندها مبينا استحالة الوصول الى الوجود بدءا من الفكر. (٣١)

وعلى أساس هذه المحاولات المفندة لعقلنة التجربة الدينية نجد تأكيد ستيس في اكثر من موضع للحديث عن ان التجربة الدينية لا يمكن ان تكون الا تجربة حدسية خالصة. فكيف لهذا الحدس ان ينشئ تلك التجربة ؟ وماهي سمات هذا الحدس ؟ وكيف تدرك تلك التجربة عبره ؟ وكيف هي لغة التجربة هذه ؟ وغيرها من الأسئلة التي طرحها ستيس عبر حديثه عن الرمزية الدينية.

تتأسس الفكرة المتعلقة بموضوع الرمزية الدينية عند ستيس على نقطة مركزية هي تبرير الرمزية الدينية، وتفسير علاقة الرمز بالرموز اليه، وبيان على أي معنى او على أي نحو يمكن ان يكون الرمز الديني الواحد اكثر مطابقة من رمز اخر. وسيجيء البحث على عدد من الموضوعات التي توضح ذلك.

١- الفرق بين الرمزية الدينية وغير الدينية.

يشير ستيس الى ان الرمزية الدينية مختلفة عن أي رمزية أخرى غير دينية من وجهين: الأول/ ان قضايا الدين الرمزية لا يمكن ان تترجم الى قضايا حرفية، في حين ان جميع القضايا الرمزية غير الدينية -تلك التي رمزيها مشروعة وليست مجرد مجاز محض- يمكن ان

تترجم على هذا النحو. وهذه الاستحالة تكمن في عدم قابلية التجربة الدينية على الوصف، فمقام القضية الدينية الرمزية ليس كونها قضية حرفية وانما خبرة او تجربة.

الثاني/ في الرمزية الدينية تكون العلاقة بين الرمز والمرموز اليه علاقة (استثارة) او علاقة (استدعاء)، اما في الرمزية غير الدينية فهي علاقة (معنى).

ورغم حديث ستيس عن اللغة الدينية باعتبارها خبرة الا ان هذا التأويل غير مضبوط، فالرمز لا يعني الخبرة وانما هو يستثيرها او يستدعيها. (٣٢)

ويتحول ستيس ليقارن لغة الفلسفة التقليدية وكيف ان التحول الحاصل مع التجريبية او الوضعية قد غير من نظرتنا للمعنى رغم ان ستيس لا يرى انها تخلو من المعنى وكأنها أصوات بلا دلالة والدليل على ذلك ان تلك الكلمات لازالت تقتبس الى الان. وتفسير ذلك ان تلك الكلمات تنثير في النفس قدرا من الخبرة التي عاناها صاحب الكلمات نفسه، وقد تكون خبرتنا مجرد انعكاس باهت لما كان ناصعا واضحا، ومع ذلك فان للروح درجة من التناغم مع نفس الصوفي وهذا لا يعود لخبرة الصوفي نفسه بل ان خبرتنا التلقائية الخاصة هي التي كانت محط استثارة وجذب لخبراتنا الباطنية التي لا تظهر على اعلى مستويات الشعور لدينا الا كومضات خافتة او لا تكاد تزيد عن مجرد مشاعر غامضة. (٣٣)

ويمكن ان نستشهد هنا بمقارنة بسيطة بين شكلين للمعنى يمثل الأول ما طرحه ستيس من مثال حول افلوطين عن "انطلاق المتوحد نحو الواحد " وبين ما طرحته الفلسفات الحديثة، فعبارة افلوطين عبارة لا تخلو من المجاز لأنه يستخدم كلمة يونانية تعني في الأصل الطيران او الانطلاق او الهروب وفيها روحانية كبيرة تتحدث عن النفس المؤمنة وهروبها نحو الله، ولو قارنا هذه الروحانية بالتجريبية او الوضعية فلن نجد بالتأكيد مايمكن ان يوصلنا الى ذات المعنى، فمع التجريبية مثلا كل ما يكتسب من المعارف انما يستند الى ما ندركه بالاحساس، لذا فان ما تعمل به عقولنا عندما نقوم بتخمينات علمية وتأليف روايات خيالية، وفهم لكل ما يدور حولنا فذلك لا يتم الا عبر ما نكتسبه عن طريق الحواس، فلا مجال للتجربة الحسية هنا بل والاهم من ذلك انكارا واضحا لفكرة الله عبر ادلة او حجج تتبناها هذه الفلسفة كحجة وجود الشر في العالم، او حجة العلم والنظرية التطورية، او حجة عم التوافق بين صفات الله الإيجابية والسلبية. (٣٤)

لذا يدافع ستيس عن الرمز (اللفظ) باعتباره ليس لفظا منظوقا خاليا من المعنى فحسب وانما هو ما يستثير في النفس قدرا من الخبرة التي عاناها صاحب هذه الالفاظ (الصوفي) نفسه. "وقد تكون خبرتنا مجرد انعكاس باهت معتم لما كان لديه ناصعا واضحا". (٣٥)

٢- اللغة الرمزية والتصوف عند ستيس

يشير ستيس في حديثه عن اللغة وعلاقتها بالتصوف الى لغة الرمز والمجاز وهو في هذا الامر يفرق بين اكثر من نظرية في هذا المجال يمكن الاستشهاد باثنين منهما هما نظرية ديونسيوس ونظرية المجاز او الاستعارة.

اذ يستخدم المتصوفة مصطلحي الإشارة والرمز بمعنيين قريبين، وفي الحق انهما كذلك حتى في عرف المعاصرين فبينهما نسب وقربة والإشارة عند الصوفية هي ما يخفي على المتكلم كشفه بالعبارة للطافة معناه، اما الرمز فهو معنى باطن مخزون تحت كلام ظاهر لا يظفر به الا اهله. (٣٦)

والفرق بينهما هو كالتالي، عند ديونسيوس ان كلمة (س) لو انها استخدمت عن الله فانها تعني ان الله هو سبب (س)، اما عند نظرية المجاز او الاستعارة فانه لو استخدمت (س) عن الله فانها تعني ان (س) مجاز لشيء من الطبيعة الفعلية لله ذاته او كما هو في التجربة الصوفية. والنظريتان يمكن النظر اليهما على انهما نسختان رمزيتان من نظرية اللغة الصوفية. (٣٧)

ان نظرية المجاز للغة الصوفية يمكن ان تزعم افتراض واقعة ان كثيرا من اللغة التي يستخدمها الصوفية عن تجاربهم، هي بغير شك لغة مجازية فكلمات مثل الظلام والصمت هي مجازات شائعة في التجربة الصوفية الانطوائية وما يصفونه عن طريق المجاز هو فراغ او خواء التجربة فالظلام يشبه الخواء من حيث انهما بلا تمييزات فجميع التمييزات تضع في الظلام كما تضع جميع التمييزات في الله. (٣٨)

وستيس ينتقد نظرية المجاز ويعتبر انه ليس للغة المجازية مبرر الا اذا كان يمكن ترجمتها نظريا على الأقل الى لغة حرفية، او اذا كان الشيء او التجربة التي يفترض ان المجاز يرمز لها توجد امام الذهن كتمثل -سواء وجدت كلمة لها ام لا- وبعبارة أخرى ان استخدام المجاز أيا ما كان فهنا له لابد ان يعرف مقدما ما الذي يعنيه ما يرمز له، فالمجاز لا يمكن ان يعمل الا لاستحضار ما يعرفه بالفعل او ما مر بتجربته امام الذهن فهو لا يمكن ان ينتج معرفة او تجربة لم تكن عنده من قبل. (٣٩)

ان ما يراه ستيس في الحديث عن اللغة الصوفية ينقسم عنده وفقا لهذه المشكلة الى قسمين :

- ١- ان هناك مشكلة ما اذا كان من الممكن استخدام الكلمات اثناء التجربة الصوفية.
- ٢- هناك مشكلة ما اذا كان من الممكن استخدام الكلمات بعد التجربة الصوفية عندما يذكرها المتصوف التجربة الصوفية لا يمكن صياغتها اثناء التجربة في تصورات تماما، ومن ثم فهي لا يمكن الحديث عنها ابدا. ولابد ان يكون كذلك، فلا يمكن ان يكون لديك تصور عن أي شيء داخل وحدة لا تمايز فيها ولا اختلاف لانهل لا توجد عناصر منفصلة يمكن صياغتها في تصورات. ان التصورات لا تكون ممكنة الا اذا كانت هناك كثرة او على الأقل ثنائية. (٤٠)

ولا شك ان الاسرار الغامضة التي يمتلئ بها التصوف وحالات الجذب والفناء التي يتعرض لها الصوفي تستدعي وجود لغة قادرة على نقل تلك المعاني وتأويلها، بل وربما محاولة الإفصاح عن مكنوناتها.

ولما كانت اللغة التقليدية عاجزة عن التعبير عن تجربة الصوفي النورانية وان حملت دلالات روحية وشحنات عاطفية، فان الغوص في متون الأصول اللاهوتية والصوفية وكتب الديانات السماوية والنحل الفلسفية هي محاولة لتفسير ما يبدو غامضا ومحملا بالتركيبات اللغوية والمشارب الدينية.

ان العلاقة الحميمة بين الباطن والظاهر في الانسان وذلك الخيط المتين الذي يربط بينهما يحيلهما الى عاملين أساسيين من عوامل تطور الوعي الروحي والجهد الفعال نحو تكميل الذات وهو مما يعطي افضل منحى حضاري بل واعمق رؤية روحية في التصوف. (٤١)

ومن هنا يكون ستيس على حق حين يقرر ان لحظة الاشرار هي من اللحظات التي تتطوي في ثناياها على كل ازل وكل لانهائية فليس هناك شيء خارج تلك اللحظة اللازمانية من لحظات الزمان. فهذه اللحظة التي تتطوي على الرؤية الخاطفة لما هو خارج عن حدود الزمان والمكان هي لحظة لانهائية تتطوي في ذاتها على الوجود باسره ولذا لا يمكن ان يكون ثمة غير بالقياس اليها. (٤٢)

ويقارن ستيس بين اللغة الدينية _التي تشكل التجربة الصوفية- وبين الموسيقى من ناحية توليد المشاعر والانفعالات في النفس ويجد ان هذا يحدث بصيغة مشابهة لحدوث العلة والمعلول كما ذهب هيوم، وعليه لا يوجد في حالة العلاقة السببية المتضمنة في عملية الاستثارة المتولدة عن الرموز أي امر غير عادي على الاطلاق. (٤٣)

٣- الرموز كأشارات إخبارية عن الله

حول التناقض بين اضطرار عقولنا الى التفكير تصوريا، وبين عدم امكان الاخبار عن الموجود الإلهي باي تصور، رأى ستيس ان النتيجة المترتبة على ذلك اضطرارنا عند التفكير بالموجود الإلهي الى استخدام تصورات لا تلائمها لذا كانت قضايا الاخبار عن الله كاذبة. لكن لما نستخدم تصورا غير اخر كأن نقول الله محبة لا كراهية وما هو الفرق بين كذب وكذب؟ قد يكون الرمز الواحد اكثر مطابقة من غيره وهنا يستشهد ستيس بقول العميد انج حول ان اللغة الرمزية المستخدمة في الحديث عن الله وان كانت رمزية وكاذبة فهذا ليس مبررا لاستبعاد كافة الرموز. (٤٤)

ويبين ستيس كيف يمكن لاستخدام كلمات مثل المحبة، الشفقة، القوة ان تكون رموزا اقل كذبا من رموز أخرى، بقوله ان استخدامها يكون تبعا لكونها اكثر او اقل (مطابقة) للحقيقة الإلهية، اما عن كيف يكون هذا الكاذب مطابقا الى حد ما فتفسيره ان الرمز ينطوي على شيء من

(الصدق) وشيء من (الكذب) وعليه فالرمز الذي ينطوي على صدق أكثر وكذب أقل يكون هو الرمز القريب من التطابق. ومثال ذلك ان شكل الدائرة اقرب لوصف البيضوي من المربع. وإذا طبق ذلك على الرمزية الدينية فستصبح اكثر الرموز مطابقة لفكرة الله قابلة للتحليل الى أجزاء تصويرية وستكون بعض التصورات تصدق على الله وبعضها لاتصدق عليه وعلى هذا ستكون ثمة تصورات في مقدور العقل البشري وتصدق تماما على الله وهذا يجعل الله قابلا للتعقل تصوريا وبالإمكان ادراكه الى حد ما عن طريق التصورات، وهذا يتعارض مع الجانب السلبي من الالوهية ومع القول ان الله سر يستحيل ادراكه. (٤٥)

ويتحول ستيس الى فحص مفهومي (المطابق) و (غير المطابق) ويؤخذ علماء اللاهوت بانهم استخدموا المفهومين دون أي تحليل لهما، وهو يشيد بدراسة رودولف اوتو حول علاقة الرمز بالرموز ويتخذها كنقطة انطلاق لبحثه حول الموضوع الا انه لا يعتمد عليها تماما. يقرر اوتو ان (الغيبي) -وهو اسم يطلقه على التجربة الدينية الخالصة- لا يشعر به الا باعتباره امرا لا يوصف ولا يقبل الصياغة التصويرية، لكن المتصوف يجد تطابقا بين الصبغة اللاطبيعية للغيبي وبين ما اختبره من صفات طبيعية للأشياء في العالم العادي، ومن هنا فانه يستخدمها كمجازات او (اشكال رمزية) للتعبير عن الصبغة اللاطبيعية للحقيقية الغيبية. وهذه طريقة نشأة الرمزية الدينية، وبالتالي فان هذه هي طبيعة الرمزية الدينية. ويستشهد بكلمة (هيبة) وبانها افضل من كلمات (الخوف) او (الجزع) لوصف مظاهر الحقيقة الغيبية ولكن مع ذلك هي لاتصف بالفعل صميم الشعور بتلك الحقيقة، طالما اننا إزاء تصورات تشكل مفاهيم طبيعية عادية مستمدة من أشياء طبيعية وبالتالي لا تستطيع ان تنهض بالتعبير عن طبيعة تلك الحقيقة. ومع ذلك هناك نوع من التماثل بين الخوف الطبيعي و الإحساس بتلك الحقيقة ولهذا فان كلمتي (جزع وخوف) قد تستخدمان كمجازين رمزيين للإشارة الى تلك الحقيقة. ومنها نشأت تعبيرات (كالخوف من الله) (او) (الغضب من الله) تولدت عن فهمها الحرفي بعض المعتقدات او القضايا العقلية كالقول ان الله يمكن ان يكون غيورا.

ان محاولة فهم الخطاب الصوفي واللغة الرمزية تستلزم القفز الميتافيزيقي فوق حواجز الجمود النصي والتفسيري لحالات الحدس والاستنارة والكشف، فمن المؤكد ان اللغة العادية لا تقوم بدورها في تفسير الوجدان والعاطفة الصوفية ولا تنهض بتفسير الفناء والمعية مع الله. فمن الصعوبة فض غموض هذه اللغة شديدة الخفاء والمحملة بشحنات رمزية ودلالات ميتافيزيقية تعبر فيما يعتقد الصوفي عن تجربته الروحية ومحاولته الوصول الى الحقيقة الغيبية. (٤٦)

والى جانب طابع الرهبة تمتلك الحقيقة الغيبية طابعا اخر غير طبيعي يسميه اوتو بطابع (الانس) - وهو طابع جذاب تتسم به الحقيقة الغيبية وهو بمثابة الضد للطابع المنفر المتضمن في الهيبة-انما هو غير قابل للوصف عن طريق أي تصور طبيعي. فقط الصوفي من يرى

تماثلاً بينه وبين صفات طبيعية كالمحبة والفضل وكذلك الحال بالنسبة لكلمات مثل قوة، رحمة، معرفة. وهي كلها اشكال رمزية تشير الى صفات الحقيقة الغيبية دون ان تصفها وصفا حقيقيا بل تشير لها رمزياً فقط. الا ان اوتو لم يوفق في تحديد العلاقة بين الرمز والمرموز. لان العلاقة التي تصورها هي علاقة تشابه او تماثل وقد تكون هذه النظرة صالحة في مجالات أخرى غير المجال الديني. (٤٧)

٤- ستيس وتفسير جديد للتجربة الدينية.

يجدد ستيس المحاولة لبحث عن تفسير اخر للتجربة الدينية ولتفسير جديد عن معنى (المطابق) (والغير مطابق). ويستعيد تصوره عن تقاطع النظام الطبيعي مع النظام الإلهي في النقطة التي هي من الداخل اذلية ولكنها من الخارج مجرد لحظة في الزمان، هذه اللحظة مشرقة وممتلئة بالوعي او الشعور بالذات عند الصوفي لكنها لا توجد عند غيره الا معتمة، باهتة، او مظلمة تقريباً وتحت مستوى عتبة الشعور.

ولو تصورنا ان تقاطع الإلهي والطبيعي لا يحدث فقط في كل لحظة زمانية من حياة الانسان، وانما يحدث عبر الكون في كل نقطة زمانية مكانية من نقاط النظام الطبيعي - فلا جزء من العالم يخلو من الله- وعلياً ان نتصور ما هو ابعد من ذلك ونهبط للدرجات الأدنى في سلم الوجود.

وعليه لابد من وجود اللحظة الإلهية حتى في حياة النبات والحيوان والحجر وان كانت في أعماق منطوية. (٤٨)

ان الحركة التصاعدية التي يتحركها الصوفي نحو المطلق ونحو الانا الكلي هي بلا شك نشاط انتقائي مبدع وخلاق وهو ناتج من نتاج العمل المشترك بين الظاهر والباطن بحيث يبدو الانسان وحدة واحدة متجهة الى الاعالي حيث التسامي وحيث الاستارة.

ان نشاط الصوفي على هذا النحو واستفاد طاقاته الروحية الكامنة لتعمل في تناغم مع قواه الفيزيائية، هو انشاء لعلاقة لا مثيل لها بين قوى الانسان المختلفة، فهو تحقيق لعلاقة اندماجية بين النظامين الإلهي والطبيعي او بين المتناهي واللامتناه او بين المحدود والمطلق او بين الداخلي والخارجي، وهو نشاط خلاق يكرس له الصوفي كل قواه ويخضع له كل ملكاته الظاهر منها والخفي. (٤٩)

٥- سلم الوجود وتحقيق اللحظة الإلهية.

بناء على ما سبق وجد ستيس انه بالإمكان تصور (سلم للوجود) او نظام للموجودات الطبيعية المرتبة واحدة فوق الأخرى ويكون كالتالي من اعلاها الى ادناها:

-الممتازون من البشر (الصوفيين)

-البشر

-الحيوان

-النبات

-في القاع او اسفل السلم المادة الجامدة.

وما يجعل أي موجود ارقى او ادنى هو تحقق اللحظة الإلهية فيه سواء كانت قريبة من نور الوعي الناصع، او كانت فوق عتبة الشعور.

وهذه اللحظة عند الصوفي لحظة شعورية واعية تماما، وعند الرجل العادي غالبا تحت عتبة الشعور، وان كان من الممكن جذبها قريبا من السطح بالاستثارة والتوليد لدرجة انه قد يصبح على وعي غامض بها.

ومستويات اللاشعور والاعماق ليست واحدة، فهذه اللحظة عند الحيوان مثلا لا يمكن استثارته لأنها مطوية في اعماق وجوده ولا وسيلة لاستخراجها، اما عند النبات فلا شيء ممكن ان يستثار على الاطلاق فلا ادراك واع كما في الحيوان وانما حياة سبات دون وعي وكذلك الحال في الجماد.. حيث تكمن اللحظة الإلهية مطوية أسيرة في ظلمة شاملة تنوق فيها للنور.

-من جانب اخر يمكن تصور هذا السلم على انه عملية تحقق ذاتي لله، فالله ماثل في خبرة الصوفي وهو موجود في حالة اتحاد وتطابق تحقق وتجل تام، وفي هذه اللحظة لا يكون هناك أي تغاير بين الله والعالم لان التفرقة بين الذات والموضوع التي الغيت تماما انما هي بعينها فكرة التفرقة بين الله والعالم. ومغايرة الله للعالم هي المعنى الأصلي للثنائية القائمة في صميم الخبرة وهي ثنائية الذات والموضوع. وهو ما تظهره لنا الخبرة الصوفية من امتزاج بين الذات والموضوع، الله والعالم.. الخ في وحدة الأشياء اللامنقسمة الخالية من أي علاقة ومعناها ان الله قد ارتد الى ذاته فاصبح الله هو الله تماما.

اما عند الرجل العادي فالموجود الإلهي قد حقق ذاته لكن ليس على الوجه الاكمل لان اللحظة الازلية تكمن عند العادي تحت مستوى حياته الواعية ولم تبلغ مستوى الوعي او التحقق الذاتي، وهكذا وصولا الى ادنى ترتيب يظل الله قائما ولو اصبح في حالة ضياع واغتراب عن الذات بعيدا عن وجوده المكتمل.(٥٠)

وفي تفسيره لطبيعة الرمزية الدينية ومفهوم الأقل مطابقة والاعلى مطابقة، يرى ستيس ان علاقة الرمز بالرموز اليه ليست علاقة تشابه بل علاقة قرب يختلف (شدة وضعفا) من حالة (التحقق الذاتي) التام لله، والملاحظ في سلم الوجود ان هناك مستوى اقرب للتحقق الذاتي لله من مستوى اخر. وهذه الحقيقة ممكن تطبيقها على فهم التطابق او عدم التطابق المنسوب الى الرموز الدينية، فاكثر الرموز تطابقا هي التي نستمدّها من اعلى مراتب الوجود، واقلها نستمدّها من ادنى مراتب الوجود. فلفظتي(نفس وشخصية) رمزان يتطابقان مع الله على احسن وجه، في حين ان الرموز المستمدة من مستوى الوعي الجمادي اقلها مطابقة لله. (٥١)

ان الرموز المستمدة من عالم المادة الجامدة والقوة الطبيعية هي ابعد الرموز تطابقا مع الحقيقة الإلهية، وهذا النوع من الرمزية هو ما يسمى (بعبادة الاوثان) أي عبادة الخشب او الحجارة...الخ، اما النوع الراقى من الرمزية فهو رمزية الحياة والعقل وهذا النوع ليس منعما تماما في عبادة الاوثان وعليه لا ينبغي ان نعد عبادة الاوثان ديانة باطلة وانما مستوى تطوريا من مستويات الدين. (٥٢)

اذ ان للرمز الديني خصائص تميزه عن غيره من الرموز لما يتعلق به من معاني التقديس والتكرار والاستعادة الدورية. وليس من شك ان الرمز يستمد من مصادر شتى أهمها الأسطورة والطقوس والشعائر الدينية باعتبارها مكونا يكاد يكون قارا في كل الديانات. (٥٣)

٦- أنماط الرموز وذروة سلم القيم.

كل أنماط الرموز السابقة لا تتطوي على أي مضمون أخلاقي، لأنها مستندة الى نظام في الوجود يتم الانتقال فيه من الأدنى الى الأعلى وهذا الأدنى والاعلى ليس أخلاقيا لان نظامهما نظام وجود لا قيمة، فالعقل ليس بالضرورة افضل خلقيا من حياة النبات -ولكن دائما ما ترتبط لفظتي اعلى وادنى ب(أفضل واسوا) وكأنهما شيئا واحدا وقد يكون هذا صحيحا حين يتم التوحيد بين ما هو اعلى(كونيا) واعلى أخلاقيا فنظام القيمة يسير بجانب نظام الوجود، وما هو اعلى في احد السلمين هو اعلى في السلم الاخر ومع ذلك فهما ليسا سلما واحدا بعينه. (٥٤)

ومع ذلك لابد من ان يكون نظام الوجود نظام قيم وان ما هو اعلى في احد السلمين هو اعلى في الاخر وبالعكس، وهذا ضروري لتبرير تطبيق الرمزية التقويمية على الله، ودليل ستيس على ذلك هو ان الصفات المستمدة من مستوى العقل والشخصية انما هي اكثر مطابقة لله من تلك الرموز المستمدة من المستويات الدنيا مستويات الحياة والقوة المادية. ومع ذلك هناك الكثير من الصفات التي لا تبرر بهذه الطريقة فالح خير وعادل ورحيم ومحب فكيف تبرر هذه الصفات ولماذا تعد احد صفات القيمة اصدق واكثر تطابقا من غيرها؟ ان الرمزية التقويمية التي ننسبها الى الله لا تجد تبريرها في السلم الكوني للوجود لان هذا السلم ليس سلم قيم. وتصورنا لله على أساس ما هو ادنى او اعلى من الصفات لا يتم الا بالرجوع الى اللحظة الازلية منظورا لها من الداخل. (٥٥)

أشار ستيس الى اننا لو اردنا الاهتداء الى سلم القيم، مالنا الا ان ننظر الى النظام الإلهي، -أي اللحظة الإلهية منظورا اليها من الداخل- أي معاودة النظر الى خبرة الصوفي وهنا نجد الإجابة حين نجد الذروة العليا التي تمثل قمة ذلك السلم. وكل من بلغ هذه الدرجة يؤكد ان هذه اللحظة انماهي بمثابة خبرة للقيمة العالية المتسامية. والله كما ينكشف عبر هذه الخبرة هو المحبة والسلام، والملجأ والملاذ وهو الخير البار. ومن نفذ الى أعماق تلك الخبرة نعم بالمحبة والخير والسلام الذي لا يوصف. وان كانت هذه الالفاظ مستمدة من اللغة العادية للتعبير عن السعادة

الا انها أكثر الرموز الأخلاقية مطابقة، بمعنى انها قرب الى الطبيعة الإلهية من أي رموز أخرى. (٥٦)

في واحد من تعريفات الرمزية ما ذهب اليه مالارميه في تعريفه للرمزية على انها " فن اثاره موضوع ما شيئاً فشيئاً حتى نكشف في النهاية عن حالة مزاجية معينة، اوهي فن اختيار موضوع ما ثم استخراج مقابل عاطفي منه، وهذه العاطفة او الحالة المزاجية يجب ان تستخلص عن طريق سلسلة من التكتشفات " وعبرة "اثاره الموضوع شيئاً فشيئاً" تجعلنا وكأننا امام كشف تدريجي للشيء المقصود وهو ذات الامر الحاصل مع مراحل الكشف الصوفي التي تنتقل شيئاً فشيئاً حتى تصل الى الذروة العليا. (٥٧)

وعادة ما يستخدم الصوفي الفاظاً جديدة لوصف خبرته الفريدة او لفظ قديم للتعبير عن معناه الصوفي الخاص، مثل كلمة "غبطة" التي ليست هي بتاتا عين السعادة وان كانت هي المقابل الطبيعي لها، فالمتدين ينشد الغبطة لا السعادة، وقد أصبحت اللفظة صوفية او دينية تماماً. (٥٨)

واذا كانت نقطة الذروة في سلم القيم نقطة ثابتة محددة ولها تبريرها في الخبرة المباشرة، فماذا عن المستويات الدنيا من السلم؟ يفترض ستيس ان القيم الدنيا تتدرج في الترتيب ابتداء من القيمة العليا، كما تتدرج المستويات الدنيا من الوجود في الترتيب ابتداء من المستوى الأعلى للوجود. فالمستويات الدنيا المتدرجة في الانخفاض هي البعيدة المتدرجة في البعد عن القيمة العليا كما كان الحال تماماً بالنسبة الى نظام الوجود. ولا تبرير لذلك الا باحتمال وجود تماثل بين النظامين وهذا التبرير لا نهدي اليه في نطاق العقل التصوري، لان العقل التصوري هو الوعي الذي يدرك النظام الطبيعي الذي لا يحوي أي سلم للقيم. (٥٩)

٧- الحدس وادراك سلم القيم.

بالمقابل فالوعي الذي يدرك النظام الإلهي هو الحدس وقد يكون متوقعا الاهتداء الى علامات وجود سلم القيم عن طريق الحدس. وما يثبت هذا بعض النقاط التي يثيرها ستيس حول الحدس منها :

١- ان ثمة حدسا لا يمكن تغافله بان الانسان موجود اسمى من الحصان لا بمعنى انه اشد تعقيدا وانما بمعنى انه ارقى في سلم القيم.

٢- كما ان هناك دليل اخر هو ان الحدوس الأخلاقية للبشرية المتحضرة تجمع على القول بان هناك مراتب عليا ودنيا في صميم الاساليب البشرية في طلب اشباع الحاجة أي ما اسموه فلاسفة السعادة بالذات. وما للذات العليا والدنيا الا صورة عن سلم الذات وهو ما أشار له كل من افلاطون وبنطام ومل وغيرهم.

ويقرر ستيس ثلاث نقاط تؤكد ان السلم الأخلاقي متاح في مجال الحدس دون غيره هي:

- ١- الاعتقاد بوجود ضروب عليا ودنيا من الاشباع انما هو في وجه من الوجوه اعتقاد حدسي.
- ٢- الاعتقاد الخلقي القائل بان أمور النفس والعقل انبل من أمور البدن وهذا المعتقد حدس وليس معتقد عقلي وهو يشمل كل المجتمعات البشرية المتمدنة دون استثناء.
- ٣- ان الحدس في الحقيقة بمثابة فيضان للحظة الإلهية على العالم الطبيعي. (٦٠)
- وينتهي ستيس بتأكيد على ان الحدس الخلقي يقدم الدليل على ان نظام الوجود ونظام القيم هما شيء واحد، فنظام الوجود في تدرجه من الأدنى الى الأعلى انما يسير على النحو التالي المادة الجامدة، فالحياة، فالعقل، فالوعي الصوفي. وهذا بعينه النظام الخلقي على نحو ما يشهد به وعينا الخلقي الحدسي. وهذا ما يفسر لنا لماذا كانت أمور البدن خلقيا ادنى من أمور العقل. وذلك لان العقل اقرب الى القيمة العليا للتحقق الذاتي المكتمل لله من المادة. ولا سبيل الى معرفة ذلك الا بالحدس الديني والخلقي، أي الاخذ بالاعتبار وضع النظام الإلهي الى جانب النظام الطبيعي (٦١).

ويتفق والتر ستيس مع العديد من مؤرخي التصوف أمثال ايفلين اندهل، وجون وايت، وجاكوب نيدلمان وغيرهم على ان الجهل بالقوانين الروحية هو نوع من الخضوع لقوانين الطبيعة او القوانين الفيزيائية، وهذا اسوا أنواع الرق والاستعباد للإنسان، بينما تكون المعرفة بالقوانين الروحية انطلاقا نحو التحرر واستشراق لآفاق جديدة من الحكمة السامية. فهم يخلصون الى الوصول الى مستوى روحي خالص او هو ما يمكن اعتباره نوعا من الحياة الاتحادية، تلك الحياة التي تمثل خاصية الصعود الصوفي تجاه الالوهية والذي يتواكب مع الترجمة السلوكية للخبرة الباطنية كي تتحول الى سلوك مميز لهذا النوع من البشر. والواقع ان الصوفي عندما يصل الى هذه المرحلة من مراحل الترقى الروحي فانه لا يرى في الحقيقة قسمة بين داخلي وخارجي، بل هو يراهما وجهين لعملة واحدة عظيمة للوجود الكلي الشامل. (٦٢)

٨- الصفات ونسبتها رمزيا الى الله

بين ستيس ان هناك نوعين من الصفات تنسب رمزيا الى الله:

- النوع الأول منها هو الصفات المحايدة أخلاقيا، كالقول عن الله انه عقل او شخص او قدرة. ما يبرر هذا النوع من الصفات هو المفهوم القائل بوجود نظام للوجود.

- النوع الثاني فهو صفات القيمة كالمحبة والرحمة والشفقة والعدالة، ما يبرر هذا النوع هو القول بوجود نظام للقيم.

في كلتا الحالتين لا يكون الرمز الأكثر مطابقة الا ذلك المجاز المستمد من اعلى مستويات السلم وما كلمة اعلى هنا الا بمعنى الأقرب الى الله. (٦٣)

هذا القرب الذي دأب الانسان لبلوغه، فبالرغم من كل المحاولات الي ارادت إضفاء فاعلية الدين ونشأته للعامل البشري والوضعي، وتعاملت معه كعارض تاريخي للثقافة الإنسانية، الا ان الدين

ظل مجالاً للمقدس المتعالي الغيبي لدى المجتمعات، وقوة وفاعلية لا يمكن تفسيرها بالمنطق البشري أو الوضعي. ويبقى الدين مرتبطاً بالإله المقدس المتعالي الغيبي الذي يتخطى الإدراك البشري. (٦٤)

الخاتمة

بعد الانتهاء من عرض الرمزية الدينية عند والتر ستيس يمكن تسجيل عدد من النتائج التي لوحظت حول هذه المسألة ومنها :

١- تشغل مسألة الرمزية الدينية جانباً من جوانب التجربة الدينية عند ستيس وتحديدًا ما يتعلق منها بالتجربة الصوفية، إلا أن ما يؤخذ على ستيس هو تعامله مع الرمز والرمزية بصورة محدودة جداً. وكأنه يغض النظر عن تاريخ الرمز الموهل في القدم مع بداية نشوء العلاقة بين الإنسان والكون وقواه.

٢- يُحسب لصالح ستيس إعطاء القيمة الأخلاقية مجالها في سلم الوجود كما يسميه، بغض النظر عن الاتفاق أو الاعتراض الذي قد يثيره البعض حول حتمية القيم كجانب تأسيس من جوانب الوجود الإنساني.

٣- كان تمييز ستيس بين الرمزية الدينية والرمزية غير الدينية على أساس إمكانية الأخيرة للترجمة حرفياً؛ يحيلنا إلى قضية تتعلق بالنص الديني وإمكانية تأويل هذا النص أكثر من إمكانية تفسيره.

٤- إن مقارنة ستيس بين الفلسفات القديمة والفلسفات الحديثة من حيث اللغة واختلاف المعنى هو تحصيل حاصل لتغيرات كبيرة حدثت في تاريخ الفلسفة أدت إلى تغير واضح في الفكرة التي بدورها انتجت هذا الاختلاف في المعنى، فلا يمكن انتاج ذات المعاني من تفكير جديد ومختلف - وحتى لو سلمنا بثبات بعض الموضوعات الفلسفية بين المرحلتين - إلا أن أسلوب تناولها قد تغير؛ فطرح لغة جديدة ومعانٍ جديدة تتناسب عصرها.

الهوامش

١- أبوزيد، أحمد، الرمز والاسطورة والبناء الاجتماعي، مجلة عالم الفكر، م ٦، ع ٣، ١٩٨٥، ص ٣.

٢- الفيروز آبادي، القاموس المحيط، البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٥٢، ص ١١٣.

٣- ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ١٩٥٥، ص ٣١٣.

٤- غروندان، جان، فلسفة الدين، ت: عبد الله المتوكل، مؤمنون بلا حدود، المملكة المغربية، ط ١، ٢٠١٧، ص ٤٩.

٥- الجمل، بسام، من الرمز إلى الرمز الديني، مطبعة التسفير، صفاقس، ط ١، ٢٠٠٧، ص ١٤.

- ٦- صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الاميرية، مصر، ١٩٧٩، ص ٩٢.
- ٧- عيد، رجاء، دراسة في لغة الشعر، منشأة المعارف، الإسكندرية، ١٩٧٩، ص ١١٢.
- ٨- يونغ، كارل، الانسان ورموزه، ت: عبد الكريم ناصيف، دار التكوين، سوريا، ط ١، ٢٠١٢، ص ١٨.
- ٩- ينظر: مندور، محمد، الادب ومذاهبه، دار نهضة مصر للطباعة والنشر، مصر، بدون سنة، ص ١١٨-١٢٠.
- ١٠- ينظر: عيسى، يحيى، فلسفة الاشكال الرمزية وعلاقتها بالحكم الجمالي، مجلة جامعة النجاح للأبحاث، م ٣٠، ع ٧، ٢٠١٦، ص ٣٣٩.
- ١١- ينظر: دوبلهوفر، ارنست، رموز ومعجزات، ت: عماد حاتم، دار علاء الدين، سوريا، ط ٢، ٢٠١٠.
- ١٢- يونغ، كارل، الانسان ورموزه، ص ٣١٤.
- ١٣- ينظر: هيجل، الفن الرمزي، ت: جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط ٢، ١٩٨٦، ص ١١.
- ١٤- ينظر: شيفلر، إسرائيل، العوالم الرمزية، ت: عبد المقصود عبد الكريم، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط ١، ٢٠١٦، ص ٢١.
- ١٥- ينظر: تودوروف، تزفيتان، الرمزية والتأويل ت: أسما عيل الكفري، دارينوى للدراسات والنشر والتوزيع، دمشق، ط ١، ٢٠١٧، ص ٨.
- ١٦- نصر، عاطف جودة، الرمز الشعري عند الصوفية، دار الاندلس، بيروت، ط ١، ١٩٧٨، ص ١٩.
- ١٧- المصدر نفسه، ص ٣٢.
- ١٨- يونغ، كارل، الانسان ورموزه، ص ١٩.
- ١٩- نصر، عاطف جودة، الرمز الشعري عند الصوفية، ص ٣٣.
- ٢٠- المصدر نفسه، ص ٣٤.
- ٢١- احمد، محمد فتوح، الرمزية والرمز في الشعر المعاصر، دار المعارف، مصر، ١٩٧٧، ص ٣٤.
- ٢٢- ينظر: اوتو، رودولف، فكرة القدسي، دار المعارف الحكيمة، بيروت، ط ١، ٢٠١٠.
- ٢٣- احمد، محمد فتوح، الرمز والرمزية في الشعر المعاصر، ص ٣٥.
- ٢٤- إسماعيل، عز الدين، التفسير النفسي للادب، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٣، ص ٧٥.
- ٢٥- نصر، عاطف جودة، الرمز الشعري عند الصوفية، ص ٣٥.

- ٢٦- خضرة، احمد، بنية الرمز وجمالياته في النثر الصوفي، مجلة، م٦، ع١، ٢٠٢١، ص١٣٩.
- ٢٧- ستيس، والتر، التصوف والفلسفة، ت:امام عبد الفتاح امام، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٩٩، ص٣٣٧.
- ٢٨- المصدر نفسه، ص٣٤٧.
- ٢٩- جيمس، وليم، تنويعات التجربة الدينية، ت:اسلام سعد، مركز نهوض للدراسات والنشر، بيروت، ط١، ٢٠٢٠، ص٤٢٧.
- ٣٠- منصور، إبراهيم محمد، الشعر والتصوف، دار الأمين للطباعة والنشر، فلسطين، بدون سنة، ص٥٥.
- ٣١- ينظر:ستيس، والتر، الزمان والازل، ت:امام عبد الفتاح امام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مكتبة الاسرة، القاهرة، ٢٠١٣.
- ٣٢- ينظر:المصدر نفسه، ص٢٠٦.
- ٣٣- ينظر:كلي رايت، وليم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ت:محمود سيد احمد، دار التنوير، بيروت، ط١، ٢٠١٠.
- ٣٤- ينظر:ستيس، والتر، الزمان والازل، ص٢٠٦.
- ٣٥- ينظر:المصدر نفسه، ص٢٠٧.
- ٣٦- مصطفى، محمد، المقامات والاحوال دراسات عن الجنيد البغدادي، دار الطباعة المحمدية، القاهرة، ١٩٨٨، ص٥٤.
- ٣٧- ستيس، والتر، التصوف والفلسفة، ص٣٥٤.
- ٣٨- المصدر نفسه والصفحة.
- ٣٩- المصدر نفسه، ص٣٥٦.
- ٤٠- المصدر نفسه، ص٣٥٩-٣٦٠.
- ٤١- إبراهيم، إبراهيم محمد ياسين، مدخل الى التصوف الفلسفي، دار ومكتبة الاسراء، طنطا، ٢٠٠٥، ص١٥٠.
- ٤٢- منصور، إبراهيم محمد، الشعر والتصوف، ص٣٨.
- ٤٣- ينظر:ستيس، والتر، الزمان والازل، ٢٠٠٨.
- ٤٤- المصدر نفسه، ص٢١٠.
- ٤٥- ياسين، نيفين إبراهيم، ميتافيزيقا الخطاب الرمزي في التصوف الإسلامي، مجلة كلية اداب المنصورة، م١، ع٦، ٢٠١٧.
- ٤٦- ينظر:ستيس، والتر، الزمان والازل، ص٢١٤.

- ٤٧- ينظر: المصدر نفسه، ص ٢١٦.
- ٤٨- إبراهيم، إبراهيم محمدياسين، مدخل الى التصوف الفلسفي، ص ١٦٢.
- ٤٩- ينظر: ستيس، والتر، الزمان والازل، ص ٢١٦- ٢١٩.
- ٥٠- ينظر: المصدر نفسه، ص ٢٢١.
- ٥١- ينظر: المصدر نفسه، ص ٢٢٣.
- ٥٢- الجمل، بسام، من الرمز الى الرمز الديني، ص ٩٢.
- ٥٣- ينظر: ستيس، والتر، الزمان والازل، ص ٢٢٤.
- ٥٤- ينظر: المصدر نفسه، ص ٢٢٤- ٢٢٥.
- ٥٥- ينظر: المصدر نفسه، ص ٢٢٦.
- ٥٦- ينظر: المصدر نفسه، ص ٢٣٠- ٢٢٩.
- ٥٧- تشادويك، تشارلز، الرمزية، ت: نسيم إبراهيم يوسف، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، ١٩٩٢، ص ٤٠.
- ٥٨- ينظر: ستيس، والتر، الزمان والازل ص ٢٣٠.
- ٥٩- ينظر: المصدر نفسه، ص ٢٣٢.
- ٦٠- ينظر: المصدر نفسه، ص ٢٣٣- ٢٤٠.
- ٦١- ينظر: المصدر نفسه، ص ٢٤١- ٢٤٢.
- ٦٢- إبراهيم، إبراهيم محمد ياسين، مدخل الى التصوف الإسلامي، ص ١٦٠.
- ٦٣- ينظر: ستيس، والتر، الزمان والازل، ص ٢٥٠.
- ٦٤- العلي، بلال موسى بلال، قصة الرمز الديني، ٢٠١١، ص ٤٣.

المصادر

١. إبراهيم، إبراهيم محمد ياسين، مدخل الى التصوف الفلسفي، دار ومكتبة الاسراء، طنطا، ٢٠٠٥.
٢. ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ١٩٥٥.
٣. أبوزيد، احمد، الرمز والاسطورة والبناء الاجتماعي، مجلة عالم الفكر، م ٦، ع ٣، ١٩٨٥.
٤. أحمد، محمد فتوح، الرمزية والرمز في الشعر المعاصر، دار المعارف، مصر، ١٩٧٧.
٥. إسماعيل، عز الدين، التفسير النفسي للادب، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٣.
٦. أوتو، رودولف، فكرة القدسي، دار المعارف الحكيمة، بيروت، ط ١، ٢٠١٠.
٧. تشادويك، تشارلز، الرمزية، ت: نسيم إبراهيم يوسف، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، ١٩٩٢.

٨. تودوروف، تزفيتان، الرمزية والتأويل ت: أسماعيل الكفري، دارينوى للدراسات والنشر والتوزيع، دمشق، ط١، ٢٠١٧ .
٩. الجمل، بسام، من الرمز الى الرمز الديني، مطبعة التسفير، صفاقس، ط١، ٢٠٠٧ .
١٠. جيمس، وليم، تنويعات التجربة الدينية، ت: اسلام سعد، مركز نهوض للدراسات والنشر، بيروت، ط١، ٢٠٢٠، ص٤٢٧ .
١١. خضرة، أحمد، بنية الرمز وجمالياته في النثر الصوفي، مجلة، م٦، ع١، ٢٠٢١ .
١٢. دولهوفر، ارنست، رموز ومعجزات، ت: عماد حاتم، دار علاء الدين، سوريا، ط٢، ٢٠١٠ .
١٣. ستيس، والتر، التصوف والفلسفة، ت: امام عبد الفتاح امام، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٩٩، ص٣٣٧ .
١٤. ستيس، والتر، الزمان والازل، ت: امام عبد الفتاح امام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مكتبة الاسرة، القاهرة، ٢٠١٣ .
١٥. شيفلر، إسرائيل، العوالم الرمزية، ت: عبد المقصود عبد الكريم، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط١، ٢٠١٦ .
١٦. صليبيا، جميل، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الاميرية، مصر، ١٩٧٩ .
١٧. العلي، بلال موسى بلال، قصة الرمز الديني، ٢٠١١ .
١٨. عيد، رجا، دراسة في لغة الشعر، منشأة المعارف، الإسكندرية، ١٩٧٩ .
١٩. عيسى، يحيى، فلسفة الاشكال الرمزية وعلاقتها بالحكم الجمالي، مجلة جامعة النجاح للأبحاث، م٣٠، ع٧، ٢٠١٦ .
٢٠. غروندان، جان، فلسفة الدين، ت: عبد الله المتوكل، مؤمنون بلا حدود، المملكة المغربية، ط١، ٢٠١٧ .
٢١. الفيروز ابادي، القاموس المحيط، البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٥٢ .
٢٢. كلي رايت، وليم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ت: محمود سيد احمد، دار التنوير، بيروت، ط١، ٢٠١٠ .
٢٣. مصطفى، محمد، المقامات والاحوال دراسات عن الجنيد البغدادي، دار الطباعة المحمدية، القاهرة، ١٩٨٨ .
٢٤. مندور، محمد، الادب ومذاهبه، دار نهضة مصر للطباعة والنشر، مصر، بدون سنة .
٢٥. منصور، إبراهيم محمد، الشعر والتصوف، دار الأمين للطباعة والنشر، فلسطين، بدون سنة .
٢٦. نصر، عاطف جودة، الرمز الشعري عند الصوفية، دار الاندلس، بيروت، ط١، ١٩٧٨ .

٢٧. هيجل، الفن الرمزي، ت: جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط٢، ١٩٨٦ .
٢٨. ياسين، نيفين إبراهيم، ميتافيزيقا الخطاب الرمزي في التصوف الإسلامي، مجلة كلية اداب المنصورة، م١، ع٦، ٢٠١٧.
- يونغ، كارل، الانسان ورموزه، ت: عبد الكريم ناصي