أبعاد التجربة الدينية عند وليام وينرايت

صابرين زغلول السيد شعبان العاصي*
sabreenzaghloul1968@yahoo.com

ملخص

يتناول هذا البحث أبعاد التجربة الدينية في فلسفة ويليام وينرايت، مستكشفاً إسهاماته الفريدة في فلسفة الدين المعاصرة. يقدم وينرايت رؤية متكاملة للتجربة الدينية تجمع بين العمق الفلسفي والحساسية الروحية، متجاوزاً الثنائيات التقليدية بين العقل والإيمان. من خلال مفهومه "فينومينولوجيا المتعالي"، يطرح وينرايت تصوراً جديداً للمعرفة الدينية كشكل من أشكال الوجود، متحدياً النماذج الإبستمولوجية التقليدية. يناقش البحث أيضاً مفاهيم وينرايت حول "المعرفة الوجودية" و"المعقولية الموسعة" و"اللغة الرمزية"، مبرزاً كيف تفتح هذه المفاهيم آفاقاً جديدة لفهم العلاقة بين الإنسان والعالم والمطلق. في النهاية، يخلص البحث إلى أن فلسفة وينرايت تمثل محاولة جادة لإعادة الاعتبار للبعد الروحي في الفكر الفلسفي المعاصر، دون التخلي عن النقد العقلاني، مقدمة نموذجاً لفلسفة دينية معاصرة قادرة على الحوار مع العلم والفلسفة الحديثة.

الكلمات المفتاحية: التجربة الدينية، فلسفة الدين، ويليام وينرايت، الفينومينولوجيا، المعرفة الوجودية، اللغة الرمزية.

* أستاذ مساعد – كلية البنات- جامعة عين شمس

مقدمة:

شكّلت التجربة الدينية، عبر تاريخ الفكر الإنساني، لغزًا محيرًا وسؤالًا وجوديًا عميقًا، يستعصي على الفهم والتفسير. فهذه التجربة الفريدة، التي تنطوي على مواجهة مباشرة وشخصية مع المقدس والمتعالي، وعلى اندماج روحي في أفق يتجاوز حدود العالم المادي والمحسوس، تطرح علينا تساؤلات جوهرية حول طبيعة الوجود الإنساني وغايته، وحول علاقة الإنسان بالكون وبالوجود المطلق. ولذلك، فقد ظلت التجربة الدينية، بكل ما تختزنه من أسرار ومعانٍ وإشارات، تشكل منبعًا لا ينضب للتأمل الفلسفي والروحي، ومحورًا أساسيًا للبحث والتنظير في حقول معرفية شتى، كاللاهوت وعلم النفس والأنثروبولوجيا.

وباعتبار التجربة الدينية ظاهرة إنسانية كونية وعميقة الجذور، تظل من أكثر التجارب الإنسانية عصية على التحليل والتنظير. فهي تجربة ذاتية وحميمية بامتياز، تتشكل في أعماق النفس البشرية، وتنبع من صميم الوجدان والشعور الديني. وهي في الوقت نفسه، تجربة متعددة الأبعاد ومتشابكة المستويات، إذ تنطوي على جوانب معرفية وجمالية وأخلاقية، فضلًا عن أبعادها الوجودية والميتافيزيقية العميقة. ومن ثم، فإن أي محاولة لتناول التجربة الدينية بالبحث والدراسة، تواجه تحديات منهجية وفلسفية جمة، وتثير إشكاليات معرفية وإبستمولوجية عميقة.

ولعل هذا ما يفسر، جزئيًا، قلة النظريات الفلسفية المتكاملة والمنهجية في التجربة الدينية، مقارنة بحقول فلسفية أخرى كالمعرفة والأخلاق والجمال. فعلى الرغم من وجود تأملات فلسفية غنية ومتنوعة حول الظاهرة الدينية، منذ فجر الفلسفة اليونانية وحتى عصرنا الحاضر، إلا أن هذه التأملات ظلت في معظمها جزئية ومشتتة، ولم ترق إلى مستوى التنظير الشامل والمنهجي. وهنا تكمن أهمية المشروع الفلسفي للمفكر الأمريكي ويليام وينرايت (1933–2015)، [*] الذي كرّس حياته الفكرية لبناء نظرية

[*] ويليام وينرايت، فيلسوف أمريكي معاصر، متخصص في فلسفة الدين والفلسفة الأخلاقية. عمل أستاذاً للفلسفة في جامعة ويسكونسن-ميلووكي، وقدم إسهامات مهمة في مجالات التجربة الدينية والتصوف والعلاقة بين الأخلاق والدين. اشتهر بأعماله حول الفلسفة التحليلية للدين، وخاصة كتابه "التصوف: دراسة في طبيعته وقيمته المعرفية وتضميناته الأخلاقية" (1981). تميز منهجه بالجمع بين التحليل الفلسفي الدقيق والحساسية تجاه التجارب الدينية والروحية.

فلسفية متكاملة في التجربة الدينية، تستوعب تعقيداتها وتستكشف أبعادها المتشابكة، وتضعها في مضمون فلسفي ومنهجي متماسك.

فعلى مدى أكثر من نصف قرن من البحث الدؤوب والتأمل العميق، استطاع وينرايت أن يطور نظرية فلسفية أصيلة وثرية في التجربة الدينية، تستمد مقوماتها من روافد معرفية وفلسفية متنوعة، وتنفتح على آفاق تأويلية وتحليلية واسعة. فهو ينطلق من خلفية فينومينولوجية، تتوخى الكشف عن البنية الجوهرية للتجربة الدينية وتحليل مكوناتها الأساسية، كالشعور بالمقدس وتجربة الكشف والتجلي والاتحاد بالمطلق. كما يستفيد من مناهج تأويلية، كالهرمنيوطيقا والسيميائية، لاستنطاق المعاني والرموز الكامنة في النصوص والطقوس الدينية. ويستند أيضًا إلى رؤى وجودية وأنثروبولوجية، لتأمل الأبعاد الوجودية والكينونية للتجربة الدينية، ودورها في تشكيل الهوية الفردية والجماعية.

وهكذا، فإن نظرية وينرايت، بما تزخر به من غنى مفاهيمي وعمق تحليلي، تفتح أمامنا آفاقًا جديدة ومثيرة للتفكير في التجربة الدينية وتأملها. فهي تدعونا إلى تجاوز التصورات السطحية والنمطية للدين والتدين، والغوص في أعماق التجربة الروحية وكشف مكنوناتها. كما تحثنا على إعادة النظر في العلاقة بين العقل والإيمان، وبين الفلسفة والدين، وعلى استكشاف إمكانات الحوار والتكامل بين هذه الأنساق المعرفية والوجودية. وهي، فوق ذلك كله، تضعنا أمام أسئلة كبرى وملحة حول معنى الوجود الإنساني وغايته، وحول دور الدين والروحانية في عالم يموج بالتحديات والأزمات الوجودية والأخلاقية.

إن الانشغال بنظرية وينرايت في التجربة الدينية، والسعي إلى فهمها وتمحيصها، لا ينبع فقط من كونها إسهامًا فلسفيًا أصيلًا وعميقًا، يستحق الدراسة والتأمل، بل أيضًا لأنها تمس أحد الجوانب المحورية والمصيرية في الوجود البشري، وهو الجانب الديني والروحي. فالتجربة الدينية، بما تنطوي عليه من قيم ورؤى وآفاق، تشكل أحد أهم مصادر المعنى والوجود والهوية في الحياة الإنسانية. وهي ليست مجرد ظاهرة فردية أو نفسية، بل هي أيضًا ظاهرة اجتماعية وحضارية، تتشابك مع مختلف

الأنساق الثقافية والسياسية والاقتصادية. ومن هنا، فإن أي محاولة لفهم الإنسان والمجتمع والتاريخ، لا يمكن أن تتم بمعزل عن فهم التجربة الدينية وتأملها بعمق.

غير أن هذه الأهمية الجوهرية للتجربة الدينية وتأملها، لا تنفي الصعوبات والتحديات الهائلة التي تواجه أي مسعى فلسفي أو منهجي لاستيعابها وتفسيرها. فماهية التجربة الدينية، وحدودها وإمكاناتها، وعلاقتها بالمعرفة والأخلاق والوجود، كلها أسئلة شائكة ومعقدة، تستدعي جهدًا نقديًا وتحليليًا مضنيًا. وهنا تكمن إحدى إسهامات وينرايت الكبرى، إذ لم يكتف بتقديم نظرية فلسفية في التجربة الدينية فحسب، بل انبرى أيضًا لمساءلة هذه النظرية ذاتها، وتقييم حدودها ومنطلقاتها، في ضوء المعايير الفلسفية والمنهجية الصارمة.

من هنا تتجلى أهمية هذا البحث في كونه يتناول واحدة من أهم النظريات الفلسفية المعاصرة في مجال الفلسفة الدينية، وهي نظرية ويليام وينرايت في التجربة الدينية. وتكمن أهمية هذه النظرية في جملة من الاعتبارات، لعل أبرزها:

1- أنها تقدم تصورًا فلسفيًا شاملًا ومنهجيًا للتجربة الدينية، يستوعب تعقيداتها ويستكشف أبعادها المتشابكة، ويضعها في سياق معرفي وتحليلي متكامل. وبذلك، فهي تسد فراغًا كبيرًا في الفلسفة الدينية المعاصرة، التي تفتقر إلى نظريات منهجية ومتماسكة في هذا المجال.

2- أنها تنفتح على آفاق معرفية وفلسفية متنوعة، من الفينومينولوجيا والتأويلية، إلى الوجودية والأنثروبولوجيا، مما يجعلها نظرية غنية ومتعددة الروافد، قادرة على استيعاب التجربة الدينية في تشابكها وتعدد مستوياتها.

3- أنها تطرح أسئلة فلسفية عميقة وجوهرية، لا تتعلق فقط بماهية التجربة الدينية وبنيتها، بل أيضًا بدورها في تشكيل الوعي الإنساني والهوية الفردية والجماعية، وبعلاقتها بالمعرفة والأخلاق والقيم والوجود.

4- أنها تفتح آفاقًا جديدة للحوار بين الفلسفة والدين، وتدعو إلى تجاوز الثنائيات التقليدية بين العقل والإيمان، والعلم والدين، والمادي والروحي، والسعي نحو رؤية تكاملية وشمولية للوجود الإنساني.

إشكالية البحث:

على الرغم من الأهمية البالغة لنظرية وينرايت في التجربة الدينية، وما تنطوي عليه من إمكانات تحليلية وتفسيرية واسعة، فإنها تثير في الوقت نفسه إشكاليات فلسفية ومنهجية عميقة، تدعو إلى التساؤل والنقد والمراجعة. ويمكن صياغة الإشكالية المحورية لهذا البحث في السؤال التالي:

– ما الأسس الفلسفية والمنهجية التي تقوم عليها نظرية ويليام وينرايت في التجربة الدينية، وإلى أي حد تصمد هذه الأسس أمام المساءلة النقدية والتمحيص العقلي؟

أسئلة البحث:

تتفرع عن هذه الإشكالية الرئيسية، جملة من الأسئلة الفرعية، التي سيحاول هذا البحث الإجابة عنها، وهي:

1– ما المنطلقات الفلسفية والإبستمولوجية التي ينطلق منها وينرايت في بناء نظريته حول التجربة الدينية؟ وكيف تتحدد هذه المنطلقات في ضوء التيارات الفلسفية المعاصرة، كالفينومينولوجيا والهرمنيوطيقا والوجودية؟

2– كيف يوظف وينرايت المنهج الفينومينولوجي في تحليل بنية التجربة الدينية وعناصرها المكونة؟ وما هي حدود هذا المنهج وإمكاناته في الكشف عن الجوهر الحقيقي لهذه التجربة؟

3– كيف يتصور وينرايت الأبعاد المختلفة للتجربة الدينية (الوجدانية، المعرفية، الروحية، الأخلاقية...)، وكيف يحلل العلاقات والتفاعلات فيما بينها؟ وهل يستطيع تقديم نموذج تفسيري متكامل لهذه الأبعاد؟

4– إلى أي حد ينجح وينرايت في معالجة إشكالية الذاتية والموضوعية في التجربة الدينية؟ وهل يمكن تأسيس معايير كلية للتحقق من صدق هذه التجربة وأصالتها؟

5– ما أبرز مواطن القوة والأصالة في نظرية وينرايت ؟

خطة البحث

المبحث الأول: الأسس الفلسفية والمنهجية لنظرية وينرايت في التجربة الدينية

المطلب الأول: المنطلقات الإبستمولوجية لتصور وينرايت للتجربة الدينية

المطلب الثاني: المنهج الفينومينولوجي في دراسة التجربة الدينية عند وينرايت

المطلب الثالث: تأثير الفلسفات المعاصرة (الوجودية، الظاهراتية، التأويلية) في نظرية وينرايت

المبحث الثاني: أبعاد ومستويات التجربة الدينية في فكر ويليام وينرايت.

المطلب الأول: البعد الوجداني والشعوري في التجربة الدينية عند وينرايت.

المطلب الثاني: البعد المعرفي والإدراكي في التجربة الدينية عند وينرايت.

المطلب الثالث: البعد الروحي والميتافيزيقي في التجربة الدينية عند وينرايت.

المبحث الثالث: التجربة الدينية بين الذاتية والموضوعية في نظرية وينرايت.

المطلب الأول: إشكالية الذاتية والموضوعية في التجربة الدينية عند وينرايت.

المطلب الثاني: معايير صدق التجربة الدينية وكيفية التحقق منها عند وينرايت

المطلب الثالث: التجربة الدينية كأفق استعلائي وتحولات فلسفة الدين المعاصرة

المبحث الأول: الأسس الفلسفية والمنهجية لنظرية وينرايت في التجربة الدينية

المطلب الأول: المنطلقات الإبستمولوجية لتصور وينرايت للتجربة الدينية

تعد المنطلقات الإبستمولوجية حجر الأساس في بناء أي نظرية فلسفية، وهي بمثابة البوصلة التي توجه عمليات البحث والتحليل، وتحدد طبيعة الأسئلة والإشكالات التي يتم تناولها. وتكتسب هذه المنطلقات في نظرية ويليام وينرايت عن التجربة الدينية، أهمية خاصة، نظرًا لتعقيد موضوع الدراسة وتشابكه، وتداخل الأبعاد الذاتية والموضوعية، الفردية والجمعية، الروحية والمادية فيه.

ولعل أبرز المنطلقات الإبستمولوجية التي يتبناها وينرايت في مقاربته للتجربة الدينية، هو تبنيه لموقف فينومينولوجي يقوم على الوصف الدقيق للظاهرة كما تتجلى في وعي الذات المؤمنة، وتعليق الأحكام المسبقة والتصورات الجاهزة عنها. وكما يقول وينرايت في مقالته "الفينومينولوجيا والدين:

"إن الفينومينولوجيا، كما طورها هوسرل، تقدم لنا منهجًا قويًا لدراسة التجربة الدينية في ذاتها ولذاتها، دون إسقاط مقولاتنا ومفاهيمنا الخاصة عليها.... إنها تدعونا إلى العودة إلى 'الأشياء نفسها'، أي إلى الظواهر كما تتجلى في الوعي، وتوصيفها بدقة ونزاهة " [1]

في حين يستلهم وينرايت المنهج الفينومينولوجي الهوسرلي، فإنه يدخل عليه بعض التعديلات والتكييفات بما يتناسب مع طبيعة الظاهرة الدينية. فهو، على سبيل المثال، لا يتبنى بشكل حرفي مبدأ "وضع العالم بين قوسين"، الذي يعني تعليق الحكم على وجود العالم الخارجي من عدمه، بل يعدله ليصبح "وضع الأحكام الدينية بين قوسين"، أي تعليق الأحكام المسبقة والتصورات الجاهزة عن الدين والتدين " [2]

[1] Wainwright, William J., "Phenomenology and Religion," in Charles Taliaferro, Paul Draper, and Philip L. Quinn (eds.), A Companion to Philosophy of Religion, 2nd ed. (Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2010, p. 672.

[2] Wainwright, William J. Religion and Morality. Aldershot: Ashgate, 2005., p. 32.

كما أنه لا يكتفي بالوصف الظاهراتي السطحي للتجربة الدينية، بل يسعى، من خلال عملية "التأويل الفينومينولوجي"، إلى الكشف عن المعاني والدلالات العميقة التي تنطوي عليها هذه التجربة . وهنا يقول وينرايت:

"إن التأويل الفينومينولوجي يتيح لنا الغوص في أعماق التجربة الدينية، والكشف عن معانيها الخفية التي قد لا تكون ظاهرة للوهلة الأولى. إنه يمكننا من فهم التجربة الدينية ليس فقط كما تبدو، بل كما تُعاش وتُفهم من قبل المؤمن نفسه. " [3]

تبرز هنا أهمية البعد التأويلي في مشروع وينرايت، والذي يستمد مقوماته من الهرمنيوطيقا الفلسفية، كما طورها خاصة هانزجورج جادامير (1900–2002) [*] ومارتن هايدجر (1889–1976). فكما يقول جادامير :" إن التأويل ليس مجرد تقنية للفهم، بل هو الشكل الأصلي لتحقق الوجود الإنساني ذاته... نحن لا نفهم لكي نؤول، بل نؤول لأننا نفهم "[4]

يرى وينرايت بالمثل، أن فهم التجربة الدينية ليس فعلًا معرفيًا محضًا، بل هو فعل وجودي بالدرجة الأولى، ينخرط فيه المؤول بكل كينونته التاريخية والثقافية، ويندمج فيه أفقه الخاص بأفق النص أو الظاهرة المؤولة .[5]. وهنا يضيف وينرايت بأن " :فهم التجربة الدينية يتطلب منا الانخراط الكامل في عملية التأويل، ليس فقط بعقولنا،

[3] Wainwright, William J. "Religious Experience and Religious Pluralism." In The Oxford Handbook of Philosophy of Religion, edited by William J. Wainwright. Oxford: Oxford University Press, 2005, p. 175.

[*] هانز-جورج جادامر (Hans-Georg Gadamer) هو فيلسوف ألماني يعد من أهم مؤسسي الهرمنيوطيقا الفلسفية في القرن العشرين. اشتهر بكتابه "الحقيقة والمنهج" (1960)، حيث طور نظرية في التأويل تؤكد على دور التاريخ والتقاليد في فهمنا للنصوص والظواهر.

[4] Hans-Georg Gadamer, Truth and Method, 2nd revised edition, translation revised by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall (London: Continuum, 2004), p. 291.

[5] [5] Wainwright, William J, "Religious Experience, Theological Argument, and the Relevance of Rhetoric," Faith and Philosophy 22, no. 4 ,2005, p. 391.

بل بكل وجودنا. فنحن لا نفهم التجربة الدينية من الخارج، بل من خلال محاولة عيشها والتفاعل معها."[6]

وإذا كان وينرايت يؤكد على أهمية البعد التأويلي، فإنه لا يهمل في المقابل الشروط التاريخية والاجتماعية التي تتشكل فيها التجربة الدينية وتؤطرها. وهنا يحيلنا وينرايت إلى مفهوم "اللاهوت التاريخاني" ، كما طوره عالم اللاهوت الأمريكي جورج لينبيك George Lindbeck (1923–1984)** والذي ينظر إلى المعتقدات والممارسات الدينية كنتاج لواقع تاريخي وثقافي محددة. فكما يقول لينبيك في كتابه "طبيعة المذهب:(The Nature of Doctrine) "

"إن المعتقدات الدينية ليست حقائق أبدية وثابتة، بل هي قواعد تنظم الحياة والفكر داخل جماعة معينة وفي إطار تاريخي محدد.... وبالتالي، فإن فهم هذه المعتقدات يتطلب دراسة الخلفيات التي نشأت فيها والوظائف التي تؤديها. " [7]

ويعلق وينرايت على هذا المفهوم قائلاً:

"إن فهم التجربة الدينية يتطلب منا الانتباه إلى الأبعاد التاريخية والثقافية التي تشكلت فيها. فالتجربة الدينية، رغم خصوصيتها وفرادتها، لا تنشأ في فراغ، بل هي نتاج لتفاعل معقد بين الفرد والمجتمع والتاريخ." [8]

غير أن التأكيد على البعد التاريخاني للتجربة الدينية، لا يعني الوقوع في نسبية مطلقة أو حصر هذه التجربة في خصوصيتها الثقافية. بل على العكس، يشدد وينرايت على وجود بنى مشتركة وكلية في التجربة الدينية، تتخطى حدود الأديان

---

[6] [6] Wainwright, William J, "The Nature of Religious Experience," in Philip L. Quinn and Charles Taliaferro (eds.), A Companion to Philosophy of Religion (Oxford: Blackwell, 1997), p. 358.

** جورج لينبيك ، كان لاهوتياً أمريكياً ومفكراً دينياً بارزاً. اشتهر بتطويره لنظرية "اللاهوت ما بعد الليبرالي" وكتابه المؤثر "طبيعة العقيدة" (1984)، حيث قدم رؤية جديدة لفهم العقائد الدينية كقواعد ثقافية-لغوية تشكل الهوية الدينية.

[7] George A. Lindbeck, The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 1984), p. 18.

[8] [8] Wainwright, William J, "Religious Experience and Religious Diversity," in Philip L. Quinn and Kevin Meeker (eds.), The Philosophical Challenge of Religious Diversity (New York: Oxford University Press, 2000), p. 220.

والثقافات الخاصة. ويستند هنا إلى مفهوم "المقدس" عند رودولف أوتو، والذي يشير إلى تجربة كلية للقداسة والمطلق، تسبق كل الأشكال الدينية المؤسسية وتتجاوزها ." [9] كما يتبنى وينرايت تصور الفيلسوف الأمريكي وليام جيمس(1842–1910) للتجربة الدينية، كخبرة فردية مباشرة للمقدس، والتي لا تختزل في الأديان التاريخية، بل تشكل جوهرها الحي. " [10] فيقول : " رغم تنوع الأديان والثقافات، هناك بنية أساسية مشتركة للتجربة الدينية، تتمثل في الشعور بالمقدس والمطلق. هذه البنية هي ما يجعل الحوار بين الأديان ممكنًا، رغم اختلافاتها الظاهرية ." [11]

وبالإضافة إلى هذه المنطلقات الفينومينولوجية والهرمنيوطيقية والتاريخانية، يستلهم وينرايت أيضًا الروح النقدية والتساؤلية للفلسفة الكانطية، والتي تسعى إلى فحص شروط إمكان المعرفة وحدودها. فكما أخضع كانط العقل النظري والعملي للنقد، كذلك يسعى وينرايت إلى إخضاع "العقل الديني" و"الإيمان الفلسفي" للتساؤل والمراجعة النقدية " [12] وهو بهذا المعنى يتبنى موقفًا وسطيًا بين الإيمان المطلق والنسبية المطلقة، بين التسليم التام والشك الجذري .

لذلك يؤكد وينرايت:

[9] Rudolf Otto, The Idea of the Holy: An Inquiry into the Non-Rational Factor in the Idea of the Divine and its Relation to the Rational, translated by John W. Harvey (London: Oxford University Press, 1958), p. 5.

[10] William James, The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature (New York: Longmans, Green, and Co., 1902), p. 31.

[11] Wainwright, William J, "Religious Experience in Contemporary Philosophical Reflections," in The Oxford Handbook of Philosophy of Religion, ed. William J. Wainwright (Oxford: Oxford University Press, 2005), p. 300.

[12] Wainwright, William J, "Critical Examination of Kant's Philosophy of Religion," in Philip J. Rossi and Michael Wreen (eds.), Kant's Philosophy of Religion Reconsidered (Bloomington: Indiana University Press, 1991), pp. 29-46.

"إن دراسة التجربة الدينية تتطلب منا الجمع بين التعاطف والنقد، بين الانفتاح على تجربة المؤمن والفحص العقلاني لهذه التجربة. فنحن لسنا مطالبين بالتخلي عن عقلنا النقدي، بل بتوسيع آفاقه ليشمل أبعادًا جديدة من الخبرة الإنسانية " .[13]

تجدر الإشارة هنا، إلى أن تنوع المنطلقات الإبستمولوجية في نظرية وينرايت وتكاملها، لا يعكس فقط سعة اطلاعه وعمق تكوينه الفلسفي، بل يعكس أيضًا طبيعة التجربة الدينية ذاتها، بتعقيداتها وتشابكاتها. فهذه التجربة الفريدة تتطلب مقاربة متعددة الأبعاد والمستويات، تستوعب تجلياتها الظاهرة والخفية، وتتفاعل مع تاريخها الطويل ومآلاتها الراهنة، وتضعها في سياقها الوجودي والمعرفي الرحب.

ولا شك أن وينرايت، من خلال تمثله الخلاق لمختلف المنجزات الفلسفية الحديثة والمعاصرة، ومن خلال انفتاحه النقدي على إشكالية التجربة الدينية وتحدياتها، يمهد الطريق لبناء فلسفة دينية جديدة، قادرة على مواجهة أسئلة العصر وهواجسه. وسيكون لزامًا علينا الآن أن نرى كيف يوظف وينرايت هذه المنطلقات الإبستمولوجية توظيفًا إجرائيًا في دراسة التجربة الدينية، وكيف ينتقل من مرحلة تأسيس المنهج إلى مرحلة تطبيقه في الواقع، من خلال استخدام المنهج الفينومينولوجي في تحليل وفهم الظاهرة الدينية بأبعادها المختلفة. وهذا ما سنتناوله بالتفصيل في المطلب الثاني، حيث سنستكشف كيفية توظيف وينرايت للمنهج الفينومينولوجي في دراسة التجربة الدينية، وما يميز مقاربته في هذا المجال.

المطلب الثاني: المنهج الفينومينولوجي في دراسة التجربة الدينية عند وينرايت

بعد أن استعرضنا في المطلب السابق المنطلقات الإبستمولوجية العامة لنظرية ويليام وينرايت في التجربة الدينية، سننتقل الآن إلى رصد كيفية توظيفه للمنهج الفينومينولوجي بشكل عملي وإجرائي في دراسة هذه التجربة وتحليلها. فكما رأينا، يشكل المنهج الفينومينولوجي حجر الزاوية في مقاربة وينرايت، ومنطلقه الأساسي لفهم الظاهرة الدينية في ذاتها ومن أجل ذاتها، بعيدًا عن الأحكام المسبقة والتصورات الجاهزة.

[13] [13] Wainwright, William J, "Jonathan Edwards and the Language of God," Journal of the American Academy of Religion, Vol. 74, No. 4 2006, p. 859.

وتجدر الإشارة بداية إلى أن وينرايت، في تبنيه للمنهج الفينومينولوجي، لا ينطلق من فراغ، بل يستند إلى تقليد فلسفي عريق ومتجذر، يمتد من إدموند هوسرل، مرورًا بمارتن هايدجر وماكس شيلر(1874–1928) (Max Scheler) ، وصولًا إلى رودولف أوتو(1869–1937) (Rudolf Otto) وميرسيا إلياد (Mircea Eliade) (1907–1986). فجميع هؤلاء المفكرين، على اختلاف مشاربهم وتوجهاتهم، حاولوا تطبيق المنهج الفينومينولوجي في حقل الدراسات الدينية، سعيًا منهم لتجاوز النزعات الاختزالية (النفسية، والاجتماعية، والتاريخية...) التي هيمنت على دراسة الدين في القرن التاسع عشر، والتي أهملت البعد القصدي والمعيش للتجربة الدينية.[14]

غير أن وينرايت، وإن كان يستلهم هذا التقليد الفينومينولوجي، فإنه لا يكتفي باجتراره أو تكراره، بل يسعى إلى تطويره وتجديده، بما يتلاءم مع الاتجاهات الفكرية والثقافية الراهنة. ولذلك، فهو ينأى بنفسه عن بعض السمات "المثالية" و"الجوهرانية" التي طبعت الفينومينولوجيا الكلاسيكية، والتي تفترض وجود "ماهية" ثابتة وكلية للظواهر، يمكن الوصول إليها عبر الحدس المباشر. وكما يقول وينرايت في مقالته "الفينومينولوجيا والدين": "علينا أن نتجنب الافتراض القائل بوجود 'جوهر' أبدي وثابت للدين، والذي كان سائدًا لدى بعض الفينومينولوجيين، مثل هوسرل وأوتو. ... فالأديان ظواهر تاريخية متغيرة، لا يمكن اختزالها في 'ماهية' واحدة "[15]

وبدلًا من البحث عن "الماهية" الكلية للدين، يركز وينرايت على استكشاف البنية الأساسيةللتجربة الدينية، والتي تشترك فيها مختلف التقاليد الدينية والروحية، رغم اختلافاتها الظاهرة. وتتألف هذه البنية، بحسب تحليلات وينرايت، من ثلاثة عناصر رئيسية، هي: الشعور بالقداسة ، والشعور بالارتباط بالكل، والتوجه نحو الخلاص " [16].

[14] Russell T. McCutcheon, The Insider/Outsider Problem in the Study of Religion: A Reader (London: Cassell, 1999, p. 68

[15] [15] Wainwright, William J, "Phenomenology and Religion," p. 672.

[16] bid., p. 673.

وسنحاول الآن الوقوف بشيء من التفصيل على كل عنصر من هذه العناصر، وكيف يتجلى في التجارب الدينية المتنوع

أولًا– الشعور بالقداسة: ويشير إلى الإحساس بوجود حقيقة مطلقة ومتعالية، تتجاوز عالم الظواهر المادية والحسية، وتمتلك سلطة وجلالًا خاصين. وقد عبر عن هذا الشعور بالقداسة كثير من الفلاسفة والمتصوفة والمؤمنين عبر التاريخ، من أوغسطين إلى باسكال، ومن ابن عربي إلى دوستويفسكي [17]. ويستند وينرايت هنا بشكل خاص إلى تحليلات رودولف أوتو في كتابه "فكرة القداسة (The Idea of the Holy) "، حيث يصف القداسة كتجربة (للغامض الرهيب) و (الجذاب) في الوقت نفسه " [18]. كما يربط وينرايت هذا الشعور بالقداسة بما أسماه بول تيليتش "الاهتمام المطلق " [19] ، أي الاهتمام الذي يتجاوز كل الاهتمامات الأخرى ويشملها .

ثانيًا– الشعور بالارتباط بالكلي: وهو الشعور بأن الذات جزء من كل أوسع وأشمل، سواء أكان هذا الكل هو الكون بأسره، أم الطبيعة، أم الحقيقة المطلقة. وغالبًا ما يقترن هذا الشعور بتجربة "الاتحاد الصوفي"أو "وحدة الوجود " حيث تتلاشى الحدود بين الذات والموضوع، وتنصهر الكينونة الفردية في الكينونة الكلية " [20]. وقد وصف هذه التجربة كثير من الصوفية والعرفانيين، من النفري إلى ابن الفارض، ومن مايستر إكهارت إلى جلال الدين الرومي. ويوظف وينرايت هنا مفهوم "الوعي الكوني " (cosmic consciousness) الذي صاغه الفيلسوف الكندي ريتشارد موريس بوك، للدلالة على هذا النمط من الخبرات الصوفية. [21]

[17] Augustine, Confessions, translated by Henry Chadwick (Oxford: Oxford University Press, 1991, p. 201; Blaise Pascal, Pensées, translated by A. J. Krailsheimer (London: Penguin, 1995, p. 178.

[18] Rudolf Otto, The Idea of the Holy, translated by John W. Harvey (Oxford: Oxford University Press, 1958, p.40.

[19] Paul Tillich, Dynamics of Faith (New York: Harper & Row, 1957, p. 1-2.

[20] Evelyn Underhill, Mysticism: A Study in the Nature and Development of Spiritual Consciousness, 12th ed. (New York: E. P. Dutton, 1961), p. 210.

[21] Richard Maurice Bucke, Cosmic Consciousness: A Study in the Evolution of the Human Mind (New York: Dutton, 1969), p. 1-3.

ثالثًا – التوجه نحو الخلاص: ويشير إلى البعد السوتريولوجي (الخلاصي) للتجربة الدينية، والذي ينطوي على السعي لتجاوز الشرط البشري المحدود والزائل، والارتقاء إلى حالة من الكمال والانعتاق الروحي. وتتخذ فكرة الخلاص أشكالًا متنوعة في الأديان المختلفة، من التحرر من عبودية الخطيئة في المسيحية، إلى الفناء في الذات الإلهية في التصوف الإسلامي، وصولًا إلى تحقيق النيرفانا في البوذية " . [22] ورغم هذا التنوع، يرى وينرايت أن كل هذه التصورات تشترك في كونها تعبيرات عن الحنين الإنساني العميق إلى تخطي المحدود والناقص، والاتحاد بالمطلق والكامل. وقد عبر عن هذا الحنين كثير من الفلاسفة الوجوديين، من كيركجارد الذي تحدث عن "القفزة" إلى الإيمان . [23] إلى ياسبرز الذي أكد على أهمية "التسامي" و"الاستنارة. [24]

إن تحديد البنية الأساسية للتجربة الدينية من خلال هذه العناصر الثلاثة (القداسة، والكلية، والخلاص)، يشكل خطوة مهمة في المشروع الفينومينولوجي لوينرايت، لكنه لا يمثل نهاية المطاف. فهذه البنية، كما يشير وينرايت، ليست معطى جاهزًا وثابتًا، بل هي نتاج لعملية بناء وتركيب يقوم بها الوعي المؤمن. وبمعنى آخر، "إن التجربة الدينية ليست واقعة خام وأولية، بل هي دائمًا تجربة "مؤولة" و"مبنينة"، تتوسط فيها الرموز والمعاني و المعطيات الثقافية" [25] ولذلك، لا بد من تكميل التحليل الفينومينولوجي بالتحليل التأويلي والهرمنيوطيقي، الذي يكشف عن الدلالات الخفية والطبقات العميقة للمعنى في التجربة الدينية.

ويستند وينرايت، في هذا ، إلى نظرية "الدائرة الهرمنيوطيقية " (hermeneutic circle)التي طورها هايدجر وجادامير، والتي تفترض وجود حركة جدلية مستمرة بين الفهم والتفسير، وبين الأجزاء والكل، وبين المعنى والإطار المحيط.

[22] Ninian Smart, Worldviews: Crosscultural Explorations of Human Beliefs, 3rd ed. (Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall, 2000), p. 25.

[23] Søren Kierkegaard, The Sickness unto Death: A Christian Psychological Exposition for Upbuilding and Awakening, translated by Howard V. Hong and Edna H. Hong (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1980), p. 674.

[24]Karl Jaspers, Way to Wisdom: An Introduction to Philosophy, translated by Ralph Manheim (New Haven, CT: Yale University Press, 1951, p. 46

[25] Wainwright, William J, "Phenomenology and Religion," p. 667-669.

فكما يقول هايدجر في "الوجود والزمان": "إن كل تفسير، لكي يكتسب الفهم، لا بد أن يكون قد فهم بالفعل ما هو بصدد تفسيره" [26]. وبالمثل، يؤكد وينرايت على أن فهم التجربة الدينية لا ينفصل عن تفسيرها، وأن كل فهم للجزء (العناصر المكونة للتجربة) يفترض فهمًا مسبقًا للكل (المعنى الشامل للتجربة)، والعكس صحيح. كما أن المعنى الذي ننسبه للتجربة الدينية لا ينفصل عن الإطار التاريخي والثقافي الذي نقف فيه" . [27]

وتكتسب حركة التأويل عند وينرايت بعدًا وجوديًا، لا يقتصر على استنطاق النصوص والرموز الدينية، بل يمتد إلى استنطاق الذات المؤمنة ذاتها، ومساءلة هويتها وكينونتها. ففهم التجربة الدينية، كما يقول : "هو في الوقت نفسه فهم للذات، في أبعادها الوجودية والأخلاقية والروحية " [28] . وهو ما يقربه من موقف بول ريكور، الذي رأى في التأويل سبيلًا لـ"فهم الذات أمام النص "[29]

غير أن وينرايت، وهو يشدد على البعد الوجودي والذاتي للتجربة الدينية، لا يغفل عن بعدها الاجتماعي والمؤسسي. فالدين، كما يقول : " ليس مجرد تجربة فردية معزولة، بل هو أيضًا ظاهرة جماعية، تتشكل عبر التفاعل بين الأفراد والجماعات والمؤسسات والتقاليد " . [30]. ولذلك، فإن دراسة التجربة الدينية تقتضي الانتباه إلى الأنماط والأعراف الاجتماعية والثقافية التي تؤطرها وتحدد معناها. وهنا يستفيد وينرايت من سوسيولوجيا الدين، كما طورها إميل دوركايم (1858–1917)

[26] Martin Heidegger, Being and Time, translated by John Macquarrie and Edward Robinson (New York: Harper & Row, 1962), p. 194.

[27] Wainwright, William J, "Jonathan Edwards and the Language of the Spirit," in Jonathan Edwards: Philosophical Theologian, eds. Paul Helm and Oliver D. Crisp (Aldershot: Ashgate, 2003), p. 107.

[28] William J. Wainwright, "Jonathan Edwards and the Language of the Spirit," in Jonathan Edwards: p. 107.

[29] Paul Ricœur, Hermeneutics and the Human Sciences: Essays on Language, Action, and Interpretation, translated by John B. Thompson (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), p. 158.

[30] Wainwright, William J, "Religion and Morality," in The Oxford Handbook of Philosophy of Religion, ed. Wainwright, William J (Oxford: Oxford University Press, 2005), p. 346-347.

وماكس فيبر (1864–1920) وغيرهما، والتي تبحث في الأبعاد الاجتماعية للظاهرة الدينية، وفي دور الدين في تشكيل الروابط والمؤسسات الاجتماعية " [31] .

يمكن القول إن المنهج الفينومينولوجي الذي يتبناه ويليام وينرايت في دراسة التجربة الدينية، هو منهج متشعب ومركب، يجمع بين الوصف الظاهراتي والتأويل العميق، وبين التركيز على الأبعاد الفردية والانتباه إلى الأبعاد الاجتماعية، وبين الاهتمام بالمعاني الكامنة والحذر من الادعاءات المثالية. إنه منهج يستوعب تعقيدات الظاهرة الدينية وتشابكاتها، دون أن يختزلها أو يشوهها؛ ويسعى إلى فهمها من الداخل، انطلاقًا من منظور المؤمن نفسه، دون أن يتنكر لموقعه التأويلي الخاص. وهو منهج لا يكتفي بالملاحظة السلبية، بل يدعو المؤول إلى الانخراط الفاعل في دائرة المعنى، والتفاعل الحيوي مع التجارب والنصوص الدينية.

وبهذا المعنى، يمهد لنا منهج وينرايت الطريق لفهم أكثر أصالة وعمقًا للتجربة الدينية، فهم لا يقف عند السطح، بل يحفر في الأعماق، ويغوص في المكنونات؛ ولا ينغلق على ذاته، بل ينفتح على آفاق التأويل والحوار. كما يتيح لنا هذا المنهج إمكانية تجاوز الثنائيات التقليدية التي طبعت دراسة الدين، كالثنائية بين الذاتي والموضوعي، وبين الفردي والجماعي، وبين النظرية والممارسة.

،يقول وينرايت في ذلك : "إن دراسة التجربة الدينية تتطلب منا تجاوز الثنائيات التقليدية والنظر إليها كظاهرة معقدة ومتعددة الأبعاد، تجمع بين الذاتي والموضوعي، والفردي والجماعي، والنظري والعملي" [32] .

يجدر بنا الآن أن ننتقل إلى المطلب التالي، حيث سنتناول بالتفصيل تأثير الفلسفات المعاصرة، وتحديدًا الوجودية والظاهراتية والتأويلية، في نظرية وينرايت. فهذه التيارات الفلسفية قد تركت بصمتها الواضحة على فكر وينرايت، وساهمت في تشكيل رؤيته الخاصة للتجربة الدينية.

---

[31] Daniel L. Pals, Nine Theories of Religion, 3rd ed. (New York: Oxford University Press, 2015, p. 88

[32] Wainwright, William J., "Religious Experience in Contemporary Philosophical Reflections,", 2005, p. 300.

المطلب الثالث: تأثير الفلسفات المعاصرة (الوجودية، الظاهراتية، التأويلية) في نظرية وينرايت

إن فهم نظرية ويليام وينرايت في التجربة الدينية يتطلب إدراكًا عميقًا للسياق الفلسفي المعاصر الذي نشأت فيه. الذي شكّل المرجعية الفكرية والمنطلقات النظرية لوينرايت بشكل جوهري. وعلى الرغم من أن وينرايت يستلهم المنهج الفينومينولوجي والهرمنيوطيقي في مقاربته للظاهرة الدينية، إلا أنه لا يقف عند هذا الحد. بل يتجاوز ذلك إلى التفاعل الجدلي والخلاق مع التيارات الفلسفية الكبرى في القرن العشرين، وعلى رأسها الوجودية والظاهراتية والتأويلية.

ومن الجدير بالذكر أن هذه التيارات، على تنوعها واختلافها، تشترك في نزعة أساسية نحو إعادة الاعتبار للذات الإنسانية الملموسة والمتجسدة. كما أنها تركز بشكل كبير على الخبرة المعيشة كأساس للمعرفة والوجود. وهذا التوجه يتماشى بشكل كبير مع رؤية وينرايت للتجربة الدينية كظاهرة حية ومتجذرة في الوجود الإنساني.

فعلى صعيد الفلسفة الوجودية، والتي ظهرت كرد فعل على المذاهب العقلانية والمثالية المجردة، نجد أن وينرايت يتأثر بشكل خاص بأفكار سورين كيركجارد ر ومارتن هايدجر. فمن كيركجارد ، يستمد وينرايت نظرته للإيمان الديني كقفزة وجودية في المجهول، وكهوة لا يمكن ردمها بين العقل والوجود. يقول وينرايت: في ذلك "إن الإيمان الديني، في جوهره، هو مغامرة وجودية تتجاوز حدود العقل المجرد. إنه قفزة في المجهول، لكنها قفزة مدروسة ومسؤولة" [33]. هذا الفهم للإيمان كتجربة وجودية يعكس تأثر وينرايت العميق بفكر هايدجر ، لا سيما فكرة "الوجود–في–العالم " (Dasein)، أي اندماج الذات في العالم بشكل أصيل وملموس، بدلًا من الانفصال التأملي عنه. والتي يأخذها وينرايت ويشير إليها قائلاً: "لا يمكننا فهم التجربة الدينية

[33] Wainwright, William J. "Theology and Mystery." In The Oxford Handbook of Philosophy of Religion, edited by William J. Wainwright. Oxford: Oxford University Press, 2005, p. 80.

بمعزل عن واقعها الوجودي. فالإنسان المتدين هو دائمًا كائن منغمس في العالم، يعيش تجربته الدينية من خلال تفاعله مع محيطه ومع الآخرين" [34].

علاوة على ذلك، يعتمد وينرايت منهجيًا على التمييز الهايدجر بين الوجود الأصيل والوجود الزائف، وبين اللغة الشعرية الخلاقة واللغة الاصطلاحية الجامدة. وهذا التمييز يساعده في فهم الفرق بين التجربة الدينية الأصيلة والممارسات الدينية السطحية أو المتكلفة.

في هذا الصدد يقول وينرايت: "إن اللغة الدينية الأصيلة هي تلك التي تنبع من تجربة وجودية عميقة، وليست مجرد تكرار لصيغ جاهزة أو عبارات اصطلاحية " [35]

أما على صعيد الفلسفة الظاهراتية، فيتجلى تأثيرها على وينرايت في تبنيه لمنهج الوصف الفينومينولوجي للخبرة الدينية، كما طوره إدموند هوسرل ومن بعده ماكس شيلر ورودولف أوتو. فمن هوسرل، يتعلم وينرايت فن "وضع العالم بين قوسين ، وتعليق الحكم على الظواهر، والعودة إلى "الأشياء ذاتها" كما تتجلى في الوعي. وفي هذا الصدد، يؤكد وينرايت: "إن المنهج الفينومينولوجي يتيح لنا وصف التجربة الدينية كما هي معيشة، دون إسقاطات مسبقة أو أحكام قيمية. إنه يسمح لنا بالاقتراب من جوهر الظاهرة الدينية." [36]

و يأخذ وينرايت من ماكس شيلر، مفهوم "الحدس العاطفي (emotional intuition)" للقيم الروحية. وهنا يقول: "إن القيم الدينية والروحية لا تُدرك بالعقل المجرد فحسب، بل هناك نوع من الحدس العاطفي الذي يلعب دورًا محوريًا في إدراكها وفهمها"[37]. هذا الفهم للبعد العاطفي في التجربة الدينية يعكس تأثر وينرايت بفكر شيلر وفلسفته القيمية.

[34]Wainwright, William J. "Phenomenology and Religionp. 670.
[35] Wainwright, William J. Mysticism: A Study of its Nature, Cognitive Value and Moral Implications. Brighton: Sussex Academic Press, 1981, p. 45.
[36] Wainwright, "Phenomenology and Religion," p. 672.
[37] Wainwright, Mysticism, p. 150.

و يستلهم وينرايت من رودولف أوتو، وصف تجربة القداسة كمزيج من الرهبة والجاذبية. يشير وينرايت: في هذا الصدد إلى أن "إن تجربة المقدس، كما وصفها أوتو، تكشف عن التعقيد والتناقض الظاهري في التجربة الدينية. فهي تجمع بين الخوف والانجذاب، بين الشعور بالعظمة المطلقة والرغبة في الاقتراب" [38] هذا الفهم المركب لتجربة المقدس يعكس تأثر وينرايت العميق بفكر أوتو وتحليله الفينومينولوجي للتجربة الدينية.

وعلى صعيد الفلسفة التأويلية، والتي تنظر إلى فهم النصوص والظواهر كعملية تفاعلية بين الذات والموضوع، يتأثر وينرايت خصوصًا بهانز جورج جادامير وبول ريكور. فمن جادامير، يستمد مفهوم "اندماج الآفاق "بين المؤول والنص، وضرورة وعي المؤول بأحكامه المسبق وتقاليده التأويلية. وهنا يؤكد وينرايت: "إن فهم النصوص والتجارب الدينية لا يتم في فراغ، بل هو دائمًا عملية حوارية بين أفق المؤول وأفق النص أو التجربة. وهذا يتطلب منا وعيًا نقديًا بأحكامنا المسبقة وخلفياتنا الثقافية"[39]

ويتبنى وينرايت من بول ريكور فكرة "هرمنيوطيقا الذات"، أي فهم الذات أمام النصوص والرموز، وجدلية الشرح والفهم في تأويل الظواهر الإنسانية. وفي هذا الإطار، يقول وينرايت: "إن التأويل الديني ليس مجرد فهم للنصوص أو الطقوس، بل هو أيضًا عملية فهم للذات من خلال هذه النصوص والطقوس. فالتجربة الدينية تعيد تشكيل هويتنا وفهمنا لأنفسنا" [40]

غير أن وينرايت، في تمثله لهذه التيارات الفلسفية المعاصرة، لا يكتفي بتطبيقها حرفيًا على موضوع التجربة الدينية، بل يقوم بتكييفها ومساءلتها ونقدها أيضًا. فهو، مثلًا، وإن كان يتبنى المنظور الوجودي في تأكيده على أصالة التجربة الدينية الشخصية، فإنه ينتقد في الوقت نفسه النزعة الفردانية المفرطة لدى بعض الوجوديين، وتجاهلهم للبعد الاجتماعي والمؤسسي للدين.

[38] Wainwright, "Phenomenology and Religion," p. 678.
[39] Wainwright, Mysticism, p. 200.
[40] Wainwright, "Theology and Mystery," p. 85.

وفي هذا الصدد، يقول وينرايت: "إن التجربة الدينية، رغم خصوصيتها وفرديتها، لا تنفصل عن النطاق الاجتماعي والثقافي الذي تنشأ فيه. فالدين ليس مجرد مسألة شخصية، بل هو أيضًا ظاهرة اجتماعية ومؤسسية".[41]

إن وينرايت ، وإن كان يوظف المنهج الفينومينولوجي، إلا أنه يتجنب السقوط في المثالية الهوسرلية أو الجوهرانية الثابتة، ويؤكد على تاريخية التجربة الدينية وواقعها المحيط.

وهنا يشير وينرايت إلى أن : " الوصف الفينومينولوجي للتجربة الدينية يجب أن يأخذ بعين الاعتبار البعد التاريخي والثقافي لهذه التجربة. فليس هناك جوهر ثابت للدين يتعالى على الزمان والمكان ." [42]

وبالمثل، فإن وينرايت يستثمر المقاربة التأويلية، لكن دون أن يذوب في النسبية المطلقة، أو يتخلى عن البحث عن معايير للصدق والموضوعية في فهم التجربة الدينية. يؤكد وينرايت في هذا الصد على أن : " التأويل الديني، رغم انفتاحه وتعدديته، لا يعني الانزلاق نحو النسبية المطلقة. فهناك دائمًا إمكانية للحوار والنقاش حول صحة التأويلات ومدى ملاءمتها للنصوص والتجارب الدينية " .[43]

إن هذا التفاعل النقدي والجدلي مع الفلسفات المعاصرة هو ما يمنح نظرية وينرايت عمقها ومتانتها وقدرتها على استيعاب تعقيدات الظاهرة الدينية. فهي نظرية لا تنغلق على ذاتها، بل تظل منفتحة باستمرار على مساءلة منطلقاتها ومقولاتها، وعلى حوار خصب مع مختلف التيارات الفكرية. يقول وينرايت في هذا الصدد: "إن دراسة التجربة الدينية تتطلب منا انفتاحًا فكريًا وحوارًا مستمرًا مع مختلف المناهج والرؤى الفلسفية. فالظاهرة الدينية، في تعقيدها وغناها، لا يمكن اختزالها في منظور واحد أو منهج وحيد . " [44]

[41] Ibid., p. 88
[42] Wainwright, "Phenomenology and Religion," p. 680.
[43] Wainwright, Mysticism, p. 220
[44] Wainwright, "Theology and Mystery," p. 90.

علاوة على ذلك، فإن نظرية وينرايت لا تكتفي بوصف التجربة الدينية، بل تسعى أيضًا إلى تأويلها وفهمها في واقعها الوجودي والتاريخي، وإلى استكشاف أبعادها المتشابكة ومستوياتها المتعددة.

هذا بالإضافة إلى أن نظرية وينرايت لا تكتفي بوصف التجربة الدينية، بل تسعى أيضًا إلى تأويلها وفهمها في نطاقها الوجودي والتاريخي، وإلى استكشاف أبعادها المتشابكة ومستوياتها المتعددة. وهذا ما يجعلها نظرية شاملة ومتكاملة، قادرة على التعامل مع مختلف جوانب الظاهرة الدينية.

يشير وينرايت إزاء هذه المسألة إلى أن "التجربة الدينية ليست مجرد حالة نفسية أو شعور ذاتي، بل هي ظاهرة معقدة تتداخل فيها الأبعاد الوجدانية والمعرفية والروحية. وهذا يتطلب منا مقاربة متعددة الأبعاد، تجمع بين الوصف الفينومينولوجي والتحليل الوجودي والتأويل الهرمنيوطيقي" [45]

هذا الفهم المركب للتجربة الدينية يعكس قدرة وينرايت على الجمع بين مختلف المقاربات الفلسفية في إطار نظري متماسك.

ومن جهة أخرى، فإن تفاعل وينرايت مع الفلسفات المعاصرة لا يقتصر على الاستلهام والتأثر، بل يتعداه إلى النقد والتجاوز. فهو يسعى دائمًا إلى تطوير رؤية خاصة به، تستفيد من هذه الفلسفات دون أن تذوب فيها. وفي هذا الصدد، يقول وينرايت: "إن الفلسفة الدينية المعاصرة ينبغي أن تكون قادرة على الاستفادة من المناهج الفلسفية الحديثة، مع الاحتفاظ في الوقت نفسه بخصوصية موضوعها وأسئلتها الجوهرية" [46]

هذا الموقف النقدي والإبداعي من الفلسفات المعاصرة يتجلى بوضوح في تعامل وينرايت مع مسألة العلاقة بين الإيمان والعقل. فهو، من جهة، يستفيد من النقد الوجودي للعقلانية المجردة، ومن التأكيد الفينومينولوجي على أولوية الخبرة المعيشة.

[45] Wainwright, William J. "Religious Experience." In The Oxford Handbook of Philosophy of Religion, edited by William J. Wainwright. Oxford: Oxford University Press, 2005., p. 335.

[46] Wainwright, William J. Philosophy of Religion: Selected Readings. New York: Oxford University Press, 2001, Introduction, p. xii.

لكنه، من جهة أخرى، لا يتخلى عن البعد المعرفي للإيمان، ولا عن إمكانية التفكير العقلاني في التجربة الدينية.

انطلاقا من ذلك، يؤكد وينرايت: "إن الإيمان الديني، وإن كان يتجاوز حدود العقل المجرد، إلا أنه لا يتعارض بالضرورة مع العقل. بل إن التفكير العقلاني في التجربة الدينية يمكن أن يعمق فهمنا لها ويغني معناها" [47] هذا الموقف المتوازن يعكس قدرة وينرايت على الجمع بين الأصالة الفلسفية والانفتاح على التيارات المعاصرة.

وفي ختام هذا المطلب ، يمكن القول إن تأثير الفلسفات المعاصرة في نظرية وينرايت يتجلى في ثلاثة مستويات أساسية: المستوى المنهجي، حيث يستفيد من المناهج الوصفية والتأويلية الحديثة؛ والمستوى المفاهيمي، حيث يستعير مفاهيم وأفكار من الوجودية والظاهراتية والتأويلية؛ والمستوى الإشكالي، حيث يعيد صياغة الأسئلة التقليدية للفلسفة الدينية في ضوء الإشكاليات المعاصرة.

غير أن هذا التأثير لا يعني أن نظرية وينرايت هي مجرد تلفيق أو تجميع لأفكار سابقة. بل إنها في جوهرها، محاولة أصيلة لفهم التجربة الدينية في تعقيدها وغناها، وذلك من خلال حوار خلاق مع التراث الفلسفي والديني من جهة، ومع الفلسفات المعاصرة من جهة أخرى. وهذا ما يمنح نظريته أهمية خاصة في فهم الظاهرة الدينية في عالمنا الراهن.

[47] Wainwright, William J. Reason and the Heart: A Prolegomenon to a Critique of Passional Reason. Ithaca: Cornell University Press, 1995, p. 120

المبحث الثاني: أبعاد ومستويات التجربة الدينية في فكر ويليام وينرايت.

المطلب الأول: البعد الوجداني والشعوري في التجربة الدينية عند وينرايت

يشكل البعد الوجداني والشعوري، في تحليلات ويليام وينرايت، الركيزة الأساسية في بنية التجربة الدينية. فالدين، قبل أن يتجسد في نسق من العقائد أو مجموعة من الطقوس والممارسات، هو في جوهره تجربة وجدانية عميقة، تنطوي على مشاعر وأحاسيس فريدة تتجاوز حدود اللغة والفكر المجرد.

يقول وينرايت: في هذا "التجربة الدينية، في أعمق مستوياتها، هي لقاء وجداني مع المقدس، لقاء يتجاوز قدرتنا على التعبير اللغوي الكامل. إنها تجربة 'لا تُنطق(ineffable) '، ليس لأنها فارغة من المعنى، بل لأنها مفرطة في الثراء والعمق." [48] هذا التوصيف يكشف عن عمق فهم وينرايت للطبيعة الفريدة للتجربة الدينية، متجاوزاً التفسيرات الاختزالية التي تحاول حصر الدين في إطار نفسي أو اجتماعي ضيق.

هذا الفهم يضع وينرايت في فضاء الفكر الفلسفي العريق الذي يمتد من أفلوطين (204–270) إلى فيتجنشتاين (1889–1951)، مروراً بالتقاليد الصوفية في مختلف الأديان.

ذلك أن فكرة "اللاقولية" هذه تذكرنا بمفهوم "الواحد" عند أفلوطين، " الذي يتجاوز كل وصف وتعريف" [49] وكذلك بفكرة "ما لا يمكن قوله" [50] عند فيتجنشتاين.

ويمكن هنا الإشارة إلى تحليلات ويليام جيمس (1842–1910) في كتابه "تنوع التجربة الدينية" حول ما يسميه "المعرفة الذوقية" التي تتجاوز حدود اللغة. يقول جيمس: "إن الحالات الصوفية، في أنقى صورها، هي تجارب لا يمكن نقلها بشكل

[48] Wainwright, William J. Mysticism: A Study of its Nature, Cognitive Value and Moral. p. 21.

[49] Plotinus. Enneads. Translated by A. H. Armstrong. Harvard University Press, 1988, p. 357.

[50] Wittgenstein, Ludwig. Tractatus Logico-Philosophicus. Routledge & Kegan Paul, 1922, p. 899

كامل إلى الآخرين".[51] هذا التقارب بين وينرايت وجيمس يكشف عن استمرارية في الفكر الفلسفي حول طبيعة التجربة الدينية، مع تطور في المنهجية والتحليل.

من هذا المنظور يتجاوز وينرايت التفسيرات الاختزالية للدين، مقدماً رؤية فينومينولوجية ثاقبة تكشف عن الطبيعة المتعالية للتجربة الدينية، وذلك من خلال تحليله لمفهوم الرهبة الدينية، حيث يصفها بأنها: "ليست مجرد خوف أو دهشة عادية، بل هي استجابة وجودية شاملة لحضور المطلق والمتعالي. إنها تزعزع أساسات وجودنا اليومي وتفتح أعيننا على أبعاد جديدة للواقع[52].

هذا الوصف للرهبة الدينية كما ذهب وينرايت ، يضعها في إطار أنطولوجي، حيث تصبح حدثاً تحويلياً يعيد تشكيل البنية الإدراكية والوجودية للذات. فالرهبة الدينية، كما يصفها وينرايت، تمثل نوعاً من الانفتاح الوجودي على أبعاد من الواقع تتجاوز الإدراك اليومي المعتاد.

كذلك يتقاطع هذا الفهم للرهبة الدينية مع تحليلات مارتن هايدجر حول الانفتاح الوجودي. حيث يذهب هايدجر بقوله أن : "الوجود الإنساني (الدازاين) هو في جوهره انكشاف لذاته. عندما نقول إنه 'مُنار' أو 'مضيء'، فإننا نعني أنه كوجود منغمس في العالم، هو منفتح على ذاته بطبيعته، وليس بسبب أي شيء خارجي. هذا الانفتاح هو ما يُشكل جوهر وجوده[53].[6]"

وهنا نرى كيف يتقارب فهم وينرايت للرهبة الدينية مع مفهوم الانفتاح الوجودي عند هايدجر. كلاهما يرى في هذه التجربة لحظة كشف وانكشاف، تفتح الإنسان على أبعاد جديدة من الوجود والواقع.

كذلك تتقابل رؤية وينرايت مع مفهوم "الخبرة القصوى" عند أبراهام ماسلو (1908–1970). يقول ماسلو: "الخبرة القصوى هي لحظة من التسامي الذاتي، حيث

[51] James, William. The Varieties of Religious Experience. New York: Longmans, Green, and Co., 1902, p. 380.
[52] Wainwright, William J. Mysticism: A Study of Its Nature, Cognitive Value and Moral. 86.
[53] Heidegger, Martin. Being and Time. Translated by John Macquarrie and Edward Robinson. Oxford: Blackwell, 1962, p. 171.

يتجاوز الفرد حدود الأنا المعتادة ويشعر بوحدة مع الكون" [54]هنا نلاحظ تشابهاً بين وصف وينرايت للرهبة الدينية ومفهوم الخبرة القصوى عند ماسلو. كلاهما يشير إلى تجربة تتجاوز حدود الذات الفردية وتفتح الإنسان على واقع أوسع وأعمق.

كما يتشابه مفهوم الرهبة عند وينرايت بشكل لافت مع مفهوم "النومينوز " (Numinous)الذي طوره رودولف أوتو (1869–1937) في كتابه الشهير "فكرة المقدس". يقول أوتو: "النومينوز هو تجربة للمقدس تجمع بين الرهبة والانجذاب، بين الخوف والافتتان". [55]هذا التشابه بين تحليلات وينرايت وأوتو يكشف عن عمق فهم وينرايت للطبيعة المركبة والمتناقضة ظاهرياً للتجربة الدينية.

علاوة على ذلك، يمكن ربط تحليل وينرايت بأفكار مارتن هايدجر حول "الانفتاح على الوجود" كسمة أساسية للوجود الإنساني. يقول هايدجر: "الانفتاح هو السمة الأساسية للوجود–في–العالم. إنه يشكل الأساس لكل فهم وتفسير".[56] هذا الربط يوضح كيف أن فهم وينرايت للتجربة الدينية يتجاوز المقاربات النفسية والاجتماعية التقليدية، ليضعها في مضمون أنطولوجي أعمق.

كما يربط وينرايت في تحليله العميق للتجربة الدينية بين الشعور بالرهبة والخشوع وتجربة الغموض واللامعقولية. لذلك لم يعد "الغموض في التجربة الدينية نقصاً في المعرفة بل يمكن تجاوزه، و هو شكل إيجابي من الإدراك يكشف عن عمق وتعقيد الواقع الإلهي. إنه اعتراف بحدود العقل البشري أمام اللامتناهي[57].

هذا الموقف الفلسفي يتحدى بجرأة التقليد العقلاني الساعي لتفسير كل شيء منطقياً، ويتقاطع بشكل لافت مع مفهوم "الوضع الحدي" الذي طوره الفيلسوف كارل ياسبرز (1883–1969). بقوله أن: "الأوضاع الحدية هي مواقف أساسية في وجودنا

[54] Maslow, A. H. Toward a Psychology of Being (2nd ed.). New York: Van Nostrand Reinhold, 1968, p. 73.
[55] Otto, Rudolf. The Idea of the Holy. Translated by John W. Harvey. Oxford: Oxford University Press, 1958, p. 12.
[56] Heidegger, Martin. Being and Time. Translated by John Macquarrie and Edward Robinson. Oxford: Blackwell, 1962, p. 205.
[57] Wainwright, William J. Philosophy of Religion. 2nd ed. Belmont, CA: Wadsworth Publishing, 1999, p. 145.

لا يمكننا تجاوزها أو تغييرها. إنها تكشف عن حدود فهمنا وتدفعنا إلى مواجهة أسئلة وجودية عميقة. " [58]

وإلى جانب مشاعر الرهبة والغموض، التي تنطوي عيها التجربة الدينية ، فهناك أيضاً مشاعر قوية مثل الحب والشوق. فعندما يحلل وينرايت الحب الإلهي يقول : "إنه تجربة وجودية عميقة تعيد تشكيل الذات في علاقتها بالمطلق. إنه حب يجمع بين الشوق والألم، بين النشوة والحرمان " [59] .

هذا التحليل للحب الإلهي يمكن ربطه بتحليلات أندرز نيجرين (1890–1978) حول "الإيروس" و"الأجابي" في الفكر المسيحي. يقول نيجرين: "الأجابي هو الحب الإلهي النازل، بينما الإيروس هو الحب البشري الصاعد .". [60] نلاحظ هنا كيف يجمع وينرايت بين البعدين الصاعد والنازل في تحليله للحب الإلهي، متجاوزاً الثنائية التقليدية بين الإيروس والأجابي.

وفي مقابل هذه المشاعر "الإيجابية"، تنطوي التجربة الدينية أيضاً على مشاعر "سلبية" كالشعور بالذنب والندم ، فنجد الشعور بالذنب في التجربة الدينية وفقا لوينرايت " ليس مجرد عقدة نفسية يجب التخلص منها، كما قد يرى بعض النقاد. إنه انعكاس لوعي الإنسان بمحدوديته وقصوره أمام الكمال الإلهي. إنه جزء لا يتجزأ من الدراما الروحية للوجود البشري[61].

هذا الفهم للشعور بالذنب يضع وينرايت في حوار نقدي مع التحليل النفسي الفرويدي للدين. وذلك من خلال قول فرويد (1856–1939): "الدين هو عصاب وسواسي كوني للبشرية". [62]

---

[58] aspers, Karl. Philosophy, Vol. 2. Translated by E. B. Ashton. Chicago: University of Chicago Press, 1970, p. 178.
[59] Wainwright, William J. Religion and Morality. Aldershot , p. 87.
[60] Nygren, Anders. Agape and Eros. Translated by Philip S. Watson. Chicago: University of Chicago Press, 1982, p. 210.
[61] Wainwright, William J. Religion and Morality. Aldershot, p. 87.
[62] Freud, Sigmund. The Future of an Illusion. Translated by W.D. Robson-Scott. New York: Liveright, 1953, p. 43.

ومن الجدير بالذكر أن وينرايت لا يقتصر في تحليله على التجارب الدينية "العليا" أو الصوفية فحسب، بل يهتم أيضاً بالتجارب الدينية اليومية للمؤمنين ، ذلك أن التجربة الدينية وفقا لوينرايت " ليست حكراً على الصوفيين والقديسين. إنها متاحة، بدرجات متفاوتة، لكل مؤمن في حياته اليومية. قد تكون لحظة تأمل في الطبيعة، أو شعور بالسلام أثناء الصلاة، أو إحساس بالتعاطف مع الآخرين. " [63]

هذا التوجه يضع وينرايت في حوار مثمر مع علماء الدين الاجتماعيين، وبشكل خاص مع أعمال توماس لوكمان (1927–2016). الذي يذهب بقوله إلى أن: "الدين لم يختف في المجتمع الحديث، بل تحول إلى أشكال أكثر فردية وغير مرئية."[64]

وفي إطار استكمال تحليله العميق للتجربة الدينية، يسلط وينرايت الضوء على الأهمية المحورية للجسد والحواس في تشكيل وإدراك هذه التجربة. يتجاوز وينرايت بذلك الفهم التقليدي الذي يحصر التجربة الدينية في البعد الروحي المجرد، مقدماً رؤية أكثر شمولية وتكاملاً. يقول في هذا الصدد:

"التجربة الدينية ليست تجربة روحية خالصة منفصلة عن الجسد. إنها تجربة متجسدة، تنخرط فيها حواسنا وأجسادنا بشكل كامل. الطقوس والممارسات الدينية، بما فيها من حركات وإيماءات وأصوات وروائح، هي جزء لا يتجزأ من البعد الوجداني للتجربة الدينية".[65]

هذا الطرح يكشف عن فهم عميق للطبيعة المتكاملة للتجربة الدينية، حيث يتداخل الروحي مع الجسدي، والمعنوي مع المادي. فوينرايت يرى أن الممارسات الجسدية والحسية في الطقوس الدينية ليست مجرد تعبيرات خارجية عن إيمان داخلي، بل هي جزء أساسي من تشكيل وتعميق هذا الإيمان ذاته.

[63] Wainwright, William J. " Religious Experience.", p. 300.
[64] Luckmann, Thomas. The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society. New York: Macmillan, 1967, p. 73.
[65] Wainwright, William J. "The Cognitive Status of Mystical Experience." In Mysticism and Philosophical Analysis, edited by Steven T. Katz. New York: Oxford University Press, 1978.", p. 396.

بهذا الفهم، يتجاوز وينرايت الثنائية التقليدية بين الروح والجسد التي سادت الفكر الديني والفلسفي لقرون طويلة. إنه يقدم نموذجاً تكاملياً يعيد الاعتبار للجسد ودوره في الحياة الروحية، متقارباً بذلك مع الاتجاهات الفلسفية المعاصرة التي تؤكد على أهمية الجسد في الإدراك والتجربة الإنسانية بشكل عام.

بالإضافة إلى ذلك فإن هذا الطرح الجريء يضع وينرايت في حوار عميق مع التيارات الفلسفية المعاصرة، خاصة الفينومينولوجيا. فنجده يتقاطع مع أفكار موريس ميرلو–بونتي (1908–1961) حول "الجسد المُدرَك". وفي ذلك يقول ميرلو–بونتي: "الجسد ليس موضوعاً للإدراك فحسب، بل هو وسيطنا الأساسي لفهم العالم والتفاعل معه".[66]

وتتويجاً لتحليله الشامل للبعد الوجداني والشعوري في التجربة الدينية، يقدم وينرايت رؤية تكاملية تتجاوز الفصل التقليدي بين الوجدان والمعرفة. يقول: "الوجدان الديني ليس مجرد انفعال أعمى، بل هو شكل من أشكال المعرفة والإدراك. إنه يكشف عن أبعاد من الواقع قد تعجز عنها المقاربات العقلية المحضة. لكنه، في الوقت نفسه، لا يتعارض مع العقل، بل يفتح آفاقاً جديدة للتفكير والتأمل".[67]

هذا الفهم للعلاقة بين الوجدان والمعرفة في التجربة الدينية يضع وينرايت في حوار مع الفلسفة الفينومينولوجية، خاصة أعمال ماكس شيلر حول "المعرفة العاطفية". يقول شيلر: "هناك نوع من المعرفة لا يمكن الوصول إليه إلا من خلال المشاركة الوجدانية".[68]

وهنا نلاحظ كيف يتجاوز وينرايت الفصل التقليدي بين العقل والعاطفة، مقدماً فهماً أكثر تكاملاً للمعرفة الدينية يجمع بين البعدين الوجداني والمعرفي. هذا الفهم يفتح

[66] Merleau-Ponty, Maurice. Phenomenology of Perception. Translated by Colin Smith. London: Routledge, 2002, p. 235.
[67] Wainwright, William J. "Religious Experience.", p. 302.
[68] Scheler, Max. Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values. Translated by Manfred S. Frings and Roger L. Funk. Evanston: Northwestern University Press, 1973, p. 255.

آفاقاً جديدة لدراسة الإبستمولوجيا الدينية، متجاوزاً الثنائيات التقليدية بين العقل والقلب، بين المعرفة والإيمان.

وفي ختام تحليله للبعد الوجداني في التجربة الدينية، يؤكد وينرايت على أهمية الحفاظ على التوازن بين البعد الوجداني والبعد العقلي في الدين ، فيقول: "التجربة الدينية الأصيلة تجمع بين عمق الشعور وصفاء الفكر، بين حرارة العاطفة ونور العقل. إنها تحقق التكامل بين كل أبعاد الشخصية الإنسانية".[69]

ولعل هذا الموقف يذكرنا بجهود أبي حامد الغزالي (1058–1111) في التقليد الفلسفي الإسلامي، حيث سعى للتوفيق بين العقل والقلب في المعرفة الدينية. عندما ذهب بقوله بأن : "القلب هو المدرك الحقيقي للمعارف الإلهية، والعقل خادم له ومعين".[70]

نلمح هنا تقارباً بين وينرايت والغزالي في تجاوز الثنائية بين العقل والقلب، وتقديم رؤية تكاملية للمعرفة الدينية تجمع بين الوجدان والعقل. هذا النهج يفتح آفاقاً جديدة في دراسة الدين، متخطياً الانقسام التقليدي بين العقلانية والعاطفة، وبين الفلسفة والتصوف..

وهكذا، فإن تحليل وينرايت للبعد الوجداني والشعوري في التجربة الدينية يقدم رؤية شاملة ومتكاملة تتجاوز الثنائيات التقليدية بين العقل والعاطفة، بين الروح والجسد، وبين الفردي والاجتماعي. إنه يفتح آفاقاً جديدة لفهم الظاهرة الدينية في عمقها وتعقيدها، مؤكداً على أهمية البعد الوجداني كمدخل أساسي لفهم جوهر التجربة الدينية وأبعادها المختلفة.

المطلب الثاني: البعد المعرفي والإدراكي في التجربة الدينية عند وينرايت

يشكل البعد المعرفي والإدراكي امتدادًا طبيعيًا ومكملًا ضروريًا للبعد الوجداني في التجربة الدينية. يؤكد ويليام وينرايت على أهمية هذا البعد قائلاً:

[69] Wainwright, William J. "Mysticism and Sense Perception." Religious Studies 9, no. 3 1973, p. 275.

[70] الغزالي، أبو حامد. إحياء علوم الدين. بيروت: دار المعرفة، د.ت.، الجزء 3، ص. 17

"التجربة الدينية ليست مجرد حالة شعورية ذاتية، بل هي أيضًا حاملة لمعرفة كلية بالوجود، ومتضمنة لرؤية فلسفية عميقة عن الإنسان والعالم والمطلق. إنها تجربة 'معرفية–وجودية'، تنطوي على كشف لحقائق كلية، وإن كانت هذه المعرفة من نوع مختلف عن المعرفة العقلية والتجريبية المعهودة". [71]

ويشير وينرايت هنا إلى الطبيعة المزدوجة للتجربة الدينية، على كونها تتجاوز مجرد حالة عاطفية لتشمل بعدًا معرفيًا عميقًا. هذا الفهم يضع التجربة الدينية في مصاف المصادر المعرفية الهامة، متحديًا النظرة التقليدية التي تحصر المعرفة في العقل والتجربة الحسية.

يواصل وينرايت تحليله للمعرفة الدينية أو الصوفية قائلاً:

"تتميز المعرفة الدينية بثلاث سمات أساسية: الحدسية، والكلية، والذوقية.

فهي معرفة حدسية (intuitive) : لأنها تنبع من إدراك مباشر وبديهي للحقيقة، دون حاجة إلى وسائط عقلية أو براهين منطقية.

وهي معرفة كلية وشاملة : لأنها تتجاوز التجزئة والتفاصيل، وتنفذ إلى باطن الأشياء وجوهرها.

وهي معرفة ذوقية أو شهودية (noetic) : لأنها تستند إلى كشف باطني وتجلٍ قلبي، وليس فقط إلى استدلال ذهني".[72]

هذا التوصيف الدقيق يميز المعرفة الدينية عن أشكال المعرفة الأخرى، مؤكدًا على طابعها الفريد والمباشر. وقد وصف كثير من الأولياء والعرفانيين هذه المعرفة الحدسية، كما يشير الإمام علي في قوله: "لو كُشف الغطاء ما ازددت يقينًا ." ، [73] والحلاج في قوله: "أنا من أهوى ومن أهوى أنا نحن روحان حللنا بدنا".[74]

ويضيف وينرايت موضحًا محتوى هذه المعرفة:

---

[71] Wainwright, William J. Mysticism: A Study of its Nature, Cognitive Value and Moral p. 21.

[72] Wainwright, William J. "Religious Experience.", p. 295.

[73] الإمام علي بن أبي طالب. نهج البلاغة. شرح الشيخ محمد عبده. بيروت: دار المعرفة، د.ت. الخطبة 178، ص. 258

[74] الحلاج. الطواسين. شرح وتقديم قاسم محمد عباس. بيروت: منشورات الجمل، 2002، ص. 57.

"من أبرز ما تتضمنه المعرفة الدينية الحدسية هو الكشف عن الوحدة الكامنة وراء كثرة الموجودات، والترابط العميق الذي يسري في الكون كله. فالتجربة الدينية تخترق حجب الأنا والظواهر المنفصلة، وتنفذ إلى حقيقة وجودية شاملة، تربط الإنسان بالله وبالوجود بأسره".[75]

هذا الفهم للمعرفة الدينية يقدمها وينرايت كرؤية كونية شاملة، تتجاوز التصورات الجزئية للواقع. ولعل هذا يقترب من قول ابن عربي: "فما في الكون شيء غير واحد ولكن تكثر فيه العين أشكالا".[76]

كذلك تنطوي المعرفة الحدسية كما يذهب وينرايت " على إدراك لأصل الموجودات ومصيرها، وللغاية والمعنى الكامن وراء الخليقة. ففي التجربة الدينية العميقة، يتكشف للمؤمن أن العالم ليس فوضى عبثية، بل هو صادر عن حكمة إلهية ويسير وفق تدبير رباني. وأن للوجود الإنساني غاية ومقصدًا أسمى، هو الارتقاء الروحي والرجوع إلى الأصل الإلهي" .[77]

هذا البعد الغائي في المعرفة الدينية يميزها عن التصورات المادية للكون، مقدمًا رؤية مشبعة بالمعنى والغاية.

وإلى جانب هذه الرؤى الكلية والميتافيزيقية، تتضمن المعرفة الدينية الحدسية أيضًا بصائر أخلاقية ووجودية عميقة عن الإنسان ومعنى وجوده. فالتجربة الدينية، في جوهرها وفقا لوينرايت " هي استبصار بالشرط الإنساني في تناهيه وقصوره، وفي شوقه الدائم لتجاوز ذاته والاتحاد بالمطلق".[78]

هذا البعد الأخلاقي والوجودي يجعل المعرفة الدينية مصدرًا هامًا للقيم والمعاني الإنسانية العميقة. ويتجلى هذا في مفاهيم مثل "الإنسان الكامل" و"الحقيقة المحمدية" في التصوف الإسلامي و"الخلاص" و"النعمة" في اللاهوت المسيحي

[75] Wainwright, William J. Philosophy of Religion., p. 145

[76] ابن عربي. فصوص الحكم. شرح أبو العلا عفيفي. بيروت: دار الكتاب العربي، 1980، ص. 88

[77] Wainwright, William J. "Monotheism." In The Routledge Companion to Philosophy of Religion, edited by Chad Meister and Paul Copan, 2nd ed. London: Routledge, 2013, p. 324.

[78] Wainwright, William J. Religion and Morality. Aldershot: p. 87.

ومع ذلك، يحذر وينرايت من المغالاة في ادعاء الإحاطة الكاملة بالحقيقة الإلهية، قائلاً:

"هذه المعرفة الدينية الحدسية، رغم غناها وعمقها، تظل دائمًا معرفة تقريبية ورمزية، لا تدعي الإحاطة المطلقة بالحقيقة الإلهية التي تتجاوز كل تصور بشري. فاللغة البشرية، بطبيعتها المحدودة، لا يمكنها أبدًا أن تستوعب كنه الذات الإلهية أو أن تعبر عنها حرفيًا" [79]

هذا التواضع المعرفي يضع وينرايت في حوار مع التقليد الفلسفي الذي يؤكد على حدود المعرفة البشرية، كما نجده عند إيمانويل كانط في نقده للميتافيزيقا التقليدية ، كما يتشابه مع مفهوم "الحجاب الأنطولوجي"[80] عند نيكولاس بيرديائيف، الذي يشير إلى الفجوة الأساسية بين الوجود كما هو في ذاته وكما يظهر لنا.

وينتقل وينرايت إلى بعد آخر من أبعاد المعرفة الدينية، وهو البعد "اللاتصوري" أو "السلبي"، حيث يقول:

"هذه المعرفة، في كثير من الأحيان، لا تتحدد بما تثبته عن الحقيقة المطلقة، بل بما تنفيه عنها، وبإقرارها بقصور الفهم البشري عن إدراكها. وهو ما تجلى، وفقا لوينرايت "في اللاهوت السلبي (apophatic theology) المسيحي، وكذلك في نظرية تنزيه الذات الإلهية في الكلام الإسلامي" .[81]

ويؤكد وينرايت على أن هذه النزعة السلبية لا تتعارض مع يقينية المعرفة الدينية، بل تعززها فيقول :

" النزعة السلبية واللاتصورية في المعرفة الصوفية، لا تتعارض مع يقينيتها وكليتها، بل هي تعبير عن تواضع العقل البشري وإقراره بحدوده أمام المطلق اللامتناهي. فالتجربة

[79] Wainwright, William J. "Mysticism and Sense Perception, p. 257-.
[80] Berdyaev, Nicolas. Spirit and Reality. Translated by George Reavey. London: Geoffrey Bles, 1939, p. 45-50.
[81] Wainwright, William J. "God's Body." In The Concept of God, edited by Thomas V. Morris. Oxford: Oxford University Press, 1987, p. 80.

الدينية، في عمقها، هي تجربة للمفارقة والغموض، تجمع بين الكشف والحجب، وبين الأنس والهيبة، وبين المعرفة واللامعرفة".[82]

ويلخص وينرايت أهمية هذا البعد المعرفي في التجربة الدينية قائلاً:

"إن المعرفة الدينية، رغم طابعها الذاتي والتقريبي، تحمل في طياتها رؤى كلية وبصائر عميقة في الوجود والقيم والمصير الإنساني، لا يستهان بها. وهي بهذا تتحدى النزعة الوضعية والعقلانية المفرطة التي هيمنت على الفكر الفلسفي الحديث، والتي نظرت بريبة إلى المعرفة الدينية واعتبرتها مجرد أوهام ذاتية لا قيمة معرفية لها" [83]

ويختتم وينرايت تحليله بالتأكيد على أهمية الانفتاح والتواضع في فهم المعرفة الدينية بأن :

"المعرفة الدينية الحقة هي التي تظل متفتحة على المجهول والمطلق، وتقر بمحدودية العقل البشري وقصوره، وتعي أبدًا الفارق الذي لا يردم بين الحقيقة الإلهية وتعبيراتنا البشرية عنها. وهو ما يمهد الطريق لمقاربة أكثر تواضعًا وانفتاحًا في دراسة الأديان والتجارب الروحية المتنوعة للبشرية".[84]

وفي ختام هذا المطلب، نجد أن وينرايت قد قدم رؤية عميقة ومتكاملة للبعد المعرفي والإدراكي في التجربة الدينية. فهو يتجاوز الثنائيات التقليدية بين العقل والقلب، بين المعرفة والإيمان، ليقدم نموذجاً معرفياً فريداً يجمع بين الحدس والشمول والذوق الروحي. هذه الرؤية تتحدى المفاهيم الوضعية والعقلانية المفرطة للمعرفة، وتفتح آفاقاً جديدة لفهم الواقع والوجود.

إن دعوة وينرايت للتواضع المعرفي والانفتاح على التجارب الدينية المتنوعة تمثل جسراً فلسفياً يربط بين عمق التجربة الذاتية وشمولية الحقيقة الكونية. وهي بذلك تمهد الطريق لفهم أكثر عمقاً وثراءً للظاهرة الدينية في تعددها وتنوعها.

وفي المطلب التالي، "البعد الروحي والميتافيزيقي في التجربة الدينية عند وينرايت"، نستعد لاستكشاف آفاق أكثر عمقاً وامتداداً في فهم التجربة الدينية. ونتساءل

[82] Wainwright, William J. "Religious Experience.", p. 300.
[83] Wainwright, William J. Philosophy of Religion., p. 150.
[84] Wainwright, William J. "Religious Experience.", p. 302.

كيف تناول وينرايت الأبعاد الروحية والميتافيزيقية التي تشكل جوهر الوجود الإنساني وعلاقته بالمطلق.؟

المطلب الثالث: البعد الروحي والميتافيزيقي في التجربة الدينية عند وينرايت

تمثل التجربة الدينية في جوهرها رحلة روحية عميقة نحو إدراك الحقيقة المطلقة والاتحاد بها. وقد أولى الفيلسوف ويليام وينرايت اهتماماً خاصاً بهذا البعد الروحي والميتافيزيقي للتجربة الدينية، معتبراً إياه محور الظاهرة الدينية ولبها الأصيل. فهو يرى أن التجربة الدينية الحقة تتجاوز في عمقها كل الأبعاد الوجدانية والمعرفية نحو غاية أسمى هي "تحقيق الاتحاد الروحي مع المطلق، والارتقاء بالنفس إلى أقصى مراتب الكمال والتجلي الإلهي[85]."

ويؤكد وينرايت أن هذا البعد الروحي هو ما يضفي على التجربة الدينية طابعها التحولي العميق، ويجعل منها تجربة وجودية شاملة تستغرق كل مستويات الشخصية الإنسانية. فهو يقول: "إن التجربة الدينية في أعمق تجلياتها ليست مجرد حالة نفسية أو معرفية، بل هي تحول جذري في الكينونة ذاتها، وانفتاح على أفق وجودي جديد كلياً.[86]

ولعل أبرز ما يميز هذا البعد الروحي والميتافيزيقي في التجربة الدينية، كما يحلله وينرايت، هو كونه ينطوي على تجاوز جذري لحدود الأنا والكينونة الفردية المنفصلة، والاندماج في حقيقة مطلقة ولامتناهية. فهو يشرح: "في قمة المعراج الصوفي والسلوك الروحي، تتلاشى الثنائية بين الذات والموضوع، وتنمحي الفواصل بين المحدود واللامحدود، ويتحقق الفناء الكامل للنفس في الذات الإلهية . [87]

ويستشهد وينرايت هنا بقول ابن عربي: "إذا تجلى الحق للعارف في هذا المقام الأسنى، اضمحلت عنه صفات البشرية، واستهلكت فيه معاني الحدوث، فلا يرى فيه

[85] William J. Wainwright, "Mysticism and Religious Experience," in Brian Davies and Eleonore Stump (eds.), The Oxford Handbook of Philosophy of Religion (Oxford: Oxford University Press, 2006), p. 142.
[86] William J. Wainwright, Mysticism: A Study of its Nature, Cognitive Value and Moral p. 23.
[87] Ibid., p. 45.

إلا الحق الواحد الأحد".[88] فهذا النص يعبر بعمق عن حالة الاتحاد الصوفي التي تمثل ذروة التجربة الدينية في نظر وينرايت.

ويشدد وينرايت على أن هذا الفناء أو الاضمحلال للأنا في المطلق لا يعني مجرد حالة نفسية عابرة أو شطحة روحية، بل يمثل في جوهره تحولاً وجودياً عميقاً وجذرياً، يطال الكينونة البشرية بكاملها. فهو يقول: "من خلال هذا الاتحاد الصوفي، يحدث للنفس ميلاد ثانٍ أو خلق جديد، حيث تتخلى عن وجودها القديم المحكوم بالأنانية والانفصال، وتحيا وجوداً أصيلاً في الحق وبالحق[89].

ويربط وينرايت هذا التحول الوجودي بمفاهيم دينية مثل "الحياة الأبدية" و"الخلود" و"الولادة الروحية"، مستشهداً بقول المسيح: "إن لم يولد الإنسان من الماء والروح، لا يقدر أن يدخل ملكوت الله". [90] فهو يرى أن هذه المفاهيم تشير في العمق إلى نفس التجربة التحولية التي تحدث عنها المتصوفة.

وإلى جانب هذا التحول في كينونة الذات، فإن الاتحاد الصوفي ينطوي أيضاً، كما يرى وينرايت، على تحول في الرؤية الكلية للوجود وللعلاقة بين الله والعالم. فهو يشرح: "في هذه التجربة القصوى، ينكشف للسالك أن الحقيقة المطلقة ليست كياناً منفصلاً ومتعالياً عن العالم، بل هي حاضرة وكامنة في كل ذرة من ذراته، وأن الخلق ليس سوى مظهر من مظاهر التجلي الإلهي."[91]

و يستشهد وينرايت هنا مرة أخرى بنظرية ابن عربي عن "وحدة الوجود"، حيث يقول: "فالعالم كله هو مظهر الحق، وروحه منه، فليس ثَمَّ إلا هو".[92] فهذه الرؤية الكونية الشاملة، في نظر وينرايت، تمثل ثمرة التجربة الصوفية العميقة، حيث يتبدى الوجود كله كنسيج واحد متصل ومتداخل، تسري فيه الروح الإلهية وتتخلله المعاني والحقائق الربانية.

---

[88] ابن عربي، الفتوحات المكية، تحقيق عثمان يحيى (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1985)، ج. 2، ص. 124

[89] Wainwright, Mysticism, p. 67.

[90] إنجيل يوحنا 3: 5

[91] Wainwright, Mysticism, p. 89.

[92] ابن عربي، فصوص الحكم، تحقيق أبو العلا عفيفي (بيروت: دار الكتاب العربي، 1980)، ص. 54

ويؤكد وينرايت أن هذا الاتحاد الوجودي مع المطلق يشكل الغاية القصوى لكل تجربة دينية أصيلة، وإن اختلفت التعابير والمصطلحات الدالة عليه في الأديان والتقاليد الروحية المتنوعة. ذلك أن جوهر التجربة الدينية كما يقول وينرايت " واحد في كل الأديان، وهو السعي نحو تجاوز المحدود والنسبي والارتقاء نحو المطلق واللامتناهي[93].

ويقدم وينرايت أمثلة من خلال تقاليد روحية مختلفة، مثل "النرفانا " (nirvana)في البوذية، و"موكشا (moksha) "في الهندوسية، معتبراً أنها تعبر عن نفس الحقيقة الروحية التي عبر عنها المتصوفة المسلمون والمسيحيون. فهو يقول: "إن الخلاص البوذي من دورة الميلاد والموت(samsara) ، وإدراك الهوية الجوهرية بين الروح الفردية (atman) والروح الكلية (brahman) في الهندوسية، هما في الحقيقة صدى لنفس التجربة الصوفية للاتحاد مع المطلق."[94]

وتجدر الإشارة هنا إلى أن وينرايت، وهو يحلل هذا البعد الروحي والميتافيزيقي في التجربة الدينية، لا يتبنى خطاباً صوفياً مباشراً أو موقفاً إيمانياً محدداً، بل يحافظ على مسافة نقدية وتحليلية تسمح له بتفهم هذه التجربة في مضمونها الخاص، مع ربطها بالمنجزات الفلسفية الكبرى حول العلاقة بين الوجود والفكر، وبين المحدود واللامحدود.

فهو يرى أن التجربة الصوفية للاتحاد، رغم طابعها الذاتي والحدسي، لا تقع خارج دائرة التأمل العقلي والفلسفي، بل يمكن تأويلها وفهمها في ضوء المقولات الميتافيزيقية الكبرى في تاريخ الفلسفة والعرفان. و في هذا الصدد يقول : "إن التجربة الصوفية، رغم تفردها وتعاليها، ليست منفصلة عن التراث الفلسفي الإنساني، بل هي في الحقيقة تتويج له وتحقيق لغاياته القصوى." [95]

[93] William J. Wainwright, Philosophy of Religion (Belmont: Wadsworth Publishing, 1999), p. 112.
[94] Ibid., p. 134.
[95] Wainwright, Mysticism, p. 156.

ويحاول وينرايت، على سبيل المثال، فهم التجربة الصوفية للاتحاد في ضوء مفاهيم فلسفية كبرى، مثل "الواحد "في فلسفة أفلوطين، و" واجب الوجود "عند ابن سينا، و"اللانهائي "عند ديكارت. فهو يرى " أن هذه المفاهيم الميتافيزيقية، وإن اختلفت في مضامينها وتفاصيلها، إلا أنها تعبر في العمق عن نفس الحدس الفلسفي الذي تجسده التجربة الصوفية، وهو وجود حقيقة مطلقة ولامتناهية، تتجاوز الوجود المشروط والنسبي، وتشكل مصدره وغايته المثالية. " [96]

كما يربط وينرايت بين التجربة الصوفية للاتحاد وبين بعض النظريات الفلسفية الحديثة، كمفهوم "الأنا المتعالية (transcendental ego) " في الفينومينولوجية الهوسرلية، أو فكرة "الوجود–في–ذاته) "في وجودية سارتر. حيث يرى أن هذه المفاهيم، وإن كانت تنتمي لبيئة فكرية مغايرة، إلا أنها تشترك مع الخطاب الصوفي في تأكيدها على وجود بعد لامتناه وكلي في الذات الإنسانية، يسمو على تحديداتها الجزئية والظرفية، ويضفي عليها طابعاً متعالياً ".[97]

غير أن وينرايت، وهو يقيم هذه الجسور بين التجربة الدينية والخطاب الفلسفي، لا يذهب إلى حد اختزال الأولى في الثاني، أو تفسيرها على نحو عقلاني مجرد. بل على العكس، فهو يشدد على الطابع الفريد والمتجاوز للتجربة الصوفية، وعلى صعوبة الإمساك بها في قوالب مفاهيمية جامدة. ذلك "إن التجربة الصوفية تظل دائماً سراً وجودياً يتأبى على الاستيعاب العقلي الكامل، فهي تتجاوز حدود اللغة والمفاهيم نحو ما لا يمكن التعبير عنه" .[98]

ولذلك، يرى وينرايت أن أنسب طريقة للاقتراب من التجربة الصوفية هي التأويل الظاهراتي، الذي يصفها كما تتراءى في خبرة المتصوف نفسه، دون إسقاط

[96] William J. Wainwright, "Mysticism and Sense Perception," Religious Studies, Vol. 9, No. 3 (1973), pp. 257-278.
[97] Wainwright, Philosophy of Religion, p. 178.
[98] William J. Wainwright, "Morality and Mysticism," The Journal of Religious Ethics, Vol. 4, No. 1 (1976), pp. 29-36.

الأحكام المسبقة عليها. فعلينا أن نتعامل " مع التجربة الصوفية كما هي، في تفردها وتعاليها، دون محاولة ردها إلى ما هو مألوف أو معروف لدينا." [99]

يتفق وينرايت في هذا االأمر مع الفيلسوف الفرنسي هنري برجسون، في كتابه "منبعا الأخلاق والدين "حيث يميز بين الدين "الساكن ("والدين "الديناميكي) "فبينما يشير الدين الساكن، حسب برجسون، إلى الأشكال المؤسسية والعقائدية الجامدة للدين، فإن الدين الديناميكي يحيل إلى التجربة الصوفية الحية، التي تخترق الصور والرموز، وتنفتح على المطلق اللامتناهي. " [100]

ويؤكد وينرايت، متابعاً لبرجسون، أن هذه التجربة الدينامية هي روح الدين الحقيقية، التي تطوّر باستمرار أشكاله التعبيرية، وتجدد من الداخل طاقاته الخلاقة. فهو يقول: "إن التجربة الصوفية هي القلب النابض للدين، وهي مصدر تجدده وحيويته المستمرة، فهي التي تمنح الأشكال الدينية معناها الحي وتحول دون تحجرها وجمودها". [101]

ومن هنا، يخلص وينرايت إلى أن التجربة الدينية العميقة، في بعدها الروحي والميتافيزيقي، لا يمكن النظر إليها كظاهرة سيكولوجية أو سوسيولوجية فحسب، ولا حتى كنسق عقدي أو فلسفي صرف، بل هي قبل كل شيء، "واقعة وجودية" (existential fact) كلية، تعيد تشكيل علاقة الإنسان بذاته وبالآخر وبالعالم برمته. وكما يقول فإن : " التجربة الدينية الحقة هي تجربة تحويلية بالمعنى الجذري للكلمة، تنتزع الذات من كينونتها الاعتيادية، وتفتح أمامها آفاقاً جديدة للوعي والوجود" . [102]

وهذا الفهم العميق للتجربة الدينية يقود وينرايت إلى إعادة النظر في مفهوم الدين ذاته. فهو يرى أن الدين، في جوهره، لا يختزل في مجموعة من العقائد أو القواعد الأخلاقية أو الممارسات الطقسية، بل يكمن في صميمه طموح وجودي خالص،

---

[99] Wainwright, Mysticism, p. 201.

[100] Henri Bergson, The Two Sources of Morality and Religion, trans. R. Ashley Audra and Cloudesley Brereton (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1977), p. 209.

[101] Wainwright, Philosophy of Religion, p. 223.

[102] William J. Wainwright, "Mysticism and Ethics," Religious Studies, Vol. 12, No. 4 (1976), pp. 483-496.

نحو تجاوز المحدود والنسبي والارتقاء نحو المطلق واللامتناهي. وهو يقول في هذا الصدد: "إن الدين، في أعمق معانيه، هو مغامرة روحية جريئة نحو اكتشاف الحقيقة النهائية للوجود والتماهي معها".[103]

ويؤكد وينرايت أن هذا الطموح الوجودي لا يقتصر على أصحاب التجارب الصوفية الاستثنائية فقط، بل هو كامن في كل تجربة دينية أصيلة، أياً كان شكلها أو تقليدها أو درجة وعيها بذاتها. ذلك أن " النزوع نحو المطلق هو جوهر التدين الإنساني، وهو ما يحرك كل بحث روحي حقيقي، سواء اتخذ شكلاً صوفياً صريحاً أم لا".[104]

وبهذا المعنى، فإن وينرايت يقترح رؤية للدين كتجربة إنسانية كونية، لها وحدة عميقة وراء تنوعها الظاهري. فهو يرى أن جميع الأديان والمعتقدات، على اختلافها، تنبع في جوهرها من نفس الينبوع الروحي، وتسعى لارتياد آفاق الوجود الأسمى والكمال المطلق. وبالتالي يصبح التنوع الديني، .. ليس سوى تعبير عن وحدة أعمق، هي وحدة التجربة الروحية الإنسانية في سعيها نحو المطلق" .[105]

غير أن وينرايت يشدد على أن هذه الرؤية الوحدوية للدين لا تعني طمس الفروق الجوهرية بين الأديان أو إلغاء خصوصيتها، بل تعني إدراك ما يربط بينها في العمق، وما يشكل أفق معناها المشترك، رغم تمايز صيغها التعبيرية وتقاليدها الثقافية. فهو يقول: "إن وحدة الأديان لا تعني تماثلها أو تطابقها، بل تعني وحدة مصدرها ومقصدها، مع احتفاظها بتنوعها وثرائها.[106]

ويرى وينرايت أن هذا الفهم العميق للتجربة الدينية يفتح آفاقاً جديدة للحوار بين الأديان والثقافات. حيث "إن إدراك الوحدة الروحية الكامنة وراء التنوع الديني يمكن أن يشكل أساساً متيناً لحوار حقيقي بين الأديان، يتجاوز الخلافات العقدية والطقسية نحو ما هو جوهري ومشترك " .[107]

---

[103] Wainwright, Mysticism, p. 245.
[104] Ibid., p. 267.
[105] William J. Wainwright, Reason and the Heart:, p. 89
[106] Ibid., p. 112.
[107] Wainwright, Philosophy of Religion, p. 289.

كما يرى وينرايت أن هذا الفهم يفتح أيضاً آفاقاً جديدة للحوار بين الفلسفة والتصوف، وبين العقل والإيمان. فيقول: "إن التجربة الصوفية، في عمقها وشمولها، تمثل نقطة التقاء بين الفكر الفلسفي والخبرة الدينية، وهي تدعونا إلى تجاوز الثنائيات التقليدية بين العقل والحدس، وبين المعرفة والإيمان".[108]

ويستشهد وينرايت هنا بتجارب فلاسفة ومتصوفة جمعوا بين العمق الفكري والعمق الروحي، مثل ابن عربي وميستر إيكهارت وابن سبعين والحلاج. فهو يرى أن هؤلاء يمثلون نموذجاً للتكامل بين الفلسفة والتصوف، وبين المعرفة العقلية والمعرفة الذوقية.[109]

غير أن وينرايت يدرك أن هذا الفهم العميق للتجربة الدينية يثير إشكالات معرفية ومنهجية عديدة. فكيف يمكن التحقق من صدق التجربة الصوفية وأصالتها؟ وكيف يمكن التمييز بين التجارب الدينية الحقيقية والمزيفة؟ وما هي المعايير التي يمكن اعتمادها في هذا المجال؟

يجيب وينرايت عن هذه الأسئلة بالقول: "إن التحقق من صدق التجربة الصوفية لا يمكن أن يتم بالمعايير العلمية التقليدية، بل يتطلب منهجية خاصة تجمع بين التحليل الفينومينولوجي والتأويل الهرمنيوطيقي والنقد الفلسفي"[110]

ويقترح وينرايت عدة معايير للتمييز بين التجارب الدينية الأصيلة والزائفة، منها:

1. الاتساق الداخلي: فالتجربة الصوفية الأصيلة، رغم تجاوزها للمنطق العادي، يجب أن تكون متسقة مع نفسها ومع المبادئ الأساسية للتقليد الديني الذي تنتمي إليه.[111]
2. الأثر التحويلي: فالتجربة الصوفية الحقيقية تحدث تحولاً عميقاً في شخصية صاحبها وسلوكه، نحو مزيد من النضج الروحي والأخلاقي.[112]

[108] William J. Wainwright, "The Cognitive Status of Mystical Experience. P.286
[109] Wainwright, Reason and the Heart, p. 156.
[110] Wainwright, Mysticism, p. 301
[111] Ibid., p. 323.

3. الانفتاح على الآخر: فالتجربة الصوفية الأصيلة لا تؤدي إلى الانغلاق والتعصب، بل إلى الانفتاح على الآخر والتسامح مع المختلف.[113]

4. البعد الجمالي: فالتجربة الصوفية الحقيقية تتميز بجمالية خاصة، تتجلى في لغتها وتعبيراتها وفي الإبداع الفني الذي تلهمه.[114]

5. القابلية للتواصل: فالتجربة الصوفية الأصيلة، رغم تفردها، يجب أن تكون قابلة للتواصل والمشاركة مع الآخرين، ولو بشكل جزئي.[115]

ويختم وينرايت تحليله للبعد الروحي والميتافيزيقي في التجربة الدينية بالتأكيد على أهمية هذا البعد في فهم الظاهرة الدينية ككل. فهو يقول: "إن استكشاف العمق الروحي للتجربة الدينية هو المدخل الأساسي لفهم الدين في حيويته وأصالته، وهو ما يمكن أن يفتح آفاقاً جديدة للبحث في فلسفة الدين والدراسات الدينية المقارنة" .[116]

وهكذا، فإن وينرايت، من خلال تحليله العميق للبعد الروحي والميتافيزيقي في التجربة الدينية، يقدم إسهاماً نوعياً في الفلسفة الدينية المعاصرة. فهو يسلط الضوء على مركزية هذا البعد في فهم الظاهرة الدينية ككل، ويكشف عن وحدتها الكامنة وراء تعدد تجلياتها. كما أنه يفتح آفاقاً جديدة للحوار بين الفلسفة والتصوف، وبين العقل والإيمان، من خلال تأويل التجربة الصوفية في ضوء المقولات الفلسفية الكبرى، دون اختزالها أو تشويهها.

---

[112] William J. Wainwright, "Mysticism and Religious Experience," in William J. Wainwright (ed.), The Oxford Handbook of Philosophy of Religion (Oxford: Oxford University Press, 2005), pp. 138-167.

[113] Wainwright, Philosophy of Religion, p. 345

[114] Wainwright, Mysticism, p. 356.

[115] William J. Wainwright, "Religious Experience and Religious Pluralism,", p. 218

[116] Wainwright, Reason and the Heart, p. 201.

المبحث الثالث: التجربة الدينية بين الذاتية والموضوعية في نظرية وينرايت.

المطلب الأول: إشكالية الذاتية والموضوعية في التجربة الدينية عند وينرايت،

تعد مسألة الذاتية والموضوعية في التجربة الدينية من أعقد وأهم المسائل في فلسفة الدين، وقد شغلت الفلاسفة والمتكلمين والعرفانيين على مر العصور. فالتجربة الدينية، بحكم طبيعتها الشخصية والوجدانية، تنطوي على قدر كبير من الذاتية والخصوصية، وترتبط ارتباطًا وثيقًا بالوضع النفسي والثقافي للفرد. لكنها في الوقت نفسه، وبحكم مضمونها الروحي والميتافيزيقي، تطمح إلى تجاوز الذات الفردية والإمساك بحقائق كلية ومطلقة، تسمو على الاختلافات والتحيزات الشخصية.

يقول وينرايت في هذا الصدد: "إن التجربة الدينية تمثل نقطة التقاء فريدة بين الذاتي والموضوعي، بين الشخصي والكوني. فهي في آن واحد أكثر التجارب الإنسانية حميمية وخصوصية، وأكثرها انفتاحًا على المطلق واللامتناهي". [117]هذا التوتر الخلاق بين الذاتية والموضوعية هو ما يجعل التجربة الدينية موضوعًا شائكًا للتحليل الفلسفي، ويطرح تحديات منهجية ومعرفية عميقة.

ويضيف وينرايت موضحًا: "السؤال الأساسي الذي يواجهنا هنا هو: كيف يمكننا أن نفهم ونقيم تجربة هي في جوهرها شخصية ومتفردة، لكنها تدعي في الوقت نفسه الوصول إلى حقائق كونية ومطلقة؟ وهل يمكن الحديث عن 'موضوعية' التجربة الدينية دون إنكار طابعها الذاتي الأصيل؟ "[118]

لمعالجة هذه الإشكالية، يقترح وينرايت مقاربة فلسفية متكاملة، تجمع بين الوصف الفينومينولوجي والتأويل الهرمنيوطيقي والنقد المعرفي. فهو يقول: "إن فهم التجربة الدينية يتطلب منا الجمع بين ثلاثة مستويات من التحليل:

أولًا، الوصف الدقيق لكيفية ظهور هذه التجربة في وعي الذات المؤمنة.

ثانيًا، تأويل المعاني والرموز التي تحملها هذه التجربة ضمن إطارهاا الثقافي والتاريخي

[117] Wainwright, William, "Religious Experience and Religious Pluralism," p. 325.

[118] Wainwright, William, Mysticism: A Study of its Nature, Cognitive Value and Moral p. 18.

ثالثًا، تقييم نقدي لمضمون هذه التجربة ودعاواها المعرفية. "[119]

في المستوى الأول، يستفيد وينرايت من المنهج الفينومينولوجي، كما طوره إدموند هوسرل ومن بعده موريس ميرلو–بونتي، في التأكيد على البعد القصدي والمتجسد للتجربة الدينية. فهو يقول: "إن التجربة الدينية ليست حالة نفسية مجردة، بل هي دائمًا تجربة 'مقصودة' و'متجسدة'. فهي موجهة نحو موضوع متعالٍ (الله، المطلق، الحقيقة النهائية)، لكنها في الوقت نفسه متجذرة في الجسد والعاطفة والخيال.[4] "[120]

ويضيف وينرايت: "هذا البعد المتجسد للتجربة الدينية هو ما يفسر ارتباطها الوثيق بالطقوس والممارسات الجسدية، كالصلاة والصوم والحج. فهذه الممارسات ليست مجرد تعبيرات خارجية عن إيمان داخلي، بل هي جزء لا يتجزأ من التجربة الدينية ذاتها."[121]

هذا الفهم الفينومينولوجي للتجربة الدينية يسمح لوينرايت بتجاوز الثنائية التقليدية بين الذات والموضوع. فالتجربة الدينية، في نظره، ليست مجرد إسقاط ذاتي ولا مجرد تلقي سلبي لحقيقة خارجية، بل هي تفاعل حي بين الذات والمتعالي. وهنا نجد تشابهًا مثيرًا مع أفكار والتر ستيس، الذي أكد أيضًا على الطابع "الموحد" للتجربة الصوفية، حيث تذوب الحدود بين الذات والموضوع.. [122]

لكن وينرايت، على عكس ستيس، لا يرى أن هذا الذوبان للحدود يعني إلغاء الذاتية تمامًا. بل يرى أن التجربة الدينية تحافظ على توتر خلاق بين الذاتية والموضوعية. يقول: "في التجربة الدينية العميقة، تنفتح الذات على ما يتجاوزها، لكنها لا تفقد فرديتها تمامًا. إنها تجربة 'تعالي في المحايثة' إن صح التعبير. "[123]

---

[119] Wainwright, William, Philosophy of Religion (Belmont: Wadsworth Publishing, 1999), p. 156.

[120] Wainwright, William, "Mysticism and Sense Perception," Religious Studies 9, no. 3 (1973), p. 260

[121] Wainwright, William, "The Cognitive Status of Mystical Experience,", p. 292.

[122] Walter T. Stace, Mysticism and Philosophy (London: Macmillan, 1960), p. 79.

[123] William J. Wainwright, Philosophy of Religion (Belmont: Wadsworth Publishing, 1999), p. 45.

من الناحية الهرمنيوطيقية، يؤكد وينرايت على الطابع التأويلي للتجربة الدينية. فهو يرى، متأثرًا بغادامير وريكور، أن التجربة الدينية ليست معطى خامًا، بل هي دائمًا مفسرة ضمن إطار تقليد ديني وثقافي معين. يقول: "لا توجد تجربة دينية 'صافية' أو 'خالصة'. فكل تجربة دينية هي بالضرورة تجربة مؤولة."[124]

وهنا يتحاور وينرايت مع بول ريكور، الذي أكد على البعد الرمزي للتجربة الدينية. يقول وينرايت: "إن التجربة الدينية، كما يرى ريكور بحق، هي دائمًا 'تجربة مؤولة'. فهي لا تظهر في وعي المؤمن كمعطى خام، بل كنسيج من الرموز والمعاني المرتبطة بتقليد ديني معين. ومهمتنا كفلاسفة هي فك شفرة هذه الرموز وإعادة بنائها في إطار فكري أوسع."[125]

هذا الفهم الهرمنيوطيقي يسمح لوينرايت بتجاوز الثنائية بين الذاتية المطلقة والموضوعية المجردة. فهو يرى أن التجربة الدينية، رغم خصوصيتها، ليست منغلقة على نفسها، بل هي منفتحة على التواصل والفهم المشترك. وهنا نجد اختلافًا مهمًا مع ستيس، الذي مال إلى اعتبار التجربة الصوفية تجربة "غير قابلة للوصف" بشكل جوهري.[126]

يقول وينرايت: "التجربة الدينية، رغم عمقها وفرادتها، قابلة للتعبير والمشاركة والتأويل. إنها جزء من 'عالم معنى' مشترك، يمكن فهمه وتقييمه". [127]هذا الموقف يفتح الباب أمام إمكانية الحوار بين التجارب الدينية المختلفة، وبين الدين والفلسفة.

لكن وينرايت لا يكتفي بالوصف الفينومينولوجي والتأويل الهرمنيوطيقي، بل يسعى أيضًا إلى تقييم نقدي للتجربة الدينية. وهنا يظهر تأثره بالتقاليد التحليلية والنقدية

[124] William J. Wainwright, "The Cognitive Status of Mystical Experience, p. 286.
[125] William J. Wainwright, Reason and the Heart:, p. 112.
[126] Walter T. Stace, Mysticism and Philosophy (London: Macmillan, 1960), p. 55.
[127] Wainwright, William, Reason and the Heart: p. 112.

في الفلسفة الأنجلو–أمريكية. يقول: "الاعتراف بالطابع الذاتي والتأويلي للتجربة الدينية لا يعني التخلي عن إمكانية تقييمها وفق معايير عقلية وأخلاقية" [128]

في هذا الصدد، يقترح وينرايت عدة معايير لتقييم صدق وأصالة التجربة الدينية، منها:

1 .الاتساق الداخلي: "التجربة الدينية الأصيلة يجب أن تكون متسقة مع نفسها ومع المبادئ الأساسية للتقليد الديني الذي تنتمي إليه."[129]

2 .الانسجام مع المعرفة الإنسانية: "التجربة الدينية، رغم تجاوزها للعقل العادي، لا يجب أن تتعارض مع الحقائق العلمية والفلسفية الراسخة."[130]

3 .الثمار الأخلاقية: "التجربة الدينية الحقيقية يجب أن تؤدي إلى نمو أخلاقي وروحي للفرد، وإلى تعزيز قيم التسامح والمحبة والعدالة. [131]

4 .القابلية للتواصل: "التجربة الدينية الأصيلة، رغم فرادتها، يجب أن تكون قابلة للتعبير والمشاركة مع الآخرين، ولو بشكل جزئي . "[132]

ويؤكد وينرايت أن هذه المعايير ليست مطلقة أو نهائية، بل هي مجرد مؤشرات تساعدنا في التمييز بين التجارب الدينية الأصيلة والزائفة. فهو يقول: "إن تقييم التجربة الدينية يظل دائمًا عملية معقدة ومفتوحة، تتطلب حساسية فلسفية ودينية عالية."[133]

---

[128] Wainwright, William,, "Religious Experience," in The Oxford Handbook of Philosophy of Religion, ed. William J. Wainwright (Oxford: Oxford University Press, 2005), p. 301.

[129] Wainwright, William, Mysticism: A Study of its Nature, Cognitive Value and Moral , p. 167.

[130] Wainwright, William, "Religious Experience and Religious Pluralism p. 327.

[131] Wainwright, William, "Mysticism and Religious Experience," in The Oxford Handbook of Philosophy of Religion, ed. William J. Wainwright (Oxford: Oxford University Press, 2005), p. 140.

[132] Wainwright, William, "The Epistemology of Religious Experience," in The Oxford Handbook of Religious Diversity, ed. Chad Meister (Oxford: Oxford University Press, 2011), p. 238.

[133] Wainwright, William, Mysticism: A Study of its Nature, Cognitive Value and Moral , p. 170.

يقترح وينرايت في هذا الشأن مفهوم "الموضوعية المشروطة conditioned) " (objectivityلوصف الوضع المعرفي للتجربة الدينية. يقول: "التجربة الدينية تنطوي على نوع من الموضوعية، لكنها موضوعية مشروطة بفضاءها الثقافي والتاريخي والشخصي للمتدين. [134]هذا المفهوم يسمح لوينرايت بالاعتراف بالقيمة المعرفية للتجربة الدينية دون الوقوع في الدوجمائية أو النسبية المطلقة.

وهنا نجد تشابهًا واختلافًا مثيرين مع موقف ستيس. فكلاهما يحاول إثبات نوع من الموضوعية للتجربة الدينية، لكن بطرق مختلفة. فبينما يميل ستيس إلى افتراض وجود "جوهر مشترك" للتجارب الصوفية عبر الثقافات المختلفة .[135] يفضل وينرايت الحديث عن "موضوعية مشروطة" تعترف بالتنوع الثقافي والتاريخي للتجارب الدينية.

يقول وينرايت: "الاختلافات بين التجارب الدينية في الثقافات المختلفة ليست مجرد اختلافات سطحية، بل هي اختلافات جوهرية تعكس تنوع الطرق التي يتفاعل بها البشر مع المتعالي" [136]. لكنه يضيف: "هذا التنوع لا يلغي إمكانية وجود عناصر مشتركة أو 'عائلية' بين التجارب الدينية المختلفة."[137]

المطلب الثاني: معايير صدق التجربة الدينية وكيفية التحقق منها عند وينرايت

بعد استعراض معالجة ويليام وينرايت لإشكالية الذاتية والموضوعية في التجربة الدينية، وكيف سعى للتوفيق بين البعدين الشخصي والكلي فيها، ننتقل الآن إلى القضية المركزية المترتبة على هذه المعالجة، وهي مسألة معايير صدق التجربة الدينية وكيفية التحقق منها. فإذا كانت هذه التجربة تتسم بطابع ذاتي وفردي من جهة، لكنها منفتحة على معان وحقائق موضوعية من جهة أخرى، فكيف يمكن إذن تمييز التجارب الدينية الأصيلة عن التجارب الزائفة أو الوهمية؟ وهل ثمة ضوابط كلية يمكن الاستناد إليها في تقييم هذه التجارب والحكم على صدقها؟

---

[134] Wainwright, William, Reason and the Heart:), p. 89.
[135] Walter T. Stace, The Teachings of the Mystics (New York: New American Library, 1960), p. 41.
[136]Wainwright, William, "Religious Experience," in The Oxford Handbook of Philosophy of Religion, ed. William J. Wainwright (Oxford: Oxford University Press, 2005), p. 305.
[137] Ibid., p. 306.

يدرك وينرايت جيدًا دقة هذه الأسئلة وحساسيتها، خاصة في ظل التنوع الهائل للتجارب والمعتقدات الدينية، وفي ظل النزعات النسبية والتفكيكية التي طغت على الخطاب الفلسفي والديني المعاصر. لكنه، بدلًا من الاستسلام لهذه النزعات أو الوقوع في شرك اللاأدرية، ينبري بشجاعة لمحاولة بناء معايير موضوعية وكلية، يمكن على أساسها تقييم التجارب الدينية وتمحيص مدى أصالتها. وهو في ذلك ينطلق من مسلّمة أساسية، مفادها أنه بقدر ما تتسم التجربة الدينية بالعمق والغنى والتنوع، فإنها لا تفلت من إمكانية المساءلة العقلية والنقد المنهجي، ولا تتعالى على كل ضوابط الصدق والمعقولية[138].

ويقترح وينرايت، في هذا الصدد، ثلاثة معايير رئيسية للتحقق من صدق التجربة الدينية، وهي: المعيار العقلي، والمعيار الأخلاقي، والمعيار البراجماتي. وسنحاول الآن استعراض هذه المعايير بشيء من التفصيل، مع إبراز كيفية تطبيقها على نماذج مختلفة من التجارب الدينية، ومقارنتها بمقاربات فلسفية أخرى.

أولًا: المعيار العقلي(Rational Criterion)

يؤكد وينرايت على أن التجربة الدينية، رغم كونها تجربة وجدانية بالأساس، لا تتعارض مع العقل والمنطق، بل ينبغي أن تخضع للتمحيص العقلي والاتساق المنطقي. فالتجربة الدينية الأصيلة، من وجهة نظره، هي التي لا تتضمن تناقضات صارخة، ولا تصطدم بالحقائق العلمية الراسخة، ولا تؤدي إلى لوازم عقدية أو فلسفية مستحيلة. بل على العكس، فهي تجربة تنسجم مع المبادئ العقلية العامة، وتتماشى مع صيرورة الاستدلال المنطقي السليم، دون أن يعني ذلك اختزالها في العقل المجرد أو تجريدها من طابعها الشهودي " [139]

يشير وينرايت إزاء هذه المسألة إلى أن كثيرًا من كبار الفلاسفة والمتكلمين في التاريخ، سعوا لإعمال النظر العقلي في تجاربهم وخبراتهم الروحية، وحاولوا التوفيق بين

[138] Wainwright, William, Mysticism: A Study of its Nature, Cognitive Value and Moral, p. 25.

[139] Wainwright, William, "Mysticism and Sense Perception," Religious Studies 9, no. 3 (1973): 257-278.

الكشف الصوفي والاستدلال الفلسفي. من ذلك مثلًا ما نجده عند ابن سينا، الذي جمع بين التصوف والفلسفة المشائية، وصاغ براهين منطقية لإثبات وجود الله ووحدانيته، دون أن يلغي الحاجة للمكاشفة والشهود. [140] وكذلك ما نلمسه عند الغزالي، الذي سلك طريق الذوق والوجدان، لكنه لم يهمل دور العقل في ترشيد التجربة الصوفية وتنقيتها من شطحات المتصوفة ومغالاته." [141]

ويمكن مقارنة موقف وينرايت هنا بموقف الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط في كتابه "الدين في حدود مجرد العقل". فكانط يرى أن العقل هو الحَكم النهائي في مجال الدين والأخلاق، وأن أي تجربة دينية لا بد أن تخضع لمحك العقل العملي ومبادئه الكلية. وهو وإن كان يعترف بالبعد الشهودي والوجداني في الإيمان الديني، إلا أنه يؤكد على ضرورة تنقيته وترشيده عبر النقد الفلسفي الصارم، كي لا يتحول إلى مجرد أوهام ذاتية أو خرافات شعبية." [142]

لكن وينرايت، على خلاف كانط، لا يختزل التجربة الدينية في العقل العملي فحسب، بل يحاول الموازنة بين البعد العقلي والبعد الوجداني فيها. فهو يقول: "إن العقل، وإن كان ضروريًا لتقييم التجربة الدينية، إلا أنه ليس كافيًا وحده لفهم عمقها وغناها. فثمة أبعاد في هذه التجربة تتجاوز الإدراك العقلي المباشر، وتتطلب نوعًا من الحدس الروحي أو البصيرة القلبية. "[143]

ثانيًا: المعيار الأخلاقي(Moral Criterion)

إلى جانب المعيار العقلي، يقترح وينرايت معيارًا آخر لا يقل أهمية في تقييم التجارب الدينية، وهو المعيار الأخلاقي. فالتجربة الدينية الحقة، من وجهة نظره، هي تلك التي تثمر عن منظومة أخلاقية رفيعة، وتدفع صاحبها إلى التحلي بالفضائل والقيم

[140] ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، تحقيق سليمان دنيا (القاهرة: دار المعارف، 1957)، ج 3، ص 70-80

[141] -و حامد الغزالي، إحياء علوم الدين (بيروت: دار المعرفة، د.ت)، ج1، ص 20

[142] Immanuel Kant, Religion within the Limits of Reason Alone, trans. Theodore M. Greene and Hoyt H. Hudson (New York: Harper & Row, 1960), p. 50-55.

[143] Wainwright, William, Philosophy of Religion (Belmont: Wadsworth Publishing, 1999), p. 130

النبيلة، كالتسامح والرحمة والإيثار والعدالة. أما التجارب الدينية التي تقود إلى العنف والتعصب والكراهية، أو تبرر الظلم والطغيان والاستبداد، فلا يمكن وصفها بالأصالة أو الحقيقة، مهما بلغت من الحرارة الوجدانية أو الكثافة الشعورية. " [144]

ويتفق وينرايت في هذا الطرح مع عدد من الفلاسفة والمصلحين الدينيين، الذين اعتبروا الأخلاق معيارًا جوهريًا لصحة الدين وسلامته. فهذا الإمام محمد عبده، على سبيل المثال، يؤكد في "رسالة التوحيد" على أن الدين الحق هو الذي يدعو إلى مكارم الأخلاق وتهذيب النفوس، لا الذي يكرس الخرافات والبدع ويثير النعرات والفتن "[145]. وبالمثل، فإن المفكر الهندي سروة فيفيكاناندا، يرى أن جوهر التجربة الدينية هو نكران الذات والتضحية وخدمة الآخرين، لا الانغلاق في طقوس شكلية أو تعصبات طائفية.[146]ويمكن مقارنة موقف وينرايت هنا بموقف الفيلسوف الأمريكي وليام جيمس، الذي اعتبر أن المحك النهائي لصدق المعتقد الديني هو "ثماره الأخلاقية (Moral Fruits)"، أي مدى قدرته على إلهام السلوك الفاضل والعمل الصالح في الحياة. فجيمس، وإن كان ينزع إلى تبني موقف ذاتي ونسبي في تناول التجارب الدينية، إلا أنه لم يستبعد إمكانية تقييمها أخلاقيًا، بل جعل هذا التقييم معيارًا أساسيًا في الحكم على قيمتها وجدواها " [147]

لكن السؤال الذي يطرح نفسه هنا: كيف يمكن تحديد المبادئ الأخلاقية الكلية التي نحتكم إليها في تقييم التجارب الدينية؟ وهل ثمة قيم إنسانية مشتركة يمكن اعتمادها كمرجعية في هذا التقييم؟ يقر وينرايت بصعوبة الإجابة القاطعة على هذه الأسئلة، في ظل التنوع الهائل للأنساق الأخلاقية والرؤى القيمية عبر الثقافات والحضارات. لكنه يرى أنه من الممكن، رغم ذلك، استنباط بعض المبادئ الأخلاقية

Wainwright, William, "Natural Explanations and Religious Experience," Ratio 15, no. 1 (1973, p. 98.

[145]محمد عبده، رسالة التوحيد (القاهرة: دار الشروق، 1994)، ص 140-

[146]سوامي فيفيكاناندا، الأعمال الكاملة، جمع وتحرير سوامي فيدانانتا (كلكتا: مطبعة أدفايتا، 1963)، ج2، ص 301

[147] William James, The Varieties of Religious Experience: p. 260

العامة والجامعة، والتي تشترك فيها كل الأديان والفلسفات على اختلافها، كرفض الظلم والعدوان، والدعوة للتسامح والتعايش، والحث على فعل الخير ومساعدة المحتاجين" [148]

ثالثًا: المعيار البراجماتي(Pragmatic Criterion)

المعيار الثالث الذي يقترحه وينرايت للتحقق من صدق التجربة الدينية هو المعيار البراجماتي أو الذرائعي. ومؤدى هذا المعيار، هو أن التجربة الدينية الحقة هي تلك التي تترك أثرًا إيجابيًا وملموسًا في حياة الفرد والمجتمع، وتدفع نحو تحقيق مصالح الناس وإشباع حاجاتهم المادية والمعنوية. أما التجارب الدينية التي لا تنعكس على الواقع بشكل عملي وبنّاء، أو تؤدي إلى مفاسد ومضار اجتماعية وسياسية، فلا يمكن الاعتداد بها أو الاطمئنان لحقيقتها، حتى وإن تلبست بهالة من القداسة أو التجلي الروحي.[149]

ويشير وينرايت هنا إلى أن هذا المعيار البراجماتي، له جذور عميقة في الفكر الفلسفي والديني، فنجده مثلًا عند الفيلسوف الأمريكي تشارلز بيرس، الذي اعتبر أن معيار صدق أي فكرة هو نتائجها العملية، وقدرتها على إحداث فارق إيجابي في التجربة الإنسانية.[150]

ويمكن مقارنة موقف وينرايت هنا بموقف الفيلسوف الأمريكي جون ديوي، الذي طور نظرية براجماتية شاملة في فهم الدين والقيم. فديوي يرى أن قيمة أي معتقد أو ممارسة دينية تكمن في قدرتها على حل المشكلات الإنسانية وتحسين نوعية الحياة، لا في مطابقتها لحقائق ميتافيزيقية مجردة "[151]

لكن وينرايت، على خلاف ديوي، لا يختزل التجربة الدينية في بعدها العملي فحسب، بل يحاول الموازنة بين البعد البراغماتي والبعد الروحي فيها. فهو يقول: "إن

[148] Wainwright, William, "Religion and Morality,"), p. 270.
[149] Wainwright, William, "Interpretation and Mystical Experience," Religious Studies 1, no. 1 (1965, p. 75.
[150] Charles Sanders Peirce, "How to Make Our Ideas Clear," in Peirce on Signs: Writings on Semiotic, ed. James Hoopes (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1991), p. 172.
[151] John Dewey, A Common Faith (New Haven: Yale University Press, 1934), p. 45-50.

التجربة الدينية الحقة، وإن كانت تنعكس إيجابًا على الواقع العملي، إلا أنها لا تنحصر في هذا البعد وحده. فثمة أبعاد روحية وميتافيزيقية في هذه التجربة تتجاوز المنفعة المباشرة، وتتصل بمعنى الوجود وغايته النهائية" [152]

ويحاجج وينرايت بأن المعيار البراجماتي، إذا أُحسن تطبيقه، يمكن أن يشكل أداة فعالة للتمييز بين التجارب الدينية البناءة والهدامة، وبين التعبيرات الإيمانية التي تصب في خدمة الإنسانية، وتلك التي توظف الدين لتكريس الاستبداد والتخلف. فعلى سبيل المثال، يمكن بهذا المعيار نقد التجارب الدينية التي تبرر لأنظمة الاستعباد أو الاستعمار، أو تقدم غطاء لانتهاك حقوق الإنسان والتمييز بين البشر، لأنها تجارب لا تنسجم مع مصالح الناس وتطلعاتهم المشروعة ".[153]

وهنا يمكن مقارنة موقف وينرايت بموقف المفكر الإسلامي محمد إقبال، الذي دعا إلى إعادة بناء الفكر الديني في الإسلام على أسس عقلانية وعملية. فإقبال، مثل وينرايت، يرى أن التجربة الدينية الحقة هي التي تدفع الإنسان نحو العمل والإبداع والتغيير الإيجابي في العالم، لا التي تدفعه نحو السلبية والانسحاب من الحياة ".[154]

لكن وينرايت يختلف عن إقبال في أنه لا يقصر التجربة الدينية على بعدها العملي والاجتماعي فحسب، بل يحاول الموازنة بين هذا البعد والأبعاد الروحية والميتافيزيقية الأخرى. فهو يقول: "إن التجربة الدينية الأصيلة هي التي تجمع بين الانفتاح على المطلق والانخراط في النسبي، بين التأمل في الأبدي والعمل في الزمني".[155]

ورغم إيمانه بأهمية المعيار البراجماتي، إلا أن وينرايت يحذر من المبالغة في تطبيقه أو الاكتفاء به وحده في الحكم على التجارب الدينية. فهو يرى أن هذا المعيار، إذا انفصل عن المعايير العقلية والأخلاقية، قد يؤدي إلى نوع من النفعية الضيقة أو

[152] Wainwright, William, Reason and the Heart, p. 95.
[153] Wainwright, William, "Religion and Morality," p. 267-270.
[154] محمد إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمة عباس محمود (القاهرة: دار الهداية للطباعة والنشر والتوزيع، 2000)، ص 162.
[155] Wainwright, William, "Two Theories of Mysticism: Gilson and Maritain," The Modern Schoolman 52, no. 1 (1974, p. 29.

المصلحية المفرطة في التعامل مع الدين. كما أنه قد يغفل الأبعاد الوجودية والروحية العميقة للتجربة الدينية، ويختزلها في مجرد وسيلة لتحقيق غايات دنيوية عابرة.[156]

وإجمالًا، يمكن القول إن وينرايت، من خلال طرحه لهذه المعايير العقلية والأخلاقية والبراجماتية، يقدم إسهامًا جادًا ورصينًا في معالجة مسألة صدق التجربة الدينية، وهي مسألة شائكة طالما شغلت الفلاسفة وعلماء الأديان. فهو لا يكتفي بالتسليم بتنوع هذه التجارب وتعددها، بل يسعى إلى إيجاد أسس موضوعية للتمييز بين الغث والسمين منها، ولكشف الأصيل عن الزائف والمغشوش فيها.

ويمكن مقارنة مقاربة وينرايت هنا بمقاربة الفيلسوف الكندي تشارلز تايلور، الذي قدم في كتابه "مصادر الذات" تحليلًا عميقًا لتطور المفاهيم الأخلاقية والروحية في الحضارة الغربية. فتايلور، مثل وينرايت، يسعى إلى تجاوز الثنائية بين الذاتية والموضوعية في فهم التجربة الدينية والأخلاقية، ويحاول بناء نموذج تكاملي "يجمع بين البعد الشخصي والبعد الكوني في هذه التجربة".[157]

لكن وينرايت يختلف عن تايلور في أنه يقدم معايير أكثر تحديدًا وعملية لتقييم التجارب الدينية، بينما يميل تايلور إلى تقديم تحليل تاريخي وفلسفي أوسع لتطور المفاهيم الدينية والأخلاقية. فوينرايت يقول: "إن فهم التجربة الدينية لا يقتصر على تتبع تطورها التاريخي فحسب، بل يتطلب أيضًا وضع معايير واضحة لتقييمها وتمييز الأصيل منها عن الزائف".[158]

وفي ختام هذا المطلب ، يمكن القول إن مقاربة وينرايت لمسألة صدق التجربة الدينية تمثل محاولة جادة للتوفيق بين الاحترام لخصوصية هذه التجربة من جهة، وإخضاعها للنقد العقلي والأخلاقي من جهة أخرى. وهي مقاربة تفتح آفاقًا واعدة للحوار بين الأديان والثقافات، وللتفاهم حول المشترك الإنساني الذي تلتقي عنده، رغم اختلاف مشاربها وخلفياتها. كما أنها تساهم في بناء أرضية صلبة لمواجهة التعصب

[156] Wainwright, William, Philosophy of Religion, p. 180
[157] harles Taylor, Sources of the Self: The Making of the Modern Identity (Cambridge: Harvard University Press, 1989), p. 310-320.
[158] Wainwright, William, "Religious Experience and Religious Pluralism," p. 325.

والغلو، وكل أشكال التوظيف المشبوه للدين، استنادًا إلى معايير كلية يقبلها العقل السليم والفطرة المستقيمة.

المطلب الثالث: التجربة الدينية كأفق استعلائي وتحولات فلسفة الدين المعاصرة

يمثل تناول ويليام وينرايت للتجربة الدينية كأفق استعلائي نقطة تحول محورية في فلسفة الدين المعاصرة. فمن خلال تحليلاته العميقة وتأملاته الدقيقة، استطاع وينرايت أن يقدم رؤية جديدة ومتكاملة للظاهرة الدينية، تتجاوز الثنائيات التقليدية وتفتح آفاقاً واسعة للبحث الفلسفي في هذا المجال الحيوي.

يقول وينرايت: "إن التجربة الدينية ليست مجرد حالة نفسية أو ظاهرة اجتماعية، بل هي أفق وجودي يكشف عن أبعاد أساسية في الوجود الإنساني والكوني". [159]هذا الفهم العميق للتجربة الدينية يضع وينرايت في مصاف كبار فلاسفة الدين في العصر الحديث، إلى جانب أسماء بارزة مثل ويليام جيمس وميرسيا إلياد وبول تيليش.

ويمكن تلخيص إسهامات وينرايت الرئيسية في فلسفة الدين في ثلاثة محاور أساسية، تشكل معاً منظومة فكرية متكاملة ومترابطة:

أولاً: إعادة الاعتبار للتجربة الدينية كمصدر معرفي

يؤكد وينرايت بقوة على أن التجربة الدينية ليست مجرد وهم ذاتي أو انفعال عابر، بل هي مصدر حقيقي وأصيل للمعرفة والفهم. وفي هذا الصدد يقول: "التجربة الدينية، عندما تُفهم بشكل صحيح، يمكن أن تقدم لنا رؤى عميقة حول طبيعة الواقع والوجود الإنساني". [160] هذا الموقف الجريء يتحدى بشكل مباشر النزعة الوضعية التي هيمنت على الفكر الغربي لفترة طويلة، والتي اعتبرت التجربة الدينية خارج نطاق المعرفة العقلانية.

و يمكن مقارنة موقف وينرايت بموقف الفيلسوف ويليام ألستون، الذي دافع أيضاً عن القيمة المعرفية للتجربة الدينية. يقول ألستون: "التجربة الدينية يمكن أن تكون

[159] Wainwright, William, "Phenomenology and Religion," p. 78.
[160] Wainwright, William, "Religious Experience and Religious Pluralism,"), p. 325.

أساساً معقولاً للاعتقاد بوجود الله، تماماً كما أن التجربة الحسية أساس معقول للاعتقاد بوجود العالم المادي". [161] لكن وينرايت يذهب أبعد من ذلك، معتبراً أن التجربة الدينية لا تقتصر على إثبات وجود الله، بل تفتح آفاقاً معرفية أوسع حول الوجود والقيم والمعنى.

هذا الموقف المتقدم من وينرايت يفتح الباب لإعادة النظر في العلاقة بين الإيمان والمعرفة، وبين الدين والعلم. فهو يقترح نموذجاً معرفياً أكثر شمولية، يستوعب مختلف أشكال التجربة الإنسانية، بما فيها التجربة الدينية، دون الانزلاق إلى النسبية المطلقة أو الدوجمائية الجامدة.

ثانياً: تطوير منهجية متكاملة لدراسة التجربة الدينية

لم يكتف وينرايت بالتأكيد على أهمية التجربة الدينية، بل طور منهجية متكاملة ومبتكرة لدراستها وتحليلها. هذه المنهجية تجمع بشكل خلاق بين الوصف الفينومينولوجي، والتحليل اللغوي، والنقد المعرفي. يقول وينرايت موضحاً هذا المنهج: "لفهم التجربة الدينية بشكل كامل، علينا أن ندرس كيف تظهر في وعي المؤمن، وكيف يتم التعبير عنها لغوياً، وما هي مضامينها المعرفية والأخلاقية.[162]

هذه المنهجية المتعددة الأبعاد تميز وينرايت بشكل واضح عن فلاسفة آخرين في هذا المجال. فعلى سبيل المثال، نجد أن ريتشارد سوينبيرن يركز بشكل أساسي على الجانب الاستدلالي في التجربة الدينية، محاولاً إثبات وجود الله من خلالها. يقول سوينبيرن: "التجربة الدينية يمكن أن تشكل دليلاً إضافياً على وجود الله، إلى جانب الأدلة الكونية والغائية التقليدية". [163] أما وينرايت، فيقدم فهماً أكثر شمولية وعمقاً للتجربة الدينية، معتبراً إياها ظاهرة معقدة ومتعددة الأبعاد تتطلب مقاربة متعددة التخصصات.

---

[161] William P. Alston, Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience (Ithaca: Cornell University Press, 1991), p. 68.

[162] Wainwright, William, "Religious Experience, Theological Argument, p. 391

[163] Richard Swinburne, The Existence of God, 2nd ed. (Oxford: Clarendon Press, 2004), p. 326.

هذا المنهج المتكامل الذي يقترحه وينرايت يفتح آفاقاً جديدة للبحث في فلسفة الدين، ويتيح إمكانية الحوار الخصب بين مختلف التخصصات والمناهج في دراسة الظاهرة الدينية. فهو يجمع بين دقة التحليل الفلسفي، وعمق الرؤية الفينومينولوجية، وثراء التأويل الهرمنيوطيقي، في إطار منهجي متماسك ومنفتح في آن واحد.

ثالثاً: إعادة صياغة المفاهيم الأساسية في فلسفة الدين

من خلال تركيزه على التجربة الدينية، استطاع وينرايت إعادة صياغة العديد من المفاهيم الأساسية في فلسفة الدين، مثل مفهوم الإله والإيمان والعقلانية الدينية. ونستشهد هنا بقوله: "فهمنا لله لا ينبغي أن يقتصر على التصورات المجردة للكمال المطلق، بل يجب أن يستند أيضاً إلى التجربة الحية للمؤمنين. "[164]

هذا الموقف يضع وينرايت في حوار نقدي عميق مع التقليد الفلسفي الغربي في تصور الإله. فبينما ركز هذا التقليد على الصفات الميتافيزيقية المجردة لله (مثل الكمال المطلق والقدرة الكلية)، يدعو وينرايت إلى فهم أكثر حيوية وواقعية للإله، يستمد من التجربة الدينية المعاشة للمؤمنين في مختلف الثقافات والتقاليد.

هذه الإعادة الخلاقة لصياغة المفاهيم الدينية الأساسية تفتح الباب لفهم أعمق وأكثر ثراءً للظاهرة الدينية في تعقيدها وتنوعها. فهي تتجاوز المقاربات الاختزالية التي تختزل الدين في مجموعة من العقائد المجردة، لتقدم فهماً أكثر شمولية يأخذ بعين الاعتبار البعد الوجودي والتجريبي للإيمان الديني.

إن مكانة وينرايت المتميزة في فلسفة الدين المعاصرة تتجلى في قدرته الفذة على الجمع بين العمق الفلسفي والحساسية الدينية. فهو، من جهة، يلتزم بالمعايير الصارمة للتحليل الفلسفي، ومن جهة أخرى، يحترم خصوصية التجربة الدينية ويحاول فهمها من الداخل. هذا الموقف المتوازن يميزه عن اتجاهين متطرفين في فلسفة الدين: الاتجاه العقلاني المتطرف الذي يختزل الدين في مجموعة من القضايا المنطقية، والاتجاه الفيديستي الذي يرفض أي نقد عقلي للإيمان.

[164] Wainwright, William, "Two (or Maybe One and a Half) Cheers for Perfect Being Theology," Philo 12, no. 2 (2009, p. 228.

يقول وينرايت موضحاً هذا الموقف المتوازن: "الفلسفة الحقيقية للدين يجب أن تكون قادرة على الحركة بين عالمين: عالم التحليل النقدي وعالم الخبرة الإيمانية الحية". [165] وهو بذلك يقترب من موقف ويليام جيمس، الذي حاول أيضاً الجمع بين الدراسة العلمية للدين والاحترام لتجربة المؤمنين.

يقول جيمس في هذا : "علينا أن ندرس الدين ليس كمجموعة من العقائد الجامدة، بل كتجربة حية متنوعة "[166].

لكن وينرايت يتجاوز جيمس في عمق تحليلاته الفلسفية وفي محاولته بناء نظرية متكاملة للتجربة الدينية. فبينما اكتفى جيمس في الغالب بوصف التجارب الدينية المختلفة، يسعى وينرايت إلى فهم البنية الأساسية لهذه التجارب وتحليل مضامينها المعرفية والوجودية.

ويمكننا الأن توضيح تأثير وينرايت العميق على حقل فلسفة الدين يتجلى في عدة مستويات متكاملة

1.على المستوى المنهجي: قدم وينرايت نموذجاً جديداً ومبتكراً لدراسة الدين، يجمع بين الدقة التحليلية والعمق الفينومينولوجي. هذا النموذج ألهم العديد من الباحثين في فلسفة الدين لتجاوز المقاربات الاختزالية والسطحية، وفتح آفاقاً جديدة للبحث في هذا المجال.

2.على المستوى المفاهيمي: أعاد وينرايت صياغة العديد من المفاهيم الأساسية في فلسفة الدين، مثل الإيمان والعقلانية الدينية والمعرفة الدينية. هذه الصياغات الجديدة فتحت آفاقاً واسعة للبحث والنقاش في هذا المجال، وساهمت في تجديد الخطاب الفلسفي حول الدين.

[165] Wainwright, William, "James and the Rationality of Religious Belief," in William James and the Science of Religions, ed. Wayne Proudfoot (New York: Columbia University Press, 2004, p. 97.
[166] William James, The Varieties of Religious Experience:), p. 27.

3.على المستوى الحواري: ساهم وينرايت بشكل كبير في بناء جسور حوارية بين التقاليد الفلسفية المختلفة (التحليلية والقارية) وبين الفلسفة والعلوم الدينية. هذا الحوار الخصب أثرى حقل فلسفة الدين وجعله أكثر انفتاحاً وتنوعاً.

ويتضح ذلك من قول الفيلسوف الدنماركي سورين كيركيجارد: "الحقيقة هي ذاتية" .[167]

إن وينرايت، وإن كان لا يتبنى هذا الموقف الذاتي المتطرف، إلا أنه يأخذ بجدية فكرة أن الحقيقة الدينية لا يمكن فصلها عن التجربة الذاتية للمؤمن. لكنه في الوقت نفسه، يصر على أن هذه التجربة الذاتية يمكن أن تكون موضوعاً للتحليل الفلسفي والنقد العقلاني.

ويوضح هذا الموقف هذا المركب بقوله : " إن التجربة الدينية ليست مجرد انفعال ذاتي، بل هي انفتاح على حقيقة موضوعية. لكن هذه الحقيقة لا تتجلى إلا من خلال التجربة الشخصية للمؤمن" . [168] هذا الموقف المتوازن يحاول الجمع بين الاحترام لخصوصية التجربة الدينية والإصرار على إمكانية دراستها فلسفياً.

إن فهم وينرايت للتجربة الدينية كأفق استعلائي يفتح آفاقاً جديدة وواسعة لفهم العلاقة بين الدين والثقافة والمجتمع. فهو يرى أن التجربة الدينية ليست مجرد ظاهرة هامشية أو خاصة، بل هي بعد أساسي من أبعاد الوجود الإنساني، يتجلى في مختلف مجالات الحياة والثقافة.

و يمكن مقارنة موقف وينرايت بموقف عالم الأديان الشهير ميرسيا إلياد، الذي رأى أن المقدس هو بنية أساسية في الوعي الإنساني. يقول إلياد: "المقدس هو عنصر في بنية الوعي، وليس مرحلة في تاريخ هذا الوعي".[169] لكن وينرايت يتجاوز إلياد في تحليله الفلسفي العميق لهذه البنية وفي محاولته ربطها بالقضايا المعرفية والأخلاقية المعاصرة.

---

[167] Søren Kierkegaard, Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments, trans. Howard V. Hong and Edna H. Hong (Princeton: Princeton University Press, 1992), p. 204.

[168] Wainwright, William, Reason and the Heart: p. 128.

[169] Mircea Eliade, The Sacred and the Profane: The Nature of Religion, trans. Willard R. Trask (New York: Harcourt, Brace, 1959), p. 68.

في هذا الصدد يقول وينرايت: "التجربة الدينية ليست مجرد بقايا من ماضٍ بدائي، بل هي مصدر حيوي للمعنى والقيمة في عالمنا المعاصر". [170]هذا الفهم العميق للتجربة الدينية يفتح الباب لحوار خصب بين الدين والحداثة، ويتحدى الافتراضات المسبقة حول علمنة العالم الحديث.

من جانب آخر، يقدم وينرايت تحليلاً دقيقاً للعلاقة بين التجربة الدينية والعقل. فهو يرفض الفصل الحاد بين الإيمان والعقل، ويرى أن التجربة الدينية الأصيلة لا تتعارض مع العقلانية، بل تعمقها وتوسعها.

يقول وينرايت في هذا: "التجربة الدينية الحقيقية لا تلغي العقل، بل تفتح له آفاقاً جديدة للفهم والتأمل".[171]

هذا الموقف يضع وينرايت في حوار نقدي مع الفيلسوف الألماني يورجن هابرماس، الذي دعا إلى ضرورة "ترجمة" المضامين الدينية إلى لغة علمانية عقلانية. يقول هابرماس: "على المجتمعات العلمانية أن تكون منفتحة على إمكانية استخلاص معانٍ من التراث الديني، لكن بشرط ترجمتها إلى لغة عقلانية مشتركة". [172] أما وينرايت، فيرى أن التجربة الدينية تحمل في ذاتها عقلانية خاصة، لا يمكن اختزالها في العقلانية العلمانية المجردة.

، يقدم وينرايت في هذا الإطار ،تحليلاً عميقاً لمفهوم الإيمان وعلاقته بالمعرفة. فهو يرفض النظرة التي تختزل الإيمان في مجرد قبول لمجموعة من العقائد، ويرى أنه تجربة وجودية شاملة. يقول: "الإيمان الحقيقي هو التزام وجودي شامل، يشمل الفكر والعاطفة والإرادة" .[173]

[170] Wainwright, William, Religion and Morality (Aldershot: Ashgate, 2005), p. 201.
[171] Wainwright, William, Philosophy of Religion, 2nd ed. (Belmont: Wadsworth, 1999), p. 130.
[172] Jürgen Habermas, Between Naturalism and Religion: Philosophical Essays, trans. Ciaran Cronin (Cambridge: Polity Press, 2008), p. 111.
[173] Wainwright, William, "Faith, Reason, and the Five Ways," in Philosophy of Religion: An Anthology, ed. Louis P. Pojman and Michael Rea (Belmont: Wadsworth, 2008), p. 307.

هذا الفهم العميق للإيمان يقرب وينرايت من الفيلسوف الوجودي جابرييل مارسيل، الذي رأى في الإيمان "سر وجودي" يتجاوز حدود المعرفة العقلية المجردة. يقول مارسيل: "الإيمان ليس معرفة موضوعية، بل هو انفتاح على سر الوجود". [174] لكن وينرايت يتجاوز مارسيل في محاولته الربط بين هذا البعد الوجودي للإيمان والتحليل الفلسفي الدقيق.

إن إسهامات وينرايت في فلسفة الدين لا تقتصر على الجانب النظري فحسب، بل تمتد لتشمل الجانب العملي والأخلاقي. فهو يرى أن التجربة الدينية الأصيلة يجب أن تترجم إلى سلوك أخلاقي وممارسة عملية. يقول: "التجربة الدينية الحقيقية تتجلى في الالتزام الأخلاقي والعمل من أجل العدالة والسلام".[175]

هذا الربط بين التجربة الدينية والأخلاق يضع وينرايت في حوار مع الفيلسوف الكندي تشارلز تايلور، الذي رأى في الدين مصدراً أساسياً للقيم الأخلاقية في المجتمعات الحديثة. يقول تايلور: "رغم علمنة المجتمعات الغربية، تظل الأديان مصدراً مهماً للمعنى والقيمة الأخلاقية".[176] لكن وينرايت يذهب أبعد من ذلك، مؤكداً على الدور النقدي والتحويلي للتجربة الدينية في مواجهة الظلم والعنف في العالم المعاصر.

في ختام هذا المطلب ، يمكننا القول إن إسهامات وينرايت في فلسفة الدين تمثل نقلة نوعية في فهمنا للظاهرة الدينية وعلاقتها بالوجود الإنساني. فهو، من خلال تركيزه على التجربة الدينية كأفق استعلائي، يقدم رؤية جديدة ومتكاملة للدين، تتجاوز الثنائيات التقليدية وتفتح آفاقاً واسعة للبحث الفلسفي.

إن عمق تحليلات وينرايت وشمولية رؤيته وانفتاحه على مختلف التقاليد الفكرية، كل ذلك يجعل منه واحداً من أهم فلاسفة الدين في عصرنا، وصوتاً مؤثراً في النقاشات المعاصرة حول مستقبل الدين والروحانية في عالم متغير. فهو يقدم نموذجاً للفيلسوف

[174] Gabriel Marcel, Being and Having, trans. Katharine Farrer (London: Dacre Press, 1949), p. 212.

[175] Wainwright, William, "Morality and Religion," in The Oxford Handbook of Philosophy of Religion, ed. William J. Wainwright (Oxford: Oxford University Press, 2005), p. 345.

[176] Charles Taylor, A Secular Age (Cambridge: Harvard University Press, 2007), p. 515.

الملتزم، الذي يجمع بين العمق الفكري والحساسية الروحية، وبين النقد العقلاني والانفتاح على التجربة الإيمانية.

في عصر تتصاعد فيه التوترات الدينية والثقافية، وتتعمق فيه أزمة المعنى والقيم، تبدو أعمال وينرايت ذات أهمية استثنائية. فهي تقدم إطاراً فكرياً متيناً لفهم التجربة الدينية في عمقها وتنوعها، وتفتح آفاقاً واعدة للحوار بين الأديان والثقافات، وبين الإيمان والعقل، وبين التراث والحداثة.

الخاتمة

في ختام هذا البحث حول أبعاد التجربة الدينية عند ويليام وينرايت، نجد أنفسنا أمام أفق فلسفي جديد، يتجاوز حدود الفهم التقليدي للظاهرة الدينية ويفتح آفاقاً واسعة للتفكير في جوهر الوجود الإنساني وعلاقته بالمطلق. إن مشروع وينرايت الفلسفي لا يقتصر على مجرد تحليل أكاديمي للتجربة الدينية، بل هو في جوهره محاولة جريئة لإعادة صياغة الأسئلة الوجودية الكبرى التي طالما شغلت الفكر الإنساني.

فوينرايت، من خلال تركيزه على البعد الاستعلائي للتجربة الدينية، يدعونا إلى إعادة النظر في طبيعة الوعي البشري ذاته. فالتجربة الدينية، في عمقها، ليست مجرد حالة نفسية أو ظاهرة اجتماعية، بل هي انفتاح راديكالي للوعي على ما يتجاوزه، على ما هو مطلق ولامتناه. وهنا يتجاوز وينرايت حدود الفينومينولوجيا التقليدية نحو ما يمكن تسميته بـ "فينومينولوجيا المتعالي"، حيث يصبح الوعي الديني نافذة على الوجود في كليته وشموله.

هذا الفهم العميق للتجربة الدينية يضعنا أمام تحدٍ معرفي وأنطولوجي هائل. فكيف يمكن للفكر البشري، المحدود بطبيعته، أن يستوعب ما هو لامتناه؟ وكيف يمكن للغة، بكل قيودها وحدودها، أن تعبر عن تجربة تتجاوز كل الحدود؟ هذه الأسئلة، التي تشكل جوهر مشروع وينرايت، تضعنا في قلب المعضلة الفلسفية الكبرى حول حدود المعرفة البشرية وإمكانيات تجاوزها.

كذلك نجد وينرايت، من خلال مقاربته المتعددة الأبعاد للتجربة الدينية، يقدم لنا نموذجاً فريداً لما يمكن أن نسميه "الفلسفة المتعالية". فهو لا يكتفي بالوصف الظاهراتي للتجربة الدينية، ولا بالتحليل اللغوي لخطابها، بل يسعى إلى سبر أغوارها الميتافيزيقية العميقة. وهنا تكمن أصالة مشروعه: في قدرته على الجمع بين الدقة التحليلية والعمق الميتافيزيقي، بين الحس النقدي والانفتاح الروحي.

هذا المنهج الفريد الذي يتبناه وينرايت يفتح أمامنا آفاقاً جديدة لفهم العلاقة بين الإنسان والعالم والمطلق. فهو يتجاوز الثنائيات التقليدية التي طالما أرقت الفكر الفلسفي: ثنائية الذات والموضوع، الروح والمادة، المتناهي واللامتناهي. في فلسفة وينرايت، تصبح التجربة الدينية جسراً يربط بين هذه الثنائيات، وتجلياً لوحدة الوجود العميقة التي تتجاوز كل انقسام.

كذلك نلاحظ أن مقاربة وينرايت للتجربة الدينية لا تقتصر على البعد النظري فحسب، بل تمتد لتشمل البعد العملي والأخلاقي. فهو يرى أن التجربة الدينية الأصيلة لا بد أن تنعكس على سلوك الإنسان وعلاقاته بالآخرين وبالعالم. وهنا يقدم وينرايت رؤية متكاملة للحياة الروحية، تجمع بين التأمل والعمل، بين الانفتاح على المتعالي والالتزام بالواقع الملموس.

كما أن فلسفة وينرايت تفتح الباب لإعادة التفكير في العلاقة بين الدين والعلم، وبين الإيمان والعقل. فهو يرفض الفصل الحاد بين هذه المجالات، ويرى إمكانية التكامل بينها. فالتجربة الدينية، في نظره، ليست نقيضاً للمعرفة العلمية، بل يمكن أن تكون مصدراً لإلهامها وتوجيهها. وهذا الموقف يفتح آفاقاً جديدة للحوار بين الدين والعلم، وبين الروحانية والعقلانية.

ولعل أهم ما يميز فلسفة وينرايت هو قدرتها على فتح آفاق جديدة للبحث والتفكير، أكثر من تقديم إجابات نهائية. فهو يدعونا إلى مواصلة الرحلة الفكرية والروحية، إلى استكشاف أعماق الذات والوجود، وإلى البحث المستمر عن المعنى والحقيقة. وهنا تكمن القيمة الحقيقية لفلسفته: في كونها دعوة مفتوحة للتفكير والتأمل والاكتشاف.

إن مشروع وينرايت الفلسفي يمثل إسهاماً أصيلاً وعميقاً في فلسفة الدين المعاصرة. فهو يقدم لنا رؤية متكاملة للتجربة الدينية، تجمع بين العمق الفلسفي والحساسية الروحية، وتفتح آفاقاً جديدة لفهم العلاقة بين الإنسان والعالم والمطلق. إنه يدعونا إلى إعادة اكتشاف البعد الروحي في الوجود الإنساني، وإلى استعادة الحس بالقداسة والغموض في عالم يميل إلى التسطيح والاختزال.

إن أعمال وينرايت، بما تفتحه من آفاق فكرية وروحية، تشكل دعوة مفتوحة لمواصلة البحث والتأمل في هذه القضايا الجوهرية التي تمس صميم وجودنا كبشر. فهي تذكرنا بأن رحلة الفكر والروح لا تنتهي، وأن الأسئلة الكبرى حول المعنى والقيمة والغاية تظل حية ومتجددة في كل عصر. ولعل هذا هو الدرس الأهم الذي نستخلصه من فلسفة وينرايت: أن نظل منفتحين على سر الوجود، متأملين في عمق التجربة الإنسانية، ساعين دوماً نحو آفاق جديدة من الفهم والمعنى.

استكمالاً لهذا التأمل العميق في فلسفة وينرايت، نجد أن مقاربته للتجربة الدينية تثير تساؤلات جوهرية حول طبيعة المعرفة الإنسانية وحدودها. فالتجربة الدينية، كما يصورها وينرايت، تمثل تحدياً للنموذج المعرفي السائد الذي يقوم على الفصل بين الذات العارفة والموضوع المعروف. في "فينومينولوجيا المتعالي" التي يقترحها وينرايت، تتلاشى الحدود بين الذات والموضوع، بين المعرفة والوجود. فالتجربة الدينية ليست مجرد إدراك لموضوع خارجي، بل هي انصهار الذات في الموضوع، أو بالأحرى، تجاوز لثنائية الذات والموضوع نحو وحدة وجودية شاملة.

هذا الفهم للتجربة الدينية يثير إشكالية معرفية عميقة: إذا كانت المعرفة في جوهرها تقوم على المسافة بين العارف والمعروف، فكيف يمكن الحديث عن معرفة في إطار التجربة الدينية التي تلغي هذه المسافة؟ هل يمكن الحديث عن نوع آخر من المعرفة، معرفة حدسية أو شهودية، تتجاوز حدود المعرفة العقلية التقليدية؟

وينرايت يجيب على هذه الإشكالية بتطوير مفهوم "المعرفة الوجودية" أو "المعرفة بالمشاركة". فالتجربة الدينية، في نظره، لا تقدم معرفة عن شيء، بل هي

معرفة بالمشاركة في الوجود. وهنا يتجاوز وينرايت النموذج الإبستمولوجي التقليدي نحو نموذج أنطولوجي للمعرفة، حيث تصبح المعرفة شكلاً من أشكال الوجود.

لكن هذا الفهم للمعرفة الدينية يثير بدوره إشكالية أخرى: كيف يمكن التحقق من صدق هذه المعرفة؟ إذا كانت التجربة الدينية تتجاوز حدود العقل والمنطق، فكيف يمكن تمييز التجربة الأصيلة من الوهم أو الهلوسة؟ هنا يقدم وينرايت مفهوم "المعقولية الموسعة"، حيث يرى أن معايير الصدق يجب أن تتسع لتشمل ليس فقط الاتساق المنطقي، بل أيضاً الثمار الأخلاقية والوجودية للتجربة.

إن مقاربة وينرايت للتجربة الدينية تفتح أيضاً آفاقاً جديدة لفهم العلاقة بين اللغة والتجربة. فإذا كانت التجربة الدينية، كما يصفها وينرايت، تتجاوز حدود اللغة والمفاهيم، فكيف يمكن التعبير عنها أو نقلها للآخرين؟ هنا يطور وينرايت مفهوم "اللغة الإشارية" أو "اللغة الرمزية"، حيث تصبح اللغة ليس أداة لوصف الواقع، بل إشارة أو رمزاً يوجه الوعي نحو ما يتجاوز اللغة.

إن مشروع وينرايت الفلسفي يمثل محاولة جادة لإعادة الاعتبار للبعد الروحي في الفلسفة المعاصرة، دون التخلي عن النقد العقلاني أو الانزلاق إلى الدوجمائية الدينية. إنه يقدم لنا نموذجاً لفلسفة دينية معاصرة، قادرة على الحوار مع العلم والفلسفة الحديثة، ومنفتحة في الوقت نفسه على عمق التجربة الروحية الإنسانية.

لذلك تمثل فلسفة وينرايت، في جوهرها، محاولة جريئة لإعادة الاعتبار للبعد الروحي في الفكر الفلسفي المعاصر، دون التخلي عن المكاسب النقدية والعقلانية للفلسفة الحديثة. فهو يسعى إلى تجاوز الانقسام الحاد بين العقل والإيمان، بين الفلسفة والدين، الذي ميز الفكر الغربي لقرون طويلة.

كذلك، يمكن النظر إلى مشروع وينرايت كمحاولة لاستعادة الوحدة الأصلية للتجربة الإنسانية، تلك الوحدة التي تجمع بين الفكر والشعور، بين المعرفة والقيمة، بين الرؤية النظرية والممارسة العملية.

في النهاية، يمكن القول إن أهمية فلسفة وينرايت لا تكمن فقط في الإجابات التي تقدمها، بل في الأسئلة التي تثيرها والآفاق التي تفتحها. فهي تدعونا إلى إعادة

التفكير في أسس معرفتنا وفهمنا للوجود، وإلى استكشاف أبعاد جديدة للتجربة الإنسانية. إنها تذكرنا بأن الفلسفة، في جوهرها، ليست مجرد نشاط أكاديمي، بل هي مغامرة وجودية، سعي دائم نحو الحكمة والمعنى.

أهم النتائج التي توصل إليها البحث:

1. تشكل التجربة الدينية محور نظرية ويليام وينرايت الفلسفية في الدين، وعمودها الفقري الذي تنتظم حوله سائر أطروحاته ومقارباته.

2. تتميز معالجة وينرايت للتجربة الدينية بشموليتها وعمقها، حيث تستوعب أبعادها الظاهراتية والهرمنيوطيقية والوجودية في آن معًا، وتتجاوز الثنائيات التقليدية في دراسة الظاهرة الدينية.

3. ينطلق وينرايت من منظور فينومينولوجي في تناول التجربة الدينية، لكنه يطوره ويثريه في ضوء المنجزات الهرمنيوطيقية والوجودية المعاصرة، ليتجاوز المثالية الهوسرلية والنسبية التاريخانية على حد سواء.

4. تتيح نظرية وينرايت إمكانية التوصل إلى فهم موضوعي للتجربة الدينية، عبر معايير صدق مركبة، تجمع بين الاتساق العقلي والنضج الأخلاقي والحصافة البراجماتية.

5. يؤكد وينرايت على البعد الاستعلائي للتجربة الدينية، كونها تنطوي على انفتاح وجودي على المطلق والمقدس، وعلى تجاوز أنطولوجي لحدود الأنا المتناهية صوب آفاق كلية شاملة.

6. يسهم وينرايت، من خلال مقاربته الأصيلة للتجربة الدينية، في تجديد الأسئلة الكلية الكبرى حول المعنى والقيمة والوجود، وإعادة الاعتبار للبعد الروحي والميتافيزيقي في قلب التجربة الإنسانية المعاصرة.

7. يطرح مشروع وينرايت أفقًا فلسفيًا واعدًا لتجاوز أزمة الحداثة في علاقتها بالدين، عبر بناء جسور حوار بين العقل والإيمان، وبين الخصوصيات الثقافية والقيم الكونية، وإعادة إدماج المقدس في الحياة العامة ضمن فهم علماني منفتح.

بعد مراجعة دقيقة للملف، سأقوم بترتيب المصادر والمراجع الموجودة فيه بشكل موثوق. سأبدأ بمصادر ويليام وينرايت، ثم المراجع الأخرى باللغة الإنجليزية، وأخيراً المراجع العربية.

قائمة المصادر والمراجع

أولًا: المصادر

1. Wainwright, William J. Mysticism: A Study of its Nature, Cognitive Value and Moral Implications. Brighton: Sussex Academic Press, 1981.
2. …….. Philosophy of Religion. 2nd ed. Belmont, CA: Wadsworth Publishing, 1999.
3. Wainwright, William J. Reason and the Heart: A Prolegomenon to a Critique of Passional Reason. Ithaca: Cornell University Press, 1995.
4. …….. Religion and Morality. Aldershot: Ashgate, 2005.
5. …….. "Phenomenology and Religion." In A Companion to Philosophy of Religion, edited by Charles Taliaferro, Paul Draper, and Philip L. Quinn. Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2010.
6. …….. "Religious Experience." In The Oxford Handbook of Philosophy of Religion, edited by William J. Wainwright. Oxford: Oxford University Press, 2005.
7. …….. "Mysticism and Sense Perception." Religious Studies 9, no. 3 (1973): 257-278.
8. Wainwright, William J. "The Cognitive Status of Mystical Experience." In Mysticism and Philosophical Analysis, edited by Steven T. Katz. New York: Oxford University Press, 1978.
9. ……..."Jonathan Edwards and the Language of God." Journal of the American Academy of Religion, Vol. 74, No. 4 (2006): 859-880.
10. …….. "Natural Explanations and Religious Experience." Ratio 15, no. 1 (1973): 98-101.
11. …….. "Interpretation and Mystical Experience." Religious Studies 1, no. 1 (1965): 75-87.
12. ……..."Two Theories of Mysticism: Gilson and Maritain." The Modern Schoolman 52, no. 1 (1974): 29-33.

13. ……..."Two (or Maybe One and a Half) Cheers for Perfect Being Theology." Philo 12, no. 2 (2009): 228-251.
14. ……... "James and the Rationality of Religious Belief." In William James and the Science of Religions, edited by Wayne Proudfoot. New York: Columbia University Press, 2004.
15. ……... "God's Body." In The Concept of God, edited by Thomas V. Morris. Oxford: Oxford University Press, 1987.
16. ……..."Monotheism." In The Routledge Companion to Philosophy of Religion, edited by Chad Meister and Paul Copan, 2nd ed. London: Routledge, 2013.

ثانيًا المراجع

أ-المراجع العربية

17.ابن عربي. فصوص الحكم. شرح أبو العلا عفيفي. بيروت: دار الكتاب العربي، 1980.
18.ابن عربي. الفتوحات المكية. تحقيق عثمان يحيى. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1985.
19.ابن سينا. الإشارات والتنبيهات. تحقيق سليمان دنيا. القاهرة: دار المعارف، 1957.
20.إقبال، محمد. تجديد التفكير الديني في الإسلام. ترجمة عباس محمود. القاهرة: دار الهداية للطباعة والنشر والتوزيع، 2000.
21.الإمام علي بن أبي طالب. نهج البلاغة. شرح الشيخ محمد عبده. بيروت: دار المعرفة، د.ت.
22.الحلاج. الطواسين. شرح وتقديم قاسم محمد عباس. بيروت: منشورات الجمل، 2002.
23.الغزالي، أبو حامد. إحياء علوم الدين. بيروت: دار المعرفة، د.ت.

24. عبده، محمد. رسالة التوحيد. القاهرة: دار الشروق، 1994.

25.فيفيكاناندا، سوامي. الأعمال الكاملة. جمع وتحرير سوامي فيدانانتا. كلكتا: مطبعة أدفايتا، 1963.

ب-المراجع الأجنبية

26. Alston, William P. Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience. Ithaca: Cornell University Press, 1991.
27. Augustine. Confessions. Translated by Henry Chadwick. Oxford: Oxford University Press, 1991.
28. Bergson, Henri. The Two Sources of Morality and Religion. Translated by R. Ashley Audra and Cloudesley Brereton. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1977.
29. Berdyaev, Nicolas. Spirit and Reality. Translated by George Reavey. London: Geoffrey Bles, 1939
30. .Bucke, Richard Maurice. Cosmic Consciousness: A Study in the Evolution of the Human Mind. New York: Dutton, 1969.
31. Dewey, John. A Common Faith. New Haven: Yale University Press, 1934.
32. Eliade, Mircea. The Sacred and the Profane: The Nature of Religion. Translated by Willard R. Trask. New York: Harcourt, Brace, 1959.
33. Freud, Sigmund. The Future of an Illusion. Translated by W.D. Robson-Scott. New York: Liveright, 1953.
34. Gadamer, Hans-Georg. Truth and Method. 2nd revised edition. Translated by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall. London: Continuum, 2004.
35. Habermas, Jürgen. Between Naturalism and Religion: Philosophical Essays. Translated by Ciaran Cronin. Cambridge: Polity Press, 2008.
36. Heidegger, Martin. Being and Time. Translated by John Macquarrie and Edward Robinson. Oxford: Blackwell, 1962.
37. James, William. The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature. New York: Longmans, Green, and Co., 1902.

38. Jaspers, Karl. Way to Wisdom: An Introduction to Philosophy. Translated by Ralph Manheim. New Haven, CT: Yale University Press, 1951.
39. Kant, Immanuel. Religion within the Limits of Reason Alone. Translated by Theodore M. Greene and Hoyt H. Hudson. New York: Harper & Row, 1960.
40. Kierkegaard, Søren. Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments. Translated by Howard V. Hong and Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1992.
41. ……..... The Sickness unto Death: A Christian Psychological Exposition for Upbuilding and Awakening. Translated by Howard V. Hong and Edna H. Hong. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1980
42. .Lindbeck, George A. The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age. Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 1984.
43. Luckmann, Thomas. The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society. New York: Macmillan, 1967
44. .Marcel, Gabriel. Being and Having. Translated by Katharine Farrer. London: Dacre Press, 1949.
45. Maslow, A. H. Toward a Psychology of Being. 2nd ed. New York: Van Nostrand Reinhold, 1968.
46. McCutcheon, Russell T. The Insider/Outsider Problem in the Study of Religion: A Reader. London: Cassell, 1999.
47. Merleau-Ponty, Maurice. Phenomenology of Perception. Translated by Colin Smith. London: Routledge, 2002.
48. Nygren, Anders. Agape and Eros. Translated by Philip S. Watson. Chicago: University of Chicago Press, 1982.
49. Otto, Rudolf. The Idea of the Holy: An Inquiry into the Non-Rational Factor in the Idea of the Divine and its Relation to the Rational. Translated by John W. Harvey. London: Oxford University Press, 1958.
50. Pals, Daniel L. Nine Theories of Religion. 3rd ed. New York: Oxford University Press, 2015.

51. Pascal, Blaise. Pensées. Translated by A. J. Krailsheimer. London: Penguin, 1995
52. .Peirce, Charles Sanders. "How to Make Our Ideas Clear." In Peirce on Signs: Writings on Semiotic, edited by James Hoopes. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1991.
53. Plotinus. Enneads. Translated by A. H. Armstrong. Harvard University Press, 1988.
54. Ricœur, Paul. Hermeneutics and the Human Sciences: Essays on Language, Action, and Interpretation. Translated by John B. Thompson. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
55. Scheler, Max. Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values. Translated by Manfred S. Frings and Roger L. Funk. Evanston: Northwestern University Press, 1973.
56. .Smart, Ninian. Worldviews: Crosscultural Explorations of Human Beliefs. 3rd ed. Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall, 2000.
57. Stace, Walter T. Mysticism and Philosophy. London: Macmillan, 1960.
58. …….... The Teachings of the Mystics. New York: New American Library, 1960.
59. Swinburne, Richard. The Existence of God. 2nd ed. Oxford: Clarendon Press, 2004.
60. Taylor, Charles. A Secular Age. Cambridge: Harvard University Press, 2007.
61. Taylor, Charles. Sources of the Self: The Making of the Modern Identity. Cambridge: Harvard University Press, 1989.
62. Tillich, Paul. Dynamics of Faith. New York: Harper & Row, 1957.
63. Underhill, Evelyn. Mysticism: A Study in the Nature and Development of Spiritual Consciousness. 12th ed. New York: E. P. Dutton, 1961.
64. Wittgenstein, Ludwig. Tractatus Logico-Philosophicus. Routledge & Kegan Paul, 1922.

Dimensions of religious experience according to William Wainwright

Abstract:

This research explores the dimensions of religious experience in William Wainwright's philosophy, examining his unique contributions to contemporary philosophy of religion. Wainwright presents an integrated vision of religious experience that combines philosophical depth with spiritual sensitivity, transcending traditional dualities between reason and faith. Through his concept of "phenomenology of transcendence," Wainwright proposes a new understanding of religious knowledge as a form of being, challenging traditional epistemological models. The research also discusses Wainwright's concepts of "existential knowledge," "extended rationality," and "symbolic language," highlighting how these concepts open new horizons for understanding the relationship between humans, the world, and the absolute. Ultimately, the research concludes that Wainwright's philosophy represents a serious attempt to restore the spiritual dimension in contemporary philosophical thought without abandoning rational critique, presenting a model for a contemporary religious philosophy capable of dialoguing with modern science and philosophy

Keywords: Religious Experience, Philosophy of Religion, William Wainwright, Phenomenology, Existential Knowledge, Symbolic Language.

.