

تعاليم الصوفيين
ولترستيس

♦ المؤلف: ولتر ستيس

♦ العنوان : تعاليم الصوفيين بين الشرق والغرب

♦ ترجمة : نبيل ياسيليوس

♦ الطبعة الأولى: 2021

♦ تصميم الغلاف: عمرو الكفراوي

♦ مستشار النشر: سوسن بشير

♦ المدير العام: مصطفى الشيخ



رقم الإيداع:

٢٠٢١ / ١١٩٣٨

الترقيم الدولي : ISBN

978 - 977-765 - 306 - 0

جميع الحقوق محفوظة. لا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب أو أي جزء منه، أو تخزينه في نطاق استعادة المعلومات، أو نقله بأي شكل من الأشكال دون إذن مسبق من الناشر.

All rights are reserved. No part of this book may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted in any form, or by any means without prior permission in writing from the publisher.

Afaq Bookshop & Publishing House

1 Kareem El Dawla st. - From Mahmoud Basiuny st. Talaat Harb

CAIRO – EGYPT - Tel: 00202 25778743 - 00202 25779803 Mobile: +202-01111602787

E-mail: afaqbooks@yahoo.com – www.afaqbooks.com

١ شارع كريم الدولة - من شارع محمود بسيوني - ميدان طلعت حرب - القاهرة - جمهورية مصر العربية

ت: ٢٥٧٧٨٧٤٣ - ٠٠٢٠٢ ٢٥٧٧٩٨٠٣ - موبايل: ٠١١١١٦٠٢٧٨٧

ولتر ستيس
تعاليم الصوفيين
بين الشرق والغرب

ترجمة
نبيل باسيلوس

آفاق للنشر والتوزيع

بطاقة الفهرسة
إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشؤون الفنية

ستيس، ولتر
تعاليم الصوفيين بين الشرق والغرب - ولتر ستيس
ترجمة: نبيل باسيلوس
ط 1 القاهرة - دار آفاق للنشر والتوزيع - 2021
384 ص، 21 سم.

رقم الإيداع 11938 / 2021
الترقيم الدولي 0 - 306 - 765 - 977 - 978
1 - العنوان
2 - ستيس، ولتر

إهداء المترجم:

أهدي هذا الكتاب

إلى روح المرحوم الأستاذ صلاح عوض الله. يصعب التعبير
عن مدى ما اتصف به المرحوم من تواضع وخلق ورغبة في إبداء
التعاون ودعمني في كل ما استعصى عليّ في هذا الكتاب. لقد بذل
جهدًا ضخمًا بدافع المحبة والرغبة في تقديم الدعم، وانتقل إلى
جوار ربه قبل أن يرى المخطوط الأخير للكتاب.

المحتويات

٩	ما التصوف؟
٤٣	التصوف الهندوسي
١٠٧	التصوف البوذي
١٦٥	التصوف الطاوي
١٨١	أفلوطين
٢٠٣	التصوف المسيحي
٣٢٥	التصوف الإسلامي
٣٥٣	التصوف اليهودي
٣٦٧	خبرة صوفية معاصرة (آرثر كوستلر)
٣٧٧	عرض لما فات وتوقع ما سيحدث

ما التصوف؟

١- مصطلحات:

سوف أستعمل غالبًا في هذه الصفحات مصطلحات «تصوف»- «متصوف»- «التجربة الصوفية»- «الوعي الصوفي»- «الفكر الصوفي». المذهب الصوفي هو بالطبع الاسم العام لموضوعنا بأكمله، وسوف يتطور معناه تدريجيًا. باستخدامي كلمة «صوفي» سأقصد دائمًا شخصًا اختبر تجربة صوفية بنفسه. غالبًا ما تُستخدم الكلمة بطريقة مُرسلة وفضفاضة. يميل أي شخص متعاطف مع الصوفية إلى أن يُطلق عليه كلمة «صوفي». لكنني سأستعمل الكلمة دائمًا بمعنى أكثر دقة. مهما كان الشخص متعاطفًا مع التصوف ومهتمًا به ومتحمسًا له بشدة، أو حتى متبحرًا في الموضوع، لن أطلق عليه كلمة «صوفي» إذا لم تكن لديه -أو كانت لديه- تجربة صوفية. سوف أستخدم عبارات «تجربة صوفية»- «وعي صوفي» كترادفات. أما عبارة «الوعي الصوفي» فهي أفضل من «تجربة صوفية»، لأن كلمة «تجربة» قد تكون مُضللة من بعض النواحي. سوف ندرك أن كلاً من كلمتي «التصوف»- «صوفي» يمكن تعريفهما في ما يتعلق بالتجربة الصوفية أو الوعي الصوفي. لذلك هذا هو الأمر الأساسي الذي يتعين أن نصبَّ اهتمامنا عليه، وعلينا أن نفهم الموضوع

برمته في هذا السياق. المعنى الحقيقي لسؤالنا «ما التصوف؟» هو «ما التجربة الصوفية؟».

علينا أن نُعرِّف عبارة «فكر صوفي» في سياق التجربة الصوفية. إنها تعني فكرة أو اعتقادًا أو رأيًا أو اقتراحًا قام في الأساس على تجربة صوفية، بالرغم من أن العلاقة بين التجربة والرأي ربما تكون قد نُسيت تمامًا. الأمر هو أن الرأي الصوفي نتاج للمفهوم الفكري، بينما التجربة الصوفية أسلوب غير عقلي للوعي. إن فرضية لا واقعية الزمان هي مثال للفكر الصوفي، لا بد أنها قد نشأت بسبب أن الصوفيين عادة ما يشعرون بـ:

أ- أن تجربتهم غير محددة بزمان.

ب- أن تجربتهم بمعنى ما أكثر واقعية من أي تجربة أخرى.

لكن كثيرًا من الفلاسفة الذين لم تكن لديهم أي تجربة صوفية أبدًا ولا أي معرفة عن أصل هذا الفكر يتبنون هذا الفكر في فلسفاتهم، ويتعاملون معه كما لو أنه نتاج عملية فكرية. قد يكون الفكر الصوفي حقيقيًا أو زائفًا، بالرغم من أنه لا بد أنه قد نشأ من خلال تجربة صوفية أصيلة.

٢- التجربة والتأويل:

في ليلة مظلمة خارج المنزل قد يرى المرء شيئًا ما ساطعًا يميل إلى البياض. قد يظن أحدهم أنه شبح، وقد يظن آخر أنها ملاءة معلقة على حبل غسيل. قد يظن شخص ثالث أنها صخرة مطلية باللون الأبيض.

لدينا هنا تجربة واحدة لها ثلاثة تأويلات. التجربة حقيقية لكن التأويلات الثلاثة قد تكون حقيقية أو خاطئة. إذا كان لزاماً علينا أن نفهم أي شيء عن التصوف، من الضروري أن نميز بين التجربة الصوفية والتأويلات التي تُؤسّس عليها، سواء من قبل الصوفيين أنفسهم أو غير الصوفيين. على سبيل المثال قد يؤول الشخص المسيحي التجربة الصوفية وفقاً لمعتقداته المسيحية، ويفسرها البوذي وفقاً لمعتقداته البوذية.

٣- أشياء لا تنتهي إلى التصوف:

يستخدم الناس كثيراً كلمة «التصوف» بطرق مختلفة غير دقيقة. أحياناً يُطلق على أي شيء غامض، ضبابي، مبهم، وغير دقيق كلمة: «صوفي». من غير المعقول أن نربط بين كلمة تصوف «Mysticism» وبين كلمة غامض «Misty» بسبب التشابه في نطق الكلمتين. ليس هناك ما هو غامض أو غير دقيق في التصوف.

ثمة ربط آخر غير معقول يتأسس على فرضية أن التصوف هو نوع من أنواع بيع الوهم. هناك بالطبع علاقة إتيمولوجية^(١) بين كلمة «التصوف - Mysticism» وكلمة «سر - Mystery» ولكن التصوف ليس ضرباً من ضروب السحر أو الشعوذة مثلما يحدث عندما نربطه عادة بادعاءات تتعلق بتفسير جوانب الغموض الحسي. ليس هناك أي تشابه بين التصوف وما يُسمّى عادة «الخفي أو المستور» مهما كان معنى هذا الخفي، بالإضافة إلى ذلك، ليست هناك أي علاقة تربطه بمذهب

(١) الإتيمولوجيا: بسط أو تعليل لأصل لفظة ما وتاريخها. دراسة تعنى بأصل الكلمات وتاريخها.

الأرواحية أو الأشباح أو أي عمل يتعلق باستدعاء الأرواح، ولا يتضمن أيضًا ما نطلق عليه بالظواهر الباراسيكولوجية، كتوارد الأفكار أو الخواطر أو القدرة على تحريك الأشياء بقوة العقل أو الاستبصار أو التنبؤ بالأحداث. هذه الظواهر ليست صوفية. أحيانًا يدعى الصوفيون حقًا أنهم يتمتعون بمثل هذه القوى الخاصة، ولكن حتى عندما يفعلون ذلك، يعلمون تمامًا أن مثل هذه القوى ليست جزءًا من تجربتهم الصوفية، وأنه يجب التمييز بين الأمرين بدرجة واضحة. مثل هذه القوى - إن كانت موجودة - قد يحوزها أشخاص ليسوا صوفيين، وليس لي رأي فيها. الأمر على النقيض من ذلك؛ حتى أعظم الصوفيين قد يكون بعيدًا عن تلك القوى ولا يعرف شيئًا عنها. أقرب علاقة بين الأمرين يمكن للمرء أن يعترف بها هي القول بأن الأشخاص الصوفيين قد يميلون إلى أن يكونوا من هؤلاء الأشخاص الذين يحوزون مثل هذه القوى الباراسيكولوجية.

أخيرًا، من المهم جدًا أن ندرك أن الرؤى والأصوات ليست ظواهر صوفية، على الرغم من أنه يبدو هنا مجددًا أن نوع الأشخاص الصوفيين غالبًا ما يكون النوع ذاته الذي يرى أصحابه رؤى ويسمعون أصواتًا. منذ أعوام قليلة مضت وصل إلينا تقرير مفاده أن بعض الأشخاص في إيطاليا قد رأوا العذراء مريم وسط السحاب. حتى إن افترضنا أن هذه الرؤية قد حدثت بالفعل لهؤلاء الأشخاص، لا بد أن نؤكد على أن هذه الرؤية لم تكن تجربة صوفية، وليست لها أدنى علاقة بالتصوف، وكذلك لا تُصنّف الأصوات التي من المفترض أن بعض الأشخاص في التاريخ

مثل سقراط ومحمد وجان دارك قد سمعوها بأنها تجارب صوفية. ربما كان سقراط ومحمد وجان دارك صوفيين بقدر ما أعلم، ولكنهم لا يُصنفون كذلك بسبب هذه الأصوات. لو عدنا للحظة إلى موضوع الرؤى، من المعروف جيدًا أن بعض الصوفيين قد رأوا رؤى، لكنهم أنفسهم لم يعتبروها تجارب صوفية. لدينا في هذا السياق حالة القديسة تيريزا الأفيلية. لقد رأت رؤى كثيرة، لكنها علمت أن تلك الرؤى لم تكن هي التجارب التي كانت ترغب فيها. لقد اعتقدت أن بعضها قد تكون رسالة لها من الله كي يريحها ويشجعها في محاولتها الوصول إلى الوعي الصوفي، واعتقدت أن الرؤى الأخرى قد تكون قد أرسلت لها من قبل الشيطان كي يربكها ويبعدها عن المسار الصوفي الحقيقي.

قد يفترض القارئ أن استبعاد الرؤى والأصوات عن مرتبة الظواهر الصوفية هي فعل تعسفي من جانب الكاتب. المرء بالطبع مُخَوَّل له أن يُحدد مصطلحاته كما يحلو له، ولذلك عندما يقول أي شخص إنه ينوي استخدام عبارة «تجربة صوفية» بحيث تشمل على الرؤى والأصوات والتواصل مع الأرواح وتبادل الخواطر وما شابه ذلك، لا يسعنا أن نقول إنه مخطئ، لكننا نقول إن استخدامه لا يتوافق مع ما كان معتادًا بالنسبة لأولئك الذين اعترفنا بهم كأعظم الصوفيين في العالم. لقد ذكرنا بالفعل حالة القديسة تيريزا. يُحذّر القديس يوحنا الصليبي قارئه على وجه الخصوص من السعي إلى الرؤى، وألا يجعلوها تضللهم، وألا يخلطوا بينها وبين الاتحاد الصوفي الحقيقي. على المرء أن يضيف أن هناك مبررات جيدة لذلك. ما يقوله الصوفيون هو أن التجربة الصوفية

الحقيقية هي أمر غير محسوس ليس له شكل أو لون أو رائحة أو صوت، أما الرؤية فهي صورة مرئية ذات لون وشكل، والصوت هو صورة سمعية. الرؤى والأصوات إذن خبرات حسية.

٤- نوع جديد من الوعي:

يقترح وليام جيمس في كتابه «تنويعات التجربة الدينية»، بناءً على أبحاثه النفسية، أن وعينا الطبيعي، أو ما نسميه الوعي العقلاني، ليس إلا نوعاً محدداً من الوعي، بينما ثمة أنواع أخرى مختلفة تماماً عن هذا الوعي، يفصلها عنه غشاء رقيق جداً. تتوافق هذه العبارة مع الوعي الصوفي تماماً. إنها على العكس تماماً من وعينا اليومي، ولا تُقاس به كليةً. ما الصفات أو العناصر الأساسية لوعينا الطبيعي إذن؟ قد يشبه وعينا الطبيعي بناءً مكوناً من ثلاثة طوابق. يتكون الطابق الأرضي من الحواس المادية (المناظر - الأصوات - الروائح - اللمس.. وكذلك بقية الحواس العضوية). يتكون الطابق الثاني من صور نود أن نعتبرها نسخاً عقلية للحواس. أما الطابق الثالث هو العقل، ونقصد به ملكة الأفكار والمفاهيم. نجد في هذا الطابق فكراً مجرداً وعمليات منطقية. قد يكون هذا الوصف للعقل عرضةً للانتقاد. يظن بعض الفلاسفة أن الألوان والأصوات... إلخ لا تُسمى حواساً بالمعنى الصحيح للكلمة؛ والأخرى التي هي صور ليست نسخاً من الحواس. مع ذلك لا تهمنا هذه النقاط الدقيقة بدرجة كبيرة. إن ما نذكره واضح كفاية ليظهر ما نشير إليه عندما نتحدث عن الحواس والصور والمفاهيم باعتبارها العناصر الأساسية للجوانب المعرفية لوعينا الطبيعي. تنشأ العواطف والرغبات

والاختيارات عن هذه العناصر المعرفية الأساسية، وتعتمد عليها. إن أردنا أن نسمي هذا الوعي، قد نسمي هذا البناء بأكمله، بما يشمل عليه من حواس وصور ومفاهيم ورغبات تابعة وعواطف واختيارات وعينا العقلي الحسي.

يختلف الوعي الصوفي تمامًا عن ذلك. لا يقتصر الأمر على أنه يشمل على أنواع مختلفة من الحواس والفكر أو الشعور. نعلم أن بإمكان بعض الحشرات والحيوانات إدراك لون الأشعة فوق البنفسجية ولون الأشعة تحت الحمراء. يمكن لبعض الحيوانات كذلك أن تسمع بعض الأصوات لا يمكننا أن نسمعها. بعض المخلوقات كذلك قد تكون لها حاسة سادسة تختلف تمامًا عن أي حاسة من حواسنا الخمسة. كل هذه الأنواع تختلف بلا شك عن أي حاسة لدينا، لكنها لا تزال حواس، في الوقت الذي يُجرد فيه الوعي الصوفي من أي حاسة على الإطلاق، ولا يتضمن أي مفاهيم أو أفكار. إنه ليس وعيًا عقليًا حسيًا على الإطلاق. بناء على ذلك لا يمكن أن نصفه أو نحلله على أساس عناصر الوعي العقلي الحسي حيث إنه بعيد كل البعد عنه.

هذا هو سبب قول الصوفيين الدائم إن تجاربهم لا يمكن وصفها. كل الكلمات في اللغات كافة نتاج لوعينا العقلي الحسي، تصف أو تُعبر عن عناصره أو مزيج منها. لكن غياب هذه العناصر عن الوعي الصوفي - مع الوضع في الاعتبار الاستثناء المشكوك فيه للعواطف - يجعلها مستحيلة الوصف بأي كلمات مهما كانت. بالرغم من ذلك يصف الصوفيون تجاربهم بطرق غير مباشرة ويقولون إن الكلمات

التي يستخدمونها غير كافية. يؤدي ذلك إلى مشكلة خطيرة في فلسفة التصوف. لكن ليس لدينا مجال هنا لإمعان النظر في تلك المشكلة.

يعد ابتعاد الصوفي عن الوعي العقلي الحسي سبباً رئيساً لضرورة استبعاد الرؤى والأصوات وتوارد الخواطر والتنبؤ بالأحداث قبل وقوعها والتبصر من مجال التصوف. لنفترض أن شخصاً ما يرى رؤية للعدراء مريم. ما يراه يكون على شكل امرأة ذات جلد أبيض ولباس أزرق، كما أنه يرى هالة ذهبية حولها وأشياء أخرى. لكن كل ما سبق عبارة عن صور أو أحاسيس تتكون من عناصر وعينا العقلي الحسي. ينطبق الأمر ذاته على الأصوات. لنفترض كذلك أن شخصاً ما لديه قدرة على التنبؤ بوفاة أحد جيرانه. ما يدركه المرء هنا رجلاً ميتاً وتابوتاً.. إلخ، وهي عناصر يتضمنها وعينا العقلي الحسي. الاختلاف الوحيد هو أن هذه العناصر الطبيعية تترتب بطرق غير مألوفة نعتقد أنها لا يمكن أن تحدث، لأنها عندما تحدث بهذه الطريقة تبدو أمراً غير عادي. هناك أيضاً حقيقة أن مثل هذه العناصر تتركب بطريقة غير عادية، تُكوّن شكل امرأة في السحاب، قد تكون محاطة بأشكال تشبه البشر ذات أجنحة. لا يُشكّل كل ذلك نوعاً مختلفاً من المشاعر على الإطلاق. كما أن الوعي الصوفي يستبعد العناصر الحسية - من أي نوع كانت - كذلك هو الأمر مع العناصر المتخيلة. لا يتعلق الأمر باختلاف الأفكار الموجودة في الوعي الصوفي عن تلك التي نحن معتادون عليها؛ فالوعي الصوفي لا يشمل على أي أفكار على الإطلاق. يُعبّر الصوفي بالطبع عن تجربته بعد أن تنتهي ويتذكرها بعودته إلى الوعي العقلي الحسي مجدداً، لكن

تجربته ذاتها لا تشتمل على أي أفكار.

إذا ظن أي شخص أنه لا يمكن أن يوجد أي نوع من الوعي مجرد من الأحاسيس أو الصور أو الأفكار، لا بسبب عدم قدرة معظم الناس على تصوره أو إدراكه بالعقل، فمن المؤكد أنه شخص شديد الغباء؛ لأنه يفترض أن إمكانات هذا الكون الشاسع تنحصر في ما يمكن تخيله وفهمه من قبل عقول الحشرات البشرية العادية التي ترحف على ذرة من التراب، وتطفو في فضاء لا نهائي.

من ناحية أخرى ليس هناك أي سبب لافتراض أن الوعي الصوفي هو شيء إعجازي أو خارق للطبيعة. لا شك أن عمليات التطور الطبيعية قد أنتجت مثلما أنتجت وعينا العادي. ثمة دليل قوى على وجوده في عدد قليل من البشر. إن إنكارنا لوجوده أو تشكيكنا فيه كحقيقة نفسية هو رأي سيئ فعلا. هذا جهل. سواء كان لهذا الرأي مغزى أو قيمة أم لا، هناك بالطبع اختلافات جوهرية في الرأي حول هذه الأمور. بسبب ندرة هذا النوع من الوعي إلى حد ما يجب قطعاً أن يدخل إلى مجال اختصاص الأمراض العقلية.

٥- جوهر الصوفية:

سأتناول هذا الموضوع في الوقت الحالي، مفترضاً أنه بالرغم من أن التجربة الصوفية قد تتسم بميزات مختلفة في أجزاء مختلفة من العالم في عصور وثقافات مختلفة، إلا أن هناك عدداً من الميزات الأساسية المشتركة. سأفترض أن الاتفاقات أساسية وأكثر أهمية من

الاختلافات التي تبدو أكثر سطحية وأقل أهمية نسبيًا. لا يمكن أن تكون لهذا الافتراضات تبريراتها إلا عن طريق عرض تجريبي تفصيلي لأوصاف التجارب التي يمر بها الصوفيون، والتي تم تجميعها من جميع أنحاء العالم. لكنني أعتقد أن الصفحات القادمة ستظهر دليلًا على ذلك كافيًا لإقناع أي شخص معتدل.

الميزة الرئيسة التي تتفق عليها التجارب الصوفية الناضجة كافة التي أظهر التحليل الأخير أنها هي القاطعة وتميز تلك التجارب عن أي تجارب أخرى هي أن تلك التجارب تتضمن فهمًا وإدراكًا لوحدة نهائية بين كل الأشياء تفتقر إلى معنى محدد؛ وحدانية أو واحد لا يمكن للحواس أو العقل اختراقه. بمعنى آخر يتجاوز وعينا العقلي الحسي تمامًا.

يجب أن نلاحظ بدقة أن التجارب الصوفية الناضجة تدرك الوجدانية بالضرورة. سُجِّلَت تجارب كثيرة تفتقر إلى هذه الميزة الرئيسة، لكنها تمتعت بسمات صوفية أخرى. تعد هذه التجارب بمثابة حالات تقع على تخومها يمكن أن يُقال عنها إنها واقعة تحت ظل جوهر الحالات الرئيس. ثمة علاقة تربط بين هذه التجارب وبين جوهر الحالات الرئيس يود بعض الفلاسفة أن يطلقوا عليها: تشابهات بين علاقات من نفس الفصيلة.

يجب علينا أيضًا أن نلاحظ أنه بالرغم من أننا في هذه المرحلة من تفسيرنا نتحدث عن التجربة الصوفية كإدراك للوجدانية، لكن ثقافات الصوفيين الهندوس والبوذيين والأفلوطينيين وكثيرين آخرين تصر عادة

على أن هذا غير صحيح، ما دام أنه يفترض تقسيماً بين الفاعل والمفعول. علينا أن نقول إن التجربة هي «الواحد». في هذا السياق يكتب أفلوطين: «لا ينبغي أن نتحدث عما نراه، وبدلاً من أن نقول مرئي ورائي، علينا أن نتحدث بجرأة عن وحدانية بسيطة، لأنه في هذه المشاهدة لا مجال لتمييز وجود اثنين». لكننا سنؤجل مناقشة هذه النقطة إلى وقت لاحق. سيكون من الملائم أن نتحدث عن تجربة الوجدانية.

٦- التصوف الانبساطي؛

يبدو أن هناك نوعين أساسيين مختلفين من التجربة الصوفية، وقد نجد كليهما في الثقافات السامية كافة. يمكن أن نطلق على أحدهما: التجربة الصوفية الانبساطية، وعلى الآخر: التجربة الصوفية الانطوائية. كلاهما مفهومان عن الوجدانية، لكنهما يصلان إليها بطرق مختلفة. تتعامل الطريقة الانبساطية مع العالم الخارجي بطريقة خارجية، عبر الحواس الجسمانية وتجد «الواحد» هناك. بينما تتطلع الطريقة الانطوائية إلى الداخل، وتفحص النفس حيث تجد «الواحد» في قرارة النفس والشخصية الإنسانية. تتفوق الطريقة الثانية على الأولى في أهميتها عبر تاريخ التصوف والفكر الإنساني بوجه عام. الطريقة الانطوائية هي الاتجاه الرئيس في تاريخ التصوف، بينما تعد الانبساطية أقل أهمية. سوف أشير إلى التصوف الانبساطي باختصار، وأتناول التصوف الانطوائي بوصفه الموضوع الرئيس لهذا الكتاب.

يواصل الصوفي الانبساطي إدراك عالم الأشجار والتلال والمناضد والمقاعد عبر حواسه الجسمانية تمامًا كما نفعل. لكنه يرى هذه الأشياء

في صورة أمور مختلفة يسطع ضوء الوجدانية من خلالها. حقيقة أنها تتضمن إدراك الحواس العادي يجعلها تدرك الوصف الذي أوردناه في الفقرة الرابعة بصورة جزئية وحسب. أما إدراك ذلك بصورة كاملة يتطلب منا انتظار التجربة الانطوائية. سأعطي مثالين تاريخيين مختصرين على التجربة الانبساطية. كتب الصوفي الكاثوليكي العظيم المعلم إيكهارت (حوالي ١٢٦٠ - ١٣٢٩) الآتي: «هنا (أي في هذه التجربة الصوفية)^(٢) كل أوراق العشب والخشب والحجر والأشياء كافة واحد. متى يكون المرء في حالة فهم محض؟ عندما يرى شيئاً واحداً منفصلاً عن الآخر. متى يتجاوز حالة الفهم المحض؟ عندما يرى كل شيء في كل شيء. حينئذ يصل إلى مرحلة أعلى من الفهم المحض».

نلاحظ في هذا الاقتباس أن رؤية إيكهارت لعدد من الأشياء على أنها منفصلة ومختلفة ورؤيته للعشب والخشب والحجر بوصفها ثلاثة أشياء تعتبر دليلاً على الوعي العقلي الحسي. طبقاً لإيكهارت تعني كلمة «الفهم» فكراً مُتخيلاً، ولكن عندما يتجاوز المرء مرحلة الوعي العقلي الحسي إلى مرحلة الوعي الصوفي، يرى هذه الأشياء الثلاثة كأنها شيء واحد. مع ذلك من الواضح أن الاختلافات بين الأشياء لم تختفِ تماماً في هذه التجربة الانبساطية. لا شك في أن ما يقصده إيكهارت هو أنه يرى الأشياء الثلاثة بوصفها مختلفة ومنفصلة، ومع ذلك يراها في الآن ذاته متطابقة وغير مختلفة. يتطابق العشب مع الحجر، والحجر مع الخشب، رغم أنها جميعاً أشياء مختلفة. يلاحظ

(٢) التعليق من ولتر ستيس على نص إيكهارت.

رودولف أوتو^(٣) في تعليقه على ذلك أن الأمر يبدو كما لو أن أحدهم قد قال إن الأسود كالأبيض، والأبيض كالأسود، رغم أن الأبيض يظل أبيض والأسود أسود. يكشف ذلك بالطبع عن تناقض تام. لكننا سنجد أن التناقض إحدى السمات الشائعة للصوفية، ولا فائدة من قول أن كل ذلك مستحيل منطقيًا، وأنه ليس بالإمكان وجود وعي من هذا النوع إلا لو رغبتنا في رفض دراسة الدليل الشامل القائم على هذه الأسس سالفه الذكر.

ما يطلق عليه بعض الصوفيين ببساطة: «الواحد» يطلق عليه غالبًا بعض الصوفيين الآخرين: «الله». من ثم نجد يعقوب بوهم^(٤) (١٥٧٥ - ١٦٢٤) يقول ما يقوله إيكهارت عن العشب والأشجار والأحجار، لكنه يسميها جميعًا «الله» بدلًا من تسميتها «الواحد». تعبر العبارة الآتية عن واحدة من تجاربه: «في هذا الضوء رأيت روعي كل الأشياء والمخلوقات وأدركت الله في العشب والنباتات».

التجربة الانبساطية إذن هي نقطة في منتصف الطريق إلى التجربة الانطوائية، لأن الأخيرة تعتبر غير عقلية ومجردة من المعنى.

لكن التجربة الانبساطية تجربة عقلية حسية لأنها لا تزال تشعر بالأشياء المادية، لكنها تُعتبر غير عقلية ومجردة من المعنى من ناحية إدراكها لهذه الأشياء كلها بوصفها شيئًا واحدًا.

يمكننا أن نوجز هذا العرض الخاص بالوعي الانبساطي بالقول أنه

(٣) لاهوتي وفيلسوف ألماني لوثر من أكثر علماء الدين تأثيرًا في القرن العشرين.

(٤) فيلسوف ومتصوف ألماني كان له تأثير كبير على هيجل.

إدراك للعالم بوصفه متغيرًا ومتحدًا في الآن ذاته في كيان واحد مطلق. في بعض الثقافات يُطلق على هذا الكيان «الله»، وما دامت هذه الثقافات تفهم الله بوصفه الجوهر الداخلي لكل الأشياء، يميل هذا النوع من التجارب إذن إلى وحدة الوجود. لكن في بعض الثقافات مثل البوذية مثلاً لا يُمكن تفسير الوحدة أبدًا بوصفها الله.

٧- الصوفية الانطوائية :

لنفترض أن بإمكان المرء أن يوصد الباب في وجه كل حواسه الجسمانية التي تخص وعيه. قد نعتقد أنه من السهل حدوث ذلك بالنسبة لبعض الحواس مثل البصر والسمع و التذوق وحاسة الشم. يستطيع المرء أن يغلق عينيه ويصم أذنيه ويسد أنفه. يستطيع المرء أن يتجنب حاسه التذوق بأن يجعل فمه فارغًا، لكنه لا يستطيع أن يقطع خط الاتصال بينه وبين اللمس بأي طريقة بسيطة من هذا النوع، وسيكون الأمر أكثر صعوبة إن أراد التخلص من الحواس العضوية. مع ذلك قد يستطيع المرء أن يفترض أن بإمكانه بطريقة ما أن يطرد اللمس والحواس العضوية من الوعي، وربما يرسلها إلى اللاوعي. بقدر ما أعرف لا ينحدر الصوفيون الى هذا المستوى الشائن الذي يسدون فيه أنوفهم ويصمون آذانهم. إن وجهة نظري الوحيدة حيال ذلك هي أنه من الممكن أن نتصور أن بمقدورنا التخلص من كل الحواس. بطريقة أو بأخرى يرى الصوفيون أنهم يفعلون ذلك.

لنفترض الآن وبعد أن قمنا بكل ذلك أننا نحاول أن نتخلص من كل الصور الحسية الموجودة في عقولنا. الأمر شديد الصعوبة. سيجد

معظم الناس صورًا مبهمّة تطفو على سطح الوعي، ولكنهم لن يتخيلوا أي شيء على الإطلاق. لنفترض مع ذلك أنه من الممكن إخفاء كل الصور، وأنا في النهاية سستمكن أن نوقف كل الفكر وإعمال العقل. بعد أن نتخلص من الحواس والصور والأفكار التجريبية كافة، من المحتمل أن كل العواطف والرغبات والاختيارات ستختفي أيضًا، لأنها موجودة بصورة طبيعية كملحقات بالمحتوى المعرفي. ماذا يتبقى لنا من الوعي إذن؟ وماذا قد يحدث؟ من الطبيعي أن نفترض أنه باختفاء عناصر الوعي السالفة كافة، سيندثر الوعي نفسه بمرور الوقت ويصبح الموضوع طي النسيان أو يندرج في غياهب اللاوعي.

الآن يتصادف أن هذه الحالة من القمع الكلي لمحتوى الوعي التجريبي هي ما يزعم الصوفي الانطوائي أنه يحققه. يزعم كذلك أن ما يحدث ليس هو اندثار الوعي بأكمله، لكنه اندثار الوعي العقلي الحسي وحسب، واستبدال نوع جديد تمامًا من الوعي به ألا وهو الوعي الصوفي. الآن من الطبيعي أن نسأل: هل يمكن أن نعطي أي وصف لهذا النوع الجديد من الوعي؛ الوعي الصوفي؟ لكن قبل أن نحاول الإجابة على هذا السؤال الصعب أقترح أن نُنحّي هذا السؤال جانبًا لفترة قصيرة لتتحدث عن الطرق التي يستخدمها الصوفيون لكبت الصور الحسية والتفكير ليتخلصوا من وعيهم العقلي الحسي. هناك طرق اليوجا الهندية، وكذلك نشر الصوفيون المسيحيون في الأديرة الكاثوليكية أساليبهم، وعادة ما يسمون هذه الأساليب: «صلوات»، لكنها ليست صلوات بالمعنى الدارج الذي يشير إلى طلب أشياء معينة

من الله، لكنها تشبه كثيراً «التأمل والتركيز» المتعلقين باليوجا أكثر مما قد يفترضه البعض بشكل عام. هذا موضوع ضخم جداً لا يمكن مناقشته تفصيلاً هنا، لكنني سأقدم توضيحين أوليين.

سمع الجميع عن تمارين التنفس التي يقوم بها ممارسو اليوجا في الهند، سعيًا وراء ساماداي (Samadhi)^(٥)، وهذا هو الاسم الهندي للوعي الصوفي. ما هذه الطريقة الخاصة بالتنفس؟ ما المفترض أن تحققه؟ أعتقد أن بإمكاننا شرح هذه النظرية كالاتي: من المستحيل عملياً، أو على الأقل من الصعب جداً، أن نوقف الأحاسيس والتصورات كافة وكذلك التفكير تماماً بفعل تصرف إرادي عنيف. مع ذلك الأمر القريب جداً من ذلك هو أن يُركّز المرء انتباهه على نقطة ما واحدة أو شيء ما حتى يختفي أي شيء عقلي آخر، ولا يتبقى في الوعي سوى تلك النقطة. إذا أمكن فعل ذلك، ستختفي تلك النقطة تماماً لأن التباين ضروري لوعينا العادي، وإذا كانت هناك نقطة وعي واحدة لن يكون ثمة ما يتباين معها.

السؤال إذن: ما هو الشيء الوحيد الذي ينبغي أن يُركّز عليه المرء؟ من الطرق السهلة لتحقيق ذلك أن يُركّز المرء على عملية تنفسه. سمعت عن بعض التوجيهات البسيطة بخصوص ذلك مثل: على المرء أولاً أن يتخذ وضعا جسمانياً مناسباً، وأن يكون عموده الفقري وعنقه منتصبين تماماً. بعدها يستنشق الهواء ويخرجه من رئتيه ببطء ورصانة ونعومة. عليك أن تركز انتباهك على هذا وحسب. أعتقد أن بعض الطموحين

(٥) حالة من الوعي المكثف تتحقق بالتأمل.

يحصون أنفاسهم: ١، ٢، ٣... ١٠، وبعدها يعيدون العد مجدداً. استمر في هذه الإجراءات حتى تصل إلى النتائج المرجوة.

الطريقة الثانية هي أن يستمر المرء في تكرار مجموعة قصيرة من الكلمات في ذهنه مرة تلو الأخرى حتى تفقد هذه الكلمات معناها. ما دام لهذه الكلمات معنى سيظل العقل مشغولاً بالطبع بالتفكير في معناها، ولكن عندما تصبح الكلمات بلا معنى، لن يتبقى شيء من الوعي سوى الصورة الصوتية المملة، وفي النهاية سيختفي ذلك أيضاً كما يحدث مع وعي المرء بتنفسه. ثمة علاقة هامة تربط هذه الطريقة بملاحظة أبدأها الشاعر الإنجليزي تينيسون. مر تينيسون منذ طفولته بتجارب صوفية متكررة، راودته تلقائياً دون جهد أو سعي. لكنه يذكر الحقيقة الغريبة التي مفادها أنه استطاع استخدام هذه التجارب بإرادته ببعض الإجراءات الغريبة التي اتخذها، مثل أن يردد اسمه لنفسه مراراً وتكراراً. ليس لديّ أي دليل على أنه درس الصوفية بدرجة تكفي أن يفهم النظرية التي اتخذ على أساسها إجراءاته والتي من المحتمل تفسيرها بأن الصور الصوتية التي كان يرددتها باستمرار كانت بمثابة نقطة الارتكاز التي تجذب إليها الانتباه المطلوب.

يقودنا ذلك إلى تأمل غريب آخر. أعتقد أن الصوفيين الذين يتبعون طريقة التردد المستمر لعبارة شفوية يميلون غالباً إلى اختيار مجموعة من الكلمات الدينية، مثلاً: جزء من الصلاة الربانية^(٦) أو من مزموّر. من المحتمل أنهم يتخيلون أن هذه الكلمات الملهمة للروح والعواطف

(٦) صلاة قصيرة أوصى بها المسيح تلاميذه.

ستحملهم إلى أعلى نحو الله. لكن الإجراءات التي يتخذها تينيسون توحى بأن أي كلمات بلا معنى ستؤدي إلى الغرض ذاته أيضًا. يبدو أن ذلك يتوافق مع النظرية العامة للتركيز. لا يبدو أن هناك أي أهمية لما يختاره المرء كنقطة تركيز، سواء كان نفسه أو ترديد اسمه أو سره بطنه أو أي شيء آخر بشرط أن يساعد ذلك في التخلص من أي محتوى عقلي آخر.

هناك أمر آخر عادة ما يصر عليه الصوفيون يتعلق بالتدريب الروحي، وهو ما يسمونه «الانفصال». ثمة تركيز كبير على ذلك في البوذية والهندوسية كما هو الحال في المسيحية أيضًا. ما يرمى إليه المرء هو الانفصال عن الرغبة وانتزاعها من جذورها أو انتزاع الرغبات كافة المتمركزة حول الذات. تكشف لنا السيكولوجيا المتعلقة بهذا الأمر صعوبات جمّة. عادة ما يُحرّف المعنى الديني والأخلاقي لفكرة الانفصال في الصوفية المسيحية بالإصرار على أن المقصود بها تدمير الإرادة الذاتية أو أي نوع آخر من تأكيد الذات خاصة اقتلاع الكبرياء وتحقيق التواضع المطلق. أما في الصوفية غير المسيحية عادة لا تشير فكرة الانفصال إلى هذا المعنى. لكن في الصوفية التي نجدها في الثقافات كافة نجد أن فكرة الانفصال عن الرغبات التي تتعلق بالمشاعر والصور الحسية أمر مؤكّد.

لنعد الآن إلى السؤال الرئيس: لو افترضنا أنه قد تم اقتلاع الوعي العقلي الحسي بنجاح بواسطة الوعي الصوفي، هل نستطيع أن نجد في العلوم الأدبية المتعلقة بهذا الموضوع أي وصف لهذا الوعي يمكن أن

يعطينا أي فكرة عن ماهيته؟ الإجابة أنه على الرغم من أن الصوفيين يقولون كثيرًا إن تجاربهم لا يُنطق بها ولا يمكن وصفها، لكنهم في الواقع يصفونها كثيرًا، ويستطيع المرء أن يجد الكثير من العبارات الوصفية في الأدب. عادة ما تكون هذه العبارات قصيرة جدًا: ثلاثة أو أربعة أسطر مثلًا، وغالبًا ما تكون غير مباشرة، وليست على لسان المتكلم المفرد. عادة يتجنب الصوفيون الإشارة المباشرة إلى أنفسهم. سوف أذكر هنا وصفًا شهيرًا في كتاب ماندوكيا أوبانيشاد^(٧). من المفترض أن مؤلفي كتب الأوبانيشاد هم مجموعة من الأنبياء الهنود المجهولين الذين عاشوا بين الفترة الممتدة من ٢٥٠٠ - ٣٠٠٠ عامًا مضت. تعد هذه الكتب من أقدم السجلات الصوفية في العالم كله. لكن روحانيتها عميقة إلى درجة لا يفوقها شيء. منذ عصور طويلة كانت هذه الكتب - ولا تزال - المصدر الأسمى للحياة الروحية لملايين لا تُحصى من البشر في الشرق. يقول كتاب ماندوكيا عن الوعي الصوفي الانطوائي إنه: «يفوق الحواس والفهم وكل تعبير... إنه الوعي الطاهر الوجودي، والذي ينطمس فيه تمامًا وعي العالم والتعددية. إنه سلام يفوق الوصف. إنه الخير الأسمى. إنه واحد ليس له ثانٍ. إنه الذات».

سيكون من الأجدي لنا ألا نمر على هذه الفقرة مرور الكرام، ولكن علينا أن نتفحصها بعناية؛ عبارة تلوى الأخرى. الجملة الأولى سلبية، حيث أنها تخبرنا عما ليست عليه التجربة. إنها «تفوق الحواس والفهم» بمعنى أنها تفوق الوعي الفكري الحسي، ولا تتضمن أي

(٧) أوبانيشاد: مجموعة كتب مقدسة هندية، وماندوكيا هو الأقصر بينها.

عناصر للإحساس والصور الحسية، ولا عناصر الفكر المُتخيّل. تتبع هذه الأوصاف السلبية عبارة: «إنه الوعي الوجودي، الذي انطمس فيه تمامًا الوعي بالتعددية كاملاً». هكذا يُوصف جوهر التجربة بأنه وحدة غير منفصلة؛ وحدانية أو وحدة لا تتضمن أي تقسيم داخلي أو تعددية.

يتصادف أنني اقتبست نصًا هندوسيًا، ولكن يستطيع المرء أن يجد الأمر ذاته في الصوفية المسيحية. على سبيل المثال يقول الصوفي الفلمنكي العظيم جون فان رويزبروك (١٢٩٣ - ١٣٨١) عما يسميه «الرائي لله» أن روحه غير منفصلة وغير متميزة لذا لا تشعر بشيء سوى الوحدة. نرى أن كلمات الكاثوليكي المخلص تتطابق غالبًا مع كلمات الهندوسي القديم. أنا لا أفهم كيف يمكن أن نشك في أنها تصف التجربة ذاتها؟ بإمكاننا أن نجد أن جوهر التجربة، ليس فقط في المسيحية والهندوسية، ولكن في كل مكان، هو أنها وحدة غير منفصلة، بالرغم من أن كل ثقافة وكل ديانة تفسر هذه الوحدة غير المتميزة وفقًا لمذاهبها أو تعاليمها الخاصة بها.

من الممكن أن يُثار اعتراض مفاده أن الوحدة غير المتميزة هي فكر متخيل، وأن هذا لا يتوافق مع قولنا إن التجربة ليست عقلية بتاتًا. الإجابة هي أن مفاهيم من قبيل (واحد - وحدة - غير منفصل - الله - النيرفانا... إلخ) لا تطبق على التجربة إلا بعد أن تنتهي وعندما نتذكرها. لا يمكن أن نطبّق شيئًا أثناء التجربة ذاتها.

تستمر فقرة الأوبانيشاد في قول إن الوحدة غير المتميزة هي الذات. لماذا؟ لماذا نتعامل مع الوحدة على أنها النفس؟ الإجابة واضحة. لقد

بدأنا بالذات الكاملة أو العقل الذي يخص وعينا اليومي العادي. بم
امتلاّت الذات؟ امتلاّت بتعددية الأحاسيس والأفكار والرغبات...
إلخ. لكن تلك التعددية لم تكن هي العقل. لقد اجتمعت هذه العناصر
غير المتناسبة في وحدة؛ وحدة العقل الواحد أو الذات. إن التعددية دون
وحدة تتجمع فيها العناصر المختلفة هي أمر يفوق التصور؛ بمعنى أنها
أشياء كثيرة في حيز واحد. الآن عندما أفرغنا وحدة النفس من كل ما
تحتويه، ما يتبقى طبقاً للأوبانيشاد هي وحدة الذات؛ الوحدة الأصلية
دون أي محتويات، وهذه هي الذات. تتجاوز نصوص الأوبانيشاد ذلك.
إنها دائماً تطابق بين هذه الذات الفردية والشاملة؛ روح العالم. سوف
نتناول هذا في الفصل الثاني. في الوقت الحالي قد نستمر في التفكير في
ما يتعلق بالذات الفردية، الذات المحضة الخاصة بك أو بي. يُعتقد أن
الوحدة غير المتميزة هي الذات المحضة.

يجب أن أجدب انتباه القارئ إلى عديد الحقائق التي تتعلق بهذا
الأمر. في المقام الأول، يتناقض ذلك الأمر مع ما قاله ديفيد هيوم في
فقرته الشهيرة عن الذات. قال إنه عندما توغل في أعماق ذاته، وبحث
عن الأنا: الذات، كل ما استطاع أن يتفحصه هو تعددية الأحاسيس
والصور والأفكار والمشاعر. لم يستطع أبداً ملاحظة أي «أنا» أو أي
ذات محضة فارغة من محتوياتها، واستنتج أن الأنا هي خيال ليس له
وجود في الواقع. لكن الآن وبالدليل التجريبي يؤكد عدد كبير جداً من
الصوفيين في جميع أنحاء العالم أن هيوم كان ببساطة مخطئاً في أمر ذي
حقيقة سيكولوجية، وأنه من الممكن أن نتخلص من كل المحتويات

العقلية وأن نجد الذات المحضة وأن نختبر ذلك. ليس من الضروري أن يعني هذا الدليل أن الذات هي شيء ما أو «مادة ما» ولكن من الممكن أن نعتبرها وحدة محضة؛ ذلك الكيان الذي أطلق عليه كانط «وحدة الذات المتعالية».

الأمر الثاني الذي يجب أن نلاحظه هو أن تحقيق هذا النوع الجديد من الوعي أمر متناقض تمامًا. إحدى الطرق التي تظهر هذا التناقض هي توضيح أن ما تبقى لنا هنا بعد أن اختفت محتويات الوعي كافة هو نوع من الوعي لا يتضمن أي أغراض. إنه ليس وعيًا بشيء محدد، ورغم ذلك لا يزال وعيًا. السبب في ذلك هو أن محتويات وعينا اليومي العادي مثل الألوان والأصوات والرغبات والأفكار تماثل أهداف وعينا؛ لذا عندما تختفي محتويات الوعي تختفي الأهداف كذلك. إن وعي الصوفيين هذا ليس إدراكًا للوعي نفسه؛ لأنه حينئذ ستكون هناك ازدواجية لا تتوافق مع فكرة الوحدة غير المتميزة. في الهند يسمونها «الوعي المحض». تستخدم كلمة «محض» إلى حد ما بنفس المعنى الذي استخدمه كانط حينما قال: «دون أي محتويات تجريبية».

هناك مظهر آخر لهذا التناقض؛ ألا وهو أن هذا الوعي المحض يكون إيجابيًا وسلبياً في آن واحد؛ شيئاً ولا شيء، امتلاءً وفراغاً. الجانب الإيجابي هو أنه وعي إيجابي وفعلي. علاوة على ذلك، يؤكد الصوفيون جميعاً أنه سلام محض وسعادة وفرح وغبطة، ولذلك يتسم بسمه إيجابية ومؤثرة. يطلق عليه المسيحيون «سلام الله الذي يفوق كل عقل». يُطلق عليه البوذيون «نيرفانا». لكن بالرغم من أنه يحوز هذه

السمة الإيجابية، من الصواب أن نقول أيضًا إنه عندما نتخلص من كل محتويات العقل، لن يتبقى أي شيء. ذلك هو الجانب السلبي للمفارقة. ما هو باق هو مجرد فراغ. هذا الأمر معروف تمامًا في الأدب الصوفي كله. في «الماهيانا» البوذية يسمى هذا الفراغ الكلي الذي يتسم به الوعي الصوفي: «الخواء». أما في الصوفية المسيحية ترتبط التجربة بالله، وهذا يجعل إيكهارت وآخرين يقولون إن الله أو الألوهية عبارة عن لا شيء محضة، صحراء أو برية أو ما شابه ذلك. عادة نعبر عن وجهي المفارقة بالاستعارات. إن تشبيه الجانب الإيجابي بالضوء والسلبي بالظلمة هو الأكثر شيوعًا. هذه هي الظلمة الإلهية، ونسميها كذلك لأن الامتيازات كافة تختفي فيها تمامًا، كما أنها تختفي في الظلمة المادية.

ليست المفارقة أن نقول ما لدينا هنا هو نور وسط الظلام، لكن المفارقة هي أن القول بأن النور هو الظلمة، والظلمة هي النور. يمكن إثبات هذه العبارة جيدًا في آداب ثقافات مختلفة. سأقدم مثالين؛ أحدهما من المسيحية والآخر من البوذية؛ من بوذية التبت دونًا عن أي مكان آخر. يتحدث ديونيسيوس الأريوباغي^(٨) المسيحي عن الله بوصفه «الظلمة المبهرة للبصر التي تفوق كل بريق بكثافة ظلمتها». كما يعرض لنا كتاب الموت عند أهل التبت التناقض ذاته في الكلمات «الضوء الصافي للخواء». نرى في حديث ديونيسيوس أن الظلمة هي البريق، وفي كتاب التبت نجد الخواء ضوءًا صافيًا.

(٨) كان قاضيًا في محكمة أريوباغوس في أثينا، وقد عاش في القرن الأول واعتنق المسيحية.

٨- التصوف والدين :

يبدو أن معظم من كتبوا عن التصوف يُسلّمون بأن التجربة الصوفية هي تجربة دينية، وأن التصوف هو ظاهرة دينية بالضرورة. يبدو أنهم يعتقدون أن «التصوف» و«التصوف الديني» هما أمر واحد، ولكن هذا بعيد كل البعد عن الصواب. من الصحيح أن هناك علاقة هامة تربط بين التصوف والدين، لكنها ليست مباشرة تمامًا كما اعتقد معظم الكتّاب. لا يمكن أن نُسلّم ببساطة بأنها حقيقة واحدة.

هناك عدة أسباب تدفعنا إلى الإصرار على أن التجربة الصوفية في حد ذاتها ليست ظاهرة دينية على الإطلاق، وأن ارتباطها بالأديان أمر لاحق وعرضي. في المقام الأول يبدو من الواضح أننا عندما نجرد التجربة الصوفية من كل تأويل عقلي كذلك التأويل الذي يطابق بينها وبين الله أو المطلق أو روح العالم، ما يتبقى لنا هو ببساطة هو الوحدة غير المتميزة. ما هو الجانب الديني في الوحدة غير المتميزة؟ تبدو الإجابة في المقام الأول: «لا شيء على الإطلاق». لا يبدو أن هناك شيئاً ما دينياً يتعلق بالوحدة غير المتميزة.

في ديانات الغرب التوحيدية: المسيحية واليهودية والإسلام، تُؤول تجربة الوحدة غير المتميزة بوصفها وحدة مع الله. لكن هذا مجرد تأويل للتجربة، لا التجربة ذاتها. من الصحيح أن بعض الصوفيين المسيحيين مثل القديسة تيريزا الأفيلية يقولون حتمًا إنهم بساطة اختبروا «الوحدة مع الله» ولا يتحدثون عن وحدة غير متميزة. لم يكن لدى القديسة تيريزا فكر تحليلي بدرجة تكفي أن تجعلها تميز بين التجربة وتأويلها.

لكن صوفيين مسيحيين آخرين مثل إيكهارت ورويزبروك ممن يتمتعون بدرجة أكبر من الفكر التحليلي يتحدثون عن الوحدة غير المتميزة.

إن حقيقة أن ثقافات مختلفة تقدم لنا تأويلات مختلفة تمامًا للتجربة ذاتها تجعل من هذه الاعتبارات أكثر أهمية. يفسّر إيكهارت ورويزبروك الوحدة غير المتميزة من حيث علاقتها بمفهوم التثليث الإلهي، بينما يراها الصوفيون المسلمون باعتبارها الإله الواحد، وبعض المدارس الشهيرة الأخرى بوصفها «المطلق». عندما نصل إلى البوذية نجدهم لا يؤولون التجربة بوصفها أي إله على الإطلاق. بالنسبة للبودي هي الخواء أو النيرفانا. لقد أنكر بوذا وجود كائن أسمى تمامًا. يُقال غالبًا إن البوذية تنكر وجود الله. سواء كان ذلك الوصف للبوذية حقيقياً أم لا، من المؤكد أن هناك تصوفًا مُنكرًا لوجود الله؛ تجربة صوفية عارية، لا تتسم بأي سمة دينية.

بالنظر إلى هذه الحقائق نجد أماننا مشكلة. إن نَحْنِنا الحالات الاستثنائية غالبًا: لماذا يتخذ التصوف عادةً إطارًا دينيًا ما، ونجده عادةً مرتبطًا بثقافة دينية ويكون جزءًا من ديانة ما معينة؟ الأسباب الرئيسة لذلك في اعتقادي هي ما يلي:

أولاً: هناك سمة هامة جدًا للتجربة التصوف الانطوائيلم أذكرها بعد. إنني أشير إلى تجربة انصهار فردانية المرء في اللانهائي. كلمات من قبيل «انصهار- ذوبان- تلاشي- الموت» نجدتها في الأدب الصوفي الخاص بالمسيحية والإسلام والهندوسية والبوذية. نجد لدى الصوفيين المسلمين مصطلحًا خاصًا بتلك التجربة، يسمونه «الفناء».

يجب التشديد على أن هذا ليس استدلالاً أو تأويلاً أو نظرية أو تأملاً، إنها تجربة فعلية. يبدو المرء وكأنه يختبر اختفاء فردانيته وزوالها في اللانهائي مباشرة. إن أردنا أن نوثق ذلك يمكن الاستشهاد بإيكهارت أو كتب الأوبانيشاد أو المتصوفين، لكنني أعتقد أن بإمكانني تقريب الأمر لقارئ حديث بصورة أفضل من الاستشهاد بكاتب حديث. لقد أشرت أنفاً إلى حقيقة أن تينيسون اختبر تجارب صوفية متكررة. كتب وليام جيمس تفاصيل تلك التجارب في كتابه «تنوعات التجربة الدينية». كتب تينيسون: «يحدث كل شيء فوراً كما لو أنه يُجرّد من حدة الوعي بالفردانية. بدت الفردانية ذاتها وكأنها قد زالت وتلاشت في كيان لا نهائي... إنه فقدان الشخصية - إن كان من الممكن حدوث ذلك - وزوال كل شيء عدا الحياة الحقيقية». يبدو أن «الكيان اللانهائي» له نفس معنى كلمة «الله». نحن كائنات محدودة لكن الله هو الكائن الوحيد غير المحدود. لذلك يستطيع المرء على الفور أن يفهم كيف أن تجربة زوال فردانيته واندماج وجوده في اللانهائي لها مغزى ديني. في ثقافات الديانات السماوية تُفسّر تجربة الانصهار في الكيان اللانهائي بوصفها «الاتحاد بالله».

هناك سبب ثانٍ للعلاقة بين التصوف والوحدة غير المتميزة، وهي اعتقاد الصوفيين أنهم خارج حدود الزمان والمكان، وذلك لأن التصوف لا يعتره أي تقسيم داخلي أو تعددية أجزاء، بينما جوهر الزمان هو انقسامه إلى أجزاء لا حصر لها واحداً تلو الآخر، وكذلك جوهر الفضاء هو انقسامه إلى أجزاء كبيرة موجودة جنباً إلى جنب. ولأن الوحدة غير

التممايزة تخلو من أي تعددية أجزاء، فهي بالتالي خارج نطاق الزمان والمكان. أن تكون خارج نطاق الزمان يعني أن تكون أبدياً. من ثم نخبرنا إيكهارت دائماً أن التجربة الصوفية تفوق الزمان، وهي تجربة «الأبدية الآن». لكن بالنسبة للأذهان الدينية كلمة «أبدي» و«لا نهائي» هي تسمية أخرى لله، وبالتالي ينظرون إلى التجربة الصوفية بوصفها اختبار الله.

يتمثل السبب الثالث لهذا التماثل بين الوحدة غير التمايزة والله في الجانب الوجداني للتجربة. إنه اعتراف الصوفيين الكلي بأن نوع وعيهم يجلب لهم مشاعر سلام عظيمة وغبطة وفرح. تقتزن التجربة بسلام الله، وتصبح بمثابة الطريق إلى القدوس والبوابة إلى الخلاص؛ لهذا تتحول التجربة في البوذية إلى حالة النيرفانا التي هي الهدف الأسمى لحياة البوذي الدينية، بالرغم من أنها لا تُشخصن أو تُدعى «الله».

هكذا نرى أن التصوف يصبح تلقائياً مرتبطاً بشدة بأي ديانة من أي ثقافة مهما كانت. مع ذلك من المهم أن ندرك أنه لا يحابي أي ديانة بعينها. لا تميل التجربة الصوفية في حد ذاتها إلى أن تجعل شخصاً ما مسيحياً أو بوذياً. في إطار أي عقيدة يتبعها ستميل خبرته إلى الاعتماد بدرجة كبيرة على الثقافة التي يعايشها. في دولة بوذية سيؤول الصوفي تجربته بوصفها لمحّة من النيرفانا، وفي دولة مسيحية قد يؤولها بوصفها اتحاداً مع الله، أو حتى - كما في حالة إيكهارت - بمثابة نفاذ إلى الربوبية ذاتها؛ الأمر الذي يتخطى مفهوم الله. إذا كان فرداً عصرياً مثقفاً بدرجة رفيعة، تحول بسبب ذلك إلى الإلحاد قد يظل مرتاباً في ما يتعلق

بمختلف الديانات، وبالتالي قد يسمح لتجربته الصوفية أن تظل مجردة من أي إطار ديني أو عقيدي. لكن من المحتمل أن يشعر في الآن ذاته أنه قد وجد أمرًا مخيفًا في التجربة، وقد يُطلق على هذا الشعور بالخوف: شعورًا دينيًا، رغم أنه لا يدخل تحت إطار أي مذهب ديني بعينه، وقد يكون ذلك في حد ذاته كافيًا ليسمو بمثله ويغير حياته ويُكسبها معنى وهدفًا.

٩- الجوانب الأخلاقية للتصوف:

يؤكد البعض أحيانًا على أن التصوف هو مجرد هروب من الحياة وواجباتها ومسؤولياتها. يقولون إن الصوفي ينسحب إلى حالة خاصة من النشوة والسعادة ويدير ظهره للعالم ويهمل أحزانه الخاصة، ليس ذلك وحسب، بل واحتياجات وأحزان رفاقه. باختصار يقولون إن حياته أنانية بصورة جوهرية.

من الممكن أن يكون بعض الصوفيين في بعض الفترات قد استحقوا فعلا هذا النوع من الإدانة. من المؤكد أن التعامل مع غبطة الوعي الصوفي بوصفها غاية في حد ذاتها أمر ممكن نفسيًا. لا شك أن البعض قد استسلم لهذا الإغراء. لكن هذا الاتجاه لا يمثل المثل الأعلى للصوفي، بل ويلقى إدانة شديدة من قبل كبار ممثلي التصوف أنفسهم. على سبيل المثال يدين القديس يوحنا الصليبي ذلك بوصفه شراهة روحية. يقول إيكهارت بأنه إن اختبر شخص ما نشوة صوفية وأدرك أن شخصًا فقيرًا في حاجة إلى مساعدته، عليه أن يتخلى عن نشوته الصوفية ليمضي إلى ذلك الشخص الفقير ويخدمه. أكد الصوفيون المسيحيون

مرارًا على أن الاتحاد الصوفي بالله يجلب حبًا شديدًا لله، يتطلب قطعًا أن يغمر العالم في صورة حبنا للآخرين، ويجب أن يُعلن ذلك عن نفسه في أعمال البر والإحسان والرحمة والتضحية بالنفس بصورة فعلية لا بالكلمات وحسب.

تمادى بعض الصوفيين في ذلك وأصروا على أن الوعي الصوفي هو النبع الخفي لكل حب؛ بشري أو إلهي على السواء، وأنه ما دام الحب في نهاية الأمر هو المصدر الوحيد للنشاط الأخلاقي الحقيقي، فالتصوف إذن هو المصدر الذي تتدفق منه القيم الأخلاقية بصورة نهائية، لأن الأنانية والقسوة والشر تعود إلى انفصال الإنسان عن الآخرين. ينتج عن هذا الانفصال حب الذات والحرب. في الوعي الصوفي تزول الفوارق كافة بين «أنا» و«أنت» و«هو» و«هي». هذا هو أساس الحب الصوفي الميتافيزيقي؛ بمعنى أن أدرك أنني وأخي واحد. بالتالي تصبح معاناته معاناتي، وسعاداته سعادتني. يكشف هذا عن نفسه بصورة مبهمة في مظاهر التعاطف النفسية، وبصورة إيجابية في الحب الحقيقي. يصبح الناس جميعًا بمثابة جزر للمرء الذي ليست له علاقة بالرؤية الصوفية. في النهاية يمكننا أن نقول إنه بفضل الصوفية ما من شخص يمكن أن يُعتبر جزيرة، بل على العكس يصبح كل إنسان جزءًا من الكل.

١٠- تأويلات بديلة للتصوف:

رأينا أن بالإمكان تأويل التجربة ذاتها على أساس مذاهب دينية مختلفة. ثمة مجموعة أخرى كذلك من التأويلات البديلة التي علينا أن نذكرها. قد نظن أن الصوفي - كما يزعم عادة - على اتصال حقيقي

بكائن ما أعظم منه؛ كيان روحي لا نهائي يفوق التدفق الدنيوي للأشياء. من ناحية أخرى قد نلجأ إلى الحل البديل للمرتاب الذي سيعتقد أن الوعي الصوفي ذاتي تمامًا، ولا يستدعي أي شيء من خارجه. أنا أؤيد الحل الأخير. أؤيد كلمات أرثر كوستلر التي ستضمها المختارات الموجودة في آخر هذا الكتاب. يتحدث كوستلر عن النظام الأسمى للحقيقة؛ النظام الذي يمكن أن يبدو بالنسبة لنا كنص مكتوب بحبر غير مرئي. يقول: «أقرب الظن أن مؤسسي الديانات والأنبياء والقديسين والعرافين كانوا في بعض اللحظات قادرين على قراءة جزء صغير من النص غير المرئي، ثم قاموا بكثير من الإضافات والمسرحة والزخرفة إلى الحد الذي جعلهم أنفسهم غير قادرين على تحديد الأجزاء الأصلية وسط ذلك كله».

أود أن أوضح أنه حتى لو توجب على المرء اختيار البديل الذي لجأ إليه المرتاب في الدين، وافترضنا أن الوعي الصوفي لا يكشف عن أي حقيقة خارج نطاق عقلية صاحبه، لن يكون بإمكان المرء الاستغناء عن التصوف وكأنه لا قيمة له ويجب التخلص منه. حتى لو كان التصوف ذاتيًا تمامًا، فإنه لا يزال يكشف عن أمر عظيم جدًا في الحياة الإنسانية. إنه لا يزال السلام الذي يتخطى كل عقل. لا يزال بوابة الخلاص، ولا أقصد أن هذا الخلاص سيحدث في حياة مستقبلية، لكنه يمثل أقصى درجات السعادة التي يمكن للمرء أن يبلغها في هذه الحياة؛ تلك البوابة التي تتدفق منها أعظم أعمال الحب. لكن يجب بالطبع أن نضيف أنه من بين تلك الأشياء التي كتب عنها سبينوزا عبارته الشهيرة: «قد يكون

الطريق الذي أظهرته بالغ الصعوبة، لكن لا يزال بالإمكان اكتشافه. وإن كان من النادر أن يجد أحد هذا الطريق، فمن الواضح أنه بالطبع شديد الصعوبة، وإلا كيف كان من الممكن للجميع أن يهملوه إن لم يكن الوصول إليه شديد الصعوبة! كل الأشياء الرائعة صعبة ونادرة».

١١- منهج هذه المختارات:

للقارئ الحق في معرفة بعض التفسيرات التي أُتِّبعت في انتقاء هذه المختارات. استرشدت بمبدأ عام، رغم أنني لا أزعّم أنه قد أفلح طوال الوقت. بدا لي أنه من الضروري التأكيد على قيمة التجارب الصوفية ذاتها، بدلاً من التركيز على النظريات والفلسفات التأويلية التي بُنيت عليها، سواء من قبل الصوفيين أو آخرين. في رأيي - كما يتضح في هذه المقدمة - أن تجربة الصوفي هي أسمى هبة لديه. سرعان ما يبدأ في تأويلها عقلياً، فقد أصبح مفكراً وفيلسوفاً، وبالتالي يصبح عرضة للسقوط في الخطأ والارتباك مثل أي شخص آخر. قد يكون فيلسوفاً قوياً وقد يكون ضعيفاً. نظرياته ليست محصنة تماماً من الضرر، بعكس تجربته.

لهذا كان عليّ بفضل المبدأ الذي استرشدت به أن أختار جميع المختارات التي تصف وتؤكد تجربة الكاتب الصوفية بصورة مباشرة. لكن هناك حدوداً قاسية لهذه الإمكانيات. هناك بالطبع القليل من الصوفيين من أمثال القديسة تيريزا وهاينريش زويژه^(٩) ممن دونوا

(٩) كاتب ولاهوتي ألماني ١٢٩٨ - ١٣٦٦.

سيرهم الذاتية وسردوا فيها بحرية أحداثاً تفصيلية لتجاربهم. لكن غالباً لا يرغب الصوفي في جذب أي انتباه لذاته. قد يميل إلى كتابة تأملاته في الحياة بوجه عام، وتسجيل معتقداته وآرائه وأفكاره الفلسفية واللاهوتية، وكذلك طموحاته ومثله العليا، والنصيحة التي يشعر أنه كفء لإسداؤها للآخرين. قد يشير إلى حياته الذاتية بطريقة غير مباشرة وملتوية تماماً، أو ربما لا يشير إليها على الإطلاق. غالباً نحصل على مجرد تلميحات وإيماءات عن أمر ما، تشغل سطرين أو ثلاثة من فصل كامل. تظهر لنا ملاحظات مختصرة من وقت لآخر، نشعر أنه لم يكن ليكتبها إلا إن كانت تعبر عن تجربته الشخصية، بالرغم من أنه لا يقول إنها تخصه. علينا أن نتمتع بالحساسية اللازمة لملاحظة هذه الفقرات.

هنا يأتي الأسوأ؛ أقول الأسوأ من منظور المبدأ الذي استرشدنا به. من المستحيل عملياً أن نجد أي كتابات تمثل تلك الجوانب التي يمكن للمرء أن يتيقن بسببها تماماً من أن مؤلفيها كانوا متصوفين حقاً، وأنهم مروا حقاً بتجارب صوفية. ينطبق ذلك على البوذية بوجه خاص. يشير آلان واتس^(١٠) كثيراً إلى الأسلوب التدريسي المطول والممل لأغلب الكتب البوذية المقدسة، ويضيف: «ثمة بعض الشك في أن الجزء الأعظم من كلا الكتابين المقدسين البوذيين (يقصد هنا الهينايانا والماهايانا) قد كتبه بعض الدارسين المنخرطين في الرهينة البوذية، وذلك لأنهم يستخدمون طرق الإطناب كافة التي تبجل العقيدة الأصلية»^(١١). بعبارة

(١٠) فيلسوف وكاتب بريطاني مهتم بالفلسفة الشرقية. ١٩١٥ - ١٩٧٣.

(11) Alan W. Watts, *The Way of Zen*. New York: Pantheon Books, Inc., 1957;

New York: New American Library (Mentor Books), 1959, p. 42.

أخرى لا يجد المرء في الكتابين المقدسين البوذيين أي نفحة حياة للصوفي، بل عظاماً جافة مهملة. إني أولي مزيداً من التقدير لبعض نصوص الماهايانا التي تبدو مُلهمة بدرجة أكبر وأقل جذباً من نصوص شريعة بالي^(١٢). لكن حتى بالنسبة لأشهر كتب سوترا الماهايانا^(١٣) لا يمكن أن يكون المرء متيقناً ما إن كان مؤلفوها مجرد فلاسفة بوذيين أم أنهم وصلوا بأنفسهم إلى «التنوير الأسمى» الذي يتحدثون عنه. على سبيل المثال اخترت نصّاً من كتاب «صحوة الإيمان»^(١٤) تمدني قراءته بانطباع مفاده أنه من المحتمل أن مؤلفه قد مر بتجربة التنوير أو حتى قدر منها، ولكن هذا ليس مؤكّداً.

لهذا السبب أتحدث عن هذا الكتاب ليس بوصفه مجرد مختارات من كتابات الصوفيين العظماء، بل بوصفه كذلك مختارات من الكتابات الصوفية العالمية العظيمة. أظن أنه من المعقول أن نزعّم أن كتاب «صحوة الإيمان» وبقية المختارات الصوفية التي سأوردها هي كتابات صوفية عظيمة حتى إن لم تكن في كل الحالات قد كُتبت بواسطة الصوفيين أنفسهم.

اخترت بقدر الإمكان كتابات أولئك من كانوا صوفيين حقاً. بالرغم

(١٢) تعرف أيضاً بـ «تيببتاكا» في اللغة البالية هي مجموعة قواعد الكتاب المقدس الخاص بـ تيرافادا المذهب البوذي. وهي الشريعة الأكثر اكتمالاً الموجودة منذ البوذية القديمة.

(١٣) نوع منتشر من الكتب المقدسة البوذية التي يتم قبولها على أنها قانونية وبوذية في البوذية الماهايانا. إنها محفوظة إلى حد كبير في الشريعة البوذية الصينية والكنيسة البوذية التبتية وفي المخطوطات السنسكريتية الموجودة.

(١٤) نص من بوذية ماهايانا.

من أن هذا لم يكن دائماً ممكناً، لكنني أظن أن بإمكانني أن أزعم أنني لم
أختر كتابات ركيكة على الإطلاق. أعتقد أنها كتابات عظيمة بطريقة أو
بأخرى، وأن جميعها جدير بمكانه في هذا الكتاب.



التصوف الهندوسي

ظل التصوف المعروف بالفيدانتا^(١٥) هو الفلسفة الرائدة في الهند منذ العصور القديمة، بالرغم من وجود تنوع كبير من الفلسفات المنافسة، والتي كان للعديد منها تأثير بالغ. بالرغم من أن الفيديانتا تعتبر نفسها فلسفة، وبالتالي منتجًا فكريًا، إلا أنها في الحقيقة متأصلة في التصوف. إنها بمثابة تأويل عقلي للتجربة الصوفية التي وُصفت في الاقتباس الموجود بصفحة ٢٠ من كتاب ماندوكيا أوبانيشاد. تذكر الفقرة الأساسية المؤثرة الآتي: «الذات هي الوعي الوحدوي الذي يُطمس فيه الوعي بالتعددية تمامًا». تنقسم الفيديانتا ذاتها إلى تيارات فكرية عديدة متباينة. لكننا سنتحدث هنا عما يجب أن نعتبره التيار الرئيس فيها؛ أقصد ما يدعونه النسخة غير المزدوجة منها.

إذا اختصرنا الفيديانتا غير المزدوجة إلى أبسط تعبير ممكن لها، سنقول إنها نتيجة خطوتين تفسيريتين كبيرتين تتأسسان على التجربة الصوفية التي وصفناها آنفًا. تطورت هاتان التجربتان تمامًا في كتب الأوبانيشاد. تضمنت الخطوة الأولى من التفسير الأخذ بالوحدة غير

(١٥) مصطلح كان في الأصل كلمة تُستخدم في الفلسفة الهندوسية كمرادف لذلك الجزء من نصوص فيدا المعروفة أيضًا باسم الأوبانيشاد. ويتكون هذا المصطلح من شكل مورفونولوجي من مقطعين فيدا-نتا = «غاية-فيدا» = «مُلحق ترانيل الفيديا». كما تشير تكهينات بأن كلمة «فيديانتا» تعني «الغرض أو الهدف [غاية] من نصوص الفيديا».

التمايزة التي طُمست فيها التعددية تمامًا، لتصبح الذات المحضة للفرد. لقد فُسِّرنا هذا الأمر في الفصل السابق. تحققت الوحدة غير التمايزة بتحرير الذات من كل ما تتضمنه من مشاعر وصور وأفكار ورغبات... إلخ. ما يتبقى بالطبع يُعتبر الوحدة المحضة لذات المرء.

علينا الآن أن نفحص الخطوة الثانية. يتضمن ذلك تعريف ذات الفرد الوحدة المحضة للذات المحدودة مع الذات الشاملة غير المحدودة (البراهمان) أو المطلق. اعتبر مؤلفو كتب الأوبانيشاد أن هذا التغيير في الفكر هو سر الخلاص. كان اكتشافهم العظيم هو أن الروح تدرك ذاتها في ما هو سامٍ وتتجاوز الأحزان كافة في الوعي الصوفي.

في الوقت الذي ظهرت فيه كتب الأوبانيشاد، أي منذ ١٠٠٠ عام قبل الميلاد، قبلت العقلية الهندية فكرة الإيمان بتناسخ الأرواح، كما تأصلت بشدة فكرة أن الحياة في مجملها بؤس. من ثم سعى حكماء الهند إلى التحرر من فكرة تناسخ الأرواح. اعتقد أنبياء كتب الأوبانيشاد أن من يدرك ويقبض بإحكام على التماثل الصوفي مع براهمان لن يولد مجددًا، لكنه سينتقل إلى حياة المطلق. لكن السؤال الذي يجب أن نسأله هنا هو: كيف ولماذا اتُّخذت هذه الخطوة التأويلية الثانية؟ وكيف تصبح ذات الفرد متماثلة مع الذات الكلية.

ثمة بعض الغموض في الأمر، وذلك لحقيقة أن صياغة الفقرة بكتاب ماندوكيا أوبانيشاد تشير إلى إمكانية اختصار الخطوتين في خطوة واحدة. «الوعي الوجودي هو الذات». لكلمة «الذات» في هذه

الجملة معنى مزدوج «ذات الفرد» - «الذات الشاملة»، كلاهما يُعتبران متطابقين دون جدال. لقد فصلنا الخطوتين كي نفهمهما. شرحنا الخطوة الأولى، وعلينا الآن أن نشرح الثانية.

لماذا إذن تعتبر ذات المرء المحضة التي يبلغها في الوعي الصوفي هي الذات الكلية للعالم؟ ذكرنا مبدئيًا أسباب هذا التحول في الفصل الأول، حيث بحثنا عن الآتي: لماذا تصوير الوحدة غير المتميزة التي ليست في حد ذاتها ظاهرة دينية، ظاهرة دينية؟ كل ما علينا هو أن نطبق المبدأ على القضية الحالية. تتماثل تجربة الذات المحضة في كتب الأوبانيشاد مع تجربة الذات الشاملة للأسباب ذاتها، وذلك لأنها تتماثل مع تجربة الكيان الأول في ثقافات أخرى، أو بوجه عام شخصية المقدس.

السبب الأول: ثمة تجربة انصهار روح المرء في المطلق أو «الكيان غير المحدود» على حد تعبير تينيسون. هذا موجود في التصوف بالثقافات كافة. كان ذلك أيضًا جزءًا من تجربة أنبياء الأوبانيشاد. في الاقتباس الآتي من كتاب بريهادارانياكا^(١٦)، سوف يجد القارئ ما يلي: «الذات الفردية المنصهرة هي الكيان الأبدي. إنها تختفي باختفاء الوعي بالكثرة في المقدس. حيثما يكون وعي الذات، لا يعود هناك وجود للذات الفردية». طبقًا لكتب الأوبانيشاد ليست الذات الفردية هي الذات الكلية. لقد كانت دائمًا هي الذات. كل ما يحدث في لحظة التنوير هو أنها تدرك تلك الحقيقة وحسب.

(١٦) يعد بريهادارانياكا أوبانيشاد أحد أوائل الكتب المقدسة الأوبانيشادية للهندوسية.

السبب الثاني لهذا التماثل هو أن الوحدة غير المتميزة خارج نطاق الزمان والمكان بالضرورة، لأنهما كيانات متميزان. التجربة إذن غير محدودة وأبدية، ولذلك تتماثل مع الكيان المقدس.

السبب الثالث هو السلام والغبطة والسعادة التي نشعر بها من جراء التجربة. هنا ينتهي كل حزن ويتحقق الهدف المنشود من طموح الروح. من الطبيعي أنه في أي ثقافة دينية يُفهم هدف الطموح بوصفه الكيان المقدس.

سيُفهم أن هذا التماثل بين الذات المحدودة وغير المحدودة التي ندركها في الوعي الصوفي هو المكافئ الهندي لما يطلق عليه المتصوفون المسيحيون «الاتحاد بالله». سنفهم فيما بعد أن النظرية المسيحية لطبيعة الاتحاد بالله تختلف كثيرًا عن النظرية الفيدية لطبيعة التماثل مع براهمان. لكن في الوقت الحالي علينا أن نلاحظ التكافؤ.

إن إدراكنا لأن ذات المرء هي الذات الأسمى هو السبب الوحيد لاختيارنا هذا الاقتباس من كتاب تشاندوجيا أوبانيشاد^(١٧). رغم ذلك لا يقتصر وجود هذه الفكرة على هذا الكتاب وحسب. نادرًا ما نجد صفحة من كتب الأوبانيشاد إلا وتضمنت هذه الفكرة بشكل مباشر أو بشكل ضمني. لكن هنا في كتاب تشاندوجيا أوبانيشاد نجد الفكرة بصورة دراماتيكية للغاية. يُدرسها الأب أودالاكا^(١٨) لابنه سفيتاكتيو^(١٩).

(١٧) واحد من أقدم نصوص كتب الأوبانيشاد.

(١٨) أحد الحكماء بالنصوص الفيدية.

(١٩) ابن أودالاكا و يمثل الباحث عن المعرفة المثالية.

في أيام دراسته بالمدرسة مع كهنة البراهمة تعلم سفيتاكيثو تكرار تلاوة الفيدا عن ظهر قلب. ذلك هو نوع التعليم الديني الشكلي الذي يتوقعه المرء من الكهنة. إن السؤال الذي يسأله والده هو: هل تعلم سفيتاكيثو تلك المعرفة التي عن طريقها نسمع ما هو غير مسموع وندرك ما لا يمكن إدراكه ونعرف ما هو غير معروف؟ المعرفة التي يرغب فيها أودالاكا لابنه سفيتاكيثو ليست نوعاً من المعرفة العقلية، لكنها تنوير صوفي. ما نتعلمه من هذا التنوير هو أمر غير محسوس وغير مسموع وغير منظور، وكذلك غير عقلي، أي لا يمكن إدراكه بالعقل. حينئذ يأتي الكشف العظيم: «الواحد» هو «الوجود المحض» لكل شيء. يتجلى في الموجودات كافة. «هو الذات، وهذا هو أنت يا سفيتاكيثو». يشير أودالاكا إلى ذلك الكشف العظيم لأنبياء الأوبانيشاد يمكن أن نصل إليه بال تكرار الدراماتيكي لتلك الكلمات العظيمة مرة تلو الأخرى.

يُعتقد أن فترة تأليف كتب الأوبانيشاد امتدت بين ١٠٠٠ - ٤٠٠ عام قبل الميلاد، بالرغم من أن علم التأريخ الهندي يمكن أن يوصف بأنه مصدر يأس الباحثين. مؤلفو كتب الأوبانيشاد غير معروفين، ولكن بشكل عام يُعتقد أن مؤلفيها هم «أنبياء الغابة» والمقصود بهذا المصطلح هم أولئك الناس الذين اعتزلوا العالم، وعاشوا في الغابة ليحيوا حياة التأمل، وذلك بعد أن نبذوا شهوات الناس الشائعة.

مُقتطف من كتاب تشاندوجيا أوبانيشاد^(٢٠):

عندما بلغ سفيتاكيثو ١٢ عامًا قال له والده أودالاكا: «عليك يا سفيتاكيثو أن تذهب الآن إلى مدرسة لتدرس. لا يوجد فرد واحد في أسرتنا يجهل البراهمان يا بني».

بناء على ذلك ذهب سفيتاكيثو إلى أحد المعلمين، وظل يدرس لمدة ١٢ عامًا. بعد أن حفظ الفيدا عن ظهر قلب عاد إلى موطنه ممثلاً بالفخر بعلمه.

عندما لاحظ والده غروره قال له: «هل طلبت يا سفيتاكيثو تلك المعرفة التي يمكن عن طريقها أن نسمع ما هو غير مسموع وندرك ما لا يمكن إدراكه ونعرف ما هو غير معروف؟».

سأل سفيتاكيثو: «ما تلك المعرفة يا سيدي؟».

«يا بني، إن عرفت الطين سيكون كل ما هو مصنوع منه معروفًا لك، وتكون الاختلافات اسمية وحسب، وتكون الحقيقة بالنسبة لك أن كل شيء مصنوع من الطين. بمعرفتك للذهب، تصبح كل الأشياء المصنوعة من الذهب معروفة لك، ويكون الاختلاف في الاسم وحسب وتكون الحقيقة أن كل شيء مصنوع من الذهب. هذه هي بالضبط المعرفة التي لدينا جميعًا».

(20) The Upanishads: Breath of the Eternal, translated by Swami Prabhavananda and Frederick Manchester. Hollywood, Calif.: The Vedanta Society of Southern California, 1957; New York: New American Library (Mentor Books), 1957, pp. 68-69.

«ولكن الذين علموني يجهلون بالطبع هذه المعرفة، لأنهم إن كانوا يحوزون تلك المعرفة لتعلمتها منهم. هل يمكن يا سيدي أن تمنحني تلك المعرفة؟».

قال أودالاكا: «ليكن ذلك»، واسترسل قائلاً:

«في البداية كان ثمة وجود واحد فقط لا ثاني له. يقول البعض إنه في البداية لم يكن هناك سوى عدم، وولد الكون من هذا العدم. لكن كيف أمكن لمثل هذا الشيء أن يكون؟ كيف أمكن للوجود أن يولد؟ كلا يا بني، في البداية كان هناك وجود واحد فقط ليس له ثان. ففكر هذا الواحد في نفسه قائلاً: «لأكن كثرة، لأنمو!» وهكذا أخرج الكون من نفسه. بعد أن فعل ذلك تخلل كل كيان. إنه موجود وحده في كل كيان. إنه الوجود المحض لكل الأشياء، وهو الحقيقة، وهو الذات. هذا أنت يا سفيتاكيو. هذا هو أنت».

«من فضلك يا سيدي أخبرني بالمزيد عن هذه الذات».

«ليكن ذلك يا بني. كما أن النحل يصنع العسل بجمعه لعصارات الكثير من الأشجار والنباتات المزهرة، ولأن هذه العصارات التي تتحول إلى عسل لا تعرف الأزهار التي تأتي منها بالطريقة نفسها، كذلك يحدث مع المخلوقات كافة يا بني عندما تندمج في نفس الوجود الواحد، سواء في نوم بلا أحلام أو في الموت؛ فهي لا تعرف شيئاً عن حالتها الماضية أو الحاضرة، بسبب الجهل الذي يحيط بها. إنها لا تعرف أنها مندمجة فيه وأنها أتت منه».

مهما كانت هذه المخلوقات، سواء كان أسداً أو نمراً أو خنزيراً أو

دودة أو برغوثاً أو بعوضة، تبقى بعد أن تعود من نوم بلا أحلام.
إن ذات هذه الكائنات كافة موجودة فيه وحده. إنه الحقيقة. إنه
الجوهر الكلي المحض. إنه الذات، وهذا هو أنت يا سفيتا كيتو». «
رجاءً أخبرني يا سيدي بالمزيد عن هذه الذات».
«ليكن ذلك يا بني:

تتدفق الأنهار الموجودة في الشرق صوب الشرق، والموجودة
في الغرب صوب الغرب، وجميعها يصب في البحر ويمر من بحر
إلى آخر، وترفعها السحب إلى السماء كبخار، ثم ترسلها إلى الأرض
كمطر. عندما تتحد هذه الأنهار مع البحر لا نعلم أهو هذا النهر أم ذاك،
وبالمثل فإن تلك المخلوقات التي ذكرتها لا تعلم من أين أتت عندما
عادت من براهمان.

لكل هذه الكائنات ذات فيه وحده. إنه الحقيقة. إنه الجوهر الكلي
المحض. إنه الذات. وهذا هو أنت يا سفيتا كيتو».

يُكرَّر الاقتباس التالي من بريهادارانياكا أوبانيشاد ويُؤكَّد الدرس
الذي ذكره الاقتباس السابق؛ تماثل الذات الفردية مع الكلية. الذات هي
المخلوقات كافة، أي أنها جوهر كل شيء في العالم. هذا هو مذهب
وحدة الوجود حيث يتطابق الله والعالم. من ثم يذكر النص: «لنتجاهل
كل من يعتقد أن أي شيء مهما كان يختلف عن الذات».

لدينا بعد ذلك التأكيد الذي وضحناه؛ أن الفردية تختفي في
«الاستنارة الإلهية».

أخيرًا لدينا القول المشهور: «لا يمكن وصف الذات باعتبارها هذا أو ذاك، ولا يمكن إدراكها عقليًا حيث إنه لا يمكن فهمها». توضح هذه العبارة الجانب السلبي للمفارقة الصوفية. هل الله عقل؟ لا. هل هو مادة؟ هل هو هذا؟ هل هو ذاك؟ لا. ليس هناك أي خبر إيجابي يمكن أن ينطبق عليه. القول بأنه لا يمكن إدراكه عقليًا هو طريقة لقول ذلك. الإدراك وظيفة العقل، فهو يعمل بتطبيقه المفاهيم على موضوعاته، أو بالأحرى يؤكد صفاتها وعلاقاتها. لكن ليس في استطاعة الوعي العقلي الحسي أن يصل إلى الذات. لا يمكن معرفة الذات إلا عن طريق التجربة المباشرة للوعي الصوفي. ليس من الصعب أن نستخدم عبارات من قبيل: «التجربة المباشرة للوعي الصوفي» لكن يجب على المرء دائمًا أن يُصحَّح ذلك بأن نذكر أنفسنا بأن الوعي الصوفي لا يمكن أن يختبر الذات بوصفها غاية بالنسبة له. العبارة الصحيحة هي أن التجربة الصوفية الحقيقية هي الذات.

اقتباس من بريهادارانياكا أوبانيشاد:

«من أقوال ياجنافالكيّا^(٢١) إلى زوجته:

— يا مايتري: إني عاقد العزم على التخلي عن هذا العالم، وأن أبدأ حياة إنكار الذات. لذلك أرغب في تقسيم ممتلكاتي بينك وبين زوجتي الأخرى كاتياياني.

(٢١) حكيم هندوسي ورد ذكره في الأوبانيشاد.

- يا سيدي، لو كنت أحوز هذه الدنيا بكافة ثرواتها، هل كنت سأبلغ الخلود؟

- لا، كانت حياتك ستشبه حياة الأغنياء. لا يستطيع أحد أن يصل إلى الخلود عبر الثروة.

- إذن ما حاجتي إلى الثروة؟ من فضلك أخبرني يا سيدي بما تعرفه عن الطريق إلى الخلود.

- لقد كنت دائماً عزيزة عليّ يا مايتري. الآن تطلبين معرفة تلك الحقيقة التي هي الأقرب إلى قلبي. تعالي واجلسي بجانبني. سأشرحها لك. فكّري في ما سأقوله: لا يستمد أي شيء قيمته من نفسه يا حبيبتي، بل من الذات.

علينا أن نعرف الذات يا مايتري. اسمعي ما سأقوله عنها، وفكّري وتأملّي. يعرف المرء كل شيء يا عزيزتي بمعرفته للذات من خلال السمع والتفكير والتأمل.

فليرفض البراهمان كل من يظن أن البراهمان مختلف عن الذات. فلترفض الكشاتريا^(٢٢) كل من يظن أن الكشاتريا تختلف عن الذات.

فلترفض العوالم الأسمى كل من يظن أن العوالم الأسمى تختلف عن الذات.

(٢٢) إحدى طبقات المجتمع الهندوسي الأربع، وتتكون طبقة الكشاتريا تقليدياً من النخبة الحاكمة والعسكرية، ويتلخص دورهم في حماية المجتمع بالقتال في زمن الحرب والحكم في زمن السلم.

فلترفض كافة الآلهة كل من يظن أن كافة الآلهة تختلف عن الذات.

فلترفض المخلوقات كافة كل من يظن أن المخلوقات كافة تختلف عن الذات.

لنرفض جميعاً كل من يظن أن أي شيء مهما كان يختلف عن الذات.

الذات هي الكاهن والمحارب والعوالم الأسمى والآلهة والمخلوقات وأي شيء موجود.

عندما تُقرع الطبول لا تُسمع نغماتها الخاصة المختلفة بصورة منفصلة أصوات بقية الآلات، بل تُسمع جميع نغماتها عبر صوت الآلات جميعاً. عندما ينفخون في الأصداغ البحرية^(٢٣) لا تُسمع نغماتها الخاصة بمعزل عن صوت بقية الآلات. عندما يعزفون على الفينا^(٢٤) لا تُسمع نغماتها بمعزل عن صوت بقية الآلات. يمكن معرفة جميع الأشياء والكائنات عن طريق معرفة الذات والعقل المحض. ليس هناك ثمة وجود بمعزل عن الذات.

كما يصدر الدخان والشرر من نار متقدة وقودها رطب، كذلك يا مايتري تنبعث كامل المعرفة والحكمة من الأبدي؛ ما نسويه:

(٢٣) تستعمل بعض أصناف الأصداغ البحرية كآلات موسيقية بالنفخ فيها.

(٢٤) آلة وترية هندية.

الريحفدا^(٢٥) وياجورفيدا^(٢٦) وبقية النصوص. إنها أنفاس الأبدى.

أما بالنسبة إلى الماء، فالمصدر الوحيد له هو المحيط. المصدر الوحيد للمس هو الجلد، والأنف هي المصدر الوحيد للشم. اللسان هو المصدر الوحيد للتذوق. أما المصدر الوحيد للشكل فهما العينان، بينما مصدر الصوت الوحيد هما الأذنان، والعقل هو المصدر الوحيد للفكر، والمصدر الوحيد للحكمة المقدسة هو القلب، وبالتالي الذات هي المصدر الوحيد للكائنات كافة.

كما أن قطعة الملح تذوب عندما تُلقي في الماء ولا يمكن استعادتها، وعندما نتذوق الماء حينها يكون مالحاً، كذلك الوعي الأبدى المحض غير المحدود والسامي هو ذات المرء المذابة يا مايتري. تنشأ الفردية بتمائل الذات بالعناصر جهلاً، وباختفاء وعي الكثيرين في النور المقدس تختفي الفردية. حيثما يكون الوعي بالذات تختفي الفردية.

هذا ما أردت أن أخبرك به يا عزيزتي.

- «حيثما يكون الوعي بالذات تختفي الفردية»... هذا ما تقوله يا

سيدي، وهو ما يحيرني.

- يا عزيزتي، لا تدعي شيئاً مما قلته يحيرك، بل تأملي الحقيقة التي

تحدثت عنها جيداً. ما دام ثمة ازدواجية، يرى المرء الآخر، ويسمعه، ويشم رائحته، ويتحدث إليه، ويفكر فيه. يعرف المرء الآخر، لكن

(٢٥) مجموعة نصوص هندية مقدسة قديمة من أناشيد باللغة السنسكريتية الفيديّة مكرسة للديفات أي الآلهة. وهي أحد أربعة نصوص مقدسة قانونية في الهندوسية.

(٢٦) نص قديم باللغة السنسكريتية الفيديّة.

عندما يذوب الكل في الذات بالنسبة للروح المستنيرة، فمن هو الذي يراه الآخر أو يشم رائحته؟ ومن يُحدّث من؟ ومن هو الذي يفكر فيه الآخر؟ ومن هو الذي يعرفه الآخر؟ آه يا عزيزي مايتري... ما الذي يمكن أن يكشف عن الذكاء الذي يُظهر الكل؟ بواسطة من سنعرف العارف؟ لا توصف الذات بهذا أو ذاك، ولا يمكن إدراكها لأنه لا يمكن فهمها؛ إنها غير قابلة للتحلل لأنها لا تتحلل أبداً، منفصلة لأنها لا يمكن أن تصل نفسها بشيء، حرة لأن شيئاً لا يقيدتها أبداً. بواسطة من يا حبيبتي إذن سيُعرف العارف؟

هذا هو ما أعلمك إياه يا مايتري. هذه هي حقيقة الخلود.

بقوله ذلك يكون ياجنافالكيّا قد دلف طريق الزهد ونكران الذات».

لم نقتبس من تشاندوجيا وبريهادارانياكا أو بانيشاد سوى بعض النصوص المختصرة. لكن سفيثاسفاتارا^(٢٧) أو بانيشاد بأكملها، كما تظهر في ترجمة سوامي براهافاناندا^(٢٨) وفريدريك مانشستر ستظهر لاحقاً.

ثمة عدة إشارات في سفيثاسفاتارا تكشف لنا عن أنها ظهرت بعد تشاندوجيا وبريهادارانياكا بفترة طويلة. مع ذلك، بالرغم من أن الشكل والأسلوب مختلفان، إلا أن جوهر الرسالة الروحية واحد. من قرأ بعناية

(٢٧) نص قديم باللغة السنسكريتية.

(٢٨) كان سوامي براهافاناندا فيلسوفاً هندياً وراهباً من وسام رامكريشنا ومعلماً دينياً. انتقل إلى أمريكا في عام ١٩٢٣، وأسس جمعية فيدانكا لكالي فورنيا الجنوبية في عام ١٩٣٠، وأمضى بقية حياته هناك.

النصوص المختصرة من كتابي الأوبانيشاد السالفي الذكر لا بد أن يواجه بعض الصعوبة في فهم أبعاد النصوص التي تلقاها؛ وذلك لأنها مكتوبة بأسلوب جديد عليه. مذهب وحدة الوجود الأساسي هو الشيء ذاته. يتطابق براهمان مع الكون رغم أننا ذكرنا في الجزء الافتتاحي أنه المصدر الأول للكون. «هو وحده الكل؛ ما كان وما سيكون. لقد أصبح الكون» ثمة فقرة لافتة للأنظار تعبر عن وجود البراهمان في كل مكان: «لهذا الكائن العظيم ألف رأس، وألف عين، وألف قدم... أياديه وأقدامه في كل مكان، أعينه وأفواهه في كل مكان، آذانه في كل مكان». لا بد أن الكثيرين من الغربيين قد شعروا بالدهشة مما قد يبدو لهم منظرًا غريبًا للعمارة والنحت الخاصين بمعبد هندوسي؛ أقصد الإشارة إلى أشكال ملتوية ذات أذرع وأقدام وأوجه كثيرة. توضح لنا تلك الفقرة الأخيرة المقتبسة كيف أن هذه الأشكال ترمز إلى مذهب وحدة الوجود الهندوسي. في الفقرة الثانية من القصيدة، والتي تشكل الجزء الأخير من السفيتاسفاتارا أوبانيشاد، في أول تسعة عشر سطرًا المعنونة بـ «أنت النار» يُعبر مذهب وحدة الوجود عن نفسه بتدفق شعري عظيم.

كما في المختارات السابقة، نجد هنا أيضًا الرسالة السامية المتعلقة باتحاد الروح البشرية بالآله كما فهمناها في الوعي الصوفي، وأيضًا الخلاص والتحرر من تناسخ الأرواح الذي يسببه هذا الفهم.

مع ذلك هناك على الأقل فكرتان جديدتان لم يتم التطرق إليهما في المختارات السابقة، وقد يكون من الصائب أن نجذب انتباه القارئ إليهما. يعطينا الجزء الذي يبدأ في الفقرة الخامسة عشر بعض

المعلومات والإرشادات الخاصة بالأساليب التي يمكن استخدامها في تحقيق الوعي الصوفي. يجب على المرء أن «يجلس منتصبًا، بصدر مشدود، وأن يمد عنقه ورأسه». يستطيع المرء بمساعدة التدريبات الروحية أن يتحكم في حواسه وعقله وأن يبتعد عن «المتع الحسية». يؤدي «التحكم في التنفس» بالمرء إلى «توجيه العقل إلى الداخل؛ إلى لب القلب» بمعنى ممارسة الاستبطان. بعد ذلك يجب على المرء «أن يتأمل الوعي المحض بما يتميز به عن وعي العقل العادي». هذا الأخير هو إشارة واضحة للفارق بين العقلي الحسي والآخر الصوفي النقي الذي فسّرناه سابقًا في الفصل الأول.

الموضوع الجديد الثاني هو مفهوم المايا الذي يظهر في الجزء الأخير من الأوبانيشاد. من المؤكد تمامًا أن هذا المفهوم ينتمي إلى الفلسفة الهندية أكثر من انتمائه إلى التصوف. إنه تأويل عقلي أو فكرة صوفية كما شرحنا ذلك المصطلح في الجزء الأول من الفصل الأول. علاوة على ذلك هو مفهوم خاص بالفلسفة الهندية، رغم أن هناك ما يماثله في كل مكان، لكنه ليس موجودًا في التصوف المسيحي مثلاً. لذلك هو ليس جزءًا من تراث التصوف بشكل خاص. من ثم تكفي عبارة مختصرة جدًا عن المايا أن تجعل النص مفهومًا.

يظن أهل الغرب عادة أن معنى المايا هو «وهم». بالرغم من أن الاعتقاد بأن العالم هو وهم لم يتطور تمامًا حتى فترة ما بعد الأوبانيشاد، إلا أن ترجمة «مايا» بـ«وهم» تُعتبر صحيحة، لكنها بسيطة جدًا. إن معنى الكلمة في الأصل هو «عمل فني - حيلة» ومن ثم «خداع - غش - خدعة

سحرية- عرض سحري... إلخ». لكنها تستخدم أيضًا كاسم يشير إلى القوة التي يخرجها البراهمان في هذا العرض السحري للعالم. من ثم ننال ثلاث أفكار متصلة ببعضها؛ ألا وهي: براهمان- مايا- العالم. لدينا إذن ثلاثة أمور:

١- براهمان.

٢- يخرج البراهمان المايا خاصته (قوته).

٣- من ثم ينتج العالم.

يُعتقد إذن أن مايا هي حلقة الوصل أو الوسيط بين براهمان والعالم. في النهاية يصبح هذا الوسيط هو الزوجة أو «الرفيق المقدس» لبراهمان باتحاده بمن يُنجب العالم. يُعتبر هذا الأخير الصورة التي تُستخدم غالبًا في كتب الأوبانيشاد.

سفيتاسفاتارا أوبانيشاد^(٢٩)

يتساءل التلاميذ فيما بينهم:

ما علة هذا العالم؟ أهو براهمان؟ من أين نأتي؟ لماذا نعيش؟ أين سنجد الراحة في النهاية؟ بأمر من نُقيّد بقانون السعادة ونقيضها؟

(29) The Upanishads: Breath of the Eternal, translated by Swami Prabhavananda and Frederick Manchester. Hollywood, Calif.: The Vedanta Society of Southern California, 1957; New York: New American Library (Mentor Books), 1957, pp. 118 - 28.

لا يمكن للزمان أو المكان أو الصدفة أو المادة أو الطاقة الأساسية أو الذكاء أو مزيج من كل ذلك أن يكون علة هذا العالم، لأن كل هذه الأمور موجودة لخدمة الروح. لا يمكن لذات المرء أيضًا أن تكون هي العلة، لأنها خاضعة لقانون السعادة والتعاسة وبالتالي هي غير حرة.

بعد أن انهمك الأنبياء في التأمل، لمسوا بداخلهم الحقيقة المطلقة (الكائن المنير بذاته)، الإله الواحد الذي يسكن الكائنات كافة في صورة قوة الوعي بالذات. إنه واحد ليس له له ثانٍ، وهو يسكن في أعماق كل الكائنات، محجوبًا عن الأنظار بحُجب الجونا Guna^(٣٠) والساتفا^(٣١) وراجاس وتاماس. إنه يتجاوز الزمان والمكان والعلل الظاهرة كافة.

يُعتبر هذا الكون الواسع بمثابة عجلة، وفوقها الكائنات كافة المحكومة بالولادة والموت والتناسخ. تدور العجلة دون توقف. إنها عجلة براهيمان. ما دامت الذات الفردية تظن أنها منفصلة عن البراهيمان، تدور على العجلة، محكومة بقوانين الولادة والموت والتناسخ. لكن عندما تدرك تطابقها مع براهيمان بفضل نعمته، يتوقف دورانها على العجلة، وتحقق الخلود.

تُطلق الكتابات المقدسة على الكيان الذي ندركه بتجاوز عالم

(٣٠) مفهوم في الهندوسية والسيخية ، والذي يمكن ترجمته إلى «الجودة» ، والخصوصية، والسمات، والملكية».

(٣١) تعد ساتفا واحدة من ثلاثة أنواع من الوجود أو «أنماط الوجود»، وهو مفهوم فلسفي ونفسي طورته مدرسة سامخيا للفلسفة الهندوسية. الصفتان الأخريان هما راجاس وتاماس. كساتفا هي نوعية الخير والإيجابية والحقيقة والسكينة والتوازن والهدوء والسخاء الذي يوجه نحو دارما وجنانه.

العلة والمعلول عبر تأمل عميق: «براهمان الأعظم». هو الجوهر الحقيقي وكل شيء آخر مجرد ظل. هو الأبدي. يصفه عارفوه بأنه الحقيقة الوحيدة خلف أوهامنا كافة. لهذا السبب يُكرّسون أنفسهم له. إنهم يتحررون من عجلة الولادة والموت والتناسخ بالذوبان فيه.

يُدعّم السيد هذا الكون الذي يتألف من الفاني والخالد، ما هو واضح وما هو ليس كذلك. الروح التي تنسى السيد تنشغل بالمتعة، وبالتالي تكون مقيدة. عندما تأتي إلى السيد تتحرر من قيودها كافة.

إن العقل والمادة، السيد والخادم، كلاهما موجود منذ زمان لا نهائي. المايا التي توحدهما موجودة أيضًا منذ زمان لا نهائي. عندما ندرك أن العقل والمادة ومايا يماثلون براهيمان، سندرك أن الذات لا متناهية، وغير عُرضة للحركة. حينئذ يتكشف لنا أن الذات هي كل شيء.

المادة فانية، أما الإله المُحطّم للجهل خالد لا يزول. هو الإله الواحد؛ سيد ما هو فانٍ وسيد الأرواح كافة. عندما يتأمل المرء وتتحّد ذاته به يتوقف عن الجهل.

إن عرفتَ الإله ستنفك كل قيودك. عندئذ يتلاشى الجهل ولن يعود هناك ولادة أو موت أو تناسخ. تأمل فيه وتجاوز الوعي المادي، وبهذا تصل إلى الاتحاد بسيد الكون. هكذا ستصبح متحدًا بهذا الواحد الذي ليس له ثاني. ستتحقق رغباتك كافة فيه.

الحقيقة هي أنك دائمًا متحد بالإله، لكن عليك أن تعرف ذلك وحسب. عليك أن تفكر بتروّ، وستفهم حينها أن العقل والمادة ومايا

(القوة التي تربط العقل بالمادة) ليسوا سوى ثلاثة أشكال لبراهمان؛ الحقيقة الوحيدة.

لا يمكن أن يشعر أحد بالنار إلا عندما يحتك عود ثقاب بآخر، رغم أنها موجودة ضمناً في أعواد الثقاب. تشبه النفس تلك النار؛ بمعنى أننا ندركها في الجسد عن طريق التأمل في المقطع اللفظي المقدس «أووم»^(٣٢).

فليكن جسدك العود الذي يُحك، وليكن المقطع اللفظي المقدس «أووم» هو العود الذي يحتك به، وبذلك ستدرك الإله الكامن في جسدك كمون النار في الخشب.

تسكن الذات داخل الروح كالزيت الموجود في بذور السمسم، والزبد الموجود في القشدة، والماء في قاع النهر، والنار في الهشيم. فلتدركها بالصدق والتأمل.

الذات موجودة في كل شيء كالزبد في القشدة. نستطيع معرفة الذات من خلال التأمل. الذات هي براهمان، وعن طريق براهمان يتبدد كل جهل.

يتطلب إدراك الإله أن تتحكم أولاً في حواسك وعقلك. بعد ذلك تأمل الضوء الكامن في قلب النيران؛ تأمل في الوعي المحض باعتبار ما يميزه عن الوعي العادي للعقل. هكذا يمكن رؤية الذات؛ الحقيقة الداخلية، خلف حجاب المظهر المادي.

(٣٢) مقطع لفظي يساعد المتأملين في تدريباتهم الروحية.

تحكم في عقلك لتكتشف الحقيقة السامية، أي الإله المنير بذاته.
كافح بجد من أجل نيل السعادة الأبدية.

احفظ حواسك بعيداً عن الارتباط بأشياء تتعلق بالمتعة، وذلك
بمساعدة العقل. حينئذ ستنقيها بنور الحقيقة الداخلية، وستكتشف
ذلك النور.

يتحكم الحكماء في عقولهم وتتحد قلوبهم بسيد الكل اللانهائي،
العارف كل شيء. وحدها الأرواح التي اكتسبت ملكة التمييز تمارس
التدريبات الروحية. يا له من مجد عظيم يحظى به الكائن المنير بذاته،
أي الحقيقة الداخلية!

اسمعوا أيها الأطفال ما أقوله عن السعادة الخالدة، وكذلك أنتم أيها
الأرباب الذين تقطنون السماوات العليا: كل ما عليكم هو أن تتبعوا آثار
أقدام الآلهة المنيرة، وبالتأمل المستمر امزجوا العقل والفكر ببراهمان
الأبدي. حينئذ سيتكشف لكم السيد المجيد.

تحكموا في قواكم الحيوية. أشعلوا النار في ذواتكم بالتأمل. اتملوا
بخمر الحب الإلهي. هكذا ستصلون إلى الكمال.

كرّسوا أنفسكم لبراهمان الأبدي. ليتحد النور بداخلكم بنور
براهمان، وهكذا يتبدد مصدر الجهل. سترتفعون فوق الكارما
(التناسخ).

اعتدلوا في جلساتكم، رافعين صدوركم وأعناقكم ورؤوسكم.
حوّلوا مشاعركم وعقولكم صوب الداخل؛ صوب لب الفؤاد. تأملوا

براهمان بمساعدة المقطع اللفظي «أووم». اعبروا تيارات محبة العالم
المخيفة بطوف براهمان الذي هو المقطع اللفظي المقدس «أووم».

اكبحوا جماح حواسكم. تحكموا في أنفاسكم. نظموا أنشطتكم
الحيوية. كما أن سائق العربات الحربية يتحكم في الخيول التي تجرها،
كذلك يكبح الطامح المثابر جماح عقله.

اذهبوا إلى أماكن منعزلة ككهف في جبل، أو مكان مقدس.
يجب أن يكون المكان محميًا من الريح والمطر، ويجب أن تكون
أرضيته ملساء ونظيفة، خالية من الحصى والغبار. لا يجب أن يكون
المكان رطبًا، ويجب أن يخلو من الضوضاء. يجب أن يكون مُبهِجًا
للعين، مهدئًا للعقل. عندما تجلسون هناك عليكم أن تمارسوا التأمل
والتدريبات الروحية الأخرى.

عندما تمارسون التأمل قد ترون رؤى تتضمن أشكالًا تشبه الجليد
والبثورات والدخان والبر والحشرات التي يجذبها الضوء والشمس
والقمر. هذه إشارات تدل على أنكم في طريقكم إلى استقبال وحي
وإلهام براهمان.

عندما تنهمكون في التأمل ستدركون أن الذات منفصلة عن الجسد،
ولهذا السبب لن يؤثر عليها مرض أو شيخوخة أو موت.

أولى علامات التقدم في طريق اليوجا هي الصحة والإحساس
بالخفة الجسدية وصفاء البشرة والصوت الجميل وعبير مقبول يفوح
من الشخص، والتحرر من الشهوة الطاغية.

كما أن قطعة المعدن القذرة تلمع بعد تنظيفها، كذلك يترك من يسكن الجسد حزنه ويصبح منيرًا بالغبطة، وذلك عندما يدرك حقيقة الذات.

يختبر من يمارس اليوجا حقيقة براهمان بصورة مباشرة، وذلك من خلل إدراكه لنور الذات بداخله. يصبح خاليًا من كافة الشوائب؛ إنه الطاهر غير المولود، والمنير.

إنه الإله الواحد الموجود في الشمال والشرق والجنوب والغرب. إنه الخالق. إنه موجود بداخل الأرحام كافة. إنه وحده مولود الآن مثل الكائنات كافة، وعليه وحده أن يولد في المستقبل مثل الكائنات كافة. إنه يتخلل كيان البشر كافة كذات داخلية موجودة في الاتجاهات كافة. لنعبد السيد المنير الموجود في النار والماء والنباتات والأشجار، الذي يعم الكون كله.

يظهر الوجود الواحد المطلق غير الشخصي والمايا خاصته المستغلقة على الأفهام في صورة السيد المقدس، الإله الشخصي الذي مُنِحَ أمجادًا لا حصر لها. إنه يفرض سيطرته على العوالم كافة بقوته الإلهية. إنه وحده الموجود إبان فترات خلق وتحلل الكون. أولئك الذين يدركونه يصلون إلى الخلود.

إنه إله واحد لا ثاني له. يسكن بداخل الإنسان والكائنات الأخرى كافة. إنه يُطَهِّر الكون ويحفظه ويجتذبه إلى نفسه.

عيناه في كل مكان. وكذلك وجهه وذراعاؤه وقدماه. من ذاته خلق

السموات والأرض، يمسك بهما معاً بذراعيه وجناحيه.
هو جوهر الآلهة كافة والداعم لها. هو إله الكل، يمنح الغبطة
والحكمة للمخلصين له. يمحو خطاياهم ويزيل أحزانهم.
يعاقب الذين يخالفون قوانينه. يرى الكل ويعرفهم. ليته يهبنا
الأفكار النافعة!

يا سيدي يا من ارتديت أقدس أرديتك؛ السكون والغبطة اللذين
يبددان الشرور كافة والجهل، انظر إلينا وأدخل السرور في نفوسنا.
يا سيدي، لقد كشفت لنا مقطعك اللفظي المقدس «أووم» الذي
يتحد بك. إنه سلاحك الذي تبدد به الجهل. آه يا من تحمي مُخلصيك،
لا تخف عنا شخصك الكريم.

أنت براهمان الأسمى. أنت سرمدي. لقد اتخذت أشكال الكائنات
كافة وبقيت كامناً بداخلها. إنك تعم كل شيء. أنت الإله الواحد للكون،
ومن يدركونك يصبحوا خالدين.

قال النبي العظيم سفيتاسفاتارا:

لقد استطعت تجاوز هذه الظلمات وعرفتُ ذلك الشخص العظيم
ذا البريق الذهبي. بمعرفته وحسب يغلب المرء الموت. ليست هناك
طريقة أخرى للهروب من عجلة الولادة والموت والاستنساخ.

ليس هناك ما هو أسمى منه، وما يختلف عنه، وما يكون أكثر دهاءً
أو أعظم منه. هو وحده المنير الذي لا يتغير، العظيم الذي يملأ هذا
الكون.

رغم أنه يملأ الكون لكنه يتجاوزه ولا يتأثر بأحزانه. ليس له شكل من يعرفونه يحظون بالخلود، بينما يظل الآخرون في أعماق البؤس. إنه الإله الموجود في كل مكان وزمان. يسكن في قلوب الكائنات كافة. بفضل تنال كل الكائنات الحرية، بتوجيه وجوههم نحوه. إنه الذات الأعمق. إنه السيد العظيم. هو من يكشف نقاء القلب الذي بواسطته يمكن الوصول إليه، هو الكيان النقي. إنه الحاكم. إنه النور العظيم الذي يسطع للأبد.

هذا الكيان العظيم، ولنفترض أنه في حجم إبهام اليد، يسكن إلى الأبد في قلوب المخلوقات كافة باعتباره الذات الأعمق. يمكن للعقل النقي أن يعرفه مباشرة عبر التمييز الروحي. بمعرفته، لا يفنى الناس أبدًا. لهذا الكيان العظيم ألف رأس وألف عين وألف قدم. إنه يحيط بالكون. رغم أنه يفوق الحدود، علينا أن نتأمله ساكنًا في أعماق القلب، مركز الجسد، أعلى سرّة البدن بعشرة أصابع.

وحده يمثل كل ذلك؛ ما كان وما سيكون، لقد أصبح الكون بأكمله. مع ذلك يظل دائمًا دون تغيير، إله الخلود.

أياديته وأقدامه في كل مكان. أعينه وأفواهه في كل مكان. آذانه في كل مكان. إنه يعم الكون بأكمله.

إنه سيد الكل وحاكمهم دون أعضاء الحس التي تعكس أنشطة الحواس.

إنه صديق الكل وملاذهم.

إنه يسكن الجسد، أي مدينة البوابات التسعة. يلهو في العالم في صور لا حصر لها. إنه سيد وحاكم العالم بأكمله، ما هو حي وما هو غير حي.

يتحرك بسرعة رغم أنه بدون أقدام. يمسك كل شيء رغم عدم وجود أيادٍ. يرى كل شيء دون أعين. يسمع كل شيء دون آذان. يعرف كل ما هو موجود، لكن لا يعرفه أحد. يُدعى الكيان الأسمى، الواحد العظيم. هو أبرع البارعين، أعظم العظماء، هو الذات الكامنة في قلوب الكائنات كافة. بفضلته يتخلى الإنسان عن رغباته الملحة ويتعدى الحزن ويدرك أنه براهمان الأعظم.

آه يا براهمان الأعظم!
لا شكل لك، ورغم ذلك
لا أحد يعرف السبب
تظهر في أشكال كثيرة
تأتي بها ثم تجذبها لنفسك
املأنا بفكرك!

أنت النار
أنت الشمس
أنت الهواء

أنت القمر

أنت السماء المرصعة بالنجوم

أنت براهيمان الأعظم

أنت المياه

أنت خالق الكل

أنت امرأة، ورجل

أنت الشباب، وأنت العذراء

أنت العجوز الذي يتحسس طريقه بعصاه

أنت في كل مكان

أنت النحلة الداكنة

أنت البيغاء الأخضر ذو الأعين الحمراء

أنت الرعد والسحاب وفصول السنة والبحار

لا بداية لك

ولا زمان ولا مكان

أنت منبع كل شيء

أنت العوالم الثلاثة.

مايا هي زوجتك المقدسة

أنت سيدها وحاكمها
هي حمراء بيضاء سوداء
كل لون جونا (راجع حاشية ٣٠)
أطفالها كثيرون
الأنهار والجبال
الزهرة، الحجر، الشجرة
الوحش، الطائر، الإنسان
يشبهونها في كل شيء
أنت الروح في الجسد
تنسى من أنت
تتحد بمايا
لكن لسبب ما
تنفصل عنها أخيرًا
وتسترد نفسك

أنت براهيمان الخالد
أنت المصنوع من الطين
كائنات وفي الآن ذاته واحد

مثل طائرین جمیلین

ریشهما ذهبی

رفیقان لا یفترقان

حطّا علی أفرع

الشجرة عینها

کإنسان یتذوق

فاکهة الشجرة الحلوة

فاکهة الشجرة الحلوة والمرة كذلك

لکنک کبراهمان سید مايا

تظل غیر مرئي

ثابتًا

تراقب بهدوء

قد ینسى الإنسان وحدانيته بك

ویرتبك إثر ضعفه

ویمتلئ بالأسى

لکن دعه ینظر إلیک عن قرب

ويعرفک کذاته

آه يا سيدي.. يا أقدم المقدسين
أنظر إلى مجدك
حينها يتحول كل أسمى الإنسان الشديد
إلى فرح

أنت لا تتغير
أنت الأعظم، أنت النقي
تسكن فيك الآلهة كافة
أنت نبع كل الكتب المقدسة
فما الجدوى من الكتب المقدسة
إن ردّتها الشفاء
وغابت عن القلب؟
وحده من يعرفك
ينل كل ملء

أنت سيد مايا
والإنسان عبد لها
باتحادك بمايا أظهرت الكون

أنت نبع الكتب المقدسة كافة

ومصدر الأديان كافة

الكون هو مايا خاصتك

وأنت سيدها أيها الإله العظيم

أنت تسكن كل شكل

تنظر إليه العين

أنت واحد... واحد فقط

ولدت من أرحام كثيرة

أصبحت كثرة

وكل شيء يعود إليك

أنت السيد الإله مانح كل البركات

أنت النور، أنت الفاتن الوحيد

من يجددك

يجد سلامًا لا نهائي

أنت السيد رب الأرباب

تسكن فيك العوالم كافة

أنت حاكم الوحوش
ذات القدمين وذات الأربع
أنت معبود قلوبنا
أنت السيد المبارك
أنت أبرع البارعين
لا سلام إلا فيك

أنت حارس الكون الوحيد
أنت سيد الكل
تكنن في قلوب مخلوقاتك
يتحدث بك الأرباب والأنبياء
من يعرفك لا يذوق الموت أبدًا

أنت منبع كل الديانات
عندما يسطع نور معرفتك
لا يكون هناك نهار ولا ليل
ولا وجود ولا عدم
أنت وحدك!

وحدك غير الزائل ... أنت الفاتن

اسمك المجد العظيم

لا يقف أحد بجانبك

ولا يعادلِكَ إنسان

إنك لا تُرى

لا تراك الأعين الفانية

الأنبياء وحدهم

يرونك بقلوبهم النقية

وحدهم هم الخالدون

لست ذكرًا ولا أنثى

لست محايدًا

أيًّا كان الشكل

فهو أنت!

أنت تبسط الكون

أنت الوعي المحض
أنت خالق الزمان
أنت العالم بكل شيء

فيك تظهر المايا
أنت القوة المقدسة
أنت الذي تُظهر لنا هذا الكون
تُظهر الاسم والشكل

أنت الكائن الأولي
تتجلى في هذا الكون
كون الوهم والحلم
أنت فوق الزمان
غير مرئي، غير محدود، أنت الواحد الفاتن
دع إنساناً يتأمل فيك
من أعماق قلبه
دعه يُكرّس نفسه لك
أنت السيد اللانهائي

سوف تُعرِّفه بك

أنت رحم ومقبرة الكون
وأنت سكناه
أنت مصدر كل فضيلة
مُحطَّم كل الخطايا
عندما يراك القلب تسكن فيه
يختفي الزمان والشكل
دع إنساناً يشعر بحضورك
دعه يعاينك بداخله
وحينها سيشعر بالسلام
السلام الأبدي
هو وحده... هو وحده

أنت الخالد بين الفانين
أنت وعي الواعين
أنت الواحد الذي يفي
برغبات الكثيرين

دع إنساناً يكرس نفسه

لمعرفتك

دعه يتبع طريقك

وسوف يعرفك

وستنفك كل قيوده

هل يمكن لإنسان أن يطوي سماءً

كقطعة جلد؟

هل يمكنه أن ينهي تعاسته

دون أن يعرفك؟

عندما يتأمل إنسان حقائق هذه الكتب المقدسة بأعلى درجات
التكريس لله ولمرشدته الروحي بنفس الدرجة، سوف تسطع أمامه.
سوف تسطع أمامه حقاً.

أووم... سلام... سلام... سلام

سري أوروبندو^(٣٣)

(٣٣) فيلسوف هندي ومعلم لليوغا وغورو وشاعر وقوميّ. انضم إلى الحركة الهندية من أجل
الاستقلال عن التاج البريطاني، وكان لفترة من الزمن أحد قادتها المؤثرين وصار بعد ذلك
مصلحاً روحياً، إذ بات يقدم رؤاه حول التقدم البشري والتطور الروحي.

عندما نتحول من التصوف الهندوسي المبكر المتمثل في كتب الأوبانيشاد إلى التصوف المعاصر ممثلاً في سري أوروبندو لا نجد سوى تغيير قليل في الفكر بدرجة مذهشة، إن وضعنا في اعتبارنا أن الفاصل الزمني بين الاثنين يقارب ثلاثة آلاف عاماً. بالطبع ليس الأمر مذهشاً بمعنى ما؛ لأن الوعي الصوفي واحد في العصور كافة، وعادة ما يتسربل بالآراء الثقافية وفلسفات العصر أو الدولة التي يظهر فيها. يجعله ذلك يبدو مختلفاً جداً للعين التي لا تستطيع أن تخترق السطح الخارجي لأزمان وأماكن مختلفة. حتى بهذا المعنى سنجد أن قدر التغير الذي حدث من مؤلفي كتب الأوبانيشاد إلى سري أوروبندو قليل جداً بصورة مذهلة. تتضح حقيقة أنه سليل روحي مباشر لأولئك الأنبياء في كل صفحة من كتاباته تقريباً. يؤسس فصوله على كتب الأوبانيشاد مباشرة، وتظهر استشهاده بها بدرجة أكبر من استشهاده بأي كتاب آخر في العالم، باستثناء ربما كتاب البهاجافاد غيتا^(٣٤). ليس هذا سوى مثال آخر على حقيقة أن كتب الأوبانيشاد كانت دائماً المصدر الأعظم للروحانية الهندية.

لا يجب علينا بالطبع أن نفكر في عمل سري أوروبندو باعتباره مجرد إعادة إنتاج بليدة للحكمة القديمة. قد يمكننا أن نوجه هذا الاتهام إلى بعض الفلاسفة الهنود المعاصرين بدرجة من العدل ولكننا لا يمكن أن نوجهه إلى الهنود المتصوفين بأي حال لأنهم أناس مُلهمون

(٣٤) الكتاب الهندي المقدس في الديانة الهندوسية، وهي الحوار الذي جرى بين السيد أو الرب المبارك كريشنا وأرجونا عند بداية المعركة وهو عبارة عن ٧٠٠ بيت أو آية تقع في ثمانية عشر فصلاً، يعرف باسم البهاغافاد غيتا ويعود تاريخها إلى قرابة الألف الثالث قبل الميلاد.

بطبيعتهم، وليسوا ناسخين لتجربة غيرهم. بالإضافة إلى تطابق الروح بين كتب الأوبانيشاد وأوروبندو، كان ثمة تغيّر في الشكل بالطبع. ربما يستطيع المرء أن يميز هذا التغير باعتباره محاولة واعية من أوروبندو إلى التوفيق بين رسالة التصوف الهندي الأزلية والفكر العالمي والغربي الحديث، خاصة لأنه تشكّل بروح العلم.

ولد أوروبندو في عام ١٨٧٢ بالهند. درس في جامعة كامبريدج، حيث نال منحة في دراسة العلوم اليونانية واللاتينية. فاز بجوائز وتكريمات كثيرة في اللغتين اللاتينية واليونانية. كان يتحدث اللغات الفرنسية والألمانية والإنجليزية بطلاقة. يُقال إنه أمضى ١٤ عامًا بإنجلترا. عندما عاد إلى الهند عمل لفترة بخدمة حكومة بارودا^(٣٥)، وصار أستاذًا في الأدب الإنجليزي بكلية بارودا. بعدها بفترة وجد نفسه منغمسًا في سياسات الهند الوطنية، وبعدها في غمار كفاح الهند من أجل نيل استقلالها. قبض البريطانيون عليه بتهمة التحريض على العصيان واتّهم بمشاركته في أنشطة إرهابية. بالرغم من أنه كان يعمل من أجل استقلال الهند، إلا أنه أكّد على أنه لم يشترك أبدًا في أي سياسة عنف، ولم يوافق عليها أبدًا. تمت محاكمته وأُخلي سبيله. بعد ذلك مباشرة ترك السياسة واعتزل العالم، كما تصف العبارة الهندية الموقف: «ليقضي ما تبقى له من حياته في ممارسة اليوجا، والسعي وراء هدف الصوفيين».

(٣٥) ولاية بارودة كانت عبارة عن إمارة أو دولة أميرية سابقة للهند في جنوب آسيا، والتي كانت عاصمتها مدينة بارودة. تشكلت كدولة في عام ١٧٢١ م واستمرت حتى انضمامها إلى الاتحاد الهندي في عام ١٩٤٩، هي اليوم جزء من ولاية كجرات في الهند.

نشر عددًا كبيرًا من الكتب باللغة الإنجليزية. نجد التعبير الأكثر دقة واكتمالًا عن فكره وتجربته في كتابه «الحياة المقدسة»، ومنه نعرض المقتطفات التالية. يضم هذا الكتاب الضخم ١٠٠٠ صفحة مكثفة، كما يحتوي على أكثر من ٤٠٠٠٠ كلمة. أسلوبه بالإنجليزية جميل وقوي جدًا من نواح كثيرة، مع ذلك يتسم بالإسهاب بدرجة شديدة جدًا. لهذا السبب يميل إلى أن يصبح مملاً. علاوة على ذلك، بالرغم من أن تجربته الصوفية التي كانت متطورة جدًا بصورة لا شك فيها تسطع بلمعان بين الحين والآخر. بالرغم من ذلك تركز كتاباته على الأفكار الفلسفية بمصطلحات معينة أول بها الخبرات. سيكون لزامًا على من يقرأون هذه المختارات أن يعتادوا على حقيقة أن الصوفيين يميلون إلى كتابة آرائهم أكثر من كتابة تجاربهم الصوفية، إلا في استثناءات قليلة واضحة. إنهم يخجلون من عرض مكنونات قلوبهم على الملأ. مع ذلك تجربتهم هي هبتهم التي لا تُقدَّر بثمن، بينما آراؤهم قد تكون قيمة أو غير ذلك. قد يكون هناك شعاع نور مفاجئ واحد وحسب لتنويره الصوفي في المقتطف الآتي، ولهذا أهمية كبرى. سوف أعرضه هنا كاملاً ثم أعلق عليه.

يقول في صفحة ٦٤:

«عند بوابات المتعالي تقف تلك الروح المحضة والكاملة التي تصفها كتب الأوبانيشاد بالمنيرة والطاهرة؛ الروح التي تسند العالم... دون أقل صدع من الازدواجية، والتي تخلو من أي أثر للقسمة... الروح الفريدة والمتماثلة، والتي تخلو من أي صورة علائقية أو تعددية، إنها

الذات النقية للأدفايتا^(٣٦)، إنها براهمان الساكن، الصمت الفائق». التعليق الآتي لي (الكاتب): عندما يعبر العقل من تلك البوابات.... يشعر فجأة بعدم واقعية العالم وحقيقة الصمت الوحيدة التي هي إحدى أقوى التجارب والأكثر إقناعاً، والتي تجعل العقل البشري بارعاً.

من الواضح أن هذا يُعبّر عن صورة طبق الأصل من تجربته. علينا أن نلاحظ أن «الصمت» كناية عن الوعي النقي الذي له نفس معنى «الظلمة». كلاهما يرمزان إلى الخواء بالمعنى السلبي، حيث إن الظلمة تشير إلى غياب النور، والصمت هو غياب الصوت.

إن الموضوع الذي نتناوله هنا هو أن فكرة عدم واقعية العالم أو أوهامه تتأسس بوضوح على هذا النوع من التجربة. إن هذه الفكرة هي تأويل للتجربة الصوفية لا يؤيده أغلب المتصوفين من الثقافات الأخرى على مستوى العالم. إن الفلسفة التي تتماشى مع التصوف في ديانات الغرب؛ المسيحية - الإسلام - اليهودية^(٣٧)، تكون عادة واقعية في ما يتعلق بالعالم الخارجي. لكونها تأويلات، قد يكون الواقعية والتوهم حقيقيين أو زائفين. لن أناقش ذلك الأمر، ولكن يجب أن يتضح لنا أن فكرة أن العالم تجربة وليس حقيقة متأصلة في التجربة الصوفية، لا

(٣٦) دفايتا هي كلمة تعني حرفياً لاثنائي، هو أقدم مذهب فرعي تابع للفيدانتا، وهو مذهب تقليدي هندي قديم يتضمن نصوصاً مشروحة ومفسّرة، بالإضافة إلى سادھانا. تعد أدفايتا الأصل في اللا مشنوية، والتي تؤمن بعدم وجود ثنائي منفصل من الروح الداخلية والروح الظاهرية، بالتالي فهي تعطي تأويلاً موحّداً للجسد الكامل في الأوبانيشاد.

(٣٧) يقصد بكلمة الغرب كل ما هو ليس كائناً بالشرق الأقصى.

في البرهان المنطقي. بعد ذلك تطفو في عالم الفكر بصورة مجردة عن التجربة. ما يحدث إذن هو أن الفلاسفة الذين لم يمروا أبدًا بالتجربة، يتشبثون بتلك الفكرة ويكررونها، ولأنهم يجهلون منبعها الصوفي، يثيرون الجدل، سواء لصالحها أو ضدها، وفي النهاية يعتقدون أنها تتأسس على براهين فكرية. من يقبلوا الفكرة يعتقدوا أن البراهين جيدة، ومن لا يقبلوها يعتقدوا أن البراهين سيئة.

في هذه المختارات يهتم سري أوروبندو بالتعامل بصورة صائبة تجاه ما يعتبره قطبي الفكر الإنساني: المادية العلمية الغربية، والتصوف المثالي الشرقي. يميل كل منهما إلى أن يتطرف بصورة غير مقبولة. يُلقي اللوم على التصوف الهندي لتطرفه في غيبته. في ما يتعلق بهذا الأمر يعتقد سري أوروبندو أن المادية الغربية التي تشكل التطرف الآخر تمثل ثقلًا موازنًا له أهميته. علاوة على ذلك، يعتقد أن العقل الصوفي الحر والمستقيم يحتاج في مساره إلى عقل واضح بسيط ومدرب - مثل ما ينتجه التعليم العلمي - حتى لا يكون عرضة لأن يفقد نفسه في عالم الأوهام والخرافات الشاذة. كانت وظيفة العلم المادي الغربي في تطوير الروح البشرية هي استجلاء العقل وتدريبه حتى يستطيع أن يتقدم إلى أعلى مراتب الروحانية التي تقوم على أسس صلبة ثابتة. يكتب أيضًا: «يجب علينا أن نراعي الخدمة التي قدمها الإلحاد للإله باحترام ودهشة».

إن ميتافيزيقا سري أوروبندو التي يعتقد أنها تقوم على أساس مجمل

تجربته الفكرية - الحسية، والصوفية هي نوع من التطور الناشئ^(٣٨)؛ تجربة تتأسس من أذناها إلى أعلاها على هذه المصطلحات: المادة - الحياة - العقل - العقل السامي؛ بمعنى العقل الصوفي. هذا تطور أبدي لا يحده زمان. على الرغم من ذلك، فإن هدف الإنسان على المستوى الزمني هو هذا المصطلح النهائي: تجسيد العقل الإلهي في صورة جسدية. لكن ليس من الممكن ظهور أي مصطلح أسمى إلا بسبب وجود الأسمى مسبقاً وضمنياً في الأدنى. حتى المادة تُعتبر براهمان، وقد أصرت كتب الأوبانيشاد على ذلك بالفعل. لم تستطع المادة الصماء أن تنتج حياة، وبالتالي لا يمكن للعقل العادي أن ينتج عقلاً سامياً ما لم يكن الأخير موجوداً بشكل مسبق وضمني في الأول.

من كتاب الحياة المقدسة

الفصل الأول: الطموح البشري^(٣٩)

الشاغل الأول للإنسان في أفكاره اليقظة، وكما يبدو هو أيضاً الشاغل الحتمي والمطلق، لأنه يحيى أطول فترات الشك، ويعود بعد كل فترة إقصاء، هو أسمى ما يمكن لعقله أن يتصوره. إنه يتجلى في

(٣٨) التطور الناشئ هي فرضية أن ثمة خواص جديدة مثل الضمير تظهر إبان عملية التطور في لحظات معينة حاسمة، وغالباً يعود السبب إلى تغيرات غير متوقعة تطرأ على الكائنات الموجودة بالفعل.

(39) Sri Aurobindo, The Life Divine. Calcutta: Arya Publishing House, 139, Vol. I, pp. 1-6; Madras: Sri Aurobindo Library, Inc. 1949. Copyright, 1949, by Sri Aurobindo Library, Inc.

العِرافة الإلهية، والدافع نحو الكمال، والسعي وراء الحقيقة المطلقة والسعادة والبهجة التي لا يشوبها شيء، والشعور بالخلود الخفي. لقد تركت أزمنة المعرفة الإنسانية القديمة شاهداً على هذا الطموح الدائم. نرى اليوم إنسانية مُشَبَّعة، لكنها غير راضية بالتحليل الناجح لمظاهر الطبيعة الخارجية، استعداداً للعودة إلى شوقها القديم. تعد أول صيغة للحكمة بأن تكون الأخيرة: الله، النور، الحرية، والخلود.

هذه المُثُل الثابتة للجنس البشري هي النقيض المباشر لخبرتها المعتادة، والتأكيد على الخبرات الأعلى والأعمق التي تُعتبر شاذة بالنسبة للإنسانية، ولا نحققها إلا في صورتها الشاملة المنظمة، بواسطة جهد فردي ثوري، أو تطور عام. إن أردنا أن نعرف ونتملك ونصير الكيان الإلهي في وعي حيواني أناني، ونُحوّل غموض عقليتنا المادية إلى حالة من التنوير، لبناء سلام وسعادة ذاتية الوجود، حيث يوجد هناك تأكيد على الرضا الانتقالي، مصحوباً بألم جسدي ومعاناة وجدانية، وإن أردنا أن ننال حرية لا نهائية في عالم يعلن عن نفسه كمجموعة من الضرورات الآلية، وإن أردنا أن نكتشف ونحقق الحياة الأبدية في جسد عُرضة للموت والتشوية الدائم، سنجد ذلك يُكشف لنا في صورة تجلي لله في المادة، وسنجد أن هدف الطبيعة في تطورها الأرضي. بالنسبة للعقل المادي العادي الذي يتخذ تنظيمه الحالي للوعي بما يتناسب مع قصور إمكانياته، يُعتبر التناقض المباشر لمثله غير المحققة مع الحقيقة المحققة جدلاً بصورة نهائية ضد صحتها! لكن إن أردنا تكوين رأي أكثر إمعاناً عن الأفعال الدنيوية، سيظهر ذلك التعارض المباشر كجزء

من أعمق أساليب الطبيعة وعلامة على انقضاء عقوبتها كاملاً.

نحن نتحدث عن تطور الحياة المادية، تطور العقل في المادة، ولكن كلمة التطور تذكر الظاهرة وحسب، دون أن تفسرها. يبدو أنه ليس هناك سبب يفسر لنا: لماذا يجب على الحياة أن تتطور من عناصر مادية، أو لماذا يجب على العقل أن يتطور من شكل حي ما لم نقبل الحل الفيدي (نسبة إلى كتاب الفيذا المقدس) الذي مفاده أن الحياة قد سبق لها أن تطورت في هيئة مادة وعقل في العالم، لأنه من حيث الجوهر تعتبر المادة شكلاً من أشكال الحياة المحتجبة، والحياة شكل من أشكال الوعي المحتجب. يبدو أن اعتراضاً محدوداً يُثار بشأن خطوة أبعد، تتعلق بالاعتراف بأن الوعي العقلي قد يكون في حد ذاته مجرد شكل وقناع لحالات أسمى، تفوق قدرات العقل. في هذه الحالة، الدافع الإنساني الذي لا يُقهر نحو الله والنور والسعادة والحرية والخلود، يُقدّم نفسه في ترتيبه الصحيح، باعتباره ببساطة هو الدافع الأمر الذي تسعى الطبيعة بواسطته نحو التطور بدرجة تفوق العقل. إذا كان التطور هو التجلي المتدرج للطبيعة، وما تتضمنه من خمول ونشاط، هو أيضاً الإدراك الواضح لما تكون عليه الطبيعة خفية. إذا كانت حقيقة الأمر أن الروح مُتضمّنة في المادة، وأن الطبيعة الظاهرية هي الإله الخفي، فإن التجلي الإلهي في حد ذاته، وإدراك الإله داخلياً وخارجياً، هو أسمى وأصدق هدف ممكن للإنسان على الأرض.

هكذا فإن التناقض الأزلي والحقيقة الأزلية للحياة الإلهية في جسد مادي هو الطموح الأبدي أو الحقيقة التي تسكن جسداً فانيًا، والإدراك

الفردى الشامل المتمثل فى عقول محدودة وأنفس منقسمة، أى وجود متجاوز لا يمكن تعريفه، غير زمنى وغير مكاني يجعل الزمان والمكان والكون ممكنًا، وأسمى حقيقة يمكن بلوغها فى كل ذلك تظهر نفسها للعقل المتمعن والغريزة أو الحدس البشرى المثارىن.

من الفصل الثانى: الإنكاران^(٤٠)

الإنكار المادى

لقد حفز القوة الواعية (فى الفكر المجرد) وتوصل إلى أن المادة هى براهمان؛ لأن من المادة تولد أنواع الكائنات كافة، وبولادتها تتكاثر، وتمر بالمادة فى طريقها بعيدًا عن هنا. ثم ذهب إلى أبهى «فارونا» وقال له: «عرّفنى بالبراهمان يا سيدى!» لكن والده قال له مجددًا: «نشط الطاقة الواعية فى نفسك، لأن الطاقة هى البراهمان».

Taittiriya Upanishad, III: 1, 2

لا يمكن أن يكون هناك أساس لتأكيد الحياة الإلهية على الأرض وشعور بالخلود فى الوجود الفانى ما لم نعرف، ليس بالروح الأبدية وحسب التى تسكن هذا القصر المادى الذى يرتدى هذا الرداء المتغير، ولكن كذلك بأن تقبل المادة المصنوع منها باعتبارها مناسبة وسامية، دائمًا ما يصنع منها أثوابه، ويُشيد هذه السلسلة من القصور التى لا تنتهى مرارًا وتكرارًا.

(40) Ibid., pp. 8-23.

لا يكفي ذلك لنحتمي أنفسنا من العودة إلى الحياة في الجسد، إلا إن استطعنا القول - بلغة الكتابات القديمة - إن المادة هي أيضًا براهمان، وذلك بالاشتراك مع كتب الأوبانيشاد، عندما نفهم التماثل بين هذين المصطلحين المتطرفين للوجود، ولكي نعطي القيمة الكاملة للصورة البليغة التي يوصف بها العالم المادي باعتباره الوجود الخارجي للكيان الإلهي. سيكون هذا التماثل الذي يبدو منقسمًا ظاهريًا غير مقنع للعقل لو أننا رفضنا الاعتراف بسلسلة من المصطلحات المتصاعدة من قبيل (الحياة- العقل- العقل السامي- الدرجات التي تربط العقل بالعقل السامي) بين الروح والمادة. خلاف ذلك لا بد وأن يظهر الاثنان كخصمين غير متصلحين، مرتبطين معًا في زيجة تعسة، ويكون الانفصال بينهما هو الحل الوحيد المعقول. إن أردنا أن نعرّفهما ونجعل كلاً منهما ينوب عن الآخر، سيكون ذلك بمثابة خلق فكري مصطنع بطريقة تعارض منطق الحقائق، ولن يصبح ذلك ممكنًا إلا عن طريق التصوف اللاعقلي.

لو ركّزنا على الروح المحضة والوجود أو الطاقة الآليين السطحيين، وأطلقنا على أحدهما: الإله أو الروح، وأطلقنا على الآخر: الطبيعة، ستكون النهاية الحتمية إما أن ننكر الإله، أو نتبعد عن الطبيعة؛ لأن الاختيار بين الفكر والحياة سيصبح أمرًا حتميًا. يصل الفكر إلى مرحلة إنكار الواحد، ويرى أنه وهم من صنع الخيال. ويرى الحياة بوصفها وهمًا من صنع الحواس. تركز الحياة على ما هو غير مادي، وتهرب من ذاتها بطريقة تدعو إلى الاشمئزاز، أو تجعل صاحبها في نشوة ينسى فيها

نفسه، أو تجعل المرء ينكر خلوده أو يتعد عن طريق الإله أو يتجه نحو الحيوان. ليس هناك أي شيء مشترك بين بوروشا^(٤١) وبراكريتي^(٤٢) والنفس اللامعة السلبية للسامخيا^(٤٣)، وطاقتها الفعالة التلقائية، ولا حتى بين أوضاع جمودها المتناقضة، ولا يمكن حل التعارض بين مبادئها إلا بإبطال دفع النشاط المدفوع بخمول صوب الراحة الثابتة التي كانت تدفع إليها عبثًا التقدم المجذب والعقيم لصورها.

لدى صاحب المذهب المادي مجال أكثر سهولة. يمكن له بإنكار الروح أن يصل إلى بساطة أكثر إقناعًا في عرضه للقضية، أي أنه يلجأ إلى أحادية حقيقية؛ أحادية المادة أو القوة. ولكن ذلك الجمود الذي يعرض به قضيته يستحيل أن يستمر دون توقف. ينتهي إلى أن يصف شيئًا لا تمكن معرفته بأنه خامد، بعيد عن العالم المعروف مثل بوروشا السلبي أو أتمان^(٤٤) الصامت. ليس لذلك غرض سوى أن نُوقف متطلبات الفكر المتصلبة بنوع من الإقرار المبهم، أو أن نجد مبررًا لعدم توسيع حدود البحث.

(٤١) مبدأ معتقد في الفلسفة الهندوسية تطور معناه في عهود الفيدية والأوبانيشاد، وهي عبارة تحمل في معناها الذات أو الوعي أو المبدأ الكوني.

(٤٢) كلمة تعني الطبيعة، وهي حسب ذلك المعتقد المكان الأساسي الذي يوجد فيه الكون وفيه تنتظم أموره وتعمل، وهو حسب البهاغا فاد غيتا القوة المحركة الأساسية. تحمل البراكريتي معنى المادة، وهي المكون الأساسي في الكون، وهي موجودة في كافة أنشطة الخلق.

(٤٣) سامخيا هي إحدى مدارس الأستيكا الستة في الفلسفة الهندية، وتوصف على أنها المدرسة العقلانية في تلك الفلسفة. ترتبط السامخيا بشكل كبير بمدرسة فلسفة اليوغا في الهندوسية، وكان لواقعيتها تأثير على مدارس أخرى في الفلسفة الهندية.

(٤٤) كلمة سنسكريتية تعني النفس أو الذات الداخلية. تشكل هذه الكلمة مصطلحًا في الفلسفة الهندوسية وخاصة في مدرسة فيدانتا الهندوسية، حيث تشكل عندها القاعدة الأساسية الأولى، وهي النفس أو الذات الحقيقية للفرد، والتي لا يمكن تحديدها بالظواهر، وهي أصل الفرد.

لذلك لا يمكن للعقل الإنساني أن يظل راضيًا وسط هذه المتناقضات العجفاء. لا بد أن يسعى دائمًا نحو تحقيق تأكيد شامل، يمكن أن نجده في التصالح النير وحسب. إن أردنا أن نصل إلى تحقيق ذلك التصالح، يجب على العقل أن يعبر الحدود التي يفرضها علينا الوعي الداخلي، سواء حدث ذلك عبر طريقة موضوعية للتحليل تُطبَّق على الحياة والعقل، كما تُطبَّق على المادة، أو عن طريق التخليق الذاتي والتنوير، للوصول إلى الوحدة النهائية دون إنكار التعددية التعبيرية. لا يمكن أن تتناغم الأشكال المتعددة والمعلومات كافة التي تبدو متناقضة عن الوجود إلا في مثل ذلك التأكيد الشامل.

لكن عندما يتعكر صفو هذا التناغم، يكون من الضروري والمفيد أن يقيس الإنسان كلاً من هذين النقيضين الكبيرين في وضعهما المتطرف على حدة. هذه هي طريقة العقل الطبيعية للعودة إلى ما فقده. قد يحاول العقل في الطريق أن يستريح في الدرجات المتداخلة، مُقللاً من الأشياء كافة المتعلقة بطاقة الحياة الأصلية، أو الشعور، أو الآراء، ولكن دائماً ما تتسم هذه الحلول الحصرية بدرجة من الزيف. قد تُرضي هذه الحلول الفكر المنطقي الذي لا يتعامل سوى مع الأفكار المحضنة لبعض الوقت، لكنها لا تستطيع أن تُرضي شعور العقل بالواقعية، لأن العقل يعرف أن هناك شيئاً ما خلفه، ليس هو الفكرة. من ناحية أخرى يعرف أن شيئاً بداخله أكثر من النفس. لا ينال العقل بعض الشعور بالحقيقة النهائية لفترة زمنية، إلا عن طريق الروح أو عن طريق المادة، ولا يمكن لأي من المبادئ المتداخلة أن تحقق ذلك.

لذلك ستكون نبوءة جيدة لو أننا بعد تجارب عديدة وحلول شفوية، نجد أنفسنا واقفين اليوم في حضرة الاثنين اللذين تحملا بمفردهما لفترة طويلة أصعب اختبارات التجربة؛ تحملا الحدين المتناقضين. وتوجب على الاثنين في نهاية التجربة أن يكونا قد توصلا إلى نتيجة ترفض الغريزة البشرية الشاملة أن تعتبرها حقيقية ومُرضية؛ تلك الغريزة التي حجت كلاً من القاضي والحارس وممثل روح الحقيقة الشاملة. في أوروبا والهند على التوالي، سعى كل من أصحاب مذهب الإنكار المادي وأصحاب مذهب الإنكار الزهدي إلى أن يؤكد كل منهما أنه الحقيقة الواحدة، ويهيمن على مفهوم الحياة. إذا كانت النتيجة في الهند هي تراكم عظيم لكنوز الروح أو بعضها، كانت أيضًا بمثابة إفلاس عظيم للحياة، أما في أوروبا فإن الثراء الفاحش والسيطرة على قوى هذا العالم وممتلكاته قد تقدمت نحو إفلاس مماثل في ما يتعلق بالروح. كذلك لم يقتنع العقل الذي سعى وراء حل لكافة الإشكاليات المتعلقة بالمادة بالحل الذي وصل إليه.

على الرغم من أن رفض معتنقي المذهب المادي أكثر إلحاحاً وأنجح وأسهل في جذبه لعامة البشر، إلا أنه في النهاية أقل تحملاً وأقل فاعليّة من مذهب الإنكار الزهدي، حيث إن الأخير يحمل بين طياته علاجه الخاص به. يمتد مذهب اللا أدوية الذي يُقر بالمجهول وراء كل ما هو ظاهر إلى حدود المجهول، حتى يفهم كل ما هو غير معروف. إن فحواه هو أن الحواس المادية هي وسيلتنا الوحيدة إلى المعرفة، وبذلك لا يستطيع العقل، حتى عندما يقوم بأقوى وأوسع رحلاته أن يهرب إلى

نقطة أبعد من مجالها. لا بد أن يتعامل دائماً بمفرده مع الحقائق التي توفرها وتقترحها، ويجب أن ترتبط تلك المقترحات بأصولها دائماً. لا نستطيع أن نذهب إلى ما هو أبعد من ذلك، ولا نستطيع أن نستخدم تلك المقترحات كجسر يصل بنا إلى مجال تنشط فيه ملكات أقوى وأقل محدودية، وبالتالي يجب أن نؤسس نوعاً آخر من البحث.

تحكم الفرضية الاعتبارية على نفسها بعدم الكفاية. لا يمكن أن نتمسك بها إلا بتجاهل بحسم كل ما في ذلك الميدان الفسيح للدلالة والتجربة التي تناقضها، والإنكار أو الاستخفاف بالملكات النبيلة النافعة التي تنشط في البشر بصورة واضحة أو غامضة، أو في أسوأ الأحوال تكون كامنة فيهم. لا يمكننا كذلك أن نتمسك بها إلا برفض استقصاء الظواهر الميتافيزيقية، والاكتفاء باستقصاء ما يتعلق بالمادة وحرركاتها، واعتبارها نشاطاً ثانوياً للقوى المادية. بمجرد أن نبدأ في تقصي عمليات العقل، والعقل الأسمى في حد ذاتها، وبدون الحكم المسبق الذي يتقرر من البداية بهدف رؤيتها شرطاً ثانوياً للمادة، يحدث اتصال بيننا وبين مجموعة من الظواهر التي تهرب كلية من القبضة المحكمة؛ ألا وهي تشدد المذهب المادي المقيّد. في اللحظة التي تُجبرنا فيها خبرتنا الواسعة على الاعتراف بأن في العالم حقائق يمكن معرفتها تتجاوز مجال الحواس، وفي الآن ذاته موجودة داخل نطاق قوى الإنسان وملكاته، وأنها حقائق تُحدّد ولا تُحدّد بالأعضاء الحسية، حيث تُبقي من خلال الأعضاء الحسية رابطاً بينها وبين عالم الحواس؛ العالم الذي يُعتبر بمثابة الصدفة الخارجية لوجودنا الحقيقي والكامل، تختفي

فرضية اللا أدريّة الماديّة. في هذه اللحظة نكون مستعدين للإدلاء بإفادة عظيمة والانخراط في استقصاء يتطور دائماً.

لكن من الأفضل أولاً أن نتعرف على الفائدة الهائلة التي لا غنى عنها لتلك الحقبة القصيرة للمذهب المادي العقلاني التي تمر بها الإنسانية. هناك ذلك الميدان الفسيح للدلالة والخبرة يبدأ الآن في فتح أبوابه لنا مجدداً؛ تلك الأبواب التي لا يمكن الدخول عبرها في أمان إلا عندما يتم تدريب العقل على القسوة والصرامة. عندما تسيطر العقول غير الناضجة على هذا العقل، نجده يتناسب مع أكثر التشوهات والخيالات المضلّة. في الماضي كان مركز الحقيقة محاطاً بفيض من الخرافات المضلّة والمبادئ غير المنطقية، إلى أن صار كل تقدم في المعرفة الحقيقية أمراً مستحيلاً. لفترة من الزمن صار من الضروري إجراء تنظيف فوري للحقيقة والهيئة التي تتكرر فيها، حتى يخلو الطريق من أجل انطلاقة جديدة وتقدم أكيد. لقد أسدى الاتجاه العقلاني للمذهب المادي هذه الخدمة الجليلة للإنسانية.

لذلك من الضروري أن تبني المعرفة المتطورة نفسها على عقلية صافية واضحة ومنظمة. من الضروري أيضاً أن تُصحّح أخطاءها في بعض الأحيان، بالعودة إلى كبح الحقيقة الحسية، والحقائق الملموسة للعالم المادي. دائماً ما يتقوى ابن الأرض بلمسها، حتى عندما يسعى وراء معرفة خارقة للطبيعة. قد يُقال إنه من الممكن حقاً أن نسيطر على ما هو خارق للطبيعة في تمامها وكمالها، وأن بإمكاننا أن نصل دائماً إلى مرتفعات عندما نحفظ بأقدامنا ثابتة على الأرض. تقول كتب

الأوبانيشاد: «الأرض هي موطئ قدميه» عندما تُصوّر النفس التي تتجلى في الكون. إنها حقيقة مؤكدة أننا كلما توسعنا وازدادت معرفتنا بالعالم المادي، اتسع وتأكد أساس معرفتنا الأسمى، حتى إلى أعلى مستوى؛ إلى مستوى البراهمافيدا^(٤٥).

لذلك عند الخروج من الفترة المادية للمعرفة البشرية، يجب أن نتوخى الحذر، ولا نستنكر باندفاع وتهور ما نتركه أو نلقي به، حتى ولو كانت حبة صغيرة، قبل أن نستحضر المدرجات والقوى المفهومة والأمنة لتشغل مكانها. من الأفضل أن نراقب باحترام ودهشة العمل الذي أسداه الإلحاد للإله، ونُعجب بالخدمات التي أسداها المذهب اللا أدري في إعداد المعرفة التي لا حدود لها. الخطأ في عالمنا بمثابة خادم للإنسان، ومرشده إلى الحقيقة؛ فالخطأ هو نصف الحقيقة المُتعرِّ بسبب قصوره. الخطأ غالبًا هو الحقيقة التي ترتدي قناعًا لتقترب من هدفها دون أن يلحظها أحد. حسنًا، سيكون ذلك صحيحًا إذا كان الأمر دائمًا على هذه الصورة، كما كان في الفترة العظيمة التي أوشكنا على الانتهاء منها؛ تلك الفترة التي تعمل بمثابة مخلص للإنسان، صارم، حي الضمير، أمين، منير داخل حدوده المسموحة له؛ تشكل نصف حقيقة، وليست مجرد انحراف أرعن عاتٍ.

في النهاية تُعبّر المادة عن نفسها كشكل من أشكال القوة المجهولة. تبدأ الحياة - ذلك السر الغامض - في الإفصاح عن نفسها، كطاقة غامضة للوعي، مقيدة في شكلها المادي. وعندما يُعالج هذا الجهل

(٤٥) المعرفة الروحية المتعلقة بالإيمان الإلهي والله والوجود.

الفصل الذي يعطينا شعورًا بوجوده فجوة بين الحياة والمادة، يصعب أن نفترض أن العقل والحياة والمادة هم أي شيء سوى طاقة واحدة في صيغتها الثلاثية؛ أي العالم الثلاثي لأنبياء الفيدا. لن يستطيع الإدراك أن يتحمل قوة مادية قاسية تبدو كأم للعقل. لا يمكن للطاقة التي تخلق العالم أن تكون شيئًا آخر سوى الإرادة التي هي الضمير وحسب، وهي تعمل بوصفها عملاً ونتيجة في الآن ذاته.

ما ذلك العمل وما تلك النتيجة، إذا لم يكونا انطواءً ذاتيًا للوعي في الشكل، وتطورًا ذاتيًا نابعًا من الشكل بهدف تحقيق إمكانية جبارة في الكون الذي خلقته؟ وما إرادة تلك الطاقة في الإنسان إذا لم تكن توجيه الحياة صوب معرفة غير محدودة وقوة بلا قيود؟ يبدأ العلم ذاته في أن يحلم بهزيمة الموت ماديًا، ويعبر عن ظمأ لا يشبع للمعرفة. يبتكر العلم قدرة أرضية كلية للإنسانية. في أفعال العلم يتقلص المكان والزمان إلى نقطة التلاشي، ويحاول بطرق شتى أن يجعل الإنسان سيد مصيره، وبذلك يُخفف القيود الإلزامية. تزداد فكرة وجود حد أو استحالة شيء غموضًا بعض الشيء. بدلًا من ذلك يبدو أن الإنسان ينبغي أن يكون قادرًا على تحقيق كل ما يرغب فيه؛ وذلك لأن الوعي البشري يجد الوسيلة في النهاية. لا تُعبّر القوة الكلية عن نفسها في الفرد، بل في الإرادة الجمعية للبشر التي تعمل مع الفرد كوسيلة. مع ذلك، عندما نتأمل بعمق، نجد أنها ليست إرادة واعية للجماعة، بل هي قوة تتجاوز الوعي يمكنها أن تستخدم الفرد كمركز ووسيلة، وتستخدم الجماعة كحال ومجال. وماذا يمكن أن يكون ذلك سوى الله في الإنسان؛ الذات

غير المحدودة، الوحدة المتعددة، كلي العلم، كلي القدرة، الذي بعد أن خلق الإنسان على صورته، والأنا كمرکز للعمل، والبشر، والنيران^(٤٦) الشاملة كقالب ومجال، يسعى إلى التعبير فيهم عن صورة ما للوحدة والمعرفة الكلية، والقدرة الكلية بوصفها المفهوم الذاتي عن الإله؟ «إن ذلك الخالد في الفانين هو إله نشأ بداخلنا كطاقة تعمل داخل قوانا المقدسة». إنه ذلك الدافع الذي يخدمه العالم دون وعي بكل ما أوتي من قوة ونشاط بهدف تحقيقه.

الفصل الثالث

الإنكاران

٢. إنكار الزاهد

كل هذا هو البراهمان. هذه الذات هي البراهمان، والذات رباعية. إنه ما وراء العلاقة، لا ملامح له، لا يمكن تصوره، حيث كل شيء فيه ساكن.

ماندوكيا أوبانيشاد ٢، ٧

لا يزال هناك عالم آخر.

على الجانب الآخر من الإدراك الكوني، هناك ما هو متاح لنا؛ وهو إدراك لا يفوق الأنا وحسب، بل يفوق الكون ذاته، ويبدو العالم بالنسبة له صورة صغيرة جدًا موجودة على خلفية لا حدود لها. يُدعم

(٤٦) مصطلح يشير إلى الشخص الذي ينام في غشوة بوجية على سطح المياه السماوية.

ذلك النشاط الكوني، أو ربما يتحمله فقط. يشمل الإدراك الحياة بكل اتساعها أو يرفضها وهي في حالتها اللانهائية.

لو تمت تبرئة معتنق المذهب المادي من وجهة نظره التي تصر على أن المادة هي الحقيقة، والعالم النسبي هو الشيء الوحيد الذي يمكننا أن نتيقن منه بقدر ما، وأن العالم الآخر لا تمكن معرفته على الإطلاق، إذا لم يكن غير موجود من الأساس، كحلم للعقل، وتجريد للفكر يُطلق نفسه من رحم الواقع، فكذلك هو الأمر مع الساناسيين^(٤٧) المرتبطة بهذه الحياة الأخرى، حيث إن ما يبرر موقف معتنقها هي وجهة نظره التي تصر على أن الروح المحضة هي الحقيقة، وهي الشيء الوحيد الذي لا يشوبه تغيير، أو ولادة، أو موت، وأن النسبي من خلق العقل والحواس، وهو حلم، وتجريد، بالمعنى المناقض للعقلية المنسحبة من المعرفة الأبدية المحضة.

ما تبرير المنطق أو التجربة، الذي يمكننا أن ندعم به الرأي الأول المتطرف؛ ذلك الرأي الذي لا يمكن أن نواجهه بمنطق مقنع، وتجربة صالحة على حد سواء من الطرف الآخر؟ تؤكد تجربة الحواس المادية عالم المادة؛ ولأن تلك الحواس المادية في حد ذاتها غير قادرة على إدراك أي شيء غير مادي أو غير منتظم في صورة مادة عينية، تُقنعنا بأن ما يتجاوز الحواس هو أمر زائف. لا يمكن تجاوز هذا الخطأ الفادح أو الفج بترقيته إلى مجال الفكر الفلسفي. من الواضح أن زعمهم ليس

(٤٧) حياة التنازل والمرحلة الرابعة في النظام الهندوسي من أربع مراحل حياة تُعرف باسم Ashramas، أول ثلاث مراحل هي Brahmacharya و Grihastha و Vanaprastha

له أساس من الصحة، وحتى في عالم المادة هناك كيانات لا يمكن للحواس المادية أن تدركها. مع ذلك فإن إنكار ما يتجاوز الحواس باعتباره بالضرورة وهماً أو هلوسة يعتمد على هذا الاتحاد الحسي الدائم بين ما هو حقيقي وما يمكن إدراكه مادياً، والذي يعد في حد ذاته هلوسة. إذا افترضنا ما يسعون إلى إثباته طوال الوقت، فإنهم يلجأون إلى الاستدلال الدائري^(٤٨)؛ الأمر الذي لا يمكن أن يتسم بأي إنصاف فكري.

ليست هناك حقائق مادية تتجاوز المادة، ولكن إذا كان البرهان والتجربة هما اختبار للحقيقة، هناك أيضاً حواس تتجاوز عالم المادة، وتستطيع إدراك حقائق العالم المادي دون عون من الحواس الجسمانية، ليس ذلك وحسب، بل تجعلنا أيضاً على اتصال بحقائق أخرى تتجاوز عالم المادة، وتنتمي إلى عالم آخر متضمنة فيه؛ بمعنى مجموعة من التجارب الواعية التي تعتمد على مبدأ ما آخر بدلاً من المادة المعينة التي يبدو أن شموشنا وكواكبنا مصنوعة منها.

منذ أن بدأ التفكير أكد الإيمان والتجربة البشرية دائماً على هذه الحقيقة التي مفادها أن الحاجة إلى الانغماس الشديد في أسرار العالم المادي لم تعد ضرورية، وأنها بدأت تُبرَّر بظهور أشكال جديدة من البحث العلمي. لا يمكن مقاومة الأدلة المتزايدة التي تتأسس عليها أكثر ظواهر توارد الخواطر وضوحاً وما يشبهها من ظواهر أخرى طويلاً إلا من قبل العقول التي لا تزال محصورة في قوقعة الماضي اللامعة، ومن

(٤٨) مغالطة منطقية يبدأ فيها الاستدلال بما يحاول استنتاجه.

قيل عقول ضيقة الأفق على الرغم من فطنتها في حدود مجال التجربة والبحث، أو من قبل أولئك من يخلطون بين الاستنارة والعقل من جهة والتكرار الأمين للأشكال التي تُركت لنا من القرن الماضي، والحفاظ الغيور على عقائد عقلية ميتة أو تموت.

من الصحيح أن القدر الصغير من الحقائق التي تتجاوز نطاق المادة التي اكتسبناها من خلال البحث المنظم ليست تامة، ولم تُؤكّد حتى الآن، لأن الوسائل المستخدمة لا تزال فجوة وناقصة. لكن هذه الحواس الرقيقة التي أعيد اكتشافها أكدت على أنها تشهد بصورة صادقة على الحقائق المادية التي تفوق مستوى الأعضاء الحسية. ليس هناك مبرر لازدراءها باعتبارها تُقدّم شهادة زائفة عندما تتحدث عن الحقائق التي تتجاوز نطاق المادة و التركيب المادي للوعي. يجب أن نسيطر على شهادتها مثلما نفعل مع أي دليل تُقدمه الحواس المادية، ويتوجب علينا أن نمنع النظر فيها ونرتبها بصورة عقلية ونترجمها ونربط بين أجزائها بصورة صحيحة، كما يجب تحديد مجالها وقوانينها وعملياتها. لكن حقيقة المجالات العظيمة لتجربتها التي توجد أهدافها داخل نطاق أدق، وندرکها بأدوات أدق من المتعلقة بالمادة، تزعم في النهاية صحة حقيقة الكون المادي كذلك. هناك وجود لعوالم أخرى تتجاوز عالمنا، وهي تتسم بأنظمتها الكونية وخطوطها العريضة وتكويناتها الكبيرة وقوانينها السائدة وطاقاتها العظيمة، ووسائل معرفتها المتقنة المنيرة. إنها تمارس تأثيراتها علينا هنا في وجودنا المادي وفي أجسادنا المادية، وتنظم هنا أيضاً الوسائل التي تظهر بها وتُكلّف رسلها وشهودها بمهام معينة.

لكن العوالم ما هي إلا إطارات لتجربتنا، وليست الحواس سوى أدوات للتجربة وتحقيق الراحة وحسب. الوعي هو الحقيقة العظمى والشاهد الكوني الذي يُعتبر العالم ميدانه، والحواس أدواته. تجتذب العوالم وغاياتها ذلك الشاهد، لواقعيتها، وليس لدينا دليل آخر يثبت ما إذا كان ثمة عالم واحد أم عوالم كثيرة، وما إذا كان المادي يضارع ما يفوق المادي أم لا. كان هناك جدال بخصوص أن هذه العلاقة ليست غريبة بالنسبة لتكوين الإنسانية ونظرتها إلى عالم موضوعي، لكنها حقيقة الوجود ذاتها؛ فكل الوجود الظاهري يتألف من وعي يمكن ملاحظته، وموضوعية نشطة، ولا يمكن للفعل أن يتم دون شاهد، لأن الكون موجود في الوعي وحسب، أو من أجل الوعي الذي يرصده، وليست له حقيقة مستقلة. لقد أُثير الجدل ردًا على فكرة أن العالم المادي يتمتع بوجود ذاتي أبدي كان موجودًا هنا قبل ظهور الحياة والعقل، وسوف يبقى حيًّا بعد اختفائهما، ولن يعودا يزعجان تناغم الشموس الأبدي، وذلك بجهودهما العابرة وأفكارهما المحدودة. إن الاختلاف الذي يبدو من الناحية الظاهرية ميتافيزيقيًا له في الحقيقة أصل عملي تمامًا، لأنه يحدّد نظرة الإنسان الشاملة للحياة، والهدف الذي سيحدده الإنسان بمجهوداته، والمجال الذي سيحصر فيه جهوده، لأنه سيثير السؤال المتعلق بحقيقة الوجود الكوني، والأمر الأكثر أهمية هو السؤال المتعلق بقيمة الحياة البشرية.

إذا مضينا بالتفسير المادي مسافة كافية، سنصل إلى النظر إلى حياة الفرد والجنس البشري برمته باعتبارها غير مهمة وغير حقيقية؛ الأمر

الذي يترك لنا منطقيًا اختيارًا بين اختارين؛ إما أن يبذل الفرد جهدًا محمولًا ليتنزع كل ما يمكنه انتزاعه من هذا الوجود العابر، أي أن «يعيش حياته» كما يقولون، والاختيار الثاني هو الانخراط في خدمة إثارية غير موضوعية للجنس البشري والفرد على السواء، مع الوضع في الاعتبار أن هذا الأخير خيال عابر لعقلية مضطربة، بينما الأول هو مجرد شكل جماعي للأمر ذاته. نحن نعمل أو نستمتع بدافع الطاقة المادية التي تخدعنا بوهم الحياة، أو بوهم أرقى لهدف أخلاقي أو تحقق عقلي. المادية مثل الأحادية الروحية، تصل إلى المايا، بمعنى أنها موجودة وغير موجودة؛ هي موجودة من حيث أنها حاضرة وإجبارية، وغير موجودة من حيث أنها زائلة وعابرة في أفعالها. في الطرف الآخر، وإذا شددنا على عدم واقعية العالم الموضوعي، نصل بطريقة مختلفة إلى نتائج مشابهة لذلك، لكنها أكثر حدة؛ أي نصل إلى الطابع الوهمي للأنا الفردية، ولا واقعية وافتقار الهدف من الوجود الإنساني، والعودة إلى اللا وجود أو المطلق الذي لا تربطه أي علاقة بأي شيء باعتباره الهروب العقلاني الوحيد من متاهة الحياة الزائلة التي لا معنى لها.

لا يمكن حل السؤال عن طريق تفكير منطقي يتعلق بمعلومات وجودنا المادي العادي، لأن هناك دائمًا ثغرة في هذه المعلومات تجعل الجدل برمته غير مقنع. من الطبيعي أنه ليست لدينا أي تجربة نهائية تتعلق بالعقل الكوني أو الفائق غير مرتبطة بحياة الفرد الجسدية، ومن ناحية أخرى ليس لدينا أي حد صارم لتجربة يمكنها أن تبرر افتراضنا أن ذاتنا تعتمد على الإطار المادي، ولا تستطيع أن تبقى على قيد الحياة

بعده ولا يمكنها أن توسع من أطرها فيما يتجاوز الجسد. لا يمكننا حسم هذا الصراع القديم إلا عن طريق وعينا أو عن طريق زيادة غير مأمول فيها في زيادة أدوات معرفتنا.

إذا أردنا أن نرضى بامتداد وعينا، يجب حتمًا أن يكون هذا الامتداد اتساعًا داخليًا للفرد داخل الوجود الإنساني؛ لأن الشاهد، إذا كان موجودًا، فهو ليس العقل المجسد للفرد المولود في العالم، ولكنه ذلك الوعي الكوني الذي يحتضن الكون، ويظهر كذكاء جوهري في كل أعماله، وإما أن يعيش العالم إلى الأبد بصورة حقيقية كوجود نشط، أو يولد منه ويتلاشى فيه عن طريق فعل المعرفة أو بواسطة فعل القوة الواعية. ليس العقل المنظم هو الشاهد على الوجود، بل ذلك الهادئ والأبدي الذي يعيش في الأرض والجسد البشري الحي على السواء، والذي يعتبر العقل والحواس بمثابة أدوات له يمكن الاستغناء عنها.

إن علم النفس يشق طريقه ببطء صوب الاعتراف بإمكانية وجود وعي كوني في البشرية، مثل إمكانية وجود أدوات معرفة أكثر مرونة بالرغم من أنها لا تزال تُعتبر بمثابة هلوسة بالرغم من قيمتها وقوتها. كانت تلك الأدوات معروفة دائمًا في علم النفس الشرقي كحقيقة تقدمنا الذاتي وهدفه. إن أساس الوصول إلى هذا الهدف هو تجاوز الحدود التي يفرضها علينا المعنى الأناني، أو على الأقل المشاركة تحديدًا مع معرفة الذات التي تحتضن سرًا في الحياة برمتها وفي كل ما يبدو لنا غير حي.

بالدخول إلى مجال ذلك الوعي قد نستمر في التمعن في الوجود

الكوني، وحيث إن كل شروط وعينا، وحتى خبرتنا الحسية تبدأ في التغير، نصير على وعي بالمادة كوجود واحد وبالمادة كمكونات لها، يفصل بها الوجود الواحد ذاته مادياً في الجسد الواحد، ثم يعيد تأسيس اتصال بين هذه النقاط المتعددة بوسائل مادية. نختبر في عقلنا ما يشبه ذلك، كما نختبره في الحياة أيضاً في وجود الواحد في مظاهره المتعددة، حيث يفصل نفسه ثم يربط نفسه مجدداً بكل مجال بالوسائل المناسبة. إذا اخترنا أن نستمر في التقدم، بعد المرور بعدة درجات تعمل بمثابة رابط نصير واعين بعقل فائق تعتبر عملياته الكونية هي المفتاح لفهم أي أنشطة أخرى أقل أهمية. نحن لا نصير واعين بهذا الوجود الكوني، نستقبل الوعي عبر الأحاسيس وحسب، بل ندلف إلى أعماقه بوعينا. نعيش في ظله كما كنا نعيش سابقاً في مجال الأنا بنشاط، ولكن يزداد الاتصال أكثر فأكثر حتى نتوحد تدريجياً بعقول وحيوات وأجساد أخرى بدلاً من الاقتصار على الكيان الذي نسميه أنفسنا، كما يحدث أن نتج تأثيرات لا تقتصر على وجودنا الأخلاقي والعقلي وحسب، ولا حتى على الوجود الذاتي للآخرين وحسب، بل تمتد تأثيراتنا إلى العالم المادي ذاته وأحداثه، ونحقق ذلك بوسائل أقرب إلى الإله من تلك الوسائل الممكنة داخل نطاق قدرتنا الانسانية.

هذا الوعي الكوني إذن حقيقي بالنسبة لمن اتصلوا به أو عاشوا حياتهم داخل مجاله أكثر من عيشهم داخل مجال الواقع المادي... إنه حقيقي في حد ذاته، وحقيقي من حيث تأثيراته وأفعاله. وكما هو حقيقي بالنسبة للعالم الذي يُعتبر التعبير الكلي عنه، كذلك العالم حقيقي بالنسبة

له، ولكن ليس كوجود مستقل، حيث إننا في ظل تلك التجربة الأسمى والتي تقل معوقاتنا ندرك أن الوعي والوجود لا يختلفان عن بعضهما، بل إن الوجود برمته هو وعي فائق، ولكل وعي وجود ذاتي أبدي في حد ذاته، وحقيقي في أفعاله، وليس مجرد حلم أو قدر من النمو. تعود واقعية العالم إلى سبب محدد؛ وجوده داخل نطاق الوعي، حيث إنه مخلوق من قبل الطاقة الواعية المتحدة بالوجود. إن تصور وجود شكل مادي منفصل عن الطاقة المنيرة ذاتيًا التي تحدد شكله سيكون ضربًا من التناقض مع حقيقة الأشياء، كما أنه سيكون وهمًا، بل كابوسًا وكذبة مستحيلة.

هذا الكيان الواعي الذي هو حقيقة العقل السامي غير المحدود هو أكبر من الكون، ويعيش مستقلًا في اللانهاية الخاصة به التي لا يمكن التعبير عنها، كما يعيش داخل الاتساقات الكونية. يعيش العالم على ما لا يعيش على العالم! نظرًا لأننا نستطيع أن ندلف إلى الوعي الكوني الأسمى، ونصير متحدين به، يمكننا كذلك أن ندلف إلى الوعي الكوني الأسمى ونصير أسمى من كل الوجود الكوني. هنا يبرز السؤال الذي نجده أول ما يخطر على بالنا؛ ألا وهو التساؤل عما إذا كان هذا التعالي بمثابة إنكار بالضرورة أم لا، وما علاقة الكون بما يتجاوزه.

تقف الروح المحضة والكاملة عند بوابات المتعالي؛ تلك الروح التي وصفها كتب الأوبانيشاد بأنها منيرة وطاردة، والتي تحفظ العالم لكنها ليست نشطة فيه، وتبدو بلا صدع الازدواجية أو أي أثر للتقسيم، وهي فريدة متطابقة، متحررة من مظاهر العلاقة والتعددية كافة. إنها

البراهمان غير النشط، والصمت التام. عندما يجتاز العقل تلك البوابات فجأة دون أي مراحل وسيطة يتلقى إحساسًا بعدم واقعية العالم، كما يشعر بالحقيقة الوحيدة للصمت، وهذه إحدى أهم التجارب وأكثرها إقناعًا التي يمكن أن يتسم فيها العقل بالقدرة. هنا، في ظل هذا الإحساس بالذات المحضة أو الإحساس باللا وجود الكامن خلفها تكون لدينا نقطة البداية لإنكار ثانٍ موازٍ للإنكار المادي، لكنه إنكار أكثر كمالاً ونهايةً وخطرًا في تأثيراته على الأفراد والجماعات التي تسمع نداءه الروحي الذي يدعوها إلى البرية؛ إنه الإنكار الزهدي.

هذه هي ثورة الروح ضد المادة التي سيطرت على العقل الهندي بشدة على مدار ألفي عام منذ أن خلخلت البوذية توازن العالم الآري القديم. لا يتمثل الفكر الهندي برمته في هذا الإحساس بالوهم الكوني، ولكن هناك عبارات فلسفية وطموحات دينية أخرى. لم تكن هناك رغبة من قبل الفلاسفات الأكثر تطرفاً لأن تُوفَّق بين المصطلحين، ولكن عاش الجميع في ظل هذا الرفض العظيم والهدف النهائي للحياة المتمثل في رداء الزهد. تخللت النظرية البوذية عن سلسلة الكرما المفهوم العام للوجود، مع ما يترتب على ذلك من تناقض بين العبودية والحرية؛ عبودية الميلاد وحرية التوقف عن الميلاد^(٤٩). لذلك اتحدت كافة الأصوات في توافق عظيم بين الآراء بخصوص أن مملكتنا السمائية لا يمكنها أن تتحقق في هذا العالم المبني على الازدواجيات، بل يمكنها أن تتحقق

(٤٩) يقصد بإبطال تناسخ الأرواح.

فيما يتجاوز ذلك؛ سواء في مباحج فريندافان^(٥٠) الأبدية أو في نعيم
براهمالوكا^(٥١)، أو فيما يتجاوز كافة التجليات في النيرفانا التي لا يمكن
التعبير عنها، أو حيث تُفقد كل تجربة منفصلة في وحدة بدون ملامح
للوجود الذي لا يمكن تعريفه. عبر قرون طويلة شهد الشهادة ذاتها جيش
عظيم من الشهود اللامعين والقديسين والمعلمين والأسماء المقدسة في
الذاكرة الهندية المسيطرة على المخيلة الهندية، وزادوا من قوة الإغراء
السامي والبعيد المتمثل في التخلي عن طريق المعرفة الوحيد واعتبار
الحياة الجسدية فعل جهل، والإذعان لنداء الروح والانزعال عن المادة.

مر قرن يخلو من التعاطف مع الروح الزهدية، حيث يرى بقية العالم
في كل مكان آخر أن هذا الاتجاه قد فات أوانه، ويسهل عزو هذا التوجه
إلى فشل الطاقة الحيوية في جنس قديم أنهكته الأعباء، استنفذت
حصته القديمة من التقدم المشترك بمساهماته العديدة في مجال الجهد
والمعرفة البشريين. لكننا قد رأينا أنه يستجيب لحقيقة وجود؛ حالة
من الإدراك الواعي التي تحتل قمة ما هو ممكن بالنسبة لنا. في مجال
الممارسة تُعد الروح الزهدية أيضًا عنصرًا لا غنى عنه في مجال الكمال
الإنساني، وحتى تأكيد المنفصل لا يمكن فصله ما دام الجنس البشري
لم يُحرّر من الناحية الأخرى عقله وعاداته الحيوية من الخضوع الدائم
للحالة الحيوانية الملحة.

(٥٠) مدينة تاريخية تقع في منطقة ماثورا في ولاية أتر برديش في الهند وهي تعتبر واحدة من أكثر
الأماكن المقدسة في فيشنوية. تحتوي المدينة عدة معابد مخصصة لعبادة رادها وكريشنا.

(٥١) مقر الإلهة ساراسواتي وبراهما، الإله الخالق وجزء من تريمورتى جنبًا إلى جنب مع فيشنو
وشيفا في الهندوسية. تقع على جبل ميرو.

نحن ننشد حقًا تأكيدًا أكبر وأتم. نحن ندرك أن المثال الهندي الزهدي في شكله الفيدانتي العظيم «واحد لا ثاني له» لم يُقرأ بصورة كافية في ضوء الصياغة الأخرى الحتمية بالدرجة ذاتها «كل شيء هو براهمان». إن توق الإنسان الشديد للصعود إلى الإله لم يُربط بعد بصورة كافية بالحركة الهابطة من قبل الإله ليعانق تجليه إلى الأبد. لم يفهم معناه في المادة بصورة جيدة بقدر ما تم فهم حقيقته في الروح. الحقيقة التي تسعى إليها السينيائية^(٥٢) قد تم استيعابها بكامل ارتفاعها، ولكنها لم تُستوعب بكامل مضمونها وشموليتها كما فعل الفيدانتيون القدماء. لكن في تأكيدنا الأكمل علينا ألا نقلل من دور الدافع الروحي المحض. وكما رأينا الدور العظيم الذي قدمته المادية لخدمة الاتجاه الزهدي، علينا أيضًا أن نحافظ على حقائق العلم المادي وأدواره الحقيقية في تحقيق التناغم النهائي حتى إذا كان الكثير من أشكالها، أو حتى إذا كانت أشكالها كلها يجب أن تتعرض للكسر أو تُنحى جانبًا. يجب أن نسترشد بتفكير أعظم في الإجراء الأسلم في تعاملنا مع الميراث الآري القديم الذي تُرك لنا، حتى إذا كان دوره قد تقلص أو تلاشى.



(٥٢) حياة الزهد والمرحلة الرابعة ضمن النظام الهندوسي الذي يتكون من أربع مراحل حياتية تعرف باسم الأشرام.

التصوف البوذي

نعود الآن إلى الفرع الأخير العظيم في التصوف الشرقي، والذي تقدسه ديانة بوذا. وُلِدَ بوذا في شمال الهند في حوالي ٤٨٣ ق.م، ومات في الثمانين. نرى إذن أن ديانته قد سبقت المسيحية بحوالي خمسمائة عام. لم يترك بوذا أي كتابات، ولم تظهر الأسفار المقدسة الأولى بهذه الديانة إلا بعد أربعة قرون من وفاته تقريبًا. قيلت في هذه الأسفار مئات الآلاف من الكلمات على لسانه، لكن ليست لدينا جملة واحدة نستطيع أن نؤكد أن بوذا قالها فعلاً. مع ذلك، فإن تجربته الأساسية وأفكاره مُجسَّدة في هذه الأسفار دون أدنى شك. يكتنف الغموض تفاصيل حياته أيضًا. وصلت إلينا الكثير من الأساطير عن أفعاله، والتي يستطيع أن يتتقى منها المرء كمية معينة من المعلومات يمكن الاعتماد عليها إلى حد ما. انتهى بوذا إلى طائفة المحاربين، وكان من نسل نبيل. تزوج وأنجب زوجته طفلًا. في مرحلة الرجولة المبكرة تأثر بعمق بتعاسات البشر في البيئة الاجتماعية المحيطة به، ولذلك تخلى عن حياة الترف، وتخلى عن وطنه أيضًا، وسلك طريقًا تخلى فيه عن كل معتقداته السابقة، عاقداً العزم على أن يكشف السر الذي يمكن به للإنسان أن يتحرر من بؤس الحياة. لقد جرَّب النسك الشديد، وأوشك على الموت جوعًا. وعندما أصبح مقتنعًا بعدم جدوى هذا التطرف، تبنى طريقًا وسطيًا؛ بمعنى ألا يُسرف

في الطعام والثياب وأغراض الحياة المادية الأخرى، وألا يكون في الآن ذاته شحيحًا. صار هذا الطريق الوسطي جزءًا من تعاليمه الأخلاقية فيما بعد. ولكن كان عليه أن يبحث عن «التنوير الأسمى»، وهو تعبير بوذي يُعبّر عن أسمى درجات الوعي الصوفي، والذي كان لا يزال ينشده. بعد عدة سنوات من الجهد المضني حقق هدفه. في البداية أغراه الاستمتاع بالنرفانا الخاصة به دون أن يعلن سرها للعالم، ولكن لأنه كان ممتلئًا بالعاطفة تجاه معاناة البشرية، عاد إلى العالم لكي يُعلّم الناس الحقيقة التي وجدها. وهكذا نشأت ديانتته. أسس نظام الرهبان الذي أُطلق عليه سانغا (Sangha)، وكان ذلك بمثابة البوابة التي استطاع الناس من خلالها أن يسلكوا ذلك الطريق.

بما أننا سنركز في هذا الفصل على العنصر الصوفي في البوذية، لن يكون من الضروري أن نناقش أي تفاصيل تتعلق بالتعاليم التي شكّلت العقيدة الدينية، ولن يكون من الضروري كذلك أن نناقش تاريخ طوائفها ونحلها. أما الحقيقة التاريخية الوحيدة التي نحتاجها، كإطار أساسي يمكن من خلاله أن نبرز صورة الصوفية البوذية، هي الفارق بين مدرستي الهينايانا والماهايانا. من الواضح أن المدرسة الأولى هي الأقدم، وتُسمى أيضًا «البوذية الجنوبية» لأنها موجودة في سيلان وبورما وتايلاند وكمبوديا، بينما صارت الماهايانا أو «المدرسة الشمالية» عقيدة أهل التبت والصين واليابان. تعني كلمة «ماهايانا»: المركبة الأعظم، بينما تعني كلمة «هينايانا» المركبة الأصغر. اخترع أصحاب مذهب الماهايانا المصطلحين، لكي يميزوا نسختهم الخاصة من البوذية، ويقللوا من شأن

المدرسة المنافسة. أدى ذلك إلى أن البوذيين الجنوبيين كرهوا مصطلح «هينايانا» لأنهم فضلوا أن يُطلق عليهم «Theravadins»^(٥٣)، ولكن يبدو أن اسم الهينايانا قد التصق بهم. يمكن استخدامه بالطبع كتعريف بهم دون تلميح إلى أي تضمينات مهينة. إن مدرسة الزن التي يتحدث الكثيرون عنها هي فرع من فروع الماهايانا. كُتبت الأسفار المقدسة للماهايانا باللغة الباليّة^(٥٤)، ويتضمنها ما كان يُطلق عليه «قانون بالي». كُتبت أغلب كتابات الماهايانا باللغة السنسكريتية، وبعضها بالصينية أو اللغة التبتية.

البوذية هي نتاج خبرة بوذا التنويرية، ولذلك فإن الصوفية هي جوهرها الرئيس. في هذا الصدد نجد عكس المسيحية التي يُعتبر التصوف فيها - كما لاحظ البروفيسير E. A. Burtt نزعة قليلة الأهمية. لم يترك بوذا وصفًا لتجربته، ولكن هناك قدر ضئيل من الدلائل غير المباشرة تضمنتها التقاليد البوذية، والتي لا بد أنها كانت أساسًا من النوع ذاته الذي نجده في الموضع الذي اقتبسناه من ماندوكيا أوبانيشاد؛ بمعنى أنها كانت تؤيد الوجدانية وتنكر التعددية تمامًا. بمعنى آخر، شكّلت الوجدانية غير المتميزة جوهر التصوف الانطوائي بأكمله.

مع ذلك فسّر بوذا تجربته بطريقة مختلفة تمامًا عن طريقة الفيدانتا أو طريقة الغرب المسيحية أو الإسلامية. لم يُفسرها باعتبارها الذات؛ سواء ذات الفرد أو الذات الكلية، ولم يفسرها بوصفها اتحادًا بالله.

(٥٣) نسبة إلى Theravada وتعني مدرسة الأقدمين.

(٥٤) لغة تطورت في الهند، مشتقة من السنسكريتية.

يبدو أنه قد رفض تمامًا مفهوم الكائن الأسمى، أو العلة الأولى للكون، ولهذا السبب تُوصف ديانته أحيانًا بأنها ديانة إلهادية.

ما هو ملحوظ بدرجة أكبر هو أنه أنكر مفهوم النفس أو الروح. لقد طبق على فكرة النفس تحليلًا يتطابق في جوهره مع حجة ديفيد هيوم الشكوكية الشهيرة، ومن هذا المنطلق نلاحظ أنه قد سبق هيوم بما يربو على ألفي عام. لقد أقر أنها بمثابة تيار يتألف من الأحاسيس والرغبات وما شابه ذلك. لم يُستخدم هذا التعبير الحديث، لكنه عبّر عن الفكرة ذاتها بلغة عصره. إن تيار الوعي هو كل ما هو موجود في الجانب العقلي للإنسان. ليس هناك أنا أو روح أو نفس تتكون وتشكل من خلال تغيرات الوعي. ليست هناك هوية شخصية بذلك المعنى. لكن يسمح للعقل بنوع من الهوية المستمرة، والتي نجدها في موجة تمر عبر الماء، أو نار تكتسح غابة، تبدأ في مكان واحد، وربما تنتهي على بعد أميال عديدة. هل يمكننا في تلك الحالة أن نقول إنها النار أو الموجة ذاتها على طول ذلك المسار؟ طبقًا للبوذية ليست هناك مادة تتطابق مع النفس، سواء في حالة النار أو الموجة أو العقل البشري، بل ثمة استمرارية متدفقة. علّم بوذا ما علّمه هيراقليطس؛ أي أنه قال إن كل الأشياء تنساب، وليست هناك حقيقة مستمرة، سواء في العالم المادي أو على مستوى الفكر.

ينكر بوذا ما نسميه اليوم «الميتافيزيقا». على سبيل المثال: القضايا المتعلقة بالعلة الأولى أو الطبيعة اللانهائية أو أصل العالم. مع ذلك لم يجادل بشأن رفضه لمثل هذه القضايا على أساس أنها بدون معنى أو

هدف، كما يفعل الفيلسوف الوضعي المعاصر، ولكن على أساس من اللا أدرية، والتي تعني أن شخصاً لن يتمكن من الإجابة عن مثل هذه القضايا، وأيضاً على أساس من أرضية براجماتية، بمعنى أنه حتى لو وجد المرء الإجابات، فإن مثل هذه المعرفة ستكون بلا فائدة بالنسبة للغاية الوحيدة التي تسعى البوذية إلى تحقيقها، ألا وهي التخلص من الحزن والمعاناة.

في ضوء تحوله الذهني الواضح تماماً نحو التشكك، علينا أن نتساءل عن كيفية تأويله لتجربته الصوفية، وكيف جعلها أساساً دينياً. يمكن للمرء أن يقول إنه استخدمها إلى حد ما بروح طبيب نفسي معاصر، كوسيلة لشفاء أمراض العقل والجسد، وجعل الناس أصحاباء. على أي حال يجب أن نقول ذلك بدرجة من التحفظ. إن فكرة النيرفانا التي كان بوذا يُعلِّم الناس كيف يصلون إليها لا يمكن التعامل معها باعتبارها خالية من التضمينات الميتافيزيقية أو الأخروية. إنها في الحقيقة حالة سيكولوجية تهدف إلى تحقيق سلام العقل. ولكن لو صورنا بوذا في صورة اللا مبالي بما إن حالة العقل السالفة كانت قد استجابت لأي حقيقة موضوعية تتعلق بالعالم أم لا، أو أنه لم يبال بنوع الوسيلة التي يمكن استمالتها بها؛ الأمر الذي يقوله أحياناً بعض خصوم ونقاد الأطباء النفسيين، سواء كانوا عادلين في ادعائهم ذلك أم لا، فإن هذا كان من شأنه أن يُحرِّف تعاليم بوذا تحريفاً خطيراً. مع ذلك تُظهره الكتب المقدسة دائماً في صورة الطبيب. إنه لا يزعم أن باستطاعته أن يجيب عن أي أسئلة هامة. يُقال إنه قد قال عن نفسه: «ليست لدى بوذا

نظريات» ولكنه زعم أن لديه القدرة على شفاء البشرية من مرض الحزن الشامل. سوف يزول الحزن تمامًا لو أقبل المرء على اتباع نصيحته وتحقيق هدف التنوير الأسمى والنيرفانا. النيرفانا هي نهاية الحزن والألم. إنها السلام الكامل. فضلًا عن ذلك، فإنها ليست إلا اسمًا آخر لتجربة التنوير الأسمى، ولذلك يمكن تحقيقها أثناء هذه الحياة، دون انتظار الموت، بالرغم من أن الأخير لا يوقفها. لذلك من الممكن للمرء أن يصل الآن إلى السلام الدائم، وإلى وضع حد نهائي للحزن. لكن علينا أن ندفع ثمن ذلك!

لا بد أن نقول إن النيرفانا هي الفكرة الصوفية العظيمة في البوذية. إن معنى التصوف البوذي ببساطة هو النيرفانا، والأخيرة هي العنصر الصوفي الوحيد في البوذية، أما بقية العناصر الأخرى فهي عقلية، ويكتنفها الشك. لذلك السبب فإن النيرفانا هي موضوع المختارات التالية التي سنعرضها في هذا الفصل، بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، ولا شيء آخر. وهذا أمر صحيح بالمعنى المباشر جدًا في المختارات الأربعة الأولى التي أتت من قانون بالي، ولكنها صحيحة بطريقة أقل في مباشرتها في بقية المختارات التي تنتمي إلى الماهايانا. تتخذ جميع تلك المختارات من الخبرة النيرفانية متكئًا لها، وفي غيابها لا تعني شيئًا على الإطلاق.

بالرغم من أنه يمكن الوصول إلى النيرفانا في هذه الحياة، وبالرغم من أن بوذا ذاته عاش داخل نطاق الوعي بالنيرفانا لمدة خمسين عامًا حتى وفاته، لكن النيرفانا تستمر بعد الموت. لقد قبل بوذا إيمان الهنود

بتناسخ الأرواح، رغم أن أفكاره كانت ثورية في كل شيء عدا ذلك. سيتساءل المرء كيف يكون الإيمان بتلك النظرية ممكناً إذا لم تكن هناك روح دائمة يمكن إعادة استنساخها، كما زعم بوذا. ليس من الصعب أن نتوصل إلى إجابة عن ذلك. إنها إجابة ضمنية بالمقارنة بين تيار الوعي من جهة والموجة التي تمر فوق الماء أو اللهب الذي يمر فوق الغابة من جهة أخرى. لو كان هناك استمرار في تيار الوعي من ناحية المبدأ، فليس هناك ما يمنع استمراره عبر حيوات متكررة، وسيظل الأمر ذاته بنفس المعنى الذي مفاده أن الموجة أو اللهب يظلان كما هما. ولكن بوذا اعتقد، كالهنود الآخرين، أن سلسلة من الولادات والميتات تمتد أمام المرء بعد هذه الحياة، والتي ستستمر إلى آلاف ملايين الأعوام في مستقبل لا متناهٍ. وكما زعم بوذا أن الحياة تكون بالضرورة محزنة بدرجة موجهة، لذلك فإن الأفق الدائم أمام كل كائن بشري ليس إلا بؤساً لا نهاية له، إلا لو كانت هناك طريقة للنجاة. هنا يبدو أن بوذا قد قبل من سابقه فكرة أن المرء يمكنه أن يجد في الأوبانيشاد أن من يصل إلى الوعي الوجدوي ويتمسك به، لن يولد ولادة ثانية أبداً، وسينجح في كسر هذه السلسلة اللامتناهية من الحيوانات المتناسخة.

في تلك الحالة سيكون من الطبيعي أن نتساءل: ماذا يحدث للشخص المستنير بعد الموت؟ لقد وصل إلى النيرفانا إبان حياته، وهناك اسم خاص للنيرفانا النهائية التي يصل إليها المرء عندما يموت. إنها تُسمى «بارينيرفانا»، ولكن لا يمكننا أن نكتفي بكلمة واحدة وحسب. ما البارينيرفانا؟

أعاد الرحالة الأوروبيون الأوائل في الهند والمبشرون وآخرون للغرب الرأي القائل بأن النيرفانا النهائية لا تعنى سوى الفناء الكلي. سُميت بالسلام، ولكن لا يعني ذلك سوى سلام القبر. من المؤكد أن هذا الرأي خاطئ تمامًا. ليست النيرفانا هي الفناء، لكنها حالة من الغبطة الإيجابية. هل هي شيء يشبه التصور المسيحي عن الجنة إلى حد أن يكون بإمكاننا أن نقول إن لها مضمونًا محددًا؟ يبدو أن الاختلاف الكبير بين الجنة (ملكوت السموات) والنيرفانا هو الاعتقاد بأن وجود روح الفرد في السماء هو وجود لا نهائي كفرد، بينما تنطوي النيرفانا على مفارقة؛ فشخصية المرء المنفصلة تفتى، ومع ذلك لا يعني ذلك فناءه. سوف أتناول هذا الأمر مجددًا في الموضوع المناسب.

لنعد الآن إلى المجموعة الأولى من المختارات الأربع، وهي تمثل مجموعة واحدة لأن جميعها أتت من مصادر خاصة بالهينايانا.

مختارات من الهينايانا

النيرفانا^(٥٥)

أيها الرهبان... ثمة مستوى حيث لا نجد فيه اتساعًا ولا حركة، ولا يمكننا حتى وصفه بأنه مستوى لا نهائي، ولا يوجد فيه إدراك أو حتى لا إدراك، ولا يوجد فيه هذا العالم أو ذاك، ولا قمر ولا شمس. هنا أيها

(55) From Ud5na, 80-81. Quoted from *Buddhist Texts Through the Ages*, edited by E. Conze and others. Oxford: Bruno Cassirer (Publishers), Ltd., 1954, pp. 94-95; New York: Philosophical Library, 1954.

الرهبان أقول إنه ليس ثمة ذهاب أو عودة، لا بقاء أو موت أو قيامة، لأنه يمثل في حد ذاته غياب المعاناة، دون مساندة أو استمرارية أو هدف عقلي.

أيها الرهبان... إنه غير المولود، وهو لا يصير شيئاً، ولم يُصنع، ولولا غير المولود ذلك، الذي لم يصِر شيئاً ولم يُصنع ولم يُمزج بشيء، لما كان من الممكن أن ينجو ما هو مولود وما يصير وما يُصنع وما يمتزج.

تعليق

تحذرننا الفقرة الأولى تحذيراً مفاده أن الشخصية التجريبية العادية لا يمكنها أن تدرك النيرفانا إدراكاً كاملاً. إنها ليست هذا ولا ذاك، تماماً كما هو الحال مع مفهوم الذات في كتب الأوبانيشاد. إنها صوفية وغامضة.

أما الفقرة الثانية فهي ذات أهمية عظيمة. يمكن أن يكون هناك قدر ضئيل من الشك حيال أنها تمثل فكر بوذا حقاً. لقد شُبّهت تعاليمه فعلاً بفلسفة هيراقليطس عن أن كل شيء يتدفق، وأنه ليس هناك شيء دائم، وليس هناك جوهر ثابت للأشياء. تعطينا كثير من التقارير الخاصة بالبوذية انطباعاً بأن فلسفة التدفق أو الانسياب تمثل فكر بوذا كاملاً. هذا خطأ جسيم. ليست النيرفانا جزءاً من التدفق، بل هي على النقيض من السامسارا^(٥٦)، بالرغم من أنه من الصحيح - كما سنفهم لاحقاً - أن هذا الاختلاف قد أُبطل مرة أخرى في بعض

(٥٦) مفهوم هندي يشير إلى قيود دورة الحياة والاستنساخ المستمرة.

فروع الماهايانا. إن السامسارا هي العالم الزائل للأحداث الدنيوية. من وجهة نظر البشر هي الدورة اللانهائية من الحيوانات المستنسخة. في عالم السامسارا يتألف كل شيء من أجزاء، ولذلك يخضع للتحلل، وكل شيء ينشأ نتيجة لسبب ما. أما النيرفانا فليست مُركَّبة من شيء، وليست علة لأي معلول. تعود العلل والمعلولات إلى تيار الزمن. لا يجب علينا أن نقول إن النيرفانا دائمة، لأن ذلك يعني أنها داخل نطاق الزمن، بينما النيرفانا موجودة داخل نطاق ما يُطلق عليه «الآن الأبدية». تعود الإمكانية الوحيدة للهروب من أسر السامسارا إلى أن ثمة واقعاً لم يولد بعد.

توضح هذه الفقرة وفقرات أخرى شبيهة أنه لا يجب الظن بأن النيرفانا هي مجرد حالة ذاتية للعقل أو لكائن ما يبلغها الطامح إليها. إنها حالة متجاوزة للذات، تتجاوز أي عقل فردي. هو ما يميزها عن الوصفات التي تُقدم لبلوغ «راحة البال» والتي قد يقدمها طبيب نفسي ليست لديه قناعات أو مبادئ سامية. قد يكون هذا هو السبب في أن البوذية تُدعى ديناً عن وجه حق بالرغم من إنها لا تُقر بوجود إله بالمعنى الغربي الشائع. إن كلمة نيرفانا هي الترجمة البوذية لكلمة الأبدية.

يذكر الاقتباس السابق، وكذلك الاقتباس التالي على وجه التحديد أن النيرفانا لا يمكن إنتاجها. ولكن ربما يتساءل القارئ: ألا تهدف التمرينات الروحية وتمرينات التأمل والتركيز والتنفس التي يُنصح البوذيون بممارستها إلى توليد النيرفانا؟ الإجابة: لا. النيرفانا هي مبدأ

أبدي لا يمكن إنتاجه بطريقة ما. علاوة على ذلك، هي شيء يتجاوز مستوى الفرد. لا يبلغ المرء نيرفانا خاصة به. ليست هناك سوى نيرفانا واحدة يستطيع كل شخص حقاً أن يشارك فيها. إذا وددنا أن نقول إن التمارين النفس روحية التي يستخدمها المرء تؤدي إلى مشاركته في النيرفانا، فيمكننا أن نفعل ذلك. ولكن النيرفانا لا تتولد عن تلك التمارين في حد ذاتها.

علاوة على ذلك قد نتساءل: ألم يصبر بوذا ميتافيزيقياً؟ لقد بدأ برفض أنواع معينة من الأسئلة مثل: هل وُجد العالم عبر زمن غير محدود، أم كانت له بداية؟ كذلك السؤال الخاص بما نميل إلى وصفه برطانتنا المعاصرة بأنه ميتافيزيقي. لكن نجد الآن في العبارات المتعلقة بالنيرفانا أنه طرح شيئاً ما له طبيعة المطلق المتجاوز. ألا يعد ذلك سقوطاً في فخ الميتافيزيقا مجدداً؟ أظن إنه من الصائب أن نقول إن السؤال الميتافيزيقي هو سؤال لا يمكن أن نجيب عنه بواسطة أي برهان أو معيار تجريبي. على هذا الأساس فإن معظم المفكرين المعاصرين سيقومون دون شك بتصنيف النيرفانا الخاصة ببوذا بأنها ميتافيزيقية. لكن الأمر لن يكون كذلك بالنسبة لبوذا، لأنه مثل بقية التجريبيين المعاصرين لا يعرف التجربة بأنها تجربة حسية. يزعم البوذي البار أن لديه تجربة مباشرة مع النيرفانا في هذه الحياة دون انتظار أي حياة أخرى. لذلك، لا يعتبر مفهوم النيرفانا بالنسبة لبوذا ميتافيزيقياً، بل تجريبياً.

النيرفانا^(٥٧)

أيها المبجل ناجاسينا^(٥٨)، هل النيرفانا بسيطة، غير مركبة؟
نعم يا مولاي. النيرفانا بسيطة، غير مركبة، وليست مصنوعة بواسطة
أي شيء على الإطلاق. لا يستطيع المرء يا مولاي أن يقول إنها تنشأ أو
لا تنشأ، أو أنها يمكن إنتاجها، أو أنها ماضية أو مستقبلية أو حاضرة، أو
أنها يمكن أن تُدرك بالعين، أو الأذن، أو الأنف، أو اللسان، أو الجسد.
إذا لم يكن من الممكن وصف النيرفانا أيها المبجل ناجاسينا بأنها
تنشأ أو لا تنشأ وما إلى ذلك كما تقول، فأنت تشير إذن أيها المبجل إلى أن
النيرفانا هي شيء سلبى، ولا يمكن أن نقول عنها سوى أنها ليست كذا.
مولاي، النيرفانا إيجابية.

تعليق

يُكرر هذا المقتطف معنى المقتطف الأول، ولكن بصياغة مختلفة
إلى حد ما. تتمثل الفكرة التي تتكرر هنا في حقيقة أن المقتطف يأتي

(57) Conze, op. cit. Quoted in The Teachings of the Compassionate Buddha,
edited by E. A. Burtt. New York: New American Library(Mentor Books),
1955, p. 115.

(٥٨) حكيم بوذي عاش حوالي ١٥٠ ق.م. تم تسجيل إجاباته على الأسئلة المتعلقة بالبوذية التي
طرحها عليه الملك ميناندار الأول، أو ميليندا، الملك الهندي اليوناني لشمال غرب الهند.

هنا من مصدر مختلف من الهينايانا، وهو «أسئلة الملك ميليندا» والتي تتعلق بعصر لاحق. لم يعد بوذا هو المتحدث، لكنه الراهب ناجاسينا. إن الملك البختري^(٥٩) الشكّك المتأثر بالثقافة اليونانية هو الذي يوجّه الأسئلة. لذلك فإن المقتطف يعيد التأكيد على الحقائق المتضمنة في المقتطف السابق في عصر مختلف وإطار ثقافي مختلف، يوضح أن ما يُقال عن النيرفانا في المقتطف الأول ليس أمرًا شاذًا، لكنه جزء مقبول من الفكر البوذي.

الموت العظيم^(٦٠)

حينئذ خاطب المبارك الكهنة قائلاً:

والآن أيها الكهنة، أستأذنكم أن أقول إن كل عناصر الوجود زائلة. كدوا في البحث عن خلاصكم.

وكانت هذه هي كلمات المبجل^(٦١) الأخيرة. بناءً على ذلك بدأت غشيته الأولى، وعندما أفاق من غشيته الأولى، بدأ غشوته الثانية، فالثالثة.

(٥٩) المملكة الإغريقية البخترية كانت أقصى امتداد العالم الهلنستي في الشرق، وقد شملت باختريا وصغديانا وآسيا الوسطى من عام ٢٥٠ وحتى عام ١٢٥ ق.م.

(60) Conze, op. cit. Quoted in *The Teachings of the Compassionate Buddha*, edited by E. A. Burtt. New York: New American Library (Mentor Books), 1955, p. 115.

(٦١) Tathāgata يستخدم جوتاما بوذا ذلك عند الإشارة إليه في شريعة بالي. غالبًا ما يُعتقد أن المصطلح يعني إما «الشخص الذي غادر»، أو «الشخص الذي جاء»، أو في بعض الأحيان «الشخص الذي لم يرحل». يُفسر هذا على أنه يدل على أن Tathāgata يتجاوز كل ما هو آتٍ ومتحول - يتجاوز كل الظواهر الانتقالية.

عندما أفاق من الثالثة بدأت الرابعة، ثم ولج عالم المكان اللا نهائي، ثم ولج عالم الوعي للا نهائي، ثم انتقل منه إلى عالم اللا شيء، وعندما أفاق من عالم اللا شيء، بلغ مرحلة حيث يغيب الإدراك وعدم الإدراك، ثم انتقل من ذلك المجال إلى مرحلة التوقف عن الإدراك والشعور.

بناءً على ذلك تحدث المبجل أناندا^(٦٢) إلى المبجل أنورودا^(٦٣) قائلاً:

أيها المبجل أنورودا. لقد دلف المبارك إلى النيرفانا.

كلا يا أخي أناندا. لم يبلغ المبارك النيرفانا بعد. لقد بلغ مرحلة التوقف عن الإدراك والشعور.

بناءً على ذلك، انتقل المبارك من مرحلة التوقف عن الإدراك والشعور إلى المرحلة التي يغيب فيها الإدراك وعدم الإدراك، ثم دلف إلى مرحلة اللا شيء، ثم انتقل من عالم اللا شيء إلى الوعي اللا نهائي، ثم انتقل من الوعي اللا نهائي إلى المكان اللا محدود، ثم تجاوزه ليصل إلى نشوته الرابعة، ثم تخطاها وصولاً إلى النشوة الثالثة، ومن الثالثة دلف إلى الثانية، ومن الثانية وصل إلى الأولى، ومن الأولى وصل إلى الثانية، ومن الثانية إلى الثالثة، ومن الثالثة إلى الرابعة، ودلف من الرابعة مباشرة إلى النيرفانا.

(٦٢) أحد تلاميذ بوذا الأساسيين وأحد مرافقيه المخلصين. ومن بين العديد من تلامذة بوذا، تميز أناندا بذاكرة حديدية، وتُعزى غالبية نصوص كاماسوترا المقتبسة منسوتا بيتاكا إلى حفظه لتعاليم بوذا في أثناء المجلس البوذي الأول. لهذا، كان يُطلق عليه حارس دارما.

(٦٣) أحد التلاميذ العشرة الرئيسيين وابن عم بوذا.

تعليق

هذه هي الحكاية التقليدية عن وصول بوذا إلى النيرفانا. من المخول لنا أن نعيد هذه الرواية هنا على هذا النحو. ولكن هناك شك فيما إذا كانت هذه الرواية تلقي الضوء حقاً على طبيعة النيرفانا. في المقام الأول، كيف يمكن لأي شخص أن يعرف المراحل التي مر بوذا عبرها عند الموت؟ تبدو الحكاية

- بالنسبة لي على الأقل - كما لو أنها مبنية بطريقة زائفة تماماً ومصطنعة، لفقها الطلاب أو الرهبان في عصور لاحقة، راغبين في إضفاء الفخامة والإسهاب على الرواية، وربما بدافع محاولة تعظيم تجارب مؤسس الديانة. من ناحية أخرى، فإن السيد إدوارد كونز^(٦٤) الخبير الممتاز، كتب في كتابه «البوذية»: «يبدو أن جوهرها وتطورها يتعامل مع هذه المادة المكتوبة بجدية شديدة بوصفها سرد للمراحل التي سيجتازها أي بوذي صالح، وإذا وصل حقاً إلى هدفه، سوف يصيبه النجاح.

هل النيرفانا بمثابة فناء أم أنها عدم فناء؟^(٦٥)

هذا ما سمعته...

(٦٤) كان عالمًا بارزًا في الماركسية والبوذية، وكان معروفًا في المقام الأول بتعليقاته وترجماته لأدب برجنابارميتا.

(65) From the Majjhima-Nikaya, Sutta 72. Quoted from ibid., pp. 26-123.

في وقت ما كان المُبارك يقطن في شرافستي بدير جيتافانا في
حديقة أناثابندينكا، ثم اقترب منه الزاهد المتجول فاتشا؛ فتقدم إليه
وصافحه، وبعد كلمات الكياسة والتحية، جلس باحترام في جانب. بعد
ذلك تحدث فاتشا إلى المبارك قائلاً:

- ما حقيقة الأمر يا جوتاما^(٦٦)؟ هل تؤمن بأن الإنسان البار يعيش
بعد الموت؟

- لا يا فاتشا. أنا لا أؤمن بذلك.

- ولكن كيف ذلك يا جوتاما؟ هل تعتقد أن الإنسان البار لا يعيش
بعد الموت؟

- لا يا فاتشا. أنا لا أؤمن بذلك.

- ولكن هل لديك أي نظرية خاصة بك؟

- التائاجاتا^(٦٧) يا فاتشا متحرر من النظريات كافة.

- ولكن أين يولد الكاهن مرة أخرى يا جوتاما، حينما يخلص من
عقله بهذه الطريقة؟

- القول يا فاتشا بأنه يولد مجددًا غير ملائم.

- إذن فهو لا يولد مجددًا يا جوتاما.

(٦٦) جوتاما هو جوتاما بوذا.

(٦٧) الكلمة التي تستخدم للإشارة إلى بوذا في شريعة بالي. تعني الكلمة «الشخص الذي غادر»،
أو «الشخص الذي جاء». يُفسر هذا على أنه يدل على أن Tathāgata يتجاوز كل ما هو آتٍ
ومتجول - يتجاوز كل الظواهر الانتقالية.

- القول يا فاتشا بأنه لا يولد مجددًا غير ملائم.

أقول لك أين يولد مجددًا، فتقول لي إن ذلك غير ملائم، وإذا قلت لك إنه لا يولد مجددًا، تقول لي كذلك أن هذا التعبير غير ملائم. جوتاما... أنا في حيرة من الأمر، وقد صرت متحيرًا جدًّا، وقد تلاشى مني الإيمان بجوتاما الذي ألهمني إياه حديث سابق.

كفي يا فاتشا! لا تحتر في الأمر، ولا ترتبك. آه يا فاتشا.. يا لها من عقيدة عميقة وغامضة يصعب فهمها، لكنها صالحة وعظيمة، ولا يمكن الوصول إليها بالتفكير المحض! كم هي رقيقة وواضحة بالنسبة للحكماء وحدهم!

تعليق

لهذا الاقتباس أهمية مركزية لأنه يهدف إلى أن يوضح الإجابة التي من المفترض أن بوذا - بحسب التقليد - قد أدلى بها ردًّا على السؤال المتعلق بما إن كانت النيرفانا فناءً أم لا. تنص إجابة بوذا على أنه من الخطأ أن نقول إن الذي يبلغ النيرفانا يبقى بعد الموت، ومن الخطأ أيضًا أن نقول إنه لن يبقى. الفكرة الرئيسة هنا هي أن بوذا يرفض قبول البدائل التي يعبر المنطقيون عنها بـ: إما - أو. إن قوانين المنطق، وفي هذه الحالة هو قانون الثالث المرفوع، تصلح دون شك للعالم الزماني المكاني؛ عالم السامسارا، ولكن لا استخدام لها في تجربة النيرفانا الصوفية. تنطوي التجربة الصوفية على مفارقة، وتتجاوز المنطق، تمامًا مثلما تتجاوز الزمان والمكان.

لهذا السبب نضل في حيرة حيال تساؤلنا عن النيرفانا. هل هناك شيء آخر يمكن أن نقوله؟ لا يمكنني أن أخاطر بالتجرو بصورة فادحة على أن أحاول أن أوضح المعنى الذي قصده بوذا، لكنني سأحاول على الأقل أن ألقى الضوء على هذه الإشكالية ولو قليلاً.

هل توقف المرء في النيرفانا عن الوجود؟ أعتقد أن الإجابة هي أنه يتوقف عن الوجود كفرد منفصل متناو (محدود) لكنه لا يزال موجوداً، بمعنى أنه يصير غير محدود، أو أنه يدخل إلى مجال الوعي غير المحدود. لا يعود فرداً مميزاً. إن انفصال الأفراد هو ما يشكل محدوديتهم. في الوعي الصوفي لدينا وحدة غير متميزة، تتلاشى فيها كل التقسيمات، وبالتالي يزول الفارق بين «أنا - أنت» و «هو - هي». مع ذلك لا يعتبر ذلك فناً. إنني أتوقف عن أن أكون أنا، لكنني لا أصير مختلفاً. لم يتضاءل وجودي حتى الصفر، وهو ما تعنيه كلمة فنا؛ بل على النقيض، يمتد وجودي حتى يصل إلى درجة اللا محدودية.

إن كان ذلك يبدو غير معقول بالنسبة للقارئ، فلنتأمل في حقيقة أن الكائنات - حتى في أيامنا هذه وحضارتنا الحالية - قد اختبرت ذلك بالفعل. لقد أشرنا إلى ذلك سابقاً في قصيدة تنيسون حينما قال: «يحدث الأمر فجأة، وكأنه بتأثير حدة الوعي بالفردانية، يبدو الفرد ذاته وكأنه يتلاشى في الوجود اللا محدود؛ هذا هو فقدان الشخصية - إن جاز التعبير - حيث لا يبدو أن الأمر بمثابة فنا، بل إنها الحياة الحقيقية الوحيدة».

في رأيي، تعطينا هذه التجربة الحديثة مفتاحاً لفهم طبيعة النيرفانا.

لقد نال تنيسون لمحة خاطفة عن النيرفانا. تتلاشى الفردية داخل كائن لا حدود له، أي داخل اللا محدود. مع ذلك ليس هذا بمثابة فناء، لكنه بالأحرى هو الحياة الحقيقية الوحيدة. في المقتطف الأخير من هذا الكتاب يقول الفكرة ذاتها بتعبيرات مختلفة.

مقتطفات من الماهايانا

عندما نُوجّه اهتمامنا إلى العنصر الصوفي النقي للبوذية لن نجد اختلافًا مهمًا بين الهينايانا والماهايانا؛ وذلك لأن النيرفانا هي العنصر الصوفي الصحيح والوحيد في البوذية، ولا بد أن نفهم أن النيرفانا لها طبيعة واحدة في الاثنين. تكمن الاختلافات بينهما في القوالب الخاصة بالعقيدة المؤولة والآراء الأخلاقية والجو العاطفي الذي تترسخ فيه تجربة النيرفانا. لذلك يمكننا أن نقول بشكل عام إننا لسنا في حاجة إلى التركيز على الاختلافات في كتاب مخصص للتصوف، ولكن تجاهلنا لها تمامًا قد يُوصف - إن جاز التعبير - بأنه غير منطقي تمامًا. مع ذلك يمكننا أن نُقلل من مناقشتنا لها إلى أقصى حد. إذا بدأنا بالاختلافات العاطفية، سنشير إلى أن الماهايانيين يعتبرون نسختهم من البوذية بمثابة «المركبة الأكبر» لأن من المحتمل أن تحمل إلى شاطئ النيرفانا البعيد عددًا أكبر من الذين تحملهم مركبة هينايانا الصغيرة. في الواقع يعني ذلك أنه من المفترض أن تكون الماهايانا محبوبة لدى الناس بدرجة أكبر؛ بمعنى أن هناك مكانًا لكل أنواع البشر، وللبسطاء كافة فكريًا، بينما لا تناسب الهينايانا سوى عدد قليل من الناس. لهذا، نجد في الماهايانا

دفعًا عاطفيًا معينًا ولطفًا لا نجده في الصيغة الجافة والصارمة - ولا نقول القاحلة - للبوذية الجنوبية، لأن من انتقل من مكان لآخر في الأراضي البوذية الجنوبية يعرف أن الهيناينا تستطيع إلى حد ما أن تتكيف مع الناس العادية. لكن من ناحية أن تصوير ديانة أكثر شعبية، قد يظن الناقد أن الماهايانا تسمح بنمو غزير لعادات خرافية. من ناحية أخرى ليس هناك شيء يعسر فهمه أكثر من الكتابات الفلسفية لقادة الفكر الماهاياني مثل ناجارجونا وأسانجا وفاسوباندو.

أما عن اختلافات العقيدة الفلسفية بين المدرستين فهي تتمثل - بالنسبة للطرف الأدنى للمقياس الفكري - في تدفق المعتقدات الشعبية في حقل الماهايانا، وبالنسبة للطرف الأقصى للمقياس ذاته نجدها تتمثل في التطور الميتافيزيقي العظيم الذي سيظهر في الاقتباسات التالية، بعكس النزعة المضادة للميتافيزيكا في الهيناينا، والتي تبدو واضحة في شخصية بوذا نفسه أيضًا.

الاختلافات الأخلاقية بين المدرستين هي الأهم. تتهم المدرسة الغربية الهيناينا بالنزعة الأنانية في سعي كل إنسان صوب خلاصه الخاص في النيرفانا، والذي يترك حتمًا غالبية البشر دون أمل. لذلك طور الماهايانيون نموذج البوداسف^(٦٨). البوداسف هو الشخص الذي برغم بلوغه التنوير الأسمى، يرفض الدخول في النيرفانا النهائية الخاصة به حتى يتم خلاص البشر الآخرين. لذلك يعود طواعية إلى

(٦٨) البوداسف في البوذية هو اللقب الذي يُطلق على أي شخص يشعر برغبة كبيرة لتحقيق البوذية لصالح جميع الكائنات.

الأرض في سلسلة لا متناهية من التناسخات، بهدف مساعدة البشر في تحقيق الهدف الأسمى.

يمكننا أن ننتقل الآن إلى مختاراتنا. يأتي المقتطف الأول من مقالة شهيرة بعنوان «صحة الإيمان»، نُسبت إلى أشفا جوشا. معظم هذه الأطروحة لا تناسب كتابتنا، ولا يمكن لأحد أن يفهمها بسهولة إلا إذا كان بوذيًا مثقفًا محترفًا. إنني أستخلص منها فقرات قليلة وحسب، توضح العلاقة بين الصوفية البوذية والصوفية العالمية.

من كتاب: صحة الإيمان^(٦٩).

أولا فيما يتعلق بكشف الهدف الحقيقي. هناك مدخلان يصدر العقل أنشطته من خلالهما؛ يؤدي أحدهما إلى فهم الجوهر المحض للعقل، ويؤدي الآخر إلى الاختلافات في ظهور واختفاء الحياة والموت. تمر مفاهيم العقل كافة من خلال البابين، وتربط لدرجة أنها لم ولن تنفصل أبداً.

ما المقصود بجوهر العقل المحض؟ إنه أسمى نقاء ووحدة. إنه الوحدة التي تشمل كل شيء وجوهر الحقيقة. لا ينتمي جوهر العقل إلى مجال الموت أو الولادة الثانية. إنه غير مخلوق وأبدي. يُضفي الطابع الفردي والتمييز على مفاهيم العقل الواعي بتأثير من الخيالات الزائفة. إذا أمكن تحرير العقل من التفكير القائم على التمييز لن يكون

(69) Dwight Goddard, ed., A Buddhist Bible, New York: E. P. Dutton & Co., Inc., revised and enlarged edition, 1932, pp. 63-362.

هناك المزيد من الأفكار الاعتبارية التي تؤدي إلى ظهور مظاهر الشكل
وصنوف الوجود والظروف المختلفة.

تعليق

إن استعارة بابي العقل تعني أن باستطاعة العقل أن ينظر خارج عالم
السامسار القائم على الزمان والمكان «الاختلافات في ظهور واختفاء
الحياة والموت...»، أي عالم الصيرورة أو الولوج داخل النفس، أي ما
أسميناه انطواءً صوب جوهر العقل.

إن جوهر العقل هو المفهوم المفتاحي لرسالة أشفاجوشا. وفقًا
لما تم تفسيره في الفقرة الثانية «إنه أسمى نقاء ووحدة»، والذي يمكن
الوصول إليه إذا ظل العقل بعيدًا عن الفكر القائم على التمييز. بمعنى
آخر يعمل خارج مجال التمييز ما دام ليس فيه أي تمييز أو اختلاف بين
شيء وآخر. وهكذا فإن الرسالة البوذية تتحد مع التصوف الانطوائيني
كل الثقافات الأخرى.

تُفسّر الوحدة غير المتمايضة باعتبارها جوهر العقل المحض. نرى
في ذلك عودة نحو مفهوم الأوبانيشاد الخاص بالذات الشاملة. كيف
يمكن تقديم ذلك مقترنًا بالرفض البوذي الأساسي لمفهوم النفس أو
الذات؟ تم تقديم اقتراح بأن المقصود من رفض الذات هو إنكار وجود
ذات فردية منفصلة، وليس إنكارًا للذات الشاملة. يبدو أن هناك شكًا
كبيرًا في أن بوذا التاريخي كان سيقر بذلك، ولكن ليس من المحتمل
أن يعطي البوذيون الماهايانيون أهمية لذلك. لقد كانت لديهم رغبة في

تطوير عقيدتهم.

المقتطف التالي من «صحوة الإيمان»^(٧٠) أيضًا:

«أقول مجددًا إنه لو كان لزامًا علينا أن نميز بين مظاهر مختلفة لجوهر العقل، سأشير إلى أن الخواء هو أحد مظاهر جوهره غير المتغير؛ لأن باستطاعته أن يكشف حقيقته الرئيسة. هناك مظهر آخر يتعلق بعدم الخواء؛ لأن جوهره يتضمن كل أنواع المزايا ذات الطبيعة غير السامة، أي أنه موجود في حد ذاته. الأول هو مظهر الإنكار، والثاني هو مظهر التأكيد. من البداية لم يُظهر أبدًا جوهر العقل أي استجابة متبادلة لأي مفاهيم ملوثة تتعلق بالفروق، ولقد كان دائمًا خاليًا من التمييزات بين الأفكار أو الظواهر لأنه وحدة تامة، ونقاء محض. يجب أن نفهم جيدًا أن الطبيعة الحقيقية لجوهر العقل لا تنتمي إلى أي مفهوم مميز يتعلق بظاهرة أو بلا ظاهرة، ولا يتعلق بغياب ظاهرة أو بغياب لا ظاهرة، ولا بالوحدة أو الانفصال. بمعنى آخر ليس له أي وعي يتسم بالتمييز. إنه لا ينتمي إلى أي نوع له طبيعة يمكن وصفها. لا يظهر الأفراد والوعي بها إلا بسبب تعلق الكائنات الحساسة بخيالات زائفة عن الاختلافات، ويميز العقل بينها، وتنهض فكرة تلو الأخرى دون استجابة متبادلة بينها، ويؤدي ذلك إلى ارتباك وصراع ومعاناة. هذا هو ما نقصده عندما نتحدث عن جوهر العقل باعتباره خواء. لكن عندما نفهم الحقيقة كاملاً سنرى أن مفهوم الخواء المرتبط بجوهر العقل هو في حد ذاته مفهوم فارغ. لو أمكن أن نُبقي العقل بعيدًا عن التخيلات الزائفة، لن يكون ممكنًا أن

يكون هناك أي معنى لمفهوم الخواء.

من ناحية أخرى ليس من الممكن أن نفكر في جوهر العقل باعتباره فارغاً من طبيعته الشاملة تمامًا.

تعليق

لجواهر العقل جانبان. ما دام يمكن الوصول إلى جوهر العقل بتفريغ العقل من كل تعدديه، فالخواء هو جوهره إذن. من جانب آخر لديه أيضًا واقعه الإيجابي. هذه إذن هي مفارقة الإيجابي السلبي التي التقينا بها بالفعل في موضع آخر. إذا استخدمنا الاستعارات المعتادة سنقول إنها ظهرت في الظلام والنور. إنه «الظلام المبهر» لديونوسيوس الأريوباغي وهارينش زويزه.

جوهر العقل في كل فرد، هو الشيء ذاته الذي أطلق عليه إيكهارت «قمة الروح» والذي سوف نلتقي به في الفصل السادس. من جهة أنه يفوق كل فردية وأنه غير مخلوق، وأبدي كما ذكرنا في الاقتباسات السابقة، فإنه من الممكن أن يكون معادلًا بـ«ألوهية» إيكهارت. إن استعارات إيكهارت التي تصف الألوهية بالأرض القاحلة والصحراء.. إلخ هي الشيء ذاته الذي نسميه هنا «الخواء».

الجزء الأخير من هذه المقتطفات يعيد التأكيد على غياب الظواهر كافة أو اللا ظواهر المتميزة عن هذه الوحدة السامية، والتي تسميها الماندوكيا أوبانيشاد «الوحدة التي يُطمس فيها كل وعي بالتعددية».

هذه هي آخر مختاراتنا من كتاب «صحوة الإيمان»^(٧١):

«هناك إذن جانب ظهور واختفاء يتعلق بجوهر العقل الذي نعتقد أنه الولادة والموت. في هذا السياق نفكر في جوهر العقل باعتباره رحم التاثجاتا (راجع حاشية ٦٣ - المترجم) لأن طبيعة الظهور والاختفاء تتوافق مع طبيعة عدم الظهور وعدم الاختفاء. إن جوهر العقل المحض ليس وحدة ولا تعددية، ومع ذلك فنحن ندركه باعتباره ألياً فيجناناً^(٧٢) غير المدركة، وأنه «المخزن» أو العقل الشامل. يتضمن هذا الوعي «ألياً فيجناناً» مظهرين عامين يمكنهما استقبال كل المفاهيم النهائية والإعلان عنها. إن المظهر الوحيد هو مظهر التنوير، والآخر هو مظهر الجهل».

تعليق

نلاحظ هنا إشارة إلى طور جديد للوعي الصوفي الذي سنعرضه فيما بعد. هناك اقتراح بأن عالم المكان والزمان (السامسارا) ينتج عن جوهر العقل. بمعنى آخر جوهر العقل هو المصدر المبدع للعالم. إن جوهر العقل هو رحم التاثجاتا لأن الرحم يخلق الحياة رغم أنه خاوٍ.

(71) pp. 65-364.

(٧٢) مصطلح يشير إلى تأكيد الوعي الحقيقي. بما أن تلك المدرسة تؤكد أنه لا يوجد واقع خارجي، مع الاحتفاظ بالموقف القائل بأن المعرفة موجودة، فإنها تفترض أن المعرفة نفسها هي موضوع الوعي. لذلك يُفترض وجود مخزن أسمى للوعي، وهو الأساس النهائي للفرد الظاهر. يتكون الكون من عدد لا حصر له من الأفكار المحتملة التي تكون غير نشطة في هذا المخزن. هذا الوعي الكامن يعرض تسلسلاً متقطعاً للأفكار، بينما هو نفسه في حالة تدفق لا يهدأ حتى يتم تدمير الكارما، أو العواقب المتراكمة لأفعال الماضي.

لكننا نجد هنا تلك المفارقة العادية؛ فبالرغم من أن جوهر العقل هو الرحم الذي يأتي منه كل شيء، لكن في الحقيقة لا شيء يأتي منه، ولا شيء يعود، وليس هناك رحم التاجاتا. ستظهر هذه المفارقة في أجزاء تالية من هذا الكتاب.

في أجزاء أخرى من دراسة أشفا جوشا ثمة تفسير أكثر ضحالة لأصل التعددية الكونية. ليس هناك وجود للأشياء المحدودة على الإطلاق، والتي تتولد عن تصورات زائفة. كل ما في الأمر أننا تحت سيطرة وهم بوجود عالم من التعددية. هذه هي النسخة الماهيانية من موضوع ملح في الفلسفة الهندية. النظرية التي مفادها أن عالم الأشياء المحدودة غير موجود على الإطلاق، لكن كل ما في الأمر هو أننا نتخيل وجوده بسبب جهلنا، لا يمكن تصديرها فلسفياً بصورة مقبولة. إذا كنت أتخيل أن العالم موجود، فيجب أن أكون أنا موجوداً كي أحظى بهذا التخيل كما أوضح ديكارت، حتى إذا كنت مجرد مجرى للوعي. علاوة على ذلك فإن هذه الخيالات الزائفة موجودة حقاً. إن مفارقة أن العالم ينشأ من خلال تمييز الذات لما هو غير متمايز هي الحل الصوفي الحقيقي لمشكلة الخليقة.

نصوص من براجنا باراميتا^(٧٣)

نأتي الآن إلى بعض المختارات التي تعبر عما يسميها البروفيسور هاينريتش زيمر (لغوي ألماني - المترجم) «مفارقة واضحة وصادمة».

(٧٣) براجنا باراميتا تعني «كمال الحكمة».

تتضمن أنواع التصوف كافة - بصورة مباشرة أو ضمنية - تلك المفارقة الأساسية التي مفادها أنه ما دام أن التميزات كافة تذوب في الوعي الصوفي، وأن الوعي خاوٍ تمامًا، ونقي من جانب، ومن جانب آخر هو أسمى درجات الوجود؛ الضوء الأسمى في الحياة، وحقيقة الكون العظمى. لكن بقدر معرفتي فإن بوذية الماهايانا تمضي بتلك المفارقة إلى أقصى درجة من التناقض يمكن تصورها أو لا يمكن تصورها. هذا ما يجب علينا الآن أن نتعرض له. يكمن جوهر هذا التناقض النهائي في فكرة بسيطة جدًا. النيرفانا كما فهمنا ليست شيئًا سوى الوعي الصوفي الانطوائي، ولذلك فهي تعني اختفاء التميزات كافة. لكن إذا قلنا ذلك من المحتمل أن يكون لزامًا علينا أن نترك أحد أعظم التميزات؛ ألا وهو التمييز بين النيرفانا ذاتها ونقيضتها: السامسارا، أو الاختلاف بين الأبدية والزمن، وأيضًا الاختلاف بين هذا العالم والعالم الآخر. نظرًا لضرورة اختفاء هذه الازدواجية تمامًا في النيرفانا، يجب أن تصير النتيجة إذن بالنسبة للمرء الذي دخل حقًا مجال النيرفانا هي اختفاء الازدواجية بين النيرفانا والسامسارا. نظرًا لأن النيرفانا هي الحقيقة الأسمى للعالم، فلا بد إذن من عدم وجود أي اختلاف حقيقي بين نيرفانا وسامسارا. في تلك الحالة نفهم كل من النيرفانا والسامسارا باعتبارهما لا شيء تام. ليس هناك وجود لمثل هذه الحقائق. ليس هناك شيء يُدعى النيرفانا. ولأنه ليست هناك حقائق على الإطلاق، يجب علينا أيضًا أن نقول إنه ليس هناك، ولم يكن هناك أبدًا كائن مثل بوذا، أو أي ديانة مثل البوذية. هذا هو المدى الذي دفعت إليه البوذية مفارقة التصوف برمته؛ أي أن

الوعي الصوفي ممتلئ وخاوٍ، شيء ولا شيء.

في حالة الظن بأن هذه إما أنها نكتة سخيفة أو برهان خلف للصوفية^(٧٤)، سأحاول أن أبين في تعليقي في النهاية النتيجة العملية الخطيرة التي تنطوي عليها هذه المفارقة الواضحة والصادمة. لكن في الوقت ذاته أحب أن أستشهد بالبروفيسور زيمر في هذا الموضوع. إنه يتحدث عن بعض النصوص الغربية والسرية المتعلقة بالمهايانا، ويقول: «إنها تسمى براجنا باراميتا، وهي سلسلة من أغرب الحوارات التي تُعرض في صورة دورة من المحادثات بين بوذا ومجموعة من البوذويين (البوداسفات)^(٧٥)، وهي في الغالب كائنات أسطورية، مُخلّصات خارقات، دون وجود أي كائن بشري واحد، لا تزال تطمح إلى تحقيق التنوير فما بينها، وهي في حالة من الارتباك بعض الشيء.

يتصرف المستنيرون بطريقة صادمة بعض الشيء، ومحيرة لأي فكر سليم يصمم على تثبيت قدميه في الأرض بفعل العادة والتصميم القوي. في نوع من المحادثة الساخرة يقوم البوذيون والبوذويون (بوداسفات) بتسلية أنفسهم بعبارات مبهمّة عن الحقيقة المتقلقلة. يشعرون بالسعادة عندما يعلنون مرارًا وتكرارًا أنه ليس هناك شيء اسمه البوذية، ولا شيء مثل التنوير، ولا شيء يشبه انطفاء النيران ولو بدرجة بعيدة. يشعرون كذلك بالسعادة عندما ينصبون أشراكًا لبعضهم بعض، ويحاولون أن

(٧٤) هو شكل من أشكال الحجة التي تحاول إقامة دعوى من خلال إظهار أن السيناريو المعاكس سيؤدي إلى العبثية أو التناقض.

(٧٥) جمع بوداسف (حاشية ٦٤).

يخدعوا بعضهم بعضًا بتأكيداتهم - ولو من بعيد - التي قد تتضمن حقيقة مثل هذه المفاهيم. بعد ذلك، يتملصون دائمًا بمهارة شديدة من الكمائن والمصايد الخفية، وينخرطون في ضحك عظيم يتجاوز جبل الأولمب، لأن مجرد الإشارة إلى فكرة النيرفانا قد تؤدي إلى الموقف المعاكس (السامسارا) والتعلق بوجود الفرد.

اخترنا الاقتباسات التالية من براجنا باراميتا:

ماها براجنا باراميتا هريدايا^(٧٦)

وهكذا يا ساريبوترا^(٧٧) فإن كل الأشياء التي تتسم بالفراغ ليست لها بداية ولا نهاية. لا يمكننا أن نقول إنها معابة، ولا يمكننا أن نقول إن لا عيب فيها، بمعنى أنها ليست كاملة وليست غير كاملة. في الفراغ ليس هناك شكل ولا إحساس ولا إدراك ولا تمييز ولا وعي. ليست هناك عين أو أذن أو لسان أو حساسية تسمح بالتواصل أو حتى عقل. ليس هناك نظر أو صوت أو رائحة أو مذاق أو لمس أو عملية عقلية أو شيء أو معرفة أو جهل. ليس هناك تدمير للأشياء وليس هناك توقف للمعرفة أو الجهل. ليست هناك حقائق رباعية نبيلة أو ألم أو مسبباته، وليس هناك توقف للألم ولا طريق نبيل يؤدي إلى توقف الألم. ليس هناك تحلل أو موت، ولا تفنيد لفكرة التحلل والموت. ليست هناك معرفة بالنيرفانا ولا طريقة للوصول إليها أو عدم الوصول إليها.

(76) Goddard, op. cit., pp. 85-86.

(٧٧) كان واحدًا من الذكرين الرئيسيين التابعين (sravaka) لبوذا جنبًا إلى جنب مع مودجالايانا.

تعليق

أقرب شيء يمكنني أن أجده قريباً من لغة كهذه في العالم المسيحي أو أي موضع آخر في البوذية هو الموضع الذي ينكر فيه ديونوسيوس الأريوباغي تطابق أي كلمات إيجابية أو سلبية على الله.

من سوترا ماسية^(٧٨)

وحينئذ خاطب السيد بوذا الجمع قائلاً: بالرغم من أن الكائنات الحساسة التي أخطبها عددها لا يحصى، ولا حد لها، إلا أنه في الحقيقة لا توجد كائنات حساسة لأخطبها. ولماذا يا سوبوتي^(٧٩)؟ لأنه إذا سادت في عقول الماهساتفا بوديساتفا^(٨٠) مثل هذه المفاهيم التعسفية المتعلقة بالظواهر مثل الأنا الأنانية الخاصة بالمرء أو الأنا الأنانية الخاصة بشخص آخر، سنجد أن الأنانية التي تنقسم إلى عدد لا نهائي من الموجودات الحية والميتة، أو الأنانية بوصفها موحدة في النفس الشاملة الكائنة للأبد، لن تكون مستحقة لأن توصف بأنها ماهساتفا بوديساتفا.

واصل السيد بوذا حديثه قائلاً:

(٧٨) السوترا الماسية هي ماهايانا سوترا قصيرة ومعروفة من براجاباراميتا أو نوع من «الحكمة الكاملة». قورنت من حيث أهميتها وعمقها بالموعظة على الجبل في المسيحية.

(٧٩) أحد تلاميذ بوذا العشرة الرئيسيين.

(٨٠) بودي تعني الحكمة، ولها نفس جذر كلمة بوذا، والتي تعني مستيقظاً. ساتفا لها معنيان. إنه يدل على «الوجود». كما يشير إلى الطريق الأوسط. بودي ساتفا هو حكمة. يعد البوديساتفا حكيماً لأنه يسير في الطريق الأوسط.

لا تظن يا سوبوتي أن التاثجاتا سوف تقول في نفسها: سوف أنجب كائنات بشرية. سيعتبر ذلك فكراً منحطاً. لماذا؟ لأنه في الحقيقة ليست هناك كائنات حساسة يمكن مخاطبتها عن طريق التاثجاتا. لو كانت هناك أي كائنات حساسة يمكن مخاطبتها عن طريق التاثجاتا، لكان معنى ذلك أن التاثجاتا تعتز داخل عقلها بمفاهيم تعسفية تتعلق بالظواهر مثل ذات المرء، أو الذوات الأخرى والكائنات الحية والذات الشاملة. حتى عندما تشير التاثجاتا إلى نفسها فهي لا تحتفظ في عقلها بمثل هذا الفكر التعسفي. إن البشر الأرضيين هم وحدهم من يفكرون في الأنانية باعتبارها سمة شخصية. يا سوبوتي، حتى التعبير «كائنات أرضية» الذي تستخدمه التاثجاتا لا يعني أن هناك مثل هذه الكائنات. إنه يستخدم كتعبير مجازي وحسب.

ما رأيك يا سوبوتي؟ هل اكتسبت التاثجاتا أي شيء يمكننا أن نعتبره Anuttara-samyak-sambodhi (التنوير الحقيقي للبوذا ذاته)؟ هل منحتك قبل ذلك مثل هذا التعليم؟

أجاب سوبوتي: بقدر ما أفهم تعليم السيد بوذا ليس هناك شيء كهذا، ولا يمكن للتاثجاتا أن تقدم أي عقيدة ثابتة. ولماذا ذلك؟ لأن الأشياء التي تدرسها التاثجاتا هي في طبيعتها الحقيقية غامضة ولا يدركها العقل، ولذلك لا يمكن أن نصفها بأنها موجودة أو غير موجودة، ولا يمكن أن نقول عنها إنها ظواهر أو ليست ظواهر.

قال السيد: يا سوبوتي، لو أن أي حوارى كان عليه أن يقول إن التاثجاتا قد أتت أو ذاهبة الآن، أو أنها الآن ساهرة أو راقدة، فهذا يعني

أنه لم يفهم المبدأ الذي علّمته. ولماذا ذلك؟ لأنه بينما تعني كلمة تائاجاتا «هذا الذي أتى» و «هذا الذي ذهب» لكن في الحقيقة ليس هناك إتيان من أي مكان أبداً، ولا ذهاب إلى أي مكان. إنها مجرد كلمة.

الكلمات الأخيرة لسوترا لايكافاتارا^(٨١) تتحدث عن الكائنات التي تنتظر الخلاص، وهي كالآتي:

لو أنهم قد أدركوا ذلك، لكانوا حقاً في التائجارتا، لأن كل الأشياء موجودة في النيرفانا منذ البداية، وذلك وفقاً للحكمة النبيلة.

تعليق

من الناحية النظرية قد تُعتبر هذه الاقتباسات ببساطة تعبيرات عن غموض النيرفانا. إذا كانت النيرفانا لا توصف فإن إحدى طرق قولنا ذلك هي أن نجمع قوائم الكلمات والعبارات والجمل التي لا يمكن أن تصفها. لا يمكن أن تسمى النيرفانا ولا عدم النيرفانا... إلخ. تمثل الاقتباسات السابقة القدر الأخير من المفارقة، ولا شك في الفكاهة التي يمكننا أن نستخلصها من هذه الحالة. إذا أصر عالم المنطق على أن المفارقة تعني تناقضاً منطقياً، وأن ما هو متناقض ذاتياً، سواء كانت دائرة مربعة أو نيرفانا التي هي عدم نيرفانا لا يمكن أن يكون له وجود، يمكننا حينها أن نقول إن مضمون هذه الاقتباسات يتفق معه تماماً. ولكن الصوفي البوذي أو أي صوفي آخر يضيف أنه بالرغم من ذلك ثمة ما يتجاوز المنطق والوجود برمته.

(٨١) سوترا لايكافاتارا هي سوترا البوذية المهايانا البارزة. يسرد هذا الأمر تعاليم في المقام الأول بين غوتاما بوذا وبودسفانتا يدعى ماهاماتي.

ولكن بغض النظر عن النظرية قد نسأل أيضًا عن النتيجة العملية لهذه الفقرات. هل لهذه الفقرات معنى مهم بالنسبة لنا؟ في هذا السياق يقترح البروفيسور زيمر أن هؤلاء البوذيين والبوذويون ربما يnehون حواراتهم بضحكة مجلجلة تتجاوز جبل الأوليمب. من المؤكد أن عنصر السخرية موجود، ومن المؤكد أن بوذا يسخر من نفسه، ولكن في اعتقادي هناك معنى أعمق لهذه النصوص. إنها ليست مجرد فكاهات. الأمر المهم هنا هو أنه لا بد وأن يختفي الاختلاف بين النيرفانا والسامسارا ما دام أن هذه الاختلافات كافة تزول في النيرفانا. وهكذا فإن النيرفانا والسامسارا هما الشيء ذاته. المعنى العملي لذلك هو أننا لا يجب أن نبحث عن النيرفانا في عالم آخر. يجب أن نجدها هنا في هذا العالم. بدلًا من أن نهرب من هذا العالم وندير له ظهورنا، فارين من السامسارا إلى النيرفانا، علينا أن نحاول نوعًا ما أن نحقق النيرفانا على هذه الأرض. ليست النيرفانا شيئًا نسعى إليه بعيدًا عن السامسارا، لكنها بداخلها.

كيف نفعل ذلك؟ أخشى أن أتيه هنا في خضم أعماقي. ومع ذلك سأحاول توضيح الأمر بخطوات بسيطة. بدأنا في الفصل الأول من هذا الكتاب بتمييز نوعين من الوعي مختلفين تمامًا: الوعي العقلي الحسي والوعي الصوفي. الأول هو السامسارا، والثاني هو النيرفانا. لا يتجاوز معظم الصوفيين أبدًا مرحلة التقدم والتراجع بين النوعين. يعيشون معظم حياتهم في عالم الحس والفكر اليومي، ولكن من حين لآخر تكون لديهم ما نسميه: التجربة الصوفية. ولذلك تظل الحياتين منفصلتين مع أنه ليس هناك شك في أن الحياة الصوفية تؤثر تأثيرًا عميقًا على الحياة العقلية الحسية. ولكن يبدو أن هناك مرحلة تتجاوز ذلك،

حيث يتحد نوعا الوعي ويصيرا واحداً. يخبرنا التقليد أن البوذا بعد أن يبلغ التنوير في مرحلة الرجولة المبكرة يظل دائماً في النيرفانا، بينما يستمر في العمل بنشاط في العالم. في التصوف المسيحي تُعرف هذه الحالة جيداً بأسماء مختلفة مثل «حالة الاتحاد» أو «حالة التأله». يبدو أن رويسبروك والقديسة تيريزا وآخرين قد بلغوا هذا الكمال العظيم. في الوقت الذي كتبت فيه القديسة تيريزا سيرتها الذاتية، كانت تمر في كثير من الأحيان بحالة من النشوة والغشية. في الفترات الفاصلة بين هذه الحالات كانت تعيش خارج نطاق الرؤية الصوفية. لكن فيما بعد، عندما بدأت تكتب كتابها «القلعة الداخلية» حدث شيء غامض نوعاً ما؛ اعتراها تغيير. لم تعد تتناوب وقتها بين الغشية والحياة العادية. لم يعد تنويرها الصوفي يتوقف وقتباً، بل صار بمثابة ضوء ثابت خلال أعمالها اليومية. يصف اقتباسنا الأخير للقديسة تيريزا تلك الحالة في فصل «التصوف المسيحي».

أثرت الأفكار التي ناقشناها هنا تأثيراً عميقاً على بوذية الزن، وهي جزء منها. عندما سُئل سوزوكي^(٨٢) عما قد يحدث لو أن شخصاً نعم فجأة بالساتوري^(٨٣) أثناء تقطيعه للخشب. أجاب: سيستمر في تقطيعه للخشب. سوف نناقش ذلك فيما بعد في التعليق بعد نهاية المقتطف الآتي:

(٨٢) كاتب، وفيلسوف، وأستاذ جامعي، وعالم نفس، من اليابان، ولد في كانازاوا، إيشيكاوا، توفي في كاماكورا، كاناغاوا، عن عمر يناهز ٩٦ عاماً.

(٨٣) الحالة الساتورية في البوذية، هي حالة التنوير المفاجئ. في الممارسة البوذية تشير إلى تجربة الاستيقاظ بالمفهوم الروحي. هو مصطلح بوذي صيني يدل على الاستنارة أو بصورة حرفية، هي لمحة من الوعي الفجائي أو الاستنارة الشخصية، وتعتبر الخطوة الأولى للصعود نحو النيرفانا.

د.ت سودوكي: زن

بوزية الزن هي فرع من الماهايانا. من الخطأ أن نتعامل معها باعتبارها شيء فريد تمامًا يختلف عن النوع آخر من البوزية. إن تجربتها الأساسية «الساتوري» هي مثل تجربة التنوير في أشكال البوزية كافة. معظم عقائدها وأفكارها مشتركة مع الماهايانيين الآخرين كافة. الأمر الذي يختلف فيه عن بقية أشكال البوزية الأخرى لا يتعلق بهدفها أو عقائدها، لكنه يتعلق بالطرق التي يُنشد بها الوصول إلى التنوير. تتضمن هذه الطرق أنواعًا مختلفة من الأسئلة المنطوية على مفارقة أو الألغاز (كوآن^(٨٤))، وحتى أعمال العنف الجسدي، والتي تهدف ظاهريًا إلى أن تكون كنوع من العلاج بالصدمة، تُحدث اهتزازًا طموحًا للفهم الفكري للعالم في نطاق الوعي الصوفي. إن الشخص الغربي أو الأمريكي أو الأوروبي الطامح إلى تحقيق الوعي الصوفي، يجد لديه وتحت تصرفه طرقًا كثيرة طبيعية ومتنوعة. على سبيل المثال: تدريبات اليوجا أو تلك التدريبات التي استُخدمت في الدوائر المسيحية. قد يظن المرء أن تقنيات الزن تعتبر تحديدًا التقنيات التي لا تناسب العقل الغربي، وتتسم بأقل احتمالية في تحقيق النجاح. من الصعب ألا نظن أن الهوس الحالي

(٨٤) الكوآن هو قصة أو حوار أو سؤال أو مسألة أو جملة أو لغز أو معضلة غالبًا من تراث السلف البوذي في الصين القديمة يُستخدم في ممارسة بوزية زن لإثارة الذهن ولتمرين أو اختبار تقدم الطالب في بوزية زن.

بالزن في أمريكا قائم بالنسبة لبعض أتباعه على نوع من الحماقة، وأنه مجرد سعي خلف أشياء غريبة أكثر من أن يكون سعيًا من أجل هدف صوفي.

لا أقصد بهذه الملاحظات أن أحط من قدر بوذية الزن، والتي هي أحد أشكال التصوف العظيمة بالنسبة لأولئك من لديهم القدرة على الاستفادة من أساليبها التي تناسبهم. يجب على من يقرأ هذه السطور، كما هو الأمر مع كاتبها، أن يضمّر في نفسه احترامًا عظيمًا لبوذية الزن.

هناك مجالات أخرى تبرز فيها بوذية الزن عن أشكال البوذية الأخرى، بالإضافة إلى أساليبها غير العادية، لكنها أمور تتعلق بالبيئة واستخدام النبرة المناسبة بدرجة أكبر من العقيدة أو الهدف في حد ذاتهما. تميل بوذية الزن إلى الاقتراب من أرض الواقع وتميل أيضًا إلى الاتسام بالعملية، بحيث لا تكون خيالية ولا تتعلق بعالم آخر. إنها معروفة أيضًا بالثقة الشديدة في النفس ورفضها اتباع التقليد الأعمى، حتى لو كان تقليد بوذا نفسه. فعندما يعبر البوذي الزني عن رأي معين، يكون من غير المحتمل أن يشعر بالخجل إذا عرف أن رأي بوذا كان معاكسًا لرأيه.

لقد اخترت مقتطفًا لا يركز على الأساليب الغريبة والاختلافات الرئيسة لبوذية الزن، وإذا دُكرت فلن يكون هناك تشديد عليها. قد تعتبر الكثير من كتابات البروفيسور سودوكي عرضًا للفلسفة البوذية بوجه عام، رغم أنها وُضعت تحت إطار الزن.

الساتوري أو التنوير^(٨٥)

يتمثل جوهر بوذية الزن في اكتساب وجهة نظر جديدة تجاه الحياة والأشياء بصورة عامة. أقصد بهذا أننا لو كنا نريد سبر أغوار حياة الزن، يجب علينا أن نتخلى عن كل عادات فكرنا المألوفة التي تتحكم في حياتنا اليومية، وعلينا أن نرى ما إن كانت هناك طريقة أخرى للحكم على الأشياء، أو بالأحرى ما إن كانت طريقتنا العادية دائماً تلبي احتياجاتنا الروحية بأقصى درجات الرضا أم لا. عندما نشعر بعدم الرضا عن هذه الحياة نوعاً ما، وكأن شيئاً ما في طريقة معيشتنا العادية يجرفنا بعيداً عن طريق الحرية بمعناها الأكثر نقاءً، يجب علينا حينها أن نحاول أن نجد طريقة في مكان ما تعطينا إحساساً بالغائية والرضا. تقول بوذية الزن أنها تفعل ذلك، وتضمن لنا اكتساب وجهة نظر جديدة تبدو فيها الحياة أنضر وأعمق وأكثر تحقيقاً للرضا. مع ذلك اكتساب ذلك هو أعظم زلزال عقلي يمكن للمرء أن يقوم به في حياته. إنه ليس أمراً سهلاً. إنه نوع من المعمودية النارية، وعلى المرء أن يجتاز عبر العاصفة والزلزال وانهيارات الجبال وتفتت الصخور.

يُطلق طلبة الزن اليابانيون على اكتساب منظور جديد كهذا في تعاملنا مع الحياة والعالم «ساتوري». إنه مجرد اسم آخر لـ «التنوير» وهي الكلمة التي استخدمها بوذا وأتباعه الهنود منذ بلوغه التنوير تحت

(85) D.T. Suzuki, *Essays in Zen Buddhism*. London: Rider & Co edited by William Doubleday & Barrett. New York! Company, Inc. (Anchor Books), 1956, pp. 84-85.

شجرة لسان العصفور^(٨٦) عند نهر نيرانجان^(٨٧). هناك عدة عبارات أخرى مكتوبة بالصينية تشير إلى هذه التجربة الروحية، وكل عبارة منها لها مضمون خاص يوضح كيف تُؤوّل هذه الظاهرة. في كل الأحوال لا وجود لبوذية زن دون ساتوري، الذي يمثل في الحقيقة الألف والياء لبوذية الزن. إذا خلت بوذية زن من الساتوري تبدو مثل شمس بدون ضياء وحرارة. قد تخسر بوذية الزن كل آدابها وأديرتها كافة وكل ممتلكاتها، ولكن ما دامت روح الزن موجودة فيها فإنها ستبقى إلى الأبد. أريد أن أؤكد على هذه الحقيقة المهمة جدًا التي تخص حياة كل بوذي زني؛ لأنه يوجد بين بعض طلاب الزن من يتعمون عن رؤية هذه الحقيقة الأساسية، وهم ميالون إلى التفكير في الزن باعتباره تفسيرًا منطقيًا أو نفسيًا، أو كواحد من الفلسفات البوذية التي يمكن تلخيصها باستخدام عبارات بوذية ذات تقنية ومفاهيمية عالية، لكن حينها تضعف الزن، ولا يتبقى شيء حقيقي فيها. لكن اختلافي يتلخص في أن حياة الزن تبدأ بانكشاف الساتوري (كاي وو بالصينية).

يمكن أن نعرف الساتوري باعتبارها نظرة حدسية إلى طبيعة الأشياء من حيث تمييزها بالتضاد لفهمها التحليلي أو المنطقي. إنها تعني عمليًا كشف عالم جديد غير منظور إلى الآن وسط ارتباك عقل مدرب على رؤية الأمور بطريقة منقسمة. يمكننا أن نقول أيضًا أنه مع الساتوري

(٨٦) شجرة متوسطة الحجم، تعتبر من الأشجار النفضية خاصة وقت الرياح الموسمية. موطنها الأصلي شمال وشرق الهند، وتنتشر في البلدان الحارة مثل جنوب أفريقيا وهاواي وفلوريدا وسريلانكا.

(٨٧) نهر يتدفق عبر مقاطعتي شاترا وجايا في ولايتي جهارخاند وبيهار الهندية.

نرى البيئة المحيطة بنا بأكملها من زاوية إدراك غير متوقعة تمامًا. مهما يكون ذلك، فإن العالم بالنسبة لأولئك الذين نالوا الساتوري لم يعد هو العالم القديم كما اعتاد أن يكون، وحتى مع كل تياراته المتدفقة ونيرانه المشتعلة لن يعود أبدًا إلى ما كان عليه من الناحية المنطقية. تتحد كل متناقضاته وتتناغم في كلية عضوية متسقة. هذا سر ومعجزة في الآن ذاته، ولكن طبقًا لأساتذة الزن يحدث ذلك كل يوم. هكذا لا يمكننا أن نحقق الساتوري إلا عن طريق اختبارنا له شخصيًا.

نحقق ما يشبهه بدرجة أو بأخرى، بطريقة ضعيفة ومجزأة نوعًا ما عندما نُحل مشكلة رياضية صعبة، أو عندما نتوصل إلى اكتشاف عظيم، أو عندما ندرك وسيلة هروب مفاجئة في خضم أصعب التعقيدات وأكثرها إثارة لليأس. باختصار عندما يصرخ المرء: «وجدتها! وجدتها!». لكن هذا يشير فقط إلى الجانب العقلي للساتوري والذي يكون بالضرورة جزئيًا وغير كامل، ولا يمس أساسات الحياة التي تعتبر كلية واحدة غير قابلة للتجزئة. بحسب الخبرة الزنية يجب أن ينصب اهتمام الساتوري بالحياة في كليتها. إن ما تقترحه بوذية الزن هي ثورة وإعادة تقييم ذات المرء كوحدة روحية. تنتهي المسألة الرياضية بالوصول إلى حل، لكنها لا تؤثر على حياة المرء برمتها. الأمر كذلك أيضًا بالنسبة لكل الأسئلة الدقيقة الأخرى، سواء كانت علمية أو عملية، فهي لا تدخل تحت إطار المجالات الحياتية الأساسية للفرد محل الاهتمام. ولكن فتح الباب أمام الساتوري يعني إعادة صنع الحياة نفسها مجددًا. عندما تكون الساتوري حقيقية، حيث إن هناك الكثير من أشباهها، تكون تأثيراتها على حياة

المرء الروحية والأخلاقية ثورية، فهي عظيمة ومُطهِّرة، كما أنها كثيرة المطالب. عندما سُئل معلم عن أساس البوذية أجاب: «أن يُثَقَّب الجزء السفلي من الدلو». يمكننا أن نفهم من ذلك ما الثورة الكاملة التي تتولد عن هذه التجربة الروحية. إن ولادة إنسان جديد هي أمر صعب جدًا.

السمات الأساسية للساتوري^(٨٨)

١- الالاقلانية:

أقصد بذلك أن الساتوري ليست استنتاجًا نصل إليه بالعقل، كما أنها تتحدى كل إصرار عقلي. إن أولئك الذين اختبروها دائمًا ما يكونون في حيرة حيال تفسيرها بصورة منطقية أو بشكل متماسك. عندما نفسرها بالكلمات أو الإشارات يخضع محتواها للتشوه، لا أكثر ولا أقل. لذلك فإن المبتدئ يكون غير قادر على استيعابها عن طريق ما هو مرئي ظاهريًا، بينما أولئك الذين اختبروها يميزون بين ما هو أصيل وما هو غير أصيل. لذلك تتميز تجربة الساتوري دائمًا بالالاقلانية وعدم قابليتها للتفسير، والعزلة عن العالم الخارجي.

فلنستمع إلى تاي هي مجددًا:

يشبه هذا الأمر (يقصد الزن) كتلة نار. عندما تقترب منها من المؤكد أن الحرارة سوف تلسع وجهك، فهي مثل سيف على وشك أن يُسَل. وعندما يُسَل السيف من جرابه من المؤكد أن شخصًا ما سيفقد

Ibid., pp. 8-103. (٨٨)

حياته. لكن إذا لم تُلقِ غمد السيف بعيداً ولم تقترب من النار، لن تكون أفضل من كتلة من الصخر أو قطعة خشب. عندما يصل المرء إلى تلك المرحلة عليه أن يتسم بثبات العزم، وأن يمتلئ بالروح. لا شيء هنا يوحى بالتعقل الهادئ والتحليل الميتافيزيقي أو المعرفي الهادئ، لكن ذلك يشي بإرادة يائسة تجتاز حاجزاً لا يمكن اجتيازه، وإرادة تدفعها قوة لا عقلانية أو غير واعية موجودة خلفها. لذلك يفوق الناتج العقل أو التصور.

٢- البصيرة البديهية:

لقد أوضح ويليام جيمس في كتابه «تنويعات التجربة الدينية» طبيعة العقلية الموجودة في التجارب الصوفية، وينطبق ذلك أيضاً على تجربة الزن المعروفة بالساتوري. هناك اسم آخر للساتوري وهو: كين شو (شين هسنج بالصينية) ويعني ذلك «أن ترى الجوهر أو الطبيعة» ويبرهن ذلك بشكل واضح على وجود رؤية أو إدراك في الساتوري. لسنا في حاجة إلى أن نلاحظ تحديداً أن لهذه الرؤية طبيعة مختلفة تماماً عما تُطلق عليها «معرفة». يُقال إن (هوي كي) قال هذه العبارة عن تجربة الساتوري الخاصة به والتي أكدها بوديههارما^(٨٩) بنفسه» أما عن تجربتي مع الساتوري فهي ليست إبادة تامة؛ إنها معرفة من النوع الأكثر

(٨٩) بوديهدهارما هو راهب بوذي عاش خلال القرنين الخامس والسادس قبل الميلاد. ويُنسب إليه عادةً نقل التعاليم الصينية المعروفة باسم تشان إلى الصين، ويُعتبر أول بطريرك صيني لها. ووفقاً للأساطير الصينية، بدأ أيضاً التدريبات البدنية لرهبان شاولين مما أدى إلى ظهور فنون شاولين كوان.

ملائمة، ولكن لا يمكن التعبير عنها بالكلمات». في هذا السياق كان شين هوي^(٩٠) أكثر وضوحًا، لأنه قال إن «حرف الـ chih (المعرفة) هو مصدر كل الغموض».

في غياب هذه السمة العقلية ستفقد الساتوري كل حدتها لأنها هي سبب الساتوري فعلاً. من الجدير بالذكر أن المعرفة التي تتضمنها الساتوري تتعلق بشيء ما شامل، وفي الوقت ذاته تتعلق بالمظهر الفردي للوجود. عندما نرفع إصبعًا فإن ذلك يشير من منظور الساتوري إلى ما هو أكثر من مجرد رفع إصبع. قد يصف البعض ذلك بأنه رمزي، لكن الساتوري لا تشير إلى أي شيء يتجاوزها، حيث إنها نهائية. الساتوري هي معرفة كيان فردي والواقع الذي يعتبر - إذا جاز التعبير - الجانب الخلفي له.

٣- الجزم:

أقصد بذلك أن المعرفة التي يدركها المرء بالساتوري هي شيء نهائي، ولا يمكن لأي قدر من الجدال المنطقي أن يدحضها. ونظرًا لأنها مباشرة وذاتية فهي كافية في حد ذاتها. كل ما يستطيع المنطق أن يفعله هنا هو تأويلها من حيث علاقتها بأنواع أخرى من المعرفة تمتلئ بها عقولنا. لذلك فإن الساتوري هي شكل من الإدراك؛ إدراك داخلي يحدث في أعماق الوعي. من هنا يأتي الإحساس بمدى جزمها والذي

(٩٠) كان راهبًا بوذيًا صينيًا لما يسمى «بالمدرسة الجنوبية» لـ Zen، والذي «ادعى أنه درس تحت حكم Huineng». اشتهر شين هوي بهجماته الصارخة على يوتشيوان شينزيو والمدرسة الشمالية المرتبطة بها، والتي كانت الفرع الأبرز للبوذية في الصين في ذلك الوقت.

يعني أنها نهائية. لذلك عادة ما يُقال إن الزن تشبه شرب الماء، لأن المرء يعرف عن طريق نفسه ما إذا كان الماء دافئًا أو باردًا. نظرًا لأن إدراك الزن هو الشرط الأخير للتجربة، لا يمكن للدخلاء الذين لم يحفظوا بمثل هذه التجربة أن ينكروه.

٤- التأكيد:

لا يمكن أبدًا لما هو جازم ونهائي أن يكون سلبيًا، لأن السلب ليست له قيمة في حياتنا، حيث إنه لا يقودنا إلى أي شيء. إنه ليس قوة تحث المرء ولا تمنحه راحة في الآن ذاته. بالرغم من أنه في بعض الأحيان يُعبّر عن تجربة الساتوري بمصطلحات سلبية إلا أنها تتسم بالضرورة باتجاه إيجابي نحو كل الأشياء الموجودة، فهي تقبلها كما تأتي بغض النظر عن قيمها الأخلاقية. يسمي البوذيون هذا صبرًا، أو بدرجة أكثر ملائمة قبولًا، أي قبول الأشياء في مظهرها المتسامي حيث لا توجد ازوداجية أو أي نوع من أنواع الحجب.

قد يقول البعض إن هذه هي وحدة الوجود. على أي الحال، المصطلح له معنى فلسفي محدد، وأنا لا أرى أنه يستخدم هنا بهذا السياق. عندما تُترجم بهذه الطريقة تُعرّض خبرة الزن نفسها لسوء فهم وتشويه لا نهاية له. يقول تاي هي في خطابه لمياو تسونج: «يقول رجل حكيم قديم إن التاو ذاتها لا تتطلب انضباطًا خاصًا، بل كل ما تتطلبه هو ألا تُشوّه. سأقول إن الحديث عن العقل أو الطبيعة هو تشويه، والحديث عما لا يُسبر غوره أو ما هو غامض هو تشويه، وممارسة التأمل أو تصفية النفس هو تشويه، وأن يوجّه المرء انتباهه إليه ويفكر فيه هو تشويه، وأن تكتب

عنه في الورق بفرشاة هو تشويه على نحو خاص. إذا ما الذي سيكون علينا أن نفعله كي نوجّه أنفسنا نحوه ونتعامل معه بصورة صحيحة؟ إن استخدام فاجرا المقدسة^(٩١) هنا هو أمر صائب، وهي تهدف إلى فصل الرأس. لا تهتم بأسئلة البشر عن الصواب والخطأ. الكل زن كما هو، والصواب هنا أن تضبط نفسك عليه». زن مثل ذلك هو تأكيد عظيم.

٥- الإحساس بالما وراء:

قد يختلف علم الاصطلاحات الفنية في ديانات مختلفة. في تجربة الساتوري هناك ما يمكننا أن نطلق عليه دائماً إحساس بالما وراء، فالتجربة هنا هي حقاً تجربتي، ولكنني أشعر أنها متجذرة في كل مكان. تنفجر القوقعة الذاتية التي تغلف شخصيتي في لحظة الساتوري. ليس من الضروري أن أتحد بكائن أعظم مني أو أنصهر فيه، ولكن فرديتي التي أجدها متماسكة بصلاية ومنفصلة نهائياً عن الكيانات الفردية الأخرى تفك نوعاً ما قبضتها المحكمة، وتنصهر في شيء لا يمكن وصفه؛ شيء ما له نظامه مختلف تماماً عما أن معتاد عليه. إن الشعور الذي يتبع ذلك هو شعور بتحرر كامل أو راحة؛ شعور بأن المرء قد وصل أخيراً إلى غايته. «الوصول إلى المنزل في حالة سكون تامة»... هذا هو التعبير الذي عادة ما يستخدمه أتباع الزن. إن قصة الابن المبذر^(٩٢) في اللوتس

(٩١) الفاجرا هو سلاح شعائري يرمز إلى خصائص الألماس والصاعقة وهي الكلمة السنسكريتية التي تحمل كلا المعنيين. يعد الفاجرا نوعاً من الهراوات ذا رأس كروي مضلع. قد تلتقي أضلاعه في قمة على شكل كرة، أو قد تظل منفصلة وتنتهي بنقاط حادة يمكن الطعن بها.

(٩٢) في الترجمة الشائعة للإنجيل تُرجمت بعنوان: الابن الضال.

سوترا^(٩٣) ، وأيضًا في العهد الجديد توضح الشعور ذاته الذي يتتاب المرء في لحظة تجربة الساتوري.

بقدر تأملنا في علم نفس الساتوري، فإننا لا نستطيع أن نقول عنه شيئًا سوى أنه إحساس بالما وراء. إذا اعتبرنا أن هذا الما وراء هو المطلق أو الإله فإن هذا يعني أن نتجاوز التجربة نفسها ونغمس في علم اللاهوت أو الميتافيزيقا. حتى لفظة «ما وراء» تقول أكثر قليلًا من المطلوب. عندما يقول معلم الزن: «ليست هناك بقايا طوب فوق رأسي، وليست هناك بوصة تحت قدمي» فإن التعبير يبدو ملائمًا. لقد أطلقت عليه في موضع آخر «غير الواعي» مع أن لهذه التسمية وصمة سيكولوجية.

٦- النبذة المجردة:

ربما الجانب الأكثر شهرة في تجربة الزن هي أنها لا تتضمن أي جانب شخصي كالذي نجده في التجارب الصوفية المسيحية. ليست هناك في الساتوري البوذية أي إشارة إلى مثل هذه المشاعر الشخصية، والتي غالبًا ما تكون جنسية، والعلاقات التي يمكن استخلاصها من مثل هذه المصطلحات: لهيب الحب - مظلة حب رائعة في القلب - يعانق - الحبيب - العروس - العريس - الزواج الروحي - الله - ابن الله - طفل الله... إلخ. يمكننا أن نقول إن كل هذه المصطلحات هي تأويلات

(٩٣) واحدة من أكثر مدارس الماهايانا شعبية وتأثيرًا، وهي الأساس الذي أنشئت وفقًا لها مدارس

البوذية البوذية Tiantai- Tendai - Cheontae - Nichiren

قائمة على نظام فكري محدد، وفي الحقيقة ليست لها أي علاقة بالتجربة في حد ذاتها. على أي حال ظلت تجربة الساتوري غير شخصية تمامًا، أو عقلية بدرجة رفيعة في الهند والصين واليابان على السواء.

هل يرجع ذلك إلى خصوصية الفلسفة البوذية؟ هل تصطبغ التجربة في حد ذاتها بالفلسفة أو اللاهوت؟ مهما كان الأمر، فليس هناك أدنى شك في أن تجربة الزن ذاتها تخلو من أي صيغة شخصية أو إنسانية. كان شاو بين، وهو موظف حكومي رفيع من سلالة سونج، تلميذًا لفاش وان. في أحد الأيام، وبعد انتهائه من أعماله الرسمية، وجد نفسه جالسًا في مكتبه مسترخيًا عندما انفجر فجأة في أذنه صوت كالرعد، وأدرك أنها حالة الساتوري. إن القصيدة التي ألفها بعد ذلك تصف جانبًا واحدًا من تجربة الزن:

جلست إلى مكتبي بغرفة عملي الرسمية، خالي الفكر. لم يكن ينبوع عقلي مشتتًا، بل كان صافيًا كالماء. هب الرعد فجأة، وانفتحت أبواب العقل، ووجدت الرجل العجوز يجلس بكل أريحية.

ربما يكون ذلك هو أقصى لهجة شخصية يستطيع المرء أن يجدها في تجربة الزن. يا لحجم الهوة الفاصلة بين «الرجل العجوز يجلس بكل أريحية» و«الله في بهاء مجده» ناهينا عن ذكر مشاعر من قبيل: «الحلاوة السمائية لحب المسيح الرائع»... إلخ. كم تبدو تجربة الساتوري قاحلة وغير مزخرفة عندما تُقارن بالتجارب الصوفية المسيحية!

ليست الساتوري في حد ذاتها حدثًا عاديًا غير معيد وحسب، بل الظرف الذي يبعثها كذلك يبدو غير رومانسي تمامًا، ويفتقر إلى

الحساسية. تُختبر الساتوري في أي حدث عادي في حياة المرء اليومية. لا تبدو كظاهرة غير عادية كما توصف التجربة في الكتب الصوفية المسيحية. يمسك بك شخص ما أو يصفعك أو يحضر لك فنجان شاي أو يدلي بملاحظة تافهة جدًا أو يتلو فقرة من السوترا أو من كتاب شعري، وعندما ينضج عقلك تمامًا تأتي الساتوري في الحال. ليست هناك رومانسية الغزل ولا صوت الروح القدس ولا وفرة النعمة الإلهية ولا أي شيء مجيد من أي نوع. لا شيء هنا بألوان ناصعة، بل يبدو كل شيء رماديًا لا يلفت النظر، وغير جذاب.

٧- الشعور بالانسجام:

إن السبب في أن هذا الشعور يقترن بتجربة الساتوري يعود حتمًا إلى حقيقة كسر القيد المفروض على المرء كفرد، وهذا الكسر ليس مجرد حدث سلبي، لكنه إيجابي تمامًا، وله مغزاه لأنه يعني امتدادًا لا نهائيًا للفرد. إن الشعور العام الذي لا ندركه دائمًا والذي يميز كل أعمال وعينا هو الشعور بالقيد والاعتمادية؛ لأن الوعي في حد ذاته هو نتاج قوتين، كل منهما تشترط أو تحد الأخرى. على العكس من ذلك، تتضمن تجربة الساتوري بالضرورة التخلص من التناقض بين المصطلحين، أيًا كان المعنى. هذا التناقض هو مبدأ الوعي كما ذكرنا من قبل، بينما يتوجب على تجربة الساتوري أن تدرك غير الواعي الذي يتجاوز هذا التناقض.

لذلك، ولكي نتحرر من هذا يجب أن نجعل المرء يشعر بأنه أعلى من كل الأشياء العظيمة جدًا. إن الشخص المنبوذ الهائم على وجهه،

وُتَسَاء معاملته في كل مكان، ليس فقط من قِبَل الآخر، ولكن من قبل ذاته، يجد أنه مالك لكل الثروة والقوة التي يمكن لكائن أن يمتلكها في هذا العالم. يمنحه ذلك شعورًا كبيرًا بعظمة الذات، فما الذي يمكنه أن يحقق له ذلك إذن؟ يقول أحد معلمي الزن: «عندما تنعم بتجربة الساتوري، تستطيع أن تكشف قصرًا فخماً مصنوعاً من أحجار ثمينة على طرف العشب، ولكن عندما لا تنعم بتجربة الساتوري يتلاشى القصر الفخم وراء طرف العشب».

يُصَرِّح معلم زن آخر في إشارة صريحة إلى أفاتاساكا^(٩٤) قائلاً: «احترسوا أيها الرهبان! انظروا! إنه ضياء مبشر بالخير يسطع بأقصى درجات لمعانه في أنحاء الكون كافة، ويكشف تلقائياً المحيطات كافة والشموس والأقمار كافة، والسموات والأراضي كافة التي يُقَدَّر عدد كل منها بالآلاف. آه أيها الرهبان، ألا ترون الضياء؟». لكن شعور الزن بالمجد هو شعور هادئ بالقناعة؛ إنه غير مسرف في عاطفته على الإطلاق، خاصة بعد أن يزول وهجه الأول. غير الواعي لا يكشف عن نفسه في وعي الزن بصخب.

٨ - اللحظة:

تعتري تجربة الساتوري صاحبها فجأة، وتكون تجربة لحظة. في الحقيقة، إذا لم تكن فجائية ولحظية فهي ليست ساتوري. هذه المباشرة

(٩٤) واحدة من أكثر صور الماهايانا نفوذاً في البوذية في شرق آسيا.

هي ما تميز مدرسة هيوننج^(٩٥) في الزن منذ أن تأسست في أواخر القرن السابع. كان خصمه شن هسو^(٩٦) مصرًا على فكرة الكشف التدريجي لوعي الزن. لذلك امتاز أتباع هيوننج بتأييدهم القوي لمذهب المباغة. تجربة الساتوري إذن الفجائية تنكشف في لحظة واحدة، حيث تنكشف للمرء صورة جديدة تمامًا، ويتم تقييم الوجود كله من زاوية مراقبة جديدة تمامًا.

تعليق

قد يعطي هذا المقتطف انطباعًا للقارئ بأن تجربة الساتوري الخاصة بالزن هي أمر مختلف تمامًا عن الوعي الصوفي الاستبطاني الذي ناقشه ونوضحه في هذا الكتاب. بالرغم من ظهور الأمر بهذه الصورة لكني لا أظن أن الأمر كذلك. في اعتقادي أن هذا الانطباع يعود في الأصل إلى حقيقة أن البرفيسور سودوكي يبدو في مواضع كثيرة كأنه يقصد أن العقل في الساتوري لا يتوقف عن إدراك الأشياء في العالم، بل يتضمنها في وعيه. على سبيل المثال يقول: «إن الساتوري هي معرفة الشيء في فرديته، وأيضًا معرفة الحقيقة الموجودة خلفه إذا جاز التعبير». وفي وسط تجربة الساتوري «يجلس الرجل العجوز بكل أريحية». سنسأل إذن: هل يمكن أن يكون ذلك هو الأمر ذاته في التجربة المذكورة في مانودكيا أوبانيشاد، حيث ينطمس الوعي بالعالم والتعديده تمامًا؟ لكني

(٩٥) داجان هيوننج أحد رهبان الزن، وهو واحد من أهم الشخصيات في التقليد الزني بأكمله.

(٩٦) واحدًا من أكثر سادة تشان نفوذًا في عصره، وكان بطريقًا لتعليم البوذية في جبل الشرق.

لا أعتقد أن هناك أي تباين. لقد اقتبست ملاحظة سودوكي التي مفادها أنه لو كان المرء يفرم خشبًا في الوقت الذي تبادره تجربة الساتوري، فإنه سيستمر في عمله. لقد وضح لنا أن رسالة براجناباراميتا تهدف إلى توضيح أن النيرفانا والسامسارا ليستا متناقضتين، ولكن علينا أن نجد نيرفانا في السامسارا، وقد تأثر الزن تأثيرًا عميقًا بهذه الفكرة، وصارت جزءًا منه. لقد فهمنا أيضًا أنه هناك مرحلة أخيرة للحياة الصوفية يصير فيها الوعي الحسي العقلي والوعي الصوفي مندمجين، وأن الصوفيين المسيحيين يطلقون على هذه المرحلة «الحياة الأحادية»، وقد وصل إليها بوذا والكثير من الصوفيين المسيحيين. لذلك من المحتمل أن نتبين أن ذلك هو ما نجده في تجربة الساتوري في الزن المتطور بدرجة رفيعة جدًا.

يقدم سودوكي سمة عدم العقلانية بوصفها إحدى صفات الساتوري. أظن أنه يقصد بعدم العقلانية أنها تفوق العقل والفهم. قد لا يكون واعيًا بالفروق الدقيقة التي تتجلى في الفكر والشعور عندما يستخدم كلمة «عدم العقلانية» باللغة الإنجليزية. أشك أيضًا في أنه يقصد بكلمة لحظية «الفجائية». قد يكون التنوير البوذي قد حدث فجأة، لكنه لم يكن لحظيًا بمعنى استمراره للحظة وحسب، بل على العكس؛ لقد استمر لنصف قرن.

يوجين هيريجل^(٩٧) : الزن

في تقديمنا للمقتطفات التالية لن يكون من الضروري أن نضيف الكثير لما ذكرناه فعلاً عن الزن في الجزء السابق. يُعتبر كتاب يوجين هيريجل: «طريقة الزن» هو أحدث كتاب في الموضوع في تلك اللحظة التي أكتب فيها كتابي هذا. نُشر في عام ١٩٦٠. من المؤكد أيضاً أن هذا الكتاب قد قدّم واحدة من أعمق المعالجات الخاصة بهذا الموضوع. ما يقوله يوجين هيريجل عن ممارسة الكوآن (راجع حاشية ٨٠ - المترجم) وعن تجربة الساتوري جيد جداً لأن يوضع بجانب ما كتبه سودوكي، وذلك بغرض المقارنة والإضافة. إن هيريجل معلم سابق في فن الاستبطان والوصف النفسي الدقيق. ينجح هيريجل عن طريق تلميحات دقيقة ومقارنات موحية في أن يخلق فناً شعورياً بتلك التجارب التي يقول في الوقت ذاته إنها لا توصف.

تحمل البروفيسور الألماني هيريجل الذي درّس الفلسفة في جامعة طوكيو لاحقاً ست سنوات من التدريب القاسي على يد معلم زن. مات في عام ١٩٥٥. من بين المواد الكثيرة التي تركها لنا في مذكراته اختار محرروه بعض المواد التي تشكل الكتاب الذي استقيناه منه هذا المقتطف.

(٩٧) فيلسوف ألماني درس الفلسفة في جامعة توهوكو الإمبراطورية في سينداي باليابان، من ١٩٢٤ إلى ١٩٢٩، وقدم زن إلى أجزاء كبيرة من أوروبا من خلال كتاباته. بينما كان يعيش في اليابان من عام ١٩٢٤ إلى ١٩٢٩، درس كيودو، الرماية اليابانية التقليدية، تحت إشراف آوا كينزي، أستاذ الفن، على أمل تعزيز فهمه للزن.

كوآن

الكوآن هو موضوع التأمل، وهو يتطلب جهدًا عقليًا كبيرًا، ولا مكان فيه لأي أحلام يقظة كسولة.

هذه بعض الأمثلة القليلة للكوآن:

أرني وجهك الأصلي قبل ولادتك.

إذا التقيت شخصًا ما في الشارع قد توصل إلى الحقيقة، عليك أن تجتازه دون أن تتحدث ودون أن تصمت.

كيف ستقابله؟

اجتمع الكاهن شوسان بموظفيه على مرأى من المتعبدين المجتمعين وقال: «إن كنتم تسمون هذه عصا، فهذا أمر مشير للاشمئزاز. وإن لم تسموها عصا فهذا أمر خاطئ. ماذا سوف تطلقون عليها إذن؟

بمساعدة هذا الكوآن الأخير سأحاول بقدر استطاعتي أن أوضح المسار الذي يجتازه المتأمل، والهدف من التمرين.

يتأمل التلميذ في مهمته لساعات وأيام وأسابيع، وعندما يغوص في تركيز عميق يفكر في كل الاتجاهات الممكنة. شيء واحد يصير واضحًا له: ما دام أنه لا يمكن إلا ليدين معًا أن تحدثا صوتًا، لا يمكن كذلك للإجابة إلا أن تكون: لا أحد يستطيع أن يسمع صوت يد واحدة، حتى وإن كانت لديه أفضل إرادة في العالم. لكن لا يمكن أن يكون الحل بهذه البساطة. ألا يكون الأكثر حذرًا أن نقول: لا تصدر اليد الواحد صوتًا يمكن أن يدركه إنسان؟ لكن الأمر بهذه الصورة ليس

أفضل من السابق. من الواضح أن الأمر لا يتعلق بالصوت والقدرة على سماعه، بل هما مجرد عاملين يجعلان المشكلة تبدو أكثر تعقيداً. الهدف بوضوح هو: ما أهمية اليد الواحدة في مقابل اليدين؟ أليس ذلك هو الأمر ذاته عندما نتحدث عن الاختلاف بين الوحدة والازدواجية؟ يجب أن تكون اليد رمزاً لمبدأ مفاده: «واحد بدون ثان». يُقدّم الحل نفسه بنفسه للتلميذ لأنه يُعبّر عن اختلاف يلعب دوراً هاماً في البوذية، وهو أمر غالباً ما يكون موضوعاً للنقاش.

بعد أن يجد التلميذ مثل هذا الحل البديع يُسرّع إلى معلمه. لديه الحق أن يسأله سؤالاً واحداً في اليوم. يعرض حله بفخر وحماس. يستمع المعلم إليه دون مقاطعة، ويهز رأسه، ويعيد التلميذ المرتبك إلى قاعة التأمل دون أن يقول كلمة واحدة. لكن يحدث أحياناً ألا يُسمح للتلميذ بأن ينطق كلمة واحدة، ويطرده بمجرد أن يفتح الباب. بعودة التلميذ إلى نفسه يبدأ في التركيز مجدداً. سوف يميز نفسه ويُدْهش المعلم. يحاول أن يجد حلاً عن طريق التأمل بإصرار. ولكن مهما فُكّر في الأمر وأداره في ذهنه لا يجد حلاً آخر. لماذا طرده المعلم إذن؟ أيكون الأمر أنه قد عبّر عن نفسه بصورة سيئة وحسب؟ يعيد التفكير في صياغة ما توصل إليه في ذهنه مجدداً، ثم يذهب ثانية إلى المعلم، ويطرده مجدداً، وتلك المرة باستهجان واضح. لكن التلميذ يفشل مرة أخرى في معرفة مكن خطأه. الآن تتنابه الحيرة. إذا كان بعيداً جداً عن الحل، فهل سيكون قادراً على الوصول إلى هدفه؟ يستجمع شتات نفسه. إنها مسألة حياة أو موت! يُقْبِل مجدداً على فحص المشكلة بطاقة

كبيرة، ليس بقوة عقله المميز، بل بقوى جسده وروحه ونفسه كافة. تعذبه أثناء فترات الراحة وفي أوقات تناول الطعام، وفي عمله اليومي. تطارده حتى في نومه. والآن لا داعي لأن يجبر نفسه على التفكير فيها. حتى عندما يريد أن يلهو يجد نفسه لا يزال يفكر فيها. لا فائدة، لن يأتي الحل سريعاً. يشك في قدرته ويبدأ اليأس في الاستيلاء عليه، ولا يعرف إلى أين يتوجه. لا يمكن لشيء أن ينقذه من يأسه سوى نصيحة سيده بأن يزيد من تركيزه حتى لا يعود يشعر بالانزعاج من الأفكار المتقلبة. عليه أن يتعلم الانتظار بصبر وثقة حتى ينضج الحل ويأتي من تلقاء نفسه دون إكراه.

الآن يشرع في التفكير بصورة مختلفة. لم يعد من الضروري أن يحلل المشكلة ويفكر في تفاصيلها بعناية. لقد فعل ما يكفي في هذا الاتجاه. لم يعد يفكر داخل دائرة مفرغة حيال هذا أو ذلك؛ يد واحدة أم اثنتان، ولا في المبادئ أو ما شابه ذلك، ولم يعد حتى يفكر في الحل ليظهره كرهًا، ومع ذلك يظل مرتبطًا بالتفكير في الأمر، ويظل في حالة من التوتر الروحي. إنه يشاق إلى حل المشكلة كشخص يتوق إلى شراب يروي به عطشه، لكنه يتصرف كشخص يحاول أن يتذكر شيئًا. يشعر كأنه شخص يبحث عن شيء قد نسيه؛ شيء عليه أن يتذكره بأي حال من الأحوال، ومهما كان الثمن لأن حياته برمته تعتمد على ذلك.

في حالة التوتر السالفة هذه، قد يحدث أن يتوصل إلى الحل فجأة دون أي توقع، وفجأة يصرخ أو يطلق صوتًا مرتفعًا، أو كما اعتاد سابقًا أن تحدث ضربة مؤلمة تصل بالتوتر إلى نقطة الانفجار. كم هي مثيرة

تلك اللحظة! يرتعش التلميذ، ويتفصد عرقاً، لكنه ينتشي أيضاً. ما ظل يسعى إليه دون جدوى يأتي إليه في ومضة. الآن يرى بوضوح أين تعقد كل شيء سابقاً، ويستطيع أن يرى الخشب بدلاً من الأشجار، وتزول الموازين من عينيه. يشعر بأنه قد أنقذ. إنها لحظة قصيرة كومضة البرق، لكنها مؤثرة جداً، ولا عجب أنه لا يستطيع أن يحيط بها.

ساتوري

في هذا الإطار الذهني يذهب إلى المعلم. ينظر إليه المعلم بتمعن في الحال. من الممكن أن يدرك المعلم بمجرد أن يفتح التلميذ الباب أن الشيء الحقيقي قد أتى أوانه، وأنها لحظة الساتوري... لحظة التنوير.

ماذا حدث؟ لم يجد التلميذ أي تفسير مجدداً، ولم يتوصل إلى أي فكرة جديدة، وبالرغم من ذلك توصل إلى الحل في ومضة تنوير، كما لو أن عيناً روحية جديدة سُمح لها بأن تثبت في وجهه. لا تختلف الأشياء التي كان يراها من قبل، لكنه ينظر إليها بصورة مختلفة. لا يمكن تشبيه هذه الرؤية الجديدة بأي شيء، ولا يمكن وصفها بصورة دقيقة.

ولكن أليس هناك أي أمل في مجرد الإشارة إلى سماتها؟

سأحاول...

يبدو لي أن السمة الأولى لطريقة الرؤية الجديدة هي أن كل الأشياء، التافهة جداً والأكثر أهمية على السواء، لها أهمية متساوية في نظر

المستويات البشرية العادية. تبدو كأنها اكتسبت جميعاً قيمة مطلقة، كما لو أنها قد صارت جلية، وتكشف عن علاقة لا يمكن الوصول إدراكها داخل مجال الرؤية العادي. ليست هذه العلاقة أفقية، تربط شيئاً بآخر، وتبقى داخل عالم الأشياء، لكنها علاقة رأسية، فهي تختبر كل شيء حتى أعماق أعماقه، إلى حيث منبعه. هكذا ترى الأشياء من الأصل، نابعة من الوجود الذي يتجلى فيها. إلى هذا المدى كلها متساوية، فكل منها يتسم بدرجة الأصالة ذاتها. إنها ليست أشياء منعزلة في حد ذاتها، بل إنها تشير إلى ما يتجاوزها؛ إلى الأرضية المشتركة لوجودها، ولا يمكن استيعاب هذه الأرضية إلا من خلالها، أي عبر ما هو موجود، بالرغم من أنها مصدر كل وجود.

ليس هناك أي أثر على طريقة الرؤية السالفة، بل إنها تأنيك بالأحرى مصادفة مثل وميض البرق، وفي ضربة واحدة. إنها واضحة جداً من الناحية المادية حتى إنها تجلب معها تأكيداً مطلقاً كي ترى وتفهم في الحال أن الأشياء موجودة بحكم ما هو غير موجود، وأنها تدين بوجودها إلى غير الموجود والذي هو منشأها.

ربما يمكن لحكاية نادرة تستخدم ككوان أن تفسر المقصود:

يوماً ما عندما خرج هواكوجو من المنزل مع معلمه باسو رأيا سرباً من الإوز البري. سأل باسو:

- إلى أين تطير؟

- لقد طارت بالفعل يا معلمي.

فجأة أمسك باسو بهواكوجو من أنفسه ولواه. صرخ الأخير من الألم:

– آه.. آه!

قال باسو:

– تقول إنها طارت بعيدًا لكنها موجودة هنا من البداية.

حينئذ تراجع هواكوجو وركض إلى الخلف حتى تعرق، وجاءته الساتوري.

إن الاختلاف بين العبارتين كبير جدًا، حتى إنه من غير الممكن جمعهما معًا. إن عبارة «لقد طارت بعيدًا» هي عبارة تدل في حد ذاتها على إدراك سليم.

لكن باسو يرى الأمر بطريقة مختلفة تمامًا.

بالعين الثالثة التي يكتسبها المرء عندما يولد ثانية يرى هذا الوجود لشيء ما، والذي هو أساس وجوده. لذلك يتضح أن عبارة: «إنها موجودة دائمًا هنا» لا تتعلق بالمكان، لأن المكان والزمان ليس لهما هنا دور في هذه الرؤيا. ما تبدو مزحة متبلدة عنيدة ركيكة، هي في الواقع تقرير بسيط تمامًا عن الحقيقة؛ حقيقة يراها باسو بدرجة واضحة ملموسة كما هي حقيقة أن الإوز قد طار بعيدًا بالنسبة لهواكوجو. لا تدحض إحدى الحقيقتين الأخرى لأنهما تنتميان لأبعاد مختلفة تمامًا، ولم يكن هواكوجو قادرًا أبدًا على أن يجد الحل عن طريق التأمل لفترة

طويلة. لكن في لحظة من الألم الحاد أوقفته عن التفكير وجد الحل من خلال الساتوري.

لا يجب عليك أن تتخيل أن باستطاعتك أن تتبني منظور باسو وأن تخطط شيئاً ما له معنى، أو حتى يمكن أن يكون عميقاً. ليس هذا هو الأمر على الإطلاق، فكل شيء يعتمد على رؤيتك.

ما ينطبق على كل شيء ينطلق أيضاً على ما يُسمى بالآنا. في هذه الرؤية تصبح الآنا أيضاً واضحة إلى أقصى أعماقها التي تُشكّل أساسها. هنا قد نستعيد كوان: «أرني وجهك الأصلي قبل ولادتك»، أي قبل وجودك كأنا فردية وشخصية خاصة في عالم التعددية والتضاد.

ما تختبره بالنسبة للآنا الخاص بك لا ينتقل إلى أي أنا أخرى عن طريق التشابه، فنحن نختبر كل هذه الأشكال الأخرى من مصدرها مباشرة، كل على حدة.



التصوف الطاوي

لم يهتم الشعب الصيني كثيرًا بالتصوف، واعتبروا الحكم الأخلاقية العملية الواقعية لكونفوشيوس بالنسبة إليهم تعبيرًا أفضل عن مزاجهم وعبقريتهم. امتص الصينيون التصوف البوذي وعدّلوا فيه بطريقتهم، وأصبح يُعرف لديهم باسم تشان أو زن باللغة اليابانية. التصوف الوحيد الذي نشأ في الصين هو التصوف الطاوي، وكان لاو تزو هو مؤسسه التقليدي، ولكن هذه الحركة تأسست في الواقع على يد رهبان مجهولين عاشوا في الوديان النائية في فترة سحيقة من التاريخ. أثّرت الشكوك حول لاو تزو وعما إذا كان هذا الرجل يمثل شخصية تاريخية حقيقة فعلاً أم لا، ولكن دعنا نفترض أنه كذلك. وُلد لاو تزو حوالي عام ٧٥٠ قبل الميلاد. إلى جانب لاو تزو كان هناك كُتّاب طاويون آخرون أشهرهم شوانج تزو، لكن حديثنا هنا سيقصر على قصائد لاو تزو.

يُسمّى كتابه «طاو تي تشنج» وتدور الكثير من قصائده حول الشؤون العملية والأخلاقية والسياسية، ويكاد ينعدم فيها المحتوى الصوفي. القصائد التي اخترتها هي تلك التي يبدو فيها الفحوى الصوفي في غاية الوضوح، بحيث لا يمكن إنكاره. قام بترجمة هذه

القصائد الدكتور R.B blackney في مجلده المُسمَّى: لاو تزو. يقول الدكتور لاكني في كتابه: «يتميز المتصوفون الصينيون بالأصالة والخوض في صلب الموضوعات، ولكن وجهات نظرهم تتشابه مع وجهات نظر كبار الصوفيين في أماكن أخرى». الفكرة الصوفية الرئيسية في هذه القصائد هي «الطاو». تعني هذه الكلمة حرفياً «الطريق» ويحتفظ بعض المترجمين بالكلمة الصينية «طاو» كمصطلح فني، بينما يستعمل آخرون الكلمة بالإنجليزية ويطلقون عليها كلمة «The Way» (الطريق). للكلمة الصينية معانٍ عديدة. قد تعني طريق الحياة بمعنى غير صوفي تمامًا. قد تعني أيضًا طريق العالم أو الكون بقوانينه وأحداثه. قد يكون لها أيضًا معنى صوفي. يبدو هنا أن كل هذه المعاني الثلاثة قد مُزجت عن قصد أو اعتبرت مفهوماً واحداً.

ربما تكون أسهل طريقة لفهم المعنى الصوفي، وهو ما يهمنا في هذا الكتاب، هو أن نقرأ القصيدة رقم ٤، وهي القصيدة الثانية ضمن هذه القصائد المختارة. تقول هذه القصيدة إن الطريق Way هو فراغ لا يمتلئ أبداً، ولكن تنبع منه الأشياء كافة. هكذا يُصوّر الطريق كمصدر للكون ويتطابق مع الفكر البراهماني الهندوسي أو رحم التائاجاتا Tayjagata البوذية، أو المطلق عند مفكري الغرب. «هو بركة عميقة لا ينضب ماؤها أبداً». في الفصل الأخير تكشف لي رأي تناقض مع الرأي المذكور في كتاب «بقطة الإيمان» والذي يرى أن عالم الأشياء المحدودة يعود إلى «التخيلات الزائفة»، والرأي الذي يرى أن الفراغ غير المميز يُنتج عالماً من الأشياء عن طريق التميز الذاتي. وقد عبّر

سوذوكي عن هذا الرأي بجرأة حينما قال إن الفراغ (Sunyata) هو
الإمكانات اللانهائية؛ فراغ يميز نفسه، ويبقى في الآن ذاته غير متمايز
في حد ذاته... قد نقول إنه خُلِقَ من لا شيء، ويبدو بالتأكيد أن هذا هو
معنى القصيدة رقم ٤ للاوتزو، وفي السطور الثلاثة الأخيرة من القصيدة
يذكر الشاعر أن الطاو «يسبق الإله»، ولو كان هناك كائن يمكن أن
نطلق عليه «إله» بحق، فإن هذا الكائن ينشأ من الفراغ. يُعتبر الإله أحد
التميزات التي تنتج عن انقسام الطاو نفسه. يمكننا أن نجد الفكرة ذاتها
عند إيكهارت. الإله الأكبر طبقاً له هو فراغ خالٍ أو «صحراء قاحلة»
تتميز بانقسامها إلى ثلاثة أقانيم يمثلون الثالث.

تشير القصيدة رقم ١١ «الفراغ النهائي» إلى اعتماد كل شيء على
الفراغ. في القصيدة رقم ١٦ يأتي ذكر «الفراغ المطلق» ويتم التأكيد
على أنه هو السكون. تُعبّر هذه الاستعارة عن الوعي الصوفي المعروف
لدينا من قبل.

تناولنا الكثير من الموضوعات بحيث يمكننا الآن أن نضع مفتاح
فهم هذه القصائد في يد القارئ. بهذا المفتاح يستطيع القارئ بسهولة
أن يتعرف بنفسه على بقية معاني القصائد المختارة هنا.

يجدر بنا أن نشير هنا إلى أنه لا يوجد وصف أو ذكر للخبرة الصوفية
عند لاوتزو. أقرب وأسهل طريق للوصول إليها نجده في القصيدة رقم
٤٨ التي يمكن أن نقرأها كمرجع للوصول إلى الوعي الصوفي بتجريد
أنفسنا من الحواس والمشاعر والصور والأفكار وخلافه. قد يكون هذا
هو المقصود بقولنا إننا نصل إلى الطريق Way بالخسارة، لكنني لست

متيقناً من هذا التأويل. لا يوجد وصف للخبرة الصوفية، وما لدينا في القصائد الموجودة في صفحة ٩ التي وصفتها بأنها أفكار صوفية، هي عبارات نظرية فكرية أو فلسفية، لا بد وأنها قد نبعت من خبرة صوفية لشخص ما. لا يستطيع المرء أن يشك أن مؤلف أو مؤلفي تاو تي تشينج Tao Te Ching كانوا يتمتعون بوعي صوفي، ولم يكن بإمكانهم تدوين هذه القصائد في غيابه. لكن كما هو الحال مع الصوفيين، فإنهم لا يتحدثون عن أنفسهم أو حياتهم الذاتية.

لاوتزو^(٩٨)

- ١ -

ثمة طرق، ولكن الطريق غير مرسوم

ثمة أسماء، لكن كلماتها لا طبيعة لها

ليس هناك اسم لمصدر الوجود

ولكن للأشياء أصل، وله اسم

السرفي انتظار بصيرة العيون

التي لا يغشاها الشوق

(98) L ao Tzu, The Way of Life: Tao Tk Ching, translated by R. B. Blakney.
New York: New American Library (Mentor Books), 1955, pp. 53-101,
passim.

أما أولئك من تُكَبِّلهم الغربه
لا يرون سوى مظاهر الأمور

يأتي الاثنان متزاوجين
ولكن تفصلهما أسماؤهما
من بين كل الأشياء العميقة
نقول إن ازدواجهما هو الأعرق
وهو البوابة إلى مصدر الكون

- ٤ -

الطريق فراغ
يُطرق ولا يمتلئ أبدًا
وهو هوة
مثل الأسلاف
الذين يأتي منهم كل شيء

يكسر الحدة
يفك التشابك

يعدل شدة الضوء
يحد من الاضطرابات.

هي بركة عميقة
لا ينضب ماؤها أبداً
لا أعرف كيف تكون ذريتها
إنها كمقدمة لله

- ١١ -

يلتقي ثلاثون برمقاً
في مركز العجلة
لكن استخدام العربية
يتركز في الجزء
الأجوف من محور العجلة

بجدار يحيط من كل جانب
يتشكل الوعاء الصلصالي
ولكن فائدة الوعاء

تعتمد على ذلك الجزء
الفارغ تحتها

اصنع نوافذ وأبواباً
أثناء بناء المنزل
ولكن استخدم المنزل
يعتمد على الفراغ بين الجدران

تضمن الميزة
في كل شيء له جود
وتنشأ الفائدة
من كل شيء ليس له وجود

- ١٦ -

المس الفراغ الأخير
أمسك به بثبات وهدوء
كل الأشياء تعمل معاً
راقبتها وهي تعود

وشاهدت كيف تنمو وتزدهر

ثم يعود كل شيء

مجددًا إلى أصله

أقول إن هذا هو السكون

وهو عودة إلى أصولنا وجذورنا

أو بالأحرى هو العودة إلى إرادة الله

وهو الوفاء

أسمي الوفاء تنويرًا

وعدم معرفة التنوير

هو العمى الذي يؤدي إلى الشر.

ولكن عندما تعرف

ما هو الأبدي

تكون قد وصلت إلى الصلاح والفضيلة

الصلاح والفضيلة من صفات الملوك

والفضيلة إلهية ومقدسة

والقدسية هي الطريق

والطريق هو النهاية
وعلى الرغم من أنك ستموت
إلا أنك لن تفنى

- ٢١ -

تشكل الفضيلة الموجودة في كل زمان ومكان
بحسب ما هو موجود في الطريق
والطريق نفسه شيء مراوغ
مخادع مثل ما نراه في الأحلام
فيه صور مراوغة خادعة
فيه أشياء تشبه الظلال في الغسق
فيه جوهر الأشياء رقيق دقيق لكنه حقيقي
وتكتنفه الحقيقة

- ٢٥ -

هناك شيء خَلَقَهُ محجوب عنا
وُجِدَ قبل خلق السماوات والأرض

منعزل منفرد بنفسه
لا يتغير أو يسقط ويلمس كل شيء
يمكنك أن تتخيله أمّا لهذا الكون

لا أعرف اسمه
ومن أسمائه الطريق
اختصرت الكلمة لأجل التسمية
اسمه عظيم
وعظيم تعني راحل
وراحل تعني بعيد المنال
وبعيد المنال تعني العودة

الطريق عظيم
السماء عظيمة
الأرض عظيمة
والملك أيضًا عظيم
داخل مملكته
الأربعة عظماء

والملك واحد منهم

يتوافق الإنسان مع الأرض
الأرض تتوافق مع السماء
وتتوافق السماء مع الطريق
ويتوافق الطريق مع طبيعته الخاصة

- ٣٤ -

يفيض الطريق العظيم
ينتشر في كل جانب
تنبع منه الكائنات كافة
ولا يُستثنى منهم مخلوق
ولكن بعد ذكرهم هذا
لا يتخذ أحدهم شيئاً ملكاً له
هو يطعمهم ويكسيهم جميعاً
لكنه ليس سيّداً عليهم

بدون رغبة دائمة

تبدو أهميته بسيطة
وهو مع كل هذا
لا يزال يبدو عظيمًا
وعندما يعودون إليه
لا يلاقي مخلوق سيدًا
لذلك فإن الرجل العاقل، لا يستعرض عظمته إبان حياته
وبهذه الطريق تتحقق عظمته

- ٣٧ -

الطريق دائمًا ساكن في وضع الراحة
ومع ذلك يُنجز كل شيء يمكن إنجازه
فإذا استطاع الملك والنبلاء الاحتفاظ بقوتهم
سوف المخلوقات تتغير

ولكن إذا اعتراهم تغيير
سيستمرون في القيام بعملهم
يجب أن أكبح جماحهم
عن طريق تلك البساطة الأصيلة الفريدة

التي نجدها في الكتلة النقية
التي تجلب اللا مبالة
وما يصحبها من سكون
وهكذا ننال عالمًا أفضل منتظمًا

- ٣٩ -

في الزمن الغابر تلقت هذه الأشياء الواحد
نالته السماء فصارت صافية
تلقته الأرض فتثبتت واستقرت
نالته الأرواح فشعت بالطاقة والحركة
تلقته الوديان فامتألت وفاضت
كل الأشياء التي تشاركت فيه دبَّت فيها الحياة
تشربه الملك والنبلاء
لينصلح حال المملكة
كل ما فات أنجزه الواحد

دون صفاء السماء قد تتشقق وتتحطم

قد تهتز الأرض لولا ثباتها

في غياب طاقتهم ونشاطهم تمر الآلهة
وما لم تكن الوديان ممتلئة يمكن أن ينضب ماؤها
بدون الحياة تهلك كل الأشياء
قد يتعثر ويسقط الملك والنبلاء
ما لم يمسكهم الواحد ويرفعهم عاليًا

يُدعّم الفقراء البسطاء أغنياء القوم الأقوياء
فهم القاعدة التي يستند إليها المترفعون الأثرياء
يصف الملك والنبلاء أنفسهم
بأنهم اليتامى المعوزين
ألا يشير ذلك إلى اعتمادهم
على بسطاء القوم طلبًا للدعم والعون
العربة في الحقيقة أكثر من مجمل أجزائها
خير لها أن تقع كالصخور
عن أن تتلألًا كالأحجار الكريمة

حركة الطريق عودة
تكمّن فائدتها في الضعف

مم خُلِقَ عالم الأشياء؟

مما لم يكن له وجود

- ٤٠ -

يتعلم الطالب مما يكتسبه يوميًا

ويكتسب الطريق بالخسارة اليومية

تتراكم خسارة فوق خسارة

حتى تأتي الراحة في النهاية

بترك الأشياء يتم كل شيء

يربح الدنيا أولئك الذين يتركون الأمور لحالها

ولكن عندما تحاول وتكرر المحاولة

تصير الدنيا أبعد ما يكون عن الربح

أفلوطين

كان أفلوطين دون شك واحداً من أعظم المتصوفين الذين شهدهم العالم. لم يكن متصوفاً في المقام الأول، ولكنه كان مفكراً وفيلسوفاً. في العالم القديم كان أفلوطين هو الممثل الرئيس للأفلاطونية المحدثة. كانت فلسفته بصورة عامة هي فلسفة أفلاطون بعد تعديلها وتغييرها بطرق وأساليب معينة، لكن هذا لا يهمنا هنا. يتعلق الجزء الأعظم من كتاباته إلى حد بعيد بعرض نسخته الفلسفية والدفاع عنها، وهو يخصص جزءاً صغيراً نسبياً لوصف خبراته الصوفية. غالبية المتصوفين لم يكونوا فلاسفة أو مفكرين بأي معنى على الإطلاق. كان من النادر جداً أن تجد شخصاً يجمع بين أسمى درجات التنوير الصوفي وأسمى درجات الفكر العقلي. قد يخطر على بالنا بوذا وإيكهارت وأفلوطين، وقد يكون هناك آخرون، لكنني أبعد ما يكون عن معرفة من هم.

وُلِدَ أفلوطين في مصر في عام ٢٠٥م تقريباً، ودرس في جامعة الأسكندرية. حاول أن يسافر إلى الهند لكنه فشل في بلوغها. لهذه المحاولة في الوصول إلى ما نسميه بالمنهل العظيم للتصوف أهميتها البالغة. لقد شاعت دون شك شهرة التصوف الهندي خارج حدود الهند، في جميع أنحاء العالم الغربي لوقت طويل، ورغب أفلوطين

في أن ينهل من هذا المنهل. كان لتصوفه مسحة هندية ملحوظة، ويبدو كثيراً أنه ينتمي إلى الشرق بقدر ما ينتمي إلى الغرب. لم يكن قد اكتسب بعد الطابع الخاص بالأديان التوحيدية الغربية التي نجدها بصورة خاصة في التصوف المسيحي والإسلامي.

بعد مرور فترة غادر أفلوطين مصر، واستقر به المقام في روما. هناك صار مدرساً مرموقاً. يمكننا أن نجد من بين مريدي أفلوطين أعضاء مجلس شيوخ وشخصيات أخرى مرموقة. كان الإمبراطور جورديان صديقاً له. بالتأكيد لا تُقاس العظمة الروحانية للشخص بقدرته على جذب الأصدقاء ذوي السلطة الدنيوية القوية. كثيراً ما تكون الأرواح العظيمة من بين الفقراء والبسطاء والمقهورين المنبوذين. الأمر المشكوك فيه هو أن تصوفه كان سبب جذبته لشخصيات قوية. ربما لم يكن معظمهم حتى على علم بتصوفه. يعود سبب احترامه وتكريمه في روما إلى أنه كان يمثل الفلسفة الإغريقية، وقد توفي في روما في عام ٢٧٠.

على الرغم من أن أفلوطين كان على علم بوجود الديانة المسيحية إلا أنه لم يعتنقها، وفي الحقيقة لم يعتنق أي ديانة. كسى تصوفه بثوب فلسفي، ولم يدرجه داخل نطاق أي نسق لاهوتي آخر. كان صاحب روح متدينة بالمعنى الذي فسرتة في الفصل الأول؛ أقصد أننا نطلق على أنواع التصوف كافة دينية لأنها تتضمن في داخلها مشاعر قدسية وحقائق مبهمة متجاوزة. لكن أفلوطين كان برهاناً حياً على أن التصوف ليس ظاهرة دينية بالمعنى التقليدي، ولا يجب أن يظهر داخل نسق ديني معين كالمسيحية أو الهندوسية أو البوذية أو الإسلام. النسق العالمي

الذي وجده أفلوطين مناسباً لتصوفه هو نوع من أنواع وحدة الوجود المتدفقة. تفسر هذه الحقيقة سبب انجذابه إلى الشرق أكثر من الغرب. يرى أفلوطين أن الواحد هو المصدر الأسمى للكون. الواحد هو وحدة نقية تخلو من أي تعددية، وغير متمايز كلياً. إنه الوحدة غير المتميزة للمتصوف التي يماثلها المرء بالواحد في كتب الأوبانيشاد من عدة أوجه. إنه ليس مثله في تماثله مع الذات، ولا كالوعي المحض في «الفيدانتا». إنه ليس واعياً بأي معنى من المعاني. لا يتسم بأي سمات معينة سوى وحدويته. يدعو أفلوطين أحياناً «الإله» لكنه لا يقصد بذلك شخصية معينة. إنه الإله بمعنى أنه مصدر الكون، والهدف الذي نطمح إليه وينبع منه الكون، وتسعى الروح إلى العودة إليه.

يرى أفلوطين أن علاقة الواحد بالكون تختلف تماماً عن علاقة الإله بالكون كما تصورتها الأديان التوحيدية الغربية. في المسيحية واليهودية والإسلام الإله هو الذي خلق العالم، لكن بالنسبة لأفلوطين يعتبر الإله فيضاً أو تجلياً، أو سلسلة من الفيوضات والتجليات. من وجهة نظر التحليل الفلسفي يصعب جداً تحديد الاختلاف بين الخلق والفيض، فكلاهما مفهومان غامضان، ولا يعود كلاهما أن يكونا مجرد استعارتين. لكن جوهر الأمر هو أن العالم بعد أن خُلِق صار مختلفاً تماماً عن الإله من منظور العقل التوحيدي الغربي، وله وجوده الذاتي المستقل. لله والعالم وجودان منفصلان. لا يصير الإله عالماً، ولا يصير أي شيء في العالم إلهاً. لا معنى للقول أن العالم شكل من أشكال الإله، أو شكل اتخذه الإله أو تنكر به، أو حتى حوّل نفسه إلى شيء آخر. لكن

هذا هو بالتحديد العالم طبقاً لنظرية الفيوض. لقد حوّل الله نفسه إلى العالم، ووفقاً لذلك ليس العالم مختلفاً عن الله، بل من الجوهر ذاته لكن في قالب آخر. يُطلق على هذا الرأي «وحدة الوجود»، ويمكن أن نسمي نظرية الخلق «التوحيد».

التقليد الرئيس في الفيدانتا هو في الأساس تقليد فيضي، بالرغم من أنه لا يستخدم كلمة تقابل كلمة «فيض». لكن طبقاً لكتب الأوبانيشاد «كل هذا هو براهمان» ويُقصد بـ «كل هذا» العالم من حولنا. إنه الإله. ولكن العالم متعدد، بينما براهمان في حد ذاته غير متميز على الإطلاق. من الواضح إذن أن براهمان يتحول بطريقة ما إلى تعددية. هنا يواجه الفكر الهندي مشكلة عويصة، وهي كيف يمكن للواحد أن يصير كثرة. لا يهمنا هنا مناقشة تفاصيل هذا الأمر. الوضع الحالي ببساطة هو أن فلسفة الفيدانتا وفلسفة أفلوطين يمثلان معاً نسختين مختلفتين لنظرية الفيض مقابل نظرية الخلق الخاصة بأديان الغرب.

طبقاً لأفلوطين ينبثق الكون من الوحدة عبر سلسلة من الفيوضات أو الدرجات الهابطة. تبعد كل درجة عن الواحد الإلهي أكثر من الدرجة السابقة لها. كل درجة في سلسلة الفيوضات هي درجة صوب الأسفل من حيث القيمة، تبعد عن الخير، وتنحو صوب الشر، بالرغم من أن الشر المحض أبعد ما يكون عن الفيض، وهو لا وجود محض. الفيض الأول المنبثق من الواحد يُسمى الذكاء. الذكاء هنا ليس شخصياً ولا يتعلق بكائن محدود أو شخصي. قد يسمى: عقل الإله حيث إنه الفيض الأول من الإله. الواحد في حد ذاته ليس عقلاً ولكن فيضه كذلك.

يتجاوز الذكاء الزمان والمكان. إنه التأمل الصرف للأشكال الأفلاطونية أو «الأفكار».

نتقل من الذكاء إلى الفيض الثاني الذي يُدعى «الروح». بادئ ذي بدء لا يعني ذلك أرواح الكائنات المحدودة الفردية. إنه روح العالم، على الرغم من أن أرواح الأفراد تشكل جزءاً منه. الفيض الأخير الذي ينبثق من الروح هو المادة، وتحت مستوى العالم المادي يوجد عدم الوجود المحض. النظام بأكمله يشبه الأشعة التي تنطلق من الشمس إلى الفضاء الخالي. في هذه الصورة تُمثل الشمس الواحد، وعندما تنبثق منها الأشعة الإلهية للخارج تصبح أكثر عتامة تدريجياً حتى يتلاشى الضوء تماماً، وينتهي الأمر بظلمة دامسة. هذه الظلمة هي عدم الوجود المحض. يُقابل الطريق الهابط من الواحد إلى الدنيا طريق صاعد للعودة إلى الواحد، وهذا هو طريق صعود الروح إلى الاتحاد بالواحد. هذا هو الجزء الوحيد من فلسفة أفلوطين الذي يهمننا هنا بطريقة مباشرة، وتنحصر مختاراتنا فيما كتبه أفلوطين عن الاتحاد الصوفي بالواحد. يقول لنا أفلوطين إنه قد مر بذاته بهذه التجربة عدة مرات.

أخذنا أول فقرتين من ترجمة أ. هـ. أرمسترونج^(٩٩)، أما بقية المختارات فهي من ترجمة دين ويليام^(١٠٠) من سلسلة محاضراته عن أفلوطين.

(99) Plotinus, edited and translated by A. H. Armstrong. London: (George A Uen & Unwin, Ltd., 1953, pp. 136-37; New York: The Macmillan Company, 1953

(100) w- R- Inge, The Philosophy of Plotinus. New York: Longmans. Green & Co., Inc., third edition, 1929, Vol. II, pp. 43-134.

المختارات التي سأقدمها هنا بصورة عامة صادقة ومباشرة ولا يصعب فهمها بشرط أن يفهم المرء السمات الرئيسة للتصوف كما ذكرناها في الفصول السابقة. لا حاجة هنا إلى الشرح المفصل، وسأكتفي بالتشديد على ما يبدو لي بالغ الأهمية. سادع ذلك لتعليقي في النهاية.

الصعود صوب الاتحاد بالواحد

هنا نجد أمام أرواحنا أعظم وآخر الصراعات؛ فكل عنائنا ومتاعبنا مخصصان تحديداً للآتي؛ ألا نترك دون أن نحظى بنصيب من أفضل الرؤى. طوبى للإنسان الذي يحقق ذلك ويرى الضوء المبارك، أما من يفشل في تحقيق ذلك ففشله ذريع. لا يعتبر المرء فاشلاً إذا فشل في الفوز بجمال الألوان أو الأجساد أو المناصب أو السلطة أو حتى مُلك الأرض والبحار والسموات، فتركها وتجاوزها وحسب يمكنه أن يتوجه صوب هذا الصعود وأن يرى.

لكن كيف يمكننا أن نجد هذا الطريق؟ ما المنهجية التي يمكننا أن نطورها من أجل تحقيق ذلك؟ كيف يمكننا أن نرى الجمال غير المحدود الذي يبقى داخل الحرم المقدس ولا يخرج منه خشية أن يُنتهك ويُدنّس؟ الشخص الذي يستطيع أن يتابع ويدخل إلى الحرم المقدس، يترك ما شاهدته عيناه بالخارج، ولا يعود إلى روعة الأجساد التي رآها سابقاً. عندما يرى الجمال في الأجساد لا يتوجب عليه أن يطارده، بل عليه أن يدرك أنها صور وآثار وظلال، وعليه أن يسرع مبتعداً

عنها متوجّهاً صوب الصعود؛ وذلك لأن الإنسان الذي يطارد هذه الصور ويمسك بها باعتبارها الحقيقة ويتشبث بالأجساد الجميلة ولا يتركها هو مثل الرجل الذي تخبرنا القصة عن أنه رأى انعكاس صورة جميلة تتراقص على الماء فأراد أن يمسك بها فغاص في الماء وتلاشى، لكنه هنا يغرق بروحه لا جسده، في الأعماق المظلمة حيث تتوقف بهجة الفيض، ويظل أعمى في الهاوية، منسجماً مع بعض الظلال هنا وهناك. ستكون إذن هذه النصيحة هي الأكثر صدقاً: «دعنا نعدّ لوطننا العزيز».

ولكن أين هو طريق الهرب؟ كيف نبحر من الشاطئ؟ أظن أن أوديسيوس كان يتحدث بلغة رمزية حينما قال إنه يجب أن يهرب بعيداً عن الساحرة سيرسي أو كاليبسو، وأنه لا يتوجب عليه أن يقنع بالبقاء في ظل المتعة ومباهج البصر والمعيشة بين الكثير من مظاهر الجمال الحسي. هناك يوجد الوطن الذي أتينا منه، كما يوجد أيضاً أبانا. كيف نسافر إليه؟ وما هو طريق الهرب؟ لا نستطيع أن نذهب إلى هناك سيراً على الأقدام، لأن أقدامنا تحملنا فقط إلى مكان في هذا العالم، أي تنقلنا من بلد لآخر. عليك أيضاً ألا تجهز عربة أو قارباً. دع كل ذلك يمض بعيداً ولا تنظر. أغلق عينيك وتحول إلى طريق آخر للرؤية؛ طريق لا يستخدمه إلا قليل من الناس.

إذا رغب الفكر المنطقي أن يقول شيئاً، لا بد أن يضع يده على أحد عناصر الحقيقة، ثم عنصر آخر، وتلك هي شروط التفكير المنطقي. لكن كيف يستطيع التفكير المنطقي أن يفهم المطلق؟ يكفي أن نفهمه عن طريق نوع من الحدس الروحي. لكن في عملية الفهم والإدراك

السالفة لا يتوفر لدينا القوة أو الوقت لنقول أي شيء عنه، ويمكننا بعد ذلك أن نتجادل بشأنها. عندما تستنير الروح فجأة بنور قد نعتقد أننا فعلاً رأينا، لأن هذا النور يأتي من الواحد، وهو الواحد. قد نظن أن الواحد موجود عندما يفعل ما يفعله إله آخر؛ أن يضيء منزل من يزوره لأنه لا يمكن للنور أن يوجد في غيابه. مع ذلك تكون الروح مظلمة عندما تراه، ولكن عندما ينيرها تنال ما ترغب فيه؛ ألا وهي الغاية الحقيقية لها، حيث إنها تهدف إلى الوصول إلى من يبعث هذا النور، فنحن لا نستطيع أن نرى الشمس إلا بواسطة ضوءها. كيف يمكن أن يصل إلينا إذن؟ جرّد نفسك من كل شيء.

لا ينبغي أن نندهش من حقيقة أن ما يشير فينا الشوق والرغبة الشديدة ليس له أي شكل، ولا حتى شكل روحي؛ لأن الروح نفسها إذا توقدت بالحب والشوق إليه، تتخلص من كل الأشكال، حتى من تلك التي تنتمي لعالم الروح. لا يمكن أن نراه أو نتوافق وننسجم معه إذا انشغلنا بأي شيء آخر. لا بد أن تتخلص الروح من الخير والشر وأي شيء آخر لكي تلتقي بالواحد وحسب، حيث إن الواحد يكون موجوداً وحده. عندما تبارك الروح وتأتي إليه، أو عندما تباعد عن الأشياء المريئة وتبدو في أبهى حلة، وتصير مثل الواحد، ترى الواحد يظهر فجأة بنفسه، ولا يفصل بينهما شيء، ولا يبدوان كائنين، بل كائناً واحداً، ولا يعود بالإمكان التمييز بينهما ما دامت الرؤية مستمرة. إنه ذلك الاتحاد الذي يُعتبر نسخة من اتحاد العشاق الذين يريدون أن يندمج كيانهم بعضهم ببعض. هنا لا تعود الروح تدرك الجسد ولا تستطيع أن تميز بين بشر

وأي كائن حي آخري؛ وذلك لأن التأمل في مثل هذه الأشياء يبدو تافهًا، ولا يستحق الذكر، ولا يبعث الراحة، ولكن بالسعي وراء الواحد تجد الروح نفسها في وجوده، وتذهب لملاقاته والتأمل فيه، بدلًا من التأمل في نفسها. لا يعود لديها وقت فراغ لترى ما تكونه فعلاً عندما تحديق في ذاتها. تتخلى الروح في هذه الحالة عن نفسها مقابل لا شيء، ولا تفعل ذلك لقاء حتى سماء السموات لأنه لا يوجد ما هو أفضل أو أقدس أو أسمى من ذلك. إنها تستطيع أن ترتقي لأعلى، وعندئذ تستطيع أن تحكم حكمًا صائبًا، وتذكر أنها حققت ما ترغب فيه، كما تدرك أنه ليس هناك ما هو أرقى وأسمى من ذلك. تقول الروح إنها موجودة، وبعد ذلك تتحدث... تتحدث في صمت قائلة إنها سعيدة، وإنها لم تُخدع في سعادتها، لأن هذه السعادة ليست مجرد دغدغة للحواس الجسدية. لقد عادت الروح إلى سابق عهدها عندما كانت مقدسة. تعلن الروح أنها تحتقر الأشياء كافة التي كانت تبعث فيها السرور في وقت ما مثل القوة والثروة والجمال والعلم، وما كان لها أن تقول ذلك لولا أنها التقت بمن هو أفضل منها. لا تعود تخشى من أي شر وهي في معية الواحد، أو عندما تراه، بالرغم من أن كل شيء من حولها يفنى ويزول. ترضى الروح وتقتنع ما دامت هي في حضرة الواحد.

الروح سامية ورفيعة لدرجة أنها تفكر باستخفاف، حتى في ذلك الحدس الروحي الذي كانت تشمنه من قبل. ونظرًا إلى أن الإدراك الروحي يتضمن الحركة، فإن الروح الآن لا ترغب في الحركة. إنها لا تعود تطلق تسمية «روح» على هدف رؤيتها، بالرغم من أنها ارتقت إلى

مسكن الأرواح. عندما تتمكن الروح من حدس الواحد، تترك صيغة وأسلوب الإدراك الروحي. حتى المسافر الذي يدخل إلى القصر يُعجب بما يراه من أنماط زينة مختلفة، ولكن عندما يدخل سيد القصر يصير هو مركز الانتباه الوحيد. وعندما يستمر المشاهد في تأمل الواقف أمامه، لا يعود يراه. تختلط الرؤية بالهدف الواقف أمامه، وبدلاً من أن يرى هدفاً أمامه، ينخرط في حالة الرؤية ذاتها وينسى كل شيء آخر. للروح قوتان، يمكنها بواسطة إحداها أن تدرك ما بداخلها إدراكاً روحياً، والقوة الأخرى هي قوة حدسية تدرك بها ما يتجاوزها. القوة الأولى هي الروح المفكرة، والثانية هي الحب. عندما تشمل الروح تقع في الحب عن رضا وقناعة، وتدرك أن خيراً لها أن تشعر بامتنان شديد عن أن تشعر باختيال.

إذا شعرت بالحيرة لأن الواحد ليس من بين تلك الأشياء التي تعرفها، فاقترُب منها وانتبه إليها. لكن راقب جيداً ألا ينصرف عقلك إلى الأشياء الخارجية؛ فالواحد ليس موجوداً هنا أو هناك، لكنه موجود في كل مكان لمن يستطيع أن يلمسه، وهو غير موجود للشخص الذي لا يستطيع أن يلمسه. وكما يحدث مع الأمور الأخرى لا يستطيع المرء أن يفكر في شيئين في آن واحد، ويجب ألا يضيف شيئاً لا يتعلق بهدف تفكيره، وإذا رغب المرء أن يتماثل مع هدف تفكيره فيجب أن يتيقن من أنه من المستحيل أن تحوي روحه أي صورة دخيلة للواحد، ما دامت هذه الصورة تشتت انتباهه. وكما ذكرنا يجب ألا يكون للمادة خصائص خاصة بها إذا أُريد لها أن تستقبل الأشكال كافة، ومن ثم يجب أن تكون عديمة الشكل إذا كان لها أن تستقبل استنارة وكمال المبدأ الأول. إذا

كان الأمر كذلك، ينبغي على الروح أن تتخلى عن كل ما هو غريب ودخيل، وتتوجه كلية إلى ما هو داخلها، ولا تسمح لشيء خارجي دخيل أن يشتتها، بل تتجاهله تمامًا، وذلك بغيابها الكامل حتى لا تعود تعرف نفسها، ومن ثم تتوصل إلى رؤية الواحد وتتحد به. وبعد حديث كاف معه تعود وتأتي برسالة للآخرين عن طريق اتصالها السماوي إذا كان ذلك في الإمكان. ربما يكون هذا الحديث هو الذي أجراه مينوس^(١٠١) مع زيوس كما تزعم الأساطير، متذكرًا أن القوانين التي كانت موضوع هذا الحديث أوحى بها صانع القوانين. مع ذلك ربما تظن الروح التي شهدت الكثير من العالم السماوي أنها غير جديرة بذاتها، أو أنها تفضل البقاء في الأعلى. إن الله - كما يقول أفلاطون - ليس بعيدًا عن أحد منا، إنه موجود مع الجميع، رغم أنهم لا يعرفونه. يهرب الناس منه، أو بالأحرى يهربون من أنفسهم. لا يستطيعون الإمساك بما هربوا منه، وعندما يفقدون أنفسهم، لا يستطيعون أن يجدوا نفسًا أخرى، كالطفل الذي جن وفقد عقله ولم يعد قادرًا على التعرف إلى أبيه. لكن من تعلم أن يعرف نفسه سوف يعرف من أين أتى.

لو أن الروح عرفت نفسها طوال مسيرتها لأدركت أن حركتها الطبيعية لم تكن في خط مستقيم، باستثناء قدر قليل من الانحراف عن المعتاد، لكن حركتها كانت في دائرة حول مركز، وهذا المركز نفسه في حركة حول ذلك الشكل الذي ينشأ عنه. تعتمد الروح على ذلك

(١٠١) ملك كريت الأسطوري تحدث عنه هوميروس وثوكيديدس، ويقال إنه كان ابن زيوس ويوروبا.

المركز وتربط نفسها به، كما ينبغي أن تفعل دائمًا الأرواح كافة، ولكن أرواح الآلهة وحدها هي من تفعل ذلك. الإله شديد الارتباط بمركزه، والذين يبعدون عن المركز هم الناس العاديون والحيوانات. هل مركز الروح السالف ذكره إذن هو هدف بحثنا أم ينبغي أن نفكر في شيء آخر أو نقطة تلتقي عندها المراكز كافة؟ يجب أن نتذكر أن دوائرنا ومراكزنا هي مجرد استعارات؛ فالروح ليست دائرة هندسية، لكننا نطلق عليها كذلك لأنها تحوي طبيعة النموذج الأصلي للدائرة، ولأنها مشتقة من المبدأ الأول، والأكثر من ذلك أن الأرواح وحدات كاملة منفصلة عن الجسد. ولأن جزءًا منها يجذبه الجسد لأسفل، مثل أن تكون أقدام المرء تحت الماء، نلمس مركز كل الأشياء بواسطة مركزنا، وهو الجزء غير المغمور بالماء، لأن مراكز الدوائر الكبيرة تتزامن وتتوافق مع مركز الكرة المحيطة، ثم تستقر. إذا كانت هذه الدوائر جسدية وليست روحية، فإن توافق وتزامن مراكزها سوف يكون مكانيًا، وسوف توجد حول مركز في مكان ما في الفضاء. ونظرًا لأن الأرواح تنتمي إلى عالم الروح، والواحد أعلى من الروح، لا بد أن نعتبر أن لقاءها سوف يكون عن طريق قوى أخرى؛ تلك التي تربط العقل بالفاعل في عالم الروح، وأن الروح المدركة تتواجد بفضل تشابهها وهويتها، وتتحد بشبيها دون مواجهة عقبات. لا تستطيع الأجساد أن تنعم بهذا الارتباط الوثيق، وذلك لأنها منفصلة عن بعضها بعض، لا بوجود مسافات بينها، بل عن طريق الاختلاف. حينما يغيب عدم الاختلاف يتحد بعضها ببعض. الواحد الذي ليس له مثيل موجود دائمًا، ونحن لا نكون مثله إلا عندما

يغيب عنا كل اختلاف. لا يحاول الواحد أن يحيط بنا، لكننا نحاول أن نحيط به. نتحرك دائماً حول الواحد، لكننا دائماً ما نُثبِت نظرنا عليه. إننا نشبه جوقة مغنين تقف حول قائد الفرقة الموسيقية، لكنهم دائماً لا يغنون في الوقت المحدد، وذلك لأن شيئاً ما يُثبِت انتباههم، ولكن عندما ينظرون إلى قائد الفرقة يتحسن أدائهم. هكذا نحن نتحرك دائماً حول الواحد، وإذا لم نفعل ذلك سنتلاشى ونزول، لكن عندما نفعل ذلك تتحقق غاية وجودنا وننال الراحة، ونعمل في توافق وانسجام، ولا نعود نشذ عن النغمة، بل نشكّل حقاً جوقة إلهية حول الواحد.

في هذا الرقص الجماعي ترى النفس ينبوع الحياة وينبوع الروح؛ مصدر الوجود وجذر النفس. كل ما سبق لا ينساب أو ينبع من الواحد بطريقة تحط من قيمته؛ وذلك لأننا لا نتعامل مع كميات مادية وإلا سيصير ما ينبع عن الواحد قابلاً للفناء، لكنها أبدية، وذلك لأن مصدرها دائم وغير منقسم. لذلك فإن كل ما ينبع عنه دائم أيضاً، لأن الضوء يبقى ما دامت الشمس باقية. نحن لسنا منقطعين ولا منفصلين، بالرغم من أن طبيعتنا البشرية تتدخل وتجذبنا نحوه، ولكننا نتنفس ونحافظ على كياننا في مصدرنا الذي يقدم نفسه أولاً ثم ينحسر، ولكنه يزيد مما لدينا ما دام باقياً على حاله. لكننا نكون أكثر حيوية عندما نتوجه نحوه، وفي هذا معنى كياننا، وفيه تستقر أرواحنا بمعزل عن الشر. لقد هبط إلى منطقة تخلو من الشرور كافة، وهناك تكون لها رؤية روحية تخلو من العاطفة والمعاناة، وهناك تعيش حقاً. إن حياتنا الحاضرة بدون إله مجرد ظل أو محاكاة للحياة الحقيقية. لكن الحياة هناك هي نشاط الروح، وبهذا

النشاط الهادئ المسالم تتولد الآلهة أيضًا عن طريق اتصالها بالواحد، وكذلك يتولد الجمال والصلاح والفضيلة. نظرًا إلى أن ما سبق ينبع من الروح المملوءة بالله، وأن هذا يُشكل بدايتها ونهايتها؛ بدايتها لأنها نبعت من ذلك، ونهايتها لأن الخير هناك، وعندما نذهب إلى هناك نصير ما نحن عليه حقًا. ليست حياتنا في هذا العالم سوى سقوط ونفي وفقدان لأجنحة الروح. إن الحب الطبيعي الذي تشعر به الروح يبرهن على أن الحب موجود هناك؛ ولهذا فإن الرسومات الفنية والأساطير تجعل الروح عروسًا لكيوبيد^(١٠٢). نظرًا لأن الروح تختلف عن الإله وتتبع منه في الآن ذاته، فهي تحبه بالضرورة، وعندما تكون هناك يتوفر لها الحب السماوي، وعندما تكون هنا تبدو مبتذلة. هناك تسكن أفروديت السماوية، بينما هي هنا مبتذلة، وكل روح هي أفروديت. يتم تصوير ذلك في القصة الرمزية المتعلقة بولادة أفروديت، والحب الذي وُلد معها. من ثم من الطبيعي للروح أن تحب الإله وترغب في الاتحاد به، كابنة لأب نبيل، تشعر بحب نبيل. تسقط النفس منخدعة بالوعود الزائفة، وتستبدل بحبها السماوي حبًا زائلًا، وتنفصل عن أبيها، وتعرض للإهانات. لكنها تشعر بعد ذلك بالخجل من هذه الفوضى، وتطهر نفسها، وتعود إلى أبيها. من لم يمر بهذه التجربة يمكنه أن يحاول تصور كيف تكون الغبطة في مجال حبه الأرضي المادي عندما ينال ما يرغبه بشدة، بالرغم من أن أهداف الحب الأرضي المادي فانية وضارة، والحب الأرضي هو حب لظلال تتغير وتمضي، وهي ليست أهداف حنا الحقيقي، وليس

(١٠٢) إله الحب في الأساطير الرومانية.

لنا خير فيها، وليست ما نسعى إليه. ولكن يوجد هناك الهدف الحقيقي
لحبنا الذي يمكننا الإمساك به والعيش معه، وأن نمتلكه فعلاً بحيث لا
يفصلنا عنه حاجز جسدي. من اختبره سيعرف ما أقول جيداً. للروح
حياة أخرى عندما تأتي إلى الإله، وإذا أتت فإنها تحوزه، وتعرف عندما
تصل إلى هذه الحالة أنها في حضور ملء الحياة الحقيقية، وأنها لم تعد
تحتاج إلى أي شيء آخر. تشعر حينها بحاجتها إلى أن تفعل النقيض؛
أن تُنحّي عنها أي شيء آخر، وتقف مع الإله وحدها؛ الأمر الذي لا
يمكن أن يحدث إلا عندما نبعد عنا كل ما يحيط بنا. علينا حينها أن
نعجل بالرحيل، وأن نفصل أنفسنا بقدر الإمكان عن الجسد الذي نشعر
بالتعاسة لارتباطنا به. علينا حينها أن نحاول معانقة الله بكامل كياننا،
وإذا ترك جزءاً من أنفسنا دون اتصال به. عندئذ نستطيع أن نراه ونرى
أنفسنا بقدر ما هو متاح لنا. نرى أنفسنا ممجدة، مليئة بنور روحاني، أو
بالأحرى نرى أنفسنا كضوء صافٍ دقيق أثري خفيف، ونصير مقدسين
أو بالأحرى ندرك أننا مقدسين. عندئذ يشتعل لهيب الحياة؛ ذلك
اللهيب الذي يبقى فينا عندما نعود إلى الأرض.

لماذا لا تبقى الروح هناك؟ لأنها لم تترك مسكنها الأرضي كاملاً
بعد. لكن سيأتي الوقت الذي تستمتع فيه بالرؤية دون مقاطعة، ولا تعود
عقبات الجسد تضايقها. الجزء الذي يعاني من الروح ليس هو الجزء
الرائي، بل الجزء الذي يظهر حينما تفتقر قوة الجزء الرائي، بالرغم من أن
الجزء الرائي لا ينقطع عن تلك المعرفة التي تأتيه من البراهين والحدس
والمنطق. لكننا لا نرى فكرًا في الرؤيا، بل ما هو أعظم وأسبق من

الفكر... شيء يفترضه الفكر مقدّمًا، وهو هدف الرؤيا. من يرى نفسه حينها ككائن بسيط، ويتحدث بنفسه سوف يشعر أنه قد صار هكذا. لا يجدر بنا حتى أن نقول إنه يرى، لكنه سوف يكون ما يراه إذا كان من الممكن حينها إجراء أي تمييز بين الرائي والمرئي، ولم يؤكد حينها بحسم أن الاثنين قد صارا واحدًا. في هذه الحالة لا يعود الرائي يرى أو يميز أو يتصور شيئًا، بل يصير شيئًا آخر... يتوقف عن أن يكون نفسه كما يتوقف عن الانتماء إلى نفسه. إنه ينتمي له ويصير واحدًا معه كما هو الحال مع دائرتين متحدتي المركز. إنهما واحد عندما يتسقان، ولا يكونا اثنتين إلا عندما ينفصلان. بهذا المعنى وحسب تكون النفس مغايرة لله. لذلك يصعب وصف هذه الرؤيا؛ فكيف يمكن للمرء أن يصف من عيني شخص آخر ما بدا له كنفسه حينما رآه؟

هذا تحديدًا ما يُفسر لنا دون شك لماذا يجب علينا أن نحظر مثل هذه المسائل عن المبتدئين. ما هو إلهي لا يمكن وصفه، ولا يمكن عرضه على من لم ينعموا باختباره. وما دام لا يعود هناك اثنان في الرؤيا، بل يصير الرائي والمرئي واحدًا، حيث إن الرؤيا لم تكن رؤية بل دمج، يمكن للمرء إذن إذا استطاع أن يحتفظ بذكرى ما كان عليه عندما اندمج بالإله، أن يحتفظ بصورة الإله داخل نفسه. يحدث ذلك نظرًا لأنه كان واحدًا به، ولم يبق أي من الاختلافات، سواء في علاقته بنفسه أو بالآخرين. لا شيء يعتلج في داخله، لا غضب ولا شهوة، ولا إدراك روحي ولا توجد حتى ملامح شخصية إذا جاز التعبير. تمتلكه حالة من النشوة والصفاء، وبصير في معية الله، ويستمتع بهدوء لا يخرقه شيء،

كامناً داخل جوهره الحقيقي، ولا ينحرف صوب أي من الجانبين، ولا يتوجه حتى صوب نفسه. إنه في حالة من الاستقرار الكامل، وقد صار هو نفسه مستقرًا. لا تعود النفس تشغل نفسها بأشياء جميلة، فقد صارت متسامية عن الجمال، وهي تمر الآن بجوقة الفضائل. حتى عندما يدخل الإنسان إلى هيكله، يترك خلفه التماثيل الموجودة في المعبد، وهي أول شيء سوه يراه عندما يغادر الهيكل بعد أن رأى ما في الداخل، ودخل هناك في وحدة بالإله نفسه، لا بالتماثيل ولا بالصور. ربما لا يجدر بنا التحدث عن رؤيا بل هي نوع آخر من الرؤية؛ إنها نشوة وتبسيط وهجران للذات، ورغبة في اتصال فوري واستقرار، ونية عميقة لأن يربط المرء نفسه بما يراه في الهيكل. من يسعى إلى رؤية الله بأي طريقة أخرى لن يجد شيئًا. هذه مجرد رموز يُحدّد بها الأنبياء الحكماء كيف يمكننا أن نرى الله. لكن الكاهن الحكيم الذي يفهم هذا الرمز قد يدخل إلى الهيكل ويجعل الرؤيا واقعية. إذا لم يكن قد مضى إلى هذا الحد، هو على الأقل يتصور أن المقدس شيء غير مرئي للعيون الفانية، حيث إنه مصدر كل شيء. إنه يعرف جيدًا أننا لا نستطيع رؤية المبدأ الأول إلا به، وهو يربط نفسه به ويدركه، غير تارك من خلفه أي شيء مقدس يمكن للنفس أن تصل إليه. قبل الرؤيا ترغب النفس في ما يتبقى لها لتراه. لكن بالنسبة لمن سما فوق مستوى كل شيء، ما يتبقى له ليراه هو ما يسبق كل شيء. لن تنجح طبيعة النفس أبدًا في أن تدلف إلى اللا وجود المطلق، وعندما تسقط تأتي إلى الشر، ويصير الشر هو اللا وجود الخاص بها، لكنه ليس اللا وجود المطلق. لكنها إذا تحركت

إلى الاتجاه المعاكس، لن تصل سوى إلى نفسها، وعندما لا تكون في شيء سوى نفسها، لا تكون سوى نفسها! لكن المطلق هو الموجود في حد ذاته لا في عالم الوجود. إنه يتجاوز الوجود عندما يكون في وحدة بالواحد. إذا رأى إنسان نفسه إذن قد صار واحدًا مع الواحد، تكون فيه مظاهر شبه بالواحد، وإذا خرج من إطار نفسه، كصورة خرجت من إطارها، يكون قد وصل حينها إلى نهاية رحلته. وعندما يفارق الرؤيا يمكنه أن يوقظ الفضيلة في داخله مجددًا. عندما يرى نفسه تتزين بشكل لائق، يمكن لكل جزء منه أن يسمو مجددًا بالفضيلة صوب الروح، ومن خلال الحكمة يسمو إلى الواحد ذاته. هذه هي حياة الآلهة وأشباه الآلهة والمباركين... إنها تحرر من القيود الأرضية كافة... إنها حياة لا تعود تجد متعتها في الأرضيات، بل هي فرار من الواحد إلى الواحد.

تعليق

على الرغم من أن هذه المختارات برمتها لها علاقة بالرؤيا الصوفية، إلا أن أهم وصف كان في الفقرتين الأخيرتين، ولذلك فإنني سأختار من هاتين الفقرتين جملاً قليلة سأعلق عليها تعليقاً خاصاً:

١ - «لكننا لا نرى فكرًا في الرؤيا، بل ما هو أعظم وأسبق من الفكر... شيء يفترضه الفكر مقدمًا، وهو هدف الرؤيا».

ينتقل التفكير المنطقي من نقطة لأخرى، لكن الإدراك الصوفي يدور حول نقطة واحدة. نظرًا للوحدة غير المنفصلة؛ الوحدة المطلقة حيث تغيب الثنائية، من المستحيل إذن أن ينشط هنا التفكير المنطقي.

يمكننا أن نسمى ذلك الجزء منا الذي يعايش الرؤيا حدسًا، وهذا ما يحدث غالبًا بالرغم من أن هذه اللفظة لا تضيف شيئًا في حقيقة الأمر وليست سوى كلمة أخرى.

تخبرنا العبارة التي اقتبسناها هنا أن هذا الحدس يسبق العقل ويفترضه مسبقًا. ما السبب في ذلك؟ السبب هو أن وحدة الوعي يتم افتراضها مسبقًا عن طريق التعددية. لم يكن مفهوم الكثرة ممكنًا إلا في وجود مفهوم عن الوحدة.

٢- «لا يجدر بنا حتى أن نقول إنه يرى، لكنه سوف يكون ما يراه إذا كان من الممكن حينها إجراء أي تمييز بين الرائي والمرئي، ولم يؤكد حينها بحسم أن الاثنين قد صارا واحدًا».

في ترجمة أخرى نجد أن الجزء الأخير من العبارة: «أن الاثنين قد صارا واحدًا» يُترجم على النحو التالي: «أن الاثنين يشكلان وحدة بسيطة». هكذا تتضح الفكرة بصورة أفضل، وذلك لأن كلمة بسيطة تعني غير منقسم ولا يمكن تقسيمه، وبذلك فإن العبارة تصير «وحدة غير منقسمة» أو «وحدة غير متميزة». تؤكد هذه الترجمة أن الميزة الرئيسة للخبرة عند أفلوطين تتشابه مع الميزة الرئيسة للتجربة الصوفية في كل مكان آخر.

بصورة عامة تذكرنا تلك الفقرة بأن كلمات من قبيل «رؤيا» - «مشاهدة» مضللة لأنها توحى بازدواجية الفاعل والمفعول التي يمكن تجاوزها هنا في الوحدة البسيطة. تنطبق الملاحظة ذاتها على عبارة «الخبرة الصوفية» بالرغم من أنه من المستحيل عمليًا تجنبها.

كثيرًا ما تُذكر حقيقة تجاوز ازدواجية الفاعل والمفعول في التصوف. يقول أيضًا من كتبوا عن التصوف الغربي التوحيدي الأمر ذاته. لكننا يجب هنا أن نوقفهم بحدة، ونتساءل عن حقهم في قول ذلك عن التصوف المسيحي مثلاً. القول بأنه ليست هناك ازدواجية الفاعل والمفعول في الاتحاد الصوفي بالإله يعني أنه لا يوجد في وقت الاتحاد بالإله تمييز بينه وبين الروح. ينطبق ذلك على تصوف الأدفايتا فيدان^(١٠٣)، وينطبق ذلك أيضًا على أفلوطين، ولكن بالنسبة لللاهوتيين المسيحيين والمسلمين تعتبر فكرة وحدة الوجود فكرة هرطوقية. وبسبب ذلك أنهم إيكهارت بالهرطقة، وسوف ندرس هذا الموضوع في الفصل القادم. لكن من المهم في هذا الفصل أن نرى على أي جانب من الخط الفاصل يقف أفلوطين. إنه يقف هنا - كما هو الحال في كثير من الأمور - في جانب الاتجاه السائد في التصوف الهندي، ولا يقف في الجانب الغربي.

٣- «لذلك يصعب وصف هذه الرؤيا؛ فكيف يمكن للمرء أن يصف من عيني شخص آخر ما بدا له كنفسه حينما رآه؟».

لا تقتصر هذه المحاولة على التأكيد، بل إنها تُفسّر أيضًا قدسية الوعي الصوفي التي لا توصف، والتي كثيرًا ما يتم التأكيد عليها. أن «تصف» شيئًا هو أمر يتضمن بالضرورة ازدواجية بين المرء وما يصفه، وإذا كان هذا هو الحل الواقعي لمشكلة القدسية التي توصف، فحينها

(١٠٣) أدفايتا هي كلمة تعني لا ثنائي، هو أقدم مذهب فرعي تابع للفيديانتا، وهو مذهب تقليدي هندي قديم يتضمن نصوصًا وتفسيرات.

نكون إزاء أمر مختلف.

٤ - «لا شيء يعتلج بداخله، لا غضب ولا شهوة، ولا إدراك روحي ولا توجد حتى ملامح شخصية».

لا شيء يتحرك في ظل الوحدة غير المتميزة، لأنه لا يوجد ما يمكنه أن يتحرك. لا تكون الحركة ممكنة إلا إذا توفر شرط التعددية، حيث إن النشاط أو الحركة يتضمن تغيير أحد البنود فيما يتعلق ببند آخر. من هنا نفهم هدوء وصفاء الرؤيا. نلاحظ أيضًا غياب «ملامح الشخصية» وتحلل الفردية.

٥ - «هذه هي حياة الآلهة وأشباه الآلهة والمباركين... إنها تحرر من القيود الأرضية كافة... إنها حياة لا تعود تجد متعتها في الأرضيات، بل هي فرار من الواحد إلى الواحد».

العبارة الأخيرة شهيرة. تؤكد هذه الفقرة على النعمة والغبطة التي يجلبها الوعي الصوفي دائمًا، ولكن أفلوطين يدع نفسه عرضة لبعض الانتقادات حينما يقول عنها «... إنها تحرر من القيود الأرضية كافة... إنها حياة لا تعود تجد متعتها في الأرضيات»، وذلك لأن هذه العبارة تتناقض بشدة مع الزن والتصوف المسيحي في أفضل صورهما. إن أسمى تطور للوعي الصوفي لن يمثل عملية فرار، بل بالأحرى مزيدًا من الانهماك في الشؤون الأرضية. بالنسبة لبوذية الزن النيرفانا موجودة في السامسارا، وليست منفصلة عنها. يشعر المتصوف المسيحي وهو في أفضل أحواله بقوة الدافع الذي يدفعه إلى أن يغمر البشرية بالحب والثراء اللذين نالهما في الاتحاد السماوي المقدس.

التصوف المسيحي

١- مصادر التصوف المسيحي :

في أي مرحلة من التاريخ، وبمن يبدأ التصوف المسيحي؟ يبدأ التصوف البوذي بمؤسس الديانة. كان بوذا نفسه هو أعظم المتصوفين البوذيين. لا يمكننا أن نعرف من هو مؤسس العقيدة الهندوسية. أما التصوف الهندوسي فيعود إلى متصوفي العصور القديمة. قد يتوقع المرء أن التصوف في المسيحية عنصر أصيل، وأن علاقة مؤسسي المسيحية بالتصوف المسيحي هي نفس علاقة بوذا بالتصوف البوذي، ولكن ذلك سيكون خطأ تاماً.

من المؤكد أننا الآن قد عبرنا الخط الفاصل بين الشرق والغرب. نحن في منطقة الديانات الثلاث الغربية العظيمة: المسيحية- اليهودية- الإسلام. هذه الديانات الثلاث من أصل سامي (نسبة إلى سام بن نوح) وتوحيدية من حيث الطبيعة. إنها في الأصل ليست ديانات صوفية على الإطلاق. تُعتبر الهندوسية - على الأقل في أقصى درجات تطورها - والبوذية ديانتين صوفيتين في الأساس. إنهما متأصلتان في تربة التصوف، ويُعتبر بمثابة جوهر لهما، وبدونه لم يكن من الممكن أن تكونا على ما هما عليه. لكن لا يُشكّل التصوف أي جزء من جوهر الديانات الغربية، إلا إذا نظرنا إلى الأمر

من ذلك المنظور الخاص الذي يعتبر أن الديانات كافة صوفية. لم يتم التصوف إلى تلك الديانات في أشكالها الأساسية، لكنه ارتبط بها بعد ذلك نتيجة للظروف التاريخية.

ليس هناك أي سبب قوي لأن نفترض أن المسيح كان صوفيًا، بالمعنى الذي نستخدم به الكلمة في ذلك الكتاب، أي الشخص الذي وصل إلى الوعي الصوفي كما وصفناه. ليست هناك أي إشارة على ذلك في الأناجيل الإزائية^(١٠٤). أما عندما نقرأ إنجيل يوحنا نجد بعض العبارات ذات المسحة الصوفية تُقال على لسان يسوع الموصوف لنا على طريقة يوحنا. نجده يتحدث عن الاتحاد بالله. يقول: «أنا والآب واحد» - «من رأي فقد رأى الآب» - «أنا في الآب والآب فيّ»، ولكن بالنظر إلى عدم وجود هذه الأقوال في الأناجيل الإزائية، يكون لدينا مبرر قوي لأن نعتقد أن يسوع التاريخي لم يقلها، وأن مؤلف الإنجيل الرابع هو من ابتكرها. هل من اللازم علينا إذن أن نظن أن مؤلف ذلك الإنجيل كان صوفيًا، لنظن أن التصوف المسيحي قد نبع عنه؟ أظن أننا لا نستطيع أن نخرج بهذه النتيجة. كل ما نستطيع قوله هو أنه كانت لديه معرفة ببعض العبارات الشائعة التي كان المتصوفون يستخدمونها، وأنه كان متعاطفًا مع التصوف. من الممكن أنه كانت لديه شخصيًا تجربة صوفية، ولكن استخدامه لهذه العبارات لا يقدم لنا دليلًا كافيًا على ذلك. ليس لدينا هنا أي شكل من أشكال الوصف المحدد والتفصيلي

(١٠٤) الأناجيل الإزائية أو الأناجيل السينوبتية هي الأناجيل القانونية الثلاثة الأولى متى ومرقس ولوقا. سميت كذلك لأنه يمكن وضعها بإزاء بعضها البعض فهي متألفة أو متشابهة حيث تخبر القصص نفسها عن يسوع وتتبع ترتيب الأحداث نفسه عامة.

للوعي الصوفي، كما هو الحال في كتب الأوبانيشاد أو عند أفلوطين وإيكهارت والقديسة تيريزا. إذن لا تعود بداية التصوف المسيحي إلى المسيح أو مؤلف الإنجيل الرابع.

هل لدينا أي سبب أفضل يجعلنا نعتقد أن القديس بولس هو مؤسس التصوف المسيحي؟ لا تشكل الرؤية والأصوات الشهيرة التي تعرض لها بولس في الطريق إلى دمشق أي تجربة صوفية^(١٠٥)، بالرغم من أنه يجب علينا دون شك أن يكون لدينا الحق في أن نصنفها كتجربة دينية بمعنى ما، لأن الرؤى والأصوات - كما فهمنا - تتضمن صورًا حسية، بينما الوعي الصوفي غير حسي. مع ذلك هناك فقرة أو اثنتان في كتابات القديس بولس تبدو أنها تتسم بمسحة صوفية ما، ربما تبين أنه قد مر بتجربة صوفية ما. من أشهر هذه العبارات: «أحيا لا أنا، بل المسيح يحيا فيّ». عندما نتحدث عن الله أو المسيح الذي بداخل عقولنا أو ذاتنا، قد تدل تلك العبارة على الوعي الصوفي الانطوائي. من ناحية أخرى قد لا تشير تلك العبارة إلى ذلك. إنها عبارة مختصرة وغامضة، دون تفسير أو تفصيل. لا يستطيع المرء أن يعرف معنى هذه العبارة بدقة. حتى لو كان القديس بولس نفسه صوفيًا، فقد كانت هناك فجوة كبيرة بينه وبين الصوفيين الذين ظهروا لاحقًا، ولم تصل بينهما استمرارية التقليد الصوفي.

أسهل أن نقول من هم الذين لم يكونوا مؤسسي التصوف المسيحي عن أن نقول من هم الذين أسسوه. أنصح القارئ الذي يرغب في متابعة

(١٠٥) راجع أعمال الرسل ٩.

مشكلة الأصول التاريخية، كما تتضح لنا، أن يقرأ كتاب التصوف لإيفيلين أندرهيل^(١٠٦)، ولكن يجب أن يضع في اعتباره انحيازها الشديد إلى المسيحية. يؤدي بها هذا الانحياز مثلاً إلى الاستخفاف بعظمة أفلوطين، بينما تُقر بتأثيره الشديد على المسيحية. إنها تظن أن الأفلاطونية المحدثة كانت بوجه عام فلسفة شبه دينية مرتبكة تتضمن الكثير من العناصر المتنافرة. تؤكد أيضاً أن القديس بولس ومؤلف الإنجيل الرابع «يوحنا» هما مثالان واضحيان للصوفيين من الطراز الأول. مع ذلك تعد إسهاماتها في الموضوع بأكمله هائلة.

٢- الانقسام العظيم: الشرق - الغرب:

إن اعتبرنا أن الديانات الخمس العالمية العظيمة هي الهندوسية والبوذية واليهودية والمسيحية والإسلام، سيكون من المهم أن نفهم أنها تنحصر في مجموعتين، ويوجد بينهما تقسيم ملحوظ جداً. تتكون المجموعة الأولى من الهندوسية والبوذية، وهما من حيث التقسيم ديارتان شرقيتان. تشمل المجموعة الأخرى المسيحية والإسلام واليهودية، وثلاثهم ديانات غربية توحيدية. الهندوسية ديانة حلولية^(١٠٧). من الصعب أن نسمي البوذية ديانة حلولية، لكنها نشأت عن الهندوسية، وتُعتبر ديانة هندية من الأوجه كافة. التناقض الذي علينا أن نوّكده هو

(١٠٦) إيفيلين أندرهيل، كاتبة وداعية سلامية أنجلو كاثوليكية، عُرفت بأعمالها العديدة المتعلقة بالدين والممارسة الروحية، خاصة التصوف المسيحي. برزت أعمالها عن التصوف المسيحي كأكثر الأعمال قراءة في الدول الناطقة بالإنجليزية في النصف الأول من القرن العشرين.

(١٠٧) أي تؤمن بفكرة وحدة الوجود.

التناقض بين وحدة الوجود الهندية، وتوحيدية الديانات الغربية الثلاث.

لسنا في حاجة إلى أن نشغل أنفسنا بالمعنى المعجمي لمذهب «وحدة الوجود أو الحلولية» ومذهب «التوحيدية» أو ما إن بعض الفلاسفة واللاهوتيين سيجدون خطأ في استخدامنا للكلمتين أم لا. سأشير مقدمًا إلى أنني أشير بالمصطلحين إلى نوعين من الفكر عليّ أن أميزهما، كما أنهما يتطلبان تفسيرًا ملائمًا. أقصد بمصطلح «وحدة الوجود» أي نظرية من قبيل نظريات أفلوطين أو الفيدانتا، والتي يصير فيها الله أو المطلق هو العالم، بحيث يشكل كل منهما نفس الجوهر بالرغم من اختلاف الشكل. أشير بمصطلح «التوحيدية» أي نظرية تعتبر الله والعالم جوهرين مختلفين، لكل منهما كيانه المستقل، بالرغم من أن الله قد يكون مستمرًا في خلق جوهر العالم. في مذهب «وحدة الوجود» يكون العالم تجليًا لله، أما في مذهب «التوحيدية» العالم هو خليفة الله. تؤمن التوحيدية كذلك بإله شخصي، بينما في نظريات وحدة الوجود تميل فكرة الله بدرجة أكبر نحو كونه المطلق اللا شخصي. الواحد في كتاب الأوبانيشاد هو حقًا الذات الكونية والوعي المحض. لكن تلك الذات ليست فردية، ومن الصعب أن نقول إنها شخص. الواحد عند أفلوطين ليس حتى ذاتًا شاملاً، وليس واعيًا.

من غير المرغوب فيه أن نميز فكرة الإله الشخصي بطريقة أكثر عمقًا، كما هو الحال في الديانات التوحيدية. يبدو لي أن جزءًا ضروريًا من فكرة الإله الشخصي هو وجود أشخاص آخرين ليسوا هم الله، أو على الأقل إمكانية وجودهم منطقيًا، ولذلك فإن الله واحد بين كثيرين.

يعني ذلك أنه فرد، وأن هناك أفرادًا آخرين بجانبه، مثل البشر. ولأن هؤلاء الأشخاص الآخرين هم أجزاء من العالم، فلا شك أن الله قد خلقهم كما خلق العالم، ومع ذلك لديهم وجود منفصل ومستقل، كما هو الأمر مع العالم بشكل عام. لا أعرف ما إن كان وصفنا لله بالواحد وسط آخرين يمكن أن يقبله اللاهوتيون في أي ديانة من الديانات الغربية الثلاثة أم لا. قد لا يرغبون في ذلك الأمر، ومع ذلك أظن أنه وصف صحيح. إن ذلك الاختلاف بين الديانات الشرقية والغربية يعني أيضًا أن الذات البشرية بالنسبة للديانات الغربية لا يمكن أن تصير أبدًا «الله»، ولا يمكن أن تتغير هيئتها وتصير «الله». من ناحية أخرى لا يمكن لله أن يصير كائنًا بشريًا، باستثناء شخصية المسيح الفريدة في حالة الديانة المسيحية. أما بالنسبة للديانتين التوحيديتين الآخرين، لا نجد ذلك الاستثناء. لا يمكن أن يكون الله أو يصير إنسانًا، ولا يمكن أن يكون الإنسان أو يصير «الله».

طبقًا للديانات التوحيدية، ثمة هوة ضخمة بين الله والإنسان، الخالق والمخلوق. لا يمكن أبدًا لشيء أن يمحو أو يعبر هذه الهوة.

ينتج عن ذلك أنه طبقًا لأي شكل من أشكال المسيحية التقليدية، وكذلك مع اليهودية والإسلام، لا تكون الروح المتحدة بالله اتحادًا صوفيًا ولا تصير أبدًا مماثلة لله. تظل الهوة الكبيرة باقية، حتى في الوعي الصوفي. إن ادعى أي إنسان تماثله الكامل بالكيان المقدس، سيُعتبر ذلك هرطقة أو تجديفًا طبقًا لعلوم اللاهوت التقليدية في الديانات الغربية. لذلك السبب، عندما استخدم إيكهارت تعبيرات من قبيل «عيني وعين الله واحدة» و «أنا

والله واحد» وجد نفسه متهمًا بالهرطقة من قِبَل الكنيسة.

لذلك فإن تصريح كتب الأوبانيشاد «هذا هو أنت» وتأكيد الفيدانتا على أن الذات الفردية متطابقة مع البراهمان، وأنها تدرك هذا التطابق من خلال الوعي الصوفي، مرفوض تمامًا من قِبَل الديانات التوحيدية. لكن العبارة المقابلة لذلك في الصوفية المسيحية هي «الاتحاد بالله». هذا ما يطمح إليه الصوفي المسيحي، ويعتقد أنه يحققه فعلاً. ولكن كيف يكون الاتحاد بالله ممكنًا إذا كانت الروح لا تصير مطابقة لله فيه؟ ما التأثير الذي سيكون لهذه المشكلة على تطور مسار التصوف المسيحي؟ في الحقيقة نتجت عن تلك المشكلة نتيجتان:

أولاً: تسببت في حالة من التوتر بين الصوفيين والسلطات الدينية في الكنيسة الرومانية. يسعى التصوف بطبيعته إلى تجاوز كل أنواع الازدواجيات كي يستقر في اتحاد مطلق وحسب. بالنسبة للصوفي يبدو أنه ليس هناك أي قسمة داخل وعيه الصوفي. نستطيع أن نرى ذلك بوضوح كافٍ في التصوف الهندوسي، وفي الأفلوطينية. تذكر ماندوكيا أوبانيشاد أن التعددية اختفت تمامًا في الوعي الوجودي. لكن الازدواجية بين ذات الفرد والواحد هي تعددية. طبقاً لأفلوطين «الرائي والمرئي واحد» وليست هناك أي قسمة بين الواحد وروح الصوفي. لا شك أن هذا هو التصريح الأساسي للوعي الصوفي المتطور في كل مكان، سواء في الشرق أو الغرب. إنه يشكل جزءاً من تجربة الصوفي المسيحي، كما أنه يشكل جزءاً من تجربة الصوفي الهندوسي أو الأفلوطيني. لكن السلطات الدينية ترى أن ذلك تحديداً هو ما يمثل هرطقة مذهب وحدة الوجود، وبناءً على

ذلك تدينه. من ثم نجد ذلك التوتر بين الصوفيين والتقليديين في التصوف الغربي بوجه عام في كل من المسيحية والإسلام.

في الكنيسة كانت المسيحية الرومانية قوية، إلى درجة أنها نجحت بوجه عام في فرض إرادتها على الصوفيين. قد يميل أحد أتباع إيكهارت نحو لغة هرطوقية، وبذلك يُعرض نفسه للمشاكل، لكن الغالبية العظمى من الصوفيين الكاثوليكين، خضعوا واستطاعوا أن يعطوا تفسيراً للاتحاد بالله يتلاءم مع الأرثوذكسية^(١٠٨) الصارمة. حتى إيكهارت في دفاعه يذعن للكنيسة، ويحاول أن يُقلّل من شأن وحدة وجوده. لا أقصد بهذه الملاحظات أن أنسب أي قدر من عدم الأمانة أو الإخلاص إلى الصوفيين المسيحيين. لقد كانوا بلا شك مخلصين تمامًا في خضوعهم للكنيسة، ورغبوا أن يكونوا مخلصين لها دائماً. لقد آمنوا حقاً دون شك بأنه يمكن التفكير في الاتحاد بالله باعتباره أمراً مطابقاً لعقيدة الكنيسة. ما يجب علينا أن ندركه الآن هي الكيفية التي سعوا بها إلى حل هذه المشكلة.

يأخذنا هذا إلى التأثير الثاني لمفهوم الهوة التي لا يمكن اجتيازها بين الخالق والمخلوق على التصوف المسيحي. لم يكن المتصوفون المسيحيون على قدر رفيع من الثقافة بطبيعتهم، مثلما هو الأمر مع القديسة تيريزا التي تجاهلت المشكلة ولم تعرّها أي انتباه. لقد استطاعوا بلا شك أن يتحدثوا عن الاتحاد بالله والهوة بين الله الإنسان في الآن ذاته، دون أن يدركوا وجود أي تناقض أو يشعروا بوجود أي مشكلة. لكن كان هناك آخرون أكثر تفلسفاً، وهم من سعوا إلى حل لهذه الإشكالية.

(١٠٨) الأرثوذكسية هنا بمعنى الاتجاه الأصولي، لا الطائفة الأرثوذكسية.

قد يمكن للمرء أن يقترب من محاولاتهم لحل هذه الإشكالية بالإشارة إلى أن كلمة: «اتحاد» كما هي مستخدمة في اللغة الإنجليزية العادية، غامضة جدًا. لا يتعلق هذا المنحى اللغوي بالطبع بالصوفيين أنفسهم، ولكن قد نلتمس العذر لفيلسوف الوقت الحاضر إذا وجد أن هذه المقاربة مفيدة كوسيلة للشرح. نحن نتحدث عن «اتحاد نهريين»، على سبيل المثال: المسيحي وميزوري. بعد الاتحاد لا يعود هناك نهرا، بل واحد، وأظن أنه إذا كان لزامًا علينا أن نقول إن النهريين يصيران نهرًا واحدًا، سيكون التعبير مقبولًا. هنا نفسر الاتحاد بأنه يتضمن تماثلًا، ولكن لتأمل الآن ما نقصده عندما نتحدث عن اتحاد تجاري أو اتحاد طلابي. بالطبع لا يصير الأعضاء المنفصلين لهذين الاتحادين متماثلين. يظلون أفرادًا منفصلين. المقصود هنا باتحادهم هو ارتباط بعضهم ببعض لتنفيذ هدف ما عام، أو مجموعة من الأهداف؛ لتحسين الأجور وظروف العمل لأعضاء الاتحاد التجاري، أو تنظيم ألعاب ووسائل ترفيه في الاتحاد الطلابي. لا يُفسَّر الاتحاد هنا فيما يتعلق بالتماثل، ولكن يُفسَّر بما يتعلق بتماثل الهدف. يعطينا ذلك المفتاح لفهم نظرية مسيحية واحدة على الأقل عن طبيعة الاتحاد الصوفي؛ وأقصد تلك النظرية التي عرضها القديس يوحنا الصليبي. يكتب عن «ذلك الاتحاد، وتحول الروح لتصير الله، ولا يتحقق ذلك إلا عندما يحدث التماثل الناجم عن الحب». لهذا السبب يُسمى هذا الاتحاد «اتحاد التماثل»، وهو يحدث عندما تتماثل إرادة الله وإرادة

الروح، ولا تتمنى إحداهما أي مكروه للأخرى^(١٠٩). بمعنى آخر، لا يعني الاتحاد الصوفي سوى اتفاق كلي بين إرادة الإنسان وإرادة الله. لا يمكن أن يكون هناك أدنى شك في أن الازدواجية لا تتوافق مع جوهر التصوف. لكن لا يمكن أيضًا أن يكون هناك أدنى شك في أن القديس يوحنا الصليبي اعتقد بإخلاص أن الأمر كذلك.

عرض الصوفي الفلمنكي العظيم جان فان روسبروك^(١١٠) تأويلًا مختلفًا قليلًا للاتحاد بالله. إنه يصبر بالطبع على ازدواجية الله والروح. إنهما يظلان دائمًا كيانيين منفصلين، ولكن اتحادهما - كما يقترح - مثل اتحاد ضوء الشمس بالهواء، واتحاد الحرارة بالحديد الساخن. يتخلل ضوء الشمس الهواء تمامًا، ومع ذلك يظل كل منهما على حاله. بالمثل تتخلل الحرارة الحديد الساخن، لكن الحرارة لا تصير حديدًا، ولا يصير الحديد حرارة.

٣- النبذة الوجدانية للتصوف المسيحي:

بالرغم من أن الجوهر الإدراكي للتجربة الصوفية «الوحدة غير المتميزة» هو أمر واحد في كل أنحاء العالم، إلا أن هناك عاملين يختلفان من ثقافة لأخرى، وتنتج عنهما أنواع ثقافية مختلفة من التصوف. هذان العاملان المختلفان هما:

أ- التأويل العقلي للتجربة.

(109) St. John of the Cross, The Ascent of Mount Carmel, translated by David Lewis. New York: Benziger Brothers, 1906, Book I, Chapter L.

(١١٠) واحد من أشهر الصوفيين الفلمنكيين.

ب- النبوة العاطفية المصاحبة للتجربة.

لقد رأينا بالفعل أمثلة على العامل الأول الأكثر في أهميته ولفته للأنظار. إنه يوضّح الاختلافات الأساسية بين التصوف البوذي، والتصوف المسيحي... إلخ. من المهم الآن أن نذكر العامل الثاني القابل للتغيير. عندما نوضحه قد نقبس بعض الكلمات المناسبة التي سنجدها في مختاراتنا من بوذية الزن الخاصة بسودوكي. كتب فيها عن الساتوري البوذي^(١١١): «ليس لها طابع شخصي كما هو ملحوظ في التجارب الصوفية المسيحية. لا توجد أي إشارة في الساتوري البوذي إلى مثل هذه المشاعر والعلاقات الشخصية والجنسية في الغالب، والتي يمكن أن نلتقطها من هذه المصطلحات: لهيب الحب - حب رائع ينسال في القلب - العناق - المحبوب - العروس - العريس - الأب - الله - ابن الله - طفل الله... إلخ. قد نقول إن كل هذه المصطلحات هي تأويلات، وليس لها أي علاقة حقاً بالتجربة ذاتها». هذا مثير للإعجاب، وفي رأيي أن كل ما يحتاج إليه هو أن يُعدّل بعض الشيء. لا يميز سودوكي بين التأويلات العقلية المتعلقة بمجموعة من المعتقدات اللاهوتية، مثل «الله، وابن الله»، وردود أفعال عاطفية مثل تلك التي تم التعبير عنها في تعبيرات مثل: «لهيب الحب» وما شابه ذلك. لا شك في أن التعبيرين وثيقا الصلة ببعضهما البعض. يؤثر الاعتقاد على العاطفة، والعكس صحيح. إن الاعتقاد بأن المسيح قد مات من أجلنا قد يولّد بلا

(١١١) الحالة الساتورية في البوذية، هي حالة التنوير المفاجئ. في الممارسة البوذية تشير إلى تجربة الاستيقاظ بالمفهوم الروحي، وتعتبر الخطوة الأولى للصعود نحو النيرفانا.

شك عاطفة الحب في صدور المسيحيين. لكن بالرغم من أن الاعتقاد والعاطفة قد يرتبطان ببعضهما البعض مصادفة، لكن من الواجب أن يكونا متميزين. بالرغم من أن تجربة الصوفي المسيحي والبوذي، والهندوسي أو المسلم قد تكون واحدة، إلا أن كلاً من العاملين العقلي والعاطفي يتسببان في بعض الاختلافات النوعية.

يختلف رد الفعل العاطفي، ليس فقط بين الثقافات المختلفة، ولكن أيضاً مع الأفراد الذين ينتمون للثقافة ذاتها. هذه حقيقة لا يذكرها سودوكي مثلاً. بالرغم من أن القديسة تيريزا الأفيلية تتحدث بمصطلحات مبالغ بها مثل «لهيب الحب» و«سكير بالحب» وما شابه ذلك، إلا أننا لا نجد أي شيء على الإطلاق من كل ذلك لدى المعلم إيكهارت. يختلف الأسلوب العاطفي للصوفي على طول الطريق، من السكينة الهادئة لبوذا أو إيكهارت إلى العاطفية المفرطة للقديسة تيريزا الأفيلية. يرفض إيكهارت علانية أن تصير العاطفية المفرطة جزءاً من التجربة الصوفية. يشير إلى «عواطف العاطفة» ويؤكد أنها تنتمي إلى الجانب الحسي من طبيعتنا، وأن ذروة الروح التي يحدث فيها الاتحاد الصوفي تسمو عنها.

بالرغم من أننا قد نتفق مع إيكهارت وسودوكي في الحط من قدر الإشارات إلى الحب المفرط في عاطفته، أو سريع التأثير بدرجة هستيرية، لكن من الواجب علينا أن نصر على أن التأكيد على الحب؛ بمعنى الحب المتبادل بين الله والإنسان، وحب الإنسان للآخر، هو بصفة خاصة ميزة الصوفية المسيحية، إلى درجة أن هذا وحده يكفي

لتمييزه عن أنواع التصوف الأخرى كافة. مع ذلك يُعتبر التصوف البوذي هو أقرب نوع إلى التصوف المسيحي. في كلا الحالتين، وعلى أقصى تقدير، فإن الحب الذي يؤكدان عليه هو من النوع الصافي الهادئ، غير المتدفق وغير العنيف. في التصوف البوذي تعتبر محبة الكائنات كافة جزءاً من تجربة التنوير. يقول مؤلف «صحوة الإيمان»: «الأهمية الرابعة لجوهر العقل أو التنوير هو تأكيد على العون المتعاطف، حيث إنه يجذب الجميع على حد سواء إلى نقائه ووحدته وطمأنينته الذين يكتنفون الجميع، وينور عقول الناس بقدر متساوٍ من النور، حتى يكون لدى الكائنات الحساسة كافة حق متساوٍ في التنوير، وفرصة متكافئة لممارسة مبدأ العطف الأعظم»^(١١٢).

سوف نلاحظ أن الحب البوذي يمتد إلى الكائنات الحساسة كافة، وذلك يشمل الحيوانات كافة، حتى إنه يشتمل في السياق ذاته ضرورة ممارسة الحب نحو الثعابين! ليس هناك اعتراف بامتداد الحب والحنان إلى الحيوانات في البشارة المسيحية.

تُرَكِّز البوذية تركيزاً خاصاً على الشفقة أو العاطفة، وهما ليسا مثل الحب، لكنهما مُتضمنان فيه. عندما يسيء أحد خصوم بوذا إليه لأنه أوصى بمواجهة الشر بالخير، فإن بوذا يشفق على حماقته بدلاً من أن يسخط من شره.

مع ذلك، من الملحوظ جداً أن حب الإنسان لله، وحب الله للإنسان،

(112) Dwight Goddard, ed., A Buddhist Bible. New York: E. P. Dutton & Co., Inc., revised and enlarged edition, 1952, p. 368.

وحب الإنسان الطيب لرفاقه، هو أمر يؤكد عليه التصوف المسيحي باعتباره جزءاً ضرورياً في تجربة الاتحاد الصوفي بدرجة ما تفوق أي شيء موجود في تصوف الثقافات الأخرى. التصوف المسيحي ليس معادلاً للتصوف البوذي في قوة تأويله وتأمله، باستثناء إيكهارت، لكنه أسمى من أنواع التصوف الأخرى كافة من حيث اهتمامه الأخلاقي، وإصراره على التطبيق العملي لمبدأ الحب على مستوى الحياة اليومية. لا شك أن ذلك نتيجة لرد الفعل الوجداني للحب في التجربة ذاتها. الآن نتقل إلى مختاراتنا.

ديونوسيوس الأريوباغي

هذا الاسم مستعار، ولهذا يصير بعض المحافظين على اللغة على أن يطلقوا على من يحمل هذا الاسم: ديونوسيوس الأريوباغي الزائف^(١١٣). يذكر سفر أعمال الرسل شخصية باسم: ديونوسيوس الأريوباغي تحولت إلى المسيحية بواسطة بولس الرسول عند زيارته إلى أثينا. من ثم فإن الاسم المستعار الذي استخدمه كاتبنا يشير بوضوح إلى أنه أحد زملاء القديس بولس. نحن لا نعلم من هو حقاً، ولا نعلم شيئاً عنه، ولكن من الواضح بحسب الدليل الداخلي المتمثل في النص ذاته أنه لم يظهر قبل القرن الخامس. يوضح عمله تأثير أفلوطين، لكنه

(١١٣) يُعرّف الكاتب نفسه باسم مستعار: ديونوسيوس الأريوباغي، وهي شخصية جرى ذكرها في سفر أعمال الرسل. أدى هذا الإسناد الخاطئ إلى العقود الأولى من المسيحية إلى منح العمل سلطة كبيرة في الكتابة اللاهوتية في الشرق والغرب، وهي عادة تكررت من بعض الكتاب أن يكتبوا كتبهم بأسماء شخصيات مهمة لتنال كتاباتهم اعترافاً.

يختلف عنه من حيث إنه مسيحي. لقد ألف الكتب الآتية: «أسماء القدوس» - «علم اللاهوت الصوفي» التي نقتبس منها مختاراتنا. من الواضح تمامًا أن هذه الكتب قد تأسست على تجربته الصوفية الخاصة، وذلك يشير إلى أنه كان صوفيًا، وليس مجرد لاهوتي أو فيلسوف.

يستحق ديونوسيوس الذكر بشكل خاص على تأكيده ما يُسمى: اللاهوت السلبي^(١١٤)، والذي في جوهره هو ببساطة الجانب السلبي للوعي الصوفي. لقد عرفنا كيف أن الوعي الصوفي يشتمل على مفارقة بالضرورة، لكونه سلبيًا وإيجابيًا في الآن ذاته. إنه خواء وفراغ وعدم من الناحية السلبية، ومن الناحية الإيجابية هو اتحاد بالمطلق، بالواحد، أو بالله، وهو أيضًا الوعي المحض وحالة من الغبطة الهادئة. بالنسبة للجانب السلبي يُستخدم عادة مجاز «الظلام»، أما بالنسبة للجانب الإيجابي فعادة ما يُستخدم مجاز «النور». نقرأ في كتب هاينريش زويزه^(١١٥) وديونوسيوس أن الاتحاد الصوفي هو «ظلمة تعمي الأبصار». إذا فهمنا الجانب السلبي باعتباره طريقًا للاتحاد بمعنى أنه وسيلة لغاية، قد يكون من تلك الناحية متطابقًا مع جوهر أسلوب كافة المتصوفين؛ بمعنى تجريد الذات من المحتوى الإيجابي للوعي والإحساس الأول، وبعد ذلك تجريدها من الصور، والتفكير، والرغبة.. إلخ.

ليس اللاهوت السلبي في الحقيقة أكثر من الجانب السلبي

(١١٤) هو الحديث عن الإله من حيث نفي الصفات عنه.

(١١٥) كاتب ولاهوتي ألماني.

للمفارقة، وهو بالطبع مفهوم ضمناً في التصوف برمته. إنه متضمن في العبارة المشهورة في كتب الأوبانيشاد التي مفادها أن الذات ليست مفهومة، بمعنى أنها ليست هذا ولا ذاك. الله غير معلوم أو غير مفهوم. من الجانب الذاتي لروح الإنسان يدل ذلك على أنه لا يمكن فهم الله بالعقل، ولكن يمكن الوصول إليه في الوعي الصوفي، وهذا هو الجانب الإيجابي.

مد ديونوسيوس حدود المبدأ إلى أقصى مداه؛ أقصد المبدأ الذي مفاده أنه ليست هناك أوصاف يمكن عزوها إلى الله، وبالتالي لا يمكن أن نستخدم في ذلك ألفاظاً محددة. إنه يتحدث عن الله بوصفه «الظلمة التي تتجاوز الحد الضروري» ويكتب: «إنه ليس رقماً ولا أمراً أو عظمة أو قلة أو مساواة أو عدم مساواة... إنه ليس ساكناً، ولا متحرك، ليس في راحة وليست لديه قوة، وليس قوة أو ضوءاً، ولا يعيش وليس هو الحياة، وليس جوهرًا ذاتيًا، ولا هو الأبدية أو الوقت. ليس واحدًا ولا ألوهية، ولا هو الصلاح. إنه لا ينتمي إلى مرتبة عدم الوجود، ولا مرتبة الوجود».

نظرًا لأن ديونوسيوس مسيحي، يؤمن بإله مسيحي، وبصفات وجوده الإيجابية مثل الحب - العدل - الاستقامة - القوة - الحكمة... إلخ، يتوجب عليه إلى حد ما أن يوفق ما سبق وبين الفقرة التي اقتبسناها لتونا. يجب عليه إلى حد ما أن يفسر لنا كيف نستخدم هذه الكلمات الإيجابية الخاصة بالله. هذا هو هدف كتابه: «الأسماء المقدسة». إن أساس نظريته هو أنه بالرغم من أن الله في ذاته غير معروف، ولذلك فإن كل شيء نقوله عنه زائف - إذا تحدثنا بجدية - إلا أننا نستخدم

مصطلحات تعزو إلى الله صفات تجريبية لأنه سبب وجود تلك الصفات التجريبية في العالم. نقول إن الله موجود لأنه أساس كل الوجود. نصفه بالصالح لأنه سبب أو مصدر كل الأشياء الصالحة. نصفه بالقوي لأنه أساس كل قوة، ونصفه بالمحب لأنه بالرغم من أنه ليس الحب أو مُحِبًّا في حد ذاته، إلا أن كل الحب يتدفق منه لأنه مصدره الأصلي.

أظن أنه من الواضح أن هذه النظرية لن تفلح. بغض النظر عن حقيقة أنها تدرك الله بوصفه مصدر الأشياء الصالحة وحسب، وليس الطالحة (مشكلة الشر) لكنها تناقض نفسها أيضًا بوصف الله باعتباره في حد ذاته يمثل مفاهيم إيجابية مثل السبب والمصدر. إذا كانت تسميتنا لله: الحب - القوة لا تعني سوى أنه سبب الحب والقوة الموجودين في العالم، فإن وصفه بأنه هو السبب يمكن ألا يعني شيئًا سوى أنه سبب السببية الموجودة في العالم. يؤدي ذلك إلى ارتداد لا نهاية له، لأنه في عبارة: «سبب السببية» نسمي الله «السبب». لكن يمكن أن يعني ذلك في نظرية ديونوسيوس أنه السبب في سبب السببية، وهكذا إلى ما لا نهاية.

مع ذلك فإن نظرية ديونوسيوس شيقة ومهمة في الآن ذاته، لأنها تشكل مصدرًا مهمًا للنظرية التي لا تزال موجودة بين اللاهوتيين مثل رودولف أوتو وآخرين كثيرين، والتي مفادها أن الكلمات التي نصف بها الله مجازية أو رمزية دائمًا، ولا يمكن فهمها بالمعنى الحرفي. هذه النظرية، حتى في أحدث أشكالها، لا تزال تترك دون تفسير مشكلة: كيف يمكننا أن نستخدم أي كلمات ذات معنى معين إذا لم تكن هناك كلمات

إيجابية أو سلبية تنطبق حرفياً على الله؟ يبدو أن ديونوسيوس يتردد بين الرأي القائل أن الكلمات الإيجابية والسلبية كافة لا تنطبق على الله، والرأي الآخر الذي مفاده أن الكلمات السلبية، وليست الإيجابية، هي التي تنطبق على الله. يبدو أن بعض الفقرات تُعبّر عن رأي، والبعض يُعبّر عن رأي آخر. لا يمكننا الجزم بأحد الرأيين في عباراته. الاعتراض على الرأي القائل بأن الكلمات السلبية، وليست الإيجابية، هي التي يمكن استخدامها مفاده أنه ليس هناك تمييز مطلق بين ما هو إيجابي وما هو سلبي. قد نصف الحركة بأنها إيجابية، والراحة بالسلبية، وذلك لأنها غياب الحركة. لكن علاوة على ذلك الحركة هي غياب الراحة، والأخيرة تجربة إيجابية مثل الحركة. بالمثل، الظلام والصمت هما تجربتان إيجابيتان مع أنه يمكن تعريفهما نسبياً بأنهما غياب الصوت والضوء. الاعتراض على الرأي القائل بأن الكلمات الإيجابية أو السلبية تنطبق على الله مفاده هو أنه في تلك الحالة ليس لدينا الحق في أن نسمي الله «غير المعروف» أو نسميه «الله». إذا كان الله حقاً غير معروف تماماً بهذا المعنى، لما كان بالإمكان أن ندركه، ومن ثم لم يكن باستطاعتنا أن ندرك عدم قابليته لأن يُعرف. هكذا ورث ديونوسيوس الأجيال من بعده هذه المشكلة التي لم تُحل بعد المتعلقة بطبيعة وعمل اللغة الدينية.

من اللاهوت الصوفي

الفصل الأول: ما الظلمة المقدسة؟^(١١٦)

الثالوث الذي يفوق الكل هو الوجود والألوهية والصلاح. أنت الذي ترشد المسيحيين إلى حكمتك السمائية. أرشدنا إلى أسمى درجات الحكمة الصوفية التي تفوق الضوء، والأكثر من ذلك تفوق المعرفة، حيث الأسرار البسيطة المطلقة غير المتغيرة للحقيقة السمائية كامنة في الظلمة البراقة للصمت الخفي، والتي يشع كل لمعانها بحدة ظلامها، وتفرط في شحن عقولنا العمياء بالإنصاف غير المحسوس وغير المرئي تمامًا الذي يفوق كل جمال! هذه هي صلاتي. أشير عليك يا عزيزي تيموثي بأن تترك كل حواس وأنشطة العقل في تدريبك الجاد على التأمل الصوفي، وتترك الأشياء كافة التي يمكن أن يدركها الحواس أو العقل، وكل الأشياء في هذا العالم اللا شئني، أو في عالم الوجود هذا، وتجعل فهمك ينعم بالراحة، وتوجّه جهدك صوب الاتحاد بهذا الكيان الذي لا يمكن لوجود أو فهم أن يحده. من خلال إنكارك المستمر والمطلق لذاتك، ولكل الأشياء، ستُنحّي في نقائك كل الأشياء جانبًا، وتحرر من الكل، وهكذا ستجبه إلى أعلى؛ إلى شعاع تلك الظلمة المقدسة الذي يفوق كل الوجود.

(116) Dionysius the Areopagite on the Divine Names and the Mystical Theology, translated by C. E. Rolt. London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1940; New York: The Macmillan Company, 1957, pp. 94-191.

لا يجب عليك أن تُظهر هذه الأشياء للمبتدئين؛ أقصد أولئك الذين يتمسكون بأهداف الفكر الإنساني، ويتصورون أنه ليس هناك واقع فائق، ويتوهمون أنهم من خلال الفهم البشري يعرفون من جعل الظلمة موضعه الخفي. إذا كانت البداية الإلهية تتجاوز مستوى أناس مثل هؤلاء، فماذا يمكن أن يُقال عن الآخرين الأكثر عجزاً الذي يصفون العلة المتجاوزة لكل شيء بواسطة سمات جلبوها من أدنى مستوى للوجود، بينما ينكرون أنها أسمى من الضلالات المختلفة التي تنكر الله، والتي يبتكرونها باعتزاز، وهم يجهلون هذه الحقيقة؟ بالرغم من أنه يتسم بصفات الكون الإيجابية كافة، لكونه الغاية الشاملة، إلا أنه بمعنى أكثر تحديداً لا يتسم بها لأنه يتجاوزها جميعاً. لذلك ليس هناك تناقض بين تأكيد وإنكار اتسامه بها؛ نظراً لأنه يتجاوز كل حرمان لكونه فوق مستوى التميزات الإيجابية والسلبية كافة.

على الأقل هذا هو تعليم المبجل برثلماوس^(١١٧). يقول إن موضوع العلم الإلهي واسع، ومع ذلك دقيق، وأن الإنجيل في حد ذاته يجمع بين الاتساع والدقة. أعتقد أنه قد عبّر في كلماته عن مدى روعة فهمه لفكرة أن السبب الوجيه لكل الأشياء إما أن نُعبّر عنه بكلمات قليلة بليغة، أو نلزم حياله صمتاً يغيب فيه الكلام والفهم، لأنه يفوق كل شيء ضروري تماماً، كما أنه لا ينكشف في حقيقته المجردة إلا لأولئك الذين يجتازون فكرة التمييز بين ما هو حسن وما هو سيئ، كما يجتازون أسمى درجات الارتقاء المقدس، ويتركون من خلفهم كل التنوير والأصوات

(١١٧) برثلماوس من فيسنا الإيطالية، وهو أسقف إيطالي.

المقدسة والأقوال السماوية، وينغمسون في الظلمة التي يسكن فيها ذلك الواحد الذي يفوق كل شيء كما يقول الإنجيل. لم يكن عبثاً أن انتظر موسى أولاً أن يجتاز علمية التطهير بنفسه، وأنه عزل نفسه عن أولئك الذين لم يتكبدوا عناء هذا التطهير، وبعد كل هذا التطهر يسمع أصوات أبواق عديدة، ويرى أنواراً كثيرة تبرق بأشعة صافية ومتدفقة ومتنوعة، وحينئذ يقف بعيداً عن الحشود ثم يتقدم بصحبة الكهنة المختارين نحو أعلى قمة الجبل المقدس. بالرغم من ذلك لا يلتقي بالله ذاته، ولا يشاهده مباشرة لأنه غير مرئي، لكنه يرى المكان الذي يسكن فيه. أذكر ذلك لأشير إلى أن الأقدس والأسمى في الأشياء التي تدركها الأعين أو العقل ليست سوى رموز لأمر أخرى أقل منزلة من الله، حيث إن الله يتجاوز كل ذلك. عبر هذه الأشياء يرى المرء حضوره غير المدرك يمر بهذه المرتفعات المتعلقة بأماكنه المقدسة التي يمكن للعقل إدراكها، وحينئذ يتجلى حتى من الأشياء المنظورة ومن أولئك الذين يرونها، ويطمر البداية الحقيقية في ظلمة المجهول حيث يتخلى الإنسان عن كل مخاوف فهمه ويحاط تماماً بغير الملموس وغير المرئي الذي ينتمي إليه تماماً... إنه يفوق كل الأشياء ولا ينتمي لأي شيء آخر، ونظراً لأن الإنسان يتحد من خلال تسكين قواه الفكرية كافة به من خلال ملكته الأسمى، وهو غير المدرك تماماً الذي ينال الإنسان بواسطته معرفة تتجاوز فهمه، وفي الآن ذاته يرفض كل المعرفة.

من الفصل الثاني^(١١٨) :

نصلي من أجل أن ندلف إلى تلك الظلمة التي تتجاوز الضوء، وأن ننال الرؤية بفقدان البصر والمعرفة، وفي غيابهما قد نتعلم أن نعرف ذاك من يتجاوز الإدراك والفهم، حيث إننا بإفراغ ملكاتنا نجد الضوء والمعرفة الحقيقيين. نصلي أن نقدم لمن يتجاوز كل شيء المدائح التي تتجاوز الترنيمات كافة، والتي يمكننا أن نقدمها بإنكارنا أو إزالتها لكل الأشياء... الآن يتوجب علينا أن نميز تمامًا بين هذه الطريقة السلبية والمقولات الإيجابية... نتجرد من الميزات كافة لنبلغ معرفة محضة لكافة جوانب غير المدرك الذي نجده في كل الموجودات محاطًا بكل أهداف المعرفة، ونصلي أن نبدأ في رؤية الظلمة الضرورية جدًّا، المحبوبة بالنور الموجود في الموجودات كافة.

من الفصل الخامس^(١١٩) :

بارتقائنا مجددًا نوّكد أنه ليس الروح ولا العقل ولم يوهب ملكة التخيل والتخمين والقدرة على التفكير أو الفهم، وليس من فعل العقل أو الفهم، ولا يمكن وصفه بالعقل، ولا يمكن إدراكه بالحواس، وهو ليس عددًا أو ترتيبًا أو عظمة أو قلة أو مساواة أو عدم مساواة، ولأنه ليس ساكنًا أو متحركًا أو في وضع الراحة، وليست لديه طاقة، وليس هو طاقة أو نور، ولا يعيش، وليس هو الحياة، وليس جوهرًا ذاتيًا،

Ibid., pp. 96-194. (١١٨)

Ibid., pp. 1-200. (١١٩)

كما أنه ليس الأبدية أو الزمان، ولا يمكننا أن ندركه بالفهم وهو ليس المعرفة أو الحقيقة، ولا هو مملكة أو حكمة، ولا هو واحد أو وحدة، ولا هو الألوهية أو الصلاح، ليس روحًا طبقًا لفهمنا لهذا المصطلح، وهو ليس الأبوة أو البنوة أو أي شيء آخر يمكننا نحن أو أي كائن آخر أن نعرف شيئًا عنه. إنه لا يندرج تحت بند غير الموجود أو الموجود، ولا تعرفه الكائنات الموجودة في حالته الحقيقية، ولا يعرفها هو أيضًا في حالتها الفعلية، ولا يستطيع العقل إدراكه لتسميته أو لمعرفته، وهو ليس الظلمة أو النور أو الخطأ أو الحقيقة، ولا يمكن لأي إثبات أو نفي أن ينطبق عليه، لأننا عندما نطبّق الإثبات أو النفي على مظاهر الوجود التي تصحبه، لا نطبق عليه حينها إثباتًا أو نفيًا، لأنه يتجاوز كل الإثباتات لكونه السبب الكامل الفريد لكل الأشياء، كما أنه يتجاوز كل نفي برفعة شأن طبيعته البسيطة المطلقة المتحررة من أي قيد، والتي تتجاوز كل القيود في الآن ذاته.

من الأسماء المقدسة :

الفصل الأول^(١٢٠) :

بتعلم هذه الأسرار من الكتب المقدسة، ستجد أن الأقوال كافة التي ذكرت الأسماء المقدسة تقريبًا تشير بصورة رمزية إلى أنها تعود إلى الخير. لذلك، إذا وضعنا في الاعتبار كل الأشياء الإلهية سنرى أن المدائح المقدسة تحتفي بأسمى أشكال الألوهية باعتبارها واحدًا

Ibid., pp. 56-58. (١٢٠)

ووحدة، من خلال بساطة ووحدة سمتها الفائقة المتعلقة بعدم الانقسام، والتي نحقق عبرها الوحدة بوصفها قوة وحدودية، ويحدث ذلك عبر الاقتران السمائي لسماتنا المختلفة والمنفصلة والمتشابكة في الآن ذاته في وحدة إلهية. نطل على الألوهية «الثالوث» بسبب أن غزارتها الفائقة تتكشف لنا عبر شخصية ثلاثية، والتي من خلالها توجد الأبوة برمتها، في السماء والأرض وتكتسب اسمها. ويُطلق عليها أيضًا العلة الكونية؛ لأن كل الأشياء ظهرت إلى الوجود من خلال سخائها، وينبع منها كل شيء. يُطلق عليها الحكيم والعاقل لأن كل الأشياء التي تحفظ طبيعتها من الفساد مليئة بكل التناغم الإلهي والجمال المقدس. وفي التبصرات المقدسة الأخرى كافة التي تضمنتها تعاليم معلمينا الملهمين، بالتأويل الصوفي المتسق مع الكتب المقدسة التي وُهبنا إياها، بدأنا نفهم معنى هذه الأشياء في الحياة الحاضرة طبقًا لإمكاناتنا، وذلك عبر الحُجُب المقدسة لهذا العطف الودود التي تتضمنه كتبنا المقدسة، والتقاليد التراتبية المحاطة بالحقائق الروحية بمصطلحات مستمدة من عالم الحس، والحقائق الأساسية المستمدة من الوجود التي تأخذ أشكالًا، وتُشكّل الأشياء التي ليس لها شكل ولا تكوين، كما نفهم ذلك عن طريق مجموعة من الرموز المنفصلة تُشكّل خواصّ متعددة للبساطة الفائقة والتي لا توصف.

المعلم إيكهارت

الانتقال من ديونوسيوس إلى إيكهارت مباشرة يعني أن نجتاز ثمانية قرون تقريباً لنصل إلى العصر الذهبي للتصوف المسيحي في القرنين الثالث عشر والرابع عشر. لا نفعل ذلك بسبب أن تلك الفترة قد خلت من المتصوفين العظماء الذين يمكننا أن نستشهد بهم، بل الأمر على النقيض؛ حيث إن تاريخ التصوف المسيحي ملء بأسماء شهيرة، حتى إننا نجد أنفسنا مجبرين على ترك مساحات شاسعة فيه. إذا وضعنا في الاعتبار المتصوفين المسيحيين المشهورين فقط الذين لا يمكننا أن نصف أيًا منهم بأنه غير مهم، سنجد أن العدد قد يقارب المئة. من ثم لا نستطيع أن نفعل شيئاً في هذا الكتاب أكثر من أن نختار القليل من بين من هم أكثر شهرة وإمتاعاً، ونهمل الآخرين.

ولد المعلم إيكهارت في ألمانيا في حوالي ١٢٦٠ م. التحق بالرهبة الدومينيكانية في فترة مبكرة من حياته. ترقى سريعاً، وصار في الوقت المناسب رئيساً للرهبة الدومينيكانية على مناطق ساكسونيا وبوهيميا. مات في ١٣٢٨ م. اشتهر أثناء حياته بأنه شخصية مميزة وقوية ومثيرة للجدل. كان أكثر فلسفة وأصالته واستقلالية من جميع المتصوفين. جلبت أصالته واستقلالته المشاكل له. لقد اتُّهم بميله الهرطوقي صوب مفاهيم وحدة الوجود، واستدعوه ليدافع عن نفسه أمام السلطات الإكليريكية. كتب دفاعاً طويلاً مفصلاً، مُصرّاً على إخلاصه للكنيسة،

وادعى أنه لم ينحرف أبداً عن حدود العقيدة المستقيمة. هناك فقرات لا حصر لها في كتاباته تجعل من الصعب قبول هذا الرأي الذي ذكره عن نفسه، ومع ذلك ليس هناك سبب يجعلنا نشك في إخلاصه وأمانته. لكنه مات قبل محاكمته. أدانه البابا مُعلنًا أن إيكهارت قد خدعه أبو الأكاذيب (يقصد الشيطان - المترجم) حيث جعله يزرع الأشواك بين المخلصين البسطاء من الناس^(١٢١).

من الحقائق الواضحة والمهمة أن ثمة كتابين بارعين قد نُشرا في السنوات الأخيرة؛ أحدهما يُشبه فكر إيكهارت بفكر الفيلسوف الهندي العظيم شانكارا، بينما يُشبه الكتاب الآخر فكره بالتصوف البوذي. يحاول كلاهما أن يعرضا مقارنات تفصيلية، ولا يكتفیان بمجرد عرض التشابهات العامة. الكتاب الأول هو: (التصوف، شرقاً وغرباً) لرودولف أووتو، والكتاب الثاني هو التصوف المسيحي والبودي لد. ت سودوكي. بالطبع كان إيكهارت يجهل كلا من التصوف الهندوسي والبودي. تشير هذه التشابهات المدهشة إلى نتائج مهمة. أولاً: تشهد على عظمة وعمق واتساع روح إيكهارت، وتوضح أنه من غير الممكن أن تنحصر هذه الروح داخل أي حدود ضيقة، لكنها تنتمي إلى العالم أكثر من انتمائها لديانة بعينها، وليس من المقصود من هذه الملاحظة أن تلقي الشك على نظرتة المسيحية. ثانياً: نظراً إلى أن فكره - مثل فكر أفلوطين - متشابه بقوة مع التصوف الهندي بشقيه الهندوسي والبودي،

(121) Meister Eckhart: A Modern Translation, translated by R. B. Biakney.
New York and London: Harper & Brothers, 1941, p. xxiv.

لا يدهشنا أنه قد تولد عن فكره شعور مضطرب لدى الكنيسة الرومانية بأن إيكهارت كان ينوي أن يتجاوز ما أسميناه حدود القسمة العظيمة.

يستخدم إيكهارت مفردات شهيرة خاصة به، ومن الضروري لنا أن نتعرف على الأقل على بعض العبارات لنتمكن من فهمه. يستخدم هذه العبارة بتنويعات مختلفة: «ولادة المسيح في الروح» ويشير بها إلى الوعي الصوفي. لا يعني ذلك أن هذه المجموعة من الكلمات والإشارات لا تعني بالنسبة لإيكهارت أكثر من «الوعي الصوفي». لا نستطيع أن نستبدل عبارة بأخرى. باستخدام إيكهارت لهذه اللغة يوضح لنا أن تفسيره له علاقة بالعقيدة المسيحية، وأنه يقف في الموضع الذي اعتقد أن القديس بولس وقف فيه عندما كتب «فَأَخِيَا لَا أَنَا، بَلِ الْمَسِيحُ يَحْيَا فِيَّ» (غلاطية ٢: ٢٠ - المترجم). مع ذلك الأمر مفاده أن ما يقصده بولادة المسيح في الروح هو في الحقيقة الوعي الصوفي الانطوائي. يخبرنا إيكهارت بالمزيد حين يقول إن هذه الولادة النبيلة تحدث فيما يسميه: التنوع العظيم للأسماء، مثل «قلب الروح» - «جوهر الروح» - «ذروة الروح»... إلخ. أحياناً يُطلق عليها «الأرستقراطي». يقول في أحد المواضع إن قلب الروح هذا هو الصمت المركزي، السلام النقي، ومسكن الولادة السماوية.

إن كان لزاماً علينا أن نفهم ما يقصده بعبارة «ذروة الروح» فإن أفضل طريقة لفهمها - طبقاً له - هي أن ننطوي داخل أنفسنا. في الحقيقة يمكننا أن نفهم العبارة عن طريق العملية المعروفة الآن بتفريغ الوعي من كل محتوياته التجريبية؛ بمعنى إفراغه من الأحاسيس والصور

وعمليات التفكير كافة. إذا أردنا أن نبرهن على أن هذا هو رأي إيكهارت سوف نستشهد بكلماته في إحدى مواعظه: «إذا كان لزامًا عليك أن تختبر هذه الولادة النبيلة، عليك أن تتبعد عن كل الحشود لأنها تبدو كممثلين عن الروح وأنشطتها المتمثلة في الذاكرة والفهم والإرادة بكل تنويعاتها. عليك أن تتخلى عن كل من: الشعور والإدراك والخيال وكل ما تكتشفه في الذات أو تنوي فعله». «الحشود» هي كلمة تصويرية يشير بها إلى ما تدعوه الماندوكيا أوبانيشاد «التعددية». التخلص من حشود الأحاسيس والصور والذكريات إلى آخره يعني الأمر ذاته الذي تدعوه كتب الأوبانيشاد «إزالة كل أوجه التعددية» في «الوعي الوحدوي».

يلاحظ إيكهارت الصعوبة الشديدة في تنفيذ هذه التعليمات. يقول: «تستحيل هذه الولادة دون الانسحاب الكامل لهذه الحواس. يتطلب الأمر قوة عظيمة لقمع كافة ممثلي الروح، وجعلهم يتوقفون عن العمل. يحتاج جمعهم إلى قوة كبيرة، وفي غياب تلك القوة لا يمكن القيام بذلك»^(١٢٢).

يقول: إنه عندما تُفرَّغ الروح من كافة محتوياتها التجريبية، حينها فقط ننجح في الوصول إلى ذروة الروح في أعماق أنفسنا، ونحقق ولادة المسيح التي تحدث بداخلها. هذا يجعل من الواضح تمامًا أن ما يعنيه بذروة الروح ليس سوى ما أسميناه «الذات المحضّة»، أي وحدة الأنا المحضّة عندما نفرغها من كل تعددية. إنها متطابقة مع الذات في كتب الأوبانيشاد، ومع جوهر العقل في الكتاب البوذي: «صحوة الإيمان».

(122) Ibid., p. 118.

الذات الفردية المحضة في كتب الأوبانيشاد التي نصل إليها بهذه الطريقة تتطابق مع البراهمان أو الذات الكلية. بالطريقة ذاتها يتطلب الوصول إلى جوهر الروح - يعني بالنسبة لإيكهارت - تحقيق الاتحاد بالله.

نجد لدى إيكهارت الاعتراف ذاته أيضًا الذي مفاده أن الذات المحضة، أو جوهر الروح، هي وحدة فارغة، كما هو الأمر في التقاليد الصوفية كافة. هذه هي الألوهية السلبية وهذا هو هدف اللاهوت السلبي. الله أيضًا، أو بالأحرى الألوهية، هو هذا الفراغ. يستخدم إيكهارت كالمعتاد مفردات خاصة به. كما أن البوذية تتحدث عن الفراغ، كذلك يستخدم إيكهارت مع حبه للمجازات التي تتسم بالحيوية والغربة تعبيرات مثل «الصحراء - البرية القاحلة - أرض بور». يتحدث أيضًا عن الألوهية الجرداء؛ بمعنى أن الألوهية هي هذا الفراغ.

نظرًا لأن إيكهارت أكد مثل ديونوسيوس على الألوهية السلبية يواجه أيضًا مثل ديونوسيوس مشكلة تأويل الجانب الإيجابي لهذه المفارقة. بمعنى آخر، يجب عليه أن يوضح كيف يمكننا أن نقول عن الإله المسيحي أن له ذاتًا ويتسم بالحب والقوة والبر وقدرة على الخلق، وما شابه ذلك. إنه لا يلجأ إلى الحل الذي تبناه ديونوسيوس، لكنه يقدم لنا حله المعتبر جدًا. إنه يفسّر الأمر في سياق عقيدة الثالوث المسيحية. بالرغم من أن هناك ثلاثة أشخاص، هناك أيضًا وحدة مطلقة. يفصل إيكهارت الأحادية عن الثلاثية. إنه يطابق الجانب السلبي لله بالوحدة، والجانب الإيجابي بالأقانيم الثلاثة. يُطلق على الوحدة «الألوهية»

ويطلق على الأقانيم الثلاثة «الله». الألوهية هي الوحدة المحضة التي تُعتبر غير متميزة حتى في الأقانيم الثلاثة. ونظرًا لأن الألوهية غير متميزة فهي خاوية، جامدة، مظلمة، وعديمة الحركة. «ليس هناك شيء مستمر فيها» على حد تعبيره. إنها البرية القاحلة. كما هو الأمر في كتب الأوبانيشاد فإن وحدة الذات المحضة التي تفوق كل تعددية، وأتمان يتطابق مع براهمان. لذلك يعتبر إيكهارت أن الروح في الوعي الصوفي «هذه الولادة النبيلة» تتطابق مع الألوهية. يقول: «بهذه الطريقة تدخل الروح في وحدة الثالوث المقدس، لكنها تصوير مباركة أكثر عن طريق التعمق في الألوهية القاحلة، التي يعتبر الثالوث بمثابة تجلٍّ لها» (١٢٣).

قد يكون ذلك هو المثال الأشهر عن كيفية تفسير التجربة النقية للوحدة غير المتميزة المشهورة عالميًا في كل الأدب الصوفي في سياق ثقافة معينة ومذاهب خاصة بعقيدة دينية بعينها.

كتب إيكهارت عددًا من الكتب، ولكن عمله الأكثر إبداعًا نجده في عظاته التي جُمعت وتم إعدادها وعُنونت بعد وفاته. اخترنا كافة الاقتباسات التالية من وعظاته. لجأت إلى ترجمة: Blakney R. B، والأرقام الموجودة هي أرقام عظاته كما هي موجودة في هذه الترجمة. يجدر بي أن أقدم المختارات الثلاثة الأطول باختصار، مع تلخيص لنقاطها الهامة.

(123) See p. 156, below.

مقدمة المحرر:

(السؤال الذي نناقشه هنا في ذلك الاقتباس هو : أين، أو في أي جزء من الروح يحدث الاتحاد الصوفي بالله أو بالألوهية؟ تحدث «هذه الولادة» في قلب أو جوهر أو ذروة الروح التي هي وحدة محضة دون تعددية، وهي الصمت الرئيس، «حيث لا يدخل أي مخلوق أو أي فكرة». من المحتمل أن كلمة «فكرة» ترمز هنا إلى «الفكر» أو «الصورة» أو كليهما؛ «فالمخلوق» سوف يغطي المشاعر والكيانات الحسية كافة. «هناك لا تفكر الروح ولا تعمل»، لأن الأفعال والتفكير والتذكر والفهم والرغبة وما شابه ذلك يقوم بها «ممثلو» الروح، وليست الوحدة المحضة التي هي الروح ذاتها. يقصد إيكهارت بكلمة «ممثلو» ما أُطلق عليه لاحقاً كلمة «ملكات» مثل الفهم والتفكير والخيال... إلخ. في علم نفس إيكهارت لا تقوم الروح ذاتها «الوحدة المحضة» بأي عمل. إنها تعمل عن طريق «ممثلها» فالخيال يتخيل، والفهم يفكر... إلخ. نظراً لأن الروح ذاتها هي الوحدة غير المتميزة التي استبعدنا منها تعددية أفكارها وآراءها وأحاسيسها وإرادتها، فهي لا تتميز عن وحدة الألوهية غير المتميزة.

كانت الأشياء كافة محاطة بصمت هادئ، وكان الظلام في في خضم مساره السريع...

(124) Blakney, op, cit., pp. 95-98.

ولأن الواحد المولود من الله الآب دون توقف في الأبدية يولد اليوم داخل نطاق الزمن في طبيعة بشرية، نأخذ عطلة لنحتفل بذلك. يقول القديس أوغسطينوس إن هذه الولادة تحدث دائماً، ومع ذلك إذا لم تحدث تلك الولادة بداخلي فكيف يمكنها أن تساعدني؟ يعتمد كل شيء على ذلك.

لذلك ننوي أن نناقش كيفية حدوثها بداخلنا، أو الطريقة التي تكتمل بها داخلنا بروح طيبة، لأن الله الآب يقول كلمته الأبدية في هذه الروح الطيبة. ما سأقوله ينطبق على ذلك الشخص الكامل الذي توجه صوب طريق الله، ولا يزال فيه، ولا ينطبق على الشخص الطبيعي الخارج عن النظام البعيد كل البعد عن هذه الولادة. حينئذ يقول الحكيم: «بينما كانت كل الأشياء محاطة بصمت هادئ، نزلت إليّ كلمة سرية من العرش الملكي بالسماء». يجب أن تتمحور العظة حول هذه العبارة.

لدينا هنا ثلاث ملاحظات جديرة بالاعتبار:

الملاحظة الأولى هي: أين يتكلم الله الآب كلمته في الروح، أو أين تحدث هذه الولادة، أو أي جزء من الروح يتأثر سريعاً بهذا الفعل؟ لا بد أن هذا يحدث في أنقى وأنبلى وأرق عنصر بالروح. في الحقيقة إذا استطاع الله أن يعطي الروح أي شيء استثنائي بقوة قدرته الكلية، ولو كان بإمكان الروح أن تستقبل داخل طبيعتها شيئاً منه أكثر نبلاً، لا بد أنه انتظر مجيئها لتولد. لذلك يجب على الروح التي تحدث فيها هذه الولادة أن تتسم بنقاء ونبل الحياة، وتكون وحدوية ومستقلة بذاتها. لا يجب عليها أن تكون مشتتة وسط تعددية الأشياء من خلال الحواس

الخمسة. علاوة على ذلك يجب عليها أن تستمر في كونها مستقلة بذاتها ووحوديتها في أقصى درجات النقاء، لأن تلك هي محطتها، وهي تأبى أي شيء أقل من ذلك.

سيناقش الجزء الثاني من هذه العظة ما يجب على المرء أن يفعله حيال عمل الله هذا؛ أي التعبير الداخلي أو هذه الولادة، وما إن كان من الضروري أن يتعاون بدرجة ما كي يحقق هذه الولادة ويكون جديرًا بها. هل يجب على المرء أن يُكوّن في عقله فكرة ويُدرّب نفسه على التأمل فيها؛ أقصد فكرة أن الله حكيم وقدير وأبدي؟ أو هل يجب على المرء أن ينقطع عن كل فكر، ويُحرّر عقله من الكلمات والأفعال والأفكار ولا يفعل شيئًا سوى الوعي الدائم بالله، ويسمح له بالتصرف؟ كيف سيخدم المرء الولادة الأبدية بأفضل صورة ممكنة؟

سيناقش الجزء الثالث من هذه العظة فائدة هذه الولادة وكم هي عظيمة.

في المقام الأول أرجو ملاحظة أنني سأدعم ما يجب عليّ قوله باقتباسات من الطبيعة يمكنكم أن تفحصوها بأنفسكم. بالرغم من أن لديّ إيمان بالكتاب المقدس أكثر من إيماني بنفسي، إلا أنني سوف أتبع هذه السياسة، لأنكم ستالون المزيد إذا اتبعنا الحجج القائمة على الدليل.

ستتناول أولاً النص: «قيلت لي كلمة سرية في قلب الصمت». آه يا سيدي! ما ذلك الصمت؟ وأين تلك الكلمة لتقال؟ كما ذكرتُ سابقًا سنقول إن هذه العبارة تُقال في أنقى عناصر الروح، في أعظم مكان في

الروح، في أساس الروح، نعم... في جوهر الروح، حيث يسود الصمت الرئيس، حيث لا يدخل كائن ولا أي فكرة، حيث لا تفكر الروح هناك ولا تعمل، ولا تُرَحَّب بأي رأي عن نفسها أو عن أي شيء آخر.

مهما كان ما تفعله الروح، فهي تفعله من خلال ممثليها. إنها تفهم عن طريق الذكاء، وعندما تتذكر تفعل ذلك عن طريق الذاكرة. إذا كان عليها أن تحب، يجب أن تستخدم الإرادة، ولذلك تعمل دائماً من خلال ممثليها وليس عبر جوهرها. تتحقق نتائجها من خلال وسيط. لا يمكن لقوة البصر أن تعمل إلا عن طريق الأعين، لأن الروح ليست لديها وسيلة للرؤية. يحدث الشيء ذاته مع الحواس الأخرى. إنها تعمل عن طريق وسطاء.

مع ذلك ليس هناك فعل في الوجود، ولذلك ليس هناك شيء في جوهر الروح. إن ممثلي الروح الذين تعمل عن طريقهم هم نتاج جوهر الروح. في ذلك الجوهر يكون الصمت أمراً أساسياً، حيث السلام النقي ومأوى الولادة السماوية، ويُشكّل مكان هذا الحدث. هناك تُسمع كلمة الله. لا يتأثر جوهر الروح بأي شيء سوى الوجود المقدس دون أي تأمل في شيء. هنا يدخل الله الروح تماماً، وليس بصورة جزئية. يدخل الله الروح من خلال جوهرها، ولا يمكن لشيء أن يلمس ذلك الجوهر سوى الله ذاته. لا يدخله مخلوق، لأنه يجب على المخلوقات أن تظل بالخارج في مجال ممثلي الروح، الذين تستقبل الروح عبرهم الأفكار التي احتجبت خلفها، كما لو أنها تتخذ ملجأً.

عندما يتصل ممثلو الروح بالمخلوقات، تتخذ وتكون أفكاراً

وتشكلها وتعود بها إلى الذات مجدداً. عن طريق هذه الأفكار تتعرف الروح على الكائنات الخارجية. لا تستطيع المخلوقات الاقتراب من الروح إلا بهذه الطريقة، ولا تستطيع الروح الوصول إلى المخلوقات إلا بمبادرة منها، فهي تستنبط أولاً الأفكار منها. هكذا تصل الروح إلى الأشياء عن طريق الأفكار، والفكرة هي كيان خلقه ممثلو الروح. لتكن جمراً أو زهرة أو شخصاً أو مهما كانت، تُتخذ أولاً فكرة ما ثم يتم استيعابها، وبهذه الطريقة تتصل الروح بالعالم الظاهري.

تستقبل الروح الفكرة من الخارج بالضرورة عبر الحواس، وهكذا تعلم الروح كل شيء سوى ذاتها. هناك سلطة تقضي بالآلا تستطيع الروح أن تفهم أو تُقر بأي فكرة عن ذاتها. هكذا تعلم الروح عن كل شيء آخر، لكن لا تكون فكرة عن ذاتها، لأن الأفكار تدخل دائماً عبر الحواس، لذلك لا تستطيع الروح أن تنال فكرة عن ذاتها. ما تعرفه الروح عن نفسها قليل جداً بالمقارنة بما تعرفه عن أي شيء آخر، وذلك بسبب نقص الوسائل. يشير ذلك إلى أن الروح خالدة في داخلها، وبريئة من كل الوسائط والأفكار، ولهذا السبب يستطيع الله أن يتحد بها هو أيضاً لأنه كيان محض لا يتضمن فكرة أو مظهرًا خارجيًا

مهما كانت المهارة التي يتحلى بها معلم ماهر، فإنه يُحيلها إلى الله بقدر لا يمكن قياسه. كلما كان المعلم أحكم وأمهر، حقق أهدافه بصورة أبسط وجهد أقل. يحتاج الإنسان إلى أدوات كثيرة ليؤدي عمله المرئي، وقبل أن يستطيع الانتهاء منه وفقاً لتصوره له، يحتاج إلى إعداد ضخم. إنها وظيفة الشمس والقمر أن يعطينا الضوء، وهما يؤديان تلك

الوظيفة بسرعة. عندما يبعثان أشعتهما تمتلئ كل أرجاء العالم بالضوء في لحظة. الملائكة أسمى منهما، وهم يعملون بأدوات أقل وأفكار أقل أيضاً. أسمى ملاك من السيرافيم^(١٢٥) لديه أداة وفكرة واحدة وحسب. إن ما يظنه من هم أدنى منه متعددًا، يستوعبه هو باعتباره وحدة. لكن الله لا يحتاج إلى أي فكرة على الإطلاق، وليست لديه أي أفكار. إنه يعمل في الروح دون أداة أو فكرة أو شكل. إنه يعمل في جوهر الروح الذي لا تخترقه أي فكرة، لكنه هو جوهر نفسه. لا يستطيع مخلوق آخر أن يفعل ذلك.

كيف يلد الله ابنه في الروح؟ أيلده بواسطة أفكار وأشكال؟ لا يمكن أن يحدث ذلك أبدًا. إنه يلد في الروح كما يفعل في الأبدية بالضبط، وليس بطريقة أخرى. حسنًا ولكن كيف؟ لنر...

يتسم الله ببصيرة كاملة بذاته، ويعرف نفسه بصورة مطلقة، ولا يتم ذلك بواسطة الأفكار، بل بنفسه. يلد الله ابنه من خلال الوحدة الحقيقية للطبيعة المقدسة. لنر! هذه هي الطريقة: إنه يلد ابنه في جوهر الروح، ويتحد بها. ليست هناك طريقة أخرى. لو أن فكرة ما تداخلت، لن تكون هناك وحدة حقيقية. تكمن سعادة الإنسان الكاملة في تلك الوحدة.

قد تقول الآن: «بالطبع! ولكن ليس هناك شيء للروح سوى الأفكار». لا مطلقًا! لو كان الأمر كذلك لكان من المستحيل أن تكون مباركة، لأنه حتى الله لا يستطيع أن يصنع مخلوقًا يتسم بنعمة تامة.

(١٢٥) مجموعة من الملائكة ذُكرت في سفر أشعياء بوصفها تتلو نشيد التقديس «قدوس، قدوس، قدوس» محيطة بالعرش؛ وهو ما دخل على الطقوس المسيحية ومنها القداس الإلهي.

إذا كان الأمر خلاف ذلك لم يكن من الممكن لله ذاته أن يكون أسمى نعمة أو أفضل الغايات، لأن هذه هي طبيعته، وستكون طبيعته هذه بداية ونهاية كل شيء. ليست النعمة مخلوقاً، ولا هي الكمال؛ لأن الكمال هو نتيجة كمال الحياة في الفضائل كافة، ومن أجل ذلك عليك أن تدخل إلى جوهر الروح كي يتمكن جوهر الله غير المتمايز من الوصول إليك هناك دون تداخل من أي فكرة. لا يمكن لأي فكرة أن تُمثل نفسها أو تشير إليها. إنها تشير دائماً إلى شيء ما آخر هي رمزه. نظراً لأن الإنسان ليست لديه أفكار باستثناء تلك التي يستخلصها من الخارج عبر الحواس، لا يمكن لفكرة ما أن تباركه.

من العظة الرابعة^(١٢٦) :

مقدمة المحرر:

(لا نستطيع الوصول إلى الاتحاد بالله عن طريق أي عملية تفكير عقلي مثل التأمل في حكمته وصلاحه ورحمته أو ما شابه ذلك. بالرغم من أن الأفكار قد تكون صالحة، بل ومقدسة، لكنها تأتي من الخارج عن طريق الحواس، في حين أن الاتحاد يأتي من الداخل؛ من الله الموجود داخل الروح. يجب على العقل أن يكون فارغاً ومظلماً في ظلمة الوعي غير الذاتي، أو يكون مثل صحراء مغترّباً عن الذات والتعددية برمتها، وهذه حالة من اللا شيءية الطاهرة).

(126) Blakney, op. cit., pp. 21-118.

نقرأ في الإنجيل أنه عندما بلغ سيدنا^(١٢٧) اثني عشر عامًا ذهب إلى المعبد في أورشليم مع العذراء مريم ويوسف. عندما غادرا ظلَّ المسيح في المعبد دون علمهما. عندما عادا إلى المنزل وافتقدها، بحثا عنه بين المعارف والغرباء والأقارب. بحثا عنه بين الناس، ولم يتمكنوا من العثور عليه. علاوة على ذلك، فقد فقدها بين حشود المعبد، واضطرا إلى العودة من حيث أتيا. عندما عادا إلى نقطة البداية وجداه.

لذلك من الصحيح أنه لو كان لزامًا عليك أن تختبر هذه الولادة النبيلة، يتوجب عليك أن تتبعد عن الحشود كافة ، وتعود إلى نقطة البداية التي هي جوهر الروح، وهي النقطة التي أتيت منها. الحشود هم ممثلو الروح وأنشطتها: الذاكرة - الفهم - الإرادة بكل أشكالها. عليك أن تتركها كلها: الإدراك الحسي - الخيال، وكل ما تكتشفه في الذات أو تنوي أن تفعله. بعد ذلك قد تختبر هذه الولادة، وإذا لم تفعل ذلك، صدقني لن تختبر هذه الولادة. لم يجدها بين الأصدقاء ولا الأقارب ولا المعارف... لا. لقد فقدها بين كل هؤلاء السابقين.

من ثم يتبادر إلينا سؤال: هل من الممكن للإنسان أن يختبر هذه الولادة عبر أشياء معينة تصل إلى الإنسان عبر حواسه من الخارج بالرغم من أنها مقدسة؟ أشير هنا إلى أفكار معينة عن الله مثل فكرة أن الله صالح، حكيم، ورحيم، أو أي آراء من صنع العقل، ومع ذلك هي مقدسة. هل يستطيع المرء أن ينال تجربة «الولادة المقدسة» عن طريق ما سبق؟ لا... حقًا لا! بالرغم من أن كل هذه الأفكار صالحة

(١٢٧) يقصد المسيح.

ومقدسة إلا أنه ينالها عبر حواسه من الخارج. إذا كان لزامًا على الولادة المقدسة أن تتسم بالواقعية والنقاء، عليها أن تتدفق من الله الساكن بداخل الإنسان، بينما تتوقف كل جهود الإنسان، ويكون كل ممثلي الروح تحت أمر الله.

عندما تكون هذه الولادة كاملة، فإن ذلك سيكون من عمل الله وحده، بينما تكون أنت سلبياً. إذا تخليت حقاً عن معرفتك وإرادتك، سيدخل الله بكل تأكيد وبسرور بمعرفته التي تسطع بوضوح. حينما يُحقّق الله وعي الذات تكون معرفتك بلا نفع ولا قيمة. لا تتصور أن ذكائك قد يضارع هذا الوعي لتتمكن من معرفة الله. في الحقيقة عندما يغمرك الله بنور قداسته، لا تكون لديك حاجة إلى ضوء طبيعي ليحدث ذلك. يجب أن ينطفئ هذا الضوء الطبيعي تماماً قبل أن يغمرك الله بنوره، جالباً معه كل ما تخليت عنه، بل وأكثر من ذلك ألف مرة بالإضافة إلى شكل جديد يحتوي كل ذلك.

لدينا حكاية عن ذلك في الإنجيل. عندما تحدث سيدنا^(١٢٨) مع المرأة الوثنية بود عند البئر، تركت جرّتها وأسرعت إلى المدينة لتخبر الناس أن المسيح^(١٢٩) الحقيقي قد جاء. لم يُصدّق الناس ما قالتها، وخرجوا ليروا بأنفسهم. حينئذ قالوا لها: «إِنَّا لَسْنَا بَعْدُ بِسَبَبِ كَلَامِكَ نُؤْمِنُ، لَأَنَّا نَحْنُ قَدْ سَمِعْنَا وَنَعْلَمُ أَنَّ هَذَا هُوَ بِالْحَقِّيقَةِ الْمَسِيحُ مُخَلِّصٌ

(١٢٨) يقصد المسيح.

(١٢٩) المسيح هو المخلص الذي انتظره اليهود بحسب النبؤات.

العالم^(١٣٠)». إذا كان عليك أن تعرف الله بورع، يجب أن تصير معرفتك محض جهالة تنسى فيها نفسك وكل مخلوق آخر.

لكن ربما تقول:

- يا للأسف يا سيدي! ما الهدف من وجود عقلي إذن إذا كان لزاماً عليه أن يكون فارغاً تماماً، بلا عمل؟ هل من الأفضل لي أن أستجمع شجاعتي من أجل هذه المعرفة التي لا يمكن أن تُشكّل شيئاً على الإطلاق؟ إذا عرفت أي شيء بأي طريقة، لن أكون جاهلاً، ولن أكون فارغاً ولا ساذجاً. هل من المقدر لي أن أعيش في الظلمة؟

- نعم، لا يمكنك حقاً أن تفعل شيئاً أفضل من الذهاب إلى حيث تكون الظلمة التي هي عدم الوعي.

- ولكن يا سيدي هل يجب على كل شيء أن يمضي؟ أليست هناك عودة إلى الخلف؟»

- بالتأكيد لا. ليست هناك عودة فعلاً.

- إذن ما الظلمة؟ ماذا تقصد بها؟ ما اسمها؟

- ليس لها اسم سوى «الحساسية المحتملة» ولا ينقصها وجود، ولا تريد أن تكون. إنها هذه الدرجة الممكنة من الحساسية التي يمكن من خلالها أن تصير كاملاً. لهذا السبب ليس هناك طريق للعودة والخروج منها. مع ذلك إذا عدت، لن تفعل ذلك من أجل الحقيقة، بل سيكون ذلك إلى حد ما بسبب العالم والجسد والشيطان. عندما

(١٣٠) يوحنا ٤: ٤٢.

تُصر على التخلي عنها، فإنك بالضرورة تسقط ضحية مرض روحي، وقد تُصر أيضًا لفترة طويلة جدًا حتى يكون السقوط بالنسبة لك أبدئيًا. لذلك لا يمكن أن تكون هناك عودة، بل إصرار على محاولة الوصول إلى هذه الاحتمالية وتحقيقها. في هذه العملية لا توجد هناك راحة مع عدم تحقق الوجود الكامل. كما أن المادة لا يمكن أن تستريح أبدًا حتى يكتمل شكلها الذي يُعبّر عن وجودها المحتمل، كذلك ليست هناك راحة للعقل إلا عندما يبلغ كل ما هو ممكن بلوغه بالنسبة له.

عند هذه النقطة يقول معلم وثني:

«ليس في الطبيعة شيء أسرع من السماوات التي تفوق كل شيء آخر في مسارها». لكن من المؤكد أن عقل الإنسان يتفوق في مساره على كل ذلك. عندما يُبقي قواه في حالة نشطة، ويحفظ نفسه بعيدًا عن الدنس وفساد الأشياء الأقل أهمية، يستطيع أن يتجاوز السماء العالية، ولا يُبطئ من سرعته أبدًا حتى يصل إلى أعلى قمة، ويسكن ويناله طعامه ومأواه من الخير الأسمى الذي هو الله.

لذلك يا له من ربح للإنسان أن يتتبع هذه القوة الكامنة حتى يصل إلى الفراغ والبراءة، ويكون بمفرده في ظلمة ذلك الوعي غير الذاتي، متتبعًا ومتعقبًا كل دليل، دون أن تتراجع خطواته أبدًا! وهكذا قد تفوز بذلك الشيء، الذي هو كل شيء، وكلما جعلت ذاتك مثل صحراء غير واعية بأي شيء، اقتربت من تحقيق تلك الحالة. يكتب هوشع عن هذه الصحراء: «لَكِنْ هَآنَذَا أَتَمَلَّقُهَا وَأَذْهَبُ بِهَا إِلَى الْبَرِّيَّةِ وَالْأَلْطِفِهَا» (١٣١).

(١٣١) هوشع هو أحد أنبياء العهد القديم. الاقتباس من سفر هوشع ١٤: ٢.

لا تُذكر كلمة الأبدية بمعناها الأصيل إلا عندما تشير إلى أبدية الإنسان الذي يصير كبرية، بعيد عن كل ذات وكل تعددية. اشتاق النبي إلى ذلك البعد الموحش عن النفس لأنه قال: «ليت لي جناحا كالحمامة، فأطير وأستريح هأنذا كنت أبعد هاربًا، وأبيت في البرية»^(١٣٢). أين يمكن للمرء أن يجد السلام والراحة؟ إنه يجدهما حقًا حيثما يرفض المخلوقات كافة، ويكون بعيدًا عنها ومنعزلًا. هكذا قال داود أيضًا: «لأن يومًا واحدًا في ديارك خير من ألف. اخترت الوقوف على العتبة في بيت إلهي على السكن في خيام الأشرار»^(١٣٣).

لكنك قد تقول:

- وا حسرتاه يا سيدي! هل يجد المرء نفسه مضطرًا إلى أن يكون بعيدًا عن المخلوقات كافة، ومنعزلًا دائمًا على المستوى الداخلي والخارجي على السواء؟ وهل يجب التخلص من كل ممثلي الروح؟ سيجد المرء نفسه في موقف صعب، وربما يتركه الله حينها دون مساندة، ويضيف المزيد إلى تعاسته، منتزعًا ضيائه، ممتنعًا عن التحدث إليه أو العمل فيه، مثلما يبدو مقصدك الآن. لو توجب على المرء أن يكون في هذه الحالة اللا شئئية بشكل محض، ألا يكون من الأفضل له حينها أن يفعل شيئًا ما كي يجعل الظلمة والاغتراب محتملين؟ أليس من واجبه أن يصلي أو يقرأ أو يسمع موعظة، أو يفعل شيئًا آخر يقدم له أي دعم؟

(١٣٢) مزمور ٥٥: ٦.

(١٣٣) مزمور ٨٤: ١٠.

- لا ... قد تكون متيقناً من أن الهدوء التام والكسل هما أفضل ما يمكنك فعله لأنك غير قادر على الابتعاد عن هذه الحالة لتفعل أي شيء آخر دون أن تؤذيه. من المؤكد أنك تحب أن تجهز نفسك جزئياً، وأن تكون جاهزاً بواسطة الله، ولكن لا يمكن أن يكون الأمر كذلك لأنه مهما كانت سرعة رغبتك أو تفكيرك في إعداد نفسك فإن الله يصل هناك أولاً. ولكن لنفترض أنك استطعت أن تشارك الله في الإعداد من أجل الولوج المقدس الذي يبدو مستحيلاً، حينها يجب عليك أن تعرف أن الله يجب أن يعمل وينسكب بداخلك بمجرد أن يجده مستعداً. لا تتصور أن الله يشبه نجاراً يعمل أو لا يعمل كما يترأى له. الأمر ليس كذلك بالنسبة لله، لأنه عندما يجده مستعداً يجب أن يعمل وينسكب بداخلك، مثلما أن الهواء عندما يكون صافياً ونقياً يجب على الشمس أن تنسكب فيه، ولا يمكنها ألا تفعل ذلك. من المؤكد أن نقصاً كبيراً سيُنسب إلى الله إذا لم يفعل عملاً عظيماً ويدهنك بزيت الصلاح عندما يجده فارغاً وطاهراً.

من العظة الثالثة^(١٣٤) :

مقدمة المحرر:

(يتطلب تحرير العقل من الأحاسيس والصور والأفكار كافة... إلخ قوة عظيمة. ونظراً لأن الروح لا تستطيع أن تطفئ قوتها باستمرارها، فإن اتحادها بالله لا يمكن أن يحدث إلا بصورة متقطعة. علاوة على ذلك،

(134) Ibid., pp. 12-109.

إذا كان الاتحاد يحدث بصورة دائمة، سيكون من المستحيل حدوث أي فعل عملي. لكن الحياة النشطة ذات الأعمال الصالحة أفضل من حياة التأمل، لأن المرء في حياته النشطة يسكب الحب الذي تلقاه عن طريق التأمل. ما نزرعه في تربة التأمل لا بد وأن نحصد في العمل. إن الشجرة غير المثمرة سوف تُقَطَّع).

سنلاحظ أن هذه العظة تركّز على الحب والإحساس القوي بالالتزام الأخلاقي اللذين يشكلان الطابع الخاص بالتصوف المسيحي. من ناحية الأخرى، يبدو أن التركيز على سمة التقطع للوعي الصوفي يوضح أن إيكهارت على كل حال في الوقت الذي أعد فيه هذه العظة لم يكن على علم بالحياة الوجدانية أو التأليه أو المرحلة التي يصر فيها التصوف البوذي على أن نيرفانا لا بد وأن تكون موجودة في سامسارا وفي حياة العمل).

«أَلَمْ تَعْلَمَا أَنَّهُ يَنْبَغِي أَنْ أَكُونَ فِي مَا لِأَيِّ؟»^(١٣٥) هذا النص ملائم تمامًا للمناقشة التي سأخوض فيها، والتي تتناول الولادة الأبدية التي حدثت في لحظة من الزمن، والتي تحدث في كل يوم في أعماق محراب بالروح؛ المحراب الذي لا طريق للذهاب إليه. إذا أردنا أن نعرف هذه الولادة في جوهر الروح من الضروري قبل أي شيء آخر أن يكون المرء فيما لأبيه^(١٣٦).

ما صفات الأب؟ تُنسب إليه قوة أكثر من التي تُنسب للأقنومين

(١٣٥) إنجيل لوقا ٢: ٤٩.

(١٣٦) اقتباس من الآية السابقة.

الآخرين في الثالث. بناء على ذلك لا يمكن لأحد أن يكون متيقناً من إمكانية اختبار هذه الولادة، أو حتى الاقتراب منها إلا ببذل قدر كبير من الطاقة. من المستحيل قمع كافة ممثلي الروح، كما يستحيل أن نجعلها تتوقف عن العمل بدون انسحاب كامل للحواس من عالم الأشياء، وبدون وجود قوة كبيرة. يتطلب الأمر قوة كبيرة لجمعها جميعاً، وبدون ذلك لا يمكن أن نحقق المطلوب. لذلك قال المسيح: «مَلَكُوتُ السَّمَاوَاتِ يُعْصَبُ، وَالْغَاصِبُونَ يَخْتَطِفُونَهُ.» (١٣٧)

الآن قد يسأل أحدهم عن هذه الولادة ويقول: هل تحدث باستمرار أم في بعض الأحيان عندما يستخدم المرء كل قوته كي ينسى عالم الأشياء بينما يكون مدرّكاً لأنه يفعل ذلك؟

عندما يعمل العقل بجدية حقيقية، يُستنفر الله ونراه ونشعر به. مع ذلك فإن رؤية واختبار الله تكون عبئاً كبيراً على الروح بينما هي ساكنة في الجسد، لذلك ينسحب الله في بعض الأحيان، وهذا ما قصده المسيح عندما قال: بَعْدَ قَلِيلٍ لَا تَبْصُرُونَنِي، ثُمَّ بَعْدَ قَلِيلٍ أَيْضًا تَرَوْنَنِي، لِأَنِّي ذَاهِبٌ إِلَى الْآبِ.» (١٣٨)

عندما اصطحب سيدنا ثلاثة تلاميذ إلى الجبل وأراهم تجلي جسده الذي صار ممكناً باتحاده بالألوهية، والذي سيأتي إلينا أيضاً عند قيامة الأموات، وعندما رآه أيضاً القديس بطرس، أراد في الحال أن يمكث معه هناك إلى الأبد. في الحقيقة عندما يجد المرء شيئاً جيداً لا يريد أن

(١٣٧) إنجيل متى ١١: ١٢.

(١٣٨) إنجيل يوحنا ١٦: ١٦.

يفارقه أبداً. ما إن ينمو المرء إلى الحد اللازم لمعرفته، ويأتي دور الحب ويتذكره، تتبعه روحه. ونظراً لأن سيدنا أدرك ذلك، فإنه يخفي نفسه من حين لآخر لأن الروح هي تكوين أولي للجسد، ولذلك ما إن يجتذب شيء اهتمامه حتى يسيطر عليه. لو عرفت الروح صلاح الله كما هو ودون أن يحدث انقطاع لهذه المعرفة لما انصرفت عنه أبداً، ولذلك لم تكن لتوجّه الجسد أبداً.

هكذا كان الأمر بالنسبة لبطرس، فلو كان قد ظل مائة عام في ذلك الوضع الذي رأى فيه صلاح الله، لما أراد أن يعود إلى جسده أبداً، ولكان قد نسيه تماماً. ونظراً لأن الصلاح الإلهي يتناقض مع هذه الحياة، فإن الله الأمين يحجبها أو يكشف عنها متى شاء، أو عندما يعرف أنها ستكون مفيدة جداً وأفضل بالنسبة لك، وحينها يفعل ذلك. إنه طيب جدير بالثقة. لا يعتمد الانسحاب عليك، بل عليه لأن هذا هو عمله. إنه يكشف عن نفسه أولاً عندما يعتقد أن هذا هو الأفضل لك. الأمر متروك له أن يتجلى لك أم لا، وذلك يحدث بناء على معرفته بمدى استعدادك لذلك، لأن الله ليس بمدمر للطبيعة، بل بالأحرى متمم لها، ويفعل ذلك أكثر فأكثر عندما تكون مستعداً.

مع ذلك قد تقول: يا للأسف، يتطلب إعداد الإنسان الصالح لله قلباً خالياً من الأفكار والأنشطة التي هي طبيعية لممثلي الروح. ماذا عن تلك الأفعال الخارجية تماماً مثل تعليم وإراحة من يعيشون في عوز؟ هل من الواجب أن ننكر تلك الأفعال؟ هل من الواجب علينا أن نترك الأفعال التي شغلت تلاميذ إلهنا باستمرار، والعمل الذي انشغل به القديس

بولس بدرجة كبيرة جدًا نيابة عن الناس حتى إنه كان مثل أب بالنسبة لهم؟

دعونا نَر كيف يجب أن نجيب على هذا السؤال. الأمر الأول (التأمل) جيد. الأمر الآخر (أعمال الفضيحة) ضروري. أثني المسيح على مريم لأنها اختارت النصيب الصالح، ولكن حياة مرثا كانت نافعة لأنها تولت خدمة المسيح وتلاميذه^(١٣٩). يقول القديس توما الأكويني إن الحياة النشطة أفضل من حياة التأمل لأن المرء يكسب فيها الحب الذي تلقاه من التأمل. ومع ذلك الأمر واحد، لأن ما نزرعه في تربة التأمل نحصدّه بالعمل، وكذا يتحقق الهدف من التأمل. هناك انتقال من واحد للآخر، لكنها في النهاية عملية واحدة تضع في اعتبارها غاية واحدة؛ ألا وهي الله، فمنه ننطلق وإليه نعود. إذا زرعت أرجاء المنزل من طرف للآخر، فصحيح أنني أتحرك لكنها في النهاية حركة واحدة. في كل ما يفعله الإنسان لديه رؤية واحدة لله. ثمّة رؤية قائمة على الأخرى وتكمّلها. يعرف الله مسبقاً حصاد العمل بكل أشكاله. في التأمل تخدم نفسك وحسب، أما في الأعمال الصالحة فأنت تخدم أناسًا كثيرين.

ترشدنا حياة المسيح برمتها إلى هذا الأمر، وكذلك حياة أتباعه

(١٣٩) إشارة إلى هذا المقطع الإنجيلي: وَفِيمَا هُمْ سَائِرُونَ دَخَلَ قَرْيَةً، فَقَبِلَتْهُ امْرَأَةٌ اسْمُهَا مَرْثَا فِي بَيْتِهَا. وَكَانَتْ لِهَيْذِهِ أُخْتُ تُدْعَى مَرْيَمَ، الَّتِي جَلَسَتْ عِنْدَ قَدَمَيْ يَسُوعَ وَكَانَتْ تَسْمَعُ كَلَامَهُ. وَأَمَّا مَرْثَا فَكَانَتْ مُرْتَبِكَةً فِي خِدْمَةِ كَثِيرَةٍ. فَوَقَفَتْ وَقَالَتْ: «يَا رَبُّ، أَمَا تُبَالِي بَأَنَّ أُخْتِي قَدْ تَرَكْتَنِي أَخْدُمُ وَخِدْيِي؟ فَقُلْ لَهَا أَنْ تُعِينَنِي!» فَأَجَابَ يَسُوعُ وَقَالَ لَهَا: «مَرْثَا، مَرْثَا، أَنْتِ تَهْتَمِينَ وَتَضْطَرِّبِينَ لِأَجْلِ أُمُورٍ كَثِيرَةٍ، وَلَكِنَّ الْحَاجَةَ إِلَى وَاحِدٍ. فَاخْتَارَتْ مَرْيَمَ النَّصِيبَ الصَّالِحَ الَّذِي لَنْ يُنْزَعَ مِنْهَا». لوقا ١٠: ٣٨-٤٢.

من القديسين الذين أرسلهم إلى العالم كي يُعلّموا الحقيقة الواحدة للكثيرين. قال القديس بولس لتيموثاوس: «اُكْرِزْ بِالْكَلِمَةِ»^(١٤٠). هل قصد بذلك الكلمة المسموعة التي تضيع بلا جدوى؟ قطعاً لا. لقد كان يشير بذلك إلى الكلمة السرية الفطرية الكامنة في الروح. لقد كرز بذلك حتى يستطيع أن يهذب ملكات الناس ويغذيها، وحتى يمكن لسلوك الناس أن يعلن الكلمة، ومن ثم يكون المرء مستعداً تماماً لخدمة جاره. يجب أن يتحقق ذلك في الفكر والعقل والإرادة. يجب أن يظهر من خلال العمل. وكما قال المسيح: «فَلْيُضَيَّ نُورُكُمْ هَكَذَا قُدَّامَ النَّاسِ»^(١٤١). لقد وضع في اعتباره حياة الناس الذين يهتمون بحياة التأمل وحسب، ولا يهتمون بممارسة الفضيلة، والذين يقولون أنهم ليسوا في حاجة إلى ذلك لأنهم تجاوزوا تلك المرحلة. لم يتضمن كلام المسيح تلك الفئة حينما قال: «وَسَقَطَ آخَرُ عَلَى الْأَرْضِ الْجَيِّدَةِ فَأَعْطَى ثَمَرًا، بَعْضُ مِئَةٍ وَآخَرُ سِتِّينَ وَآخَرُ ثَلَاثِينَ»^(١٤٢) لكنه أشار إليهم عندما تحدث عن الشجرة التي لا تحمل ثمرًا: «كُلُّ شَجَرَةٍ لَا تَصْنَعُ ثَمَرًا جَيِّدًا تُقَطَّعُ وَتُلْقَى فِي النَّارِ»^(١٤٣).

يمكننا أن نضيف عددًا من الفقرات المتنوعة من العظات الأخرى إلى المختارات السابقة لمساعدة القارئ كي ينال معرفة كاملة عن ثراء تجربة وفكر إيكهارت الصوفيين.

(١٤٠) رسالة بولس الثانية إلى تيموثاوس ٤ : ٢.

(١٤١) متى ٥ : ١٦.

(١٤٢) متى ١٣ : ٨.

(١٤٣) متى ٧ : ١٩.

من العظة السادسة^(١٤٤)

لا شيء يحول دون معرفة الروح بالله بقدر الزمان والمكان، لأنهما أجزاء بينما الله واحد! لذلك إذا أرادت الروح أن تعرف إلهها يجب أن تعرفه خارج نطاق الزمان والمكان، لأن الله ليس هذا ولا ذاك كبقية الأشياء المتعددة. الله واحد.

تعليق

الوعي الصوفي يتجاوز نطاق الزمان والمكان، ولذلك استطاع أن يخترق العالم الزمني / المكاني.

من العظة الثانية عشرة^(١٤٥)

تمثل هذه الأبعاد الثلاثة ثلاثة أنواع من المعرفة. النوع الأول: ترى العين الأشياء من على بعد. النوع الثاني عقلي وأسمى كثيرًا من هذه المنزلة. النوع الثالث فهو يمثل وظيفة ذلك الممثل السامي للروح، والذي يتسم بدرجة عالية جدًا حتى إنه يستطيع أن يتحدث مع الله وجهًا لوجه كما هو فعلاً. لا يوجد هنا شيء مشترك بين هذا الممثل وأي شيء آخر. إنه لا يعي أمس أو أول أمس أو غدًا أو ما بعد الغد، لأن في الأبدية ليس هناك أمس أو غد، ولكن الآن وحسب، كما كان الحال منذ ألف عام مضت، وكما سيكون الحال بعد ألف عام من الآن، وما يكون في

(144) Ibid., p. 131.

(145) Ibid., p. 153.

هذه اللحظة هو ما سيكون بعد الموت. يصل هذا الممثل إلى الله في مخدعه، أو كما يقول الكتاب المقدس: «منه وبه وله»^(١٤٦): منه أي من الآب، وبه أي بالابن، وله أي للروح القدس.

تعليق

نظرًا لأن الوعي الصوفي يتجاوز الزمان والمكان، هو الآن في الأبدية حيث لا يوجد ماضٍ أو مستقبل.

من العظة الثامنة عشرة^(١٤٧)

ينجب الآب الابن في الأبدية على صورته. «وَالْكَلِمَةُ كَانَتْ عِنْدَ اللَّهِ، وَكَانَ الْكَلِمَةُ اللَّهُ»^(١٤٨). وكانت له طبيعته مثل الله. علاوة على ذلك أقول إن الله ولده في روعي. الأمر لا يقتصر على إنه مثل الروح والروح مثله، بل هو فيها أيضًا لأن الآب ينجب الابن في الروح، تمامًا مثل ما يفعل في الأبدية، وليس بصورة أخرى. يجب عليه أن يفعل ذلك، شاء أم أبى. ينجب الآب الابن دون توقف، والأكثر من ذلك أنه ينجبني كابن له... كابنه تمامًا! في الحقيقة أؤكد على إنه ينجبني ليس فقط كابن له، ولكن كنفسه، ونفسي كنفسه. إنه يلدني في طبيعته وكيونته. في هذا المصدر الداخلي أنبع من الروح القدس، وهناك حياة واحدة، كيان

(١٤٦) لَأَنَّ مِنْهُ وَبِهِ وَلَهُ كُلُّ الْأَشْيَاءِ. لَهُ الْمَجْدُ إِلَى الْأَبَدِ. رومية ١١: ٣٦.

(147) Ibid., p. 181.

(١٤٨) إنجيل يوحنا ١: ١.

واحد، وفعل واحد. كل أعمال الله واحدة، ولذلك ينجبني كما ينجب ابنه على السواء. إن أبي الجسدي ليس هو أبي الحقيقي، باستثناء جزء بسيط من طبيعته، لأنني نابع منه. قد يموت، وأظل حيًا. لذلك الأب السماوي هو أبي الحقيقي، وأنا ابنه، وكل ما أملكه هو منه. أنا ابنه تمامًا، وليس غيري، لأن الأب يفعل شيئًا واحدًا فقط دون أي تمييز. لذلك أنا ابنه الوحيد. يقول القديس بولس: «نَحْنُ جَمِيعًا نَظَرِينَا مَجْدَ الرَّبِّ بِوَجْهِ مَكْشُوفٍ، كَمَا فِي مِرَاةٍ، نَتَغَيَّرُ إِلَى تِلْكَ الصُّورَةِ عَيْنَهَا، مِنْ مَجْدٍ إِلَى مَجْدٍ، كَمَا مِنَ الرَّبِّ الرُّوحِ. (١٤٩)»

تعليق

يوصف الوعي الصوفي بلغة إيكهارت بعبارات من قبيل الابن يولد من الأب في الروح. بالطبع هذه ولادة سرمدية. سيرى القارئ بسهولة كيف أن اللغة التي يستخدمها إيكهارت في هذا المقتطف أساءت للكنيسة الأرثوذكسية، وتسببت في اتهامه بالهرطقة. «أنا ابنه تمامًا، وليس غيري...» - «إذا تغيرت إلى الله، لا يصير إذن بقوة الله الحي اختلافًا بيننا».

من العظة الواحدة والعشرين^(١٥٠)

يجب أن ننال معمودية الروح القدس، وهكذا نختبر ما يمكن أن

(١٤٩) رسالة بولس الثانية إلى أهل كورنثوس ٣: ١٨.

(150) Ibid., pp. 3-192.

يُعيش خارج نطاق الزمان في الأبدية. إننا لا ننال الروح القدس من أشياء مؤقتة. عندما يتحول الشخص من الأشياء المؤقتة إلى ما هو داخل نفسه، يدرك النور السمائي. لا يمكن أبدًا للروح البشرية أن ترضى بما لديها من ضوء، بل تهب عاصفتها في عنان السماء، وتصعد إلى العلا لتكتشف الروح التي تنقاد بها السماوات إلى ثورات، وينمو بواسطتها كل شيء على الأرض ويزدهر.

حتى في ذلك الوقت لا تنعم الروح البشرية براحة. إنها تضغط لتصل إلى عمق الدوامة التي تُعد المصدر الذي تنبع منه الروح. هناك حين تعلم الروح، لا يصير هناك أي استخدام للأعداد، لأنها لا تستخدم إلا داخل نطاق الزمن، في هذا العالم الناقص. لا يستطيع أحد أن يمد جذوره في الأبدية دون أن يتخلص من مفهوم العدد. يجب على الروح البشرية أن تتجاوز كل أفكار العدد، وأن تتخطى أفكار الكمية، وحينها سيقتمها الله. عندما يتغلغل الله في داخلي، أتغلغل أنا في داخله أيضًا. يقود الله الروح البشرية في الصحراء، إلى وحدته التي يكون فيها الواحد المحض خالق الذات.

تعليق

لا نواجه صعوبة معينة في فهم هذا المقتطف. نلاحظ أنه ليست هناك أعداد في الواحد المحض، وذلك لعدم وجود تعددية. لو أن الحياة المستقبلية التي يتطلع إليها المسيحيون هي أبدية الوعي الصوفي، من الواضح أن علماء الرياضيات لن يكونوا سعداء في السماء بالقدر الذي يستحقونه.

من العظة الثانية والعشرين^(١٥١)

بركتنا ليست كاملة رغم أننا ننظر إلى الحقيقة المقدسة، لأننا لا نزال ننظر إليها، لكننا لسنا فيها. ما دام المرء لديه هدف جدير بالاعتبار، فهو ليس واحدًا معه. حيثما لا يوجد شيء سوى الواحد، لا يجب أن نرى شيئًا سوى الواحد. لذلك لا يستطيع إنسان أن يرى الله إلا إذا كان أعمى، ولا يستطيع أن يعرفه إلا من خلال جهله، ولا يفهمه إلا من خلال حماقته.

تعليق

ليس هناك تمييز بين الفاعل والمفعول به في التجربة. في الواقع يتضمن ذلك إنكار نظريات الازدواجية في الاتحاد الصوفي التي قدمها يوحنا الصليبي ورويسبروك وآخرون، والتي أصرت عليها الكنيسة أيضًا.

تكشف لنا الجملة الأخيرة حب إيكهارت لاستخدام المتناقضات الصارخة.

(151) Ibid., p. 200.

من العظة الثانية والعشرين^(١٥٢)

بهذه الطريقة تدخل الروح إلى وحدة الثالوث الأقدس، لكنها قد تصير مباركة أكثر عن طريق التقدم في طريق الألوهية القاحلة التي يعد الثالوث الأقدس بمثابة تجلٍّ لها. في هذه الألوهية القاحلة يتوقف النشاط، ولذلك ستكون الروح كاملة تمامًا عندما يُلقى بها داخل صحراء الألوهية، حيث لا يعود هناك المزيد من الأنشطة أو الأشكال، لذلك تغوص في هذا الطريق وتضل في تلك الصحراء حيث تفقد هويتها.

تعليق

هذا هو تفسير إيكهارت للوحدة غير المتميزة في علاقتها بمذهب الثالوث الذي شرحناه سابقًا.

يشير الجزء الأخير أيضًا إلى تذويب الفردية، هوية الروح، لكونها ضلت طريقها في الصحراء، والتي هي إحدى السمات الشاملة للتجربة الصوفية الانطوائية. لكن في المقتطف التالي يستخدم إيكهارت لغة تُعدّل ذلك، وتتسق أكثر مع المسيحية الأرثوذكسية (المستقيمة).

من عظة أخرى^(١٥٣)

تفقد الروح ذاتها في هذه النشوة، وتتدفق في طوفان كامل إلى

ibid., pp. 1-200. (١٥٢)

(153) Franz Pfeiffer, Meister Eckhart, translated by C. de London: B.

Evans J. M. Watkins, 1924, Vol. I, p. 282.

وحدة الطبيعة الإلهية. لكنك قد تسأل: ما مصير هذه الروح الضائعة؟ هل تستطيع أن تجد ذاتها أم لا؟ يبدو لي أنها لا تلمس القاع أبداً، بالرغم من أنها تغوص كاملاً في وحدانية الألوهية. من ثم ترك الله لها نقطة صغيرة تعود من خلالها إلى ذاتها، وتعرف ذاتها كمخلوق.

تعليق

في المقتطف السابق كتب إيكهارت ما يقترب من فكرة أن الروح تصبح متطابقة تماماً مع الله، وتفقد هويتها تماماً. لكن في المقتطف الحالي قد يبدو أنه يصحح هذا بتأكيد على أن هناك نقطة بسيطة تشير للروح أنها مخلوقة؛ أي تشير إلى الهوية الشخصية.

من العظة الثالثة والعشرين^(١٥٤)

إن العين التي أرى بها الله هي العين التي يراني بها الله. إن عيني وعين الله واحد؛ عين واحدة في الرؤية وفي المعرفة والحب.

تعليق

هذا واحد من أشهر أقوال إيكهارت التي تنطوي على مفارقة. إذا قبلنا المعنى الحقيقي لهذه العبارة كما هي، فإنها تشير إلى الاتحاد بالله والروح في التجربة. لكن يمكننا أن نفسرها أيضاً بطريقة أكثر تشويقاً من

(154) Blakney, op. cit., p. 206.

منطلق علم النفس الخاص بإيكهارت. إن ذروة الروح هي مثل عين قد ينظر بها المرء إلى اتجاهين، إلى أعلى صوب الإله، وإلى أسفل صوب العالم. لنقارن الفقرة التالية لإيكهارت بالأطروحة البوذية المقدّمة في «صحوة الوعي»: «للعقل بابان ينبع منهما نشاطه. أحدهما يؤدي إلى تحقق جوهر العقل المحض، بينما يقود الآخر إلى التمييز بين الظهور والاختفاء، الحياة والموت».

من العظة السابعة والعشرين^(١٥٥)

هكذا نتحدث المخلوقات عن الله، ولكن لماذا يذكرون الألوهية؟ لأنه لا توجد هناك وحدة سوى في الألوهية، وليس هناك شيء آخر لتتحدث عنه. الله يعمل، أما الألوهية فلا تعمل. ليس هناك ما تفعله، وليس هناك شيء مستمر فيها. الفرق بين الله والألوهية هو الفرق ذاته بين الفعل وعدم الفعل.

تعليق

إذا نظرنا إلى الأمر من منظور الوعظ الذي يُلقى من على المنابر في هذه الأيام، تعتبر هذه اللغة غير تقليدية تمامًا، لكنها مجرد طريقة لقول إن الألوهية هي الفراغ. تجذب الجملة الأخيرة الانتباه إلى أن الألوهية هي المقدس من حيث جانبها غير المتغير، بينما الإله الشخصي هو الجانب المتعلق بالإبداع. حتى في المفاهيم الدينية الشائعة نجد هذا التناقض

(155) Ibid., p. 226.

الخفي بين ما يُقال عن الله بأنه غير متغير، وبين القول بأنه خالق العالم. لا يستطيع غير المتغير أن يعمل أو يخلق لأن العمل والخلق يتضمنان تغييرًا. يفصل إيكهارت ضمنيًا بين الجانبين المتناقضين، بنسبة أحدهما إلى الألوهية، والآخر إلى الله.

جون فان رويسبروك

ولد رويسبروك الصوفي الفلمنكي العظيم في عام ١٢٩٣م في قرية رويسبروك التي لا تبعد عن بروكسل. في عام ١٣١٧م سُيّم كاهنًا، واستمر كذلك لسنوات عديدة في كاتدرائية شابلن بروكسل. في الخمسين من عمره لم يعد على قناعة بالشكلية والمظهرية اللتين سادتا العبادة في الكاتدرائية، وسعى إلى ملاذ هادئ في صومعة موجودة في غابة قريبة من بروكسل. استطاع هناك أن يكرس نفسه تمامًا لحياة الروح الداخلية. تجمع التلاميذ من حوله تدريجيًا. عاش لمدة ثمانٍ وثلاثين عامًا حياة العبادة والتأمل. لكنه أدرك أن الحياة الصوفية الداخلية يجب أن تتوازن مع حياة خارجية يقوم فيها بفعل خير معين لرفاقه من البشر. عبّر ذلك عن نفسه في شكل بحث عن خدمة داخل الدير، خاصة لأولئك الذين في أدنى مستوى، وفي تدريب تلاميذه الكثيرين على الحياة الصوفية. مات في عام ١٣٨١م عن عمر يناهز الثمانية والثمانين. في مواضع كثيرة نجد أن رويسبروك يقتبس كلاً من فكر ولغة إيكهارت. لكن هناك اختلافات كثيرة بينهما أيضًا. يساعدنا أن نلاحظ أولاً بعض أوجه الاختلاف والاتفاق الأساسية بينهما في دراستنا.

يتحدث رويسبروك أحياناً عن الشخص الذي يتسم بأسمى درجات الوعي الصوفي بوصفه «إنسان يرى الله»، لكنه يستفيد أيضاً من كلمات إيكهارت المجازية عن ولادة المسيح في الروح. يقول: «لأنه في هذه الظلمة يولد النور غير المدرك الذي هو ابن الله». يستخدم في كل صفحة أخرى على وجه التقريب استعارة «الظلمة» ليشير بها إلى الوحدة التي تختفي فيها كل التميزات. إن كلمة «العري» هي استعارة للمفهوم ذاته. إنه يطلق على لا زمنية التجربة الصوفية «الآن الأبدية» تمامًا كما يفعل إيكهارت. وكما سيتضح من عنوان كتابه «زينة الزواج الروحي» فإنه يستخدم استعارة الزيجة البشرية ليشير بها إلى الاتحاد الصوفي. في السياق ذاته يشبه التجربة الصوفية بأنها «مجيء العريس». مع ذلك لا نجده منغمساً في لغة عاطفية جنسية كما فعل بعض المتصوفين المسيحيين والمسلمين. في الحقيقة نجده يستخدم عبارات مثل «لهيب الحب» لكن يظل مغزاها هادئاً. بوجه عام هو هادئ رصين، وليس من النوع المتقد بالعاطفة. لكن كتابته تُظهر شعوراً فنياً شعرياً عميقاً. إن أسلوب رويسبروك مصقول بدرجة أكبر جداً من أسلوب إيكهارت. لغة إيكهارت خشنة، حادة، مليئة بالمفاجآت والتذبذبات، بينما نشر رويسبروك ناعم وجميل. أحد أسباب هذا الاختلاف هو أن رويسبروك الذي كان متصوفاً عظيماً دون شك كان لديه القليل من أصالة وشجاعة إيكهارت.

سنجد العبارات التي تصف التجربة الصوفية في المختارات القادمة. إنها لا تترك مجالاً للشك في إن جوهر التجربة هو الوحدة غير

التممايزة، كما هو الأمر بالنسبة للمتصوف الانطوائي. وكما لاحظنا بالفعل فإن استعارة الظلمة تحمل هذا المعنى، وكذلك هو الأمر مع استعارة «الصمت». يقول في موضع يجمع بينهما: «هذا هو الصمت المظلم الذي يفقد فيه كل المحبين أنفسهم». بالطبع تعني الجملة أن محبي الله الذين يصلون إلى الاتحاد المقدس يفقدون هويتهم الفردية في الوحدة غير التمايزة. بالتوازي مع شهادة المتصوفين الانطوائيين الآخرين يعلمنا رويسبروك أن الوصول إلى الاتحاد الصوفي يتطلب أن نُفرِّغ العقل من الحواس والصور والأفكار. من السمات المميزة لرويسبروك تأكيده على غياب الصور في الرؤيا الصوفية. يكتب: «يرتفع مثل هؤلاء المستنيرين بأرواحهم الحرة فوق حدود العقل صوب رؤيا مجردة وخالية من الصور حيث تكمن الدعوات الأبدية الداخلية للوحدة الإلهية، وبفهم مجرد، خال من الصور، يصلون إلى ذروة أرواحهم. هناك تغرق أفهامهم المجردة في النور الأبدى». إن معنى الفهم المجرد هنا هو الفهم الخالي من الأفكار برمتها، أي الإدراك المحض. بناء على ذلك يصفه بأنه خالي من الصور. لقد اعتدنا في هذه الاقتباسات على وصف التجربة بأنها «فراغ» و«فارغة». تشير صفة «كسول» التي يميز بها رويسبروك الفراغ إلى غياب التغير والحركة والنشاط، وتشير إلى ذات المفهوم الذي يشير إليه إيكهارت حينما يقول إنه ليس هناك شيء مستمر في الألوهية.

في عبارة أخرى تشير إلى الوحدة غير التمايزة، لكن يكسوها مزيد من الأسلوب الشعري يسميها رويسبروك «هاوية بلا مسار» ويتحدث

عنها باعتبارها مفردة، أي أنه لا وجود للتعددية فيها. إن معنى «هاوية» و «سحيق» بالنسبة له هو «غير المحدود». لماذا يسميها إذن «بلا مسار»؟ لأن الطريق أو الممر هو المسار الذي يقسم ما حوله إلى جزئين. لذلك فإن «بلا مسار» تشير إلى ما هو غير منقسم وغير متميز. في موضع آخر يكتب «إن المرء الذي يرى الله، يستطيع دائماً أن يدخل إلى أعمق جزء من روحه، بصورة مجردة وخالية من الصور، وإذا كانت الروح تلاحظ نفسها، فإنها تجد تمييزاً بينها وبين الآخرين، وبينها وبين الله، ولكن حيث تحترق بنار الحب تكون غير مميزة، ولا يعود هناك اختلاف، ولذلك لا تشعر بشيء سوى الوحدة».

هناك نقطتان يجب أن نلاحظهما في هذه الفقرة الهامة: النقطة الأولى هي أنها تشير بصورة مباشرة إلى أن التجربة هي وحدة غير متميزة. لذلك يوضح رويسبروك أن تجربته تتماشى مع تجربة أفلوطين وماندوكيا أوبانيشاد والتنوير البوذي... إلخ. لكن النقطة الثانية هي أن عنصراً من الشك يتخلل هذا الأمر، ويتضح ذلك في منحنى الفقرة الغامض إلى حد ما الذي يلوح في التساؤل: هل هناك ازدواجية بين الله والروح أم لا؟ إن السؤال المثار هنا يتعلق بالتساؤل عن الازدواجية بين المسيحية الأرثوذكسية^(١٥٦) وتفسيرات أفلوطين ومنتصوفي الهند بخصوص مذهب ألوهية الكون التي يشارك فيها إيكهارت جزئيًا. ووجهت بعض الانتقادات لرويسبروك أثناء حياته على أساس أنه كان يُدرّس وجهة النظر الهرطوقية المتعلقة بوحدة الكون. في الحقيقة

(١٥٦) تُستخدم كلمة أرثوذكسي هنا بمعنى مستقيم، لا للإشارة إلى الطائفة الأرثوذكسية.

لم يكن هناك أساس لهذا النقد بالرغم من أننا نستطيع أن نجد بعض الفقرات المتناثرة هنا وهناك التقطها بعض القراء غير الودودين وأخرجوها من سياقها، بحيث يكون من الممكن أن تصير أساساً لهذا النقد. ليس هناك أدنى شك حيال موقعه بالنسبة لمسألة العقيدة. إنه يتخذ وجهة النظر المسيحية الأرثوذكسية، ويجعل ذلك واضحاً بتشبيهه الاتحاد الصوفي بعلاقة الهواء بضوء الشمس، أو الحديد بالحرارة. يبقى للهواء دائماً وجود مختلف عن ضوء الشمس، ويظل الحديد مختلفاً دائماً عن الحرارة. لكن العقيدة هي مسألة العقل، وحتى إذا كانت عقيدة رويسبروك قائمة على تجربته، يظل تأويله العقلي منفصلاً عن التجربة ذاتها. لا شيء يدعو إلى التعجب في تمسك رويسبروك بالعقيدة الثنائية. يكفي الضغط الساحق للكنيسة واللاهوتيين الذين ليست لأغلبهم أي تجربة صوفية لتفسير ذلك. ما يهمنا هنا، وقد يثير صعوبة ما أمامنا هو ما يقوله عن التجربة ذاتها.

إذا كان لزاماً علينا أن نقبل عبارة رويسبروك بمعناها الظاهري، علينا أن نفهم أنه كان يختبر أحياناً (أو يشعر على حد قوله) بازدواجية بين الروح والله، وأحياناً كان يختبر وحدة الوجود. تشعر الروح بالازدواجية عندما تلاحظ نفسها، وتشعر بوحدة الوجود عندما «تحترق في لهيب الحب». يبدو أن تفسير رويسبروك لهذا الموقف الغريب هو أن الازدواجية هي الحقيقة، لكن الروح أحياناً تُضلل بالحب ولا تلاحظ الفرق بين ذاتها والله. من الصعب جداً تقبل هذا التفسير. يبدو أن ذلك يعتمد استعارة «تحترق في لهيب الحب». من المحتمل جداً

أن رويسبروك يحاول أن يكسو تجربته بعقيدة الكنيسة. يبدو أن التفسير الحقيقي هو أنه عندما تكتمل التجربة تمامًا، لن يكون هناك أي تمييز بين الفاعل والمفعول. لكن من الممكن أن تتوقف في مرحلة يلاحظ فيها المجرب نفسه كفرد ولا يحقق اتحادًا كاملاً. هذا هو الافتراض الوحيد الذي لا يزال يتوافق مع اعتبار أن ما شعر به رويسبروك هو تجربة استبطانية حقيقية في ظل فرضية أن التجربة الاستبطانية واحدة في ثقافات مختلفة، بالرغم من أنها تُفسّر بطريقة مختلفة.

يمكننا بالطبع أن نفعل مثلما فعل البروفيسور ر.س زينر^(١٥٧) ونصر على أن التجربة الحقيقية للتصوف المسيحي تختلف تمامًا عن التجارب الصوفية الأخرى، وأنها أسمى من التجربة التي وُصفت في كتب الأوبانيشاد وفي كل موضع آخر في جميع أنحاء العالم. لكن يبدو لي أن هذا تحديدًا يناقض روح التصوف، كما يناقض قوة الدليل العالمي. أعتقد أن ذلك ليس إلا فرضية صممها البروفيسور زينر لهذا الغرض تحديدًا الذي يتمسك بأن المسيحية، وبصورة أكثر تحديدًا: المسيحية الكاثوليكية الرومانية هي الوحيدة الصادقة تمامًا، وهي الديانة الموحى بها فعلاً، وأن التجربة الصوفية المسيحية أسمى من التجارب الصوفية الأخرى كافة.

يتبنى رويسبروك التفسير ذاته الخاص بالوحدة غير المنقسمة المتعلقة بمذهب الثالوث، كما فعل إيكهارت. يتجاوز الوعي الصوفي أقانيم الثالوث ويحقق الوحدة مع الوحدة غير المتميزة بدرجة تتجاوز

(157) *Mysticism Sacred and Profane*. Oxford: Clarendon Press.

الاختلافات بين الأقاليم الثلاثة. يقول في الفقرة الأخيرة من مختاراتنا إن الناس المستنيرين «يغمسون أنفسهم في هاوية بلا مسار من الغبطة، حينما تحقق الأقاليم الثلاثة طبيعتها في هذه الوحدة الأساسية. هناك يتحول كل ضوء إلى ظلمة، وهناك تفسح الأقاليم الثلاثة المجال للوحدة الأساسية، وتظل دون تمييز في مجال ثمار النعمة الجوهرية». إنه يستخدم أيضًا المصطلح الذي استخدمه إيكهارت «الألوهية» لوصف هذه الوحدة المطلقة.

يُميّز رويسبروك بين الاتحاد القائم على وسائل، والاتحاد الذي لا يحتاج إلى وسائل، وهو أمر قد يُحير القارئ. قد يكون لذلك أهمية بالنسبة لتلميذ لرويسبروك الذي يحاول أن يحيا حياة صوفية. لكن من المنظور الذي تبنيه في هذه الدراسة، والتي تهتم بأسمى درجة من درجات الوعي الصوفي، لن يكون لهذا الأمر سوى أهمية قليلة، وربما لا أهمية له على الإطلاق، ويمكن للقارئ أن يتجاهله. لكن نستطيع أن نقول باختصار إن الوسيلة تشير إلى النشاط الفاضل. قد يصل المرء إلى مرحلة معينة من حياة التكريس عن طريق الأعمال الفعالة الواجب القيام بها. لكن المرحلة النهائية، وهي ما نحاول دراسته هنا هو الاتحاد بدون وسيلة؛ بمعنى أن النشاط بأكمله يتوقف. يقول رويسبروك: «كل عمل مبدع وكل تدريب على الفضيلة يجب أن يتوقف».

من كتاب: زينة الزواج الروحي

الفصل الأول: توضيح الطرق الثلاث التي يدخل

المرء عن طريقها إلى الحياة الرائية لله

المحب لله من أعماقه، ينال الله عن طريق حب مثمر، وهو نفسه يكون منغمسًا في حب فعال وصادق، وتكون حياته كلها في الفضائل وما يتسق مع الصلاح. من خلال هذه الأشياء، ومن خلال وحي الله الغامض، يستطيع مثل هذا الإنسان المبارك أن يدلف إلى الحياة الرائية لله. نعم، المحب الذي يتسم بالصلاح في باطنه سوف يُرضي الله لأن لديه حرية أن يختار الانخراط في تأمل فائق في النور المقدس المؤدي إلى النور والطريق المقدس. يؤدي بنا هذا التأمل إلى حالة من النقاء والصفاء يفوقان فهمنا، لأنه زينة فريدة وتاج سمائي، وعلاوة على ذلك هو المكافأة الخالدة لكل الفضائل ولحياتنا برمتها. لا يمكن بلوغ هذا التأمل عبر المعرفة أو المهارة، ولا من خلال أي تمارين مهما كان. وحده من يُسر الله بالاتحاد به وينير له ذاته يمكنه أن يرى الله. إن الطبيعة المقدسة الغامضة هي فعالة ومحبة إلى الأبد على طريقته، وذلك وفقًا للأقانيم، كما أنها تثمر دائمًا في عناق أبدي بين أقانيمها المتحدة في الجوهر. في هذا العناق، وفي تلك الوحدة الأساسية تصير الأرواح كافة

واحدة مع لله، منغمسة في الحب، وتكون هي الواحد ذاته الذي يتضمن جوهره بداخله بحسب النعمة الأبدية. في هذه الوحدة السامية للطبيعة المقدسة الأب هو أصل وبداية كل عمل يتم في السماء وعلى الأرض. يقول في الخفاء العظيم للروح: «فَفِي نِصْفِ اللَّيْلِ صَارَ صُرَاخٌ: هُوَ ذَا الْعَرِيسُ مُقْبِلٌ، فَأَخْرُجْنَ لِلِقَائِهِ» (١٥٨).

سنفسر هذه الكلمات الآن، ونعرضها من حيث علاقتها بذلك التأمل الفائق الذي هو مصدر كل قداسة وكل كمال يمكن للمرء أن يصل إليه في الحياة. أناس قليلون يمكنهم أن يصلوا إلى هذه الرؤية المقدسة، وذلك بسبب عدم قدرة الناس على تحقيق ذلك، وغموض النور الذي يرى المرء هذه الرؤيا فيه. لذلك لن نستطيع أحد أن يفهم معناها تمامًا من خلال أي علم أو أي اعتبار ذكي يتوصل إليه بنفسه، لأن كل الكلمات، وكل ما تعلمناه وفهمناه بطريقة حيوية غريب وبعيد كثيرًا عن تلك الحقيقة التي أقصدها. لكن المرء الذي يكون متحدًا بالله ومنيرًا داخل نطاق هذه الحقيقة يستطيع أن يفهم الحقيقة ذاتها. إذا أردنا أن نفهم الله بشكل يتجاوز كل التماثلات، كما هو في حقيقته، علينا أن نفهمه دون أي وسيط يمكن أن يصير عائقًا أو متوسطًا بيننا. لذلك ألتمس من كل واحد لا يمكنه فهم ذلك أو يشعر به في وحدة روحه المثمرة ألا يستاء، ويترك الأمر لحاله، لأن ما سأقوله حقيقي، وقد قاله المسيح - الحقيقة الأبدية - بنفسه في تعاليمه وذكره في مواضع عديدة، وكل ما يلزمنا هو أن نعرضه ونفسره بصورة صحيحة. لذلك من يرغب

(١٥٨) إنجيل متى ٢٥: ٦.

في فهم هذا الكلام، عليه أن يُميت ذاته، يعيش في الله، ويوجّه نظره إلى النور الأبدي في روحه، حيث تكشف الحقيقة المحجوبة نفسها دون وسيط. لأن أبانا السماوي يريد أن نرى، وهو أبو النور، ولهذا السبب فهو ينطق إلى الأبد دون وسيط ودون مقاطعة في أعماق أرواحنا الخفية، وكلمته فريدة ولا يمكن قياسها. إنه يُشكّل نفسه بهذه الكلمة، وكل الأشياء ليست أكثر من هذه الكلمة: «هوذا». هذا هو القادم وهذه هي ولادة النور الأبدي الذي نرى فيه كل نعمة.

الآن إذا كانت الروح ترى الله بالله في هذا النور المقدس، فلدينا هنا إذن ثلاثة أشياء يجب على الإنسان أن يكون في حاجة إليها:

أولاً: يجب أن يكون مثاليًا من الناحية الخارجية من حيث الفضائل كافة، ويجب أن يكون غير مثقل داخليًا، وخاليًا من كل عمل ظاهر، ولا يعمل أبدًا، لأنه إذا اضطرب فراغه نتيجة بعض الانشغال بالفضيلة، ستكون له صورة، وما دام الوضع مستمرًا هكذا لا يمكنه أن يتأمل.

ثانيًا: عليه أن يلتصق بالله داخليًا بإصرار وحب، بل وقلب مشتعل ومتوهج لا ينطفئ. ما دام يشعر بأنه في هذه الحالة يكون قادرًا على التأمل.

ثالثًا: لا بد أن يفقد نفسه في هاوية بلا مسار، والظلمة المثمرة التي يجول فيها المتأملون كافة، والتي لا يجدون فيها أنفسهم مجددًا كمخلوقات. في هوة هذه الظلمة التي ماتت فيها الروح المحبة عن نفسها يبدأ الإعلان عن الله والحياة الأبدية، لأنه يسطع في هذه الظلمة ويولد ضوء لا يمكن فهمه، وهذا الضوء هو ابن الله الذي نرى فيه الحياة

الأبدية. في هذه النور يصير المرء رائيًا، ويُقدّم هذا النور المقدس في أبسط صورة للروح، بينما تستقبل الروح الضياء الذي هو الله ذاته بمعزل عن النعم كافة وكل نشاط خلاق في الفراغ الذي فقدت فيه الروح نفسها عبر حب مثمر، تستقبل فيه نور الله دون وسيط، وتتغير دون تدخل إلى هذا النور الذي تستقبله. انظر إلى هذا النور الغامض الذي يرى فيه المرء كل شيء يرغب بحسب فراغ الروح... إنه نور عظيم جدًا إلى درجة ألا يرى أو يسمع فيه المتأمل المحب شيئًا سوى نور لا يمكن فهمه، ومن خلال هذا العري البسيط الذي يكتنف كل شيء يجد نفسه ويشعر أنه قد صار النور ذاته الذي يرى من خلاله. هذا هو أول شرط يمكن للمرء أن يصير من خلاله رائيًا لكل شيء في النور المقدس. طوبى للأعين التي ترى هكذا لأن لها حياة أبدية.

الفصل الثاني

كيف تتجدد الولادة الأبدية لله باستمرار داخل

نطاق نبل الروح^(١٥٩)

عندما يصير المرء منا رائيًا، يستطيع أن يرى بفرح المجيء الأبدى لعريسنا، وهذا هو الأمر الثاني الذي سأحدث عنه. ما المقصود بهذا المجيء الأبدى لعريسنا؟ إنها الولادة الجديدة وتنوير جديد مستمر، لأن الأرض التي يأتي منها النور، والتي هي النور ذاته مانحة للحياة

Ibid., pp. 170-71. (١٥٩)

ومثمرة، ولذلك فإن ظهور النور الأبدي يتجدد دون توقف داخل ثنانيا الروح.

انظر! كل عمل إنساني، وكل تدريب على الفضيلة يجب أن يتوقف هنا، لأن الله يعمل بمفرده داخل نطاق نبل الروح السامية. هنا لا يوجد شيء سوى الرؤية الأبدية والتفرس في ذلك النور، وبواسطته. إن مجيء العريس مباغت جدًا لدرجة أنه يأتي على الدوام ويسكن بالداخل جالبًا ثروات لا يُسبر غورها، وهو يأتي بنفسه دائمًا دون انقطاع، جالبًا معه ذلك النور الجديد لدرجة أنه يبدو كأنه لم يأت أبدًا من قبل، لأن مجيئه يتجاوز نطاق الزمان، ويتألف من الآن الأبدية التي تُستقبل دومًا بأشواق جديدة وفرح جديد. انظر إلى البهجة والفرح اللذين يجلبهما هذا العريس معه في مجيئه! إنها فرحة لا حدود لها، ولا يمكن أن تُقاس لأنه هو الفرحة. لهذا السبب فإن العينين اللتين تنظر بهما الروح وتتفرس في عريسها قد انفتحتا بدرجة كبيرة جدًا حتى أنهما لا يمكن أن تنغلقا مجددًا أبدًا لأن الروح تستمر في الرؤية للأبد، وتتفرس في الظهور السري لله. تنفتح أبواب الروح على مصراعيها لتستقبل العريس حتى إن الروح ذاتها تصير ذلك الاتساع الذي تستوعبه، وهكذا تعانق الله وتنظر إلى الله بالله الذي فيه كل نعيمنا. هذا هو الأمر الثاني ألا وهو المجيء الأبدي لعريسنا داخل أرواحنا دون توقف.

الفصل الثالث

كيف تُنادى أرواحنا كي تخرج إلى التأمل

والإثمار^(١٦٠)

الآن تقول روح الله في التدفق السري لروحنا: اخرجي إلى تأمل وإثمار أبديين طبقاً لطريقة الله. كل الثروات الموجودة في الله بطبيعة الحال نحوزها بحبنا لله، والله بداخلنا عبر حب لا يمكن قياسه الذي هو الروح القدس، لأنه في هذا الحب يتذوق المرء كل ما يرغب فيه. لذلك نموت عن أنفسنا في هذا الحب ونتقدم بانغماس محب صوب اللا طريق والظلمة. هناك يعانق الثالث الأقدس الروح، ويسكن في الوحدة الفائقة إلى الأبد، ويكون في راحة وإثمار. في الوحدة ذاتها، وطبقاً لإثمارها يسكن الآب في الابن، والابن في الآب، وتسكن المخلوقات كافة في الاثنين. يتخطى ذلك إمكانية تمييز الأشخاص، لأننا هنا نفهم الأبوة والبنوة عن طريق العقل باعتبارهما ثماراً للطبيعة المقدسة الواهبة للحياة.

هنا ينشأ ويبدأ خروج أبدي وعمل أبدي لا بداية له؛ لأننا هنا نجد بداية تلو الأخرى؛ فكما أن الآب العظيم أدرك نفسه كلية في حقل إثماره، كذلك أتى ظهر الابن كلمة الآب الأبدية، وهو الأقتنوم الثاني في الألوهية. من

Ibid., pp. 172-75. (١٦٠)

خلال الولادة الأبدية تتقدم المخلوقات كافة إلى الأبدية قبل أن تُخلق في مجال الزمن. لذلك رآها الله وعرفها في ذاته وفقاً للتمييز، في الأفكار الحية ككائنات غير ذاته، لكن لم تكن غيره تماماً من الجهات كافة، لأن كل ما هو في الله هو الله. هذا الخروج الأبدي وهذه الحياة الأبدية التي لدينا وموجودة في الله للأبد هي السبب في وجودنا داخل نطاق الزمن. يظل وجودنا في الجوهر الأبدي، ونظل واحداً معه في جوهره. نعيش وجوداً وحياة أبدية في حكمة الله الأبدية كالله، حيث إنهما يتجذران بعمق أبدي في الجوهر المقدس دون تمييز، ومن خلال ولادة الابن يحدث تدفق أبدي في صورة تمييز وغيرية طبقاً للفكرة الأبدية. من خلال هذين الأمرين نصير كالله الذي يعرف نفسه ويعكسها في هذه الظلمة دون توقف وفقاً للجوهر والأقانيم. بالرغم من وجود تمييز وغيرية هنا طبقاً للإدراك الفكري إلا أن هذا التشابه هو واحد مع صورة ذاتها للثالوث المقدس التي هي حكمة الله والتي يرى الله فيها ذاته وكل الأشياء في الآن الأبدية دون أن يكون ما هو قبل أو ما هو بعد. إنه يرى نفسه وكافة الأشياء في رؤية واحدة، وهذه هي الصورة والتشابه الذين لله، وكذلك هي صورتنا وتشابهننا، لأن الله يعكس نفسه وكل الأشياء فيها. في هذه الصورة المقدسة تحوز المخلوقات كافة حياة أبدية خارج أنفسها، كما هو الأمر في نموذجها الأصلي. بعد هذه الصورة الأبدية، وفي ظل هذا التشابه نُصنع بواسطة الثالوث الأقدس. لذلك فإن إرادة الله هي أن نتقدم مفارقين أنفسنا، ماضين في النور الإلهي لنعيد اتحاد ذاتنا بهذه الصورة بطريقة فوق طبيعية، وهذه هي حياتنا الصحيحة، ويجب أن نعيشها معه في ظل فعل وإثمار ونعمة أبدية.

إننا نعلم جيداً أن حضن الآب هو أساسنا وأصلنا، والذي فيه نبدأ وجودنا وحياتنا، ومن هذه الأرضية الصحيحة المستمدة من الآب ومن كل ما يعيش فيه يسطع نور أبدي، وهو ولادة الابن. في هذا النور؛ أي الابن، يعرف الله ذاته، وكل من يعيش فيه. لأن كل ما لديه وكل ما عليه يعطيه للابن عدا الأبوة التي تسكن فيه. هذا ما يفسر لنا أن كل ما يعيش في الآب، ولم يتجَلَّ في الوحدة، يعيش في الابن أيضاً، وقد تدفق بنشاط في صورة تجلٍّ، ويبقى الأساس البسيط لصورتنا الأبدية في الظلمة واللا طريق، ولكن النور الذي لا حدود له الذي يتدفق من هذه الظلمة يظهر علانية ويخرج بحسب ما يتسق مع خفاء الله. كل أولئك البشر الذي يتسامون فوق وجودهم إلى حياة رؤية الله يصيرون واحداً مع هذا النور المقدس، ويصيرون ذلك النور ذاته، وتصير رؤيتهم وشعورهم ووجودهم مرتبطة بهذا النور المقدس، ومن حيث جوهرهم غير المخلوق يكون لهم الأساس البسيط ذاته الذي يسطع منه النور الذي لا حدود له في الطريق المقدس، والذي يبقى إلى الأبد بفضل بساطة جوهره بسيطاً في داخله، ولا منفذ إليه. هذه ما يفسر لنا أن الناس الذين يرون الله بداخلهم سيخرجون عن طريق التأمل الذي يتجاوز العقل والتميز ووجودهم المخلوق، وذلك من خلال تفرس وجداني أبدي. يتغير شكلهم عن طريق هذا النور الفطري، ويصيرون واحداً مع ذلك النور الذي يرون من خلاله ويرونه هو ذاته. لذلك البشر الذي يرون الله يتبعون صورتهم الأبدية التي خُلِقُوا بعدها، وينظرون الله وكل الأشياء دون تمييز في رؤية بسيطة في النور المقدس. هذا هو أنبل وأفيد تأمل يمكن للمرء أن يصل إليه في هذه الحياة، لأن في هذا التأمل

يظل الإنسان سيد نفسه وحرًا تمامًا. في كل انطواء محب داخل النفس يزداد نبل الحياة بدرجة تفوق كل فهم؛ لأن الإنسان يظل حينها حرًا وسيد نفسه في الجوهر والفضيلة. هذا التفرس في النور المقدس يرفعه فوق مستوى كل فضيلة وكل ميزة لأنه التاج والمكافأة التي نسعى إليها، والتي صارت لدينا الآن بهذا الأسلوب لأن حياة رؤية الله هي حياة سمائية. لكن عندما نتحرر من كل هذه التعاسة وهذا المنفى، يجب أن تكون لدينا قدرة أعظم لتلقي هذا النور فيما يتعلق بوجودنا المخلوق، ولذلك يمكن لمجد الله أن يسطع من خلالنا من الأوجه كافة بدرجة أفضل وأكثر نبلًا. هذا هو الطريق الذي يفوق الطرق كافة، والذي يخرج فيه الإنسان من خلال التأمل المقدس والتفرس الوجداني الأبدي، والذي يتغير فيه شكل المرء ويتبدل في النور المقدس. هذا هو ظهور الإنسان الرائي لله في الحب أيضًا، لأنه من خلال إثمار الحب يسمو فوق كيانه كمخلوق، ويتذوق طعم الغنى والسعادة والتي هي الله ذاته، والتي يجعلها تتدفق إلى الأمام باستمرار في ثنايا الروح التي تبدو حينها نبيلة نبل الله.

الفصل الرابع

عن لقاء مقدس يحدث في ثنايا أرواحنا^(١٦١)

عندما ينال الإنسان الرائي الداخلي صورته الأبدية في هذا النقاء من خلال الابن، يدخل إلى حضن الآب، وحينئذ يستنير بالحقيقة المقدسة

(161) Ibid., pp. 78-176.

ويستقبل مجدداً الولادة الأبدية في كل لحظة، ويسير وفقاً لطريق النور وهو في حالة تأمل مقدس. هنا تبدأ النقطة الرابعة والأخيرة التي تسمى لقاء ودوداً، وهي تتألف من أسمى درجات النعيم الذي يفوق كل تصور. يجب أن تعلم أن الآب السماوي، كمصدر حي، بكل ما يحيا فيه، يتجه بنشاط نحو ابنه اتجاهه صوب حكمته الأبدية. تعود تلك الحكمة ذاتها، بكل ما يحيا فيها نحو الآب، أي نحو مصدرها الذي تتبع منه. في هذا اللقاء يأتي الأفتوم الثالث بين الآب والابن؛ ألا وهو الروح القدس. إنه يمثل جهما المتبادل الذي هو واحد معهما. الكل من طبيعة واحدة، أي أنه يكتنف الاثنين ويتشرب بهما عبر فعل وإثمار الآب والابن وكل ما يحيا فيهما يمثل هذا الثراء والفرح اللذين لا يسع المخلوقات إلا أن تصمت أمامهما حيث إن أعجوبة هذا الحب تفوق كل فهم، ولكن حيثما نفهم وتذوق هذه الأعجوبة دون دهشة تقيم الروح في مستوى يتجاوزها وتصير واحدة مع روح الله، وتذوق وترى كالله دون قياس النعم كافة التي هي الروح ذاتها متحدة بأرضيتها الحية، حيث تحوذ نفسها بما يتسق مع جوهرها غير المخلوق.

يتجدد بداخلنا هذا اللقاء المذهل للعقل بنشاط ودون توقف وفقاً لطريقة الله، لأن الآب يسلم نفسه للابن، ويسلم الابن نفسه للآب برضا أبدي وود، وفي كل لحظة يتجدد ذلك من لقاء نفسه عبر روابط الحب. ونظراً لأن الآب ينظر باستمرار إلى كل الأشياء في ولادة ابنه، يحب الآب والابن كل شيء مجدداً حباً أبدياً عبر تدفق الروح القدس. هذا هو اللقاء النشط الذي يعانقنا فيه بحب أبدي عبر الروح القدس.

يستند هذا اللقاء النشط وهذا العناق المحب إلى أرضية مثمرة، بلا طريق إليها، فهذه الاستحالة بعيدة الغور للوصول إلى طريق مظلمة تمامًا ومطلقة حتى إنها تبتلع بداخلها كل طريق ونشاط مقدسين، كما تبتلع أيضًا صفات الأقانيم كافة في داخل المحيط العميق للوحدة الأساسية، وتؤدي إلى إثمار مقدس في هوة لا يُنطق بها. هنا ثمة موت في الإثمار، وانصهار وهلاك في هذا العري الأساسي، حيث تهدم كل الأسماء المقدسة، والشروط والصور الحسية كافة التي تنعكس في مرآة الحقيقة المقدسة في بساطة تفوق الوصف، وفي هاوية اللا طريق، دون سبب. في هذه الهوة التي لا يُدرك كنهها من البساطة تغلف كل الأشياء ببهجة مثمرة، وقد لا يكون بوسعنا أن نفهم الهوة ذاتها في غياب الوحدة الأساسية. فيما يتعلق بذلك يجب على الأقانيم وكل ما يحيا في الله أن يفسح المجال، لأن هنا لا يوجد شيء سوى الراحة الأبدية لعناق ثمر بحب متدفق. هذا هو الكيان الذي لا طريق له الذي اختارته الأرواح الداخلية كافة دونًا عن أي شيء آخر. هذا هو الصمت المظلم الذي يفقد فيه كل الأحبة أنفسهم. لكن إذا كنا سنعد أنفسنا له عن طريق الفضائل، علينا حينها أن نُجَرِّد أنفسنا من كل شيء عدا أجسادنا، وأن نهرب إلى عمق البحر الهائج الذي لا يمكن لأي شيء مخلوق أن يسحبنا إليه مجددًا.

عسى أن نحقق الوحدة الأساسية بهذا الإثمار، ونرى وحدة الثالوث بوضوح؛ هذا الحب المقدس الذي لا يصرف أي محتاج إليه.. عسى أن يحل على جميعنا أمين!

من كتاب الحقيقة السامية

الفصل الثامن: توضيح كيف يجب على الإنسان الداخلي أن يدرب نفسه على إمكانية الاتحاد بالله دون وسيط^(١٦٢).

الآن سأخبركم كيف يجب على الإنسان الداخلي المسالم وسط كافة مظاهر البؤس أن يشعر أن ذاته متحدة بالله دون وسيط. عندما ينهض مثل هذا الإنسان المتعجل، ويربط نفسه بكل كيانه وقواه كافة بالله واهب الحياة بحب نشط، يشعر أن حبه مثمر على هذا الأساس الذي يبدأ منه وينتهي فيه، وفي الآن ذاته يشعر أن حبه بلا أساس. إذا رغب حينها في التوغل بحبه النشط داخل كل ذلك الحب المثمر، يجب على قوى روحه أن تستسلم وتعاني وتحمل بصبر تلك الحقيقة والصلاح النافذتين واللتين هما الله ذاته. كما أن نور وحرارة الشمس يتخللان الهواء، وكما تتخلل النار الحديد كي تتشكل أشكالاً من خلال النار، ويحترق الحديد ويتوهج مثل النار، يمكننا كذلك أن نقول الأمر ذاته عن الهواء، لأن الهواء لو اتسم بالفهم لقال: «أنا أتخلل العالم برمته» ومع ذلك تحتفظ كل هذه الأشياء بطبيعتها الخاصة لأن النار لا تصير حديداً، والحديد لا يصير ناراً بالرغم من اتحادهما بدون وسيط، لأن الحديد يكون داخل النار، والنار داخل الحديد، وكذلك يكون الهواء في أشعة الشمس، وأشعة الشمس في الهواء. هكذا يكون الله في كيان الروح، وعندما تتحول أسمى قوى الروح

ibid., pp. 38-236. (١٦٢)

إلى الداخل بحب نشط، تتحد بالله دون وسيط في كنف معرفة بسيطة للحقيقة برمتها، وبشعور أساسي وقدرة على تذوق كل ما هو صالح. يمكننا أن نحوذ هذه المعرفة البسيطة بالله، وهذا الشعور البسيط أيضًا به عبر حب أساسي، ونمارسه ونحافظ عليه من خلال حب نشط. لذلك يبدو الأمر عارضًا لقوانا عبر الانطواء المحتضر للحب، لكنه ضروري لوجودنا، ويسكن دائمًا داخله. من ثم علينا دائمًا أن نتحول إلى الداخل، ونتجدد بالحب إذا كنا ننشد الحب من خلال الحب. لقد علّمنا القديس يوحنا ذلك حينما قال: «وَنَحْنُ قَدْ عَرَفْنَا وَصَدَقْنَا الْمَحَبَّةَ الَّتِي لِلَّهِ فِينَا. اَللَّهُ مَحَبَّةٌ، وَمَنْ يُثَبَّتْ فِي الْمَحَبَّةِ، يَثْبُتْ فِي اللَّهِ وَاللَّهُ فِيهِ.»^(١٦٣) بالرغم من أن اتحاد الروح المحبة بالله دون وسيط إلا أن هناك تمييزًا كبيرًا بينهما، لأن المخلوق لا يصير إلهًا أبدًا، ولا يصير الإله مخلوقًا أبدًا كما شرحت لكم سابقًا في مثال الحديد والنار. إذا كانت الأشياء المادية التي صنعها الله تتحد بعضها ببعض دون وسيط، فالأمر مع الله أكبر بكثير، حيث إن سعادته تتحقق عندما يتحد بأحبائه إذا خضعوا له من خلال نعمته، وجعلوا أنفسهم مستعدين لهذه النعمة. لذلك في مثل هذا الإنسان الداخلي الذي أنعم الله عليه بالفضائل، وفوق ذلك رفعه إلى حياة تأملية، ليس هناك وسيط بينه وبين الله في أسمى درجات انكفائه الداخلي، لكن هناك عقله المستنير وحبه النشط. من خلالهما يلتصق بالله، ويصير واحدًا معه على حد قول القديس برنارد. إنه يرتفع فوق مستوى العقل والحب النشط إلى مستوى تأمل عارٍ، ويسكن في كنف الحب الأساسي دون نشاط. هناك

(١٦٣) رسالة يوحنا الأولى ٤: ١٦.

يكون الحب والروح واحدين مع الله كما ذكرت من قبل. في هذا الحب الأساسي، ومن خلال الوحدة التي ينالها بالضرورة مع الله، يسمو على كل فهم بلا حدود، وهذه هي الحياة الشائعة للبشر الذين يرون الله، لأنه في كنف هذا السمو يستطيع هذا الشخص أن يرى المخلوقات كافة في رؤية واحدة؛ في السماء وعلى الأرض، إذا كان الله يُسر بأن يريها له. ولكن يجب عليه أن يخضع إلى اللانهاية التي يتسم بها الله، وعليه أن يتبعها إلى الأبد، لأن هذا اللا مخلوق، الذي لا يعد حتى روحًا، الذي لإلهنا يسوع المسيح الذي لا يزال يتلقى أسمى درجات الاتحاد، يفوق المخلوقات الأخرى كافة، وهو فوق كل فهم وإدراك.

الفصل الحادي عشر

كيف ينال الصالحون في تأملهم حب الله ويصير

أمامهم، وكيف يتم تصعيدهم إلى الله^(١٦٤)

حب الله أمامهم، ويبدو في رؤيتهم الداخلية شيء صالح يتدفق من خلال السماء والأرض، ويشعرون بالثالوث الأقدس يميل نحوهم وداخلهم بنعمة تامة. لهذا يُنعم عليهم من الخارج والداخل بكل الفضائل والممارسات المقدسة والأعمال الصالحة. وهكذا فهم متحدون بالله من خلال النعمة المقدسة ومن خلال أرواحهم المقدسة، ولأنهم تنازلوا عن أنفسهم لله في تركهم لما هو مهمل وفي المعاناة، ينالون السلام والفرح

(164) Ibid., pp. 44-242.

الداخلي الثابت والتعزية والإنقاذ الذي لا يمكن للعالم أن يشترك فيهم، ولا يمكن أيضًا أن يفعل ذلك أي مدّع، أو الشخص الذي يسعى إلى أن يكون ذاته أكثر مما يكون تعبيرًا عن مجد الله. علاوة على ذلك فإن أولئك البشر الداخليين والمتنورين يجدون أمامهم في رؤيتهم الداخلية حب الله، ويجذبهم أو يدفعهم صوب الوحدة، لأنهم يرون ويشعرون أن الآب مع ابنه من خلال الروح القدس يحتضن كل شخص آخر، والمختارين كافة، ويسترد أنفسهم إلى وحدة طبيعتهم بحب أبدي. وهكذا فإن الوحدة تجذب وتدعو لنفسها كل شيء ولد منها، سواء بالطبيعة أو بالنعمة. لذلك أيضًا فإن أولئك البشر المستنيرين يرتفعون بروح حرة فوق العقل إلى مستوى رؤية مكشوفة خالية من الصور التي يعيش فيها الساعي الأبدي إلى الوحدة المقدسة، وبفهم مكشوف دون صور يجتازون الأعمال والتدريبات كافة وكل الأشياء حتى يصلوا إلى ذروة أرواحهم. هناك يتشرب فهمهم المكشوف بأشعة الشمس ويتغير شكل إرادتهم بالحب الذي لا يُسبر غوره كما يحدث في حالة الحديد والنار. تشعر الذاكرة السامية العارية بأن ذاتها مغطاة ومشيدة على أساس غياب الصورة الذي لا يُسبر غوره. لذلك تتحد الصورة المخلوقة بدرجة تسمو عن فهم العقل، وبطريقة ثلاثية مع الصورة الأبدية التي هي أساس وجودها وحياتها، ويُقتنى هذا الأساس ويُحافظ عليه بصورة أبدية وضرورية من خلال رؤية بسيطة في فضاء لا صورة له، وهكذا يسمو المرء فوق العقل في الوحدة بطريقة ثلاثية وبسيطة، ومع ذلك لا يصير المخلوق إلهاً؛ لأن الاتحاد يحدث في الله من خلال النعمة وحبنا المنكفئ إلى الداخل؛ لذلك يشعر المخلوق في تأمله

الداخلي بالتمييز والغيرية بين ذاته والله. بالرغم من أن الوحدة تتم بدون وسائط إلا أن الأعمال التي يفعلها الله في السماء وعلى الأرض لا تخفي نفسها عن الروح، حيث إن الله يمنح نفسه كما هو باستبصار صاف، وهو يمنح نفسه في جوهر الروح، حيث تصوير قوى الروح بسيطة فوق مستوى العقل، وتتحول في بساطتها إلى الله. هناك يمتلئ الكل ويتدفق لأن الروح تشعر أنها قد صارت حقيقية وواحدة وثرية وفي وحدة بالله. مع ذلك نجد هنا ميلًا أساسيًا صوب التقدم، وتمييزًا أساسيًا بين وجود الروح ووجود الله، وهذا هو أسمى وأنقى تمييز يمكننا أن نشعر به.

الفصل الثاني عشر

عن أسمى اتحاد بدون اختلاف أو تمييز^(١٦٥)

بعد ذلك يحدث الاتحاد دون تمييز. يجب عليك أن تفهم حب الله ليس بوصفه مصدر تدفق كل شيء صالح والتراجع مجددًا إلى الوحدة وحسب، لكنه أيضًا حب يفوق كل تمييز، وهو إثمار أساسي للجوهر العاري للألوهية. نتج عن ذلك أن وجد الناس المستنيرون في داخل أنفسهم نوعًا من التأمل الجوهرية يفوق العقل، كما وجدوا ميلًا مثمرًا يخترق كل حالة ويتخلل الوجود برمته، ومن خلاله يغمسون أنفسهم في هوة لا منفذ لها من جمال لا يدرك كنهه، حيث تحوذ أقانيم الثالوث المقدس طبيعتها في الوحدة الأساسية. انظر! هذا المجال البسيط جدًا،

Ibid., pp. 46-244. (١٦٥)

والذي لا منفذ له إطلاقاً لدرجة أن كل تفرس فيه، وكل ميل وتمييز مبدعين يتوقان ويتلاشان، حيث إنه عن طريق هذا الإثمار تذوب الأرواح السامية كافة ، وتصير كلا شيء في جوهر الله الذي هو أسمى جوهر. هناك يسقطون عن أنفسهم في وحدة وجهل لا يسبر غورهما، وهناك يصير كل نور ظلمة، وتفسح الأقاليم الثلاثة المكان للوحدة الأساسية، وتسكن دون تمييز في نطاق إثمار النعمة الكبرى. هذه النعمة ضرورية لله، وضرورية جداً لكافة المخلوقات، لأنه لا يستطيع أي جوهر مخلوق أن يصير واحداً مع جوهر الله، ويفلت من مادته لأنه حينها يصير المخلوق هو الله، وهذا مستحيل، لأن الجوهر المقدس لا يمكنه أن ينمو أو يتضاءل، ولا يمكن إضافة أي شيء له أو أخذ أي شيء منه. مع ذلك هذه الأرواح السامية من حيث جوهرها الأساسي هي إثمار واحد ونعمة واحدة مع الله دون تمييز. هذه النعمة بسيطة جداً إلى حد استحالة وجود أي تمييز فيها. هذا ما صلى المسيح من أجله، عندما توسل إلى أبيه في السماء كي يصير أحباؤه كافة كاملين في واحد، كما هو واحد مع الآب بالروح القدس، بل إنه صلى من أجل أن يكون في داخلنا وأن نكون في داخله ونصير واحداً مع الآب السماوي في إثمار واحد عبر الروح القدس. أظن أن هذه هي الطلبة الأجمل التي طلبها المسيح من أجل نعيمنا.

القديسة تيريزا الأفيلية

ازدهر إيكهارت الألماني ورويسبروك الفلمنجي في القرنين الثالث عشر والرابع عشر. بانتقالنا الآن إلى القديسة تيريزا الأفيلية نتوجه إلى أسبانيا في القرن السادس عشر. يمكننا بالطبع أن نتوقع أن الصوفية في أسبانيا في القرن السادس عشر تختلف اختلافات كبيرة عن الصوفية الألمانية في القرن الثالث عشر، وفي الواقع هذه هي القضية. تتسم كتابات المتصوفين الأسبان بمذاق خاص بها، على طريقتها، لكنها في الآن ذاته لا تزال تعرض السمات الشاملة التي نجدها في أنواع التصوف كافة. من الطبيعي أن نتناول القديسة تيريزا الأفيلية والقديس يوحنا الصليبي معًا. لقد عاشا وعملا بتعاون مع بعضهما بعض. ينتمي كل منهما إلى الرهبة الكرملية^(١٦٦). بالرغم من أن القديس يوحنا كان أصغر من القديسة تيريزا بسبع وعشرين سنة إلا أنها اعتبرته مرشدها الروحي.

في تلك الأيام صارت أديرة الكرمل متراخية في مراقبة التدريبات الروحية التي وضعتها من أجل إدارة شؤونها. أخذت القديسة تيريزا والقديس يوحنا على عاتقهما، واعتبرا أن رسالتهما في الحياة هي أن يستعيدا مجددًا صرامة الحياة الروحية الكاملة التي اعتبرها صحيحة

(١٦٦) اسمها الرسمي رهبة إخوة سيدة جبل الكرمل، ويعرفون أيضًا باسم الكرمليون أو الكرمليت. هي رهبة في الكنيسة الكاثوليكية تأسست في القرن الثاني عشر في مملكة بيت المقدس، وتعتمد في روحانياتها على النبي إلياس ومريم العذراء بشكل خاص.

بالنسبة للحياة الرهبانية. تعاوناً معاً من أجل تحقيق هذا الهدف، ووقفاً ضد أقوى معارضة. تبادت الأديرة الكرملية الفجة إلى حد أنها اختطفت وسجنت القديس يوحنا في زنزانة في توليدو. بعد فترة من المعاناة الشديدة استطاع الهرب بطريقة دراماتيكية عن طريق نزوله من نافذة على حبل مصنوع من خيوط أغطية وثياب قديمة. عاش القديسان حتى رأيا خضوع المعارضة لعملهما وكيف انتهى الأمر إلى النتيجة المرجوة.

وُلدت القديسة تيريزا في عام ١٥١٥، وماتت في ١٥٨٢. ليس لدينا الكثير لنقله عن حياتها بغض النظر عن عملها مع القديس يوحنا. لقد صارت مشهورة بسبب الأوصاف الحميمة التي قدمتها عن تجربتها الصوفية في كتاباتها عن سيرة حياتها. نقتبس قول أحد المعلقين عليها^(١٦٧): «يقدم المتصوفون الألمان في القرن الرابع عشر، خاصة إيكهارت وسوسو وتاولر، وكذلك المتصوفون الأسبان العظام في العصر الذهبي؛ خاصة القديسة تيريزا الأفيلية والقديس يوحنا الصليبي، في أعمالهم وصفاً نفسياً دقيقاً لأسمى مراحل الحياة الصوفية». لا شك أن هذا حقيقي بالنسبة للألمان الذين ذكرناهم. ينطبق ذلك أيضاً على القديس يوحنا الصليبي الذي يعرض موهبة كبيرة في الاستبطان والتحليل النفسي، ولكن هناك شك كبير فيما إذا كان بإمكاننا أن نقول الشيء نفسه عن القديسة تيريزا أم لا، فهي تكتب بصورة أكثر حيوية عن الأعراض

(167) Kurt F. Reinhardt, in the introduction to *St. John of the Cross, The Dark Night of the Soul (Milestones of Thought Series)* translated by Kurt F. Reinhardt. New York: Frederick Ungar Publishing Company, 1957, p. xii.

المادية او الجسمانية المصاحبة للاتحاد والنشوة. هذه المعلومات مشوقة وقيمة. لكنها لا تخبرنا سوى القليل عن الحياة الروحية الداخلية بالرغم من الإيماءات التحضيرية التي قدمتها لفعل ذلك. لم تكن لديها أي قدرة على التحليل النفسي، بل في الواقع لم تكن لديها القدرة على أي تحليل، بينما يقدم لنا القديس يوحنا عقلاً تحليلياً بدرجة مذهشة. تغيب هذه الموهبة بدرجة واضحة لدى القديسة تيريزا. تكتب عن نفسها قائلة: «إني لا أعرف كيف أشرح الطريقة التي يأتي من خلالها ما نطلق عليه «اتحاد» ولا أعلم طبيعته. يصفها علم اللاهوت، لكنني لا أستطيع استخدام المصطلحات الصحيحة، ولا أستطيع فهم ما المقصود بالعقل، أو طبيعة اختلافه عن الروح. يبدو كل ذلك واحداً بالنسبة لي». من المحتمل جداً أن يكون الأمر كذلك بالنسبة لقراء كثيرين عصريين، ولكن ما نقصده هو أنه كانت هناك اختلافات واضحة بين هذه المصطلحات في ذلك الزمن، وربما الأمر كذلك اليوم وسط دوائر معينة، بينما هي تعترف بعدم قدرتها على التمييز بينها. من الواضح أن ما تقوله عن نفسها فيما يتعلق بعدم قدرتها على التمييز بين هذه المصطلحات هي سمة عامة لعقليتها. لم تكن قادرة على مسايرة أي نوع من الاختلافات الدقيقة. في الحقيقة لم تكن شخصية تتسم بدرجة كبيرة من العقلانية. بالطبع لا يتضمن ذلك أي إشارة إلى الحط من ورعها وعمق وأهمية وعيها الصوفي. من المؤكد أنها بلغت أسمى درجات التنوير في الحياة الأحادية. ولكن ضعف قدرتها على التفكير العقلي يجعل من غير المحتمل أن نال من كتابتها أي أبعاد نظرية قيمة تتعلق بالقيمة الداخلية للوعي الصوفي. لقد اختبرته تماماً، لكن لم تكن

مدربة عقلياً لدرجة أنها لم تستطع أن تعطينا أي معلومات شديدة القيمة عنه. إنها تقول إنها لا تعرف كيف تفسره.

بالرغم من ذلك نجدها تخبرنا غالباً أنها ستصف الاتحاد الصوفي. بعد بضعة أسطر من قولها إنها لا تعرف كيف تصف الاتحاد الصوفي تقول: «ما أسعى إلى تفسيره هي مشاعر الروح عندما تكون في الاتحاد المقدس». العبارة التالية هي: «من الواضح تمامًا أن الاتحاد هو أن يصير شيان مختلفان واحدًا. يا إلهي كم أنت صالح! مبارك أنت إلى الأبد!» قادت الكلمات الأخيرة القديسة تيريزا إلى كتابة صفحات عديدة من الاستطرادات الورعة والتقية إلى حد أنها قد نسيت تقريباً أنها عقدت العزم في البداية على تفسير مشاعر الروح عندما تكون في كنف هذا الاتحاد المقدس. من الحقيقي أنها تتحدث كثيرًا عن الغبطة والفرح اللذين يرافقان الاتحاد، وربما هذا هو كل ما تقصده عندما تتعهد بأن تخبرنا عن مشاعر الروح.

نظرًا لأنها تعتقد أنه «من الواضح تمامًا أن الاتحاد هو أن يصير شيان مختلفان واحدًا»، ونظرًا لأنها ترى أن هذه العبارة واضحة جدًا، من الجلي إذن أننا لا نستطيع أن نتوقع منها أن تلاحظ غموض كلمة «اتحاد» التي ناقشناها في موضع سابق، ولا نستطيع أن نأمل أنها سوف تلقي أي ضوء على الاختلاف بين التفسيرات المتعلقة بالازدواجية ومذهب وحدة الوجود في التجربة الصوفية. مرة أخرى علينا ألا نبحت في كتاباتها عن أي فهم لطبيعة الاختلاف بين التجربة الصوفية في حد ذاتها وتأويلها. التجربة بالنسبة لها هي ببساطة «الاتحاد بالله» وكفى. من الطبيعي إذن

أننا لا يمكننا أن نتعامل معها كشاهد على أن الجوهر المعرفي للتجربة الصوفية هو الوحدة غير المتميزة. إن عدم وجود أي شاهد قد يكون هو أساس اتهامها بأن تجربتها لا يمكن أن تكون من نفس نوع تجارب المتصوفين العظام الذين نفحص أعمالهم. قد نزع من تجربتها لم تكن وحدة غير متميزة كتلك التي لإيكهارت مثلاً أو رويسبروك أو أفلوطين والتي كانت لدى متصوفي الشرق مثلاً. أعتقد أن استدلالاً كذلك سيكون سطحياً. من الشائع أن نجد أغلب المتصوفين المسيحيين يعتقدون أنهم يختبرون بأنفسهم «الاتحاد بالله» وهذا هو التفسير المسيحي التقليدي للتجربة، ولكن نظراً لأن القديسة تيريزا تفشل في أن تُظهر أي تمييز بين التجربة والتأويل، ولا تحاول أن تعزل وتحلل جوهرها الأساسي، كما يفعل المتصوفون المسيحيون من أمثال إيكهارت ورويسبروك، فهل علينا حينها إذن أن نستنتج أن الاتحاد بالله الذي نخبرنا عنه كان من نوع مختلف تماماً عن اتحادهم بالله؟ من غير المحتمل أبداً أن نجد نوعين مختلفين من الاتحاد المسيحي، وأن يكون المتصوفون المسيحيون في تواصلهم مع بعضهم بعض لم يكتشفوا هذه الحقيقة أبداً. هذا الأمر حقيقي على وجه الخصوص في تواصلها مع القديس يوحنا الصليبي الذي كان بمثابة مرشد روحي لها. لدينا دليل ممتاز كما سنرى على أن تجربة القديس يوحنا كانت من نوع تجارب المتصوفين الانطوائيين ذاته التي قمنا بمناقشتها سابقاً، بالرغم من حقيقة أن المصطلح الصوفي كان مختلفاً عن مصطلحهم، وذلك لأنه ينتمي إلى ثقافة القرن السادس عشر الأسبانية. سيكون الأمر لا يصدق إذا قلنا أن القديسة تيريزا والقديس يوحنا قصدا

بالاتحاد بالله نوعين مختلفين من التجربة، وأنهما لم يكتشفا ذلك أبدًا خلال سنوات طويلة من تعاونهما المشترك.

من بين العبارات الورعة التي شملتها كتابات القديسة تيريزا نجد تعبيرات كثيرة عن شعورها بالخطية، كما هو الحال بالطبع مع قديسة مسيحية. إنها تصف نفسها بأنها امرأة تعسة، وتؤنب الإله بلطف لمنحه هبة الاتحاد لمخلوق تعس جدًا مثلها، منحط تمامًا، ضعيف للغاية، ولا قيمة له على الإطلاق. تضيف: «باختصار أنا امرأة ليست صالحة، بل شريرة».

من حين لآخر نجد أنها تقترب من وصف نفسي قيم يؤكد ما توصلنا إليه من دراساتها للمتصوفين الآخرين. عادة نجد المتصوفين يصرون على أنهم يشعرون بكل تأكيد بأن تجربتهم لها دلالة موضوعية، وأنها تجعلهم على اتصال بحقيقة ما خارج أنفسهم. تؤكد القديسة تيريزا ذلك وتقول: «تشعر النفس بأنها قريبة من الله، وأن بداخلها تأكيدًا لا يجعلها تفعل أي شيء أبدًا سوى أن تؤمن بذلك». تخبرنا أيضًا أن ملكات النفس تكون في حالة توقف أثناء الاتحاد، بما يشمله ذلك من إرادة وتخيل، حيث أن النفس في هذه الحالة «تفقدتها تمامًا». تقول القديسة تيريزا أنه في أسمى درجات الاتحاد تفقد النفس كل الملكات، وأن المرء لا يعود يرى أو يسمع أو يدرك. من الممكن أن يشير ذلك إلى إخلاء الذات من كافة محتوياتها التجريبية. لكن هناك شك فيما إذا كان ذلك هو ما تقصده أم لا. إخلاء الذات من الأحاسيس والأفكار.. إلخ عادة ما تكون عملية متعمدة يقوم بها المرء، وينجح فيها بصعوبة بالغة كما يقول إيكهارت. لكن القديسة تيريزا

تذكر الأمر كثيرًا جدًا كما لو أن فقدان هذه الملكات التي تتكلم عنها قد حدث لها وهي في حالة غشية تشبه الغيوبة.

سيكتشف القارئ أن كلمة «نشوة» التي تستخدمها القديسة تيريزا هي نوع من أنواع المصطلحات الفنية. إنها لا تعني مجرد حالة من الفرح الزائد كما هو معناها في الإنجليزية العادية، بالرغم من أن هذا المعنى متضمن فيها أيضًا. لكن معناها هو بدرجة كبيرة نوع من الغيوبة كما تستعملها القديسة تيريزا والصوفيون المسيحيون الآخرون، وتعبّر عن نفسها في صورة تغيرات جسمانية غريبة تصفها القديسة تيريزا.

الجزء الأول من المختارات الآتية هو من الفصل الثامن عشر من سيرة القديسة تيريزا الذاتية. لكنني بعد بعض التردد أضفت جزءًا من الفصل الثاني من كتاب «القلعة الداخلية». يعود ترددي إلى أنه بالرغم من الأهمية الكبرى لهذه الفقرة لكنها غامضة جدًا؛ خاصة فيما تقوله عن الرؤى. مع ذلك الحقائق التالية تبدو واضحة. إن الاختلاف بين الخطوبة الروحية والزواج الروحي هو الفرق بين اتحاد عرضي واتحاد دائم. إنني أفهم أن الاتحاد الدائم هو مثل الوعي الصوفي والوعي الحسي العقلي المندمجين. بينما يكون الفاعل هنا في حالة استمتاع دائمة بالوعي الصوفي، يستمر في نشاطه في العالم، وفي تنفيذه لأعماله العادية. لقد ناقشنا ذلك من حيث علاقته بالزن. من الواضح أن القديسة تيريزا قد وصلت إلى المرحلة النهائية في الحياة الصوفية في الوقت الذي كانت تكتب فيه كتاب «القلعة الداخلية»، لا في الوقت الذي كانت تكتب فيها سيرتها الذاتية.

من حياة القديسة تيريزا

الاتحاد الصوفي^(١٦٨)

أثناء السعي إلى الله بهذه الطريقة تصير النفس واعية بأنها مغشي عليها تمامًا، وأنها في إغماء ذات سعادة وحلاوة مفرطة. تتوقف عن التنفس تدريجيًا، وتبدأ كل قوتها الجسدية في خذلانها. لا تستطيع حتى أن تحرك يدها دون ألم شديد. تنغلق العينان لا إراديًا، وحتى إذا ظللتا مفتوحتين تجدان صعوبة بالغة في الرؤية. لو حاول شخص أن يقرأ في هذه الحالة لا يستطيع أن يتهجى حرفًا واحدًا. يشبه ذلك ما يفعله المرء حينما يحاول التعرف على شخص ما يرى الحروف بوضوح لكنه لا يجد أن ذلك يساعده على فهم الكلمات، ولا يستطيع قراءتها حتى إذا كانت هذه هي رغبته. يستطيع أن يسمع لكنه لا يستطيع فهم ما يسمعه. لا يستطيع أن يفهم أي شيء بحواسه التي تعيق سعادة نفسه، ومن ثم تسبب ضررًا أكثر مما تجلبه من عون. لا فائدة حينها من محاولة التحدث. لا يستطيع العقل أن يكون كلمة واحدة، وحتى إذا كان ذلك في استطاعته لن تكون لديه القوة لينطق بها، لأنه في مثل هذه الحالة تختفي كل قوة النفس الجسدية، بينما تزداد قوة الروح حتى إن أفضل ما قد يحققه المرء هو الإثمار الناتج عن هذه الغبطة. إن السعادة الخارجية التي يختبرها المرء عظيمة، ويمكن تمييزها بوضوح شديد.

لا تلحق هذه الطلبة أي أذى بصاحبها مهما كانت طويلة، وعلى الأقل

(168) St. Teresa of Avila, op. cit., VoL I, Chapter 18, pp. 108-10.

لم تجلب لي أي أذى أبداً، ولا أتذكر أنني شعرت بأي آثار سلبية بعد أن أنعم عليّ الله بهذه المنّة، ومهما شعرت بالتوَعك لكنني بوجه عام أكون في حالة أفضل. ما الضرر الذي يمكن أن تجلبه مثل هذه النعمة العظيمة؟ يجدر بي أن أذكر التأثيرات الخارجية التي تصاحب هذه الحالة حتى لا يكون هناك أدنى مجال للشك بأن شيئاً عظيماً قد حدث. نختبر في هذه الحالة فقدان القوة، ولكن التجربة ذاتها تكون مبهجة جداً لدرجة أن تقوانا تصير أعظم.

من الصحيح أن هذا يحدث في البداية في وقت قصير جداً، وقد حدث ذلك لي، حتى إنه لا يكون بوسع المرء أن يدرك الحالة عن طريق هذه الإشارات الخارجية، ولا عن طريق فشل حواسه، وذلك من فرط السرعة. لكن غزارة النعم التي تنعم بها النفس تدل بوضوح على قوة سطوع الشمس عليها، وكيف أنها أذابت الروح. في رأيي يجب أن نلاحظ أنه مهما كان طول الفترة التي تكون فيها ملكات الروح في هذه الحالة من التوقف، لأنها قصيرة جداً في كل الأحوال، حتى لو استمرت لنصف ساعة مثلاً، وهي فترة طويلة نسبياً، لكنني لا أظن أنها استمرت معي لهذه الفترة. ولأن النفس ليست واعية بتلك الحالة يكون من الصعب جداً أن نُقدّر مدتها، ولذلك سأكتفي بالقول أنها لا تطول إلى الحد الذي تعود فيه إحدى تلك الملكات للاستيقاظ مجدداً. الإرادة هي التي تحافظ على الاتصال بالله، أما الملكتان الأخريان فسرعان ما تبدآن في تكدير صفوها مجدداً. مع ذلك تكون الإرادة هادئة، ولذلك تتوقفان مجدداً، ولكن في النهاية، وبعد فترة قصيرة من التوقف تعودان للحياة مرة أخرى.

مع كل ما يحدث قد يستمر الوقت الذي نقضيه في الصلاة لساعات؛ لأن الملكتين حينما تثلان بتأثير الخمر المقدس تصيران في حالة استعداد كبيرة لفقدان أنفسهما لتتالا المزيد والمزيد، ولذلك تحافظان على رفقة الإرادة لهما، وتبتهج الملكات الثلاثة معاً. ولكن هذه الحالة التي يضيع فيها الثلاثة تماماً، ولا تكون لديهم القدرة على تخيل أي شيء، حيث يضيع الخيال تماماً هو الآخر، تستمر لفترة وجيزة وحسب كما قلت سابقاً، بالرغم من أن الملكات لا تستعيد قدرتها الطبيعية لبضع ساعات، وتظل في حالة اضطراب، إلا أن الله يجمعها مجدداً لنفسه.

لنأتي الآن إلى الجزء الأكثر حميمية مما تختبره النفس في هذه الحالة. إن الأشخاص الذين يتحدثون عنه هم أولئك من يعرفونه؛ لأنه من غير الممكن فهمه، ولا تزال أوصافه قليلة. عندما كنت على وشك أن أكتب عن ذلك، وقد أجريت لتوي تواصلاً واختبرت هذه الصلاة التي أكتب عنها تحديداً، تساءلت عما تفعله النفس أثناء ذلك الوقت عندما قال الإله هذه الكلمات لي: «إنها تموت عن نفسها تماماً يا ابنتي ليتسنى لها أن تثبت نفسها بي أكثر فأكثر. لا تعود هي من تحيا بل أنا أحيها فيها. إنها لا تستطيع إدراك ذلك الفهم، فهو فهم لا يمكن إدراكه». المرء الذي اختبر ذلك سيفهم شيئاً لا يمكن التعبير عنه بمزيد من الوضوح لأن كل ما يحدث في هذه الحالة غامض جداً. كل ما يمكنني أن أقوله هو أن النفس تشعر بقربها من الله، وأن ثمة نوع من أنواع التأكيد يبقى بداخلها، بحيث لا يعود بوسعها أن تفعل شيئاً سوى أن تؤمن. الآن تفشل الملكات كافة ، وكما قلت تتوقف بمثل هذه الطريقة لدرجة أنه يكون من المستحيل

أن نعتقد أنها نشطة. إذا تأملت النفس في موضوع ما تجده يتلاشى من ذاكرتها، كما لو أنها لم تفكر فيه أبدًا. إذا انخرطت النفس في القراءة تجد نفسها غير قادرة على التركيز فيما تقرأه، ولا تستطيع أن تتذكره، والأمر ذاته ينطبق على النفس حينما تحاول أن تصلي. لذلك تحرق هذه الفراشة اللحوية (الذاكرة) أجنتها، ولا يعود بإمكانها أن تطير. يجب على الإرادة أن تشغل تمامًا بالحب، لكنها لا تستطيع أن تفهم كيف تحب؛ لأن الفهم – إذا كانت تفهم – لا يدرك كيف يمكنها أن تفهم، أو على الأقل لا يستطيع أن يفهم شيئًا مما تفهمه. لا يبدو لي أنها تفهم، لأنها كما قلت لا تفهم ذاتها ولا أنا بذاتي أستطيع أن أفهم ذلك.

نشوة^(١٦٩)

أود بعون الله أن أكون قادرة على وصف الاختلاف بين الاتحاد والنشوة أو السمو، أو ما يسمونه رحلة الروح أو السرور المفرط، وكافة هذه التسميات هي الشيء ذاته. ما أقصده هنا هو أن هذه التسميات المختلفة تشير إلى الأمر ذاته الذي نطلق عليه انجذاب الروح. تتجاوز فائدته فائدة الاتحاد لأن التأثيرات التي تنتج عنه مهمة جدًا، كما أن عمليات كثيرة ترتبط به. يعطينا الاتحاد انطباعًا بأنه الشيء ذاته في البداية والمتنصف والنهاية، كما أنه يحدث على المستوى الداخلي بصورة كاملة. لكن حالات النشوة التي أقصدها لها غايات ذات تأثيرات أعلى وأهم على المستويين الداخلي والخارجي. قد يُفسّر لنا الإله ذلك لأنه قد

(169) Ibid. Chapter 20, pp. 20-119, 26-125

فسّر لنا كل شيء آخر، حيث إنني لم أكن لأعلم شيئاً عن ذلك بالتأكيد لو لم يكن الله بجلاله قد فسّر لي الطرق والأساليب التي يمكن عن طريقها وصف الأمر إلى حد ما.

دعونا نتأمل الآن في تلك المياه الأخيرة التي وصفناها سابقاً، وسنجد أنها وفيرة جداً لدرجة أن الأرض لا تكفيها. قد نعتقد أن هذه السحابة من الجلال العظيم تكون معنا هنا على هذه الأرض، ولكن نظراً لأننا نقدم له آيات الشكر على هذه النعمة العظيمة، ونبذل قصارى جهدنا لنقترب منه بطريقة عملية، يجمع الله شتات الروح كاملاً كما تجمع السحب الأبخرة من الأرض. لقد سمعت أنه بهذه الطريقة تجمع السحب والشمس الأبخرة، وترتفع السحابة إلى السماء، وتأخذ الروح معها، وتبدأ في اكتشاف أشياء تخص المملكة التي أعدها الله لها. لا أعلم ما إذا كانت المقارنة دقيقة أم لا، ولكن هذه هي الطريقة التي تحدث بها بالفعل.

في حالات النشوة هذه تبدو الروح كأنها لم تعد تنعش الجسد، ولذلك نشعر أن سخونة الجسد الطبيعية تقل بدرجة محسوسة، يصير الجسد أبرد تدريجياً بالرغم من إدراكه السعادة والحلاوة الشديدة. من غير الممكن وجود وسيلة للمقاومة، بينما توجد وسائل للمقاومة حينما نكون في الاتحاد واقفين على أرضيتنا. قد تكون المقاومة مؤلمة وعنيفة، ولكن من الممكن دائماً أن تتم. لكن يمكننا أن نعتبرها قاعدة أن إبان النشوة ليس لهذه الإمكانية وجود، حيث إنها تأتي غالباً مثل دافع سريع قوي قبل أن يستطيع تفكير المرء أن يحذره، ولا يمكن للمرء حتى أن يفعل شيئاً

ليساعد نفسه، فأنت ترى وتشعر بهذه السحابة أو هذا النسر القوي يرفعك ويحملك إلى أعلى فوق جناحيه.

أكرر أنك تدرك وترى أنك محمول بعيدًا، ولا تعلم إلى أين لأنه على الرغم من أن النشوة تجلب لنا السعادة إلا أن طبيعتنا تجعلنا خائفين منها في بادئ الأمر، ونحتاج إلى أن تكون عاقدتي العزم وشجعان في الروح بدرجة أكبر مما وصفناها. مهما حدث يجب علينا أن نخاطر بكل شيء ونسلم أنفسنا إلى يدي الله، ونذهب عن طيب خاطر حيثما نحن محمولون بعيدًا، لأننا في الحقيقة سنحمل بعيدًا، شئنا أم أبينا. في مثل هذه الضيقات أجد نفسي أمر بفترة أحب فيها أن أقاوم وأبذل كل قوتي لفعل ذلك، وخاصة عندما تحدث هذه الحالة علانية، وفي أوقات كثيرة تحدث في الخفاء عندما أخشى أن أعاني من الكبرياء. من حيث لآخر كان باستطاعتي أن أقاوم إلى حد ما، ولكن ذلك كان على حساب إنهاك شديد لأنني كنت أشعر بأنني منهكة بعد ذلك كما لو أنني كنت أقاتل عملاقًا قويًا. في أوقات أخرى بدت لي المقاومة مستحيلة لأن روحي كانت محمولة بعيدًا، وكقاعدة عامة يكون ذهني قد مضى بعيدًا هو أيضًا دون أن يستطيع كياني منع ذلك. أحيانًا كان جسدي كله يتأثر إلى درجة أنه كان يرتفع عن الأرض.

كان ذلك يحدث نادرًا، ولكن ذات مرة عندما كنت وسط المراتلات راكعة على ركبتي، وعلى وشك الاتصال شعرت بحزن شديد. بدا لي الأمر غير عادي على الإطلاق، وظننت أنني سيكون لدي الكثير لأقوله، ولذلك أمرت الراهبات (فقد حدث ذلك بينما كنت رئيسة للدير) ألا

يتحدثن عن الأمر. في مناسبات أخرى شعرت أن الله كان سيفضي بي إلى أقصى قدر من النشوة، واستلقيت على الأرض، وأتت الأخوات ليساعدنني على النهوض، وقد حدث ذلك ذات مرة أثناء صلاة القداس في عيد شفيعلنا في حضور بعض السيدات العظيمات. توسلت حينها إلى الله ألا يمنحني نعمًا أخرى لها علامات وأشكال مرئية، لأنني شعرت بالإعياء الشديد من تحملي لمثل هذه الهموم، وعلاوة على ذلك قلت إن إلهي العظيم يمكنه أن يمنحني هذه النعم دون أن يعلم أحد عنها شيئًا. يبدو أنه تعطف واستجاب لصلاتي لأنني منذ تلك الصلاة لم أتلق أبدًا مثل هذه النعم مجددًا، ومع ذلك فقد حدث ذلك حقًا منذ فترة غير طويلة...

لنعد الآن إلى حالات النشوة وخصائصها العادية جدًا. أستطيع أن أشهد أن جسدي بعد النشوة كان يبدو منيرًا، كما لو أن كل أحماله قد تركته. أحيانًا ما كان ذلك يبدو ملحوظًا جدًا لدرجة أنني لم أستطع أن أؤكد ما إذا كانت قدماي تلمسان الأرض أم لا، لأنه بينما تستمر النشوة يظل الجسد غالبًا في وضع جلوس كأنه ميت، غير قادر على فعل أي شيء من تلقاء نفسه، ويستمر في وضع جلوس مثلاً أو بيدين مبسوطتين أو مضمومتين. نادرًا ما يفقد المرء وعيه. أحيانًا كنت أفقد الوعي تمامًا، لكن ذلك كان يحدث نادرًا وللحظات قصيرة، لكن القاعدة العامة يشعر الوعي بالانزعاج، وبالرغم من أن المرء لا يكون قادرًا على فعل شيء تجاه العالم الخارجي إلا أنه يستطيع أن يسمع ويفهم، ولكن بغير وضوح كما لو أنه بعيد جدًا. لا أقول إنه يستطيع أن يسمع ويفهم عندما تكون النشوة في أعلى درجاتها، وأقصد عندما تضيع الملكات تمامًا من خلال

الاتحاد بالله عن قرب. في رأيي أنه في تلك المرحلة لن يرى المرء أو يسمع أو يدرك، ولكن كما قلت عندما وصفت صلاة الاتحاد السابقة، فإن هذا التحول الكامل للروح في الله لا يستمر سوى وقت قصير، وأثناء استمراره لا يمكن لمملكة من ملكات النفس أن تفهم أو تعرف ما يحدث. لا يمكن أن نفهم بينما نحن على الأرض. في الحقيقة لا يرغب الله أن نفهمها لأننا ليست لدينا القدرة على فعل ذلك. لاحظت ذلك بنفسي.

من كتاب القلعة الداخلية

الزواج الروحي^(١٧٠)

لنتناول الآن الزواج المقدس الروحي بالرغم من أن هذه النعمة الكبيرة لا يمكن أن تتم فينا أثناء حياتنا بصورة كاملة، لأنه لو كان علينا أن نسترد ذواتنا من الله تمامًا أثناء حياتنا لضاعت هذه النعمة الكبيرة. عندما يمنحنا هذه النعمة العظيمة لأول مرة فإنه يكون سعيدًا أن يكشف نفسه للروح من خلال رؤية خيالية لإنسانيته المقدسة جدًا لكي تفهم بوضوح ما يحدث، ولا تجهل حقيقة أنها تتلقى نعمة كبرى. بالنسبة للآخرين تأتي التجربة بطريقة مختلفة. بالنسبة للشخصية التي كنا نتحدث عنها، كشف السيد لها نفسه عندما نالت نعمة التواصل معه في بها عظيم وجمال وجلال كما فعل بعد قيامته من الأموات وأخبرها أن الوقت قد

(170) St. Teresa of Avila, The Interior Castle, loc.cit., Vol. II, Seventh Mansions, Chapter II, pp. 35-333.

حان ليتولى شؤونها كما لو أنها شؤونه هو شخصيًا، وكرر كلمات أخرى يمكن فهمها بصورة أسهل من تكرارها.

ستظنون أن هذا لم يكن شيئًا جديدًا لأنه في مناسبات أخرى كشف الإله عن نفسه لتلك الروح بهذه الطريقة، ولكن كان ذلك مختلفًا جدًا، حتى إنه تركها وهي مرتعبة ومرتبكة جدًا. ربما السبب هو أن هذه الرؤيا قد أتبها قوة عظيمة، وهناك سبب آخر وهي الكلمات التي كلمها بها، ولأنها في داخل روحها حيث كشف لها عن نفسه لم تكن قد رأت أي رؤى أبدًا سوى هذه الرؤيا. يجب أن تفهموا أن هناك اختلافًا كبيرًا بين الرؤى الأخرى كافة التي ذكرناها سابقًا وتلك الرؤيا التي تخص هذا المسكن، كما أن الاختلاف ذاته موجود بين الخطوبة الروحية والزيجة الروحية، كذلك الموجودة بين شخصين مخطوبين واثنيين متحدين، ولا يمكن أن ينفصلا، كما هو الفرق بين شخصين مخطوبين وشخصين متحدين اتحادًا لا يمكن أن تنفصم عراه.

كما ذكرت من قبل، يعقد المرء هذه المقارنات لأنه ليس هناك وجود لمقارنات أخرى مناسبة، ومع ذلك يجب أن نفهم أن الخطوبة الروحية ليست لها علاقة بالجسد إلا إذا كانت الروح غير موجودة في الجسد، ولم يكن هناك شيء سوى الروح. هناك ارتباط أقل بين الزواج الروحي والجسد، لأن هذا الاتحاد السري يحدث في أعماق أعمق الروح، حيث يسكن الله ذاته، ولا أظن أن هناك حاجة لوجود باب، لأن كل ما وصفناه يبدو أنه أتى من خلال وساطة الحواس والملكات، ويجب على هذا الظهور الإنساني للإله أن يمر بها أيضًا. لكن كل ما يمر بالزواج الروحي

مختلف تمامًا. يظهر الإله في مركز الروح، وليس من خلال رؤية تخيلية، بل من خلال رؤية عقلية، بالرغم من أن الأمر أكثر حذقا مما ذكرناه، ويحدث ذلك بصورة مماثلة لظهوره للرسول دون أن يدخل من الباب، حيث قال «سلام لكم»^(١٧١). هذا الاتصال اللحظي لله بالروح هو سر عظيم جدًا، ونعمة سامية جدًا، وتشعر الروح بقدر كبير من الانشراح حتى إنني لا أعلم بأي شيء يمكنني مقارنته، فهي تقول كل تعبير إلى درجة أن الإله يسعد في تلك اللحظة بأن يُظهر للروح المجد الموجود في السماء بطريقة أسمى من كل ما هو ممكن في أي رؤيا أو تعزية روحية أخرى. من المستحيل أن أقول - بقدر ما أفهم - أكثر من أن الروح (أقصد روح هذه النفس) تكون واحدة مع الله، والذي لكونه روحًا أيضًا، سعد بأن يكشف عن الحب الذي يكنه بإظهاره مدى ذلك الحب لأشخاص معينين حتى تمتدح عظمته، لأنه كان مسرورًا أن يتحد بذاته بكيان آخر بطريقة يصيران فيها مثل اثنين لا يمكن أن ينفصلا عن بعضهما بعضًا، وحتى إذا كان هذا ممكنًا، لن يفصل ذاته عنه.

الخطوبة الروحية مختلفة. في هذه الحالة يكون الشخصان غالبًا منفصلين، كما هو الحال بالنسبة للاتحاد، لأنه بالرغم من أن معنى الاتحاد هو ربط شيئين ليصيرًا واحدًا إلا أنه من الملحوظ بصورة عامة أن كل من الاثنين يستطيعان أن ينفصلا ويظل كل منهما شيئًا بذاته. تمر هذه النعمة الإلهية سريعًا، وبعد ذلك تُحرم الروح من تلك الصحة، بحسب قدرتها على الفهم. يختلف الأمر بالنسبة للنعمة الإلهية الأخرى، حيث تظل

(١٧١) راجع إنجيل يوحنا ٢٠.

الروح طوال الوقت في ذلك المركز مع إلهها. قد نقول إن الاتحاد هو بمثابة طرفي شمعتين مرتبطتين معًا، حتى إن الضوء الذي ينبعث منهما يصير ضوءًا واحدًا، وتصير الفتيلتان واحدةً أيضًا، وبعد ذلك يمكن أن نفصل كل شمعة عن الأخرى تمامًا، وتصير الشمعتان اثنتين مجددًا، أو يمكننا أن نسحب الفتيلة من الشمعة. لكن الحال هنا مثل المطر الذي يتساقط من السماء في نهر أو ينبوع ماء، فلا يكون هنا شيء سوى الماء، ومن المستحيل أن نفصل ماء النهر عن الماء الذي تساقط من السماء، أو يمكننا تشبيه الأمر بجدول مائي صغير جدًا يدخل البحر، ولا يمكن أن تكون هناك طريقة لفصل مياه الجدول عن مياه البحر، أو يمكن أن نشبه الأمر بنافذتين كبيرتين في حجرة، يدخل الضوء من خلالهما في أماكن مختلفة، لكنه يصير كله ضوءًا واحدًا.

القديس يوحنا الصليبي

وُلِدَ القديس يوحنا في عام ١٥٢٤، ومات في عام ١٥٩١. تضمن الجزء السابق المتعلق بالقديسة تيريزا شيئًا ما عن حياته وعمله.

من الواضح أن أسلوبه في الكتابة يتناقض بوضوح مع أسلوب القديسة تيريزا. بالرغم من أنه لا تمكن مقارنته فكريًا مع المتصوفين الألمانين العظميين: إيكهارت - رويسبروك، إلا أنه يتسم بصفاء ذهن وتنظيم في تفسيراته. إنه يتقدم من نقطة لأخرى بطريقة منظمة، وطبقًا لما يمكننا أن نسميه «خطة مرتبة». إنه لا يتيه أبدًا في كتابته كما تفعل القديسة تيريزا. إنه يظهر قدرة تحليلية جديرة بالاعتبار وبصيرة نفسية كبيرة، وينتج

عن ذلك أن صفحاته هي على النقيض من صفحات القديسة تيريزا، حيث نجدها لطيفة في قرابتها. من غير الضروري أن أسبقها بمقدمة طويلة أو ألحق به أي تعليقات؛ وذلك لأن القارئ لن يجد أي صعوبة في متابعتها. سوف أشير باختصار في هذا التمهيد إلى جانبين من عمله: أولاً قوله عن طبيعة الاتحاد، وثانياً جزءاً من وصفه لـ «الليلة المظلمة للروح».

إنه يؤكد بشدة على غياب الصورة في الوعي الصوفي وضرورة التخلص من الصورة كما يفعل رويسبروك والمتصوفون الانطوائيون بوجه عام. إذا أردنا أن نميز بدقة ما يسميه تأملاً عن استعمال الكلمة في التقليد الصوفي الهندي سنقول - كما ينص المقتطف التالي - إنه «نشاط عقلي غير مطرد عن طريق الصور والأشكال التي ينتجها التخيل، كما يحدث على سبيل المثال عندما نتخيل المسيح مصلوباً». يستمر قائلاً: «يجب أن نفرغ النفس من كل شيء يتعلق بالحواس الداخلية إذا أردنا أن نتألم الاتحاد المقدس». من الواضح أنه يجب تفريغ العقل من المشاعر المادية الفعلية. علاوة على ذلك يجب على النفس أن «توقف عمل ملكاتها في أفعال معينة. على سبيل المثال تفقد الذاكرة قوتها، ويكون الفهم قابلاً في الظلام، وغير قادر على إدراك شيء، وكذلك تكون الإرادة. لا يمكن للحكمة الداخلية أن تتدخل في الفهم بأي شكل تصوري أو صورة حسية. سيجد القارئ هذه الاقتباسات كافة في سياقها الصحيح، وتوضح هذه المختارات أن تجربة القديس يوحنا في الاتحاد قد حدثت عن طريق تفريغ الذات الذي وصفناه سابقاً من محتوياتها التجريبية، والتي وجدنا أنها الشرط الشامل للتجربة الصوفية الانطوائية.

علاوة على ذلك النفس التي نالت هذا الوعي «تشعر كما لو أنها قد وُضعت في عزلة شاسعة عميقة في صحراء هائلة لا حدود لها». من الواضح أن هذه الصحراء هي الصحراء الجرداء ذاتها التي تحدث عنها إيكهارت، والتي هي كناية عن الجانب السلبي للتجربة وتفريغها أو اللامائية وفراغ البوذيين.

القديس يوحنا مشهور بالطبع بعبارة «الليلة المظلمة للروح» وهذا مفهوم لم نواجهه في هذا الكتاب حتى الآن، ولا نجده في الصوفية الهندوسية أو البوذية أو الطاوية أو بوذية أفلوطين. إنه في الحقيقة غريب تمامًا عن الصوفية المسيحية. إن تجربة الليلة المظلمة للروح معروفة جيدًا ليس فقط بالنسبة للقديس يوحنا، ولكن أيضًا بالنسبة للمتصوفين المسيحيين الآخرين مثل جين بوفير^(١٧٢) ورويسبروك وتاولر. تختلف تجليات الليلة المظلمة إلى حد ما باختلاف الشخصيات، لكنها بوجه عام رد فعل عاطفي. لقد فهمنا أنه بالرغم من أن الجوهر الإدراكي للتجربة الصوفية والوحدة غير المتميزة موجود في كل مكان إلا أن هناك اختلافات ثقافية وفردية فيما يتعلق بـ:

١ - التأويل العقلي.

٢ - اللهجة العاطفية.

من ثم فإن حقيقة وجود «الليلة المظلمة» في المسيحية فقط لا يُبطل افتراض أن التجربة واحدة في كل مكان.

(١٧٢) جين بوفير (١٦٤٨ - ١٧١٧) كاتبة سير ذاتية ومتصوفة فرنسية. ولدت في مونتارغيس، توفيت في بلوا، عن عمر يناهز ٦٩ عامًا.

في وصف القديس جون لليلة المظلمة يبدو لنا أن لها معنيين مختلفين، أو ربما يجب أن نقول إن لدينا جانبين مختلفين لشيء واحد. إن العبارة التي اقتبسناها بالفعل عن أن الروح يجب أن تظل في ظلمة من جهة الحواس والصور والفهم تعطينا معنى واحدًا؛ ألا وهو أن الذات التي تخلصت من المشاعر والصور والمفاهيم لا ترى هذه الأشياء، ولذلك يتحدث القديس يوحنا عن هذه الحالة كظلمة تكتنف الذات. هذه بالطبع طريقة مجازية لوصف الوحدة غير المتميزة، وليست لها أي علاقة بالعواطف. مع ذلك يتم التشديد دائمًا على الجانب العاطفي لليلة المظلمة. يعاني المتصوف من فترات يأس تمر به ويشعر فيها أن الله هجره وتركه ليكافح وحده هذه الظلمة. ولكن ما تشعر به النفس الحزينة بدرجة مؤلمة جدًا في هذه الحالة هي الفكرة المخيفة التي مفادها أن الله قد تخلى عنها وألقى بها في ظلمة كاملة. إنها تشعر بشدة بظلال ونحيب الموت وعذابات الجحيم التي تتضمن الاقتناع بأن الله في غضبه قد عاقبها وتخلي عنها للأبد. تمر الذات بفترات طويلة من هذا اليأس، لكنها في النهاية تفارقه وتصل إلى غبطة الاتحاد السامية. يُصر القديس يوحنا على أن الله يرسل الليلة المظلمة كجزء من التعليم الروحي للمتصوف، كعملية تطهير وتنقية ضرورتين من الأنانية، لتحقيق ذلك التواضع واللا شيءية للروح بدرجة كاملة حيث إنهما ضروريان لاتحادها الكامل.

من كتاب الليلة المظلمة للروح

اتحاد الروح بالله هو اتحاد الحب والتشابه وليس

تقسيم المادة

إذا أردنا أن نفهم طبيعة هذا الاتحاد يجب أن نعلم أن الله يسكن أو أنه موجود أساسًا في كل نفس، حتى في نفس أكبر خاطئ. هذا النوع من الاتحاد بين الله ومخلوقاته كافة ليس ناقصًا أبدًا، لأن في هذا الاتحاد وبه يُعَضَّد الله وجودها، ولو كان هذا الاتحاد ناقصًا لتوقف وجود هذه المخلوقات في الحال، ولسقطت في اللا شيء. لذلك إذا كنا نتحدث هنا عن اتحاد الروح بالله، فإننا لا نضع في أذهاننا هذا الاتحاد الجوهرى الحالى، بل إننا نقصد اتحاد الروح بالله الذي يكتمل بتحول النفس في الله. إنه اتحاد لا يمكن أن يحدث إلا عندما تبلغ النفس درجة تشابهها مع الله عن طريق فضيلة الحب. لذلك سنطلق على ذلك اتحاد التشابه، وذلك لكي نميزه عن اتحاد المادة أو الجوهر. الاتحاد السابق هو اتحاد يفوق الطبيعة، أما الأخير فهو اتحاد طبيعي. يحدث الاتحاد الفائق للطبيعة عندما تتطابق إرادة النفس مع إرادة الله، ويصيران واحدًا، كي لا يكون هناك شيء في الواحد يثير استهجان الآخر. هكذا عندما تُخَلَّص النفس نفسها تمامًا مما يثير الاستهجان ولا يتطابق مع الإرادة المقدسة، تتحول إلى الله عبر الحب.

لا ينطبق ذلك على ما هو مثير لاستهجان الله وحسب في الفعل البشري، ولكن أيضاً على العادة، ولذلك لا يجب على النفس أن تكف عن الأفعال الإرادية الناقصة فقط، بل عليها أيضاً أن تتغلب تماماً على العادات المكتسبة من هذه العيوب. نظرًا لأنه لا يمكن لأي مخلوق أو أفعاله أو قدراته أن يرتقي أو يبلغ إلى مستوى الله فمن الواجب على الروح إذن أن تتجرد من الارتباطات كافة ومن أنشطتها وقدراتها؛ بمعنى أن تتجرد من فهمها ورغباتها ومشاعرها، بحيث تنبذ كل ما هو مناقض لله وغير مطابق له، وحينها تكون مشابهة لله.

لا يتحقق الوجود الفائق للطبيعة إلا بالحب والنعمة. مع ذلك لا تمكث الأرواح كافة في حب الله ونعمته، وتلك التي تمكث فيهما لا تحقق ذلك بالدرجة ذاتها، لأن بعضها ينال درجات من الحب أعلى من الأخرى، وهكذا فإن الله يتصل بذاته بتلك الروح التي تقدمت في الحب بدرجة بعيدة، ونطابقت إرادتها مع إرادة الله بدرجة كبيرة. إن تلك النفس التي حققت تطابقاً كلياً وتشابهاً لإرادتها مع إرادة الله تتحد معه كلية وتتحول فيه بدرجة تفوق الطبيعة.

اسمحوا لي أن أوضح طبيعة هذا الاتحاد عن طريق تشبيه. لنصف أشعة الشمس التي تفرع نافذة ما. الآن عندما تكون النافذة مغطاة بأبخرة أو بقع لا يمكن للأشعة أن تنيرها. لا يمكنها أن تفعل ذلك إلا إذا كانت النافذة نظيفة وخالية من أي لطح. ستعتمد قوة أو ضعف إنارة الشمس للنافذة على درجة نقائها، ولن يحدث ذلك بسبب أشعة الشمس بل طبقاً لحالة النافذة. إذا كانت النافذة إذن نظيفة تماماً سوف تنيرها الأشعة وتحولها

تمامًا بطريقة تجعلها لا تختلف عن نور أشعة الشمس، وبالرغم من أن النافذة قد تصير مشابهة لأشعة الشمس لكنها تبقى على طبيعتها المميزة. لكن لا يمنعنا ذلك من أن نقول إن النافذة مضيئة كأشعة الشمس أو أنها تمثل ضوء الشمس بحكم مشاركتها فيه. الآن تشبه الروح هذه النافذة. النور الإلهي للوجود الإلهي أفضل منها بدرجة لا تُقاس، وإذا أردنا أن نستخدم تعبيرًا أفضل سنقول إن النور الإلهي يسكن فيها دائمًا.

هكذا عندما تسمح الروح لله أن يعمل فيها تتحول حاليًا، وتتغير في الله وسيربطها الله بكيانه الفائق للطبيعة بطريقة تظهر فيها النفس كأنها الله ذاته، وستكون الله حقًا بالمشاركة. مع ذلك تظل حقيقية حتى إن كيان النفس الطبيعي - بالرغم من تحولها الفائق للطبيعة - يظل مختلفًا عن وجود الله كما كان من قبل. حتى عندما تكون للنافذة طبيعتها وتُبقى عليها، وتظل مختلفة عن طبيعة الأشعة بالرغم من أنها مدينة بضيائها لنور الشمس.

يجب على هذا الاعتبار أن يزيد من وضوح السبب الذي يفسر لماذا لا تستطيع النفس أن تهبط ذاتها لهذا الاتحاد سواء بالفهم أو بالإدراك الحسي أو المشاعر الداخلية والتخيل أو بواسطة أي تجارب أخرى متصلة بالله أو أي شيء آخر، بل عن طريق النقاء والحب وحسب؛ أي بواسطة التخلي والانفصال الكاملين عن كل الأشياء من أجل الله وحده. لا يمكن أن يكون هناك تحول كامل إذا لم يكن هناك نقاء كامل، ولن تكون النفس كاملة إذا لم تكن طاهرة ونقية تمامًا.

تحقق هذه الأنفس الاتحاد المقدس طبقًا لعظم أو قلة قدرتها، ولذلك

لا تحقق هذا الاتحاد بالدرجة ذاتها. تعتمد درجة اتحادها أيضًا على ما يرغب الله أن يمنحه لكل نفس. يشبه ذلك الرؤيا الطوباوية. بالرغم من أن بعض الأنفس ستحقق رؤيا أكثر كمالًا في السماء من غيرها، لكن جميع الأنفس سوف ترى الله وتكون في حالة رضا لأن هذه الرؤيا ستشبعها. كل الأنفس في هذه الحياة التي نالت حالة الكمال ستكون راضية بقدر متساوٍ، وكل نفس وفقًا لمعرفتها بالله وحسب قدرتها. من ناحية أخرى لن تجد النفس التي لا تحقق درجة من النقاء تلائم قدرتها السلام والرضا الحقيقيين.

لا يمكن للمدرجات الطبيعية التخيلية أن تصير وسيلة مناسبة لتحقيق الاتحاد بالله.

ما يجب أن نناقشه أولاً الآن هي هذه الحاسة الداخلية المعروفة بالخيال والتصور. يجب أن نفرغ هذه الحاسة الداخلية من الأشكال الخيالية والمدرجات كافة التي قد تكون مشغولة بها، ويجب علينا أن نوضح هنا كم يستحيل على النفس أن تحقق الاتحاد بالله حتى تتوقف عن انشغالها بالنشط بها.

يجب إذن أن نعلم أن الحاسة التي نتحدث عنها هنا على وجه الخصوص تتكون من حاستين جسديتين داخليتين؛ ألا وهما: الخيال والتصور اللذان يخضع كل منهما للآخر بنظام مناسب، لأن الأولى يبدو كأن تفكيرها معتمد على الخيال، بينما تستخدم الثانية قوة التصور لتعطي شكلًا للخيال أو لما تتخيله. حينئذ تسمى كل الأشياء التي يمكن للحواس أن تستقبلها وتفسرها بالتخيلات والتصورات الباطلة أو (phantasms)

أي الأشكال التي تظهر في هذه الحواس عن طريق صور وأشكال مادية، والتي يمكن أن تكون نوعين: إما خارقة للطبيعة، إذا كان بالإمكان أن تظهر في هذه الحواس بطريقة سلبية، ونطلق عليها خارقة للطبيعة بفعل صور خيالية. الأخرى طبيعية وهي التي يمكن للروح أن تنتجها بنشاط داخل ذاتها على هيئة أشكال وصور بقوة قدرتها الفعالة. لذلك يتعلق التأمل بهاتين الملكتين، وهو نشاط عقلي غير مطرد عن طريق الصور والأشكال التي تنتج بصورة خيالية بواسطة هاتين الحاستين، كما يحدث على سبيل المثال عندما نتصور في خيالنا المسيح مصلوبًا أو مقيدًا إلى عمود أو في إحدى مراحل الآلام الأخرى. قد نتصور أيضًا جمال نور قيامته المبهر... إلخ. يجب أن نفرغ الروح من كل هذه الأشكال والصور المتخيلة، ويجب أن نظل في ظلمة فيما يتعلق بهذه الحواس الداخلية إذا أرادت أن تبلغ الاتحاد المقدس؛ لأن محتويات الخيال السالف لم تعد بإمكانها أن تخدم الاتحاد بالله، ولم تعد تعتبر وسيلة مناسبة لتحقيق ذلك أكثر مما يمكن للحواس الجسدية الخمسة الخارجية.

السبب في ذلك هو أن الخيال لا يستطيع أن يصيغ أو يتخيل أي شيء يفوق ما اختبره عن طريق الحواس الخارجية؛ أي ما رآته الأعين وما سمعته الأذان.. إلخ. أقصى ما يمكن أن يفعله هو أن يربط بين تشابه الأشياء التي رآها أو سمعها أو شعر بها، وتلك الأشياء الممزوجة ليست لديها حقيقة جوهرية مثل المدركات التي تلقاها عن طريق الحواس الخارجية، لأنه بالرغم من أن المرء قد يتصور بخياله قصورًا مشيدة من اللؤلؤ وجمال من الذهب، إلا أن ذلك ليس ممكنًا إلا بسبب أن رؤية اللؤلؤ مألوفة بالنسبة

لخبرة الحواس. لكن كل ذلك هو بالفعل أقل من جوهر قطعة صغيرة من الذهب أو لؤلؤة واحدة فقط، بالرغم من أن الخليط يبدو بالنسبة للخيال أكبر في كميته ورونقه المثالي.

لذلك فإن أولئك الذين يتصورون أنهم يستطيعون أن يجدوا الله خلف أي من هذه الأشكال هم في الحقيقة بعيدون تمامًا عن الاقتراب منه، لأن بالرغم من أن أشكال وأساليب التأمل السالفة ضرورية للمبتدئين ليستطيعوا أن يغذوا أرواحهم ويضرموا شعلتها بالحب عن طرق المدركات الحسية، مستخدمين إياها كوسائل بعيدة للاتحاد بالله، إلا أنه من الواجب عليهم أن يجتازوها فقط ولا يسمحوا لها أن تُمثل عائقًا في طريقهم. هذه السلالم مجرد وسيلة للوصول إلى القمة والغرفة التي تؤدي إليها هذه الدرجات. إذا أراد الشخص الذي يصعد درجات السلم أن يمش على إحداها لن يصل إلى القمة أبدًا. بالمثل، فإن الروح التي ترغب في أن تنال في هذه الحياة الاتحاد بتلك الراحة والغبطة الفائقة عليها أن تجتاز وتترك وراءها درجات هذه التأملات والأشكال والمدركات كافة لأنها لا تحمل أي تشابه أو تناسب بالهدف الذي تؤدي إليه؛ ألا وهو الله.

يرتكب كثيرون من الروحانيين هذا الخطأ الجسيم، فلقد انطلقوا - كما يناسب المبتدئين - وحاولوا أن يقتربوا من الله عن طريق صور وأشكال وتأملات معينة، ولكن الآن يرغب الله أن يستعمل قوته الروحية الرصينة ليقودهم إلى كنوز روحية داخلية ومرئية بدرجة أكبر بحرمانهم من كل تذوق لمباهج التأمل غير الاستطراذية، وليست لديهم القدرة والشجاعة والمعرفة المطلوبة التي تساعد على أن يفصلوا أنفسهم

عن كل الطرق المحسوسة التي تربوا واعتادوا عليها. ولذلك فهم يكدون باستمرار كي يبقوا عليها ويجدون حلاوة قليلة، أو ربما لا يجدونها في جهودهم، لكنهم بالأحرى يختبرون مزيداً من الجفاف وإنهاك الروح، لأن الروح كما أوضحنا لم تعد تتمتع بطعام الحس السالف، بل هي في حاجة إلى نوع آخر من الطعام يكون أكثر لذة وداخلية، وأقل حسية؛ طعام يمنح الروح طمأنينة وراحة روحية. كلما تعلمت الروح أن تمكث في ما هو روحي بدرجة أكبر، ازدادت قدرتها على إيقاف عمل ملكاتها في أعمال معينة، لأن الروح تصير مجتمعة أكثر فأكثر، غير منقسمة، ونقية. هكذا تتوقف الملكات عن العمل كما تتوقف القدمان عن الحركة عندما تنتهي الرحلة؛ لأنه إذا كان على حركة الذهاب أن تستمر للأبد، لن يصل المرء أبداً، وإذا لم يكن هناك شيء سوى وسائل لن تنتهي، فمن الصعب حينها أن نرى متى وأين يمكن أن تظهر ثمار النهاية والهدف.

مع ذلك، ونظرًا لأن هذه الأرواح لا تألف سر التجربة الجديدة فإنها عرضة لأن تظن أنها عاطلة ولا تفعل شيئاً على الإطلاق في هذه الحالة، وأنها لا تسمح لنفسها بالراحة، بل تحاول الاستمرار في تأملها والتفكير فيها. النتيجة هي أن تمتلئ بالحزن والجفاف لأنها تحاول أن تجد حلاوة حيث لم يعد من الممكن أن توجد. قد يقال إنها كلما ازدادت محاولتها قل تقدمها، لأنها كلما أصرت على المثابرة بهذه الطريقة ساءت حالة عقلها؛ لأن نفسها تبتعد أكثر فأكثر عن السلام الروحي. عندما تحاول أن تتعقب خطواتها، وأن تفعل مرة أخرى ما قد تم عمله بالفعل، تتخلى عما هو أعظم من أجل ما هو أقل. لذلك يجب علينا أن نسدي النصح

لمثل هؤلاء الأشخاص حتى يتعلموا كيف ينتظرون حضور الله في هدوء
ويقظة وصبر وحب، غير مباينين بعمل الخيال، لأن ملكات النفس كما
ذكرنا سابقاً تكون في راحة، أو بالأحرى لا تعمل بنشاط، بل بسلبية عن
طريق استقبالها لعمل الله فيها.

العلامات التي قد يعرف بها الشخص الروحي متى يمر بحالة التأمل
هي:

١- عدم القدرة على التأمل بشكل غير استطرادي.

٢- عدم القدرة على تركيز الخيال على أشياء معينة.

٣- تركيز الانتباه على الله.

على الرغم من أنه من الصحيح تمامًا بالنسبة للشخص الروحي أن
يدخر التأمل الخيالي غير الاستطرادي للوقت المناسب، إلا أنه إلزامي
بالرغم من ذلك، ولا يتخلى عن هذا النوع بشكل مسبق أو حتى خشية
التراجع. لذلك سوف نشير هنا إلى علامات ودلائل معينة سيجدها
الشخص الروحي في ذاته، وعن طريقها قد يعرف ما إذا كان الوقت قد
حان أم لا ليعبر من حالة التأمل إلى حالة الاستغراق التام في التأمل.

العلامة الأولى هي وعي داخلي بأنه لم يعد قادرًا على التأمل بشكل
غير استطرادي بالنفع الروحي المعتمد عليه عن طريق الخيال. إنه الآن
بالأحرى يجد جفافاً في كل ما اعتاد سابقاً أن يجذب حواسه ويجلب
له سعادة وغبطة. لكن ما دام يجد السعادة في التأمل والتفكير غير
الاستطرادي، لا يجب عليه أن يترك ذلك إذا لم تكن روحه قد دخلت إلى

مجال السلام والهدوء اللذين سنصفهما في العلامة الثالثة.

العلامة الثانية هي إدراكه لأنه لم يعد يرغب في تركيز خياله أو حواسه على أشياء معينة، سواء كانت خارجية أم داخلية. العلامة الثالثة والأكثر يقينية هي أن الروح تبتهج لكونها بمفردها ولأنها تركز كامل انتباهها المحب على الله في حالة سلام داخلي وهدوء وراحة، دون أن تشغل بأي تأمل معين، ودون أن تفترض أعمالاً أو تمارس ملكات الذاكرة والفهم والإرادة، وعلى الأقل دون أي أعمال غير استطرادية، أي دون أن تمر من شيء إلى آخر.

يجب على الشخص الروحاني أن يتعرف على هذه العلامات الثلاث على الأقل في ذاته قبل أن يأمن مغامرة التخلي عن حالة التأمل والإحساس ويدخل إلى حالة التأمل وإلى أعماق روحه.

لا يكفي أن تظهر العلامة الأولى دون الثانية، لأن السبب في عدم قدرة الشخص على استعمال الخيال في التأمل قد يعود إلى تشتت فكره وتراخيه. لا يكفي كذلك أن يلاحظ في ذاته علامتين الأولى والثانية إذا لم يلحظ العلامة الثالثة مرتبطة بتلك العلامتين أيضاً، لأنه بالرغم من أن المرء قد يجد نفسه غير قادر على التفكير والتأمل في الأمور المتعلقة بالله، إلا أن عدم قدرته قد يكون عائداً إلى الكآبة أو أي نوع من أنواع النفور الذي يسيطر على العقل أو القلب.

لا يجب أن نفترض أن أولئك الذين يبدأون في اختبار هذه المعرفة المحبة يجب عليهم بوجه عام ألا يحاولوا أبداً أن يعودوا إلى التأمل، لأنه في الوقت الذي يبدأون فيه في إحراز تقدم لا تكون عادة الاستغراق

في التأمل قد اكتملت تمامًا، بحيث يستطيعون أن يزرعوا هذا العمل في أنفسهم متى يريدون، وفي الوقت ذاته لا يكونون قد أحرزوا تقدمًا يفوق التأمل حتى يكون بإمكانهم من حيث لآخر ألا يتأملوا أو يفكروا بالطريقة الطبيعية المعتادة، ويكتشفوا شيئًا ما جديدًا في تلك الأشكال المتنوعة والخطوات التي استفادوا منها من قبل. ما داموا لم يصلوا بعد إلى مرحلة متقدمة من الحياة التأملية يكون خيرًا لهم أن يستخدموا نوعًا من الصلاة بين الحين والآخر، وأن يستخدموا نوعًا آخر من الصلاة في أوقات أخرى.

ستجد النفس حينها قد دلفت إلى هذه اليقظة المحبة الهادئة دون أن تستفيد من ملكاتها بأي طريقة، ودون العمل بنشاط، بل عن طريق الوعي السلبي. ولكن إذا أرادت الروح أن تصل إلى هذه الحالة سيكون عليها غالبًا أن تستخدم التأمل غير المستطرد بطريقة فطنة ومعتدلة، ومع ذلك، عندما تكون الروح في حالة تأمل، لا تعود ملكاتها تعمل، ولذلك يكون الأكثر صوابًا أن نقول إن بصيرة العقل وحلاوة الإرادة يعملان بداخلها، بدلًا من أن نقول إن النفس تعمل أي شيء على الإطلاق، فلن يتبقى لها نشاط لتعمله عدا حبها لله، ولكن دون رغبة في الشعور بشيء أو رؤية شيء. في هذه الحالة من الحب التأملية يتصل الله ذاته بالنفس بطريقة سلبية، بحيث يتصل فيها النور سلبيًا بشخص عيناه مفتوحتان دون فعل أي شيء سوى أن يجعلهما مفتوحتين وحسب. ما نقصده إذن هو هذا الاستقبال لنور قد سُكِبَ بطريقة خارقة للطبيعة. وعندما نقول إن النفس لا تعمل لا نقصد بذلك أنها لا تفهم، لكن ما تفهمه ليست الأشياء التي اكتشفتها عن طريق كدها؛ لأن في هذه الأنوار أو الإلهامات الإلهية تستقبل النفس ما يُعطى

لها وحسب. لذلك إذا رغبت الإرادة في هذا الوقت أن تفهم وتضع في اعتبارها أشياء معينة مهما كانت روحية، فإنها تعيق بذلك ضياء الروح النقي البسيط. من ثم فإنه من الواضح أنه عندما تكون الروح قد تطهرت وأرخت ذاتها من الأشكال والصور كافة التي يمكن فهمها، سوف تظل في ذلك النور النقي البسيط، وتتحول إلى حالة من الكمال.

لذلك عندما لا يعود الشخص الروحاني قادرًا على التأمل يسمح لنفسه أن يتعلم كيف يرتاح في ظل اهتمام محب بالله في سكونية فهمه، حتى لو كان يبدو له أنه لا يفعل شيئًا. لذلك، شيئًا فشيئًا سوف ينسكب الهدوء والسلام المقدسان داخل روحه مع معرفة عجيبة بالله وسامية يكتنفها الحب المقدس. بالرغم من الظلام تسير الروح في أمان.

الرغبات الحسية والروحية في حالة نوم وكبح الآن حتى إنها لم تعد تستطيع التمتع بمذاق أي شيء مقدس أو بشري؛ عواطف الروح في حالة كبح وقمع حتى لا تستطيع أن تتحرك أو تجد سندًا في أي شيء، والخيال مقيد ولم يعد في استطاعته أن يتأمل بطريقة عاقلة، والذاكرة فقدت قوتها، وصار الفهم في ظلام وغير قادر على فهم أي شيء، ومن ثم صارت الإرادة أيضًا في جفاف، وصارت مقيدة. باختصار صارت الملكات كافة خالية وعديمة الفائدة، وبالإضافة إلى كل ذلك فإن سحابة سميكة وثقيلة تخيم على الروح وتجعلها كما لو أنها بعيدة عن الله. تسافر النفس بأمان طبقًا لكلماتها في مثل هذا النوع من الظلمة، لأنه عندما تتوقف هذه العمليات والتحركات كافة يكون من الواضح أن النفس في أمان، بعيدة

عن أن تشرد. كلما كانت الظلمة التي تسافر فيها النفس أعمق، وكلما كانت النفس خالية من عملياتها، ازدادت درجة أمانها.

الآن إذا لاحظت النفس نفسها إبان وجودها في هذه الظلمة سوف تلاحظ في الحال كم هي في أمان من الغرور والكبرياء والعجرفة والفرح الزائف وأشياء أخرى كثيرة. لذلك يمكننا أن نفهم بوضوح أن النفس عندما تسير في إيمان مظلم تتعرض لخطر أن تضل طريقها تمامًا، ولكن على العكس فإنها تريح كثيرًا؛ لأنها في هذه الحالة تكون كاملة في كافة الفضائل.

آه أيتها النفس الروحانية... لا تحزني عندما تجدين رغبتك مبهمة وعواطفك جافة ومقيدة وملكاتك محرومة من قدراتها على ممارسة تدريب داخلي، لأن هذا يعتبر بالأحرى نعمة، حيث إن الله على وشك أن يحرك الآن من ذاتك، ويزيح العناء من على كاهلك. إنك بطاقتك، مهما كان استخدامك لها جيدًا، لن تكوني قادرة أبدًا على العمل بكفاءة وأمان مثل الآن عندما يأخذ الله بيدك ويرشدك في ظلمة إلى الهدف، وبطريقة لن تجديها أبدًا بمساعدة عينيك وقدميك مهما كنتِ مسافرة عنيدة.

عندما يريد مستكشف أن يسافر إلى أراضٍ جديدة غير معروفة عليه أن يبحث عن طرق جديدة لا يعرف عنها شيئًا سواء عن طريق خبرته السابقة أو تقارير الآخرين. بالمثل عندما تحرز النفس تقدمًا كبيرًا تسافر في ظلمة دون أن تدري. ونظرًا لأن الله كما قلنا هو المعلم والمرشد لمثل هذه النفس العمياء، فعندما تكون قد تعلمت أن تفهم ذلك، تفرح من أعمق أعماقها حقًا وتقول: «لقد سافرت بأمان في حماية الظلمة».

مع ذلك، هناك سبب آخر يوضح لماذا تسافر النفس في هذه الظلمة بأمان بالرغم من أن طريقها خالط المعاناة. إن طريق المعاناة أكثر أماناً وربحاً من طريق الفرح والفعل؛ لأن الإنسان يتلقى في المعاناة قوة إضافية من الله، بينما في الفعل أو في أي نوع من الإثمار تنغمس النفس في ضعفها وعدم كمالها. السبب الثاني هو أن النفس تُنشّط الفضائل، ولذلك تصير أكثر نقاءً وحكمة، وكذلك أكثر حذرًا.

لكن هناك سبب آخر أكثر فاعلية يفسر أمان الروح في هذا الطريق المظلم. هذا السبب هو الضوء المظلم أو حكمة الله. إن ليلة التأمل المظلمة تجذب النفس وتكتنفها بقوة شديدة، وتقربها من الله جدًّا، حتى إن الله ذاته يحميها ويفصلها عن كل ما عداه. ونظرًا لأن النفس الآن تحتاج طريقًا علاجيًا لتسترد صحتها؛ أي أن الله هو ذاته علاج النفس، فإنه يقيد بها بالزهد لتفقد شهيتها عن كل شيء. النفس مثل شخص مريض يُعالج بعناية في منزله. إنه يلقي حماية من الريح وأشعة الشمس والضوضاء، ويُعطى كميات قليلة من الطعام اللذيذ، أو يكون الطعام مغذيًا أكثر مما هو لذيذ.

أخيرًا هناك سبب آخر لا تقل أهميته عن الأسباب السالفة التي ذكرناها يوضح لنا لماذا تسير الروح بأمان في هذه الظلمة. إننا نشير إلى العزم الذي ينتقل إلى النفس عن طريق جريان هذه المياه الإلهية المظلمة والمضطربة. تدرك النفس على الفور تصميمًا شديدًا في ذاتها، وتُصمّم على ألا تفعل شيئًا تعرف أنه سيسيء إلى الله، ولا تستغني عن أي شيء تعرف أنه سيخدمه ويسعده. الآن كل الرغبات والطاقات وملكات النفس

تكون منفصلة عن الأشياء الأخرى كافة، ثم تتجمع قواها كافة مجددًا وتوظّف جهودها لإسعاده، وبهذه الطريقة تنفر النفس من ذاتها ومن الأشياء المخلوقة كافة، وتسير بأمان في حماية الظلمة نحو اتحاد الحب الحلو النهائي بالله. هذا التأمل المظلم هو حكمة سرية روحية نقية ليس لها اسم. أما أنا فقد تسلقت السلم السري متنكرًا.

إذا أردنا أن نفهم المصطلحات الثلاثة المذكورة في هذا الجزء الأخير، من الضروري أن نفرس ثلاثة أشياء، يُطلق على فهم اثنين منها «سر» - «سلم» يُستخدمان للإشارة إلى ليلة التأمل المظلمة، بينما تشير الكلمة الثالثة: «متنكرًا» إلى الطريقة التي تسلك بها النفس في هذه الظلمة.

أولاً، وقبل كل شيء آخر، تسمي النفس هذا التأمل المظلم سرًا لأن علم اللاهوت - كما أشرنا من قبل - يُوصف بالسر أو بالحكمة الخفية من قبل علماء اللاهوت، وطبقًا للقديس توما الأكويني يتصل بالنفس وينغرس فيها بالحب^(١٧٣). يحدث هذا سرًا بينما يكون النشاط الطبيعي للفهم والملكات الأخرى قابعين في الظلمة. ما دام هذا التأمل لا يحدث نتيجة أي من هذه الملكات، بل إنه ينغرس عن طريق الروح القدس دون معرفة أو فهم النفس، يكون من الصحيح إذن أن ندعوه سرًا.

بالرغم من ذلك ليس هذا هو السبب الوحيد في تسمية التأمل بالسر، ولكن أيضًا بسبب التأثيرات التي ينتجها في النفس. إن هذا التأمل ليس سرًا أو خفيًا في الظلمة وأحزان التطهير وحسب، ولكنه يظل كذلك في التنوير عندما تتصل هذه الحكمة بالروح بوضوح أعظم. مع ذلك فإنه لا

(173) (cf. Summa Theologica, 2a, 2ae, q. 45, a.2)

يزال سرّيًا جدًّا لدرجة أن النفس تكون غير قادرة على تسميته أو الحديث عنه. لا يقتصر الأمر على ذلك بل إنها لا تكون قادرة حتى على أن تجد أي تشابهات مناسبة تستطيع أن تصف بها مثل هذه المعرفة السامية، ومثل هذه التجربة الروحية الرقيقة؛ لأن هذه الحكمة الداخلية بسيطة وعامة وروحية جدًّا لدرجة أنها لا تستطيع أن تتشكل في أي شكل إدراكي أو في أي صورة حسية، بالرغم من حقيقة أن النفس تعي بوضوح أنها تشارك في تلك الحكمة الرائعة والهيثة. تتميز لغة الله لحميميتها وروحانيتها بتفوقها على مجال الأحاسيس بدرجة كلية. في الحال يتوقف ويبطل كل التناغم بين الأحاسيس الداخلية والخارجية وتتوقف قدرتها أيضًا. بقدر ما تكون حكمة هذا التأمل هي لغة الله الموجهة إلى النفس، وتحدث بها روح طاهرة إلى روح أخرى طاهرة، لا يمكن لشيء أقل من الروح أن يستوعبها، ولذلك تظل خفية عن الحواس.

تُوصف هذه الحكمة الصوفية بالخفية لحقيقة أنها تتسم بإخفاء النفس داخلها، لأنها تسيطر أحيانًا على الروح وتجذبها داخل هوتها الخفية بطريقة تجعل النفس ترى بوضوح المسافة بينها وبين كل مخلوق، وتفهم إلى أي مدى حُملت بعيدًا. إنها تشعر كما لو أنها قد وُضعت في عزلة عميقة شاسعة في صحراء لا حدود لها، ولا يمكن لإنسان أن يصل إليها. كلما كانت العزلة أشد وأوسع وأكثر احتجابًا، ازدادت بهجتها وفرحتها للروح. إن هوة الحكمة السالفة تُعظم وتُثري الروح وتجعلها منبع علم الحب.

تنطبق هذه الخاصية السرية المحتجبة التي تفوق القدرة الطبيعية

على التأمل المقدس، ليس فقط لأنها تسمو على الطبيعة، ولكن أيضًا لأنها تعمل كمرشد يقود الروح إلى كمال الاتحاد بالله. بقدر ما يكون هذا الكمال مجهولًا بالنسبة للطريقة البشرية يجب الاقتراب منه عن طريق إنسان جاهل وعن طريق جهل فائق. إذا تحدثنا بطريقة صوفية كما نفعل الآن لا نعرف ولا نفهم هذه الأشياء المقدسة وسُبل الكمال في كيانها الحقيقي عندما يتم البحث عنها أن تُستكشف نظرًا وحسب، بل يحدث ذلك عندما نجدها ونختبرها عمليًا.

هذه الحكمة السرية هي سلم تصعد عليه الروح وتهبط حتى تحقق الاتحاد الصوفي...

يبقى هنا أن نضع في اعتبارنا الأمر الثاني؛ أن نفسر معنى تشبيه الحكمة السرية بالسلم. أولاً وقبل كل شيء ينطبق هذا الوصف عليها؛ لأنه كما أن الجنود يصعدون السلالم ويدخلون الأماكن المحصنة ليصلوا إلى المؤن والكنوز المادية وأشياء أخرى من هذا القبيل، كذلك تفعل الروح عن طريق التأمل الخفي دون أن تعلم كيف، وهي تفعل ذلك لتكتسب المعرفة وتحوز على سلع وكنوز السماء.

علاوة على ذلك قد نصف هذا التأمل الخفي بالسلم؛ لأنه كما أن درجات السلم تخدم الناس في الصعود والهبوط، كذلك يرفع هذا التأمل الخفي النفس إلى الله ويجعلها متواضعة فيما يختص بذاتها؛ وذلك عن طريق الاتصالات المتطابقة الخارقة للطبيعة. من السمات الشائعة للاتصالات المقدسة الحقيقية كافة هي أنها تعمل على تواضع الروح وترفع من شأنها لأن كل هبوط في هذا الطريق هو صعود، وكل صعود هو

هبوط، «لأنَّ كُلَّ مَنْ يَرْفَعُ نَفْسَهُ يَتَضَعُ وَمَنْ يَضَعُ نَفْسَهُ يَرْتَفِعُ» (لوقا ١٤ : ١١). هذا هو الطريق العادي، والقاعدة في حالة التأمل أن المرء لا يظل أبدًا في المكان نفسه طويلًا، لكنه يصعد ويهبط باستمرار حتى تصل النفس إلى حالة الهدوء، لأنه ما دام أن حالة الكمال تتضمن حب الله الكامل وتأمل المرء في ذاته، فإن الروح لا تستطيع أن تستغني عن هذا الانقسام بين ما تُسمى معرفة الله ومعرفة الذات؛ بمعنى أن تكون بدون أمجاد متكررة حتى تكتسب عادات الكمال. حينئذ يتوقف هذا الصعود وذاك الهبوط لأن النفس حينها تكون قد وصلت إلى غايتها وصارت متحدة بالله الذي يقف على قمة هذا السلم، والذي يستند إليه السلم ويرتاح.

يتم تصوير هذا السلم في قصة سلم يعقوب الذي رآه في حلمه، والذي كانت تتحرك عليه الملائكة هابطة من الله للإنسان وصاعدة من الإنسان لله (تكوين ٢٨ : ١٢). طبقًا للكتاب المقدس حدث كل ذلك ليلاً عندما كان يعقوب نائمًا، ويشير ذلك إلى كم كان هذا الطريق وهذا الصعود نحو الله سريعًا ومختلفًا عن أسلوب المعرفة البشري.

لكن الميزة الأساسية والسبب الرئيس في وصف هذا التأمل بأنه سلم هو علم الحب؛ أي معرفة الله المنسكبة المحبة، والتي تنير الروح في الآن ذاته وتضرم نيران الحب فيها إلى درجة أن ترتفع صوب الله خالقتها خطوة بخطوة، لأن الحب وحده هو الذي يُوحّد ويربط الروح بالله. سوف أشير هنا إلى خطوات عديدة لهذا السلم المقدس لنرى ذلك بمزيد من الوضوح، كما سأشير باختصار إلى علامات وتأثيرات كل منها كي تستطيع النفس تبين الدرجة الواقفة عليها. لذلك سوف نتقدم الآن

صوب تمييز هذه الخطوات عن طريق تأثيراتها كما يفعل القديس برنارد من كليرفو والقديس توما الكويني.

الليلة المظلمة للروح^(١٧٤)

هذه الليلة المظلمة هي تدفق الله داخل النفس الذي يطهرها من جهلها وعدم كمالها المعتاد والطبيعي والروحي. يسمي اللاهوتيون ذلك بالتأمل المسكوب، ويعالج اللاهوت الصوفي هذا الموضوع. في هذه الحالة يُعلّم الله الروح كمال الحرب سرًا دون أن تفعل شيئًا، ودون أن تفهم طبيعة هذا التأمل المنسكب، لأن ما يُنتج مثل هذه التأثيرات القوية في النفس هي حكمة الله المحبة التي تعد النفس بفعلها المنير المطهر من أجل اتحاد الحب بالله. هذه الحكمة المحبة هي أيضًا ما تنقي وتنير الأرواح المباركة.

لكن الآن يطرح هذا السؤال نفسه أمامنا: لماذا تصف النفس النور المقدس بالليلة المظلمة؟ الإجابة هي أن الحكمة المقدسة لا تُعتبر بالنسبة للنفس ليلاً وظلامًا وحسب، بل كربًا وعذابًا أيضًا لسببين:

١ - السبب الأول هو أن جلال الحكمة الإلهية يفوق قدرات النفس، ولذلك يعتبر ظلمة بالنسبة لها.

٢ - السبب الثاني هو حقارة وعدم نقاء النفس، ومن هذا المنطلق تكون الحكمة مؤلمة ومريرة ومظلمة بالنسبة للنفس.

(174) Ibid., Part II, Book I, Chapter V, pp. 188-90

إذا أردنا أن نبرهن على النقطة الأولى علينا أن نشير إلى مذهب الفيلسوف أرسطو الذي يذكر أنه كلما كانت الأشياء المقدسة أوضح في حد ذاتها، كانت أكثر إظلامًا وانحجابًا بالنسبة للنفس، تمامًا كما هو الأمر مع الضوء، فكلما كان أكثر لمعانًا، ازدادت قدرته على إظلام وعمي أعين من يسهر إلى فترة متأخرة. لذلك عندما يغزو ضوء التأمل المقدس النفس التي ليست منيرة تمامًا، تجلب ظلمة روحية إليها؛ لأنه لا يفوق قدرة النفس الطبيعية العقلية وحسب، بل يغرقها أيضًا ويُظلم فعل العقل. هذا ما جعل ديونوسيوس الأريوباغي وعلماء لاهوتيون آخرون يطلقون على هذا التأمل المنسكب اسم أشعة الظلمة للروح التي لم تتطهر وتستنير بصورة كاملة.

بالنسبة للنقطة الثانية من الواضح أن هذا التأمل المظلم مؤلم جدًا للروح في مراحلها الأولى؛ لأن هذا التأمل المنسكب والمقدس يتضمن وفرة من أعلى درجات الكمال في ذاته، ولأن النفس التي تستقبله لم تتطهر تمامًا، نجدها لا تزال قابضة في بحر من التعاسات. ينتج عن ذلك أنه من الضروري للنفس أن تتحمل ألمًا كبيرًا وصنوف معاناة شتى؛ لأنه لا يمكن لنقيضين أن يوجدوا في موضوع واحد. لذلك عندما يغزو هذا النور الطاهر النفس ليُطرد منها كل ما هو غير نقي، تشعر النفس بعدم نقائها بدرجة مفرغة إلى حد أن تظن أن الله عدوها، وتعتبر نفسها عدوًا لله. يجلب لها ذلك حزنًا شديدًا لدرجة أنها تشعر أن الله يرفضها ويتخلى عنها. ما يجلب لها أعظم ألم هو خوفها من أنها لن تكون جديرة بالله أبدًا، ولذلك فإن كل نعمها تُفقد إلى الأبد؛ لأن هذا النور المقدس والمظلم يكشف أمام النفس

الآن أخطاءها وتعاستها كي تستطيع أن ترى بوضوح كيف أنها لا تستطيع أبداً أن تنال أي شيء من خلال قواها الخاصة بها.

السبب خلف هذا النوع الثاني من العذاب الذي تعاني منه النفس هو ضعفها الطبيعي والأخلاقي والروحي؛ فعندما يسيطر التأمل المقدس على النفس بدرجة من القسر ليقويها ويجعلها طيعة، تعاني من ألم شديد جداً في ضعفها، حتى إنها غالباً ما يُغشى عليها. يعاني كل من الشعور والنفس من مثل هذا الألم والكرب، كما لو أن حملاً ضخماً قد أثقل كاهلها لدرجة أن الموت ذاته سيبدو بالنسبة لهما كمصدر راحة وعتق. في الحقيقة من الغريب والمحزن جداً أن تكون النفس ضعيفة وغير نقية بدرجة كبيرة جداً حتى إن يد الله الخفيفة الرقيقة تبدو وكأنها حمل ضخّم وقوة عدوانية، في حين أنها لا تثقل كاهل النفس حقاً، بل كل ما في الأمر أنها تلمسها برحمة لتمنحها الفضائل والنعم.



التصوف الإسلامي (١٧٥)

تُعرف عادة الروحانية الإسلامية باسم: «التصوف». يبدو أن كلمة «صوفي» نشأت ككنية ارتبطت بالثياب الصوفية التي كان يرتديها الروحانيون الأوائل. ازدهرت الصوفية أساسًا في الدول العربية وبلاد فارس. لا يمكن أن نعطي تاريخًا محددًا لنشأتها، ولكن نظن أنها بدأت تكتسب أهميتها في القرن التاسع الميلادي، وأنها وصلت إلى عصرها الذهبي في القرن العاشر الميلادي. استمرت على مستوى عالٍ لبعض القرون، ثم بدأت تنحدر بداية من القرن الخامس عشر. يمكننا باختصار أن نصف بعضًا من خصائصها الأساسية.

(١٧٥) شكّل هذا الفصل مشكلة كبيرة للمترجم. يورد ستيس هنا نصوصًا من الأدب الصوفي الإسلامي، وبعضها مكتوب بالعربية لذلك لم يكن من الممكن ترجمتها، لكن المشكلة أنه لم يذكر المصادر العربية، بل ذكر المصادر الأجنبية التي استقى منها هذه الترجمات الإنجليزية. بحثنا عن هذه المصادر التي كان بعضها غير متوفر وجلبنا أحدها من الخارج، وفوجئنا أن بعض هذه المصادر لم تذكر تحديدًا المصدر العربي الذي ترجمت عنه هذه النصوص، وأحيانًا كانت نكتفي بذكر اسم الكتاب دون رقم الصفحة، بالإضافة إلى أن الترجمات الإنجليزية لم تكن لأجزاء واحدة، بل مقاطع مختارة من هنا وهناك بدون ترتيب، لذلك كانت رحلة البحث عن أصل هذه النصوص العربية شاقة للغاية، خاصة أن الترجمات الإنجليزية كانت بعيدة أحيانًا بشكل واضح عن الأصل العربي، ومن ثم ازدادت معرفة المقاطع العربية الأصلية المقصودة صعوبة. بعد جهد شاق توصلنا إلى أغلبها، وبقيت نصوص قليلة لم نستطع أن نصل إليها، ومن ثم تغيب عن هذا الفصل استشهادات بسيطة لم نستطع أن نتوصل إليها. (المترجم)

يتضح الميل الطبيعي نحو مذهب وحدة الوجود الذي يعتبر إحدى السمات العامة للتصوف في الغرب – الذي تحاول السلطات اللاهوتية والإكليريكية قمعه، وتسمه بالعار باعتباره هرطقة – في الصوفية بدرجة أكبر من المسيحية، وذلك بالرغم من أن المسلم التقليدي يرفضه تمامًا كما يفعل المسيحي التقليدي. في الحقيقة قد يكون الرفض الإسلامي أقوى من الرفض المسيحي، وذلك بسبب التوحيد الصارم الذي يتسم به الإسلام. علاوة على ذلك لم يستشهد أي متصوف مسيحي من أجل أقواله المنادية بوحدة الوجود، بينما حدث ذلك في بغداد. كانت اللغة التي استعملها بعض الصوفيين المسلمين أكثر انفتاحًا وتهورًا من أي شيء قاله المعلم إيكهارت. تسبب أبو يزيد البسطامي (توفي في ٨٧٥م) في بث الرعب في قلوب التقليديين، بعد أن صرّح أن الله داخل روحه، وهتف قائلاً: «سبحاني ما أعظم شاني!». لقد كان واحدًا من أوائل الناس الذين أطلق عليهم الصوفيين الثمليين. اتُّهم الحلاج باستخدام لغة اعتُقد أنها تضمنت ادعاءً بأنه تجسيد لله، وذلك إذا وضعنا في الاعتبار بعض الاتجاهات الأخرى في تعليمه. الكلمات التي شكّلت أساس هذا الاتهام كانت: «أنا الحق!». أيًا كان المعنى الذي قصده بذلك، تم اتهامه بالكفر، وصلبوه في بغداد في عام ٩٢٢م. يُذكر أن صوفيًا مسلمًا آخر قد أشار إلى ثيابه وقال: «ما في الجبة غير الله (١٧٦)».

لا شك في أن هذا النوع من اللغة غير مقبول منطقيًا ومحجّر أكثر من كونه شريراً. لكن يجب علينا أن نحاول أن نتمعم أكثر من ذلك في

(١٧٦) القول منسوب للحلاج أيضًا (المترجم).

المشكلة. إن حقيقة أن الميل الصوفي نحو مذهب وحدة الوجود قد أدى في الإسلام إلى تطرفات لغوية شديدة لم نسمع عنها أبدًا عند المتصوفين المسيحيين غير الثملين قد يعود إلى حقيقة أنه في الإسلام ليست هناك سلطة دينية رئيسة قوية مثل الكنيسة الرومانية في المسيحية. طبقًا لرأي كاتب هذا العمل^(١٧٧)، فإن تأويل التجربة الصوفية طبقًا لفكرة وحدة الوجود الموجود في التقليد الفيدي الرئيس وعند أفلوطين ليس طبيعيًا وحسب، لكنه يشكل أيضًا أكمل نوع من التصوف، بينما يُعتبر تأويله المزدوج، كما عبّر عنه رويسبروك والقديس يوحنا الصليبي غير متطور نسبيًا. لا بد أن يتجاوز جوهر التجربة الصوفية ازدواجية الفاعل والمفعول، وذلك لأنها تتجاوز كل التعدديات. ينتج عن ذلك أن تنتهك التأويلات الازدواجية التجربة. لذلك من الممتع أن نرى كيف يتحدث التقليديون في الغرب بهلع عن خطية مذهب وحدة الوجود المميتة. إذا كان صحيحًا أنه ليست هناك ازدواجية في الوعي الصوفي المتطور بين الفاعل والمفعول، وأنه إذا كان المرء يؤول التجربة بمصطلحات توحيدية، كما هو الحال في ديانات الغرب، ينتج عن ذلك بالطبع ألا يكون هناك تمييز بين نفس الصوفي والله، وهذا هو أساس الزعم بوحدة الوجود، وبالتالي يشكل ذلك العذر الذي يجب أن نلتمسه لأقوال الصوفيين الثملين الجامحة. مع ذلك، لا بد وأن هناك شيئًا ما خاطئًا في العبارة التي تذكر ببساطة: «أنا الله» دون أن يضيف قائلها شيئًا آخر. لا بد من إمعان التفكير في مثل هذه العبارات. من الطبيعي أن نسأل: ما معنى ذلك؟ ليس هذا هو الموضع

(١٧٧) يقصد نفسه (المترجم).

المناسب لمناقشة فلسفية مطولة ضرورية للإجابة عن هذا السؤال. سأقول هنا ببساطة إن عبارة «أنا الله» هي نصف الحقيقة وحسب، والنصف الآخر هو «أنا لست الله». كالمعتاد ينطوي الوعي الصوفي على مفارقة. إذا تم التعبير عن هذه الحقيقة باللغة الوجدانية فلا يشير ذلك إلى مجرد اتحاد بالله، لكنها تشير بالأحرى إلى وحدة في ظل الاختلاف.

من المستحيل أن نكتب التصوف الإسلامي دون أن نذكر الغزالي العظيم (توفي عام ١١١١م). لم تتضمن مختاراتي أيًا من كتاباته، والسبب هو أنه بالرغم من كونه فيلسوف الصوفية الإسلامية العظيم، لكن من المشكوك فيه ما إذا كان هو نفسه صوفيًا أم لا، بمعنى هل حقق الوعي الصوفي شخصيًا أم لا، ونحن لا نستطيع أن نتيقن مما إذا كان قد اختبر قدرًا ضئيلاً منه على الأقل أم لا. يذكر الغزالي بذاته أنه توصل إلى النظرية بصورة أسهل من الممارسة. إن كتاباته منطقية وتحليلية وفلسفية بالتأكيد من حيث المادة والأسلوب. لا يمكن أن نطلق عليها «كتابة صوفية» بالرغم من أنها تتحدث عن الصوفية. لقد صار أستاذًا في المدرسة النظامية ببغداد في عام ١٠٩١، ولكن بعد مرور أربع سنوات من التدريس، استقال من منصبه ليسلك بنفسه الطريق الصوفي. يقول إنه تعلّم كل شيء عن الصوفية التي من الممكن اكتسابها عن طريق التعلم والسمع، وأنه قد أدرك عدم قدرته نيل المزيد باستخدامه للعقل. لا يمكن الوصول إلى الهدف إلا بالتجربة المباشرة والانجذاب الصوفي. عاش بقية حياته في عزلة، سعيًا وراء تحقيق ذلك الهدف. ليس هناك نزاع على عظمة قدرته الفلسفية، وحتى في ترجمة كتاباته نجد متعة في قراءتها، بسبب وضوحها

وموهبته في تفسير النقاش التجريدي بأمثلة جيدة. أما فيما يتعلق بالسؤال الهام المتعلق بمذهب وحدة الوجود في مقابل الرؤية التقليدية، فقد انحاز الغزالي إلى الرأي التقليدي، وأدان شطحات الصوفيين الأكثر جموحًا. مع ذلك كان متعاطفًا تمامًا مع الادعاء الصوفي بإمكانية الاختبار المباشر لله، وكان أحد أهدافه الرئيسة هو التوفيق بين التصوف، والاتجاه التقليدي الإسلامي. لقد قارنوا وضع الغزالي في الإسلام بوضع القديس أوغسطينوس وتوماس الأكويني في التاريخ المسيحي.

تستحق الصوفية الفارسية الانتباه إليها، وذلك بسبب حقيقة أنها مالت إلى التعبير عن نفسها شعرًا، وأنها أنتجت عددًا من الشعراء الصوفيين العظماء. من بين هؤلاء فريد الدين العطار (توفي في عم ١٢٢٩م) وأيضًا جلال الدين الرومي (توفي في عام ١٢٧٣م) وسنقدم هنا بعض المختارات من كتاباتهما. اشتهر شعراء كثيرون باستخدام الصورة الغزلية، والصور المستنبطة من السكر.

إذا وضع القارئ في اعتباره السمة العامة للتصوف والتجربة الصوفية كما ظهرت في الفصول السابقة، لن يجد أي صعوبة في فهم أي من المختارات التالية. لذلك سأتوقف عن إبداء أي تعليق أو تأويل آخر سوى كلمات قليلة قدّمت بها مقتطفات العطار.

أبوزيد البسطامي (مات في ٨٧٥ م)

الصمت العظيم

وسئل عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فقال: نحن في ولاية ليس فيها أمر بالمعروف ونهي عن المنكر، فكلاهما في ولاية الخلق، وليس هناك أمر بالمعروف ونهي عن المنكر في حضرة الوحدة.

وقال: كل هذه الأقاويل والمشاكل والأصوات والحركات والرغبات خارج الحجاب، وفي داخله الصمت والسكون والهدوء.

وقال: تسمع صوتاً من جداول الماء الجارية، فكيف تأتي؟ وعندما تصل إلى البحر تسكن، ولا يزداد البحر أو ينقص من محيطها وذهابها^(١٧٨).

فريد الدين العطار

منطق الطير

إن قصيدة العطار هي استعارة مفصلة. اجتمعت كافة طيور العالم، وطلبت من الهدهد أن يقودها إلى مسكن السيمرغ ملك كل الطيور وسيد كل الخليقة. يصف لهم الهدهد تفصيلاً رعب ومعاناة الرحلة التي يتحتم عليهم أن يقوموا بها. عليهم أن يجتازوا سبعة وديان، ألا وهي: وادي

(١٧٨) تذكرة الأولياء: فريد الدين العطار النيسابوري. طبعة دار آفاق صفحة ٢٨٢ - ٢٨٣ - ٢٨٧.

البحث - وادي الحب - وادي الفهم - وادي الاستقلال والانفصال -
وادي الوحدة المحضة - وادي الدهشة - وادي الفقر واللا شيءية. يشغل
هذا الوصف الممزوج بقبصص متنوعة ونوادر وتشبيهات وصور الجزء
الأعظم من القصيدة، والتي تُختتم بالكلمات الآتية:

وبعد سماع هذا الكلام كله، سارعت جميع طيور الوادي، بتنكيس
الرؤوس في دماء الأكباد، وعلمت جميعها، أن هذه القوس الصعبة، لا
تقوى عليها سواعد حفنة من العجزة، ولم تجد أرواحهم الاستقرار بسبب
هذا القول، وما أكثر الذين ماتوا من العجز في ذلك المنزل! وأما الطيور
الأخرى التي اندفعت إلى المسير، فبفعل ما سيطر عليها من تحير، قضت
سنوات متنقلة بين مرتفع ومنخفض، وقضوا في طريقهم عمرًا مديدًا،
وكيف أستطيع شرح وتفسير كل ما وقع لهم في المسير، فإن تسلك
الطريق ذات يوم، فستلاحظ عقباته واحدة واحدة، وستعلم ما فعله الطير،
وسيتضح لك كيف تحملت الآلام والهموم.

في النهاية استطاع نفر قليل من بين ذلك الحشد قطع الطريق إلى
الحضرة، فقد وصل نفر قليل من كل أولئك الطير، فهناك يصل واحد من
بين كل عدة آلاف. لقد غرق البعض في البحر، كما أصيب البعض بالفناء،
وأسلم البعض الأرواح عطشى، وذلك على قمم الجبال من شدة الحرارة
والآلام، وأصيب البعض من وهج الشمس باحترق الأجنحة وشواء
الأرواح، وأصيب البعض بالذلة والمهانة، مما بالطريق من أسود ونمور،
ومات البعض من التعب في صحراء صادية الشفة، وقتل البعض أنفسهم
كالفراشة، من أجل تعلقهم بالحبوب، وأصاب الألم البعض وكذا الوهن،

مما دهمهم بالتخلف والهجران، وتوقف البعض أمام عجائب الطريق، فلزم كل منهم موقعه، وأسلم البعض أجسادهم للطرب وكفوا بعد ذلك عن الطلب.

وأخيرًا لم يتقدم إلى هناك إلا نفر قليل من بين مئات الألوف. وذلك الجمع الغفير من الطير لم يصل منه إلا ثلاثون طائرًا. وصل الثلاثون وقد عدموا الأجنحة والريش، وألم بهم التعب والوهن. وصلوا محطمي القلوب فاقدى الأرواح، سقيمي الأجساد؛ فرأوا الحضرة دون وصف أو صفة، رأوها تسمو على الإدراك والعقل والمعرفة، وما أن أضاء برق الاستغناء حتى أحرق مائة عالم في لحظة واحدة، ورأى الجميع عددًا وفيرًا من الشمسوس المعتبرة، ورأوا عددًا كبيرًا من الأقمار والنجوم الزاهرة؛ فوقعوا جميعًا في حيرة، وظلوا كذرة مضطربة حائرة، وقالوا جميعًا:

إذ كانت الشمسوس تبدو كذرة فانية بجانب ذلك السلطان الأعظم، فكيف نبدو نحن في هذه الأعتاب؟ يا للحسرة على ما تحملناه من آلام بالطريق! لقد قطعنا الأمل من أنفسنا، ولكن لم نقطع الأمل من الهدف المنشود، وإذا كانت مئات العوالم مجرد ذرة من تراب هناك، فأى خوف إن وجدنا، أو أصابنا العدم؟

عندما جاءت تلك الطيور منهوكة القوى، جاءت كطائر نصف ذبيح، وقد أصابها الفناء والمحو، وظل يحيط بهم حتى ذلك الوقت.

وأخيرًا جاء حاجب العزة، من الأعتاب العلية فجأة، فرأى أمامه ثلاثين طائرًا غاية في العجز، وقد أصبحت مجرد ريش وأجنحة بلا أرواح، كما أصاب الهزال أجسامها، وتملكتها الحيرة من أولها إلى آخرها، ووقفت

خائرة القوى شديدة الوهن، فقال: أيها القوم، ثوبوا إلى رشدكم، ومن أي مدينة أقبلتم، ومن أجل أي شيء إلى هذه الأعتاب جئتم؟ وأنتم أيها الجهلة، ما أسماؤكم؟ وأين تكمن راحتكم؟ وبم يصفكم الإنسان في الدنيا؟ وأي فعل يمكن أن يتأتي من حفنة من العجزة؟

قال الجميع: إننا حضرنا إلى هذا المكان، ليكون السيمرغ لنا السلطان، ونحن جميعاً حيارى في هذه الديار، وقد أصبحنا عاشقين لا يقر لنا قرار، لقد انقضت مدة مديدة حتى جئنا من هذا الطريق، ووصلنا إلى الأعتاب ثلاثين بعد أن كنا آلافاً، وقد جئنا من طريق بعيد وكلنا رغبة في أن نحظى بالحضور في هذه الحضرة، فمتى يرضى السلطان عما كابدناه من تعب، حتى يرعانا في النهاية بالعطف والحدب؟

قال حاجب الحضرة: أيها العجزة، يا من تلوثتم بدماء القلب كالوردة، إن تكونوا أو لا تكونوا في العالم، فهو السلطان المطلق الدائم، ومائة ألف عالم مليئة بالجند والحشم، ليست إلا نملة على باب هذا السلطان الأعظم، ولن ينتج عنكم في النهاية إلا الألم والزحير، فعودوا أدراجكم، أيها الجمع الحقير.

يئس كل واحد من هذا القول، وأصبحوا بلا حراك كالموتى، وقال الجميع: كيف ينعم علينا هذا السلطان المعظم بالذل في نهاية الطريق؟ فليس لأحد أن يحظى بالذل منه مطلقاً، ولو حدث هذا، فليس الذل منه سوى عز وسؤدد.

قال المجنون: إن يمدحني الجميع على وجه الأرض كل لحظة، فأنا لا أريد مدح أحد مطلقاً، بل لتجعل يا إلهي مدحي، هو هجاء ليلي لي

فقط، فقدَحَّ واحد منها يفضل مائة مدح، واسمها كذلك أفضل من كلا العالمين، ولقد قلت لك مذهبي، أيها العزيز، فإن كانت ترغب في إذلالي، فلها ما أرادت..

وقال: عندما يظهر برق العزة، يلحق الدمار بالأرواح كلها، وأي جدوى من إحراق الروح بكثرة الآلام؛ وأي جدوى من العزة والذلة في تلك الآونة؟

ثم قال ذلك الحشد المضطرب: لقد اشتعلت أرواحنا وكذا النار، فمتى تنفر الفراشة من النار؟ إنها في حضور على الدوام مع النار..

مع أننا لا نحظى بالوصال مع الحبيب، فهو يحرقنا، وما أعظم هذا من صنيع! وإن لم يتم الوصل إلى أعتاب الحبيب، فليس من سبيل إلا تقبيل الأرض...

جميع طيور الزمان، كانت لها قصة مع تلك الفراشة، حيث قالت جميعها للفراشة: أيتها الضعيفة، إلام تخاطرين بروحك الشريفة؟ ما دمت لا تحققين مع الشمعة أي وصال، فلا تخاطري بروحك جهلاً، ما دام هذا محالاً.

ثملت الفراشة بهذا الكلام وانتشت، وأجابت على الطير بسرعة، حيث قالت: يكفيني أنا الولهانة على الدوام، أن أصل إلى المعشوق وأدور حوله على الدوام، وإذا كان الجميع يصيبهم الموت في عشقه، فقد أقبلوا وهم غرقى في الآلام، ومع أن الاستغناء يفوق كل إحصاء، فإن لطفه كان ذا جدة كذلك، فقد جاء حاجب اللطف، وفتح الباب، وأزاح في كل لحظة مائة حجاب، فظهرت الدنيا بلا حجاب، ثم واصلت الظهور في نور النور.

ثم أجلس الحاجب الجميع على مسند القرية، أجلسهم على سرير العزة والهيبة، ووضع رقعة أمام الجميع، وقال اقرأوها كلها عن آخرها! وما أن علم القوم ما بهذه الرقعة، حتى تملك الاضطراب أحوالهم..

يوسف الذي أحرقت الأنجم البخور من أجله، قد باعه إخوته العشرة. وعندما اشتراه ملك مصر، طلب منهم وثيقة، وأن يشتريه بثمن بخس، وقد أخذ الوثيقة من هؤلاء القوم، حتى يكون معه الدليل ضد الإخوة العشرة.. ما إن اشترى عزيز مصر يوسف، حتى كاد الحظ في ركاب يوسف، وفي النهاية بعد أن أصبح يوسف عزيز مصر، جاء إخوته العشرة إلى مصر، ولكن لن يتعرفوا على وجه يوسف، مع أنهم مثلوا أمامه، وطلبوا لأنفسهم أسباب الحياة، ورفعوا نقاب الحياء طلبًا للخبز.. فقال يوسف الصديق: أيها الرجال، إن لدي وثيقة خطت بالعبرية ولم يستطع أحد من حاشيتي قراءتها، فإن تقرأوها أمنحكم خبزًا وفيرًا...

وكان الإخوة كلهم يعرفون اللغة العبرية، فوافقوا بسرور، وقالوا: أحضر الوثيقة أيها السلطان. أعمى الله قلب ذلك الذي هيا له الغرور، ألا يسمع قصته وهو دائم الحضور. أعطى يوسف وثيقتهم إليهم، فارتعدت جميع أوصالهم، وما استطاعوا قراءة لفظة من الوثيقة، كما لم يقدروا على النطق بأي كلمة، وسيطر عليهم الغم وانخرطوا في تقديم الأسف، وظلوا مهمومين لما ارتكبوه مع يوسف، لقد خرس ألسنتهم جميعًا، وضاعت الحال بأرواحهم جميعًا..

فقال يوسف: لم تملكتم الدهشة؟ ولم لزمتم الصمت أثناء قراءة الوثيقة؟ فقال الجميع له: الموت أفضل من قراءة هذه الوثيقة، وكذلك

ضرب العنق. وعندما نظر الثلاثون طائرًا الضعاف في خط هذه الرقعة النفيسة، وجدوا أن كل ما كانوا قد فعلوه، قد سطر فيها عن آخره. وحين أمعن هؤلاء الأسرى النظر، وجدوا كل ما ارتكبوه من أخطاء، فقد كانوا قد مضوا وشقوا طريقهم، ثم ألقوا بيوسف نفسه في البئر، وأحرقوا روح يوسف بما ألحقوا بها من ذلة، ثم باعوه بثمن بخس.

ألا تعلم، أيها المسكين عديم المروءة، أنك تبيع يوسف في كل لحظة؟ وعندما يصبح يوسفك سلطاناً، فسيصير رائدك في هذه الأعتاب. أما أنت فتصبح في النهاية شحاذاً جائعاً، وستمثل أمامه عارياً. وإذا كان أمرك سيشرق بفضل، فلم حق لك بلا ثمن بيعه؟ فنت أرواح تلك الطيور فناء محضاً، وذلك من الحياء والخجل، كما أصبحت أجسادهم زرقاء كالتوتيا، وما إن تطهرت جميعها من كل الكل، حتى وجدوا أرواحهم جميعاً من نور الحضرة، فعادوا عبيداً للروح الجديدة، وتملكتهم حيرة من نوع جديد، وانمحي من صدورهم كل ما صنعوه وما لم يصنعوه، وأضاءت من جباههم شمي القربة، فأضاءت أرواح الجميع من هذا الشعاع، وفي تلك الآونة رأى الثلاثون طائرًا طلعة السيمرغ في مواجهتهم، وعندما نظر الثلاثون طائرًا على عجل، رأوا أن السيمرغ هو الثلاثون طائرًا. فوقعوا جميعاً في الحيرة والاضطراب، ولم يعرفوا هذا من ذاك، حيث رأوا أنفسهم السيمرغ بالتمام، ورأوا السيمرغ هو الثلاثون طائرًا بالتمام. فكلموا نظروا صوب السيمرغ، كان هو نفسه الثلاثين طائرًا في ذلك المكان، وكلما نظروا إلى أنفسهم، كان الثلاثون طائرًا هم ذلك الشيء الآخر، فإذا نظروا إلى كلا الطرفين، كان كل منهما السيمرغ بلا زيادة ولا نقصان..

فهذا هو ذاك، وذاك هو هذا، وما سمع أحد قط في العالم بمثل هذا.

وأخيراً غرقوا جميعاً في الحيرة، وانخرطوا في التفكير بلا عقل ولا بصيرة، ولما لم يدركوا شيئاً من هذا الحال، سألوا صاحب الحضرة بلا حروف سؤالاً، حيث طلبوا كشف هذا السر القوي، وطلبوا معرفة الأنية والأنتية.

جاءهم الخطاب من الحضرة قائلاً بلا لفظ، إن صاحب الحضرة مرآة ساطعة كالشمس، فكل من يقبل عليه يرى نفسه فيه، ومن يقبل بالروح والجسد، يرى الجسد والروح فيه، ولأنكم وصلتم هنا ثلاثين طائراً، فقد بدوتم في هذه المرآة ثلاثين طائراً، وإذا حضر أربعون أو خمسون طائراً فإنهم يرفعون الحجب عن أنفسهم. وإن تردوا إلى هنا أكثر عدداً، فإنكم ترون أنفسكم، وها قد رأيتم أنفسكم.

ليس لعديم المروءة أن تدركنا عينه، وكيف تدرك عين النملة نور الثريا؟ وهل رأيت نملة حملت سندائاً؟ وهل رأيت بعوضة حملت بين فكيها فيلاً؟ كل ما أدركته وما رأيته أنت ليس هو ذلك الشيء، وما قلته وما سمعته أنت، ليس هو ذلك الشيء، وتلك الأودية التي كان كل منكم قد سلكها، وهذه الرجولة التي كان كل منكم قد أبداها، قد تمت كلها من أجلنا، وهكذا كنستم وادي الذات والصفة، ولما أصبحتم ثلاثين طائراً حائراً، بقيتم بلا قلوب عديمي الصبر، فاقتدي الأرواح.

نحن السابقون إلى السيمرغ، لذا فنحن الجوهر الحقيقي للسيمرغ، فامحوا أنفسكم فينا بكل عز ودلال، حتى تجدوا أنفسكم فينا. وهكذا انمحوا فيه على الدوام، كما ينمحي الظل في الشمس والسلام..

كنت أتكلم، ما داموا يسلكون، ولكن ما أن وصلوا، حتى لم يعد
للقول بداية ولا نهاية، فلا جرم أن نضب معين الكلام هنا، حيث فني
السالك والمرشد والطريق. (١٧٩)

ابن سينا (مات عام ١٠٧٣ م)

فإذا نظرت في الأمور وتأملتها، وجدت لكل شيء من الأشياء
الجسمانية: كملاً يخصه، وعشقاً إرادياً، أو طبيعياً لذلك الكمال، وشوقاً
طبيعياً أو إرادياً إليه إذا فارقه، رحمة من العناية الأولى على النحو الذي
هي به عناية.

إن للعارفين مقامات ودرجات يُخصون بها وهم في حياتهم الدنيا،
دون غيرهم، فكأنهم وهم في جلايب من أبدانهم، قد نضوها وتجردوا
عنها، إلى عالم القدس.

المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها يخص باسم: «الزاهد». والمواظب
على فعل العبادات، من القيام والصيام ونحوهما، يخص باسم: «العابد».
والمنصرف بفكره إلى قدس الجبروت، مستديماً لشروق نور الحق في
سره، يخصم باسم: «العارف». وقد يتركب بعض هذه مع بعض.

الزهد عند غير العارف معاملة ما، كأنه يُشترى بمتاع الدنيا، متاع
الآخرة. وعند العارف تنزه ما، عما يشغل سره عن الحق، وتكبر على
كل شيء غير الحق. والعبادة عند غير العارف معاملة ما، كأنه يعمل في

(١٧٩) منطق الطير - طبعة دار آفاق. ص ١٨٢ - ٢٧٨.

الدنيا لأجرة يأخذها في الآخرة، هي الأجر والثواب. وعند العارف رياضة ما، لهممه وقوى نفسه المتوهمة والمتخيلة ليجرها بالتعويد عن جناب الغرور، إلى جناب الحق؛ فتصير مسالمة للسر الباطن، حينما يستجلي الحق لا تنازعه. فيخلص السر إلى الشروق الساطع، ويصير ذلك ملكة مستقرة، كلما شاء السر اطلع إلى نور الحق غير مزاحم من الهمم. بل مع تشييع منهاله، فيكون بكليته منخرطاً في سلك القدس.

العارف يريد الحق الأول لا لشيء غيره، ولا يؤثر شيئاً على عرفانه. وتعبده له فقط، ولأنه مستحق للعبادة، ولأنها نسبة شريفة إليه. لا لرغبة أو رهبة. وإن كانتا، فيكون المرغوب فيه أو المرهوب منه هو الداعي، وفيه المطلوب.

أول درجات حركات العارفين ما يسمونه هم الإرادة. وهو ما يعترى المستبصر باليقين البرهاني، أو الساكن النفس إلى العقد الإيماني، من الرغبة في اعتلاق العروة الوثقى؛ فيتحرك سيره إلى القدس، لينال من روح الاتصال، فما دامت درجته هذه فهو مريد.

ثم إنه يحتاج إلى الرياضة. والرياضة متوجهة إلى ثلاثة أغراض:

الأول: تنحية ما دون الحق عن مستن الإيثار.

والثاني: تطويع النفس الأمارة، للنفس المطمئنة، لتنجذب قوى التخيل والوهم، إلى التوهيمات المناسبة للأمر القدسي؛ منصرفة عن التوهيمات المناسبة للأمر السفلي.

والثالث: تلطيف السر للتنبه.

والأول: يعين عليه الزهد الحقيقي.

والثاني: يعين عليه عدة أشياء: العبادة المشفوعة بالفكرة، ثم الألحان المستخدمة لقوى النفس، الموقعة لما لُحِّنَ به من الكلام موقع القبول من الأوهام. ثم نفس كلام الواعظ، مناقئل ذكي بعبارة بليغة، ونغمة رخيمة، وسمت رشيد.

وأما الغرض الثالث: فيعين عليه: الفكر اللطيف، والعشق العفيف الذي يأمر فيه شمائل المعشوق، ليس سلطان الشهوة.

ثم إنه إذا بلغت به الإرادة والرياضة حدًا ما، عنت له خلصات من اطلاع نور الحق عليه، لذيدة كأنها بروق تومض إليه، ثم تخدم عنه. وهو المسمى عندهم: أوقانًا. وكل وقت يكتنفه وجدان: وجد إليه، ووجد عليه. ثم إنه لتكثر هذه الغواشي، إذا أمعن في الارتياض.

ثم إنه ليتوغل في ذلك، حتى يغشاه في غير الارتياض. فكلما لمح شيئًا عاج منه إلى جناب القدس، يتذكر من أمره أمرًا، فغشيه غاش. فيكاد يرى الحق في كل شيء.

ولعله إلى هذا الحد تستعلي عليه غواشيه، ويزول هو عن سكينته، فيتنبه جليسه لاستيفازه عن قراره. فإذا طالت عليه الرياضة، لم تستفزه غاشية، وهدى للتلبيس فيه. ثم إنه لتبلغ به الرياضة مبلغًا، ينقلب له وقته سكينة؛ فيصير المخطوف مألوفًا، والوميض شهابًا بينًا. وتحصل له معارف مستقرة، كأنها صحبة مستمرة، ويستمتع فيها ببهجته. فإذا انقلب عنها، انقلب خسرانًا آسفًا.

ولعله إلى هذا الحد يظهر عليه ما به. فإذا تغلغل في هذه المعارفة، قل ظهوره عليه، فكان: هو - وهو غائب - مقيمًا.

ولعله إلى هذا الحد إنما تيسر له هذه المعارفة أحيانًا. ثم يتدرج إلى أن تكون له، متى شاء.

ثم إنه ليتقدم هذه الرتبة، فلا يتوق أمره، إلى مشيئة، بل كلما لاحظ شيئًا لاحظ غيره. وإن لم تكن ملاحظته للاعتبار. فيسح له تعريج عن عالم الزور إلى عالم الحق، مستقر به، ويحتف حوله الغافلون.

فإذا عبر الرياضة إلى النيل، صار سره مرآة مجلوة، محاذيًا بها شطر الحق. ودرت عليه اللذات العلى، وفرح بنفسه لما بها من أثر الحق، وكان له نظر إلى الحق. ونظر إلى نفسه وكان بعد مترددًا.

ثم إنه ليغيب عن نفسه فيلحظ جناب القدس فقط. وإن لحظ نفسه فمن حيث هي لحظة، لا من حيث هي بزيتها. وهناك يحق الوصول^(١٨٠).

ابن العربي

تجلّى الحق تعالى تجليًا عامًا على صور الاعتقادات في ذلك التجلي الواحد فهو واحد من حيث هو تجلٍّ، وهو كثير من حيث اختلاف الصور، فإذا رآوه انصبغوا عن آخرهم بنور ذلك التجلي، وظهر كل واحد منهم بنور صورة ما شاهده. فمن علمه في كل معتقد فله نور كل معتقد، ومن علمه في اعتقاد خاص معين لم يكن له سوى نور ذلك المعتقد المعين.

(١٨٠) الإشارات والتنبيهات: ابن سينا. تحقيق الدكتور سليمان دنيا. مؤسسة النعمان للطباعة والنشر - ١٩٩٣، ص: ٤٧ - ٩٣.

ومن اعتقد وجودًا لا حكم له فيه بتنزيهه ولا تشبيهه بل كان اعتقاده أنه على ما هو عليه فلم ينزهه ولم يشبهه وآمن بما جاء من عنده تعالى على علمه فيه سبحانه، فله نور الاختصاص لا يعلم إلا في ذلك الوقت، فإنه في علم الله فلا يدري هل هو أعلى ممن عمم الاعتقادات كلها علمه أو مساو له وأما دونه فلا، فإذا أراد الله رجوعهم إلى مشاهدة نعيمهم بتلك الرؤية في جناتهم قال لملائكة وزعة الكتيب ردوهم إلى قصورهم فيرجعون بصورة ما رأوا ويجدون منازلهم وأهليهم منصبين بتلك الصورة فيتلذذون بها. فإنهم في وقت المشاهدة كانوا في حال فناء عنهم فلم تقع لهم لذة في زمان رؤيتهم، بل اللذة عند أول التجلي حكم سلطانها عليهم فأفتتهم عنها وعن أنفسهم فهم في اللذة في حال فناء لعظيم سلطانها وإذا أبصروا تلك الصورة في منازلهم وأهليهم استمرت لهم اللذة وتنعموا بتلك المشاهدة^(١٨١).

جلال الدين الرومي

وما دام موسم الورود قد انقضى وصارت الروضة خرابًا، من أين نلتمس شذى الورود؟ من الجلاب. وما دام الله - جل شأنه - لا تدركه الأبصار، فهم نواب الحق أولئك الرسل. لا، لقد أخطأت، فإن ظننت أنهما اثنان - النائب ومن أنابه - يكون أمرًا قبيحًا وليس طيبًا. لا، إنهما اثنان ما دمت عابدًا للصورة، وهما أمام من نجا من صورة واحدة. وعندما تنظر إلى الصورة فأنت تنظر بعينين، فانظر إلى النور الذي انبعث من العينين.

(١٨١) ابن العربي - الفتوحات المكية الجزء الثالث. صفحة ٤٤٢ دار صادر بيروت.

فلا يمكن التمييز بين نور إحدى العينين ونور الأخرى، عندما يلقي المرء بنظرة إلى النور. وعندما تحضر عشرة مصابيح إلى مكان ما، ويكون كل منها في شكله مختلفاً عن الآخر؛ فإنك لا تستطيع أن تميز بين نور كل منها، عندما تتجه إلى نورها بلا شك ولا ريب. وليس في المعاني قسمة أو أعداد. وليس في المعاني تجزئة ولا أفراد. واتحاد الحبيب بالأحبة أمر طيب، ولتمسك بقديم المعنى فالصورة متمردة. والصورة المتمردة أذيتها بالألم، حتى ترى الوحدة كأنها الكنز. لقد كنا جوهرًا واحدًا ساريًا في العالم، كنا بلا بداية ولا نهاية وهو المبدأ للجميع. وعندما تصور ذلك النور الصافي، صار عددًا، كأنه ظلال الشرفة. فحطم الشرفة بالمنجنيق حتى تمضي الفروق عن هذا الفريق (١٨٢).

رأى موسى (عليه السلام) أحد الرعاة في الطريق، كان يقول: يا رب، ويا الله؛ أين أنت حتى أكون تابعًا لك، أرثق نعلك وأمشط رأسك. أغسل ثيابك، وأقتل ما فيها من قمل، وآتيك بالحليب أيها المحتشم. أقبل يدك اللطيفة وأدلك قدمك اللطيفة، وعندما يحين وقت نومك، أكنس مكانك الجميل. يا من فداؤك كل معزي، ويا من على ذكراك صيحات وجدي وشوقي. وأخذ ذلك الراعي يجدف على هذا النحو، فقال له موسى (عليه السلام): مع من تتحدث يا فلان؟ قال: مع ذلك الشخص الذي خلقنا، والذي أبدع هذه الأرض، وهذا الفلك. قال موسى (عليه السلام): أي هراء هذا؟ وأي كفر وعته؟ ألا فلتسد فمك هذا بالقطن. لقد أصاب نتن

(١٨٢) مثوي: الجزء الأول - ص ٩٢ - ٩٣ - ٩٤. طبعة المجلس الأعلى للثقافة. ترجمة: د. إبراهيم الدسوقي شتا. ١٩٩٦.

كفرك الدنيا بالتتن، وجعل كفرك ديباج الدين خَلِقًا. إن النعل والخف لائقان بك، ومتى تليق مثل هذه الأشياء بشمس الشموس؟ فإن لم تسد حلقك عن هذا الهراء، لشبت نار أحرقت الخلق. وإن لم تكن قد شبت، فما هذا الدخان؟ ولم اسودت الروح، وطردت النفس؟ فإذا كنت تعلم أن الله هو الحكم، فكيف يكون معتقدك هو الهراء والتوقع؟ فمع من تتحدث هكذا؟ مع عمك أو مع خالك؟ أثمة جسم وحاجة في صفات الجلال؟... قال: يا موسى لقد خطأت فهمي وأحرقت روحي ندمًا. ومزق ثيابه وأطلق آهة حرى، وانطلق هائمًا في الصحراء ومضى.

وهبط الوحي على موسى (عليه السلام) من قبل الله قائلاً: لقد فصلت عبدنا عنا. فهل تراك جئت من أجل الوصل؟ أم تراك جئت من أجل الفصل؟ لقد وضعت لكل إنسان سيرة، ولقد وهبت كل امرئ مصطلحًا.... ومصطلح الهند عند الهنود مدح، ومصطلح السند عند أهل السند مدح.... ونحن لا ننظر إلى اللسان أو إلى المقال، نحن ننظر إلى الروح والحال. ونحن ناظرون إلى القلوب إن كانت خاشعة، هذا وإن كان اللفظ يمضي غير مستقيم.... فحتام هذه الألفاظ والإضمار والمجاز؟ إنني أريد الحرقه، أريدها ومع تلك الحرقه أنواءم. فلتضرم نارًا من العشق في الروح، واحرق الفكر والعبارة برمتها. ويا موسى، إن هناك فرقًا بين أولئك الذين يعرفون الأدب، وبين أولئك الذين احترقت أوراخهم وأنفسهم.... وملة العشاق منفصلة عن كل الأديان، فمذهب العشاق وملتهم هو الله^(١٨٣).

(١٨٣) مثنوي الجزء الثاني: ١٥٤ - ١٥٨. الجزء الثاني. طبعة المجلس الأعلى للثقافة. ترجمة: د. إبراهيم الدسوقي شتا. ١٩٩٧.

فهذه المشكاة وهذه الفتيلة من نوع آخر، لكن نورها لم يتغير لأنه من تلك الناحية. وإذا نظرت في الزجاجاة فإنك تضل، ففي الزجاجاة توجد الأعداد والإثنية. وإذا نظرت إلى النور تنجو من الإثنية وأعداد الجسد المتناهي المحدود. ويا لب الوجود، إن الخلاف بين المؤمن والمجوسي واليهودي نتيجة لاختلاف وجهات النظر.

كان الفيل موجوداً في حجرة مظلمة، وكان الهنود قد عرضوه فيها. ودخل الناس من أجل مشاهدته إلى تلك الحجرة المظلمة فرداً فرداً. ولما كانت رؤيته بالعين غير ممكنة، أخذوا يتحسسونه بأيديهم في تلك الظلمة. فوقعت كف أحدهم على خرطومه، فقال إن شكله مثل الأنوبة. ووصلت كف آخر إلى أذنه، فبدا له كأنه المروحة. أما الثالث فعندما تحسس قدمه فقد صاح: لقد أدركت شكل الفيل، إنه كالعمود. أما ذلك الذي وضع يده على ظهره فقد قال: هذا الفيل كأنه نجد. وهكذا فكل من وصل منهم إلى جزء منه، كان يفهمه طبقاً لما بلغ مسامعه عنه في كل مكان. واختلفت أقوالهم من اختلاف وجهات النظر، قال أحدهم: إنه معوج كالبدال، وقال آخر بل مستقيم كالألف. ولو كانت في يد كل واحد منهم شمعة لانتفى الاختلاف عن أقوالهم^(١٨٤).

(١٨٤) مثنوي الجزء الثالث طبعة المجلس الأعلى للثقافة. ترجمة: د. إبراهيم الدسوقي شتا. صفحة ١٢٣.

استمع إلى هذا الناي يأخذ في الشكاية، ومن الفترات يمضي في
الحكاية

منذ أن كان من الغاب اقتلاعي، ضج الرجال والنساء في صوت
التياعي

أبتغي صدرًا يمزقه الفراق، كي أثبت شرح آلام الاشتياق

....

وليس سري ببعيد عن نواحي، لكن العين والأذن قد حُرمتا هذا النور

....

والناي صديق لكل من افترق عن أليفه، ولقد مزقت أنغامه الحجب
عنا

....

ونار العشق هي التي نشبت في الناي، وغليان العشق هو الذي سرى
في الخمر

....

إن الناي يتحدث عن الطريق المليء بالدماء، والناي هو الذي يروي
قصص عشق المجنون

....

إن أحوال الكمال للعارفين لا يدركها فج ساذج، ومن ثم ينبغي أن

نقصر الكلام.. فسلاًماً^(١٨٥).

والعشق يخلق الصور في الفراق، وعند اللقاء يبدو ما لم يدر في
خلد وما لم يُتصور قائلاً: إنني أصل الصحو والسكر، والذي كان على
الصور هو انعكاس حسنا. ولقد رفعت الحجب في هذه اللحظة، ونشرت
الحسن بلا واسطة. ذلك أنه من كثرة ما اندمجت مع صورتني، وجدت
القوة على تجريد ذاتي^(١٨٦).

وكيف لا أكون كالليل وأنا محروم من نهارها؟ محروم من وصال
وجهها الذي يضيء النهار. وكل ما يبدو غير طيب منها تطيب له روحي،
فلتكن روحي فداء للحبيب الذي يؤلم قلبي. وأنا عاشق أوجاعي وآلامي
وذلك من أجل رضا مليكي الفرد. وإنني لأجعل من تراب الغم كحللاً
لعيني، حتى يمتلئ بحر عيني بالدرر. والدمع الذي يذرفه الخلق من أجله،
هو در، بينما يظنه الخلق دمعاً. أقوم بالشكوى من روح الروح؟! معاذ الله،
إنني لا أشكو بل أبوح. فالقلب لا يفتأ يقول: إنني متألم منه، وأنا أضحك
من نفاقه المكشوف. ألا فلتستقم يا فخر المستقيمين، ويا من أنت الصدر

(١٨٥) مثنوي الكتاب الأول: صفحة ٣٥، ٣٦ طبعة المجلس الأعلى للثقافة. ترجمة: د. إبراهيم
الدسوقي شتا. ١٩٩٦.

(١٨٦) مثنوي. الكتاب الخامس. صفحة ٣٤١. طبعة المجلس الأعلى للثقافة. ترجمة: د. إبراهيم
الدسوقي شتا.

وأنا عتبة لبابك. وما العتبة وما الصدر بالنسبة للمعنى؟ وأين «نحن» وأين «أنا» حيثما يوجد الحبيب؟ ويا من تنزهت روحك عن «نحن» وعن «أنا» يا لطيفة الروح في الرجال والنساء. وعندما يصير الرجال والنساء واحدًا فذلك الواحد هو أنت، وعندما تنمحي الآحاد حينذاك تكون. لقد صنعت هذه الأنا ونحن من أجل هدف ما، هو أن تلعب مع نفسك نرد الخدمة، وحتى تصبح جوهرًا واحدًا مع نحن وأنت، تصبح في النهاية محض ذلك المحبوب^(١٨٧).

والمؤمنون متعددون والإيمان واحد. أجسادهم متعددة لكن روحهم واحدة. وغير الفهم والروح الموجودين في الثور والحمار، للإنسان عقل وروح أخرى. وغير روح الإنسان وعقله هناك روح في ولي ذلك الزمان. وليس بين الأرواح الحيوانية اتحاد، فلا تبحث أنت عن هذا الاتحاد من الهواء. فإذا أكل هذا الخبز لا يشبع منه ذاك، وإن يحمل ذاك حملًا لا يحس هذا بثقله. بل إنها تفرح عند موت روح حيوانية أخرى وتموت حسدًا عندما ترى روحًا ذات مئونة. وأرواح الذئب والكلاب كل روح منها على حدة، لكن أرواح أسد الله متحدة. لقد جمعت أرواحهم على سبيل اللفظ، لكن الروح واحدة منها تكون كمائة بالنسبة للجسم. مثل ذلك النور الموجود في شمس السماء، يكون مائة نور بالنسبة لأفنية الدور. لكن أنوارها كلها

(١٨٧) مثنوي. الكتاب الأول. صفحة: ١٧٩ - ١٨٠ طبعة المجلس الأعلى للثقافة. ترجمة: د. إبراهيم الدسوقي شتا.

تكون واحدة، عندما تقوم برفع الحواجز فيما بينها. وعندما لا تبقى هناك قواعد للدور (الأجساد) يكون المؤمنون مثل نفس واحدة^(١٨٨).

وضعوا القطن في آذان الحس الدنية، وأزيلوا سد الحس من أمام أبصاركم. إن أذن الرأس بمثابة القطنة في أذن السر، وما لم تُصم أذن الحس يبقى ذلك الباطن أصم. فكونوا بلا حس ولا فكر ولا أذن حتى تستمعوا نداء «ارجعي!». فما دمت منغمساً في أحاديث اليقظة، متى تشم رائحة من أحاديث النوم؟ وأقوالنا وأفعالنا بمثابة السير الخارجي، والسير الباطني يكون فوق السماء. والحس قد رأى اليابسة فقد ولد منها، وعيسى الروح يخطو فوق البحر.

جاء أحدهم ودق باب صديق، فقال الصديق: من أنت أيها المعتمد؟ قال: أنا. قال له: امض، فليس الوقت مناسباً، وليس هناك مكان لساذج على هذه المائدة.

وأي شيء ينضج الساذج إلا نار الهجر والفراق؟ وأي شيء إذن يخلصه من النفاق؟ وذهب ذلك المسكين، وأمضى عاماً في الرحيل، وهو يحترق من نار فراق الحبيب. ونضج ذلك المحترق ثم عاد وطاف ثانية بدار قريته. ودق حلقة الباب بوجل وأدب شديدين، حتى لا يتطير من شفته لفظ لا أدب فيه. فصاح صديقه: من بالباب؟ قال: الذي على الباب

(١٨٨) مشوي ٤ صفحة ٧٧ طبعة المجلس الأعلى للثقافة. ترجمة: د. إبراهيم الدسوقي شتا.

هو أنت يا سالب القلب. قال: الآن ما دمت أنت أنا، فيا أنا أدخل، فالدار لا تتسع لاثنين يقولان: «أنا» (١٨٩).

وأنت ملتصق بلبن الأرض كالغلال، فابحث عن فطامك من قوت القلوب. وتغذَّ من كلام الحكمة، فإن النور الذي قد صار مضمراً فيه، يا من لست قابلاً لنور بلا حجب. حتى تصبح قابلاً للنور أيها الحبيب، حتى ترى المستور بلا حجب. فتتجول كالنجوم فوق سماء الأفلاك، بل تسافر بلا فلك سفرًا لا وصف له ولا كيفية. ألسنت بهذه الطريقة قد جئت من العدم إلى الوجود؟ هيا... وقل كيف أتيت؟ لقد أتيت ثملًا. لقد انمحت طرق المجيء من ذاكرتك، لكننا سوف نتلو عليك رمزًا عنها. فاترك الفهم وكن آنذاك ذا فهم، وسد أذنيك وكن آنذاك صاحب أذن. لا، لن أتحدث إليك فإنك لا تزال فجًّا. إنك لا زلت في الربيع لم ينضجك هجير الصيف. وهذه الدنيا كالشجرة أيها الكرام، ونحن عليها كالثمار الفجة. والثمار الفجة شديدة الالتصاق بالأغصان؛ وذلك لأنها من فجاجتها لا تليق بالقصور. وعندما تنضج وتصير مقبولة للمذاق، فإنه تحتقر الأغصان بعدها. وعندما تتذوق الأفواه حلاوة هذا الإقبال، يهون بعدها ملك الدنيا على الإنسان. إن التنطع والتعصب كم قبيل الفجاجة، فإن ديدنك هو شرب الدم. وبقي شيء آخر، لكن قوله لك منوط بالروح القدس، يتحدث به إليك دون واسطة مني. لا، إنك أيضًا تتحدث به إلى نفسك، تهمس به

(١٨٩) مثنوي الجزء الأول: صفحة ٢٨٢ طبعة المجلس الأعلى للثقافة. ترجمة: د. إبراهيم الدسوقي شتا.

في أذني نفسك، لا أنا ولا غيري يتحدث به إليك يا من أنت مني. ومثل ذلك عندما تروح في النوم، إنك تنتقل من جوار نفسك إلى جوار نفسك. تسمع من نفسك وتظن أن فلانًا من الناس قد تحدث إليك في النوم وأفضى إليك بهذا السر. ولست واحدًا قائمًا بذاتك أيها الرفيق، بل إنه فلك وبحر عميق. وما هو قوي فيك هو ذاتك ذات التسعمائة طية، هي محيط وموضع غرق لمائة ذات. وما حد النوم واليقظة نفسيهما؟ لا تتحدث، الله أعلم بالصواب. لا تتحدث حتى تسمع من المتحدثين، ما لم يأت على لسان أو يرد في بيان. لا تتحدث حتى تستمتع من تلك الشمس، ما لم يأت في كتاب أو خطاب. لا تتحدث حتى تتحدث الروح من أجلك، واترك العوم وأنت في سفينة نوح.



التصوف اليهودي

ما تسميه السلطات العليا «التصوف اليهودي» لا يتطابق من حيث الموضوع مع نموذج التصوف الذي عرضناه في هذا الكتاب. إن جوهر التجربة في النموذج الصوفي الهندوسي والبوذي والمسيحي والإسلامي هو الوحدة غير المتميزة. عندما لا يتدخل علماء اللاهوت والهرميات الكهنوتية يُفسّر الأمر بدون ازدواجية لأنه يفوق الاختلاف بين الفاعل والمفعول، وبين ذات الفرد وعر المحدث. يُفسر الأمر في الهندوسية والمسيحية والإسلام على أنه اتحاد بالله أو بالمطلق. مع ذلك يخبرنا البروفيسور Scholem G. G أن مفهوم الاتحاد ليس ضروريًا في التجربة الصوفية كما هو مفهوم في التقليد اليهودي. يضيف أيضًا: «لنأخذ مثالًا: يتحدث المتصوفون اليهود في الفترة التلمودية وبعدها عن صعود الروح إلى العرش السماوي حيث تنال رؤية عظمة الله المذهلة». يكتب أيضًا البروفيسور Scholem G. G «في حالات نادرة جدًا يدل الانجذاب الروحي على اتحاد فعلي بالله^(١٩٠)». يحافظ المتصوف اليهودي غالبًا على شعور بالمسافة الثابتة بين الخالق والمخلوق. الأخير مرتبط بالأول،

(190) Gershom G. Scholem, Major Trends in Jewish Mysticism. New York: Schocken Books, Inc., 1954, p. 5.

والنقطة التي يتلاقيان فيها هي أهم شيء بالنسبة للصوفي»^(١٩١). الكلمة التي تُستخدم عادة لوصف هذا الاتحاد بين الاثنين هي *devekuth* وهي تعني حرفياً «الاتصاق». علاوة على ذلك ما يسميه البروفيسور Scholem «عرش التصوف» يتألف من «إدراك ظهور الله على العرش كما وصفه حزقيال»^(١٩٢). في هذا النوع من التصوف نجد أوصاف الأروقة السماوية أو القصور التي يمر من خلالها الرائي، وفي القصر السابع والأخير يعتلي العرش». لا يتضمن التقليد الصوفي اليهودي أمثلة عن تجربة الاتحاد بالله. نجدها على سبيل المثال لدى أبو العافيا^(١٩٣) وبعض مدارس الحسيدية المتأخرة. ولكن في رأي البروفيسور Scholem يعتبر ذلك مثالا نموذجياً. إن البروفيسور Scholem هو المرجع البارز في هذا المجال، وإذا قبلنا آراءه باعتبارها صحيحة يتوجب علينا أن نستنتج أن التصوف في التقليد الصوفي لا يعني ما يعنيه في الديانات الأخرى. باستثناء الحالات النموذجية لا يعني التصوف ما فهمناه سابقاً في هذا الكتاب. هناك سببان لهذا الحكم:

(191) 'Ibid., pp. 23-122.

(١٩٢) يشير إلى سفر حزقيال ١: «كَانَ صَوْتُ مِنْ فَوْقِ الْمُقَبِّبِ الَّذِي عَلَى رُؤُوسِهَا. إِذَا وَقَفْتُ أَرَأَيْتُ أَجْنَحَتَهَا. وَفَوْقَ الْمُقَبِّبِ الَّذِي عَلَى رُؤُوسِهَا شِبْهُ عَرْشٍ كَمَنْظَرِ حَجَرِ الْعَقِيقِ الْأَزْرَقِ، وَعَلَى شِبْهِ الْعَرْشِ شِبْهُ كَمَنْظَرِ إِنْسَانٍ عَلَيْهِ مِنْ فَوْقٍ. وَرَأَيْتُ مِثْلَ مَنْظَرِ النُّحَاسِ اللَّامِعِ كَمَنْظَرِ نَارٍ دَاخِلَهُ مِنْ حَوْلِهِ، مِنْ مَنْظَرِ حَقْوِيهِ إِلَى فَوْقٍ، وَمِنْ مَنْظَرِ حَقْوِيهِ إِلَى تَحْتٍ، رَأَيْتُ مِثْلَ مَنْظَرِ نَارٍ وَلَهَا لَمَعَانٌ مِنْ حَوْلِهَا».

(١٩٣) إبراهيم بن صموئيل أبو العفيا هو مؤسس مدرسة «القبلاة النبوية»، ولد في سرقسطة، إسبانيا، في ١٢٤٠ للميلاد، توفي في ١٢٩١ في كومونو، في مالطا. وقد عُرف لدى اليهود بأنه يعتبر نفسه نبياً، وأنه المخلص المنتظر، وأنهم بأنه قد جنّ بنشوة القبلاة.

أولاً: إن مفهوم الاتحاد الأساسي في التصوف المسيحي والإسلامي والهندوسي ليس جزءاً من التصوف اليهودي النموذجي.

ثانياً: إن رؤية العرش والديار السماوية تُسمى في اليهودية بالتجارب الصوفية على الرغم من أن الرؤى مستبعدة في مفاهيم التصوف غير اليهودي كما رأينا في الفصل الأول، وكما أوضحنا في كل الفصول التي تلتها، وذلك لأنها تتضمن صوراً حسية بينما التجربة الصوفية الأصلية غير حسية.

فيما يتعلق بالنقطة الأول فإن غياب تجربة الاتحاد قد يكون أمراً يقبل الجدل. يبدو أن الاختلاف بين التجربة الصوفية المسيحية واليهودية هو أن الأولى تتضمن الاتحاد بينما لا تتضمنه الثانية. لكن يمكن أن نقترح أن هذه مجرد مسألة لفظية لا أكثر. يتحدث المسيحيون عن الاتحاد، لكنهم يفهمونه بطريقة ازدواجية. من الممكن أن تكون القضية أن لكليهما التجربة ذاتها، لكن المسيحيين يطلقون عليها «اتحاد» بينما لا يفعل اليهودي ذلك. يجب علينا أن نكون في وضع أفضل لنقرر ما إذا كان بمقدورنا أن ننال فكرة ما عن ماهية التجربة اليهودية عندما نُفَرِّق بينها وبين التأويل بقدر استطاعتنا أم لا. لكن لسوء الحظ لا يوجّه البروفيسور Scholem أدنى انتباه للاختلاف المهم بين التجربة والتأويل. في مثل هذه الظروف كل ما يستطيع الكاتب الحالي الذي لا يدّعي أنه متخصص في التصوف اليهودي أن يفعله هو أن يتبع رأي البروفيسور Scholem. يؤدي ذلك بنا حتماً إلى الرأي القائل بأن ما نقصده بالتصوف في اليهودية ليس هو ما يُقصد بالتصوف في أي مكان آخر.

أعتقد أنه في مثل هذه الظروف يجب عليّ عندما أختار بعض المقتطفات لهذا الفصل أن أختار ما يوضح المفهوم اليهودي بأمثلة رغم أنه يختلف عما سعيينا إلى توضيحه في هذا الكتاب. إن المقتطف التالي مأخوذ من كتاب الزوهار^(١٩٤) الذي يتمتع بتقدير عظيم في الدوائر اليهودية التي يشير إليها البروفيسور Scholem باعتباره عقيدة ومصدر إلهام يوازي أهمية الإنجيل والتوراة. يُقال أيضًا إن اليهودية تظن أنه المثال الأسمى للتصوف القبالي. إنه لا يتضمن أي إشارة لأي تجربة أو مفهوم عن الاتحاد.

جزء كبير من الزوهار هو تعليق على فقرات من العهد القديم، ويقدم لنا الزوهار ما يزعم أنه معناها الداخلي أو المستتر. يُفترض أن معناها الحرفي معروف للكل وبإمكانهم فهمه، لكنها أيضًا لها معنى خفي يكشفه الزوهار. يعني مفهوم التصوف في اليهودية ما هو خفي وسري أو مستتر. لا يُشكّل ذلك جزءًا من مفهوم التصوف في أي مكان آخر، على الرغم من أننا في بعض الأحيان نجد تلميحات عن الباطنية لدى ديونوسيوس الأريوباغي عندما يحذر قراءه من إفشاء تعاليمه للمبتدئين.

يبدو أن الكثير من تعليقات الزوهار على التوراة كُتبت لليهود فقط. كثير من هذه الفقرات قومية بدرجة واضحة حتى إنها لا تلقى أي اهتمام من القراء من غير اليهود. لذلك اخترت ثلاث فقرات من نوع يندر وجوده

(١٩٤) كلمة الزوهار تعني الإشراف أو الضياء وهو أهم كتب التراث الكابالي، وهو تعليق صوفي مكتوب بالآرامية على المعنى الباطني للعهد القديم، ويعود تاريخه الافتراضي، حسب بعض الروايات، إلى ما قبل الإسلام والمسيحية.

في الزوهار من المحتمل أن تلقى أرضية أوسع، ومن الممكن إلى حد ما أن نربطها بالمفاهيم الموازية لها في الصوفية العالمية.

يُدرّس الزوهار عقيدة انبعاث العشر سيفروت^(١٩٥) أو العشر مظاهر أو صفات الكيان المقدس. إن الله الذي يعتبر أسمى بذاته من خليقة العالم يُسمى (عين سوف^(١٩٦)) غير المحدود الذي لا شكل له وغير المعروف وغير الموصوف. إنه الله الخفي غير المفهوم تمامًا بالنسبة للعقل البشري. ولكونه بلا شكل وفارغ فإنه يجعل نفسه مفهومًا في العشر سيفروت أو الصفات المقدسة. يمكننا أن نقارن ذلك بتمييز إيكهارت بين الألوهية التي هي الفراغ والصمت المظلمين والله الذي هو الخالق. يبدو أن هذه المقارنة تجعل التصوف اليهودي يشبه التصوف العالمي. لكن حتى ذلك يعتبر بعيدًا جدًا عن التأكيد لأنه بالرغم من أن عين سوف هو في حد ذاته فراغ غير متميز يبدو كالتصوف إلا أنه مشابه أيضًا للمفهوم الفلسفي العادي الخاص بالمادة والخاصية الذي تحدّر إلينا من أرسطو عبر العصور الوسطى، مرورًا باسبينوزا، وتم التأكيد عليه في العصر الحديث حتى دمره ديفيد هيوم تمامًا. كانت المادة أيضًا فراغًا غير متميز بالرغم من أنها لا توصف عادة بتلك اللغة، ومع ذلك كانت المادة مفهومًا

(١٩٥) تعني الانبثاق أو الفيض، هي فكرة في القبالة اليهودية تتناول العشر صفات التي انبثقت عن النور الأبدي والتي من خلالها يكشف الله حقيقته بخلق العوالم الروحية والمادية وسلسلة من العوالم الميتافيزيقية العليا.

(١٩٦) مصطلح يُستعمل في القبالة اليهودية للدلالة على الله في حالته الأساسية قبل إظهار نفسه بخلق أي حالة روحية. يعتقد أنها مستمدة من مصطلح لسليمان بن جبرول (١٠٢١ م - ١٠٧٠ م) «اللانهاي».

له أصل عقلي وليس صوفيًا. مع ذلك قد يكون عين سوف على الأقل مرشحًا ممكنًا لأن يصير مفهومًا صوفيًا بالمعنى العادي كما فهمناه في ثقافات غير يهودية.

من كتاب الزوهار^(١٩٧)

البداية

«في البدء» (تكوين ١ : ١) عندما بدأت إرادة الملك تُحدث تأثيرًا، نقش علامات في المجال السماوي المحيط به. وعبر الفجوة الخفية تمامًا خرج لهب مظلم من عين سوف الغامضة غير المحدود مثل سحابة تتشكل بلا شكل، محاطة بحلقة ذلك المجال الذي لونه ليس أبيض ولا أسود ولا أحمر أو أخضر... ليس له لون على الإطلاق. لم ينتج هذا اللهب ألوانًا إلا بعد أن بدأ يكتسب حجمًا وبعْدًا. من المركز الداخلي للهب تدفق دفع خرجت منه الألوان وانتشرت على كل شيء أسفله متواربًا في عين سوف الخفي.

اخترق هذا التدفق الكثير لكنه لم يخترق التأثير الخاص بالمجال. لم يمكن التعرف عليه على الإطلاق حتى سطعت نقطة سماوية بتأثير هذا الاختراق الأخير.

لا يمكن معرفة أي شيء وراء هذه النقطة، لذلك تُسمى «ريشيت» أي البداية أو الكلمة الأولى من الكلمات العشر التي خُلق بها الكون.

(197) Ibid., p. 27.

العشر سيفروت (١٩٨)

لو توجب على المرء أن يسأل: أليس مكتوباً «فَإِنَّكُمْ لَمْ تَرَوْا صُورَةَ مَا يَوْمَ كَلَّمَكُمُ الرَّبُّ فِي حُورِيبَ مِنْ وَسْطِ النَّارِ» (تثنية ٤: ١٥) ستكون الإجابة: حقاً وهب لنا أن نراه في صورة شبه لأنه مكتوب فيما يتعلق بموسى: «فَمَا إِلَى فَمٍ وَعَيْنَا أَتَكَلَّمُ مَعَهُ، لَا بِالْأَلْغَازِ. وَشَبَهُ الرَّبِّ يُعَايِنُ» (عدد ١٢: ٨) ومع ذلك لا يكشف الإله عن نفسه إلا عبر الشبه الذي رآه موسى، وليس عبر أي خليفة شكلتها إشارات. لذلك مكتوب: «فَمِنْ تَشَبُّهُونَ اللَّهَ، وَأَيَّ شَيْءٍ تُعَادِلُونَ بِهِ؟» (أشعيا ٤٠: ١٨). حتى هذا الشبه كان مظهرًا للقدوس تبارك اسمه، ليس كما هو في مكانه الذي نعرف أنه يستحيل بلوغه، ولكن كما يظهر الملك قوته على التسلط على خلقته، وبالتالي يبدو لكل مخلوق من مخلوقاته بحسب ما يستطيع أن يدركه. مكتوب: وَكَلَّمْتُ الْأَنْبِيَاءَ وَكَثَّرْتُ الرُّؤْيَ، وَبَيَدِ الْأَنْبِيَاءِ مَثَلْتُ أَمْثَالًا (هوشع ١٢: ١٠)، ويجب هو قائلاً: «مَنْ تَشَبُّهُونِي وَتُسَوُّونِي وَتُمَثِّلُونِي لِنَتَشَابَهَ؟» (أشعيا ٤٦: ٥).

نظرًا لأنه في البداية لم يكن الشكل والتكوين قد خُلِقَا بعد، لم يكن له شكل أو شبيه. من ثم كان محرمًا على المرء أن يفهمه كما كان عليه قبل الخليفة، وأن يتخيله تحت إطار أي نوع من أنواع التشكيل، ولا حتى بحروفه he و van ولا باسمه الكامل المقدس ولا بحرف بأي حرف أو إشارة من أي نوع. لذلك تعني آية: «فَإِنَّكُمْ لَمْ تَرَوْا صُورَةَ مَا يَوْمَ كَلَّمَكُمُ

الرَّبُّ...» أنك لم تر شيئاً يمكنك تخيل شكله أو تكوينه؛ لم تر شيئاً يمكنك أن تجسده في مفهوم محدد.

لكنه عندما خلق شكل الإنسان السماوي كان الأمر بالنسبة له كعربة نزل عليها كي يُعرف باسم «يهوه» وكي يُفهم بصفاته ويُدرك في كل صفة بعينها. من ثم هو الذي جعل نفسه يُدعى «إلوهيم». كان كل اسم من هذه الأسماء رمزاً بين الناس لصفاته المقدسة الكثيرة؛ الأمر الذي جعل من الواضح أن العالم مستند إلى الرحمة والعدل، وذلك طبقاً لأفعال الإنسان. لو أن الواحد المقدس والمبارك لم ينشر بهاء مجده على كل خليقته فكيف كان من الممكن حتى للحكماء أن يفهموه؟ لو كان الأمر هكذا لظل غير معروف، ولم يكن من الممكن أن تُقال هذه الكلمات: «قُدُّوسٌ، قُدُّوسٌ، قُدُّوسٌ رَبُّ الْجُنُودِ. مَجْدُهُ مِلْءُ كُلِّ الْأَرْضِ» (أشعيا ٦: ٣).

ورغم ذلك ويل للإنسان الذي يتجرأ على تحديد هوية الرب بعزو ولو صفة واحدة معينة له، حتى إذا كانت خاصة به: «فَكَمْ بِالْحَرِيِّ سَكَّانُ بُيُوتٍ مِنْ طِينٍ، الَّذِينَ أَسَّاسُهُمْ فِي التُّرَابِ، وَيُسَحِّقُونَ مِثْلَ الْعُثِّ؟» (أيوب ٤: ١٩) فهذه مخلوقات ضعيفة، سرعان ما تذهب أدراج الرياح، وسرعان ما تضيع بين غياهب العقل. يجرؤ الإنسان على تصور مفهوم واحد عن القدوس تبارك اسمه يتعلق بسيادته على سمة معينة أو على الخليفة برمتها. ولكن إذا لم تمكن رؤية السيد في هذه التجليات، لا يمكن عزو أي خاصية إليه أو رؤية أي تشابه أو شكل فيه، كالبحر الذي تفتقر مياهه إلى شكل وصلابة في حد ذاتها، لكنها تكتسبهما عندما تملأ وعاء على الأرض.

قد نظن إذن أن الأمر على هذه الصورة: الواحد هو مصدر البحر.

يأتي التيار منه ويصنع دوراناً الذي هو «يود»^(١٩٩). المصدر واحد والتيار يصنع اثنين. حينئذ يتكون الحوض الواسع المعروف بالبحر الذي يشبه قناة محفورة في الأرض، مملوءة بالمياه الناتجة عن المصدر، وهذا البحر هو الشيء الثالث. ينقسم الحوض الواسع إلى سبع قنوات تشبه عددًا من الأنابيب الطويلة، وتذهب المياه من البحر إلى السبع قنوات. إن المصدر والتيار والبحر والسبع قنوات تجعل العدد يبلغ عشرة. إذا كان لزائماً على الخالق الذي صنع هذه الأنابيب أن يكسرها ستعود المياه إلى مصدرها وتظل الآنية المكسورة جافة من دون مياه.

بالحكمة ذاتها استنبط علة العلل الجوانب العشرة لوجوده المعروفة بسيفروت، وأسمائها «تاج المصدر» الذي هو نافورة ضوء لا تكل أبداً من أي مكان يدعو فيه نفسه عين سوف. اللا محدود لا شكل له أو تكوين، وليس هناك إناء ليحويه ولا أي وسيلة لفهمه. يُشار إلى ذلك بـ: «لا تَطْلُبْ مَا يُعْطِيكَ نَيْلُهُ، وَلَا تَبْحَثْ عَمَّا يَتَجَاوَزُ قُدْرَتَكَ، لَكِنْ مَا أَمَرَكَ اللَّهُ بِهِ، فِيهِ تَأْمَلْ، وَلَا تَرْغَبْ فِي اسْتِقْصَاءِ أَعْمَالِهِ الْكَثِيرَةِ» (يشوع بن سيراخ ٣: ٢٢).

ثم شكّل وعاءً صغيراً مثل حرف اليود، وملاه بذاته، وأسماه نافورة تدفق الحكمة، وسمى نفسه بالحكيم. بعد ذلك صاغ وعاءً كبيراً أسماه بالبحر وعينه للفهم (البناء)^(٢٠٠) وسمى نفسه فهماً. إنه الحكمة والفهم في جوهرهما، بينما الحكمة ذاتها لا تستطيع أن تطالب بذلك اللقب إلا

(١٩٩) الحرف الأول من اسم الرب (يهوه) بالعبرية.

(٢٠٠) ثالث سفيرة في شجرة الحياة الكابالية. تقع على المستوى أسفل لكثير، على الجانب الآخر من تشوكمة وفوق جيفورا مباشرة. يُعطى عادةً أربعة مسارات: لكثير وتشوكماه وجيفورا وتيبيريث يرتبط بناه باللون الأسود.

من خلاله لأنه هو الحكيم ويملاؤها من نافورته، وكذلك لا يمكن للفهم أن يطالب بذلك بهذه التسمية إلا من خلاله، لأنه هو من يملأه بجوهره، ويمكن أن يصير الفهم جافاً وقاحلاً لو تخلى عنه. في هذا الصدد مكتوب: «قَدْ تَنَفَّدُ الْمِيَاهُ مِنَ الْبُحْرَةِ، وَالنَّهْرُ يَنْشَفُ وَيَجْفُ» (أيوب ١٤: ١١).

أخيراً «وَيُبِيدُ الرَّبُّ لِسَانَ بَحْرِ مَصْرَ، وَيَهْزُ يَدُهُ عَلَى النَّهْرِ بِقُوَّةِ رِيحِهِ، وَيَضْرِبُهُ إِلَى سَبْعِ سَوَاقٍ، وَيُجِيزُ فِيهَا بِالْأَخَذِيَّةِ» (أشعيا ١١: ١٥) بمعنى أنه يوجهه إلى سبع أوان نفيسة التي يطلق عليها: العظمة والقوة والمجد والنصر والفخامة والأساس والسيادة، ويعين نفسه في كل واحدة منهم كالآتي: عظيم في العظمة - قوي في القوة - ممجد في المجد - منتصر في النصر - جميل في فخامته - تقي في سيادته (أمثال ١٠: ٢٥). كل شيء عبارة عن إناء، والعوالم برمتها يدعمها أساسه.

في النهاية يدعو نفسه ملكاً من حيث السيادة، وهو العظمة والقوة والمجد والنصر والفخامة، وكل ما في السماء وما في الأرض هو ملكه... أنت يا رب فوق الجميع: «لأن لك كل ما في السماء والأرض لك يا رب الملك وقد ارتفعت رأساً على الجميع» (أخبار الأيام الأول ٢٩: ١١). كل الأشياء خاضعة لقوته، وهو من يختار أن يُقلّل عدد الآنية أو يزيد الضوء النابع منه أو يفعل العكس. لكن ليست هناك ألوهية تعلوه بقوة تزيد أو تنقص.

لقد خلق أيضاً الكائنات لخدمة هذه الآنية، وكل عرش مدعم بأربعة أعمدة وست درجات للعرش والمجموع عشرة. العرش مثل كأس البركة ذكرت عنه عشرة أقوال في التلمود منسجمة مع أقوال التوراة العشرة التي

تعبّر عن الوصايا العشر، وكذلك الأقوال العشر التي خُلِقَ بها العالم.

نار آكلة^(٢٠١)

قال الحاخام سيمون: مكتوب في أحد المواضع: «لَأَنَّ الرَّبَّ إِلَهَكَ هُوَ نَارٌ آكِلَةٌ» (تثنية ٤: ٢٤)، وقيل في موضع آخر: «وَأَمَّا أَنْتُمْ الْمُتَلَصِّقُونَ بِالرَّبِّ إِلَهُكُمْ فَجَمِيعُكُمْ أَحْيَاءُ الْيَوْمَ» (تثنية ٤: ٤). ناقش الرفاق بالفعل التضارب البادي بين النصين لكن لديّ تأويل آخر.

لقد أكد الرفاق على أن هناك نوعاً من النار أقوى من أي نار أخرى، وأنها تفني وتبيد كل أنواع النار الأخرى. إذا تابعنا هذه الفكرة يمكننا أن نقول إن من يهتم باختراق سر وحدة الله المقدسة يجب عليه أن يضع في اعتباره اللهب عندما يرتفع من فحم أو شمعة مشتعلة.

يجب أن تكون هناك دائماً مادة ما يرتفع منها اللهب. قد نرى نورين في اللهب ذاته: الأول أبيض ومتوهج والآخر أسود أو أزرق. يكون النور الأبيض هو الأعلى بين الاثنين ويرتفع بلا تردد، وأسفله يكون النور الأزرق أو الأسود الذي يركز إليه النور الأبيض كدعامة. يقترن الاثنان ببعضهما، ويستريح الأبيض على عرش الأسود. يكون النور الأزرق أو الأسود أيضاً مرتبطاً بشيء ما أسفله يغذيه ويجعله يتعلق بالنور الأبيض أعلاه. أحياناً يتحول هذا النور الأزرق أو الأسود إلى نور أحمر، ولكن يبقى النور الذي أعلاه أبيض على الدوام. يعمل هذا النور الموجود بالأسفل الذي يكون أحياناً أزرق وأحياناً أحمر على ربط النور الأبيض أعلاه بالمادة الجوهرية

(201) Zohar, The Book of Splendor, pp. 38-41.

الموجودة بالأسفل، المرتبط بها، والتي من خلالها يظل مشتعلًا. هذا النور السفلي هو بطبيعته أداة للتدمير والموت والتهام ما يقترب منه أبدًا. كان. ولكن النور الأبيض الموجود أعلاه لا يُباد ولا يتهدم ولا يتغير أبدًا. لذلك قال موسى: «لَآنَ الرَّبِّ إِلَهَكَ هُوَ نَارٌ آكِلَةٌ» (تثنية ٤ : ٢٤) وهو في الحقيقة يستولي على كل ما أسفله، ولذلك قال «الرب» وليس «ربنا» بقدر ما وقف موسى في النور الفائق الذي لا يُستولى عليه ولا يُباد.

ملاحظة أخرى: إسرائيل وحدها هي التي تدفع الضوء الأزرق ليصير متوقدًا وتربط نفسها بالضوء الأبيض؛ إسرائيل التي تشبث بالضوء الأزرق من أسفل. بالرغم من أنه من طبيعة اللون الأزرق أو الأسود أن يدمر كل ما يلمسه من أسفل، إلا أن إسرائيل تتمسك به من أسفل ولا تُدمر، لذلك قيل: «وَأَمَّا أَنْتُمْ الْمُلتَصِقُونَ بِالرَّبِّ إِلَهِكُمْ فَجَمِيعُكُمْ أَحْيَاءُ الْيَوْمَ» (تثنية ٤ : ٤). قيل إلهكم وليس إلهنا، بمعنى آخر إنه الله الأزرق أو الأسود هو الذي يستهلك ويبيد كل ما يلمسه من أسفل، إلا أنك لا تزال تلتصق به وتظل حيًا.

ثمة نور محسوس فوق الضوء الأبيض وشامل؛ إنه نور آخر، وهو يرمز إلى الجوهر الأسمى. هكذا تفعل الشعلة الطموحة حيث إنها ترمز إلى الألباز الفائقة للحكمة.

ذهب الحاخام فينحاس إليه وقبّله وقال: «مبارك هو الله الذي أرشدني إلى هنا». خرجا معًا، واصطحبه الحاخام مسافة ثلاثة أميال. عندما عادا قال الحاخام: «إن الوصف الذي أعطيته قد يؤخذ على أنه رمز لوحدة الله المقدسة. الحرف الثاني في الاسم المقدس يهوه YHWH هو النور

الأزرق أو الأسود المتصل بالحروف المتبقية yod, he, vav التي تكون النور الأبيض الواضح، ولكن تأتي أوقات عندما لا يكون هذا النور الأزرق he، بل dalet، والذي إن جاز التعبير يعني الفقر، وهذا معناه أن تفشل إسرائيل في أن تلتصق به من أسفل، ولذلك تفشل في أن تتقد وتلتصق بالنور الأبيض، ويكون النور الأزرق فقراً وحسب. لكن عندما لا تكون السلسلة كاملة فإن الـ he يلتصق بالنور الأبيض، وتلتصق إسرائيل كلها بالـ he وتعطي أساساً لنورها ولا تنهدم.

يمكننا أن نرى في ذلك سر الأضحية. الدخان المتصاعد يضيء النور الأزرق الذي يلحق بعد ذلك بالضوء الأبيض، ومنه تشتعل الشمعة برمتها، وبصير هناك لهب واحد جامع. كما أنه من طبيعة الضوء الأزرق أن يزيل أي ما يلمسه من أسفل، لذلك إذا قُبِلَت الأضحية واشتعلت الشمعة كلها يحدث كما حدث مع إيليا: «فَسَقَطَتْ نَارُ الرَّبِّ وَأَكَلَتِ الْمُحْرِقَةَ وَالْحَطَبَ وَالْحِجَارَةَ وَالتُّرَابَ، وَلَحَسَتِ الْمِائَةُ النَّبِي فِي الْقَنَاءِ» (ملوك الأول ١٨ : ٣٨) ويكشف لنا ذلك عن أن السلسلة قد اكتملت، حيث إن الضوء الأزرق يلتصق بعدها بالأبيض من فوقه، وفي الآن ذاته يبتلع شحم ولحم المحرقة بالأسفل، ولا يمكن لشيء أن يستهلك ما في الأسفل إلا إذا ارتفع وانضم إلى الضوء الأبيض. في مثل هذا الوقت يسود السلام العوالم كافة ويُشكّل كل شيء وحدة واحدة.

يلتهم الضوء الأزرق كل شيء تحته، وعندما يجتمع الكهنة واللاويون والعلمانيون للغناء والتأمل والصلاة وهو فوقهم يضيء المصباح، وتدمج الأضواء وتضاء العوالم من فوق ومن أسفل، وتحل البركة على الجميع.

لذلك مكتوب وَأَمَّا أَنْتُمْ الْمُلتَصِقُونَ بِالرَّبِّ إِلَهُكُمْ فَجَمِّعُكُمْ أَحْيَاءُ الْيَوْمَ.
كلمة «أنتم» هنا مسبوقه بحرف vav الذي يعني (و - and) حيث يشير
إلى أنه بينما يلتصق الشحم واللحم باللهب تظل حيًا بالرغم من أنك
تلتصق به.



خبرة صوفية معاصرة

أرثر كوستلر

المقتطف التالي هو جزء من الفصل ٣٣ من كتاب «الكتابة الخفية» الذي يُشكّل جزءاً من السيرة الذاتية لأرثر كوستلر. يقص لنا السيد كوستلر تجاربه الأولى كشيوعي، وكيف اتهمته جماعات فرانكو إبان الحرب الأهلية الأسبانية بالتجسس لصالح الجبهة الشعبية. في السجن حيث وضعوه في حبس انفرادي عرف أن المساجين كانوا يُؤخذون باستمرار ليلاً ويوضعون على جدار مقبرة وتُطلق عليهم النار. كان يسمع السجّان وهو يفتح الزنازين القريبة من زنزانه ويصطحب المسجونين خارجاً لتنفيذ حكم الإعدام. كان لديه المبرر الكافي للشعور بالخوف من مواجهة المصير ذاته. في مثل حالة التوتر المخيفة هذه، وتحت التهديد المستمر بالموت أثنى تجاربه الصوفية. الفقرات السبع الأولى تتضمن وصفاً فعلياً للتجارب، بينما تقدم لنا بقية الفقرات تأملاته اللاحقة عنها.

كانت تلك التجارب من النوع الانطوائي، وكان التركيز على تذويب الفردية. «لقد توقف الأنا عن الوجود حيث ذابت في المياه الشاملة». هذا هو الشعور بـ «تجفيف التوتر كله، والتنفيس المطلق والسلام الذي يفوق

كل فهم». إن فقدان المرء لفرديته بانغماسه في اللا محدود هو سمة شاملة للتجربة الصوفية الانطوائية. في الآن ذاته من الواضح أن التجربة لم تكن كاملة في حالة كوستلر، أو ربما لم تتطور بصورة كاملة لأنها لم تشهد فقدان الكامل لكافة الأحاسيس والأفكار، ولم تشهد التجربة الكاملة للوحدة غير المتميزة. نلاحظ أيضًا أنها اعترته فجأة دون أن يبحث عنها ودون أن يستعد لها، وأنه لم يكن بإمكانه أن يعيدها متى شاء مثلما هو الأمر مع الصوفيين الذين تطورت تجربتهم تمامًا ووصلوا إلى الوعي الصوفي بأساليب تأمل وتركيز طويلة.

لكن حالة كوستلر تلقي ضوءًا قويًا على تجارب الصوفيين القديمة في الثقافات المختلفة، ويلوح ذلك في هذه الاقتباسات. نلاحظ أنه بالرغم من أن تجربته مثل تجربتهم، باستثناء عدم اكتمالها، إلا أنه لا يفسرها بلغة أي مذهب ديني تقليدي. إن كيانه الذائب في المياه الشاملة يُعبر دون شك عن التجربة التي يفسرها الصوفيون المسيحيون بأنها الاتحاد بالله. إنها التجربة ذاتها التي يصفها إيكهارت بقوله عن الذات الفردية «مغمورة ومفقودة في هذه الصحراء التي تتحطم فيها هويتها». نلاحظ رأي السيد كوستلر الذي يمثل الأمر ذاته الذي عبّر عنه في مقدمة هذا الكتاب وعبر بقية صفحاته؛ أقصد أنه نظرًا لأن التجربة الصوفية الأصيلة لا شكل لها، نجدها تُسلّم نفسها ل يتم التعبير عنها في أشكال مختلفة بحسن نية ويتم تحويلها بشكل صادق لأحد المذاهب بصورة عملية سواء كانت المسيحية أو البوذية أو عبادة النار.

من المهم ان نلاحظ أن هذه التجارب قد غيّرت حياة المؤلف

وفلسفته وموقفه من العالم تدريجيًا، بل تمامًا. لقد جعلته «يرى النور» ويترك الشيوعية. على حد تعبيره في الفقرة الافتتاحية لهذا الكتاب: اتجه إلى الشيوعية في عام ١٩٣١ كما يمضي المرء نحو ينبوع ماء عذب، وتركتها في عام ١٩٣٨ كما يخرج المرء من نهر مسمم تتناثر على سطحه حطام المدن الغارقة وجثث الغرقى. «القصبات التي أمسكتُ بها وأقذتني من أن تبتلعني المياه هي إيمان جديد ينمو بداخلي إثر تجاربي الصوفية في السجن»^(٢٠٢). يقول كوستلر أيضًا إنه نتيجة لهذه التجارب «خطر على بالي كأمر لا يحتاج إلى برهنة أننا جميعًا مسؤولون عن بعضنا بعض، ليس بالمعنى السطحي للمسؤولية الاجتماعية، ولكن لأننا نشترك بطريقة لا يمكن تفسيرها في الهوية والجوهر ذاته، كتوأم سيامي أو أوانٍ مستطرقة»^(٢٠٣). لو كان كل واحد منا بمثابة جزيرة منعزلة فكيف كان بإمكان العالم أن يصير محط اهتمامه؟^(٢٠٤)

لقد كان ذلك هو موضوع النزاع الدائم بين الصوفيين، فهم يعلموننا أن الأخلاق تتبع بصورة نهائية من تجربتنا الصوفية الموجودة في نطاق اللاوعي أو في الخبرة الصوفية المحتملة. في الوحدة غير المتميزة التي تزول فيها كافة الاختلافات، يختفي كذلك الاختلاف بين «أنا» و«أنت»

(202) Arthur Koestler, *The Invisible Writing*. New York: The Macmillan Company, 1954, p. 15.

(٢٠٣) الأواني المستطرقة هو الاسم الذي يُطلق على مجموعة من الحاويات المتصلة التي تحتوي على مائع متجانس: عندما يستقر ذلك السائل، فإنه يتوازن في كل الحاويات عند نفس المستوى أو المنسوب بغض النظر عن شكل وحجم الحاوية.

(204) *Ibid.*, pp. 56-355.

وبين «هو» و«هي» ونصير جميعاً من جوهر واحد على حد تعبير كوستلر. إن الفجور والشر والأنانية وحرب الكل ضد الكل تنشأ جميعاً من انفصال الأفراد وفشلهم في إدراك حقيقة تجربة أنهم ليسوا جزراً منعزلة.

إذا ظن أي فرد أن التصوف هو محض حلم لا جدوى منه أو أنه متعة أنانية تافهة لتجارب رائعة لا تحدث أي تأثيرات عملية قيمة في الحياة، سيجد هنا الإجابة. إنها الشهادة الشاملة لأولئك الذين يعرفون أن التجربة الصوفية تغير شكل الحياة الإنسانية وتغير غالباً الشخصية من قدرة وضیعة إلى نبيلة إثارية.

ساعات بالقرب من النافذة^(٢٠٥)

كنت واقفاً عند كزة زنزانة ٤٠، وبدأت أخذش صيغة رياضية على الجدار بقطعة زنبرك حديدية استخلصتها من أسلاك الفراش. لقد كان علم الرياضيات، وخاصة علم الهندسة التحليلية هو هوايتي المفضلة في شبابي، وأهملتها فيما بعد لأعوام طويلة. كنت أحاول أن أتذكر كيف أستنبط معادلة القطع الزائد، وحرت في أمري. حينئذ جربت القطع الناقص والقطع المكافئ، ومن دواعي سروري أنني نجحت. استمرت بعد ذلك في تذكر برهان إقليدس المتعلق بأن الأعداد الأولية غير محدودة.

تعرفت على برهان إقليدس منذ أيام المدرسة، وصرت من وقتها على قناعة شديدة بأنه برهان جمالي أكثر مما هو برهان عقلي. أما الآن، ونظراً لأنني تذكرت الطريقة ونقشت الرموز على الجدار شعرت بالافتتان ذاته.

(205) Ibid., pp. 54-350.

حينئذ، ولأول مرة أدركت فجأة سبب هذا الافتتان. لقد كانت الرموز المكتوبة على الجدار بدون عناية تمثل واحدة من الحالات النادرة التي تم التوصل فيها إلى بيان واضح ومفهوم يتعلق باللا محدود عن طريق وسائل محددة ودقيقة. اللا محدود هو مقدار صوفي متوارٍ في الظلام، ومع ذلك صار من الممكن الوصول إليه ببعض المعرفة عنه دون أن يفقد المرء نفسه في غياهب الغموض التام. اجتاحتني هذه الدلالة المهمة كالموجة. نبعت الموجة من رؤيا لفظية واضحة، لكن سرعان ما تبخرت تاركة في حالة يقظتها جوهرًا لا يمكن للكلمات أن تعبّر عنه؛ إنها رائحة الأبدية الذكية، جعبة السهام الزرقاء. لا بد أنني قد وقفت هناك لدقائق مسلوب العقل في حالة من الوعي لا يمكن التعبير عنها بالكلمات. هذا مثالي... مثالي! ثم لاحظت بعض القلق العقلي الطفيف يدمدم في مؤخرة عقلي... حالة سخيفة أعاقَت اكتمال اللحظة. حينئذ تذكرت طبيعة ذلك الانزعاج غير المناسب... بالطبع كنت في السجن وقد يطلقون عليّ النار. ولكن سرعان ما أُجيب عن ذلك بشعور يمكن ترجمته شفهيًا كالآتي: «وماذا إذن؟ أهذا كل شيء؟ ألا يوجد ما هو أكثر جدية ليشير قلقك؟» إنها إجابة تلقائية وجديدة ومثيرة جدًا، كما لو أن الانزعاج المتطفل كان بمثابة فقدان لزر الياقة. حينئذ شعرت أنني أطفو على ظهري في نهر من السلام أسفل جسور الصمت. لم ينبع هذا النهر من أي مكان، ولم يتدفق صوب أي مكان. بعد ذلك لم يكن هناك لا نهر ولا أنا... لقد توقفت الأنا عن الوجود.

من المربك جدًا أن يكتب المرء عبارة كهذه العبارة بينما يكون قد

قرأ كتاب «معنى المعنى»^(٢٠٦) واستوعب ببطء الوضعية المنطقية ويهدف إلى الدقة اللفظية ويكره التدفق الغامض. بالرغم من ذلك فإن التجارب الصوفية كما نسميها بتردد ليست غامضة أو جياشة العاطفة. إنها لا تصير بهذه الصورة إلا عندما نحط من قدرها لفظياً. مع ذلك، إذا أردنا أن نتصل بما لا يمكن الاتصال به وفقاً لطبيعته يجب على المرء أن يصيغ الأمر في كلمات بعض الشيء، ولذلك يتحرك المرء في حلقة مفرغة. عندما أقول إن الأنا توقفت عن الوجود فإنني أشير إلى تجربة ملموسة لا يمكن التواصل معها شفهيّاً، كالشعور الذي يشير لحن آلة البيانو، ومع ذلك يكون حقيقياً تماماً، بل أكثر من حقيقي. في الواقع، إن علاقته الأولى هي الإحساس بأن هذه الحالة تكون حقيقية بدرجة أكبر من أي حالة أخرى اختبرناها من قبل لدرجة أن يسقط القناع لأول مرة، ويكون المرء على اتصال بالواقع الحقيقي والنظام الخفي للأشياء ونسيج العالم الداخلي المحجوب بطبقات لا علاقة لها به.

ما يميز تجربة من هذا النوع عن الانفعال العاطفي بالموسيقى أو المناظر الطبيعية أو الحب هو أن لهذه التجربة محتوى فكري أو بالأحرى حدسي محدد. إنها تجربة مفعمة بالمعنى بالرغم من أنه لا يُعبّر عنه لفظياً. أقرب الألفاظ التي يمكنها أن تعبر عن هذه التجربة هي: الوحدة وتشابك كل شيء موجود وتوقف كل شيء على كل شيء آخر كما هو الأمر في حقول الجاذبية أو الأواني المستطرقة. تتوقف «الأنا» عن الوجود لأنها

(٢٠٦) كتاب من تأليف C. K. Ogden و I. A. Richards يرافقه مقالان تكميليتان بقلم برونساو مالبينوفسكي وإف جي. كروكشانك.

تنال بنوع من التناضح أو التنافذ العقلي اتصالاً بالمجال الكوني وتذوب فيه. إنها عملية ذوبان وتوسع بلا حدود، يشعر فيها المرء بشعور أنه في محيط، كما يشعر بتفريغ كل التوتر والتنفيس المطلق والسلام الذي يفوق كل فهم.

لقد وجدت أن الرجوع إلى النظام الأدنى للحقيقة يحدث تدريجيًا كالإفاقة من مخدر. وجدت معادلة القطع المكافئ منقوشة على الجدار القذر، كما وجدت السرير والطاولة الحديديين ولاح شريط من السماء الأندلسية الزرقاء. لكن لم تكن هناك آثار مزعجة كما هو الأمر في حالة الإفاقة من السكر مثلاً. على العكس ظل أثر التجربة صافيًا قويًا لساعات وأيام. بدا الأمر كما لو أنني قد حُقتن بجرعة هائلة من الفيتامينات، أو إذا شئت أن أغير التشبيه يمكنني أن أقول إنني استأنفت جولاتي في الزنزانة كعربة قديمة أُعيد شحن بطايرتها من جديد.

لم أعلم أبدًا ما إذا كانت التجربة قد استمرت لدقائق قليلة وحسب أم لساعة كاملة. في البداية حدثت التجربة مرتين أو ثلاث في الأسبوع، وبعد ذلك طالت فترات التوقف. لا يمكن أبدًا إحداثها طوعية. بعد تحرري حدثت التجربة على فترات أطول، ربما مرة أو مرتين سنويًا. لكن في ذلك الوقت اكتمل أساس تغيير الشخصية. من الآن وصاعدًا سأشير إلى هذه التجارب بعنوان «الساعات بالقرب من النافذة».

إن التحول الديني على فراش الموت أو في زنزانة الموت هو إغراء لا تمكن مقاومته تقريبًا. لهذا الإغراء جانبان.

يقامر المرء بالخوف الخام على أمل الخلاص الفردي عبر استسلام

غير مشروط للقوى الحاسمة لصالح بعض الأشكال القديمة من معتقدات العفاريت أو الشياطين. الجانب الآخر أكثر دهاءً. عندما يواجه العقل اللا شيء المطلق والتام قد يصير واعياً بالتجارب الصوفية التي قد يعتبرها المرء حقيقية؛ بمعنى أنها مؤشرات ذاتية على حقيقة موضوعية في حد ذاتها تراوغ الفهم. لكن نظرًا لأن التجربة غير واضحة اللفظ فإنها تفسح المجال لأشكال كثيرة تشمل رؤى الصليب أو الإلهة كالي (إلهة هندوسية - المترجم). يبدو الأمر كأحلام شخص ولد أعمى يتكهن بقوة الرؤيا. لذلك فإن التجربة الصوفية الأصلية قد تدع نفسها تتحول بإخلاص إلى أي عقيدة؛ مسيحية كانت أو بوذية أو حتى عقيدة عبادة النار.

الساعات بالقرب من النافذة التي بدأت بتأمل عاقل عن أن العبارات المحدودة عما هو غير محدود أمر ممكن، والتي كانت في الحقيقة سلسلة من عبارات شبيهة على مستوى غير عقلاني ملأتني بتأكيد مباشر على سيادة نظام أعلى من الواقع، وأن هذه التجربة وحدها هي التي أعطت لهذا الوجود معنى. استدعيت هذه التجربة لاحقاً في «حقيقة النظام الثالث». تشكّل عالم الإدراك الحسي الضيق بفعل النظام الأول الذي تضمن ظواهر لا يمكن إدراكها بصورة مباشرة مثل الجاذبية والمجالات الكهرومغناطيسية والمساحة المنحنية^(٢٠٧). أما بالنسبة للنظام الثاني للحقيقة فقد ملأ الفجوات، وأعطى معنى للبقع العبثية التي تملأ العالم الحسي.

(٢٠٧) تشير المساحة المنحنية غالباً إلى الهندسة المكانية التي ليست «مسطحة»، حيث يتم وصف المساحة المسطحة بواسطة الهندسة الإقليدية. يمكن وصف المساحات المنحنية عمومًا بواسطة هندسة ريمان على الرغم من أنه يمكن وصف بعض الحالات البسيطة بطرق أخرى.

بالطريقة ذاتها غطى النظام الثالث وفسر وأعطى معنى للثاني حيث تضمن الظواهر الخفية التي لم يمكن فهمها أو تفسيرها سواء على المستوى الحسي أو الإدراكي، ومع ذلك، من حين لآخر يغزوها كشهيق روحية تخترق السماء البادية المقيبة. وكما بين النظام الإدراكي تحريفات وتخيلات الحواس، كشف النظام الثالث عن أن الزمان والمكان والسببية والعزلة والانفصال والحدود الزمانية والمكانية للذات كانت مجرد أوهام بصرية على المستوى الأعلى التالي. لو أن أوهام النوع الأول قد قُبِلت على ظاهرها لغرقت الشمس إذن كل ليلة في البحر، ولبدأ القذى في العين أكبر من القمر، ولو أن عالم المفاهيم كان مخطئاً بخصوص الواقع المطلق لصار العالم حكاية مبهمة يحكيها شخص أبله أو تحكيها إلكترونيات حمقاء جعلت الأطفال يُدهسون بالسيارات وتسببت في إطلاق النار على الفلاحين الأندلسيين الصغار دون داعٍ أو معنى. وكما أن المرء لا يستطيع أن يشعر بجاذبية المغناطيس بجذله، لا يمكنه كذلك أن يأمل في فهم طبيعة الحقيقة المتجاوزة بمصطلحات شبيهة. لقد كان نصّاً مكتوباً بحبر سري، وبالرغم من أن المرء لم يستطع قراءته إلا أن المعرفة التي كانت سائدة كانت تكفي لأن تبدل تركيبة وجود المرء وأن تجعل أفعاله مطابقة للنص.

لقد أردت أن أجري هذا التشبيه: ينطلق ربان السفينة وفي جيبه أمر مختوم غير مسموح له أن يفتحه سوى في البحار ذات الأمواج العالية. إنه يتطلع إلى تلك اللحظة التي ستنهي كافة الالتباسات، ولكن عندما تأتي اللحظة ويفتح المظروف يجد نصّاً مكتوباً بحبر سري تستعصى معه

المحاولات الكيميائية كافة لإظهاره. من حين لآخر تصير الكلمة مرئية أو يشير شكل إلى دائرة ثم يختفي مجدداً. لن يعرف المرء أبداً الصياغة المكتوبة بدقة، ولن يعرف ما إذا كان قد امتثل لها أم فشل في مهمته، ولكن إدراكه للنظام الذي لا يمكن فك شفرته الموجود داخل جيبه يجعله يفكر ويعمل بصورة مختلفة عن ربان ينطلق في رحلة من أجل المتعة أو سفينة قراصنة.

أقرب الظن أن مؤسسي الديانات والأنبياء والقديسين والعرافين كانوا في بعض اللحظات قادرين على قراءة جزء صغير من النص غير المرئي، ثم قاموا بكثير من الإضافات والمسرحة والزخرفة إلى الحد الذي جعلهم أنفسهم غير قادرين على تحديد الأجزاء الأصلية وسط ذلك كله».



عرض لما فات وتوقع ما سيحدث

أتمنى أن يكون مفهومًا أنني قد عرضت في مقدمة هذا الكتاب وتعليقاتي آرائي الخاصة في التصوف والتي قد لا يتفق معها المعلقون الآخرون. في هذا المجال من الفكر والتجربة الإنسانية سيكون من غير المجدي أن أوضح مجموعة من الحقائق يؤيدها كل الأشخاص، حتى إذا كانوا أكفاء، وأن أترك الأمر عند هذا الحد. لا يستطيع الكاتب أن يتجنب تقديم تفسيراته إلا إذا كان تافهًا بدرجة لا تُحتمل. لقد نظر بعض الكتّاب الأوروبيين الأفاضل إلى التصوف من منظور مسيحي بصورة مباشرة، وبالطبع كانت تعليقاتهم مصبوغة بالمسيحية بشدة. لقد جرّبت أن أقدم هنا شيئًا مختلفًا. إنني أكتب باعتباري شخصًا متعاطفًا مع التصوف يعتقد أن الخبرة الصوفية متصلة بذلك الحضور الروحي الكوني الذي تشق أديان العالم العظيمة طريقها إليه في الظلام. لكنني لا أكتب من منظور خاص بأي ديانة بعينها. لقد حاولت أن أقوم ببحث نزيه للظاهرة الصوفية كما ظهرت في مختلف الثقافات العالمية الأكثر تطورًا.

في هذا الفصل سأقوم بشيئين. أولاً: سأحاول أن أجمع النقاط الرئيسة التي ظهرت في دراستنا في عرض موجز لما فات. ثانيًا: سوف سأبحث في مسألة المطامح الصوفية في المستقبل.

يبدو أن الوعي الصوفي يشمل نوعين. ينظر أحدهما إلى الخارج من خلال الأعين، ويرى العالم المادي بصورة مغايرة بحيث أن الواحد؛ الحضور الروحي الأسمى في الكون يسطع من خلاله. النوع الآخر هو الذي ينظر إلى الداخل بصورة استبطانية، ويرى الواحد كامناً في قاع - أو في قمة إذا فضلت هذا التشبيه - ذات الفرد. النوع الثاني هو الأكثر أهمية من الناحية التاريخية والروحية.

يمكن الوصول إلى هذه التجربة عن طريق كبح عناصر الإحساس والصور الحسية والفكر التصوري، وكذلك الحالات العاطفية والإرادة التي تصاحبها، والتخلص تمامًا من تعددية المحتويات التجريبية الموجودة في العقل أو الذات بطريقة منظمة. لا يتلو ذلك عدم الوعي أو النوم كما يمكن أن يتوقع المرء، بل نوع جديد من وعي غير قائم على إدراك المفاهيم وغير منطقي والذي هو الوحدة غير المتميزة. تختفي محتويات وعينا الحسي العقلي كافة ويتبقى الوعي المحض. إنه ليس وعيًا بشيء معين وليس له أي أغراض ولا هو حتى غرض لذاته لأن كل الأغراض اختفت مع قمع الأحاسيس والصور والأفكار. لذلك فإن هذا الوعي هو فراغ محض أو لا شيء. مع ذلك فإنه امتلاء بجمال ساطع. عادة ما يتم التعبير عن الجانب السلبي؛ الفراغ عن طريق استعارة الظلمة، لأن في الظلمة تختفي الاختلافات كافة. أما الجانب الإيجابي فيتم التعبير عنه عادة باستعارة النور. هذا تناقض كامل. ليس التناقض هو وجود فراغ وامتلاء، ظلمة ونور. التناقض هو أن الظلمة هي النور، والنور هو الظلمة.

الصوفية برمتها تنطوي على مفارقة وتناقض ذاتي. في البوذية نجد التناقض واضحاً ويفرح به المتصوف البوذي. في المسيحية غالباً ما نجد التناقضات واضحة لأن المنطق هو ميزة خاصة بالغرب. لا يعود ذلك إلى أن المتناقضات في المسيحية أكثر اعتدالاً من المتناقضات في البوذية. إنها المتناقضات ذاتها التي تظهر في الصوفية في مختلف الثقافات. السبب هو أن الغرب يخشى علماء المنطق ويميل إلى إخفاء المتناقضات. لكن مجرد تفكير بسيط يؤدي بالمرء إلى إدراك أنه لا يستطيع أن يتسم بالمنطق إلا حينما تكون هناك تميزات وتعددية، أما في تجربة الوحدة غير المنقسمة التي تختفي فيها الاختلافات كافة لا يمكن أن يكون هناك منطق. إن وجود تجربة الوحدة النقية دون تعددية داخلية هي تناقض قائم.

إذا كان هذا التناقض في أشكال الصوفية كافة سيجعل الكثيرين من علماء المنطق والفلاسفة يعتبرون التصوف مجرد وهم فليفعلوا ذلك. يجب عليّ أن أقبل بالطبع أن المحافظين من المتخصصين سيتمسكون بآراء محافظة. لكننا نجد هنا وهناك بعض الأرواح النادرة من بين آلاف الفلاسفة المحترفين يكون انزعاجهم من الأمر أقل درجة من زملائهم ومن ثم يتمادون في إبداء تعجبهم من الأمر أو يتساءلون بجدية عما إذا كانت أسس المنطق كما تُدرّس الآن بكل ثقة ورضا في العقائد في المدارس تحتاج إلى إعادة نظر أم لا. في موضع آخر سأقترح بنفسى كيف يجب أن نعيد النظر في ذلك.

الوعي الصوفي إذن هو وحدة غير متميزة. هذا هو جوهر التجربة. في الثقافات كافة باستثناء البوذية تُفسّر هذه الوحدة غير المتميزة باعتبارها

وحدة الذات، كما تفسر وحدة الأنا الفردية باعتبارها مطابقة للروح الشاملة أو أنها على الأقل قد وصلت إلى الاتحاد بمعنى ما. تنكر البوذية على ذات الأسس التي وضعها هيوم وجود الذات الفردية، وتفسر الوحدة غير المنقسمة على أنها النيرفانا.

هناك انقسام كبير بين الشرق والغرب فيما يتعلق بطبيعة الاتحاد الصوفي. طبقاً لكتب الأوبانيشاد تدرك الذات الفردية في الحالة الصوفية مطابقتها للبراهمان والذات الشاملة. أما الديانات الغربية: المسيحية واليهودية والإسلام فإنها تعتبر أنه هرطقة أو تجديف أن يزعم مخلوق ما التطابق مع الخالق. مع ذلك يفسرون الاتحاد بطريقة ازدواجية. هناك اتحاد وليس هناك تطابق بين الله والروح. يظن الكاتب أن وجهة النظر الهندية أقرب إلى الحقيقة. إن الوعي الصوفي المتطور تمامًا يتضمن اختفاء الاختلافات كافة، بما فيها الاختلافات بين الفاعل والمفعول، وبين الذات الفردية والذات الشاملة. مع ذلك هناك شيء ما خاطئ بدرجة واضحة في العبارة الركيكة «أنا الله». الخطأ هو أنها نصف المفارقة وحسب. النصف الآخر هو «أنا لست الله». لن تكون الحقيقة مجرد هوية ولا مجرد اختلاف. قد تبدو هذه العبارة صفقة لهيجل، لكنني لا أعظ هنا هيجل. لقد كان هيجل مخطئاً في زعمه أن الهوية في الاختلاف هي نوع جديد من المنطق، بل على النقيض؛ إنها غير منطقية تمامًا. لا يمكن حل المفارقة بالتركيب أو أي طريقة أخرى.

الوحدة غير المتميزة ليست في حد ذاتها ظاهرة مسيحية أو إسلامية أو يهودية أو هندوسية أو بوذية، إنها عالمية. إنها لا تتعلق بديانة بعينها. إنها لا

تحابي أي ديانة على الأخرى. لكن يمكن لكل ديانة أن تكيّفها معها وتؤولها بمصطلحات تتماشى مع عقائدها. لذلك يفسرها إيكهارت طبقاً لعقيدة الثالوث، ويفسرها أفلوطين باعتبارها الواحد، وتفسرها البوذية باعتبارها النيرفانا. علاوة على ذلك يمكن للصوفية أن تزدهر خارج حدود أي مذاهب دينية متعارف عليها بصورة تقليدية. لم يلتصق أفلوطين بأي دين، لكنه نسج تجربته الصوفية في قلب نسيج من الميتافيزيقا الأفلوطينية. كثير من الأشخاص المعاصرين الذين كانوا إما لا أديين أو غير تابعين بوجه عام لدين محدد توصلوا إلى الوعي الصوفي ولا يزالون خارج نطاق أي مذهب ديني. لا يعود ذلك إلى أنهم أقل تديناً من المسيحيين أو المسلمين والآخرين، ولكن لأنهم أكثر من كل ذلك. على الأقل يعني ذلك أن روح الدين لا تتحد بالضرورة مع هيكل أي مذهب متعارف عليه، لأن الصوفية في التحليل الأخير ليست نظرية عن المقدس، ولا تتضمن أي نظرية. إنها اختبار مباشر للمقدس، ويمكنها أن توجد دون أي نظرية على الإطلاق.

قد نتساءل عن المطامح الصوفية حيال مستقبل العالم. أليس التصوف ظاهرة أنهك الماضي قوتها؟

يمكننا أن نقول القليل جدّاً عن ذلك الأمر. لقد اقترح السيد سري أوروبندو أن الكون يعرض عملية ارتقاء ضرورية، ومصطلحاتها هي: المادة - الحياة - العقل - العقل الأسمى. يجب على العقل الأسمى الذي هو الوعي الصوفي أن يكون المرحلة التالية التي لا يمكن أن نرى خلفها شيئاً الآن. إذا استطعنا أن نقبل ذلك، علينا حينها أن نتوقع أن الأقلية الصغيرة من الناس الذين وصلوا الآن إلى المرحلة الصوفية ربما

يصيرون تدريجيًّا، عبر مليون عام، هم الأغلبية. مع ذلك فإن هذا التوقع طويل الأمد لا يمكن تبريره إلا على أساس نظرة لاهوتية وحسب، لأنه يعتمد على النظر إلى التطور باعتباره يحدث وفقًا لخطة. لا يمكن بالتأكيد أن نجد تأكيدًا على ذلك في الداروينية أو في أي نسخة أخرى من نظرية عن الارتقاء البيولوجي. يرى علم الأحياء أن الصدفة العمياء، وليست أي خطة مسبقة، هي التي قادت عملية الارتقاء في الماضي. في رأيي لا يمكننا أن نستنتج أي دليل له هدف عالمي من خلال الوعي الصوفي في حد ذاته. لذلك علينا أن نضع في الاعتبار رأي سري أوروبندو كأمل تقي قائم على إيمان ديني، وليس قائمًا على أي دليل ملموس.

لكن من المحتمل - وليس من الغالب - ألا يهتم القارئ الذي يقترح أن التصوف هو قوة مُنْهَكَة، ويتساءل عن مطامحه في المستقبل، بما سيحدث خلال مليون عام. إن سؤاله يتعلق بالمستقبل القريب. بالنسبة لذلك يمكنني أن أقول إنه إذا لم تدمر القنابل الهيدروجينية الحضارة لا أرى وجود أي داعٍ لاعتقاد أن التصوف شيء يتعلق بالماضي. إن التصوف هو شكل من أشكال الروحانية الدينية، وتستمر الروحانية الدينية في التواجد خلال أزمان العالم. تُعارضها الحضارة المادية، ولكن الخير والجمال والحقيقة يستمرون من جيل إلى جيل. بوجه عام تستطيع القيم الروحية أن تبقى حية، وسينطبق ذلك بالطبع على التصوف.



