

## صوفية الظلام في عرف غريغوريوس النيسي

بقلم الاب يوحنا دانييل السوعي

لم يكن غريغوريوس النيسي اول من استخدم قضية الظلام فقد صادفنا اقليمنوس الاسكندري « Clément d'Alexandrie » واوريجانوس « Origène » قد استعملها مرات عديدة ، ومعناها داخل في نطاق علم اللاهوت وهي تعني ان من المستحيل على قوى العقل الانساني الوصول الى ادراك الكنه الالهي من دون نعمة المسيح التي تسمح بالعقل الى ارفع مما هو لتصبح هذه المعرفة ممكنة ، يصير غير المرئي مرئياً . اما التأمل فهو اشراق العقل .

واتخذت قضية الظلام عند غريغوريوس النيسي معنى جديداً صرفياً خالصاً ولا سيما في كتابيه الاخيرين حياة موسى وميامره على نشيد الاناشيد اذ اوضح ان العقل لا يبرح عاجزاً عن ادراك الكنه الالهي وان اشرق بالشمسة . اما اختبار عجزه هذا فيكون اسمى اشكال التأمل . وقد تفرّد غريغوريوس باعرايه عن هذه ميزة الاختبار الصوفي في ارفع درجاته بطابع خاص به . فنحن نحصّر كلامنا هنا بهذا الوجه من الروحانية النريفورية تركيز جانبا كل ما من شأنه ان نعرف به الله ، سواء اكان عن طريق مرآة النفس ، ام عن طريق تعليم المشاعر الروحية ؛ لان ذلك من خصائص التأمل الذي يعجز عنه التعبير<sup>(١)</sup> .

الظلام : لقد وردت قضية الظلام عند غريغوريوس النيسي في معانٍ ثلاثة متتابعة : فهي تدل في احدى شذراته على عجز اليهود عن الوصول الى معرفة مجد الله (P.G. XLIV, 1136. A, B) اما هذا المعنى فلا شأن لنا به ، وجاءت في شذرة ثانية تدل على معرفة gnose الحقائق الالهية التي يستحيل ادراكها من دون وحي . اما هذه المعرفة التي هي نفسها نور فانها ظلام في نظر من لا يمتلكها . وقد تكرّر هذا المعنى في مؤلفات غريغوريوس مرات . وتحدث في تفسير الايام الستة عن موسى الذي بعد ان ترك الجهور في اسفل الجبل ، ارتفع

Voir Jean Daniélou, *La doctrine spirituelle de Grégoire de Nysse*. (١)  
(Plutonisme et théologie mystique). pp 221-267.

روح . . . لأخرى . . . روح . . . ( P. G. XLIV, 64, B )  
 فرأى ما لا يرى وسمع ما لا يوصف وعرّف نظام الخلق ( P. G. XLVI, 913 )  
 الخلق ، وسكّن مثل هذا المعنى على قديسي العهد الجديد الذين أدخلوا الأسرار  
 الإلهية وكان نالام ( ٢٧٦٥٥٤ ) لفرينغوروس العجايب المشهد ( ١٤٤٤ ) الذي  
 لا يستطيع ادراكه الآخرون . بذلك انتهى هو ومن تامل له أظهار القوامض .  
 ( XLVI, 913, C ) وعلى هذه الشاكلة كان القديس باسيلوس « إذ رأيناه بلج  
 غالباً الظلام ( ٢٧٦٥٥٤ ) حيث الله موجود . وكان ايعاز ( ١٥٥٥٢٧٥٧٤٤ ) انروح  
 القدس وحده يحمله عالمًا : لا يستطيع غيره معرفته . وكان يظهر بشكل قد  
 اكتشفه فيه الظلام حيث اشتمت كلمة الله ( XLVI, 812, C ) . . . واننا لتلاحظ  
 في جميع المقاطع ان المقصود هو المناقضة القائمة بين معرفة قد حُرمت على «غيره»  
 ويُلفت احد المختارين . فتجنّ بحال «سر» بحسب المفهوم البوليمي ، اي حبال سر  
 مقاصد الله الذي لا تستطيع معرفته من دون وحى ولكن بعد ان يوحى به يكون  
 معروفًا حق المعرفة ولم نصل بعد الى اللامكانية الجوهريّة لمعرفة الكنه الالهي .

والى هذا المعنى الثالث الذي بيننا وحده ، نتوصل بسلسلة نصوص جديدة  
 في غاية الاهمية . وقد ورد للمرة الاولى في مقاله الاول على الزبور . فتحدث  
 عن موسى الذي ولج زبانه الظلام وتأمل فيه غير المرئي ( ٢٧٦٥٥٤ )  
 ( XLIV, 458 A ) . اننا لتتعدد حول تفسير هذه الفقرة التي قد تعني ان موسى  
 رأى ما هو غير مرئي بذاته . وقد يبدو لنا ان الظلام لا يدل في هذا المقام  
 بحسب الاب ماريشال ( P. Maréchal ) على «عجز قوانا فقط عجزاً كبيراً او  
 قليلاً نسبياً بل على استحالة سر عمق الالهي» .  
 « ( *Études sur la psychologie des mystiques*, II, p. 111 ) .

وهذا ما سيظهر جلياً في مقاطع حاسمة من كتابيه حياة موسى وميامره على

### نشيد الاناشيد .

ولا بدّ لنا في مثل هذا المقام من ان نذكر فقرته الواردة في كتابه  
حياة موسى لاني النص الرئيسي في بحثنا : « فامعنى دخول موسى في الظلام

(γνώσις) ورؤيته الله فيه . وتبدو هذه الرواية كأنها على طرفي نقيض مع ظهور الله للمرة الاولى : اذ كان ظهوره في النور ، وها هوذا الان يظهر في الظلام . وفي الحقيقة ان الكلمة بعلنا بذلك ان المعرفة الدينية هي اولاً نور للذين تسبى لهم : لانها تناقض ظلام الكفر . على ان العقل كلما توصل بتقدمه بازدياد اتبهاه ، الى لمس مدارك الحقائق والاقتراب من التأمل (θεωσις) ، كلما ازداد من رؤية غير المرئي (ἀκίνητος) من الطبيعة الالهية . حتى اذا ما ترك كل ما يظهر ، ليس مما تدركه الحواس فقط ، بل ما يظن العقل انه قد رآه ، فانه يزداد توغلاً في داخله حتى يلج بفعل العقل الى غير المرئي (ἀκίνητος) والغير المدرك (ἀκίνητος) وهنا يشاهد الله . والمعرفة الحقيقية لما يبحث عنه تقوم على ان يدرك ان المبحوث عنه يسو كل معرفة لكونه منفصلاً من كل جانب بعدم مفهوميته (ἀκίνητος) كأنه مكتشف بالظلام . فالرؤية هنا تقوم على ان لا نرى . فلذلك قال يوحنا المحلق كالسر الذي وليج هذا الظلام المنير (ἀκίνητος γνώσις) ان الله لم يره أحد قط (يوحنا ف ١٨:١) ، معرفاً بهذا النبي (ἀκίνητος) أن معرفة الكنه الالهي ليست مستحيلة على البشر فقط بل على كل طبيعة عاقلة . (NLIV. 376 C.377. A) ومن الواضح ان المقصود هنا بالظلام هو غير ظلام الحقائق الفائقة للطبيعة بالنسبة الى الانسان اللحمي ، فغريغوريوس فرض نفساً توصلت الى المعرفة المشرقة . مريداً بذلك التقدم في التأمل . فهي اي النفس بمد ان تعرف من الله ما تستطيع معرفته ، تكشف حدود هذه المعرفة . وليس اكتشافها هذا الا تقدماً لانه معرفة لتسامي الله واستحالة فهمه . وهنا يقوم حقاً علم الالهيات السبي وهو ما لا يعبر عنه . وذلك اختبار اذ هو الكلام عن رؤية . وما هذا الظلام الا حقيقة موضوعية نجعلنا نعرف الله . وبذلك يكون الظلام منيراً . لانه ادراك الله الذي يفوق كل تحديد ولانه ابلغ صحة مما تكونه كل معرفة مدودة . وفي الحقيقة ان تسامي الطبيعة الالهية هو الذي تختبره النفس بهذا الظلام الذي يبين تفوق الطبع الالهي بالنسبة الى كل مخلوق . فتجد النفس ذاتها فوق الحقائق كأنها تثبت في لا نهاية هذا الظلام حيث لا تقبض على شيء ، وحيث من خلال عبورها هذا الكلي تستكشف الله . ان ميزة تجربة الظلام هذه الصوفية مصرحة في نشيد الاناشيد حيث يفسر

غوريس . « إن الذين آمنوا على سعيهم فلم يندموا » (متى ١٣: ١٢) .  
 وضع غريغوريوس أن كلمة « مضجع » تعني أن النفس قد أصبحت عروسة  
 الكلمة الذي اشركها في خيبره والمحدث به بالجملة (ἀπαύθη) (XI.IV, 892 C-D)  
 أما ماذا يعني الليل ؟ « إن الليل يدل على تأمل (σπουδή) غير المرئية ،  
 اقتداءً بموسى الذي ولح الظلام حيث كان الله ، ذلك الإله الذي جعل من  
 الظلام معقلاً (مزمو ١٧: ١١) » جعل الظلمة حجاباً له . أن النفس التي يحيط  
 بها الظلام الإلهي لتبحث عن هو مستقر في هذا الظلام . وهي مفعلة يجب من  
 تتوق إليه . لكن الحبيب نفسه يفلت من قبضة (ἀπαύθη) أفكارها . . .  
 وبخيلتها عن البحث عنه تعرف من تتوق إليه من أن معرفتها له تسو الفهم .  
 فهذا السبب تقول : « بما أني قد تخلت عن كل مخلوق وأملت كل معرفة من  
 العقل ، قد وجدت محبوبتي بالآيمان وحده . ولن أتركه أبداً ، وأني اتمسك  
 به بقبضة الآيمان حتى يلبح مخدعي . أما المخدع فهو القلب الذي يصبح  
 بتدوره أن يكون سكناً (ἐνοικήσις) الهياً ، عندما يرد إلى حالته الأولى  
 » . ( XLIV, 892 C- 893. C )

يألفنا من ايضاحات قيمة تقع عليها في هذا النص . إذ نرى انه يتحدث  
 عن نفس وصلت إلى اتحاد رفيع بالله لاصقة به بالمحبة . وثرانا اذن امام اسمي  
 ذرى الحياة الروحية . وبتدورنا الاعتقاد ان هذا الاتحاد تصحبه رؤية الكنه  
 الإلهي ، على انه ما من شيء . من هذا . فالله يفلت من مقابض العقل . فتفهم  
 النفس اذ ذاك ان معرفة الله الحقيقية لم تكن حيث كانت النفس تفكر عنها .  
 « فكل تمثيل لن يكون إلا حائراً » ( XLIV, 893 B) . فالله ابعد من ان  
 يمثل . بيد ان هذا لا يعني ان النفس لا تستطيع ادراك الله لان سبيل هذا  
 الادراك انما هو الآيمان لا العقل . وظلام الآيمان وحده هو ادراك الله المتسامي .  
 واننا هنا على الطريق المؤدية تماماً إلى القديس جان دي لا كروا (St. Jean de la Croix)  
 ان الله كما هو بذاته ، ظلام للعقل ، لكنه مدرك بالآيمان . وبهذا تظهر جلياً  
 ميزة معرفة الله الموضوعية في الظلام .

ولقد تركنا جانباً في اتوالنا الأخيرة عنصراً مهماً يفرض بنا إلى ايضاح  
 حديد ، هو امر سكتي الله في النفس . فيحسب اقوال غريغوريوس ان الآيمان

هو الذي يسكن الله فيها . وهذا مما يدخل عنصراً جديداً في صوفية الظلام ،  
 الا وهو عنصر تجربة اقتراب من الله . ان التجربة الصوفية هي تجربة حضور  
 الله قائماً في مركز النفس ، قياماً يظهر بافعاله التي هي النعم المفعمة بها النفس ،  
 ومن خلالها تختبر حضور من هو مصدرها . وهذه التجربة هي من اختصاص  
 مذهب المدارك الروحية التي لا شأن لنا بها هنا<sup>١</sup> . فان الله كما هو بذاته ، هو  
 الذي تلبو النفس حضوره في تجربة الظلام . « فانها بعد أن اجتازت كل  
 المحسوس » ليحقيق بها من الان وصاعداً الليل الالهي الذي يحضر فيه العروس  
 (πρωξυίνα=ξ) ولا يظهر (δὲ φξίνα=ξ) . فكيف يظهر اذن في الليل من  
 هو غير مرئي ؟ انه يمنح النفس شعوراً بحضوره (δίσθησις =ξπουσις) مُنفكلاً كل  
 الانفلات من المعرفة الواضحة ، محتجباً بعدم رؤية طبيعته ( XLIV . 1001 . B )  
 ولقد جاء غريغوريوس باليتة القاطمة في هذه الكلمة على ميزة التجربة لصوفية  
 الظلام في عرفه . ان الظلام في الحقيقة ، تجربة حضور الله كما هو بذاته . اي  
 يعمي العقل عمىً كاملاً ويزيد في المسى كلما ازداد اقتراباً ، حتى يسنا القول  
 ان الظلام نفسه هو الذي يوضح حضور الله . وانه كلما ازداد الله حضوراً  
 ازداد ظلاماً . ان الظلام ليس الآ طريقة للتعبير عن شدة وطأة الوجود الالهي  
 شدة رهية لا يستطيع الانسان ان يتحملها .

ان ملء الوجود الالهي هذا - اذ يجوز من الان وصاعداً ان نطلق هذه  
 التسمية على الظلام - لا يعقرب من النفس الا تدريجياً . وليس الظلام هو الذي  
 تختبره النفس ، انه هي « قطرات الليل » لا غير ، لانها لا تستطيع ان تتحمل  
 اكثر من ذلك . هذا ما يفتره غريغوريوس في مقطع اخير : « اذا ما قبلتني  
 وجعلتني اسكن فيك ، فتكون بكافأتمك الندى الذي يغطي رأسي وقطرات  
 الليل التي تبلت بها غدائري . . . ( نشيد ٢٥ : ٥ ) . انه لمن المستحيل على من  
 يكون في الاقداس الغير المتجاوزة ان يتلقى مطراً او وابلأ من المعرفة المشرقة ،  
 (gnose) بل عليه ان ينسبط اذا ما بدأت الحقيقة عقله بافكار دقيقة مظلمة »  
 ( XLIV . 1004 . A )

٢ الانحطاف ان قرب الله بالنسبة الى النفس المتحدة به ، ذلك القرب

سار يشق به سديم ، مر في حدس خروج عن ذها ، تحت قوة الجاذبية التي تؤثر فيها . و من هنا تتأثر هذه الحالة هو ، باذي . سر ، الانفعال . وهو عمل صادر عن التغيير ، بسبب النفس التي حور تقوى حيالة ، وقد تخلت عن كل شيء . تماماً . لذلك كانت التعبيرات التي تشير الى الاميال من حب وسكر الخ . . . تتدل ، بطريقة المقارنة ، على هذه الحال . فان النفس تدخل عالمًا يتجاوز حدودها الخاصة بها . ألا وهو في الحقيقة عالم الخروج عن نوايس طبيعتها وعقلها . وتمثل هذه الحال اشتداداً يعبر عنه بأنه استغراق في الله يفقدنا الوعي . بيد ان هذا الامر هو ثانوي . فنصير الاختلاف الجوهري ، كما كتب الاب هرزر ( Hausherr ) ، « هو خروج الانسان عن ذاته ، ليس عن طريق اللاشعور بايقاف الحواس ، ولكن بضرب من الامتداد تحت دافع الحب ، بمنزل عن نوايس العقل نفسه » . ( *Ignorance infinie, Orient. Christ. per.*, 1936, p.356 )

ان هذا الخروج عن الذات ، ميزة صوفية الظلام ، قد اوضحه غريغوريوس النبي بتعبيرات شتى : « اختطاف ، سكر ، وجد ، دوام ، رقاد ، جنون ، جرح . تتدل الصورة التي تعطىها لكل . . . من هذه الصور على ميزة دقيقة . ومهما يكن من امر ، لا ينبغي ان نرى فيها تعبيراً عن حالات مختلفة . اما تعيين اختيار احداها فنوط بقريئة الكتاب انقدس قبل كل امر آخر . فكما ان الظلام متصل بوسى ، كذلك الانجذاب نراه في فقرات الكتاب المقدس عند الكلام عن ابراهيم « تكوين ١٢ : ١٥ » ، وداود « مزمور ١١٥ : ٢ » ، والقديس بولس ( مزمور ٦٧ : ٢٨ ) ، والقديس بطرس ( اعمال ١٠ : ١٠ ) ، والسكر يرافق مأدبة الحكمة ( امثال ٢ : ٩ ) ، ونشيد الاناشيد ( نشيد ١ : ٥ ) ، والكأس التي تسكر ( مزمور ٢٢ : ٥ ) ، وكأسي مروية *Calix inebrians* . واخيرة الوجد ( *éros* ) يرافق نشيد الاناشيد .

١ - الاختطاف العبد . ان الاختطاف بمعناه الدارج ( *ἔκστασις* ) يفيد التعبير والضمه . وذلك اذا دل على حال انسان خرج من نفسه تحت تأثير عارض جنون او سكر او رقاد او هوى . وطابعه الانشغاف واللاعقلي هو واضح عند غريغوريوس النبي . ( *XLIV, 973 C ; XLVI, 674 A* ) . اما بالمعنى الصوفي فهو نقيض الاول يدل على خروج النفس من ذاتها تحت شدة تأثير الحضور الاهي . وقد مر ذكره في المؤلف الاول لغريغوريوس مداره على النبوية .

فهو بين تسامي الله بالنسبة الى كل خير . فان الحبور بالنسبة اليه تعالى كقطرة ماء الى لبح البحر ، او كشرارة بالنسبة الى مطرع الشمس (XLVI. 361, A) ولذلك « لا يستطيع الذي رآه بواسطة احدى النعم الالهية الا ان يحتفظ بدهشته (ἐξουσιάζει) الغامضة في مطاوي ضميره . . . وهذه الاستعالة الغامضة (ἀπηχυσίς) قد احسن الاعراب عنها كما يلوح لي ، النبي العظيم داود . فانه ، عندما رفعت قوة الروح عقله وخرج نوعاً من ذاته ، رأى ذلك الجمال المستحيل (ἀπηχυσίς) وغير المفهوم (ἀξυμπίπτου) في انخفاف (ἐξουσιάζει) يثير القبطة ، ليعرب ، كما ينبغي ، عما رآه ، فصاح قائلاً : « كل انسان كاذب » (XLVI. 361 B) والمراد في هذا المقام هو تسامي الطبيعة الالهية الذي ينتزع النفس من ذاتها ويلقي بها في الاندهاش والانخفاف . واننا لنلاحظ عبارة (ἀπηχυσίς) التي مرت بنا وهي تدل على ان الانسان قد تحلى كل التحلي عن كل شيء .

وتمت مقطع آخر ، مستمد من كتاب ردوده على انوميرس (Contre Eunomius) يتعلق بانخفاف ابراهيم ، يرينا الموضوعات نفسها التي مرت بنا بمناسبة كلامه على ظلام موسى . بعد ان خرج ابراهيم من ذاته - ومن مقط رأسه ؛ اعني بذلك بعد ان ترك ذهنه المنحلة الارضية ، وبعد ان تمدى في تصويره الله ، كمثل تمثل محدود للطبيعة الالهية . وبعد ان طهر عقله من اي مفهوم كان ، وبعد ان فاز بايمان لا غبار عليه ، اتخذ علامة لمعرفة الله . معرفة اكيدة وواضحة ، الايمان بانهُ يتجاوز كل علامة محدودة . فاذلك حثف ، بعد الانجذاب الذي وقع عليه عقب تلك الرؤى ، وبعد ان رجع الى ضعفه الانساني : « اني رماد وتراب ، اعني ابكم وعبي عن ابضاح ما رأيت » ، وتقيدنا هذه الرواية ان ما من سبيل للاقتراب من الله الا بواسطة الايمان الذي يوحد العقل الباحث بالطبيعة الغير المدركة (XLVI. 941 A-B) .

وهذا النص هو من كتاب لاهوتي لا صوفي: وهذا ما يوضح ان المقصود انا هو تسامي الكنه الالهي بالنسبة الى كل تحديد . ولكن ليس الكلام هنا عن التسامي السلبي فقط ، الشبيه بتسامي « الواحد » (اللة الاولى) ، لدى اصحاب الافلاطونية المستحدثة ، بل هو الانخفاف الذي « ينسكب » على النفس

يخبرنا من حيث يحدد في نفسه ، فتحدد حد ذلك منه في الهدف  
الإنساني وإنما يرى من ناحية أخرى أن الانخراط مرتبط بالتقرب من الله ، فاداً  
بخصومه ، ثم يمتنع بحقيقة أنه التبراة الحلي لا بالكثرة الذي يقول به أصحاب  
الإسلامية استحدثت وصفة الكلام أن الإيمان يبدو بوجه خاص كالمطريق  
الوحيدة للاتحاد مع الطبيعة النير المنيرة . تلك هي العبارات نفسها التي رأيناها  
في تفسيره نشيد الأناشيد تناسبه كلامه على الظلام . وفي مثل هذا المقام لم  
نخرج عن نطاق الموضوع نفسه . أما المهم هنا فالصلة القائمة بين علم اللاهوت  
الغريغوري وبين صوفية غريغوريوس . أن تقدم علم اللاهوت في القرن الرابع  
بشأن تسمي الله ، انصح مجالاً للأعراب وأكثر دقة عن تجربة لم يكن المتصرفون  
القدماء يخلون بها ، على ما نظن ، إنما قد كانوا عاجزين عن الإفصاح عنها تماماً .

ب - السكر الزهدي - يتصل بمبحث الانخراط لدى غريغوريوس اتصالاً  
وثيقاً بمبحث السكر الزهدي . ومن المعلوم أن استخدام هذا التعبير يرتقي إلى  
فيلون . أن هذا للمبحث ، كبحث الظلام والانخراط ، يعرفنا من جديد ،  
مدى تأثير غريغوريوس بالنسبة إلى ذلك المتصوف اليهودي العظيم . فالسكر  
الزهدي تعبير مقار للمألوف ينبغي أن نجعله على نحو الظلام المنير ، فهو يدل  
على شكل التجربة الانخراطية الانفصالي ، عن طريق المقارنة بين الخروج  
عن الذات بتأثير السكر الطبيعي ؛ بيد أنه سكر زهدي أي أنه يسر  
بالمقل ولا يحطه . كما يدل الظلام المنير إلى ظلام العقل لا بسبب فقدان  
النور كما هي الحالة في ظلام الجبل ، بل بالعكس بازدياد النور . والقضية تظهر  
ذات المرار في أقوال غريغوريوس ( : XLVI, 692 B.C; XLIV 873. D. 1032. )  
أما النص الرئيسي فقد ورد في ميسره الحادي عشر على نشيد الأناشيد به قتر  
الآية ( نشيد ٢٠ : ٥ ) : « اشربوا أيها الأصدقاء . واسكروا يا أحبائي » .

وقد ارضح غريغوريوس « خاصة السكر (σκῆνη) بأنها تحدث انخراط  
(ἐκστασις) العقل الذي قلبه الحرة » ، أما هنا فالامر يتعلق بانخراط وانتقال  
(ἐκστασις) من الأمور الدنيا إلى الأمور العليا ( XLIV, 989 C ) . وبذلك

دون على صلة الانحطاف بالسكون دلالة واضحة وتبع يقول : ن « داود قد  
 تيمناً بهذا للسكر في اليوم الذي خرج به عن ذاته ودخل في الانحطاف . -  
 ورأى الجمال الغير المرئي ( ἀόρατος ) وهو بالآية الشهيرة : « كل انسان كاذب »  
 ( مز ١١٥ : ١١ ) ( XLIV. 989 D ) . وانا لتجد هنا قضية انحطاف داود مع  
 التمايد نفسها التي نظامها في مقالة البتولية . وقد تحدث ايضاً عن داود  
 كانشطاني في مقاطع اخرى ( XLVI. 693 A ; XLIV. 509 C ) . وعلى كل فقد  
 حدد مفهوم الانحطاف هنا بمفهوم السكر . اما تأمل غير المرئيات ( ἀόρατα )  
 فينبغي لنا ان نفهم به ، كما مر بنا الكلام عن الظلام ، ليس عدم الوزية  
 المتعلقة بالحقائق الفائقة الطبيعة في نظر الانسان الطبيعي ، بل عدم الوزية  
 الاصلية ولكنه الالهي .

ولقد تابع غريغوريوس سرد امثال اخرى على السكر الانحطافي في  
 الكتاب المقدس فقال : « ان يولس بنيامين الجديد قد سكر بهذا السكر  
 عندما دخل الانحطاف - وهتف قائلاً : ان تبدينا حدود العقل - فلهذا ، وان  
 كنا متمقلين فلاجلكم (الرسالة الثانية لاهل كورنثس ف ١٣-٥) . وكان انحطافه  
 نحو الله » ( XLIV. 989 D ) . ويتضح من العودة الى الزبور السابع والستين ،  
 الآية : ٢٨ ، ان بنيامين الجديد يشير الى يولس المسمى بالمتخطف « هناك بنيامين  
 الصغير في اختطاف ( ἄρσενος ) الروح ( زمور ٦٧ : ٢٨ ) وفسر غريغوريوس  
 في مكان اخر ذلك بقوله : « لقد اشار العهد القديم سلفاً بصور ورموز الى  
 سيات الرسل الخاصة بهم ، ويوجد بينهم بالخاص «بنيامين الصغير» في انحطاف ،  
 متسرباً بالاسرار . وما هذا الا يولس الرسول الالهي المنحدر من ذرية ابراهيم  
 من سبط بنيامين » . ( XLIV. 577 B ) . وهنا المنع غريغوريوس الى طابع  
 للانحطاف ، هو كونه غير « قابل للوصف » . فلذلك لا يصلح او يستخدم  
 للتعليم . ولا يغرب عنا ما قاله القديس يولس في هذا الصدد عن مواهب النطق  
 بالالسنة او الوحي مقابل مواهب النبوة .

وها هوذا بعد القديس يولس ، القديس بطرس يكمل لائحة الذين يداركهم  
 الانحطاف . « اني اعلم ان الطوبواي بطرس قد سكر هذا الضرب . من  
 السكر ، فكان متعشاً وسكران في آن واحد . وقبل ان يُقدم له الطعام

الجدي ، بينما كان صادياً منشوقاً الى الشرب ، وكان اخفاؤه يعدون له المائدة ، ادركه السكر الالهي والزهدي واخرجه عن ذاته .  
 (ἡ βίαια καὶ νηστειολογία αὐτοῦ) XLIV, 989 D; 992 A  
 فقرة الفصل العاشر من اعمال الرسل الآية العاشرة حيث وردت فعلاً كلمة (αὐτοῦ) . وقد وُصفَ هذا الانحطاف « كسكر زهدي والهي » . ولنا هنا تماثيل ما يخالف المؤلف التقليدي . ويتن غريغوريوس طابع « الزهدي » في هذا السكر ، مشيراً الى ان بطرس كان صائماً . فيبدو كأنه المع الى خطاب بطرس نفسه في الفصل الثاني من اعمال الرسل الققرة ١٥ : « ان هزلاً . ليسوا يسكارى (αἰσθησιμῶν) ، كما ظنتم ، اذ هي الساعة الثالثة » . ومما بلغت النظر القول ان السكر قد « انصب » على بطرس ، كما قيل في انحطاف ابراهيم . فعرف بذلك مجدداً طابع الانحطاف الانفعالي الحاد الموقت .

ج - الرقاد المسند - يتلو. بحث السكر مبحث الرقاد مباشرة وفتح ترتيب النص ذاته في المير الحادي عشر في نشيد الاناشيد وقد جاء فيه : انام وقلبي ساهر ( نشيد ٢:٥ ) . لقد اعرب النوم في هذا الموضع اعراباً عجيباً عن الانحطاف . فانه في المعنى الحقيقي ، (αἰσθησιμῶν) ، انجذاب يخرج العقل عن ذاته لكي يخضعه للخيلة . وهذا المعنى تظهر اشارة الروحانية كيقظة ، كتنسيد ، ينتقل النفس من احلام مرهومة هي الملاذ اللحمية (XLIV 996 A-D) . اما من الطرف الآخر فان حقيقة الحضور الالهي السامية تتلغ النفس من ذاتها وعن طريق عقلها ، ليس يبطل الاحلام اللحمية ، بل بحقيقة الحضور الالهي السامية . فالكلام اذن عن رقاد هو اسمى من السهر ، لا ادنى منه . يعرب عنه مخالف جديد للمؤلف « غرابة الرقاد المسند » . والعادة هي ان يعقب الرقاد السكر . . . اما في هذا الموضع فالكلام عن رقاد غير عادي (αἰσθησιμῶν) وغريب عن الواقع المؤلف . وصفرة الكلام ان الرقاد في النوم المعتاد ليس بساهر ، والساهر هو من لا يتنام ، فرقاد وسهاد ضدان يتماقبان . فتري هنا في المضادات مزجاً غريباً (αἰσθησιμῶν) لم يسمع بمثله (αἰσθησιμῶν) (XLIV. 992 C) . ويسبق هذا الرقاد الصوفي صورة جديدة على الانحطاف . اذ تستولي على

مفسر حقيقة انه استيلاء شديداً منه النفس في تأملها تتفقد كل وعي « ٤١  
دون الحقيقة » فان التأمل بالخبور الحقيقية ، اذ يجعل النفس تزدري كل امر  
آخر ، يوقف عمل المشاعر ، كأنه ضرب من الرقاد ، وتكون النفس المتحلية  
بالكمال طليقة من اي شيء . يعترضها ، لأنها قد استغرقت في تأمل الحقيقة  
السامية دون سراها . واذ ذلك يباشر القلب نشاطه ، وقد تظهر كل التطهير .  
ويتأمل العقل الحقائق العلوية ، من دون ان يعكر صفوه اي تأثير كان .  
وتنعم النفس بالتأمل وحده (Doxologia) في الحقيقة ، واذ تدع كل عمل جسماني  
في سبات من جرا . تطهير العقل وتعريته ، تتقبل ظهور الله في سهررة إلهية .  
نشئ ان نصير خليتين بهذا الظهور ، اذ نحقق بواسطة هذا الرقاد بقظة النفس  
( XLIV 993 A C ) . والذي يلفت النظر ان غريغوريوس على جاري عاداته ،  
لم يتم الامر ايقاف المشاعر ايقافاً نفسانياً ، لا ينفك عامضاً ، وانما كان اهتمامه  
للواقع الصوفي بشدة وطأة الحضور الالهي ، حضوراً يستولي على النفس ويستغرقها  
بحيث يذهب بكل انتباهها . ولم يستثن ما لهذا الاستيلاء من اهتزاز نفسي ،  
بل يبدو ان ميزة التعريف الاختبارية الواقعية ، قد اثارته في الذهن .

د - الدوار - ان عمى البصيرة الذي يرمز اليه الظلام ، يوضح عجز النفس  
عن تحمل سنى النور الالهي والسكر عدم قدرتها على احتمال شدة وطأة السعادة  
الالهية . واعظم ما يرمز اليه الدوار ، مردّه بالأخص ، الى عظمة اتساع الله .  
فبين شدة اضطراب النفس في قيامها امام حقيقة لا تياس مشترك بينها وبينها .  
واقدم قال غريغوريوس : « ان النفس محصورة ضمن حدودها الخاصة بها ، وهي  
من طبيعة عالم الفضا . والزمن » . فكيف يسعها ادراك الحقيقة التي تتعدى كل  
مقياس ؛ فلا وسيلة (uzyxvny) لديها . تمكينا من البقاء . خارج ذاتها وان ترقى الى  
ما هو فوق جميع الكائنات والى الابدية نفسها » ( XLIV, 729 C ) . نرانا  
في هذا المكان امام معنى مفاده فقدان الأداة التي قد حددت ، في حدود  
الكلام على الظلام ، طبيعة العقل المخلوق مجرداً عن كل شيء . حيال من لا  
قياس مشترك بينه وبينه .

ولم يوضح غريغوريوس هذا الامر . مستنداً الى اعتبار نثاري فقط ، بل الى  
تجربة حسية اعرب عنها بعورة الدوار الذي ردد ذكره مرتين في كتابه .

فوردت فقرته الأولى في تفسير سفر الجامعة كما يلي : « لفرض صخرة بحرية شاهقة ، ذات قمة محدودة ، وهي وعشة ، تشرف على سفار هار ، فاغرة النجم وتمتد حافتها فوق عمق لا نهاية له ، ولتصور ما يخالج الرجل الذي تلامس أطراف قدمه الحافة القائمة فوق الهاوية ، وهو لا يجد أي مسند لرجله ، وأي مقبض ليد . فان مثل هذا للشعور يستولي على النفس التي تمدت للانضاء الشاسع للبحث عن الحقيقة القائمة وراء الزمن والفضاء ، فهي ( أي النفس ) لا تجد شيئاً تمسك به . لا مكان ولا زمان ولا مقياس ولا أي شيء آخر ، كان يستطيع ان يمرض على العقل ما يتسك به : فتزليج النفس من دون أن تقوى على ان تمسك من اية جهة كانت ، باية حقيقة ويستولي عليها الدوار معرفة من كل شيء . ( ἰλαγγίση καὶ ἀπηύρασε ) ( XLIV, 729 D - 732 A ) . »

وفي المير السادس على ضروب الفظة ما يشبه هذه الصورة . اذ تحدث فيه عن جبل شامخ مشرف على اللجة ( βύσσος ) . فلا يخفى ما يشمر به من اجال من فوقه نظره في السق . كذلك يستولي الدوار ( ἰλαγγίση ) على نفسي بقيامها امام الفكرة ؛ ما من احد رأى الله . لان الصخرة الوغشا . لم تدع للعقل مقراً يتسك به ، وهي الصخرة التي جانا بها موسى بالبرهان على انه من المتحيل ارتقاؤها ( ἀποσείωσις ) ، فلا يستطيع العقل ان يجد في اي موضع مستنداً له ، اذ أفلتت من يده كل وسيلة بالمباراة السببية ( ἀποσείωσις ) : « لا يمكن لاحد ان يرى الله ولا يتوت » ( XLIV, 1264 C ) . والمعنى الذي ينفي ان نقبر به هذه المباراة نجده بالمقارنة مع نص الفصل الثالث والثلاثين الآية ٢٠ من سفر الخروج ( ٢٠ : ٢٣ ) . لان الامر مردّه الى بهرة عظيمة الله الحي الذي لا يقوى انسان على الدنو منه . وما الدوار سوى الصورة المعبرة عن هذه العفة .

٥ - الهيام اللأشهواني : اذا كان الدوار قد دلّ على ما يحلّ بالعقل من عفة حيال جلال الله الذير المتناهي ، فان الهيام يدل على الجنون في الحب ، جنوناً ينتزع العقل من ذاته على قدر ما يتضح له لطف الله تعالى ومحوربيته الذير المتناهية . وما يبيننا في هذا المقام ان نسرع فنقول ان هذا الهيام لا شبه ولا علاقه بينه وبين الهيام الافلاطوني الذي التبس امره على السيد اندرس نيفران

في بعض ادي حقه سراسة غريغوريوس النيسي : «هيام والمجبة ، Eros und Agapé . ملا مندوحة لنا عن مقارنة بين هذا التعبير وبين السكر والاختطاف ، للدلالة على حالة النفس التي انتزعها من ذاتها شدة وطأة حضور الاله المبود بضرب من الجنون ، يخرجها عن مالكم الخاصة بها ، ويجعلها تلقي بذاتها في مالك الله . وليس المراد بهذا الحب الجنوبي الرغبة في حشر كل ملكية بـ «أنا» ، بل حباً اختطافياً . وينطبق الهيام هنا ، كما قال غريغوريوس صراحة ، على المجبة الانجيلية في شكلها الاعظم اتساعاً : « اذا ما رأيت النفس جمال العروس الفائق الوصف ، اثنها جراحاً سيم المجبة (ἔρωτες) اللاجدي المضطرم حباً . وهذا ما يسمى شدة وطأة المجبة . ( ἡ ἐπιεσσευμένη ἀγάπη ) ( XLIV, 1048 C )

والذي استرعى انتباه غريغوريوس حين كل امر آخر ، هو طابع المجبة الانشغافي ، وقد بدا له خير رمز الى انفعال النفس التي سحرها جمال الاله الغير المتناهي بظهوره لها . ولهذا السبب برز غريغوريوس استخدام سفر نشيد الاناشيد ، صورة الزواج ليمبر عن الحب الالهي : « ان الكتاب المقدس ، ليفينا اسمي تعاليمه ، استخدم كرمز ، أعنف ما فينا من الاميال ، اعني عاطفة الحب (ἐρωτικὴ ἀγάπη) ، لدرك بذلك ان النفس التي تتأمل جمال الطبيعة الالهية الذي يفوت الافهام ، قد سحرها (ἔρωτες) على قدر ما في الجسم من اندفاع الى ما هو مشترك في الطبيعة منه ، فنفسنا ، بتحويلها هذه العاطفة الى لاشمور (ἀκρωσις) ، بحيث تكبت فينا كل شهوة لحية ، تضطرم حباً (ἔρωτες) بلهب الروح دون سواه » ( XLIV, 773 C-D ) . والهيام اللاعقلي بصفة كونه انجذاباً طبيعياً يشد الاجسام واحدها الى الآخر ، فهو صورة لهذه الجاذبية الفائقة العقل التي تجتذب النفس غصباً الى الله بمطامنة لاحية (ἐρωτικὴ ἀγάπη) ( XLIV, 372 A ) . انا لنقع ايضاً على مقايير جديدة للمألوف .

والذي يهتس في مثل هذا المقام هو أن هذا الهيام كناية عن حالة النفس عندما يصبح جمال الله الغير المتناهي اشد اقتراباً منها . اذ كلما ازدادت معرفة بهذا الجمال ، كلما فهمت عدم استطاعة ادراكه ، ففتحتي اذ ذاك انها تصل اليه بالشوق اكثر منه بالامتلاك ؟ كما انها تعرفه بالظلام اكثر مما تعرفه بالورد .

ان النفس المجدوبة بكلمة الله، والباحثة عما لا تجرد ، ليعدها ويشغنها ضرب من يأس ( ἀσθένεια ) ، حصولها على ما ترغب . لكن هذا الحجاب من الغم يسقط ، عندما تعلم ان حصولها الحقيقي على من نجه ، قائم بان تتوق اليه ابد الدهر . وعندما ترى النفس جمال المحبوب ( ἀγαπήσιμος ) الباعث على اليأس والذي لا تحيط به حدود ، ينكشف لها هذا الجمال دائماً اشد عظمة عبر ابدية الاجيال ، فيجتمد فيها شوق اعظم وتعرب عن استعداد قلبها قائلة انها قد تلقت السهم الذي اختاره الله ، وأصابت قلبها شاة الايمان ، وقد جرحها الحب ( ἀγάπη ) جرحاً قاتلاً . ( XLIV, 1037 C ) .

هذا هو المعنى للديام الانخطافي في عرف غريغوريوس ، يظهر جلياً . وهو ايضاً يتأبل ذروة الحياة الروحية حيث تكتشف النفس الله اكتشافاً اوسع ، فتدرك تمامه ادراكاً اعظم . اما اكتشافها هذا الذي قد يرميها في حضن اليأس ، فهو بالحققة تجربة اقتراب اكثر دنواً من الله . انما ذلك عبارة عن ايمان حي يبعث الحب الإلهي في النفس ؛ ويسكن الايمان فيها التلوث ويجعلها تحبب جماله اللامتناهي . ويشغنها ان تردف وتقول انه اذا ما انتزع من النفس كل مطمع بامتلاك الله امتلاكاً يحاول معه ان تتغل الله الى ذاتها ، فالايان يخرجها من قطبها الذاتي يسركرها في الله مجرداً ايها تماماً عن اي ملكية . وهذا ما يجعلنا نبلغ غور الصوفية الغريغورية ذاته . انه لمذهب الحب الانخطافي . وانه لذلك الشكل الذي يجعل غريغوريوس على طرفي قفيض مع كبار رجال التأمل العقليين كاوريجانوس اوايماغر ( Evagre ) ففي عرفه اي (غريغوريوس) تتحول المعرفة المشرقة (gnose) الى حب ( XLVI 96 D ) .

٣ - الانخطاف التدرجي : اننا في الاقوال الاخيرة التي اوضحناها ، قد تركنا جانباً فكرة رئيسية لا بد لنا من ان نرجع اليها في النهاية ، الا وهي فكرة تدرج النفس في تقدمها عبر ابدية الاجيال . فتجربة الله السامية التي يكونها الانخطاف ، لا تبدر كعمل يتكرر فقط على شاكلة واحدة ، بل انه يشتمل على توسع في نموه لا نهاية له . فاذا كان الله لا ينتطع عن ان يكون ظلاماً ، فان النفس تتقدم في داخل هذا الظلام ، وايس من شيء . يدل افضل من هذا ، على المثرة الموضوعية التي يمثلها هذا الظلام . قد استشهد غريغوريوس

بعض رسالة القديس بولس الى اهل فيلي (١١: ٣) : « ناسياً ما ورائي وممتداً بكليتي (ἐπιστρέφω πρὸς ὑμᾶς) الى ما امامي » ، تبدأ لهذا النور الذي يقوّم ميّزة تجربته المتفرّد بها كل المتفرّد . ولقد اوضح قوة امتداد النفس هذه باستخدامه مرّة الاسم (ἐπέλεγε) ( XLIV, 288 A ) . فلذلك الطائفت على شكل هذه الحياة الصوفية اسم الانحطاف التدريجي *(Doctrine Spirituelle de Saint Grégoire)* ( de Nyssse, p.309, 32) وقبل القديس غريغوريوس كان نصّ اقوال القديس بولس مستخدماً للدلالة على الميزة التقدمية في الحياة الروحية . ( عند القديس ابريني ، ردّه على الهرطقة . ( P. G. II, 1002 B. P.G. :IV, 11, 2) ) وراقليوس الاسكندري

Stromates VII ; P.G. IX, 412 D ;

Origène, Hom. Num. — XVII, 5 ; De Oratione, 25 ; St. Basile, P.G.

144 D ; XXXI, 389 C وعلى كل ان تلك الميزة تبدو عند غريغوريوس ونحوه ، كأنها مقومة للحياة الصوفية ، وايضاً للرؤية العميقة ، كما يابح لنا .

ولا بد لنا في هذا المقام من العودة الى التعلّقة التي بدأنا بها اي الى الرؤية في الضلال في كتاب حياة موسى . وكان يبدو ان هذه الرؤية تمثل ذروة الحياة الروحية . فبعد رؤية الله على جبل سينا نجبرنا سفر الخروج ان موسى طلب منه ان يتراى له ( الخروج ٢٣ : ٢٠ ) « ولما صعد الى اعلى القمم اضطرم شوقاً وظن متعطشاً للاعادة ؛ ولم يبرح صادياً الى ما امتلأ منه وارتوى ، فأل ، كانه لم ينعّم به بعد ، متضرعاً الى الله ليتراى له كما هو بذاته ، لا على مقدار ما يستطيع هو (موسى) ان يسمع في رؤيته ، بل كما هو بذاته» ( XLIV, 403 D ) . « كيف يطلب من الله الربيل الذي شهد ظهوره كثيراً ، ان يتراى له ايضاً كأنه لم يحصل بعد على ما قاله لنا الكتاب المقدس انه وجده» ( XLIV, 400 A ) . اننا لا نبرح جبال الامر نفسه ، وهو امر رؤية الله غير المرئي ، كما هو بذاته . بيد اننا امام شكل جديد لهذه الرؤية ، وها هو باد لنا .

لقد اجاب الله على سؤال موسى « بان منحه ما طلب ، وذلك بجرّد رفضه الطلب لما سأل » ( 400 A ) . فانه يمنع ان يمنح الله ما هو عليه بالذات . لان الكنه الالهي يتجاوز كل تحديد ، فمن يعتقد انه يدركه بمعرفة محدودة ، « فهو يترده مرّاً دون ان يكتبه» ( 403 B ) . غير ان الله لما رفض ان يظهر ،

كما هو لموسى ، فقد قال له انه سيراه مجتازاً من قفاه ( سفر الخروج ٣٣: ٢٦ ) .  
 ممّا يعني انه اذا كان وهماً حتماً ، فذلك لا يفيد انه ينبغي للنفس ان تعدل عن  
 امتلاكها اياه ، لان الشوق نفسه ، الذي يجرها الى البحث عن الله ، هو ادراك  
 له تعالى . وهذا الادراك وحده ينطبق في آن واحد ، على ما هو الله ، وعلى  
 ما هي النفس : « بذلك تقوم رؤية الله الحقيقية ، اي بان من يرفع عينيه نحو  
 لا ينقطع عن ان يشاقه ( 404 A ) . . . . ان رؤية الله الحقيقية هي ان لا تشبع  
 من هذا الشوق » ( 404 D ) . « وفي مثل هذا المقام تقع على شكل جديد  
 لعلم اللاهوت السلي . فليست هنا العبارة : « الرؤية تقوم بان لا ترى » كما في  
 الظلام ، بل هي رؤية الاله النير المتاهي ، في شوق النفس الغير المتاهي .  
 ولهذا المفهوم اساسه في علم اللاهوت لغريغوريوس على شاكلة مفهوم الظلام .  
 فهو يتصل بتعليه بشأن الاشراك الذي به يشرك الله النفس في حياته . فترداد  
 مقدرتها ازدياداً بلا انقطاع يجعلها خلية تجود جديدة . ولست اتبسط بالكلام  
 حول هذا المظهر الاعتقادي ( Voir Doctrine Spirituelle de Grégoire de Nysse ,  
 pp. 309-314 ) : وما يهمنا هنا بنحو الوجه الصوفي الخاض للانخطاف التدريجي .  
 اما المقصود فالعمل الذي يباشره الله على النفس ويرفعها الى فوق ذاتها ويجعلها  
 اليه . « كما تنجر الاجسام الثقيلة نحو الاسفل بحركة سريرة ، كذلك تثب النفس  
 التي تحلصت من علاقاتها الارضية وثبة خفيفة سريرة نحو الاعالي ؟ فاذا لم  
 يوقف وثبتها شي . آتت من اسفل ، وكان من طبيعة الخير المطلق ان يجذب  
 اليه من يدرون وجوههم نحوه ، ترداد النفس دائماً في ارتقاتها فوق ذاتها ؟  
 منجذبة بالشوق الى الامور السامية نحو ما هو الى الامام ( εἰς ἄνωθεν )  
 كما قال الرسول ( XLIV, 401 A ) . فالانخطاف التدريجي المقصود صراحة  
 هو بادئ بدء نديجة الانجذاب الذي يباشره الله ويرفع النفس فوق ذاتها . وهنا  
 تقع على شكل تجربة للانخطاف له ميزته ولا تخلو من الفائدة مقارنته مع  
 اقوال القديس اغوستينوس حيث يتكلم على الجاذبية التي يباشرها الله على  
 النفس كمثل يرتفع الى الاعلى ( pondus ad sursum ) ويجعلها ترتقي دائماً فوق  
 ذاتها . اما ميزة غريغوريوس فتقوم بان تقدم النفس هذا يكون مطرداً الى ما  
 لا نهاية له ، وبان تمدتها المستمر لحدود ذاتها هو لها التجربة لتسامي الاله .

وأشار غريغوريوس في موضع آخر الى الطابع اللاتناهي لهذا الذم . «بعد ان نقل الرسول العظيم الى الكورنثيين الرضى التي رآها ، وافاد عما استولى عليه من حيرة حول الوضع الذي كان فيه عندما عرف الفردوس (xv:zγv:z) اردف : لا اظن اني ادركت بجمالة العاوية لكي امتد الى ما امامي (zssz:z:z:z) ناسياً ما كُتِل » ؛ حتى انه بعد ان عرف السماء الثالثة التي كان له وحده ان يعرفها ، وبعد ان سمع اقوالاً عن سر الفردوس يعجز اللسان عن وصفها ، لم يبرح تواقاً الى الاعلى ، لا يوقف ارتقاءه غير جاعل مما ناله حداً لشوقه ، علنا بذلك ان ما نتكشفه في حقيقة الحبور السعيدة هو غرر حقا ، لكن ما يتجاوز ادراكنا في كل لحظة ، هو غير متناه . - وهذا يجري ابداً الدهر - ان النفس تطلق من اشواط في اشواط باسواط لا نهاية لها . ( XLIV, 941 A-944 C ) .

قد استخدم غريغوريوس للدلالة على هذه التجربة صورةً تساعدنا على فهم معناها وهي : رؤية نبع ماء دائم التفجر . فكما ان ما ينكشف يدون انقطاع يبدو اكثر جذوةً (z:z:z:z) ؛ كما كان معروفاً من ذي قبل (z:z:z:z) ، كذلك من ينظر الى الجمال الالهي والغير المتناهي ، يندمى بما لا ينقطع عن ان يظهر ؛ وهو لا يبرح تواقاً الى الاستزادة من الرؤية ، لان المتبظر يستمر ابداً اشذروعةً واكثر الوهية بما رضى ( XLIV, 1000 A-B ) . والميزة هنا هي فكرة « الجدة » و « النرابة » فان تجربة الله هي تجربة جدة مستمرة ، تبقي النفس في حالة دهش وذهول . وقد دلت عبارة المتألف (paradoxe) على الانحطاف . اما الانحطاف التدريجي فكانه كناية عن ثمر مستمر في الانحطاف ، كضرب من ضروبه ، بقدر ما تضح فيه الكمالات الالهية الغير المتناهية ، تلقي النفس في دهشة دائمة التجدد .

وما يجعلنا ندس شكلاً اخيراً للانحطاف التدريجي ، هو انه ليس المقصود به شوقاً لا يدرك شيئاً من هدفه الذي لا يكون سوى فراغ غير متناه ، بل هو شوق لا يتفك عن اروا . غلته ، من دون ان يستنفد مرماه ابداً . وبذلك كان تقدماً لا نهاية له . وهذا هو الذي يكون الانحطاف التدريجي بوجه خاص ، ويجعل مضمونه مضموناً موضوعياً على اسمى وجهه . ولئن راجعنا سفر الخروج ٣٣ لوجدنا ان موسى قد أعطى رؤية اجتياز الله في «ترة الصخرة» .

وترمز هذه الصخرة في نظر غريغوريوس الى استقرار الشوق الذي ، باسناده الى قاعدة وطيدة هي المكاشفة الدائمة التي يكشفها الله عن ذاته (وهذه صوفية النور) ، يستمد منها - هذا الشوق - تقدماً مستمراً (وهذه صوفية الظلام) . بذلك نصل الى معايرة للمألوف الاخيرة ، الى تناقض سامر هو « الحركة المستقرّة » التي تعرف حتى التعريف الانحطاف التدريجي : « يا موسى ، يا انك مشرب بشوق عظيم الى ما هو في الامام (σπουδαίως) ، وبما ان جريك لا يعرف الرحمن ، اعلم بانه يقوم قريباً مني فضاء واسع كل الاتساع بحيث انك باجتيازه لن تجد ابداً حداً لجريك . اما من وجهة نظر اخرى ، فان هذا الجري هو استقرار (σπουδῆς) . اني ساقيلك على الصخرة . وانه لمن اعظم الامور تناقضاً (σπουδῆς ἀσθένεια) ان يكون الاستقرار (σπουδῆς) والحركة (ἀσθένεια) امرًا واحدًا . وانه لمن المعتاد ان من يتقدم ليس غير متحرك ومن هو غير متحرك لا يتقدم . اما هنا فمن حيث انه غير متحرك فانه يتقدم » ( XLIV, 405 C ) . ان الانحطاف التدريجي هو حركة ثابتة . فاذا كان هدي النفس من غنائم الاستقرار بالممارسة لهيجان الاميال ، فيبدو هذا الاستقرار في اسمى درجاته ، ليس كاستدام الحركة ، ولكن كفاعلية روحية قوية جداً ، فهو الجمع بين - ككون عمق البذو جري النهر ( XLIV, 977 C ) . واننا لنقع على انقلاب شبيه بالذي رأيناه في امر الظلام والانحطاف ؛ فظلام انحطاف وانحطاف تدريجي هي عبارات ثلاث لتجربة صوفية واحدة بعينها . ولقد مثل غريغوريوس تجربة الحركة الثابتة هذه بصورة الطيرين : « ما ازداد الانسان استمراراً وثباتاً في الفضيلة ، ازداد تقدماً في طريق الخير والصلاح . وبالخلا يوسع الخطى من ينسلقون كثيراً من الرمل ، وعبثاً يجهدون انفسهم ، لان الرمل بانهباره يردّهم دائماً الى تحت : اجل ان هناك حركة مندولة ، ولكن لا تقدم فيها . اما اذا انتشل انسان ارجله من الهاوية ، بحسب قول صاحب المزامير ، ونبتها على الصخرة - والصخرة هي المسيح - فان سيره ليزداد سرعة ، على قدر ما هو راسخ وغير مترعرع في الصلاح . واستقراره (σπουδῆς) كجناح له . ( XLIV, 405 C ) . وبذلك نرى كيف ان الانحطاف التدريجي ، بايضاحه شكلاً جديداً لصوفية الظلام ، شكل الشوق الذي لا ينتهي ، يحوّلنا ان نوحّد صوفية النور وصوفية الظلام ، مبيّناً انهما شكلان يستلزم احدهما الآخر ، ومتمثلان لشكل واحد ، هو شكل التجربة الوحيدة .