صوفية الظلام في عرف غريغوريوس النيسي

بقلم الاب يوحنا دانيلو اليسوعي

لم يكن غريغوريوس النيسي اول من استخدم قضية الظلام فقد صادفنا اقليمنس الاسكندري « Clément d'Alexandrie » واوريجانوس « Origène » قد استعملاها مرّات 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 تسمو بالعقل الى ارفع مما هو لتصبح هذه المعرفة ممكنة ، فيصير غير المرئي مرئياً . اما التأمل فهو اشراق العقل .

واتخذت قضية الظلام عند غريغوريوس النيسي معنًى جديداً صوفياً خالصاً ولاسيّما في كتابيه الاخيرين حياة موسى ومباهره على نشيد الانشاد اذ اوضح ان العقل لا يبرح عاجزاً عن ادراك الكنه الالهي وان أشرقَ بالنعمة . اما اختيار عجزه هذا فيكوّن اسمى اشكال التأمل . وقد تفرّد غريغوريوس باعرابه عن هذه ميزة الاختبار الصوفي في ارفع درجاته بطابع خاصّ به . فنحن نحصر كلامنا هنا بهذا الوجه من الروحانية الغريغورية تاركين جانباً كل ما من شأنه ان نعرف بـه الله ، سواء أكان عن طريق مرآة النفس ، ام عن طريق تعليم المشاعر الروحية ؛ لان ذلك من خصائص التأمل الذي يعجز دونه التعبير[1].

١ـ 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 تكرر هذا المعنى في مؤلفات غريغوريوس مرات . وتحدث في تفسير الايام الستة عن موسى الذي بعد ان ترك الجمهور في اسفل الجبل ارتفع

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

... (P. G. XLIV, ... B C).
فرأى ما لا يرى وسمع ما لا يوصف وعرف نظام الخلق (P. G. XLVI, 913.
C XLIV, 64, B) مشيراً بذلك الى الوحي الذي انزل على موسى بشأن
الخلق، ويكاد مثل هذا المعنى على قديسي العهد الجديد الذين أدخلوا الاسرار
الالهية وكان الظلام (γνόφος) لغريغوريوس العجائبي المشهد (θέαμα) الذي
لا يستطيع ادراكه الاخرون. بذلك اعطى هو ومن تتلمذ له اظهار الغوامض.
(XLVI, 913. C) وعلى هذه الشاكلة كان القديس باسيليوس « اذ رأيناه يلج
غالباً الظلام (γνόφος) حيث الله موجود. وكان ايماز (μυσταγωγία) الروح
القدس وحده يجعله عالماً بما لا يستطيع غيره معرفته. وكان يظهر بشكل قد
اكتنفه فيه الظلام حيث اشتوت كلمة الله (XLVI, 812. C).. وانا لنلحظ
في جميع المقاطع ان المقصود هو المناقصة القائمة بين معرفة قد حُرِّمت على «الغير»
وبُلغت احد المختارين. فنحن بحيال «سرّ» بحسب المفهوم البولسي، اي حيال سر
مقاصد الله الذي لا تستطاع معرفته من دون وحي ولكن بعد ان يوحى به يكون
معروفاً حق المعرفة ولم نصل بعد الى اللامكانية الجوهرية لمعرفة الكنه الالهي.

والى هذا المعنى الثالث الذي يهمنا وحده، نتوصل بدلالة نصوص جديدة
في غاية الاهمية. وقد ورد للمرة الاولى في مقاله الاول على الزبور. فتحدث
عن موسى الذي ولج نظاره الظلام وتأمل فيه غير المرئي (τὸ ἀθέατον)
(XLIV, 458 A). انا لنتردد 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 سبر 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 الانشاد.

ولا بدّ لنا في مثل هذا المقام من ان نذكر فقرته الواردة في كتابه
حياة موسى لانها النصّ الرئيسي في بحثنا: « فما معنى دخول موسى في الظلام

(γνόφος) 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 يعلمنا بذلك ان المعرفة الدينية هي اولًا نور للذين تتجلى لهم : لانها تناقض ظلام الكفر . على ان العقل كلما توصل بتقدمه بازدياد انتباهه ، الى لمس مدارك الحقائق والاقتراب من التأمل (θεωρία) ، كلما ازداد من رؤية غير المرئي (ἀθεώρητον) من الطبيعة الالهية . حتى اذا ما ترك كل ما يظهر ، ليس مما تدركه الحواس فقط ، بل ما يظن العقل انه قد رآه ، فانه يزداد توغلًا في داخله حتى يلج بفعل العقل الى غير المرئي (ἀόρατον) والغير المدرك (ἀκατάληπτον) وهنا يشاهد الله . والمعرفة الحقيقية لما يبحث عنه تقوم على ان يدرك ان المبحوث عنه يسمو كل معرفة لكونه منفصلًا من كل جانب بعدم مفهوميته (ἀκατάληπτος) كأنه مكتنف بالظلام . فالرؤية هنا تقوم على ان لا نرى . فلذلك قال يوحنا المحلق كالنسر الذي ولج هذا الظلام المنير (λαμπρὸς γνόφος) ان الله لم يَرَهُ احد قط (يوحنا ف ١ : ١٨) ، معرفًا بهذا النفي (ἀόρατος) أنَّ معرفة الكنه الالهي ليست مستحيلة على البشر فقط بل على كل طبيعة عاقلة . (XLIV. 376 C.377. A) ومن الواضح ان المقصود هنا بالظلام هو غير ظلام الحقائق الفائقة للطبيعة بالنسبة الى الانسان اللحمي ، فغريغوريوس فرض نفسًا توصلت الى المعرفة المشرقة . مريدًا بذلك التقدم في التأمل . فهي اي النفس بعد ان تعرف من الله ما تستطاع معرفته ، تكتشف حدود هذه المعرفة . وليس اكتشافها هذا الا تقدمًا لانه معرفة لتسامي الله واستحالة فهمه . وهنا يقوم حقًا علم الالهيات السلبي وهو ما لا يعبر عنه . وذلك اختبار اذ هو الكلام عن رؤية . وما هذا الظلام الا حقيقة موضوعية تجعلنا نعرف الله . وبذلك يكون الظلام منيرًا . لانه ادراك لله الذي يفوق كل تحديد ولانه ابلغ صحة مما تكونه كل معرفة محدودة . 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 الخلق كأنها تائهة في لا نهاية هذا الظلام حيث لا تقبض على شيء ، وحيث من خلال عجزها هذا الكلي تستكشف الله .

ان ميزة تجربة الظلام هذه الصوفية مصرحة في نشيد الاناشيد حيث يفسر

غريغوريوس ... في الليل لتسمعه على مضجعي فلم يسعه » (نشيد ٣: ١) ... ضح غريغوريوس ان كلمة « مضجع » تعني ان النفس قد اصبحت عروسة الكلمة الذي اشركها في خيره والحدث به بلمحة (ἐγκοπή) (XLIV, 892 C-D)

اما ماذا يعني الليل ؟ « ان الليل يدل على تأمل (θεωρία) غير المرئيات ، اقتداء بموسى الذي ولج الظلام حيث كان الله ، ذلك الاله الذي جعل من الظلام معقله (مزمور ١٧ : ١١) « جعل الظلمة حجاباً له » . ان النفس التي يحيط بها الظلام الالهي لتبحث عمّن هو مستتر في هذا الظلام . وهي مفعمة بحب من تتوق اليه . لكنّ الحبيب نفسه يفلت من قبضة (λαβή) افكارها . . . وبتخليتها عن البحث عنه تعرف من تتوق اليه من انّ معرفتها له تسمو الفهم . فلهذا السبب تقول : « بما اني قد تخليت عن كل مخلوق واهملت كل معونة من العقل ، قد وجدت محبوبي بالايمان وحده . ولن اتركه ابدًا ، واني امسك به بقبضة الايمان حتى يلج مخدعي . اما المخدع فهو القلب الذي يصبح بمقدوره ان يكون سكناً (ἐνοίκησις) الهياً ، عندما يرد الى حالته الاولى » . (XLIV, 892 C - 893. C)

يا لها من ايضاحات قيّمة نقع عليها في هذا النصّ . اذ نرى انه يتحدث عن نفس وصلت الى اتحاد رفيع بالله لاصقة به بالمحبة . ونراها اذن امام اسمى ذرى الحياة الروحية . وبمقدورنا الاعتقاد ان هذا الاتحاد ستصحبه رؤية الكنه الالهي ، على انه ما من شيء من هذا . فالله يفلت من مقابض العقل . فتفهم النفس اذ ذاك انّ معرفة الله الحقيقية لم تكن حيث كانت النفس تفتش عنها . « فكل تمثيل لن يكون الا حاجزًا » (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 الايمان لا العقل . وظلام الايمان وحده هو ادراك الله المتسامي . واننا هنا لعلى الطريق المؤدية تماماً الى القديس جان دي لا كروا (St. Jean de la Croix) ان الله كما هو بذاته ، ظلام للعقل ، لكنه مُدرك بالايمان . وبهذا تظهر جلياً ميزة معرفة الله الموضوعية في الظلام .

ولقد تركنا جانباً في اقوالنا الاخيرة عنصرًا مهماً يفضي بنا الى ايضاح جديد ، هو امر سكنى الله في النفس . فبحسب اقوال غريغوريوس ان الايمان

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[1] . فان الله كما هو بذاته ، هو الذي تبلو النفس حضوره في تجربة الظلام . « فانها بعد أن اجتازت كل المحسوس » ليحيق بها من الان وصاعداً الليل الالهي الذي يحضر فيه العروس (παρεγένετο) ولا يظهر (οὐ φαίνεται) . فكيف يظهر اذن في الليل من هو غير مرئي ؟ انه يمنح النفس شعوراً بحضوره (διάστασις παρουσίας) مُنفلتاً كل الانفلات من المعرفة الواضحة ، محتجباً بعدم رؤية طبيعته (XLIV . 1001. B) ولقد جاء غريغوريوس بالبينة القاطعة 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 العمى كلما ازداد اقتراباً ، حتى يسعنا القول ان الظلام نفسه هو الذي يوضح حضور الله . وانه كلما ازداد الله حضوراً ازداد ظلاماً . ان الظلام ليس الا طريقة للتعبير عن شدة وطأة الوجود الالهي بشدة رهيبة لا يستطيع الانسان ان يتحملها .

ان مل. الوجود الالهي هذا — اذ يجوز من الان وصاعداً ان نطلق هذه التسمية على الظلام — لا يقترب من النفس الا تدريجياً . وليس الظلام هو الذي تختبره النفس ، انما هي « قطرات الليل » لا غير ، لانها لا تستطيع ان تتحمل اكثر من ذلك . هذا ما يفسره غريغوريوس في مقطع اخير : « اذا ما قبلتني وجعلتني اسكن فيك ، فتكون بكافأتك الندى الذي يغطي رأسي وقطرات الليل التي تبللت بها غدائري . . . (نشيد ٥ : ٢) . انه لمن المستحيل على من يكون في الاقداس الغير المنظورة ان يتلقى مطراً او وابلاً من المعرفة المشرقة ، (gnose) ، بل عليه ان يغتبط اذا ما بلّلت الحقيقة عقله بافكار دقيقة مظلمة » (XLIV. 1004. A)

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

(١) Voir *Platonisme et théologie mystique*. pp. 235-274.

... يشير اليه القديس ... في نفس خروجها عن ذاتها تحت قوة الجاذبية التي تؤثر فيها ... وان ما تمتاز به هذه الحالة هو ، بادئ ذي بدء ، الانفعال . وهو عمل صادر عن الغير ، يذهب النفس الى حدّ تفقد حياتها ، وقد تخلت عن كل شيء تماماً . لذلك كانت التعابير التي تشير الى الامتلاء من حب وسكر الخ ... تدل ، بطريقة المقارنة ، على هذه الحال . فان النفس تدخل عالماً يتجاوز حدودها الخاصة بها . ألا وهو في الحقيقة عالم الخروج عن نواميس طبيعتها وعقلها . وتمثل هذه الحال اشتداداً يعبّر عنه بانه استغراق في الله يفقدنا الوعي . بيد ان هذا الامر هو ثانوي . فعنصر الانخطاف الجوهري ، كما كتب الاب هوزر (Hausherr) ، « هو خروج الانسان عن ذاته ، ليس عن طريق اللاشعور بايقاف الحواس ، ولكن بضرب من الامتداد تحت دافع الحب ، بتنزل عن نواميس العقل نفسه ». (Ignorance infinie, *Orient. Christ. per.*, 1936, p.356).

ان هذا الخروج عن الذات ، ميزة صوفية الظلام ، قد اوضحهُ غريغوريوس النيسي بتعابير شتى : انخطاف ، سكر ، وجد ، دوار ، رقاد ، جنون ، جرح . تدل الصورة التي تعطيها كلّ من هذه الصور على ميزة دقيقة . ومهما يكن من امر ، لا ينبغي ان نرى فيها تعبيراً عن حالات مختلفة . اما تعيين اختيار احداها فمنوط بقرينة الكتاب المقدس قبل كل امر آخر . فكما ان الظلام متصل بموسى ، كذلك الانجذاب نراه في فقرات الكتاب المقدس عند الكلام عن ابراهيم « تكوين ١٥ : ١٢ » ، وداود « مزمور ١١٥ : ٢ » ، والقديس بولس (مزمور ٦٧ : ٢٨) ، والقديس بطرس (اعمال ١٠ : ١٠) ، والسكر يرافق مأدبة الحكمة (امثال ٩ : ٢) ، ونشيد الاناشيد (نشيد ٥ : ١) ، والكأس التي تسكر (مزمور ٢٢ : ٥) ، وكأس مروية *Calix inebrians* . واخيراً الوجد (érôs) يرافق نشيد الاناشيد.

١ — الانخطاف السعيد . ان الانخطاف بمعناه الدارج (ἔκστασις) يفيد التحير والضمة . وذلك اذا دلّ على حال انسان خرج من نفسه تحت تأثير عارض جنون او سكر او رقاد او هوىً . وطابعه الانشغالي واللاعقلي هو واضح عند غريغوريوس النيسي . (XLIV, 973 C ; XLVI, 674 A) . اما بالمعنى الصوفي فهو نقيض الاول يدل على خروج النفس من ذاتها تحت شدّة تأثير الحضور الالهي . وقد مرّ ذكره في المؤلف الاول لغريغوريوس مداره على البتولية .

فهو يبين تسامي الله بالنسبة الى كل خير . فان الخير بالنسبة اليه تعالى كقطرة ماء الى لجج البحر ، او كشرارة بالنسبة الى سطوع الشمس (XLVI, 361, A) ولذلك « لا يستطيع الذي رآه بواسطة احدى النعم الالهية الا ان يحتفظ بدهشته (ἔκπληξις) الغامضة في مطاوي ضميره . . . وهذه الاستحالة الغامضة (ἀπήχεια) قد احسن الاعراب عنها كما يلوح لي ، النبي العظيم داود . فانه ، عندما رفعت قوة الروح عقله وخرج نوعاً من ذاته ، رأى ذلك الجمال المستحيل (ἀπήχεια) وغير المفهوم (ἀκατάληπτον) في انخطاف (ἔκστασις) يثير الغبطة ، 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 والانخطاف . واننا نلحظ عبارة (ἀπήχεια) ، التي مرت بنا وهي تدل على ان الانسان قد تخلى كل التخلي عن كل شيء .

وثمت مقطع آخر مستمد من كتاب ردوده على انوميوس (*Contre Eunomius*) يتعلق بانخطاف ابرهيم ، يرينا الموضوعات نفسها التي مرت بنا بمناسبة كلامه على ظلام موسى . بعد ان خرج ابراهيم من ذاته — ومن مسقط رأسه ؛ اعني بذلك بعد ان ترك ذهنيته المنحطة الارضية ، وبعد ان تعدى ، في تصوره الله ، كل 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 . فانذلك حتف ، بعد الانجذاب الذي وقع عليه عقب تلك الرؤى ، وبعد ان رجع الى ضعفه الانساني : « اني رماد وتراب ، اعني ابكم وعيّ عن ايضاح ما رأيت » ، وتفيدنا هذه الرواية ان ما من سبيل للاقتراب من الله الا بواسطة الايمان الذي يوحد العقل الباحث بالطبيعة الغير المدركة (XLV, 941 A-B) .

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

يخبر به من تجربة يتحدث في ضوئه ، فتحدد عندئذ منه في الحدس الانساني وتبدو اخرى من ناحية اخرى ان الانخطاف مرتبط بالقرب من الله ، قادراً بحضوره ، ان يتعلق بحقيقة الله التوراتي الحي لا بالكنه الذي يقول به اصحاب الافلاطونية المستحدثة . وصفوة الكلام ان الايمان يبدو بوجه خاص كالطريق الوحيدة للاتحاد مع الطبيعة الغير المفهومة . تلك هي العبارات نفسها التي رأيناها في تفسيره نشيد الاناشيد بمناسبة كلامه على الظلام . وفي مثل هذا المقام لم نخرج عن نطاق الموضوع نفسه . اما المهم هنا فالصلة القائمة بين علم اللاهوت الغريغوري وبين صوفية غريغوريوس . ان تقدم علم اللاهوت في القرن الرابع بشأن تسامي الله ، افسح مجالاً للاعراب باكثر دقة عن تجربة لم يكن المتصوفون القدامى يجهلونها ، على ما نظن ، انما قد كانوا عاجزين عن الافصاح عنها تماماً .

ب — السكر الزهدي — يتصل مبحث الانخطاف لدى غريغوريوس اتصالاً وثيقاً ببحث السكر الزهدي . ومن المعلوم ان استخدام هذا التعبير يرتقي الى فيلون . ان هذا المبحث ، كبحث الظلام والانخطاف ، يعرفنا من جديد ، مدى تأثر غريغوريوس بالنسبة الى ذلك المتصوف اليهودي العظيم . فالسكر الزهدي تعبير مغاير للمألوف ينبغي ان نجعله على نحو الظلام المنير ، فهو يدل على شكل التجربة الانخطافية الانفعالي ، عن طريق المقارنة بين الخروج عن الذات بتأثير السكر الطبيعي ؛ بيد انه سكر زهدي اي انه يسمو بالعقل ولا يحطه . كما يدل الظلام المنير الى ظلام العقل لا بسبب فقدان النور كما هي الحالة في ظلام الجهل ، بل بالعكس بازدياد النور . والقضية تظهر ذات المرار في اقوال غريغوريوس (XLVI, 692 B-C; XLIV 873. D. 1032. C) اما النص الرئيسي فقد ورد في ميمره الحادي عشر على نشيد الاناشيد به فسّر الآية (نشيد ٥ : ١) : « اشربوا ايها الاصدقاء واسكروا يا احبائي » .

وقد اوضح غريغوريوس « خاصة السكر (μέθη) بانها تحدث انخطاف (ἔκστασις) العقل الذي تغلبه الحرة » ، اما هنا فالامر يتعلق بانخطاف وانتقال (μετάβασις) من الامور الدنيا الى الامور العليا (XLIV, 989 C) . وبذلك

(١) Voir Hans Lewy *Sobria ebrietas*, p. 73-107.

دل على صلة الانخطاف بالسكر دلالة واضحة. وتبع يقول: ان «داود قد تيمن بهذا السكر في اليوم الذي خرج فيه عن ذاته ودخل في الانخطاف. — ورأى الجمال الغير المرئي (ἀόρατον) وهو بالآية الشهيرة: «كل انسان كاذب» (مز ١١٥: ١١) (XLIV, 989 D). واننا لنجد هنا قضية انخطاف داود مع التعابير نفسها التي نظالعها في مقالة البتولية. وقد تحدث ايضاً عن داود كانخطافي في مقاطع اخرى (XLIV, 309 C; XLVI, 693 A). وعلى كل فقد حُدد مفهوم الانخطاف هنا بمفهوم السكر. اما تأمل غير المرئيات (ἀόρατα) فينبغي لنا ان نفهم به، كما مر بنا الكلام عن الظلام، ليس عدم الرؤية المتعلقة بالحقائق الفائقة الطبيعة في نظر الانسان الطبيعي، بل عدم الرؤية الاصلية للكنه الالهي.

ولقد تابع غريغوريوس سرد امثال اخرى على السكر الانخطافي في الكتاب المقدس فقال: «ان بولس بنيامين الجديد قد سكر بهذا السكر عندما دخل الانخطاف — وهتف قائلاً: ان تعديننا حدود التعقل — فلله، وان كنا متعقلين فلاجلكم (الرسالة الثانية لاهل كورنتس ف ٥—١٣). وكان انخطافه نحو الله» (XLIV, 989 D). ويتضح من العودة الى الزبور السابع والستين، الآية: ٢٨، ان بنيامين الجديد يشير الى بولس المسمى بالمنخطف «هناك بنيامين الصغير في اختطاف (ἔκστασις) الروح (مزمور ٦٧: ٢٨) وفسّر غريغوريوس في مكان اخر ذلك بقوله: «لقد اشار العهد القديم سلفاً بصور ورموز الى سيات الرسل الخاصة بهم، ويوجد بينهم بالاخص «بنيامين الصغير» في انخطاف، متسربل بالاسرار. وما هذا الا بولس الرسول الالهي المنحدر من ذرية ابرهيم من سبط بنيامين». (XLIV, 577 B). وهنا المع غريغوريوس الى طابع للانخطاف، هو كونه غير «قابل للوصف». فلذلك لا يصلح او يستخدم للتعليم. ولا يغرب عنا ما قاله القديس بولس في هذا الصدد عن مواهب النطق بالالسنة او الوحي مقابل مواهب النبوءة.

وها هوذا بعد القديس بولس، القديس بطرس يكمل لائحة الذين يدركهم الانخطاف. «اني اعلم ان الطوباوي بطرس قد سكر هذا الضرب من السكر، فكان متعطشاً وسكران في آنٍ واحد. وقبل ان يُقدَّم له الطعام

الجسدي ، بينما كان صادياً متشوقاً الى الشرب ، وكان اخصاؤه يمدّون له المائدة ، ادركهُ السكر الالهي والزهدي واخرجه عن ذاته » . (ἐξέστη καὶ ἐκφρόνως μεθύσῃ) XLIV, 989 D; 992 A ، وردّنا غريغوريوس الى فقرة الفصل العاشر من اعمال الرسل الآية العاشرة حيث وردت فعلًا كلمة (μεθύσῃ) . وقد وُصِفَ هذا الانخطاف « كسكر زهدي والهي » . ولنا هنا تعابير ما يخالف المألوف التقليدي . وبيّن غريغوريوس طابع « الزهدي » في هذا السكر ، مشيرًا الى ان بطرس كان صائمًا . فيبدو كأنه المع الى خطاب بطرس نفسه في الفصل الثاني من اعمال الرسل الفقرة ١٥ : « ان هؤلا. ليسوا بسكارى (μεθύουσιν) ، كما ظننتم ، اذ هي الساعة الثالثة » . ومما يلفت النظر القول ان السكر قد « انصبَّ » على بطرس ، كما قيل في انخطاف ابراهيم . فعرف بذلك مجددًا طابع الانخطاف الانفعالي الحادّ الموقت .

ج — الرقاد المسهّد — يتلو مبحث السكر مبحث الرقاد مباشرةً وفق ترتيب النص ذاته في الميمر الحادي عشر في نشيد الاناشيد وقد جا. فيه : انام وقلبي ساهر (نشيد ٥ : ٢) . لقد اعرب النوم في هذا الموضع اعرابًا عجيبًا عن الانخطاف . فانه في المعنى الحقيقي ، (ἔκστασις) ، انجذابٌ يخرج العقل عن ذاته لكي يخضعه للخيلة . وبهذا المعنى تظهر اشياء الروحية كيقظة ، كتسهيد ، يتمثل النفس من احلام موهومة هي الملاذ اللحمية (XLIV 996 A-D) . اما من الطرف الآخر فان حقيقة الحضور الالهي السامية تقتلع النفس من ذاتها وعن طرق عقلها ، ليس بباطل الاحلام اللحمية ، بل بحقيقة الحضور الالهي السامية . فالكلام اذن عن رقاد هو اسمى من السهر ، لا ادنى منه . يعرب عنه مخالف جديد للمألوف « غرابة الرقاد المسهّد » . والعادة هي ان يعقب الرقاد السكر . . . اما في هذا الموضع فالكلام عن رقاد غير عادي (ξένος) وغريب عن الواقع المألوف . وصفوة الكلام ان الراقد في النوم المعتاد ليس بساهر ، والساهر هو من لا ينام ، فرقادٌ وسهادٌ ضدان يتعاقبان . فنرى هنا في المضادات مزجاً غريباً (ξένος παράδοξος) لم يسمع بمثله (κανὼν) (XLIV, 992 C) .

ويسبغ هذا الرقاد الصوفي صورة جديدة على الانخطاف . اذ تستولي على

نفس حقيقة الله استيلاء تتلاشى معه النفس في تأمله فتفقد كل وعي « عما دون الحقيقة » فان التأمل بالصور الحقيقية ، اذ يجعل النفس تتدري كل امر آخر ، يوقف عمل المشاعر ، كأنه ضرب من الرقاد ، وتكون النفس المتحلية بالكمال طليقة من اي شيء يعترضها ، لانها قد استغرقت في تأمل الحقيقة السامية دون سواها . واذ ذاك يباشر القلب نشاطه ، وقد تطهر كل التطهير. ويتأمل العقل الحقائق العلوية ، من دون ان يعكر صفوه اي تأثير كان . وتنعم النفس بالتأمل وحده (θεωρία) في الحقيقة ، واذ تدع كل عمل جسماني في سبات من جراء تطهير العقل وتعريته ، تتقبل ظهور الله في سهرة إلهية . نتمنى ان نصير خليقين بهذا الظهور ، اذ نحقق بواسطة هذا الرقاد يقظة النفس (XLIV 993 A C) . والذي يلفت النظر ان غريغوريوس على جاري عادته ، لم يهتم لامر 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 نفساني ، 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 والسكرُ عدم قدرتها على احتمال شدة وطأة السعادة الالهية . واعظم ما يرمز اليه الدوار ، مردّه بالاخص ، الى عظمة اتساع الله . فبين شدة اضطراب النفس في قيامها امام حقيقة لا قياس مشترك بينها وبينها . ولقد قال غريغوريوس : « ان النفس محصورة ضمن حدودها الخاصة بها ، وهي من طبيعة عالم الفضاء والزمن » . فكيف يسعها ادراك الحقيقة التي تتعدى كل مقياس ؟ فلا وسيلة (μηχανή) لديها تمكنها من البقاء خارج ذاتها وان ترقى الى ما هو فوق جميع الكائنات والى الابدية نفسها » (XLIV, 729 C) . نرانا في هذا المكان امام معنى مفسادهُ فقدانُ الأداة التي قد حددت ، في صدد الكلام على الظلام ، طبيعة العقل المخلوق مجردًا عن كل شيء ، حيال من لا قياس مشترك بينه وبينه .

ولم يوضح غريغوريوس هذا الامر مستندًا الى اعتبار نظري فقط ، بل الى تجربة حسية اعرب عنها بصورة الدوار الذي ردد ذكره مرتين في كتابه .

فوردت فقرته الاولى في تفسير سفر الجامعة كما يلي : « لنفرض صخرة بحرية شاهقة ، ذات قمة محدودة ، وهي وعشة ، تشرف على شفار هاوٍ ، فاغرة الفم وتمتد حافتها فوق عمق لا نهاية له ، ولنتصور ما يخالج الرجل الذي تلامس اطراف قدمه الحافة القائمة فوق الهاوية ، وهو لا يجد ايَّ مستندٍ لرجله ، وايَّ مقبض ليده . فان مثل هذا الشعور يستولي على النفس التي تمدت الفضاء الشاسع للبحث عن الحقيقة القائمة وراء الزمن والفضاء ، فهي (اي النفس) لا تجد شيئاً تتمسك به . لا مكان ولا زمان ولا مقياس ولا اي شيء آخر ، كان يستطيع ان يعرض على العقل ما يتمسك به : فتتزلج النفس من دون ان تقوى على ان تتمسك من اية جهة كانت ، باية حقيقة ويستولي عليها الدوار معرّاةً من كل شيء. (ἀπορία καὶ ἀμηχανία) (XLIV, 729 D - 732 A) . »

وفي الميمر السادس على ضروب النبطة ما يشبه هذه الصورة . اذ تحدث فيه عن جبلٍ شامخ مشرف على اللجة (βυθός) . فلا يخفى ما يشعر به مَن اجال من فوقه نظره في العمق . كذلك يستولي الدوار (ἀπορία) على نفسي بقيامها امام الفقرة ؛ ما من احدٍ رأى الله . لان الصخرة الوعشاء لم تدع للعقل مقراً يتمسك به ، وهي الصخرة التي جاءنا بها موسى بالبرهان على انه من المستحيل ارتقاؤها (ἀπόβατον) ، فلا يستطيع العقل ان يجد في اي موضع مستنداً له ، اذ أفلتت من يده كل وسيلة بالعبارة السابية (ἀπόφασις) : « لايمكن لاحد ان يرى الله ولا يموت » (XLIV. 1264 C) . والمعنى الذي ينبغي ان نعبر به هذه العبارة نجده بالمقارنة مع نص الفصل الثالث والثلاثين الآية ٢٠ من سفر الخروج (٣٣:٢٠) . لان الامر مردّه الى بهرة عظمة الله الحي الذي لا يقوى انسان على الدنو منه. وما الدوار سوى الصورة المعبّرة عن هذه الغُصّة.

٥ — الهيام اللّاشهواني : اذا كان الدوار قد دلّ على ما يحلّ بالعقل من غُصّة حيال جلال الله النير المتناهي ، فان الهيام ليدل على الجنون في الحب ، جنوناً ينتزع العقل من ذاته على قدر ما يتسع له لطف الله تعالى ومحبوبيته النير المتناهية . وما يهمنا في هذا المقام ان نسرع فنقول ان هذا الهيام لا شبه ولا علاقة بينه وبين الهيام الافلاطوني الذي التُبس امرُه على السيد اندرس نيغران

في مقدمة الذي خصه لدراسة غريغوريوس النيسي : الهيام والمحبة ، Eros und Agapé . فلا مندوحة لنا عن المقارنة بين هذا التعبير وبين السكر والانخطاف ، للدلالة على حالة النفس التي انتزعتها من ذاتها شدة وطأة حضور الاله المعبود بضرب من الجنون ، يخرجها عن مالكها الخاصة بها ، ويجعلها تلقي بذاتها في مسالك الله . وليس المراد بهذا الحب الجنوني الرغبة في حصر كل ملكية بـ« أنا » ، بل حباً انخطافياً . وينطبق الهيام هنا ، كما قال غريغوريوس صراحة ، على المحبة الانجيلية في شكلها الاعظم اتساعاً : « اذا ما رأت النفس جمال العروس الفائق الوصف ، انخنها جراحاً سهم المحبة (ἔρως) اللاجسدي المضطرم حباً . وهذا ما يسمى شدة وطأة المحبة . (ἡ ἐπιτεταμένη ἀγάπη) (XLIV, 1048 C)

والذي استرعى انتباه غريغوريوس قبل كل امر آخر ، هو طابع المحبة الانشغافي ، وقد بدا له خير رمز الى انفعال النفس التي سحرها جمال الاله الغير المتناهي بظهوره لها . ولهذا السبب برّر غريغوريوس استخدام سفر نشيد الانا شيد ، صورة الزواج ليعبّر عن الحب الالهي : « ان الكتاب المقدس ، ليفهمنا اسمى تعاليمه ، استخدم كرمز ، أعنف ما فينا من الامیال ، اعني عاطفة الحب (ἐρωτικὸν πάθος) ، لندرك بذلك ان النفس التي تتأمل جمال الطبيعة الالهية الذي يفوت الافهام ، قد سحرها (ἔρως) على قدر ما في الجسم من اندفاع الى ما هو مشترك في الطبيعة معه ، فنفسنا ، بتحويلها هذه العاطفة الى لاشهور (ἀπαθείᾳ) ، بحيث تكتسب فينا كل شهوة لحمية ، تضطرم حباً (ἐρωτικῶς) بلهيب 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 بعاطفة لاحسية (πάθος ἀπαθές) (XLIV, 372 A) . اننا لنقع ايضاً على مغايرة جديدة للمألوف .

والذي يهمنا 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 ؛ فتحقق اذ ذاك انها تصل اليه بالشوق اكثر منه بالامتلاك ؛ كما انها تعرفه بالظلام اكثر مما تعرفه بالنور .

ان النفس المجذوبة بكلمة الله، والباحثة عما لا تجده ، ليصدها ويثنيها ضرب من يأس (ἀνάπαυσις) حصولها على ما ترغب . لكن هذا الحجاب من الغم ليسقط ، عندما تعلم ان حصولها الحقيقي على من تحبه ، فانه بان تتوق اليه ابدَ الدهر . وعندما ترى النفس جمال المحبوب (ἐπιπόθησις) الباعث على اليأس والذي لا تحيط به حدود ، ينكشف لها هذا الجمال دائما اشد عظمة عبرَ ابدية الاجيال ، فيحتدم فيها شوق اعظم وتعرب عن استعداد قلبها قائلة انهـا قد تلقت السهم الذي اختاره الله ، وأصابت قلبها شباة الايمان ، وقد جرحها الحب (ἔρως) جرحاً قاتلاً . (XLIV, 1037 C) .

هذا هو المعنى للهيام الانخطافي في عرف غريغوريوس ، يظهر جلياً . وهو ايضاً يقابل ذروة الحياة الروحية حيث تكتشف النفس الله اكتشافاً اوسع ، فتدرك تساميه ادراكاً اعظم . اما اكتشافها هذا الذي قد يرميها في حضن اليأس ، فهو بالحقيقة تجربة اقتراب اكثر دنواً من الله . انما ذلك عبارة عن ايمان حي يبعثه الحب الإلهي في النفس ؛ ويُسكن الايمان فيها الثالوث ويجعلها تختبر جماله اللامتناهي . ويقتضي ان نردف ونقول انه اذا ما انتزع من النفس كل مطمع بامتلاك الله امتلاكاً يحاول معه ان تنقل الله الى ذاتها ، فالايمان يخرجها من قطبها الذاتي ليسركزها في الله مجردًا ابها تماماً عن اي ملكية . وهذا ما يجعلنا نبلغ غور الصوفية الغريغورية ذاته . انه لمذهب الحب الانخطافي. وانه لذلك الشكل الذي يجعل غريغوريوس على طرفي نقيض مع كبار رجال التأمل العقليين كاوريجانوس اوايفاغر (Évagre) ففي عرفه اي (غريغوريوس) تتحول المعرفة المشرقة (gnose) الى حبّ (XLVI 96 D) .

٣ — الانخطاف التدرّجي : اننا في الاقوال الاخيرة التي اوضحناها ، قد تركنا جانباً فكرة رئيسية لا بد لنا من ان نرجع اليها في النهاية ، الا وهي فكرة تدرّج النفس في تقدمها عبرَ ابدية الاجيال . فتجربـة الله السامية التي يكوّنها الانخطاف ، لا تبدو كعمل يتكرّر فقط على شاكلة واحدة ، بل انه يشتمل على توسّع في نموّه لا نهاية له. فاذا كان الله لا ينقطع عن ان يكون ظلاماً ، فان النفس تتقدّم في داخل هذا الظلام ، وليس من شيء يدلّ افضل من هذا ، على الميزة الموضوعية التي يمثلها هذا الظلام . قد استشهد غريغوريوس

بنص رسالة القديس بولس الى اهل فيلبي (٣: ١٣): «ناسياً ما وراني وممتدًا بكليتي (ἐπεκτεινόμενος) الى ما امامي»، تبنّاً لهذا النمو الذي يقوّم ميزة تجربته المتفرّد بها كل التفرّد. ولقد اوضح قوة امتداد النفس هذه باستخدامه مرّة الاسم (ἐπέκτασις) (XLIV, 288 A). فلذلك اطلقت على شكل هذه الحياة الصوفية اسم الانخطاف التدريجي (*Doctrine Spirituelle de Saint Grégoire de Nysse*, p.309. 32) وقبل القديس غريغوريوس كان نصّ اقوال القديس بولس مستخدماً للدلالة على الميزة التقدّمية في الحياة الروحية. (عند القديس ايريني، ردّه على الهراطقة، (P. G. II, 1002 B. P.G. IV.11,2)؛ واقليمس الاسكندري Stromates VII; P.G. IX. 412 D; Origène, *Hom. Num.* — XVII. 5; *De Oratione*, 25; St. Basile. P.G. XXXI. 389 C 144 D؛ وعلى كل ان تلك الميزة تبدو عند غريغوريوس وحده، كأنها مقوّمة للحياة الصوفية، وايضاً للرؤية السعيدة، كما يلوح لنا.

ولا بد لنا في هذا المقام من العودة الى النقطة التي بدأنا بها اي الى الرؤية في الظلام في كتاب حياة موسى. وكان يبدو ان هذه الرؤية تمثل ذروة الحياة الروحية. فبعد رؤية الله على جبل سيدا يخبرنا سفر الخروج ان موسى طلب منه ان يتراءى له (الخروج ٣٣: ٢٠) «ولما صعد الى اعلى القمم اضطرم شوقاً وظل متعطشاً للاستزادة؛ ولم يبرح صادياً الى ما امتلأ منه وارتوى، فسأل، كأنه لم ينعم به بعد، متضرعاً الى الله ليتراءى له كما هو بذاته، لا على مقدار ما يستطيع هو (موسى) ان يدرك في رؤيته، بل كما هو بذاته» (XLIV, 403 D). «كيف يطلب من الله الرجل الذي شهد ظهوره كثيرًا، ان يتراءى له ايضاً كأنه لم يحصل بعد على ما قاله لنا الكتاب المقدس انه وجده» (XLIV, 400 A). اننا لا نبرح حيال الامر نفسه، وهو امر رؤية الله غير المرئي، كما هو بذاته. بيد اننا امام شكل جديد لهذه الرؤية، وها هو بادٍ لنا.

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

كما هو لموسى ، فقد قال له انه سيراه مجتازاً من قفاه (سفر الخروج ٣٣:٢٦). مما 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 نحوه لا ينقطع عن ان يشتاقه (404 A) .... ان رؤية الله الحقيقية هي ان لا تشبع من هذا الشوق » (404 D) . « وفي مثل هذا المقام نقع على شكل جديد لعلم اللاهوت السلبي . فليست هنا العبارة : « الرؤية تقوم بان لا نرى » كما في الظلام ، بل هي رؤية الاله الغير المتناهي ، في شوق النفس الغير المتناهي .

ولهذا المفهوم اساسه في علم اللاهوت لغريغوريوس على شاكلة مفهوم الظلام. فهو يتصل بتعليمه بشأن الاشراك الذي به يشرك الله النفس في حياته . فتزداد مقدرتها ازدياداً بلا انقطاع يجعلها خليقة بخيور جديدة . ولست اتبسط بالكلام حول هذا المظهر الاعتقادي (Voir *Doctrine Spirituelle de Grégoire de Nysse*, pp. 309-314) ؛ وما يهمنا هنا نحو الوجه الصوفي الخاص للانخطاف التدريجي. اما المقصود فالعمل الذي يباشره الله على النفس ويرفعها الى فوق ذاتها ويحملها اليه . « كما تنجرّ الاجسام الثقيلة نحو الاسفل بحركة سريعة ، كذلك تثب النفس التي تخلصت من علاقاتها الارضية وثبة خفيفة سريعة نحو الاعالي ؛ فاذا لم يوقف وثبتها شيء آتٍ من اسفل ، وكان من طبيعة الخير المطلق ان يجذبه اليه من يديرون وجوههم نحوه ، تزداد النفس دائماً في ارتقائها فوق ذاتها ؛ منجذبة بالشوق الى الامور السماوية نحو ما هو الى الامام (ἐπεκτεινόμενος) كما قال الرسول (XLIV, 401 A) . فالانخطاف التدريجي المقصود صراحة هو بادئ بدء نتيجة الانجذاب الذي يباشره الله ويرفع النفس فوق ذاتها. وهنا نقع على شكل تجربة للانخطاف له ميزته ولا تخلو من الفائدة مقارنته مع اقوال القديس اغوسطينوس حيث يتكلم على الجاذبية التي يباشرها الله على النفس كثقل يرتفع الى الاعلى (pondus ad sursum) ويجعلها ترتقي دائما فوق ذاتها . اما ميزة غريغوريوس فتقوم بان تقدّم النفس هذا يكون مطرداً الى ما لا نهاية له ، وبان تمدّيها المستمرّ لحدود ذاتها هو لها التجربة لتسامي الاله .

واشار غريغوريوس في موضع اخر الى الطابع اللامتناهي لهذا النمو . «بعد ان نقل الرسول العظيم الى الكورنثيين الرؤى التي رآها ، وافاد عما استولى عليه من حيرة حول الوضع الذي كان فيه عندما عرف الفردوس (παράδεισος) اردف: لا اظن اني ادركت بجلالة الهاوية لكي امتد الى ما امامي (ἐπεκτεινόμενος) ناسياً ما كُمل» ؛ 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 توّاقاً الى الاعلى ، لا يوقف ارتقاءه غير جاعل مما ناله حداً لشوقه ، علمنا بذلك ان ما نستكشفه في حقيقة الخير السعيدة هو غزير حقاً ، لكن ما يتجاوز ادراكنا في كل لحظة ، هو غير متناهٍ . — وهذا يجري ابدَ الدهر — ان النفس تنطلق من اشواطٍ في اشواطٍ باشواطٍ 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 التفجّر . فكما ان ما ينكشف بدون انقطاع يبدو اكثر جدّةً (καινότερον) ؛ مما كان معروفاً من ذي قبل (προεδοξάσθη) ، كذلك من ينظر الى الجمال الالهي والخير المتناهي ، يندهش مما لا ينقطع عن ان يظهر ؛ وهو لا يبرح توّاقاً الى الاستزادة من الرؤية ، لان المنتظر يستمرّ ابداً اشدّ روعةً واكثر الوهيةً مما رؤي (XLIV, 1000 A-B) . والميزة هنا هي فكرة « الجدة » و « الغرابة » فان تجربة الله هي تجربة جدةٍ مستمرة ، تبقي النفس في حالة دهشٍ وذهول . وقد دلت عبارة المغاير للمألوف (paradoxe) على الانخطاف . اما الانخطاف التدريجي فكأنه كناية عن نموّ مستمرّ في الانخطاف ، كضرب من ضروبه ، بقدر ما تتضح فيه الكمالات الالهية الغير المتناهية ، تلقي النفس في دهشة دائمة التجدد .

وما يجعلنا نلمس شكلاً اخيراً للانخطاف التدريجي ، هو انه ليس المقصود به شوقاً لا يدرك شيئاً من هدفه الذي لا يكون سوى فراغٍ غير متناهٍ ، بل هو شوق لا ينفكّ عن ارواء غلته ، من دون ان يستنفد مرماه ابداً . وبذلك كان تقدّماً لا نهاية له . وهذا هو الذي يكوّن الانخطاف التدريجي بوجه خاص ، ويجعل مضمونه مضموناً موضوعياً على اسمى وجه . ولئن راجعنا سفر الخروج ٣٣ لوجدنا ان موسى قد أُعطي رؤية اجتياز الله في «نقرة الصخرة».

وترمز هـذه الصخرة في نظر غريغوريوس الى استقرار الشوق الذي ، باستناده الى قاعدة وطيدة هي المكاشفة الدائمة التي يكشفها الله عن ذاته (وهذه صوفية النور) ، يستمد منها — هذا الشوق — تقدماً مستمرًا (وهذه صوفية الظلام) . بذلك نصل الى مغايرة للمألوف اخيرة ، الى تناقض سام هو «الحركة المستقرة» التي تعرّف حق التعريف الانخطاف التدريجي : « يا موسى ، بما انك مشرئبّ بشوق عظيم الى ما هو في الامام (ἐπεκτεινόμενος) ، وبما ان جريك لا يعرف الوهن ، اعلم بانه يقوم قريباً مني فضاء واسع كل الاتساع بحيث انك باجتيازه لن تجد ابدًا حدًا لجريك . اما من وجهة نظر اخرى ، فان هذا الجري هو استقرار (στάσις) . اني سأقيمك على الصخرة . وانه لمن اعظم الامور تناقضًا (κατάστασιν) ان يكون الاستقرار (στάσις) والحركة (κίνησις) 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 الانخطاف التدريجي هو حركة ثابتة . فاذا كان هدي النفس من غنائم الاستقرار بالمعارضة لهيجان الاميال ، فيبدو هذا الاستقرار في اسمى درجاته ، ليس كانعدام الحركة ، ولكن كفاعلية روحية قوية جدًا ؛ فهو الجمع بين سكون عمق البئر وجري النهر (XLIV, 977 C) . واننا لنقع على انقلاب شبيه بالذي رأيناه في امر الظلام والانخطاف ؛ فظلام انخطاف وانخطاف تدريجي هي عبارات ثلاث لتجربة صوفية واحدة بعينها . ولقد مثل غريغوريوس تجربة الحركة الثابتة هذه بصورة الطريق : « ما ازداد الانسان استمرارًا وثباتاً في الفضيلة ، ازداد تقدماً في طريق الخير والصلاح . وباطلاً يوسّع الخطى من يتسلقون كثيباً من الرمل ، وعبثاً يجهدون انفسهم ، لان الرمل بانهياره يردّهم دائمًا الى تحت : اجل ان هناك حركة مبذولة ، ولكن لا تقدم فيها . اما اذا انتشل انسان ارجله من الهاوية ، بحسب قول صاحب المزامير ، وثبتها على الصخرة — والصخرة هي المسيح — فان سيره ليزداد سرعة ، على قدر ما هو راسخ وغير متزعزع في الصلاح . واستقراره (στάσις) كجناح له . (XLIV, 405 C.) . وبذلك نرى كيف ان الانخطاف التدريجي ، بايضاحه شكلاً جديدًا لصوفية الظلام ، شكل الشوق الذي لا ينتهي ، يخوّلنا ان نوحد صوفية النور وصوفية الظلام ، مبيّنًا انهما شكلان يستلزم احدهما الآخر ، ومتنهان لشكل واحد ، هو شكل التجربة الوحيدة .