الاتّصال بالإله في الديانات القديمة

الأب جوزيف بو حجر اليسوعيّ*

ملاحظات أوّليّة

إنّ دراسةَ الديانات، التي عرفتها بلاد ما بين النهرين ومصر القديمة، انطلاقًا من الوثائق التي وصلت إلينا، مسألة بالغة الصعوبة. ولا تكمن المعضلة هنا في ندرة الموادّ التوثيقيّة - فهي كثيرة وغنيّة - بل تتمركز في كيفيّة تفسير تلك الوثائق وتأطير محترياتها. فإلى أيّ حدّ يجوز لنا التأويل؟ أليس من المخاطرة أن نفترض في تلك النصوص ما قد لا تقوله هي في واقع الأمر؟ سندًا إلى هذه الخشية، سأتّبع منهجًا يجعل النصوص تتكلّم بذاتها، وعندئذٍ لا مناص من بقاء مساحات من الظلال والصمت.

خلاصة طرحي أنّه إنّما يُتاح للإنسان أن يتّصل بالألوهة، فقط، حينما يعي فرديّته. وبتعبير آخر، إنّ الإنسان، ما دام لم يعِ إمكان وجوده خارج إطار الجماعة (القبيلة، العشيرة، العائلة، المدينة...) التي ينتمي إليها، فلا يستطيع إلاّ المشاركة في شعائر تلك الجماعة العباديّة والاجتماعيّة. لذا لا يمكن علاقةً شخصيّة مع الألوهة أن تقوم إلاّ انطلاقًا من شعور الشخص بفرديّته. وفي هذا السياق نفهم نصّ التوراة في سفر التكوين (١٢/١) حينما يقول الربّ لأبْرام: «إنطلقْ من أرضك وعشيرتك وبيت أبيك، إلى الأرض التي أُريك». فلا تقوم علاقة شخصيّة بين الله

(*) باحث في علم لاهوت الآباء، أستاذ في جامعة القدّيس يوسف، بيروت.

وإبراهيم، إلاّ حينما ينقطع إبراهيم عن عائلته ومجموعته الاجتماعيّة. أي حينما يُوجَد إبراهيم بحدّ ذاته، ولا بفضل عشيرته.

١ - بلاد ما بين النهرين

أثارت النصوص الدينيّة الكبرى العائدة إلى بلاد ما بين النهرين القديمة، اهتمامًا شديدًا لدى العلماء، منذ القرن التاسع عشر. وقد رأى فيها بعضهم المصدر المباشر لبعض النصوص التوراتيّة (سفر التكوين). ومن الأكيد أنّ تلك النصوص تبيّن تفكيرًا عميقًا ومتينًا لدى الإنسان في ما يخصّ أصله وبيئته، والمشكلات التي كان يواجهها. ذاك أنّ انتظام البشر في بناء اجتماعيّ معيَّن لا بدّ له من أن يؤدّي إلى ظهور دين ما، أو بالأحرى نشوء عبادة مكوَّنة من مجموعة من الطقوس، تُقام في معبد. وغالبًا ما يؤمّ رأسُ الجماعة - أي الملك - شعائرَ العبادة تلك. وفي هذه الأماكن تتمّ ولادة النصوص الأسطوريّة، التي تحاول تبيان مكانة الإنسان من بيئته. مَن هو الملك؟ مَن هم الآلهة؟ وما هي العلاقة بين مقوّمات المجتمع الثلاث: الآلهة والملك والشعب؟ وطبعًا تظلّ المسألة الكبرى: الموت والبقاء.

تحتوي ملحمة چلچامش في طيّاتها على كلّ هذه التساؤلات. فقد كان چلچامش ملكًا حكيمًا وجبّارًا، لكنّ حكمه كان قاسيًا. ولذلك شكته رعاياه إلى الآلهة قائلةً: «إنّه لا يترك البنين لآبائهم. وهو ليلًا نهارًا يجلب العنف». فأتته إحدى الإلهات بمَن ينافسه ويتصدّى له، هو إنكيدو. وكان رجلًا كَثّ الشعر، أزْغَب كالحيوان، متوحّشًا قويًّا، يعيش مع الحيوانات البرّيّة. هل هذا تذكير بحال الإنسان الأولى قبل أن يتعرّف على فضائل الحضارة؟ لقد عرف إنكيدو التحضّر من خلال المرأة. فقد تقدّمت منه بغيّةٌ متدّسة، وبعد أن جذبته بسحرها، أعطته شكلًا إنسانيًّا، بحيث إنّ الحيوانات البرّيّة التي كانت هي رفقته الأولى، أنكرته، وجعلت تهرب منه: فهو لم يعد ينتمي إلى سِرْبها. إذ ذاك قادته البغيّة المقدّسة إلى چلچامش. فتقاتل إنكيدو وچلچامش، ثمّ تصالحا وامتدّت بينهما أواصر الصداقة.

ترك جلجامش وإنكيدو المدينة للقيام بمغامرة. فقرّرا مجابهةَ العملاق الذي يحرس غابة الأرز. وبعد قتال عنيف، قُتل جلجامش وإنكيدو حارس الغابة. ونتيجة هذا المجد وقعت الإلهة إنانا (عشتار) في حبّ جلجامش. لكنّه رفض أن يبادلها الحبّ، لاطّلاعه على ألاعيبها ومَكرها بالبشر. إزاء تلك الإهانة بعثت الإلهة الثور السماويّ كي يُهلك جلجامش ومدينته. لكنّ جلجامش وإنكيدو تمكّنا من قتل الثور، ووضعا قلب هذا الثور على مذبح الإله شمش.

وقد تمادى إنكيدو بإهانة الإلهة إنانا، فأخذ كتف الثور، ورمى وجهها به. وبذلك تخطّى الرجلان كلَّ الحدود في تحدّي الآلهة، محاولَين التعالي على وضعهما البشريّ. لذلك تقرّر أن يموت إنكيدو. ذهل جلجامش لمصرع صديقه، وارتعب من الموت، فقرّر أن يتجنّب مصير صديقه، فوضع لنفسه هدفًا جديدًا هو الخلود، وهذا امتياز آخر من امتيازات الآلهة. فقام برحلة لالتقاء الإنسان الوحيد الذي نجا من الطوفان بعد أن قام ببناء فُلْك [سفينة]. وفي نهاية المَطاف، وبعد رحلة طويلة وعسيرة، وصل جلجامش إلى حيث أوتاناپاشتم الخالد، فقصّ على جلجامش حكاية الطوفان. وقدّم له نبتة بحريّة فيها قوّة تعيد الصِّبا إلى مَن يأكلها. وعلى طريق العودة، توقّف جلجامش هنيهة ليشرب، فوضع النبتة على الأرض. وفجأة خرجت حيّة من الأرض، كانت قد شمّت رائحة النبتة، فأكلتها، فتبدّل جِلدها، وعاد جلجامش إلى بلاده، وإلى ملكه.

هذا النصّ ذو الجمال النادر، يحمل الكثير من المعلومات المتعلّقة بمختلف النواحي من معتقدات السومريّين والأكّاديّين القدماء، حيث تتداخل الفلسفة والدين. وأوّل ما يلاحظه القارئ أنّ الآلهة، في الواقع، يكونون على صورة البشر. ففيهم كلّ الأهواء والمشاعر البشريّة، من الحيلة والمكيدة، إلى الغَيرة والغدر والتحيُّز، والمنازعات، وما إلى ذلك من أخلاق الآدميّين.

وما يشدّ الانتباه أكثر، الرأي الذي يكوّنه الناس عن الآلهة. وجلجامش وإنكيدو يعبّران عن هذا الرأي بوضوح كلّيّ، ومفاده أنّ

الإنسان لعبة بين يدي الآلهة. وقد يعمل بعض البشر على التفلّت من قبضتهم، لكنّ حظّهم من النجاح في ذلك التحدّي ضئيل. والأشدّ مرارة أنّ الإنسان محكوم بالموت، ولا حيلة له في ذلك. وإذا أكلت الحيّة نبتة تجديد الصبا فتبدّل جلدها، ففي ذلك إشارة إلى التجدّد الدائم في الطبيعة وتعاقُب الفصول. وهنا لا بدّ لنا من طرح السؤال التالي: عندما يكون الإنسان أمام مجموعة من الآلهة الذين يتخاصمون ويتدافعون، فأنّى له أن ينشئ مع أيّ منهم علاقةً شخصيّة؟ وكيف يختار أحدهم من غير أن يُثير حفيظة الآخرين وحسدهم؟

لعلّ الديانة المصريّة القديمة تكون أقلّ تشاؤمًا من هذا الجوّ العابس!

٢ – مصر القديمة

النصوص العباديّة المصريّة وفيرة. وهي تمتدّ على عدّة عشرات من الأجيال والقرون. وفضلًا عن ذلك، تنتسب هذه النصوص إلى منابع شتّى، بمعنى أنّها صادرة عن «مراكز» دينيّة مختلفة ومتباينة. فنراها تحمل تصوّرات متفاوتة عن الكون والوجود، يعوزها التطابق ولا تتماثل بالضرورة في ما بينها. لذا يتعذّر علينا إيرادها هنا. وقد اقتبس الإغريق الكثير من معتقدات الأقدمين، وأساطيرهم، وكتاباتهم. ولا يفوتنا أنّ قدامى المصريّين تجاوزوا قدامى بلاد الرافدين في الاتّصال بالإله، متمثّلًا بشخص الفرعون. فالفرعون ابن الإله رعْ، فكان من حقّه التكلّم معه. وهو أولى الناس بالكِيانة، وعلى يديه تُستحضَر كلّ الخيرات التي يَهبُها الإله للشعب.

لهذه الأسباب تبدو نادرةً النصوصُ التي تصف التقوى وهذا الانسحاق الذي يلفّ المؤمن إذ يكون في حضرة الإله. أمّا الأحلام التي تظهر فيها الآلهة، فموقوفة على الفرعون وكبار القوم في المملكة. وأمّا الشخصُ العاديُّ، فأكثر ما يراه في نومه هو شبح بعض الموتى وقد جاؤوا يطالبون بترميم قبورهم. ومن اللافت أنّ الاتّصال بالآلهة كان لا يتجاوز

الأوساط المقرّبة من الفرعون. وكلّ توسّل إلى السماء يمرّ برضى الفرعون والدوران في فلكه.

نودّ هنا أن نتوقّف على الظاهرة المهمّة التي تمثّلت في الفرعون آمينوفيس الرابع، المشهور بأخناتون. فقد نظّم هذا الفرعون، لمجد آتون، الإله الشمس، تراتيلَ وصلوات شخصيّةً ودافئة، جاءت في منتهى الروعة. فهو لم يتورّع عن القول لمعبوده: «أنت ساكن في قلبي». ولكنّه يسارع إلى القول: «ليس لأحد أن يعرفك سوى ولدك أخناتون». والسبب في هذه الحصريّة يوضحه أخناتون نفسه، إذ يضيف: «إنّ أخناتون منشعب من صلبك». وهذا ما يؤيّد اعتقادهم بأنّ الملك من جِبِلّة إلهيّة، وأنّ الإله هو أبوه حقًّا. ولا يفوتنا هنا أن ننوّه بما ينسب إلى أخناتون من ثورة توحيديّة في الدين. وعلى نحو ما سنفصّله لاحقًا، لا سبيل لاتّحاد «صوفي» بالإله، خارج إطار التوحيد الدينيّ، أو ما يقرب من التوحيد.

على صعيد المعتقدات الجنائزيّة يقتضي التفريق بين ما يعود منها للملك وما يعود للشعب. فالملك، إذ يموت، يتّخذ مكانًا له إلى جوار الآلهة، فوق الزورق الشمسيّ. إنّه الأوزيريس.

ولكن، سواءٌ أتعلّق الأمر بالملك أم بالشعب، لا تستمرّ الحياة بعد الموت ما لم يُحفظ الجسد، كشرط أوّليّ. وفي هذا الشرط تعليل العناية البالغة والاحتياطات الكثيرة التي ترمي إلى هذا الغرض، من أهرام وتحنيط، ولعنات تُصبّ على نابشي القبور وناهبيها، وما إلى ذلك. ولا يفوتنا أن نشير إلى الرحلة الجوفيّة التي تتمّ تحت الأرض، وسط عالم مليء بالأفاعي الرهيبة، التي تحرس الأبواب، ويقتضي استرضاؤها. كلّ ذلك يفسّر هذا الكمّ الهائل من الأدعية والتعاويذ التي كانت تصحب الميت.

ماذا عن بقاء أفراد الشعب العاديّين أحياءً بعد الموت؟ لقد سارع الناس إلى الإفادة من مثال أوزيريس في موته. فهو إله التجدّد للأرض وما عليها من نبات. وكان ملكًا أسطوريًّا على مصر، قتله أخوه سيث (Seth)،

ومزّق جسده إربًا نثرها في مصر كلّها. فتولّت إيزيس، زوجة أوزيريس، لملمة الأجزاء المتناثرة من جسد زوجها، وأغدقت عليها الطيوب وأقامت طقوسًا عديدة، حتّى استعاد الحياة وحملت منه، فوضعت ولدًا أسمياه هورس [حور]. فلمّا شبّ، انقضّ على سيث وقتله. وخلاصة هذه الحكاية أنّ أوزيريس كان ملك بلاد الموتى، ومبدأ تجدّد الحياة، في آن. وكانوا يصوّرونه ملفوفًا بكفن يذكّر بالموت، ويجعلون صفحة وجهه سوداء، في إشارة إلى الحياة الناشطة في أرض وادي النيل، الخصيبة والغنيّة بأسباب العيش.

وكان المصريّون من أبناء الشعب يستعيدون الطقوس التي قامت بها إيزيس لإعادة أوزيريس إلى الحياة، ويحيطون جسد ميتهم بتلك الطقوس، على مثال أوزيريس الذي يرادفون بينه وبين الحياة، فيصير هذا الميت نسخة مجدّدة عن أوزيريس، مهيّأة لاستئناف الحياة مثل أوزيريس تمامًا.

وفي زمن متأخّر، انتشرت روايةٌ أخرى تؤكّد أنّ سيثًا كان قد لَفّ أخيه أوزيريس الميت بجلد بقرة، وألقى به في النيل، فغرق. وعلى هذا يتحوّل الغرقى إلى نسخ عن أوزيريس مؤهّلين للبقاء مثله.

وعلينا أن نُشير منذ الآن إلى أنّ علاقة الغريق، أو الميت عمومًا، بأوزيريس، ليست من قبيل التماهي معه. فالتماهي مع البطل الميت ورجاءُ القيامة على مثاله، كانا وقفًا على المذاهب الأسراريّة، كما سنراه في مرحلة لاحقة. أمّا الموت هنا فواقعيّ وليس رمزيًّا كما في ديانات الأسرار، كما أنّه ليس إطارًا لطقوس وتجارب مسارّيّة [مسارّة = مشاركة في الأسرار]. فالطقوس المصريّة هي جنائزيّة سحريّة.

٣ – الإغريق

يتعذّر علينا، في إطار هذه العُجالة، الغوصُ في أعماق الديانة الإغريقيّة، حتّى بمعنى الكلمة العامّ. فالمادّة الدينيّة، المتراكمة خلال الأزمنة، مادّة بالغةُ الكثرة. وينبغي أن نراعي، لدى درس تلك المادّة،

الأحداث والتطوّرات التاريخيّة المتعاقبة التي أثّرت فيها، وتبدُّل العقليّة الدينيّة والفلسفيّة، الأمر الذي يضيف إلى المسألة تعقيدًا لا ريب فيه. فالتغييرات في التصوّرات الدينيّة تزيدها ثراءً ينعكس بالضرورة تعقيدًا فيها، الأمر الذي يحملنا على الاكتفاء، من بين تلك الخرافات، بعرض شخصيّتين اثنتين سنعود إلى سيرتهما غير مرّة في تضاعيف دراستنا هذه.

أ - ديونيزوس

جاء هذا الإله من الشمال، من تراقية، لكنّه سرعان ما ثبّت جذوره في بلاد الإغريق. وقد أنجبته الإلهة صِميلي من زوجها الإله زوش، ملك الآلهة. وسنروي حكايتَه كما استخلصها علماء اللغة من النصوص، وبخاصّة من الألقاب التي أُطلقتْ عليه. إنّ اسم صميلي يعني الأرض في اللغات الصقليّة [السلافيّة]. وقد حمل ديونيزوس مدّة طويلة لقب پريبيپوروس، وپريجيناس، ومعناه المولود من النار. وكانت الصاعقة طوع بنان أبيه زوش، ملك السموات، يمارس بواسطتها قوّته. ولنا أن نتصوّر أنّ الأرض والسماء تداخلتا في شخص ديونيزوس، من خلال الصاعقة السماويّة التي تمنح الأرض مطرًا يخصبها، فينبت الخير من التربة، بفضل هذا الاتّحاد، حاملًا الحياة إلى الدنيا، متجسّدة في شخص ديونيزوس. فلا عجب أن ينسب الإغريق في ما بعد، إلى ديونيزوس، تمدينَه الناس بتعليمهم أعمال الزراعة. بيد أنّ هذا التصوّر البدائيّ كاد يضحي غير ظاهر في التصوّرات اللاحقة التي كيّفتها الحضارة تباعًا.

وإليك رواية أخرى لحكاية ديونيزوس، تزعم أنّ أمّه صميلي كانت بنت قدموس ملك طيبة، لكنّها حملت من زوش. وقد ضربت الصاعقة غرفتها فماتت، فجاءت ولادة ديونيزوس قبل الأوان. لذا أخذه أبوه زوش، وأدخله في فخذه كي يكمل فترة حضانته، وتكون ولادتُه غير منقوصة. وهذه الرواية تضفي على ديونيزوس سمة إلهيّة صريحة، خلافًا لأنصاف الآلهة سواء الذين وُلدوا من إلاهات وبشر، أو من آلهة ونساء أرضيّات. وتضيف الحكاية أنّ هيرا، زوجة زوش، أصابتها الغيرة من

ديونيزوس، المولود بنتيجة مغامرة زوجها الغراميّة. فقرّرت أن تنتقم لشرفها، فغافلت حرّاسه اليقظين، واجتذبت الصغير إلى خارج القصر مستخدمةً الألعاب، من رُنبة وبلبل وعُظيمات ومرآة، فقبض عليه التيتان أبناء الأرض، وكانوا أعداء النظام الأولمبيّ الذي يمثّله زوش، فمزّقوا الطفل إربًا، ووضعوا القلب جانبًا، وجعلوا الباقي في حلّة، وطبخوه. وتذهب بعض الروايات إلى أنّ التيتان عادوا وأكلوه، فأنزل زوش القصاص بالتيتان فضربهم بالصاعقة، وتمّ تكفين ديونيزوس وجرى دفنُه في معبد آبولّون بدلفوس. لكنّ ديونيزوس بُعث حيًّا بفضل تدخّل الآلهة، أمثال ديميتر وآتينا.

تتحدّث روايات أخرى عن عقوبات أنزلها ديونيزوس بيانثي ملك طيبة، وكان ابن خالته آچافي، أخت أمّه صميلي. وتفصيل ذلك أنّ الأخوات صميلي وإينو وآچافي وأوطونوي تأثّرن بنشوة الجنون (مانيا) التي أطلقها ديونيزوس، فمضين في نزهة مجنونة فوق الجبال، والتقين الملك پانثي، فتوهّمن أنّه أسد، فقبضن عليه ومزّقن جسده. وقد يضيف الإغريق إلى هذا السيناريو أمورًا تتّصل بأكل لحوم البشر، على نحو ما فصّلناه آنفًا من أمر التيتان مع الطفل ديونيزوس. وربّما جاءت هذه الخرافات استذكارًا لطقوس باندة، كانت تشتمل على تقديم ضحايا بشريّة، كانت من الأطفال على أرجح التقديرات.

ب – أورفيوس

ظهرت الحركة الأورفيّة حوالى القرن السادس ق.م. وهي تنتسب إلى ساحر مميَّز، هو الشاعر المغنّي الجوّال أورفيوس. فقد كان دأبه أن يسحر وحوش الغابة بموسيقاه. ونزل إلى الجحيم، ثمّ عاد منه. وقد تداول الناس أخبار أتباعه المعروفين بالأورفيّين (orphéotélestes) منذ حوالى القرن السادس ق.م. وجاء ذكرهم في ازدراء على لسان أفلاطون، في زعمه أنّهم كانوا يطوفون المدن، مدّعين القدرة على استنزال الغفران وتحقيق التطهّر من الذنوب التي يقترفها بنو البشر.

وقد نشأ مسلك عُرف بالأورفيّة، كان يشتمل على بعض المحرّمات، ومن بينها تحريم أكل اللحم. ذاك أنّ أورفيوس حظّر القتل، واستطرادًا بات محرّمًا سفك دم أيّ كائن حيّ. وهذا التحريم يتعارض مع الأضاحي الدامية التي كانت شائعة في بلاد الإغريق، حيث كان الناس يأكلون لحم الضحيّة، وتكتفي الآلهة بشمّ الرائحة المتصاعدة من الدهن المحترق. وعلى هذا، تُشكّل الأورفيّة احتجاجًا على عبادات كانت تقليديّة. وامتدّ احتجاج الأورفيّين إلى اللاهوت الهيزيوديّ، الذي يقول إنّ أصل الكون هو الفوضى، فيما قالت الأورفيّة بنشوء الحياة من البيضة. ففي البيضة ملاءة الكينونة وسمتها الكلية، ولكنّها تنحطّ فتتحوّل إلى حيوات فرديّة. بكلام آخر، تتفرّع الكيانات الفرديّة من انحطاط الكيان الأصليّ السامي والموحّد. وهنا تدخل أسطورة ديونيزوس. ذاك أنّه عندما مزّق التيتانُ جثّة الطفل ديونيزوس، تجاوزوا مرتبة الأضحية الدامية بمجرّد أن جمعوا أجزاء الجسد المقطّعة فسلقوها وطهوها، قبل أن يأكلوها، مدخلين على هذا النحو أسلوب الأضحية غير الدامية. غير أنّ زوش عاجلهم بالصاعقة، فتولّد البشر من رمادهم.

وبذلك يكون البشر أبناء التيتان وديونيزوس في آن، أي أنّ للبشر جذرين: فجذر أرضيّ ناشئ من هؤلاء التيتان، وجذر إلهيّ سببه أنّ بقايا جسد الإله ديونيزوس كانت ما تزال في معدة التيتان عندما انقضّت عليهم الصاعقة فأهلكتهم. وهذه الثنائيّة في أصل البشر تنشر في رأي الأورفيّين الصراع الناشب بين الخير والشرّ. لذا كان التطهُّر هو السبيل إلى إطلاق الألوهة الحبيسة في الإنسان، عن طريق تنقية الجسد. فالجسد هو السجن الذي تحبس فيه النفس بسبب ما تقترفه من ذنوب.

٤ – الإسكندر الكبير وخلفاؤه

أ – أحوال الحواضر الجديدة

لقد غيّرت فتوحات الإسكندر بصفة نهائيّة وجه العالم المعروف في ذلك الزمان. وجرى هذا التغيير في منحيَين اثنين. ذاك أنّ مجموعتين من

الشعوب تداخلتا وتمازجتا شيئًا فشيئًا، وهما مجموعة الشعوب المنتشرة في ما كان يعرف بالغرب، ويتكوّن من السواحل الشرقيّة للبحر المتوسّط، وما كان يعرف بالشرق ويتكوّن من الشعوب المنتشرة من الشرق حتّى ما وراء نهر دجلة، وهذا التمازج أنتج بالضرورة تبديلًا في الحياة الاجتماعيّة. ما أدّى إلى تغييرات في الحياة الدينيّة والعبادات. وقد كانت الحالة الاجتماعيّة في الحواضر الإغريقيّة عشيّة فتوحات الإسكندر، كما استخلصها هـ. جانمير (H. Jeanmaire)، «مرتبطة بالاتّحاد القائم بين الأعياد والشبكة المعقّدة من التنظيمات الأسريّة والمجتمعيّة، يشخّصها ويحقّق لحمتها إحساس مطمئن وملحاح بالفروض المنبثقة من ذاك الاتّحاد الذي يبدو في الوقت نفسه طاعةً»[1]. لكن ذلك كلّه قد زال لاحقًا. فسكّان المدن التي أسّسها الإغريق في هذا الشرق كانوا ينتمون إلى أصول متنوّعة، وينضمّ إليهم آخرون اقتلعوا من ديارهم، بمَن فيهم الإغريق أنفسهم.

إنّ مجتمع هذه الحواضر الهلّينيّة كان يفتقر إلى التماسك الاجتماعيّ الذي عرفته الحواضر القديمة. فقد تبدّدت كلّ العناصر التي تتيح لسكّان هذه الحواضر أن يحدّدوا هويّتهم، وزالت الركائز المجتمعيّة والدينيّة، الأمر الذي أفسح المجال لظهور حاجات جديدة، على الصعيدين الدينيّ والمجتمعيّ. وغالبًا ما تترجَم هذه الحاجات في «قيام جمعيّة لعبادة إله ما، وقد يكون هذا الإله معبودًا قوميًّا حملته جماعات الوافدين معها من موطنها الأصليّ، أو يكون إلهًا محليًّا يتعبّد له السكّان الأصليّون»[2]. وفي سياق هذه الجمعيّات العباديّة تنشأ لحمة جديدة للنسيج الاجتماعيّ الناشئ. وكانت هذه اللحمة تتوثّق من خلال الولائم، التي تقام في أوقات محدّدة ودوريّة مرتبطة بالمناسبات الدينيّة، فتساعد على تكوين هويّة معيّنة.

وهنا نسجّل أمرين مهمّين جدًّا:

– الأوّل أنّ أفراد هذه الجمعيّات لا تربط بينهم وحدةُ الدم والرحم.

---

(١) H. Jeanmaire, *Dionysos*, Payot, Paris, 1951, p. 420.

(٢) المرجع نفسه، ص ٤٢١.

فهم ليسوا مولودين في إطارها، وإنّما انتموا إليها بالاختيار لا بالتاريخ: إنتمَوا كأفراد يريدون الانضمام إلى الجمعيّة الناشئة، خلافًا للماضي، عندما كان المرء يرث انتماءَه عن القبيلة، بفضل وجوده فيها بالولادة. والتجمّع الذي يتكوّن منه الجسم الاجتماعيّ الجديد ليس اتّحاد عائلات أو عشائر يدخل أبناؤها دخولًا آليًّا فيه، وإنّما هم اختاروا بأنفسهم هذا الدخول، فيقبلهم الأعضاء الآخرون في الجمعيّة.

– والأمر الثاني يَدخل في باب العلاقة بالإله. ففي الحواضر القديمة كان الناس لا يتقون آلهتهم، بل يرتضون آلهة الأسرة أو العشيرة والحاضرة، حتّى إذا ما ارتحلوا وأقاموا في بلد آخر، حملوا معهم آلهة الوطن الأصليّ. وفي الحال الجديد تبدّلت الصورة، فالمرء يتقي الإله الذي يودّ التعبّد له، بحيث تقوم بين العابد والمعبود روابط خصوصيّة. وكان يرتبط القبول في الجماعة بإقامة مسارّة [مشاركة في (أو دخول إلى حيّز) الأسرار] كانت تمثّل ولادة جديدة في عائلة العابد الجديدة وكذلك في مدينته الجديدة. ولهذا الواقع أهمّيّة قصوى. فالفرد لا ينفي وجود آلهة أخرى مغايرة للمعبود الذي اختاره، لكنّه يكون معنيًّا بمعبوده المختار وحدَه.

إنّ المصاعب التي كان المرء يواجهها في الماضي عندما يغترب، إذ يواجه عبادات غير عبادة عشيرته التقليديّة، قد زالت بعد فتوح الإسكندر، التي أفسحت للتجارة الواسعة وما يترتّب على التجارة من علائق مجتمعيّة، وتجمّعات عباديّة أتاحتها الإمبراطوريّة الهلّينيّة، الأمر الذي جاء مؤاتيًا للتحرّك الأفقيّ والتنقّل بين أجزاء الإمبراطوريّة التي قامت في أعقاب الفتح الإسكندريّ. فلمّا ورث الرومان تركة الإسكندر المقدونيّ وخلفائه، وبدأ العصر المسيحيّ وحقّقت الحواضر القديمة والجديدة نموًّا متزايدًا، تزايَدَ التنقّل في الإمبراطوريّة، واقتلاعُ الناس من بيئتهم وعشيرتهم، وتكاثَرَ العبيد تأتي بهم الحروب وتلقي بهم في الأسواق والحواضر المتنامية. وإلى طبقة العبيد تكوّنت طبقة البروليتاريا من الحرفيّين والفلّاحين الذين قطعت أرزاقَهم منافسة العبيد لهم، إذ هم أقلّ

تكلفة. ومع البروليتاريا تكوّنت طبقة برجوازيّة، وانتفع المتموّلون الكبار من هذا التوسّع العظيم الذي أتاحته الإمبراطوريّة للتجّار.

ب - تطوّر الذهنيّة الدينيّة

ساعد الوضع الجديد في تطوّر الذهنيّة الجماعيّة نحو نوع من التوحيد الدينيّ. فكما ذكرنا آنفًا، ساهم هذا الوضع في توجيه العلاقة بين العابد ومعبوده نحو مزيد من الشخصانيّة. ثمّ إنّه، رغم التحسّن الظاهر في الأحوال الاقتصاديّة، تسبّب شظف العيش والمصاعب الكثيرة التي تعاني منها الطبقات المعدمة، في نشوء حاجة إلى الحماية والتعاطف. ومع تزايد القلاقل الداخليّة بدءًا من القرنين الميلاديَّين الثاني والثالث، استشرى انعدام الاستقرار، الأمر الذي فجّر المساءلات الكبرى حول أصل الإنسان وما ينتهي إليه، وحول هويّته الصحيحة، وهل لحياته من معنى؟ ولماذا الشرّ؟ وهل الإنسان حرٌّ أم هو ألعوبة القدر؟ وماذا بعد الموت؟ وهل من خلاص للفرد؟ وهكذا تنامى وعي الذات، والتدرّج إلى اكتشاف قيمة المصير الشخصيّ والفرديّ. وقد ذهب بعض المؤرّخين إلى وصف هذه الحقبة بـ«عصر القلَق».

وظلّت العبادة الرسميّة والتقليديّة ظلّت قائمة باحتفالاتها الباذخة، لكنّها فرغت من معناها العميق شيئًا فشيئًا. وبصفة خاصّة، خلَت من فعّاليّتها للبشر. وهنا نتساءل: ما هو الأمر الذي يؤثّر حقًّا في الناس؟ إنّه العبادة والأسرار المحيطة بآلهة يستطيعون التعامل معها: آلهة على قياس البشر! لقد كانوا يحتاجون إلى «قدماء إنسانيّين»، في وسعهم أن يتفهّموا وضع الناس الذين يجابهون القلق المتّصل باستحقاقات الحياة، وأن يحتضنوهم بصفة كونهم آلهة، ويقدّموا إليهم الحماية المطلوبة، والإجابة عن مساءلاتهم، وهي مساءلات تتطلّب أجوبة سريعة وأكيدة. وقد باتت التعاليم والفلسفات السائدة في المعاهد العليا (الأفلاطونيّة)، بل في المعاهد الوسطى (الأرسطاليّة) أيضًا، لا تلبّي احتياجات الناس في القرنين الثاني والثالث الميلاديّين، إذ أصيبت العقلانيّة والروح العلميّ

بالانحطاط، على حدّ قول الأب فستوجيار[٣]. لذا بات الجواب الصحيح والأكيد يرجى من وحي يصدر عن الإله.

عثر المنقّبون، في منطقة الفيّوم بمصر، على لوائح من الأمثلة تعود إلى القرن الثاني الميلاديّ، كانت تلقى على عرّاف الإله. ومنها نستشفّ ما كان يشغل عقول الناس في ذلك الزمان ونستنتج أنّ العبادات الأسراريّة كانت منتشرة في مختلف أنحاء الإمبراطوريّة الرومانيّة. أمّا الشخصيّات البطوليّة التي كانت تقدَّم إليها العبادات، فكانت كثيرة، نخصّ منها بالذكر إيزيس وآطيس، وديونيزوس، فقد كانت الأوسع شعبيّةً.

لكنّ البحث الغيبيّ لم يكن مقتصرًا على تلك الشعائر المرتبطة بالشخصيّات البطوليّة. فثمّة أشخاص آخرون واسعو الثقافة، كانوا يبحثون عن الإجابة عن مساءلات الحياة في مواضع أخرى خارج نطاق ديانات الأسرار التي كانت تحتفظ بهالة من السحر تصحب احتفالات المسارّة. وبالتالي فقد بحثوا عنها في الأفلاطونيّة، وخصوصًا الأفلاطونيّة الجديدة. وكنّا قد ذكرنا آنفًا أنّ الأورفيّة ترى للإنسان أصلًا مزدوجًا، سماويًّا وأرضيًّا معًا. وتذهب الأفلاطونيّة إلى القول بوجود مسبق للنفوس، وبأنّها سقطت في المادّة التي منها نشأ الجسد، فباتت النفس سجينة في هذا الجسد. وقد أيّد أفلوطين، فيلسوف الأفلاطونيّة الجديدة، هذا القول، إذ رأى «أنّ النفس لا تستنفدها الأمور الحسّيّة، وأنّ فيها جذوة تشدّها إلى العالم الروحيّ»[٤]. والعالم الروحيّ هذا هو عالَم الألوهة. وإنّما نشأت وتشعّبت مذاهب الهرمسيّة والعرفانيّة الغنوصيّة، في القرون الأولى من العصر المسيحيّ، انطلاقًا من هذه النظرة إلى التركيب البشريّ، بما هو نفس وجسد في آن.

---

(٣) A.-J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, I, Gabalda, Paris, 1944, pp 4 et ss.

(٤) Cité par P. Hadot, *La fin du paganisme*, HISTOIRE DES RELIGIONS, II, Pléiade, N.R.F., Paris, 1972, p 87.

٥ – ديانات الأسرار

إذا استعرضنا الديانات ذات الأسرار، تبيّنت لنا خصائص مشتركة بينها، سنحاول استخلاصها. أُولى هذه الخصائص أنّ كلًّا من تلك الديانات تركّز عباداتها على بطل، أي على امرئ (أو امرأة) كان له مصير خارق للعادة، ما يرفعه إلى مرتبة الألوهة، أو ما يدانيها. وتؤسّس أسطورة البطولة هذه على حكاية خلاصيّة، تفترض حصول موت، ويكون في الغالب مرتًا عنيفًا، تعقبُه استعادة الحياة. وتروي تلك الحكاية حياة البطل وما فيها من تقلّبات، وأكثرها يدور حول مآثره والخير الذي صنعه. ثمّ تبرز قصّة موته العنيف. فمثلًا نرى أوزيريس أو ديونيزوس وقد مزّقا إربًا. وتلي ذلك قيامة البطل، تروى في سياق عجائبيّ. وهذا ما يسمّى بالقصص الأسطوريّ. وفي الواقع، تستعيد هذه الحكايات عبادات سالفة، ارتبطت بمواضع محدّدة منذ قديم الزمن. إلاّ أنّ العبادة المندرجة في سياق هذه الديانات الأسراريّة تتّخذ هنا منحًى آخر، أكثر فرديّة.

والأمر الثاني يتعلّق بتأويل الأسطورة تأويلًا تتكوّن منه العقيدة في العبادة الأسراريّة. فالرواية الأسطوريّة تستوجب التأويل لكي تندرج في حيّز الأسرار، لأنّها في شكلها الأوّليّ لا تعدو أن تكون عرضًا لتقليد مرتبط بمرقع للعبادة أو بإحدى العادات. أمّا وقد تبدّل السياق العباديّ الذي ترتبط به الأسطورة، فينبغي لها أن تستجيب لوظيفتها الجديدة. وما عاد المطلوب أن يعلم الناس كيف نشأت وترسّخت هذه العبادة أو تلك، بل المطلوب أن يَفهم المريدُ السالك في المسلك الأسراريّ أنّ الشجون والأقدار التي يمرّ فيها البطل الأسطوريّ إنّما هي نماذج ثابتة ترتكز وتتأسّس عليها مستقبلًا حياة السالك. وما كان سلسلةً من الأحداث العجيبة يضحي هنا مشروعًا لحياة المُسَرّ إليه الجديدة. ومصير البطل مدعوّ لأن يصبح بطريقة صوفيّة هو مصير المؤمن. وبالتالي فإنّ انتقال البطل، بوساطة الموت، من الحياة الأرضيّة إلى حياة لا نهاية لها، يصير منطبقًا على صيرورة المؤمن. ولمّا كانت الأحداث التي ترويها الأسطورة لا يمكنها أن تنطبق بحرفيّتها على حياة السالك المُسَرّ إليه، أو على مجموعة

العبّاد، كان لا مفرّ أمام المرشد المُيسّر من أن يؤوّلها، تأويلًا رمزيًا، فتصير قابلة للتطبيق على الجميع، وفي طليعتهم السالك نفسه.

يجب أن لا يغيب عن بالنا أنّ هذا التعليم يتوجّه إلى سائر المؤمنين المجموعين في «التليستريون» (مكان المسارّة). لذا هو تعليم جماعيّ. وحتّى لو كانت أسطورة البطل ومغامراته معروفة عند كلّ الناس، أو من الممكن أن تكون معروفةً، فالتفسير الرمزيّ يبقى سرّيًا، ومقتصرًا على المسرّ إليهم، لأنّه يجب أن يكون الإنسان قادرًا على استيعاب المعنى الحقيقيّ. بالفعل، إنّ بعض تفاصيل الأسطورة تكون غالبًا وعرة أو ماجنة. وكلّ تعليم المسرّ يركّز على إيجاد المعنى الرمزيّ المحترم والذي ينبغي تطبيقه على المسرّ إليهم. إنّه إذن ممنوع بتاتًا على المؤمنين أن يبوحوا بهذا المعنى السرّيّ والخفيّ إلى الجهّال. فهذه هي العقيدة الأسراريّة التي تمتلك مفتاح المعنى، وبالتالي مفتاح الحياة.

رأينا في ما سبق وجود أسطورة تُستخدم بمثابة قاعدة للعقيدة التي كانت تعلَّم بطريقة باطنيّة [إيزوتريّة] في أثناء جلسات مجموعة العبّاد. ولكنّ هذه الاجتماعات كانت تتضمّن جزءًا مكرّسًا للليتورجية الأساسيّة، التي كانت تحتفل بسائر مراحل الأسطورة، فتجعلها هكذا حاضرة وواقعيّة للمؤمنين. فقد «كفّ تاريخ البطل الإلهيّ عن أن يكون حكاية من الماضي، وأضحى واقعًا راهنًا، مباشرًا بحيث يمكن الفردَ أن يشارك فيه»(٥).

ما هو قوام هذه الطقوس؟ هو الاحتفال بأسرار البطل، أي بالأحداث المهمّة من حياته. لهذا السبب، على المسرّ إليه في أثناء مسارّته أن يعيش مجدّدًا أسطورة البطل، وذلك بفضل «الإيبوبسيا» [مسرحيّة ملحميّة] وهي كناية عن مسرحيّة يقوم فيها المريد، مع آخرين، باستعادة مآثر البطل الأساسيّة [من خلال التمثيل]. هذه الإيبوبسيا يمكن أن تتضمّن تطهيرات واغتسالات، وتقديم بعض الآلات الرمزيّة إلى

---

(٥) A. Benoît, *Mystères païens et christianisme*, in MYSTERES ET SYNCRETISMES, Geuthner, Paris, 1975, p 76.

المريد. وهكذا في أسرار ديونيزوس يقدّم إلى المسرّ إليه الألعاب التي استخدمها التيتان لجذب الطفل، كالمرآة والعُظيمات، والرنب والبليل. ونجد أيضًا طقوس تكفير وطقسًا مركزيًا بالغ الأهمّيّة: الموت الرمزيّ تقليدًا لموت البطل.

هذه المجموعة من الطقوس لا تصلح في نهاية الأمر سوى لإنشاء اتّحاد بين البطل والمؤمن، في سبيل التماثل التامّ [التماهي] بينهما. ولقد رأينا أعلاه أنّ حدث الموت، في مصر [الفراعنة]، كان يجعل من المصريّ مماثلًا لأوزيريس. أمّا في إطار ديانات الأسرار فإنّ هذا التماهي يحدث عند المؤمن وهو لا يزال حيًّا، وذلك عن طريق مجموعة من الطقوس تتمّ بملء الاختيار. وبهذا التماثل يشارك المؤمن في مصير البطل، أو بالأحرى يضحي هو البطل نفسه. فيضحي مصيرُ البطل مصيرَه هو بالذات. إنّ هذا التماثل مع البطل لهو ضمانة لبقاء المؤمن المسَرّ إليه [حيًّا][٦].

٦ – مَثَل عن ديانات الأسرار: الميثريّة[٧]

لقد وصلتنا الميثريّة متأخّرة على مسرح الديانات الأسراريّة. وعبادة ميثرا كانت منتشرة بين قرصان كيليكية الذائعي الصيت، الذين كانوا إبّان القرن الأوّل ق.م. يغيرون على التجارة في الحوض الشرقيّ من البحر المتوسّط، وقد أوكل مجلس الشيوخ الرومانيّ إلى القائد الكبير بمبيوس أمر تحجيمهم والقضاء عليهم. وفي أثناء هذه الحملة تعرّف جنود الجمهوريّة الرومانيّة على الميثريّة، ما أتاح لهذه العبادة أن تنتشر في الإمبراطوريّة. حتّى إنّ الميثريّة أصبحت فعلًا عبادة عسكريّة. وفي الحصون الحدوديّة تمّ اكتشاف معظم أماكن العبادة الميثريّة. ولم يتورّع

---

(٦) في ما يتعلّق بهذا القسم يمكن مراجعة كتاب A. Benoît المذكور في أعلاه، ص ٧٥–٧٧.

(٧) إستعنت، في هذا القسم، بكتاب Robert-Alain Turcan, *Mithra et le mithraïsme*, Coll. *Que sais-je?*, 1929, P.U.F., Paris, 1981.

بعض الأباطرة عن الانخراط في مسالك العبادة الميثريّة إبّان القرن الثالث الميلاديّ.

إنّ أصل الإله ميثرا هنديّ-إيرانيّ. وكان عليه ان يؤمّن نظام العالم، فيحقّق «حسن النيّة» في العلاقات بين الآلهة والبشر. وفي كتاب الڤيدا، يبدو الإله ميثرا عطوفًا، قريبًا من الناس وهو أيضًا يحمي مربّي المواشي والمزارعين، ومن موقعه الحربيّ يكون المدافع عن الإنسان. ومع سلالة الملوك الإيرانيّين الحاكمين في أرمينيا وفي مملكتَي البنطس والكوماجينا، بدأت «تتفشّى» بعض عناصر يونانيّة وإيرانيّة من أسطورة ميثرا، وقد ظهر في تلك المناطق ملوك باسم ميثريدات. وهكذا فإنّ فصولًا عديدة من حياة ميثرا كما نقلتها الميثولوجيا الإيرانيّة وجدت نظائرها في إطار الميثولوجيا اليونانيّة، بحيث تولّدت عن ذلك أسطورة ميثرا في الأسرار الإغريقيّة الرومانيّة.

نعلم أنّ زوش، بعد أن خلف أباه كرونوس، أهلك العمالقة. التيتان بالصاعقة. وكانوا يمثّلون الشرّ والموت، وأرادوا مهاجمة السماء. غير أنّ انتصار زوش عليهم لم يكن نهائيًا، فكان لا بدّ من تأمين حام. فجاءت أسطورة ميثرا الأصليّة تؤهّله لأن يكون هذا الحامي. وقد كان يلقّب بـ«البتروجين» أي «المولود من الحجر»، فمثّلوه منبثقًا من الصخرة، واضعًا على رأسه الطاقيّة الفريجيّة (إشارة إلى أصله الآسيويّ)، وحاملًا مشعلًا وسكّينًا، فيما الرعاة يشهدون ولادته، وهو يصوّب سهمًا إلى صخرة فيتفجّر الماء ويتشر الخصب، وينجو البشر والحيوان من الهلاك جوعًا وعطشًا. وقد طارد الثورَ ذا القرنين اللذين يذكّران بالقمر [الهلال]، وفيه بذار الثور. وهذا البذار يشكّل ينبوع الحياة، ومصدر الكائنات الحيّة. ولمّا كان من الضروريّ حماية البذار من الأذى، كان لا مفرّ من القبض على الثور. فكانت مطاردة قاسية. وقام الرعاة الذين شهدوا ولادة ميثرا بمساعدته، فقبض على الثور وأتى به إلى مغارة كان يأوي إليها رسول الشمس، وهو غراب. فطلب إليه الغراب أن يقتل الثور، ففعل - من هنا تسمية تووكتون» أي «قاتل الثور» التي أطلقت على ميثرا. ثمّ أتى كلب

وحيّة، فشربا دم الثور. ودنا عقرب من خصية الثور ليأخذ منها المنيّ.

إنّ التضحية بالثور، وتاليًا الحفاظ على الكائنات الحيّة، جعلا من ميثرا المنتصر الأكبر. فانحنت الشمس أمامه، وفقدت رتبتها الملوكيّة. وكما تشهد على ذلك آثار كثيرة، اعتُبر ميثرا هو الشمس الحقيقيّة، «الشمس التي لا تقهر»، وصعِد على عربة الشمس.

وفي ما يتعلّق بالمسارّة، توفّرت للباحثين معلومات كثيرة نقلها مؤلّفون مسيحيّون، واسعو الإلمام بعبادة ميثرا، مثل طرطليانس (Tertullien)، الذي كان ابن قائد مئةٍ رومانيّ. وربّما كان هذا المؤلّف قد سلك في المسالك الميثريّة قبل اهتدائه إلى المسيحيّة، وقد روى عناصر العبادة الميثريّة والاحتفالات المتّصلة بها.

ولا بدّ من كلمة حول أمكنة الميثريّة، التي كانت أقبية أو كهوفًا، متذكّرين أنّ تضحية الثور أجريت في مغارة. فالمبنى له ممرّ مركزيّ في وسطه، وعلى جانبيه نوع من المقعد المرتفع، يجلس عليه المؤمنون صفوفًا، كما في وليمة، وفي قعر الغرفة كوّة في الحائط تتّجه إليها أنظار المؤمنين، وقد نقش عليها رسم يمثّل الإله ميثرا وهو يقتل الثور. وللوصول إلى هذا المكان يجب نزول بضع درجات. وكان تحت الكوّة مبسَطٌ يقوم عليه مذبح. وكان السقف منحنيًا ليمثّل قبّة السماء، وهو في الغالب مزيّن بالنجوم والكواكب. وكان للماء دور مهمّ في العبادة، لذا تُشاد دور العبادة قرب مجرى مائيّ، أو يحفر بئر يؤمّن الماء المطلوب. ولهذا نرى في المعابد أحواضًا للاغتسال. وكانت تضاف ملحقات إلى المبنى الأصليّ، المعروف بالمغارة.

قبل البحث في المسارّة، لا بدّ من كلمة عن التراتبيّة عند أتباع ميثرا، وتشتمل على سبع مرتبات. ففي أسفل السلسلة «الغراب»، ويليه صعودًا «الخاطب» [المخطوب] و«الجنديّ» فـ«الأسد»، فـ«الفارسيّ»، فـ«رسول الشمس»، فـ«الأب». وكانت الدرجات السبع هذه موضوعة تحت حماية الكواكب السبعة. فعطارد يحمي الغراب والزهرة تحمي

الخاطب، والمرّيخ يحمي الجنديّ، والمشتري يحمي الأسد، والقمر يحمي الفارسيّ، والشمس تحمي رسولها، وزحَل يحمي الأب. والرتب موازية لحيوانات ترتدي قناعًا يمثّل الحيوان المعنيّ، والجميع يرتدون اللباس المتناسب مع رتبتهم، ويحملون مشاعل. ويعود تاريخ هذه المقامات إلى النصف الثاني من القرن الثاني الميلاديّ. وكانت المسؤوليّة العليا، بالطبع، منوطة بالرتبة العليا، أي بالأب. وتتّسم هذه التراتبيّة بسمة أشبه ما تكون بالكهنوتيّة. وكانت الميثريّة تضمّ مؤمنين عاديّين، لكنّ مشاركتهم الفعليّة في العبادة كانت مشروطة بعبورهم المسلكيّة الأسراريّة.

كان المريد يخضع لمجموعة من الاستجوابات والاختبارات. ثمّ كان يدخل في تجارب المُسارّة. وقد وصلتنا شواهد عن تلك الطقوس من خلال رسوم تمثيليّة لها على جدران معبد لميثرا في بلدة كابو بايطاليا.

في أوّل هذي الرسوم نرى المريد وقد عرّي من ثيابه وعصبت عيناه، ويرافقه في رحلة الأسرار مرشد هو «الميستاجوج» [المُسِرّ] الذي يمشي خلفه ويحمله على تلمّس طريقه عشوائيًّا. ويلي ذلك امتحان النار، إذ يصوّب إلى وجهه أحدُ ذوي الرتب، مشعلًا مضاءً. وبعد ذلك توثق يداه خلف ظهره، ويركع قرب سيف منصوب، ويتقدّم منه شخص يعرض عليه تاجًا، ومن واجبه أن يرفضه، وفقًا لأقوال طرطليانس، الذي يضيف، في كتابه حول التاج قوله: «عندما يتهيّأ تكريس السالك في الأسرار، في الكهف، وهو «مخيّم الظلمات»، يقدّمون إليه تاجًا مشكوكًا بسيف، مثابة إشارة رمزيّة إلى الاستشهاد، ويضعون التاج على رأسه، فيزيحه بيده، قائلًا: «إنّ ميثرا هو تاج رأسي»[٨]. ثمّ ينبطح على بطنه، كالميت. ويبدو لنا أنّ هذا الموت الرمزيّ يشكّل قمّة المسلك الأسراريّ. وفي المرحلة الأخيرة من المسارّة، يركع السالك مكتوف اليدين، بالقرب من شيء يمكن أن يكون خبزًا يدلّه عليه شخص. وهو الآن مؤهّل للمشاركة في الوليمة المقدّسة، بعد أن يصافح الأب والآخرين، وهو ما يعرف

(٨) Tertullien, *De corona*, XV, 3.

بـ«الاتّحاد بوساطة اليد اليمنى»، ويشكّل ذلك عهدًا والتزامًا من قبل المسرّ إليه. فهل هذا هو القَسَم الذي كان يلتزم من خلاله المريد بالتكتّم وإخفاء السرّ (أركان arcane) في كلّ ما يتعلّق بالمُسارّة؟

وخارج احتفالات المسارّة، كان أعضاء الجماعة الميثريّة يجتمعون بانتظام في كهف معبدهم. فيبدأون بنوع من التعليم يقدّمه الأب، رئيس الجماعة، فيشرح فيه بعض الكتابات الميثريّة، ويعقب ذلك تقديم الأضحية إلى الشمس وميثرا، تكون إمّا ثورًا أو بعض الطيور أو الماعز والخنازير، ونحو ذلك. وترينا بعض التصاوير ذبّاح الذبيحة. ثمّ يجلس الجميع بحسب رتبتهم، ليأكلوا الذبيحة. ويقول يُوستينُس، وهو كاتب مسيحيّ من القرن الميلاديّ الثاني، إنّ التقدمة الميثريّة كانت تتألّف من الخبز والماء المقدَّسَين. إنّها إذن وليمة يشترك فيها المؤمنون والإله، فتكرّس الاتّحاد بين الطرفَين.

٧ – الهرمسيّة

مع الهرمسيّة نتعرّف إلى نوع آخر من التديّن عاصَرَ ديانات الأسرار والخلاص. وتختلف الهرمسيّة بأنّها لا تطلب التماهي مع الإله الميت العائد إلى الحياة. فالمطلوب هنا هو معرفة مَن نحن، وما موقعنا من هذا الكون الذي كثيرًا ما يبدو لنا مفزعًا. فإن كان لا بدّ من الكلام على مسارّة ما [في الإطار الهرمسيّ] فإنّها مسارّة لا تهدف إلى اكتناه أسرار خفيّة وتآويل غامضة، بل إنّها تنشد المعرفة [العرفان]: معرفة الإنسان ذاته ومعرفة الإنسان للكون. وسنبحث هنا في ما سمّاه بعضهم «الهرمسيّة العالِمة»، ولن نتطرّق إلى الكيمياء، وهي مذهب ارتبط باكرًا بالوحي الهرمسيّ، إلّا أنّه يخالطه شيء من السحر.

يضمّ «ديوان» الكتابات الهرمسيّة (*Corpus Hermeticum*) مجموعة نصوص تعود للقرنين الثاني والثالث الميلاديّين، وتنسب إلى هرمس المثلّث العظمة (Hermès Trismégiste)، المرشد الأعلى في كلّ عرفان

[غنوص (gnose)][9]. وأهمّ تلك الكتابات: «پويماندرس» (Poïmandrès)، والسبعة عشر مبحثًا التي يتضمّنها، و«أسكليپيوس» (Asclépios) و«مقاطع من ستوبي» (Fragments de Stobée). ويبدو لنا أنّ هرمس هذا يتكوّن من مزيج يجمع شخصيّة الهرمس الإغريقيّ - عطارد اللاتينيّ - إلى شخصيّة الإله المصريّ طوط. وكان طوط كاتب الآلهة المصريّين، ومبتكر فنّ الكتابة والكلام، الأمر الذي جعله ربّ المعرفة. ومن جهة أخرى نرى هوميروس ينسب إلى هرمس الحيلة (والمكر حتّى اللصوصيّة). والمتأخّرون نسبوا إليه التحكّم بالتقلّبات والتحوّلات والعبورات. فهو رسول الآلهة إلى الناس، ومرشد النفوس (psychopompe) في ترحالها بين السموات المختلفة. فأين تحقّق هذا الامتزاج؟ من المرجّح أنّه حصل في الإسكندريّة، ونتج منه ما سمّاه بعض القدامى «الهرمس المصريّ»، وكان لا بدّ من أن ينزل الوحي الهرمسيّ في مصر، لأنّها، في زعمهم، صورة السماء، ومركز الكون، ونيلها يشبه المجرّة اللبنيّة [درب التبّانة].

إذا قارنّا الهرمسيّة بديانات الأسرار، رأينا أنّه ليس في الهرمسيّة أسطورة تروي قصّة بطل، في حياته وموته. فهي مَعنيّة بنشأة الكون (cosmogonie) والإنسان (anthropogonie)، وبمصير «الإنسان» (أنثروپوس) والناس. وكما في ديانات الأسرار، إنّ موضوع المعرفة هو المصير، إلاّ أنّه ليس مصير بطل يتماهى الناس معه بالمسارّة، بل إنّ المهمّ هو معرفة أصل كلّ إنسان يعيش على سطح الأرض، ومعرفة مصيره. لكنّ الهرمسيّة تعتمد على نظام سرّيّ مماثل بصرامته لما هو قائم في ديانات الأسرار، هدفه إخفاء المعرفة الغيبيّة (arcane). ففي نصٍّ هرمسيّ تحت عنوان «بنت العالم» (Koré Kosmou) تقول إيزيس لابنها هوروس [حور]: «إنّ هرمس (الذي عرف كلّ شيء) رأى مجمل الأشياء. لذا أدرك الأمور. وبإدراكه هذا، بات قادرًا على الإعلان والإظهار. فالأمور التي رآها، حفرها في حافظته. فلمّا رسخت لديه، خبّأها، مفضّلًا

(٩) François Bonardel, *L'Hermétisme*, Coll. *Que sais-je?*, 2247, P.U.F., Paris, 1985.

إلقاء ظلّ من الصمت على معظمها، على التكلّم في شأنها، لكي تبحث عنها الأجيال الآتية التي ستولَد في هذا العالم»[١٠]. وبحسب القدّيس كِيرلُّس، بطريرك الإسكندريّة، نقلًا عن الخطاب الثالث إلى أسكليبيوس، يقول هرمس: «لا يصحّ أن تعرض أسرار أو طقوس كهذه أمام الجهّال»[١١]. ونلاحظ أنّه، على غرار ديانات الأسرار، ثمّة مسارّة. إلاّ أنّها مسارّة مغايرة للطقوس الأسراريّة، مسارّة روحانيّة خالصة بعيدة عن الطقوس المادّيّة، بل إنّ قوامها معرفة سرّ الكون.

أ - نشوء الكون ونشوء الإنسان في منظور الهرمسيّة

في كتاب پويماندرس، ذِكْرُ الوحي الذي ينزله پويماندرس - وهو الإله «نوس» - على هرمس، فيبوح له بسرّ خلق الكون والإنسان والبشر. ويبدأ الوحي إذ يكون هرمس في ما يشبه الغيبوبة، لكأنّ حواسّه مربوطة: ذاك هو الصمت الإلهيّ، الذي فضّله في مبحث آخر. يتاح في هذا الصمت لهرمس أن يبصر نورًا «يظهر خارج الظلمة» و«كلمةً-لوغس» تنبثق من ذلك النور. وفي هذه الرؤيا يبصر هرمس الهيئة الأصليّة المثاليّة (أركيتيپ archétype) لخلق الكون (كوسموس)، وهو في الوقت نفسه يبصرها في داخل ذاته. ثمّ إنّ پويماندرس يفسّر الرؤيا لهرمس فيقول له إنّ ما رآه وسمعه كان «الكلمة-اللوغس» المنبثق من «نوس»، وأنّ نوس (ذهن) هرمس الخاصّ إنّما هو الإله «نوس» ذاته.

ويلد الإله «نوس» نوسًا - دميورجًا يتولّى صنع الكون ودوائره الفلكيّة التي «تغلّف العالم المحسوس». ثمّ يقوم مع «كلمة-لوغس الله» بتحريك تلك الدوائر الفلكيّة [الكواكب]، فتتولّد الحياة في العالم المحسوس. هكذا تنشأ الحيوانات - التي هي كائنات لا عقلانيّة - في الجوّ وعلى الأرض والبحار. لكنّ «الكلمة» يترك بعد ذلك العالم

---

(١٠) *Fragments de Stobée* (XXIII, 5) in HERMES TRISMEGISTE, I, Texte A.D. Nock; Trad. A. J. Festugière, Les Belles Lettres, Paris, 1954, p 2.

(١١) المرجع نفسه، ص ١٢٧.

المحسوس، فهو «اللوغس» [بمعنى المنزّه]. ولا يفوتنا أن نلفت الانتباه هنا إلى أنّ توافق «النوس-الديميورج» مع «الكلمة-اللوغس» هو الذي حقّق تحريك الحياة، لأنّ الحياة، كما يقول پويماندرس، هي اتّحاد الإله نوس بالكلمة.

نستعرض الآن مسألة خلق «الإنسان»، أو بالأحرى ولادته الأولى، ذلك الإنسان النموذج المدعوّ أنثروپوس تمييزًا له عن الإنسان العاديّ. فإنّه يولد من الإله نوس، الآب، بما أنّه ذكر-أنثى [أي أنّه تجتمع فيه الذكورة والأنوثة معًا]. فإنّنا نقرأ في الخطاب إلى أسكليپيوس، ٢٠: «فإنّ الله الذي هو وحده الكائنات جميعًا، وهو مشبع بلا حدود من خصوبة الجنسين، وممتلئ بمشيئته، فيلد دائمًا كلّ ما يريد ولادته». قام الإله نوس إذن بإنجاب الإنسان النموذج «أنثروپوس»، فجاء شبيهًا به، أي أنّه ذكر-أنثى مثله. ومن هنا نشأة أسطورة الأندروجين [ذكر = andros أنثى = gyne]. وأراد الأنثروپوس أن يكون خالقًا بدوره، فأذن له بذلك الآب. فاجتاز الدوائر الفلكيّة وشارك حكّام تلك الدوائر [أركونت Archontes] في سلطتها فصار له سلطة على الطبيعة المحسوسة المخلوقة. فلمّا أطلّ من تلك الأفلاك، شاهد العالم المحسوس. وحين رأته الطبيعة وقعت في حبّه. أمّا هو فلمّا رأى صورته معكوسة على صفحة المياه، وقع في حبّها. وهكذا اتّحد الأنثروپوس - ذو الطبيعة الروحيّة والعقليّة - بالطبيعة المحسوسة والماديّة. فوضعت الطبيعة سبعة أطفال كان لهم شكل الأنثروپوس، أي أنّهم ذكور-إناث. أمّا الأنثروپوس، «فقد تحوّل من حياة ونور، كما كان في الأصل، إلى نفس وعقل، إذ صارت الحياة نفسًا وصار النور عقلًا»[١٢].

في ختام هذه الحقبة بدأ عهد جديد، نعرفه، ففرّق الله الكائنات الحيّة (الإنسان والحيوان) إلى جنسين، بعد أن كانت كلّها تجتمع فيها

(١٢) *Poimandrès*, 17, in HERMES..., I, Texte A.D. Nock, Trad. Festugière, Les Belles Lettres, Paris, 1991, p 12.

الذكورة والأنوثة معًا. ثمّ قال الله: «مَن كان له العقل، فهو خالد، وليدخل في علمه أنّ علّة الموت هي الحبّ»[١٣]. وبالفعل سقط الأنثروبوس من طبيعته الإلهيّة، الخالية من كلّ اختلاط، بسبب انغرامه بصورته المنعكسة على صفحة الطبيعة. لهذا السبب، قال پويماندرس لهرمس: «إذا ما تعلّمت أن تدرك أنّك من حياة ونور (وهما من صفات الله)، وأنّ هذان هما عُنصرا تكوينك، أمكنك أن تستعيد الحياة»[١٤]. وفي الواقع، يشكّل الحبّ لبّ الطبيعة المحسوسة، بسبب تجاذب الجنسَين. ثمّ إنّ الإنسان مركّب من طبيعتَين، واحدة إلهيّة وأخرى ماديّة، أو حسّيّة، أي معرّضة للفساد. ولكنّ كلّ مركّب يكون غير مستقرّ، أي متبدّلًا، فينتهي إلى الانحلال. وحدها الطبيعة البسيطة، من مثل طبيعة الله، تكون خالدة. فإدراك المرء أنّه عقل، أي أنّه من طبيعة النور، يعادل إدراكه أنّه خالد. وهذا يفترض أنّ الإنسان يعي في أعماق نفسه أنّ الطبيعة الحسّيّة غريبة عن ذاته. وهذا الوعي هو العرفان [الغنوص] الذي يرشد إليه المذهب الهرمسيّ، والذي يتيح للإنسان أن يتحرّر من كلّ ما يأتيه من طبيعة الكون. وهو ما أوجزه پويماندرس في الجملة الآتية: «فإنّ الغاية السعيدة لمَن يمتلك العرفان أنّه يصير هو الله»[١٥].

ب - المُمارَسة الهرمسيّة

يتكرّر المبحث الثالث عشر من خطاب وجّهه هرمس المثلّث العظمة إلى ولده «تات»، وهو الإله المصريّ «طوط». وكان ذلك فوق أحد الجبال. والجبل مكان مميّز لتنزيل الوحي. وقد دار هذا الوحي حول «الپالينجنيز» (palingenèse)، أي الولادة الثانية أو التجدّد. وكان تات يرغب في أن يعرف ممَّن أتى الأنثروپوس، الإنسان الأصل. ولم يكن سؤال تات متجرّدًا، إذ كان مرتبطًا بمسألة ولادته الثانية. فقال له هرمس،

---

(١٣) *Poimandrès*, 18, *id.*, p 13.

(١٤) *Poimandrès*, 21, *id.*, p 14.

(١٥) *Poimandrès*, 26, *id.*, p 16.

في مرحلة أولى، إنّه يستحيل عليه أن يشرح ذلك الأمر، إلاّ متى أضحى تات «جاهزًا لأن يجعل نفسه غريبًا عن هذا العالم». إنّها جملة مثقلة بالمعاني، ومفادها أنّه على تات أن يكون مستعدًّا للتخلّي عن كلّ ما هو مادّيّ ومحسوس، بما في ذلك جسده هو. وكان ردّ تات الفوريّ: «ها إنّي جاهز، وقد حصّنت روحي ضدّ وهم الدنيا»[١٦].

فأجابه هرمس أنّ الإنسان المجدَّد يصير «إلهًا، ابن الله»، فيضحي إذن على صورة الأنثروپوس الذي ولدّه الإله نوس. والدليل على ذلك أنّ هرمس أخذ يتحدّث عن «إحياء الذاكرة» الذي يتحقّق بإذن من الله. وبتعبير آخر، إنّه حالما تتجدّد ولادة تات (من خلال المُسارّة) يتذكّر هو أصله، أي الأنثروپوس، والده الحقيقيّ. ومن البديهيّ أنّه يصعب على تات أن يفهم هذه الشروح قبل أن يتجدّد، وإنّ هذا التجدّد يتطلّب من المريد أن يموت بالنسبة إلى أناه القديمة، على نحو ما ذكر هرمس إذ قال: «لقد أبصرت في أعماق نفسي رؤيا غير مادّيّة، من لَدُن رحمة الله، فخرجت من ذاتي ودخلت في جسد لا يموت، وبذلك صرت غير ما كنت»[١٧]. وكان تعليق تات أنّه إذا ما ظلّ المتجدِّد - أي المسارّ إليه - مرئيًّا بعينَي البدن، فإنّ ماهيّته الحقيقيّة تبقى مخفيّة للذين لم يتجدّدوا. فالمسارّ إليه يظلّ هو نفسه وهو مختلف جذريًّا عن نفسه في آن. فهو يمتلك شخصيّتَين: أناه الظاهرة، المتحوّلة والكاذبة كما كلّ ما يفنى، وأناه الحقّ. وبالتالي فإنّه لا يميّز المجدَّدَ إلاّ مَن كان هو مجدَّدًا مثله. لذا ينصح هرمس ولدّه تات أن «يوقف نشاط حواسّ البدن وأن ينقّي نفسه من العقابات اللامعقولة المتأتّية من المادّة[١٨]»؛ أي بتعبير آخر، أن يسلك الإنسان في المسارّة، فيتلقّى الوحي على نحو ما حصل لهرمس نفسه بحسب كتاب الپويمانْدرس[١٩] من

---

(١٦) *Traité XIII* 1, in HERMES_, II, Texte Nock, Trad. Festugière, Les Belles Lettres, Paris, 1992, p 200.

(١٧) *Traité XIII*, 3, *id.*, p 201.

(١٨) *Traité XIII*, 7, *id.*, p 203.

(١٩) أطلب ما ورد في أعلاه.

ناحية، ومن ناحية أخرى أن يتحرّر من المادّة ومن العيوب التي تنطوي عليها.

لقد بات تات الآن مهيّأً للمسارّة، وللولادة الجديدة. وليس في الهرمسيّة من طقوس إسراريّة متكاملة، كما في ديانات الأسرار. وأظنّ أنّ السبب في ذلك هو أنّ التجدّد نعمةٌ من الله. لا شكّ أنّ المبحث الثالث عشر يشير إلى فترة من الصمت[٢٠]، وكأنّها إشارة إلى تحقّق الفعل الإسراريّ. فممّا كانت هذه المحطّة تتكوّن؟ إنّنا نجهل ذلك، لكنّ نتيجتها «استذكار» الأصل. ويبقى أن يعرّى الإنسان القديم - أي «الخيمة» على حدّ قول هرمس - وأن يقامَ مكانَه الإنسانُ الجديد - أي العمارة - وذلك بالتخلّص من أوهام المادّة من خلال «الولادة الجوهريّة».

والولادة الجديدة تحمل في طيّاتها نظرة جديدة إلى الذات وإلى العالَم. وللحصول على هذه النظرة الجديدة المشار إليها، يقتضي تبديلُ بنية الأنا عند المسارّ إليه، فهو قد تجدّد في ولادة جوهريّة، غير مرشّحة للانحلال، بخلاف الولادة البدنيّة المرشّحة للانحلال. وإنّ العشاريّة، أي القوّات الإلهيّة العشر، هي المسؤولة عن تكوين بنية الأنا الجديد. أمّا الولادة الترابيّة - الولادة البدنيّة - فتؤدّي إلى «الخيمة» المكوّنة من «دائرة الأبراج»، ذات الاثنَي عشر برجًا، المعروفة بالاثنَيعشريّة. وبحسب رؤى تلك الأزمنة - وكانوا يفرزون الفضائل والرذائل في جداول - فالعشاريّة تمثّل الفضائل العشر، والاثنا عشريّة الرذائل الاثنَي عشرةَ، التي كان هرمس يسمّيها العقابات اللامعقولة المتأتّية من المادّة.

وآخر سرّ كشفه هرمس لتات كان نشيد المجدّدين السرّيّ. وقد أمسى تات مؤهّلًا لسماعه، وإنشاده في وضعيّة طقسيّة: منتصبًا، في الهواء الطلق، وفي مواجهة ريح الجنوب عند غروب الشمس. أمّا وصيّة هرمس الأخيرة، فكانت قاعدة السكوت (أركان (arcane)): «أسكت إذن يا ولد!»[٢١].

---

(٢٠) *Traité XIII*, 8, *id.*, p 203.

(٢١) *Traité XIII*, 16, *id.*, p 207.

إنّ خلاصة الهرمسيّة - وكذلك مذهب العرفان الغنوصيّ - وحيٌ يضمن الخلاص بفضل معرفة موحًى بها. وغالبًا ما تعبّر هذه المعرفة عن نفسها في تغيير رؤيويّ، أي في تحوُّل في النظر، بالإضافة إلى الاستذكار. ويصعب التعريف بالهرمسيّة كما بالغنوصيّة، فإنّ مجموعة النصوص الهرمسيّة لا تكوّن كلًّا منسجمًا، بل تنطوي على شيء من التناقضات، بحيث إنّ بعضًا منها ينقض ما يذهب إليه بعضها الآخر. فنجد تردّدًا بين الخلود الفرديّ والانصهار الجماعيّ في كلٍّ إلٰهيّ. ونلاحظ في الهرمسيّة ميلًا إلى اجتناب ثنائيّة الخير والشرّ، التي تظهر كثيرًا في الغنوصيّة المعاصرة لها. إنّ تفاؤل الهرمسيّة في ما يخصّ الخلق يسهّل مثل ذلك الاجتناب، لكنّ رؤية الجسد كسجن للنفس - تلك العقيدة الموروثة عن الأفلاطونيّة - تطرح مشكلة. وهذا الاعتقاد ينعكس على النظر إلى وظيفة «الدميورج»، خالق الكون السفليّ، فمن السهل وضعه في تعارض مع الإله الأعلى، «الإله نوس». وهو موقف مماثل لما سنراه قائمًا في الغنوصيّة. لكنّ المبحث ١١ يعارض هذه الفكرة ويؤكّد أنّه لا تعارض بين المرتبتَين الإلهيّتين لأنّ الله واحد أحد. وفي الإصحاح ١٢ يقول «نوس» لهرمس: «إنّ الله وحدَه خالق كلّ شيء. وأين العجَب في أن يخلقَ الله في آنٍ الحياةَ والنفس والخلود والتبدّل؟ ألست تفعل أنت أيضًا أشياء مختلفة؟»[٢٢] ورغم كلّ شيء، فالشرّ موجود في هذا العالم. وهكذا نرى أنّ مهمّة الذين كتبوا هذي النصوص كانت عسيرة. وقد استطاعوا قدر الإمكان أن يؤلّفوا مذهبًا فكريًّا جاء الباحثين ببعض الإجابات عن معنى وجودهم. وكان لا بدّ أن يبقى قائمًا عدد من علامات الاستفهام. وفي نظري كان أمران واضحَين لهم: الأوّل مسألة أحديّة الله، والثاني نظرة متفائلة إلى العالم، رغمًا عن كلّ شيء. غير أنّ الهرمسيّة تظلّ وثنيّة في أعماقها. ويبقى لها فضل في الارتقاء بالوثنيّة إلى قمم من الفكر الدينيّ،

(٢٢) *Traité XI*, 12, HERMES..., I, Texte Nock, Trad. Festugière, Les Belles Lettres, Paris, 1991, pp 151-152.

وذلك في مجتمع غارق في العبادات والأنظومات الدينيّة المتنوّعة جدًّا.

٨ – الغنوصيّة

ما هي الغنوصيّة [مذهب العرفان الغنوصيّ]؟ وما هو الغنوص [العرفان]؟ ليس من السهل بتاتًا الإجابة عن مثل هذين السؤالين. فمنذ الستّينيّات من هذا القرن، يحاول علماء كثر أن يأتوا بجواب مقنع، يأخذ بالحسبان مختلف المظاهر المحيطة بهذه الظاهرة. وحتّى الآن لم يحالف التوفيق أيًّا منهم. ولعلّ السبب يكمن في أنّ غنوصيّة القرون الأولى من العصر المسيحيّ كانت ظاهرة متحرّكة، فليس لها حدود واضحة تمام الوضوح. فكانت تختلط بالمسيحيّة في بعض مظاهرها، وبالوثنيّة في بعضٍ آخر. ونستشهد على هذا الاختلاط بشكوى جاءت على لسان إيريناوس – أسقف مدينة ليون الفرنسيّة – حوالَي العام ١٨٠، من أنّ مسيحيّين كثيرين من سكّان وادي الرون التابع لأبشريّته، كانوا يكتشفون أنفسهم وقد تحوّلوا إلى الغنوصيّة، كونهم درسوها على أيدي الغنوصيّين، في حين أنّهم ما زالوا يعتبرون أنفسهم مسيحيّين.

أ – بعض محاولات التعريف

نبدأ بمساءلة أساتذة الغنوصيّة عن تعريفهم مفهومَ «الغنوص» [العرفان]. ونبدأ بهرقليون (Hérakléon)، وهو تلميذ ڤالنتان (Valentin)، معلّم الغنوصيّة الكبير في القرن الميلاديّ الثاني. فقد انقسمت مدرسة ڤالنتان إلى شعبتين: المدرسة الإيطاليّة (أي الغربيّة) والمدرسة الإسكندرانيّة (أي الشرقيّة). وكان هرقليون ينتمي إلى الغربيّة. وكان يقول: «ليست المعموديّة وحدها محرِّرة، بل إنّ التحرّر يتمّ أيضًا عن طريق العرفان [الغنوص (gnose)]: فبه نعرف مَن كنّا وما صرنا؟ وأين كنّا وأين ألقي بنا؟ وما الهدف الذي نتعجّل السير إليه؟ ومن أين افتُدينا؟ وكيف تمّت ولادتنا الأولى (= السقوط إلى هذا الدرك)، وكيف تتمّ ولادتنا الثانية (العودة إلى الأصل)؟» ونحو ذلك من المساءلات التي كانت تشغل أذهان الناس، من وثنيّين ومسيحيّين ويهود، في تلك الحقبة من الزمن.

ولنلجأ الآن إلى ممثّل للمدرسة الڤالانتينيّة الشرقيّة، هو ثيودوت (Théodote) الذي وصلتنا مقتطفات من مؤلّفاته، على هيئة استشهادات ذكرها إقليمنضُس الإسكندريّ، أحد آباء الكنيسة، وقد عاش في النصف الثاني من القرن الميلاديّ الثاني. ومنها قول ثيودوت «إنّ العرفان [الغنوص] هو معرفة مَن نحن، وما صرنا، والموضع الذي جئنا منه وذاك الذي سقطنا فيه، والهدف الذي نسير نحوه مسرعين، وما الذي منه افتُدينا، وطبيعة ولادتنا الأولى وولادتنا الثانية»(٢٣). ومن السهل أن نكتشف أن النصّين لا يفترقان كثيرًا. وواضح أيضًا أنّنا لسنا أمام تحديد للغنوص، بل إنّنا أمام مساءلات يفترض في العرفان الغنوصيّ أن يجد لها جوابًا شافيًا.

ولننتقل الآن إلى كاتب حديث، هو هنري شارل پُويش: فنجد أنّه يقدّم عن الغنوص تحديدًا صيغ بكلام إثباتيّ، فيما جاءت تحديدات تلاميذ ڤالنتان بصورة المساءلة. يقول پويش: «إنّ الغنوص [العرفان] معرفة تحمل معها وبها الخلاص، فهي علم محرِّر ومخلِّص، علم هو بحدّ ذاته وعن طريق ذاته الخلاص. ويوسعنا إطلاق تسمية غنوصيّة – وتسمية غنوص – على كلّ عقيدة وعلى كلّ مذهب دينيّ يتأسّس على نظريّة أو على اختبار الحصول على الخلاص عن طريق المعرفة»(٢٤).

ماذا يمكننا أن نستخرج من هذه «التحديدات»؟ إذا تفحّصنا الأسئلة التي طرحها هرقليون وثيودوت منذ ١٨ قرنًا، رأينا أنّ لبّ هذه الأسئلة ما زال مطروحًا في أيّامنا. وعلى هذا يمكننا الكلام على «عرفان سرمديّ»، لأنّ الناس سوف يتطارحون هذه الأسئلة في المستقبل أيضًا. ففي أعماق الكيان البشريّ نزوعٌ إلى معرفة الجواب عن هذه المساءلات. وإذا ما تغيّرت صيغة الأسئلة فجوهرها يبقى واحدًا. وقد شهدت السبعينيّات من

---

(٢٣) Clément d'Alexandrie, *Extraits de Théodote*, Texte et trad. de F. Sagnard, Sources Chrétiennes, 23, Cerf, Paris, 1948.

(٢٤) H. Ch. Puech, *En quête de la Gnose*, Tome I: *La Gnose et le temps*, Gallimard, Paris, 1978, p 185.

القرن الحاليّ عودة لافتة إلى الغنوصيّة [في الغرب]. ورأينا المخطوطات الغنوصيّة، التي اكتشفت في صعيد مصر عام ١٩٤٧، تشكّل «نصوصًا مقدّسة» لجهات عديدة، ولم تبقَ دراستها وقفًا على بعض أهل الاختصاص.

ب - الأدبيّات الغنوصيّة

ستظلّ السنة ١٩٤٧ محطّة مهمّة في درس الغنوصيّة. فاكتشاف المكتبة الغنوصيّة في نَجْع حَمادي في الصعيد المصريّ أتاحت التّبت من صحّة المعلومات القديمة المتداولة حول الغنوصيّة، وأضافت إليها أخرى. لقد عثروا بالمصادفة، مثلما حصل في قُمران عند البحر الميت، على مجموعة من الكتابات الغنوصيّة باللغة القبطيّة، كانت بدورها ترجمات نصوص أصليّة باليونانيّة. ويحتفظ المتحف القبطيّ في القاهرة حاليًا بالدواوين الثلاثةَ عشرَ المكتشفة، وفيها ٤٤ مصنَّفًا، كانت غالبيّتها معروفة فقط عناوينَ أو مقتطفات باللغة اليونانيّة.

وقبل العام ١٩٤٧ كان معروفًا ثلاثة مخطوطات فقط. أوّلها مخطوط لندن، اشتراه المتحف البريطانيّ من مالكيه المصريّين في القرن الثامن عشر، ويتكوّن من مصنَّف واحد يعود إلى القرن الميلاديّ الرابع، مترجم من اليونانيّة إلى القبطيّة، وهو معروف تحت تسمية «بيستيس صوفيا» (Pistis Sophia). والثاني في جامعة أكسفورد، ويعود أيضًا إلى القرن الميلاديّ الرابع، وقد اشتراه من مصر، في القرن الثامن عشر، الرحّالة بروس (Bruce). ومن هنا تأتي تسمية «الديوان البروسيّ» (Codex Brucianus) التي أطلقت على هذا المخطوط. وهو ينطوي على مصنَّفين هما الكتاب المساريّ الكبير وتخطيط [طوبوجرافيا] السماء، وهو مترجم إلى القبطيّة عن أصل يونانيّ، مثل مخطوط لندن. وثمّة أخيرًا ديوان برلين، وقد اشتري من صعيد مصر في القرن التاسع عشر. وهو مترجم إلى القبطيّة عن أصل يونانيّ، ويعود إلى القرن الرابع، أو بداية القرن الخامس. ويضمّ أربعة مصنّفات، هي: **الإنجيل بحسب مريم** (مريم المجدليّة)، وكتاب الأسرار ليوحنّا، وحكمة يسوع، وأعمال بطرس.

ويمكننا العودة أيضًا إلى كتابات العديدين من آباء الكنيسة، كمصادر شديدة الأهمّيّة لمعرفة الغنوصيّة ونصوصها، وبخاصّة كتابات إيريناوس أسقف ليون، الذي عرف الغنوصيّة عن كثب. ففي مصنّف له من خمسة أجزاء تحت عنوان ضدّ البِدَع [الهرطقات] ناقض الغنوصيّة، وذكر في الجزئين الأوّلين الكثير من المعلومات عنها، بعد أن قرأ الكثير من كتب أصحابها، وتحاور مع بعض منهم، ومع بعض الذين انتقلوا منها إلى المسيحيّة. وقد أيّدت الاكتشافات الحديثة أقواله.

وهناك آباء آخرون كتبوا في الغنوصيّة، مثل هيبوليت (Hippolyte) (روما) الذي صنّف كتابًا ضدّ البدع ومن بينها الغنوصيّة. وإقليمنضس الإسكندريّ (Clément d'Alexandrie)، الذي نقل بعض أقوال ڤالنتان وثيودوت. وأوريجينيس (Origène)، وهو أيضًا من الإسكندريّة، عاش في القرن الثالث، ونقل بعض أقوال الغنوصيّ هرقليون. وطرطليانس القرطاجيّ (Tertullien) الذي وضع كتابًا عارض فيه ڤالنتان. وإپيفانيوس (Epiphanius)، من فلسطين، وكان أسقفًا على قبرُص في القرن الرابع، وقد وضع كتابًا مطوّلًا ضدّ البدع، ضمّنه فصلًا طويلًا عن الغنوصيّة، فنقل نصّ الرسالة إلى فلورا، التي كتبها بطليمُس (Ptolémée)، وكان من أبرز تلاميذ ڤالنتان. ونذكر أخيرًا أنّ مفكّرين وثنيّين من أمثال أفلوطين(Plotin)، وهو ينتمي إلى مذهب الأفلاطونيّة الجديدة، قد كتبوا أيضًا ضدّ الغنوصيّة.

ج - العوالم الثلاثة وساكِنوها، بحسب مدرسة ڤالنتان (بطليموس)

كما في الهرمسيّة، تشكّل معرفة أصل الكون وأصل الإنسان عناصر مهمّة في المذهب الغنوصيّ، لكونها تحكم نظرة الغنوصيّ إلى عالم المادّة. ونقدّم في ما يلي نظريّة بطليموس في أصل الكون، وهو ينتسب إلى المدرسة الڤالنتينيّة - وكانت تتعايش في القرنَين الثاني والثالث عدّة مدارس غنوصيّة -، وقد نقل أقواله القدّيس إيريناوس في مطلع كتابه. ومن العلامات الفارقة في هذه النظريّة، وفي سائر النظريّات الغنوصيّة، أنّها تشكّل دراما، بل دراما مأساويّة حدثت منذ البداية. والعلامة الثانية

أنّها ذات سمة تلفيقيّة، بحيث تعمل على التوفيق بين ما استمدّته من عدّة مذاهب فلسفيّة قديمة، كالفيثاغوريّة.

يرى بطليموس أنّ المسألة هي مسألة «إيونات» (Eons) وما ينبثق منها. وما هو «الإيون»؟ أصل الكلمة لفظة يونانيّة تعني زمنًا، بل مدّةً زمنيّة طويلة، وهي ترادف كلمة «دهر» في اللغة العربيّة. وفي الإطار الغنوصيّ، يعني «إيون» كيانًا إلهيًّا له دوره الفاعل في إطار ثنائيّات زوجيّة. ولكلّ إيون جنسه الخاصّ (مذكّر أو مؤنّث) المرتبط بصيغته التذكيريّة أو التأنيثيّة في اللغة اليونانيّة، وذلك رغمًا عن انتماء الإيونات إلى نطاق الألوهة. فمثلًا «بيثوس» (Bythos) (هوّة Abîme) مذكّر، وهو متشارك مع «سيجي» (sigé) (صمت Silence) المؤنّثة. ثمّ إنّ أي ثنائيّ من الإيونات يتأتّى من ثنائيّ آخر من الإيونات. فالثنائيّ «هوّة» و«صمت»، بما أنّهما الثنائيّ الإيونيّ الأصل، ينبثق منهما الثنائيّ «عقل» (Intellect) و«حقيقة» (Vérité). وهكذا تتكوّن «الرباعيّة» (Tétrade) من هذه الإيونات الأربعة، فتؤلّف نواة العالم الإلهيّ. وينبثق من إيونَي «عقل» و«حقيقة» إيونا «لوغوس» [كلمة] و«حياة»، ومنهما ينبثق «إنسان» و«كنيسة». ومنها جميعًا تتكوّن الثمانيّة (Ogdoade)، المؤلّفة من ثماني إيونات. وتنبثق عن «إنسان» و«كنيسة» مجموعتان. وتتكوّن المجموعة الأولى من خمس ثنائيّات تكوّن «العشاريّة» (Décade)، في حين تتألّف المجموعة الثانية من ستّ ثنائيّات تكوّن «الاثنَيعشريّة» (Dodécade). وإنّ مجموعة الإيونات تؤلّف معًا ما كان الغنوصيّون يسمّونه «البليروم» [أو «الملاءة»] (Plérôme)، أي ملاءة العالم الإلهيّ.

وهنا بالضبط تبدأ المأساة. ذاك أنّ الثنائيّ الأخير من «الاثنَيعشريّة»، المؤلّف من «مراد» (Thélétos) و«حكمة» (Sophia)، يتعرّض لمحنة، إذ تقع «حكمة» في عشق «هوّة»، وهو أمر غير جائز، لأنّ جميع الاتّصالات بالإيون الأصل تتمّ بالضرورة من خلال «عقل» (المعروف أيضًا بـ«ابن» أو «المولود الأحد» (Monogène). ثمّ إنّ «حكمة» كانت تخاطر بأن تختفي تمامًا في «هوّة» السحيق والجامح والعصيّ على

الفهم. ولقد نجم من هذا العشق أنّ «حكمة» حبلت بولد غير مكتمل ومشوّه، لانبثاقه من خارج رفيقها الذكر، «مراد». وهنا أطلق «هوّة» – من خلال «عقل» –كيانًا سمّيَ «حدًّا» أو «صليبًا»، وأوكِل إليه أن يطوّق الإيونات جميعًا بسياج، باستثناء الإيون الأصل. وهكذا، استبعِد من «البليروم» – أي العالم الألوهيّ – الولد الذي حبلت به الحكمة سفاحًا، والذي أسمّوه «أنثيمازيس» (Enthymesis) أو «أشاموث» (Achamoth) أو «حكمة الدنيا». ثمّ أُلقي به في عالم أدنى، يعرّف بـ«الوسيط». لكنّ المعاناة لا تنتهي هنا، لأنّ «حكمة الدنيا» المولودة سفاحًا إثر أهواء والدته العشقيّة، جمعت في شخصها بذرة الألوهة الآتية من ألوهة أمّه، إلى أهواء عديدة، في مقدّمتها أهواء أمّه نفسها. وبالفعل ندمت «حكمة العلاء» على سقطتها تلك، فأورثت «حكمة الدنيا» شيئًا من ندامتها. فمن الهوى اللاشرعيّ الذي عصف بـ«حكمة»، انبثق العنصر «الهيليّ» (hylique) أي الأرضيّ. ومن عودة الحكمة إلى الهدى، انبثق العنصر «النفسانيّ» (psychique)، فيما انبثق العنصر الروحانيّ (pneumatique) من التأمّل والفناء في «هوّة». وهي عناصر حاضرة في عالمنا السفليّ.

لكنّ الأمور استمرّت دون حلّ في العالم الوسيط. فـ«حكمة الدنيا» ما زالت من دون شكل، ولا بدّ من تشكيلها. لهذه الغاية أطلق «هوّة»، من خلال «عقل» وفي إطار «البليروم»، ثنائيًا جديدًا يتكوّن من «مسيح» – إيون ذكر – ومن «روح قدس» – إيون أنثى (والروح مؤنّثة في العبريّة). وانبثق من هذا الثنائيّ ومن «لوغوس» ما هو «ثمرة البليروم» وهو الـ«مخلّص»، المسمّى أيضًا «يسوع» و«الكلّ»[٢٥]، وتصحبه الملائكة. وأعطى «المسيح» شكلًا لمادّة «حكمة الدنيا» الخام، كما أنشأها «المخلّص» بحسب العرفان الغنوصيّ. فلم تبقَ «حكمة الدنيا» كائنًا من دون شكل، بل أضحت كيانًا نصفَ إلهيّ، من جرّاء ما ورثت من أهواء أمّها ومن ألوهتها في آن واحد.

---

(٢٥) لأنّه ثمرة «كلّ» «البليروم».

ومن «حكمة الدنيا»، انبثق الـ«دميورج» (Démiurge)، خالق هذا العالم السفليّ، الموافق صورة الله التوراتيّ [يهوه]، المسمّى أيضًا «أبًا» و«ملكًا». بيد أنّه ما كان يدري الـ«دميورج» أنّه كائن مولود، فتوهّم أنّه أصل كلّ شيء، وأنّه الله الأعلى. وخلق الـ«دميورج» الكون والبشر. وقد خلق السموات السبع، وولّى عليها «الأركونت» (Archontes) أي الأولياء أو الملائكة الحاكمين[٢٦]. وأعقب ذلك خلق الإنسان. خلَق «الدميورج» الإنسانَ «الترابيّ» (choïque) (= المصنوع من وحل أو طين)، وهو في الواقع مصنوع من «الجوهر الخفيّ الذي يكوّن السيولة والهشاشة في المادّة[٢٧]. فنفخ فيه الحياةَ، وهي «الحياة النفسانيّة». هكذا إذن خُلِق الإنسان «على صورة [الله] ومثاله» (سفر التكوين ١-٢٦). و«الصورة» هنا تُشير إلى الإنسان المادّيّ، ويشير «المثالُ» إلى الإنسان النفسانيّ أو الحيّ. وفي نهاية هذه المرحلة التكوينيّة الأولى التي يشارك فيها جميع البشر، كسا الـ«دميورجُ» الخالقُ الإنسانَ «حلّةً من الجلد» (تك ٣-٢١)، أي جسدًا لحميًّا يدرَك بالحواسّ.

وفي مرحلة تالية - وهي أكثر خطورة من الأولى - إذ كانت «حكمة الدنيا» تتأمّل ملائكة المخلّص، ولَدت عنصرًا روحانيًّا، أي إلهيًّا. وقد أُودع هذا العنصر في الـ«دميورج» الخالق، بغير علم منه. فعندما ينفُخ في الإنسان الحياةَ، ينفخ فيه أيضًا ومن حيث لا يدري، ذلك العنصرَ الروحانيّ. فالذين يتلقّون ذلك العنصر يكونون العرفانيّين [الغنوصيّين] المُقْبِلين، ويكونون مؤهّلين لتلقّي لوغوس الوحي.

د - علم الخلاص وعلم الآخرة بحسب بطليموس

نجد في الدنيا ثلاثة أجناس بل ثلاثة أنواع من البشر. النوع الأوّل، وهو الأدنى مرتبةً، يتألّف من «الناس الهيليّين» أي الأرضيّين. ولا سبيل

---

(٢٦) راجع في أعلاه ما قيل في الكون بحسب الهرمسيّة.

(٢٧) راجع إيريناوس أسقف ليون Irénée de Lyon, *Contre les Hérésies*, Livre I, 5, 5, trad. fr. A. Rousseau, Cerf, Paris, 1984, p 46.

لهم إلى أيّ مستوًى من الحياة الروحانيّة. فعندما يحصل «الانفجار الكونيّ العامّ» [تقوم القيامة]، في نهاية العالم، سوف يهلكون حتمًا ومعهم سائر المادّة[٢٨]. والنوع الثاني يتألّف من فئة «الناس النفسانيّين»، ويكونون في مرتبة وسيطة بين الأرضيّين والروحانيّين. وهذا الموقع الوسط يجيز لهم أن يتّجهوا: إمّا صوب النار حيث الهلاك مع الكائنات الأرضيّة، وإمّا صوبَ خلاص يتقرّر لكلّ منهم سندًا إلى حياته الصالحة أو الطالحة. ويحوز هؤلاء النفسانيّون على الخيار الحرّ. أمّا النوع الثالث، وهو النوع الرفيع، فيتألّف من «الناس الروحانيّين»، الحائزين وحدَهم دون سواهم على العرفان [الغنوص] الكامل. ففيهم تكمن جزئيّات الألوهة الصادرة عن «حكمة الدنيا» والتي نفخَها فيهم الـ«دميورج». وينتهي العالم عندما تكتمل تنشئة كلّ «الروحانيّين» تنشئة في العرفان [الغنوص] الكامل. فكيف تتمّ هذه التنشئة؟

هنا تبدأ رسالة «المخلِّص»، الذي أشرنا إليه آنفًا. وهو الذي كان قد أنجز تنشئة «حكمة الدنيا» تنشئة عرفانيّة. وتلك الرسالة تتلخّص بتنشئة النفسانيّين والروحانيّين معًا. وبعد أن أخَذ من الـ«دميورج» الخالق جسدًا نفسانيًا، يدخل الدنيا في صورة «المسيح النفسانيّ»، بهدف تخليص مَن ينبغي تخليصه. وقد جاء جسده النفسانيّ في هيئة تسمح «برؤيته ولمسه ومعاناته»[٢٩]. ذاك هو «مسيح الأناجيل»، وقد بات مهيّأً للاتّصال بالناس وتعليمهم، فيعطي النفسانيّين تعليمًا نفسانيًا. ومع أنّ النفسانيّين لا يمتلكون العرفان [الغنوص] الكامل، فإنّه يمكنهم بلوغُ درجة غير مكتملة من الخلاص بفضل «أعمالهم وإيمانهم العاري». ومنهم يتشكّل «مسيحيّو الكنيسة»، المطالَبون بسيرة حسنة تشفَع لهم. أمّا الروحانيّون، فيكشف لهم المسيح أصلَهم، من خلال تعليم عرفانيّ [غنوصيّ]. وهم خالصون بحكم طبيعتهم الروحانيّة، أيًّا كانت سيرتُهم: صالحة أم طالحة. حتّى إذا

(٢٨) وهذه العقيدة استعارتها الغنوصيّة من الروايّة.

(٢٩) Irénée, *Contre les hérésies*, *op. cit.*, p 48.

ما تفلّتوا من أجسادهم، عادوا إلى «البليروم» [عالم الألوهة]، حيث مكانهم الشرعيّ. وخلافًا للنفسانيّين، ليس عليهم أن تكون سيرتهم الأخلاقيّة سيرة مستقيمة، فهم خالصون كيفما تصرّفوا، بفضل طبيعتهم الروحانيّة.

كيف ستكون نهاية العالَم؟ ستغادر «حكمة الدنيا» العالم الوسيط وتدخل في «البليروم»، حيث ستؤلّف ثانيًا مع «المخلِّص» الذي هو أصلًا «ثمرة كلّ «البليروم». ذانك هما «العريس والعروس» اللذان يُشير إليهما يوحنّا في إنجيله (٣،٢٩). ويدخل في عالم الألوهة أيضًا «الروحانيّون» [العرفانيّون]، فيصيرون «زوجات» الملائكة الذين هم مع «المخلِّص». وأمّا الـ«دميوزج» الخالق فيحلّ محلَّ والدته «حكمة الدنيا» في العالم الوسيط. ويدخل أيضًا في هذا العالم الوسيط «النفسانيّون» الصالحون (= المسيحيّون) الذين عاشوا حياة صالحة. ويفنَى العالم المادّيّ الأرضيّ في «الانفجار الكونيّ العامّ» [القيامة العامّة]، ويفنى معه الناس «الهيليّون» [الأرضيّون] و«النفسانيّون» الطالحون.

هـ - التفسير العرفانيّ [الغنوصيّ] والممطيات البيبليّة

في ما نقله إلينا القدّيس إيريناوس من تعاليم بطليمُس، يظهَر النسق التلفيقيّ - التوفيقيّ ظهورًا تامًّا. فالإيونات تجتمع في الرباعيّ والثمانيّ والعشاريّ والاثنيعشريّ. وكلّ هذه الحسابات متأتّية من الفيثاغوريّة. أمّا أسماء الإيونات فمصدرها خليط بين المصطلَحات الفلسفيّة والمسيحيّة، في خطوة تهدف إلى تسهيل توسّع الغنوصيّين في تفسير الأسفار المقدّسة. ثمّ إنّ تحديدَهم الإيونات بثلاثين إيونًا يطابق عدد السنوات التي عاشها يسوع «في الخفاء» [بعيدًا عن الأنظار]، وهو، بنظرهم ما ينبئ بعالم الإيونات. واختيارُ المسيح اثنَي عشر تلميذًا يوحي إلى العارف بـ«الاثنيعشريّة» الإيونيّة، ومثل ذلك مناقشة المسيح في الهيكل لعلماء الشريعة، إذ كان في الثانيةَ عشرةَ من عمره. أضف إلى ذلك أنّ المعادل الحسابيّ للحرفَين الأوّلَين من اسم يسوع هو ١٨ (الحرف إيوتا = ١٠،

والحرف إيتا = ٨)، وهو عدد الإيونات المتبقّية («العشريّة» و«الثمانيّة»). وفي هذا قول المسيح (متّى ١٨،٥) بأنّه «لن يزول يوتا واحد [حرف واحد] أو نقطة واحدة حتّى يتمّ كلّ شيء». وإليك مثلًا أخيرًا: الغرام اللاشرعيّ الذي وقعت فيه «حكمة العلاء»، وهي الإيون الثاني عشر في «الاثنيعشريّة» الإيونيّة، ألا يتنبّأ به الإنجيل في شخص الرسول يهوذا، الثاني عشر بين الرسل الذي خان سيّده مقابل ثلاثين من الفضّة؟ ثمّ إنّ يسوع احتمل آلامه في الشهر الثاني عشر من اعتماده على يد يوحنّا.

من أين جيء بكلام الوحي المذكور في العهد القديم؟ وما مصدره؟ أهو «دميورج» الخالق، إله العهد القديم يَهْوَه؟ لكنّه لا يعلم أنّ «البليروم» [عالم الألوهة] موجود فوق رأسه، وأنّه مولود من «حكمة الدنيا»، التي يُشار إليها هنا بلفظ «الأمّ». ويروي إيريناوس أنّ بطليمُس كان ينسب مصدر ذلك الكلام تارة إلى «الأمّ»، وطورًا إلى الـ«دميورج» الخالق، وأحيانًا إلى الجزّيئات الإلهيّة. ويؤكّد بطليمُس ذلك في رسالته إلى «فلورا»، وهي على الأرجح امرأة مسيحيّة كان يعمل على اجتذابها إلى الغنوصيّة، فيقول: «نعلمُ من كلام المخلّص أنّ الناموس [اليهوديّ] ثلاثة أقسام. فالقسم الأوّل يُنسب إلى الله بحدّ ذاته وإلى عمله التشريعيّ. وينسب القسم الثاني إلى موسى باستقلاليّة عن الوحي الإلهيّ الذي نزل عليه، بل انطلاقًا من اعتبارات موسى الشخصيّة التي جعلته يضيف بعض الوصايا إلى الناموس. أمّا القسم الثالث، فقد أضافه مشايخ الشعب الذين استحسنوا، منذ البداية، تطعيمَ الناموس ببعض الوصايا»[٣٠].

إنّ تصنيف منابع الكلام المرحّى به هذا، أتاح للعرفانيّين أن يتقوا على هَواهم، من بين نصوص الكتاب المقدّس، ما يأخذون به، وما يتنصّلون من أحكامه، وذلك بحسب اعتبارهم الكلام آتيًا من مصدر إلٰهيّ أو من مصدر آخر. وهو نموذج عن تكييف نصوص الكتاب المقدّس على

---

(٣٠) Ptolémée, *Lettre à Flora*, 4. 1-2, trad G. Quispel, Coll. Sources Chrétiennes, 24, Cerf, Paris, 1949, pp 51-53.

قياس العقيدة الغنوصيّة. ومن سمات موقفهم الانتقائيّ في قراءتهم النصوص المقدّسة، التفريق بين إله العهد القديم وإله العهد الجديد. ويتباهى بذلك بطليمُس إذ يقول: «نحن الذين أُنعم علينا أن نعرف ذَينك الإلٰهَين»[٣١]. فهم يعتبرون أنّ الـ«دميورج» الخالق هو إله العهد القديم، وهو إله الناموس المادّيّ المشتمل على نواقص عديدة، وليس الناموس الروحانيّ. فليست طبيعة الـ«دميورج» الخالق طبيعة روحانيّة، وقد فاتته أمور كثيرة. وهو القائل، في حمأة جهله: «أنا هو الربّ إلهك. فلا يكن لك إله سواي» (خر٢/ ٢-٣). وقد فاته وجود إله آخر مؤكّد، هو - في نظر الغنوصيّين - الإله الوحيد الحقيقيّ. إنّه الـ«هوّة»، «إله المخلِّص». أي أنّه الله الذي بشّر به - بل كشف عن وجوده - المسيح في العهد الجديد.

تلك كانت المبادئ التي في ضوئها يخرّجون الكتابَ ويؤوّلونه، وبخاصّة منه الإنجيل.

و - مَن هو العارف؟

نرى في نظريّات بطليمُس حول نشأة الكون والإنسان، إجابةً عن الكثير من تساءلات هرَقليون وثيودوت. بيدَ أنّ العارف الغنوصيّ يبقى إنسانًا في مواجهة مسألة الشرّ، بل في مواجهة الشرّ بحدّ ذاته. وقد سبق أن رأينا كيف كانت هذه المسألة تشغل ساكن الإمبراطوريّة الرومانيّة، الذي حاول الوصول إلى جواب مقنع في ثنايا الديانات الخلاصيّة أو الأسراريّة، أو من خلال الهرمسيّة وسواها من «العبادات». إنّما يختلف العارف في الغنوصيّة عن المُسارّ إليه في الهرمسيّة، بخاصّة في كون الغنوصيّ يعي محنة فقدان الكمال بسبب تلك الفجيعة التي وقعت في «البليروم» - بحسب النظرة الغنوصيّة - فكانت السبب في وجود الشرّ، وفي سقوط العناصر الروحانيّة، وتشتيتها. وعلى نحو ما طهّر الـ«حدُّ» الـ«حكمةَ» من هواها المتسبّب بالشرّ، وقذف به خارجَ «البليروم»، يكون على العارف أن يتخلّص من الشرّ بوساطة العرفان. وإنّ كونَ العارف يتألّم

(٣١) المرجع السابق، ص ٥١.

من وجود الشرّ، يشكّل بحدّ نفسه دليلًا على غربته في هذا العالم السفليّ، وعلى أنّ انتماءه الوحيد هو العالم الروحيّ. فالشعور بالغربة في العالم ملازم للعرفان الغنوصيّ، لكأنّه إحساس باللاانتماء.

ممّا يتكوّن هذا العالم السفليّ؟ إنّه عالم منقسم على نفسه ومتغيّر. والناس فيه منقسمون مرّتَين. فثمّةَ أوّلًا القسمة بين الذكر والأنثى، الناشئة عن ماديّة كلّ ما هو بدنيّ. وثمّةَ ثانيًا توزُّعُ الناس بين أنواع بشريّة ثلاثة. حتّى إذا استوعى العرفانيّ أنّه ابن النوع الروحانيّ، صنف المختارين، سار على طريق البحث عن تلك الوحدة المفقودة، متذكّرًا أنّه كان ذلك «الأنثروپوس»، وأنّ كلّ شيء فيه كان توحيدًا - فليس من رجل وامرأة - واستقرارًا لا تبدّل فيه. ويعتبر العارفون هذا الوعي تذكّرًا، كما يعتبره بعضهم يقظًا. فالنفس الروحانيّة المحبوسة في جسد أرضيّ، تبدو كأنّ البدن قد خدّرها. لذا نراها تستغرق في النوم، وتنسى وطنها الحقيقيّ وأصلها الإلٰهيّ. ويصف نشيد الدرّة[٣٢] هذه الوضعيّة. فقد أُرسل ابنٌ لله إلى الأرض ليبحث عن درّة ثمينة، فلبس جسدًا ماديًّا، فعرفه «أبناء» الأرض، وأطعموه طعامَهَم الأرضيّ. فتخدّر بسبب تلك الأطعمة، ونام، ونَسِيَ المهمّة الموكلة إليه، حتّى نَسِيَ أصلَه. فبُعث إليه برسالة تحمل اسم الملك الكبير ومساعديه، بهدف إيقاظه وتذكيره بأصله الإلٰهيّ. وقد ورد في الرسالة: «إنهض وقم من نومك واسمع كلام رسالتنا. تذكّر أنّك ابن الملوك، وانظر إلى العبوديّة التي أنت فيها...»[٣٣]. وقد نطقت هذه الرسالة بمجرّد وصولها قرب الولد: «ما إن سمعتُ صوتها وصوت صرختها حتّى استيقظت من سباتي، ونهضت»[٣٤]. واستأنف حينئذٍ ابن الملوك البحثَ عن الدرّة، ومن ثمّ سار في «طريق العودة». والوحي العرفانيّ هو هذه اليقظة، التي تحمل العارف، وهو على سطح الأرض،

---

(٣٢) J. E. Ménard, «Le Chant de la Perle», in *Revue de Sciences Religieuses*, 158, (1968), PP 289-325.

(٣٣) المرجع نفسه، ص ٣٠٥.

(٣٤) المرجع نفسه، ص ٣٠٥.

إلى أن يعيش خارج قيود الأرض، بمجرّد أن يعرف ذاته ويطّلع على خفايا الكون وعلى المصير الذي ينتظره.

إذا تركنا الأسلوب الشعريّ جانبًا، أمكننا القول بأنّ العرفان الغنوصيّ هو عمومًا معرفة خَفيّة، تكشَف لبعض المميّزين، فتتيح لهم الاطّلاع على خفايا العالم السماويّ، في طوبوغرافيّته وتاريخه.

أمّا الغنوصيّة «المسيحيّة»، فتزعم أنّها تستقي من التقاليد الباطنيّة التي أسرَّ بها المسيح إلى بولس، وإلى بعض رسله وتلاميذه، فنقلت إلى تابعيهم، إلى أن تبلغ العارف. وهي تقاليد تفسيريّة، من شأنها أوّلًا فهم روايات التكوين. وهو ما يفسِّر دخولَ بعض التقاليد التفسيريّة الربّيّة اليهوديّة. وكما تقدّم القول، تتضايف هذه التقاليد اليهوديّة والمسيحيّة، وتتداخل مع التقاليد الفلسفيّة، ومن بينها الأفلاطونيّة. وهكذا، وفي إطار تعارض المعقول والمحسوس، ينتج المحسوس عن المعقول من خلال انحطاطٍ ما (سقوط «حكمة»)، فيختلط المعقول (الإلهيّ) بالمحسوس، وتتولّد النفوس. ونلاحظ أيضًا، في إطار هذا التعارض بين المعقول والمحسوس، أنّه ثمّة إله خالق سفليّ - «الدميورج» - يظهر مُعنيًا الله المتعالي، ومبدأ العالم المعقول، من التورّط في الاتّصال بالمادّة المدنّسة[٣٥].

ز - خاتمة: العلامات الفارقة في الغنوصيّة

+ تعليم إيزوتيريّ - باطنيّ. العارف شخصٌ مختار، يتميّز لا بفضل إنجازٍ حقّقه، بل بفضل طبيعته. وهو بحكم الطبع قادر على تحقيق العرفان. فعندهم أنّ «المخلّص» يؤهِّل النفسانيّين والروحانيّين على حدّ سواء بقرارٍ منه. إنّما يرتكز تأهيل الروحانيّين على تعليم مختلف عن سائر التعاليم، أي أنّه تعليم سرّيّ. وكذلك فإنّ أناجيل المسيحيّين يقتصر نفعها عليهم، أي على النفسانيّين. أمّا الإنجيل الحقيقيّ ومعناه، فلا يكشفان إلاّ

(٣٥) راجع التفسير الذي يقدّمه أفلاطون بهذا الصدد في كتاب التيمي *Le Timée*.

للروحانيّين، لأنّهم وحدهم القادرون أن يفهموهما. ويراد من هذا الكلام أنّ المسيح، ومن بعده رسله وتلاميذه، إنّما استخدموا لغةً ازدواجيّة، والدليل في قول متّى (١١/ ٢٧): «لا أحد يعرف الآب إلاّ الابن ومَن أراد الابن أن يُعلِن له». ونعرف بحسب التعليم الغنوصيّ أنّ الآب هو أيضًا «الهوّة»، وأنّ الابن هو «العقل» الذي انبثق منه «المخلّص».

+ مضادّة الكون. لقد رأينا كيف أتى هذا العالم إلى الوجود، إذ كان ثمرة سقوط وخلل في عالم الألوهة. فالمادّة نشأت من الأهواء المتعدّدة في الـ«حكمة العلويّة»، وكان لا بدّ من إبعادها عن «البليروم»، حفاظًا على نقاوته. والمادّة، كلُّ مادّة، خالية من النقاوة. والعالم السفليّ الذي نحن فيه، هو مَقرّ الشرّ والألم والمرض، وهي أمور يتعذّر تعايشها مع الروحانيّ والمعقول. وكان العارف، كيفما اتّجه نظره، لا يرى سوى الشرّ، سواء في حياته الشخصيّة إنسانًا، أو من حوله. ولكي يتخلّص من هذا الشرّ، يكفيه أن يقول: «أنا أتألّم من الشرّ، إذن أنا أنتمي إلى الخير»[٣٦]. وفي هذا تكمن الأهمّيّة التي توليها الغنوصيّة لمعرفة نشأة الكون، والتي تفسّر لهم سبب الشرّ وطريقَ الخلاص.

+ مضادّة الجسد. وهو يتفرّع عن موقف معاداة الكون. فالجسد متكوّن من مادّيّة هذا العالم، ومن هذا الجسد يتكوّن البدن الآلاميّ عند العارف. ويجد الروحانيّ أنّه سجين في هذا الجسد العاجز عن بلوغ الخلاص. وهذا ما يستتبع ضرورةَ التخلّص منه في أسرع وقت. ومن البديهيّ أنّ احتقار البدن يفقد حياة الجسد كلّ قيمتها، ما يجعل «الملكيّة الإنسانيّة» غير ذات أهمّيّة لدى الغنوصيّ. ولا معنى، في هذا السياق، لمفهوم الأخلاق ولمفهوم انعدام الأخلاق.

+ مضادّة الزمن. بانعدام الجسد ينعدم الزمن. فالزمنيّة مرتبطة بوضعنا الكيانيّ البدنيّ. ولا يدخل الجسد في الحسبان، وكذلك الزمن،

---

(٣٦) Jean Doresse, *La Gnose*, in HISTOIRE DES RELIGIONS, II, NRF, Paris, 1972, p 380.

في نظر العارف الغنوصيّ. فغياب الزمن يلغي التاريخ، لذا كان العرفان معاديًا للتاريخ. فكيف لكائن ألوهيّ وخالدٍ أن ينصاع للتاريخ وأن يحيا في سياقه؟ والكلّ يعرف أن لا مكان للزمن وللتاريخ في «البليروم».

+ ثنائيّة. يعيش العارف في هذا العالم وضعًا يسوده الشرّ. فكيف يخرج من الشرّ إن لم يوجَد حلّ آخر هو الخير؟ فالخير هو النقيض للشرّ والعلاج منه. فلا يكون قَدَرًا محتومًا. ومن نحو آخر، نرى الشرّ ملتصقًا بالزمن، لأصله المادّيّ، لذا كان لا مفرّ من زواله مع زوال المادّة خلال الانفجار الكونيّ، يوم تقوم القيامة في نهاية هذا العالم السفليّ. وفي هذا يردُّ العرفانيّون على مقولة الجبريّة التي لم يرَ الأقدمون منها مخرجًا. ومن هذه الزاوية يكون الغنوصيّون قد عثروا على حلّ يرتضونه لمسألة استعادة الحرّيّة في مواجهة الجبريّة، تلك المسألة التي حلّها المسيحيّون بوساطة المعموديّة، تنقلهم من ناموس الجبريّة إلى ناموس المسيح، ناموس الحرّيّة. وهكذا كانت الثنائيّة الطريقة لجعل الغنوصيّة مذهب خلاص للمنتمين إليها.

+ «نموذجيّة معكوسة»[٣٧]. فعندهم أنّ كلّ شيء حصل في «البليروم» نفسه، قبل أن يطرح على نطاق الأرض. فالعالم السفليّ لا يعدو أن يكون نسخة ناقصة، شَوهاء وعابرة، عن العالم العلويّ. وقد تمكّن هذا المنهج من تعزية أولئك الذين كان يحزنهم وجود الشرّ في الدنيا، لأنّه اعتبر الشرّ أمرًا موقوتًا، في حين أنّ الأمر الحقيقيّ الواقعيّ الوحيد - وهو عالم الألوهة - يتمتّع بالكمال. لكنّ نظرة الغنوصيّة إلى صيرورة الكون تبدو وكأنّها صورة عن وضع الإنسان في العالم الأرضيّ. فهكذا نستطيع ردّ النظرة إلى سقوط «الحكمة» في «البليروم» (ومنه) وخلاصها، إلى رؤية إنسانيّة ترَدّ الشرّ - من خلال نظرة أسطوريّة تتّسم بنفحة فلسفيّة - إلى سقوط الإنسان وتخطّاه في توقها إلى الخلاص. وبما

(٣٧) العبارة هي من صنع الأب سانيار: F.M.-M. Sagnard, *La gnose valentinienne et le témoignage de Saint Irinée*, Vrin, Paris, 1947, pp 244 et ss.

أنّ كلا السقوط والخلاص قد تحقّقا في العالم العلويّ، بحسب النظرة الغنوصيّة، فلا بدّ من تحقّقهما في الإطار الدنيويّ، فيضمن بذلك العارف خلاصه. وهذا ما ينطبق أيضًا على النظرة الغنوصيّة إلى أصل الإنسان العارف التي تردّه إلى «أنثروبوس» [الإنسان الكامل]، وهو زوج «الكنيسة» (كنيسة المختارين). وبما أنّ كلّ «الإيونات» متعادلة وقابلة للتبادل في ما بينها[٣٨]. فيمكننا ردّ سقوط «حكمة» إلى «أنثروبوس»، وكذلك خلاصها. وبالتالي فإنّ صيرورة «أنثروبوس» تضحي مثالًا لصيرورة العارف المُقيم على الأرض. وكذلك تقول الغنوصيّة بأنّ أصل السرد الإنجيليّ موجود مثالًا في «البليروم»، وإنّ هذا السرد لا يعدو كونه يكشف لأنظارنا الأرضيّة ما كان قد حصل في الأزل في «البليروم». وبذلك فيحقّ لنا أن نتكلّم عن «نموذجيّة معكوسة»، إذ إنّ الغنوصيّ «يعكس» على «السماوات» ما يراه حاصلًا على الأرض، في حين أنّه يقول إنّه يفعل العكس. وفي الواقع، ليست أحداث السماوات المأساويّة مع «نهايتها الفرحة» هي التي تنتقل إلى الأرض، بل إنّ الرؤية الخلاصيّة الأرضانيّة هي التي يتمّ تطبيقها على السماوات.

(نقله إلى العربيّة د. نداء أبو مراد)

---

(٣٨) بحسب بطليموس، جَعَل «الروح القدس» المساواة قائمة بين الإيونات جميعها بعد سقوط «حكمة» وبعد طرد هراها من «البليروم». ومن مبادئ الغنوصيّة الثالثيّة أنّ الإيونات كانت تتواصل في ما بينها وأنّها كانت تتبادل الوظائف.

صدر حديثًا عن دار المشرق