المذهب الباطني

في

ديانات العالم

ترجمة

نهاد خياطة

لوك بنوا

المذهب الباطني في ديانات العالم

ترجمة
نهاد خياطة

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع

جميع الحقوق محفوظة

الطبعة الأولى

1418هـ ـ 1998م

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع

بيروت ـ الحمراء ـ شارع اميل اده ـ بناية سلام ـ ص.ب: 113/6311 لبنان
هاتف: 4/791123 / 802428(01) - 220924(03) - فاكس: 603654(01)
المصيطبة ـ شارع بارودي ـ بناية طاهر ـ هاتف: 311310 - 301030(01)

مقدمة المترجم

يتناول هذا الكتيّب المظاهر التي اتخذها مذهب الباطن، الأساس الأعمق الذي تنهض عليه جميع الأديان، في مختلف أصقاع العالم وفي جميع العصور.

وقد رأيت أن أترجمه إلى العربية لعدة أسباب منها:

إنه **دعوة** إلى إقفال باب الجدل الذي لا طائل وراءه حول صحة هذا الدين أو ذاك، أو زَيْف هذا الدين أو ذاك ـ خصوصاً وإننا في بلد تعددت فيه الأديان وتنوّعت المذاهب. وإلى الإقرار والاعتراف بأن كل دين هو صحيح نسبياً، وإن جَزَمَ أتباعُهُ أنه صحيح بإطلاق. لأننا إن قلنا إن ديناً ما صحيح بإطلاق، ترتّب عليه أن كل دين آخر زائف بإطلاق، مما يُعطي الحق لأتباع كل دين آخر أن يقولوا نفس القول، فنكون أمام أديان جميعها صحيح بإطلاق وجميعها زائف بإطلاق في وقت واحد. إذن، لا بد من الخروج من هذا التناقض. وسبيلنا إلى ذلك مذهب الباطن الذي يأتي لكي يمدنا بهذه الحقيقة: **الأديان جميعها ترتد إلى أصل واحد، أرومة واحدة.** وهذا ما يؤكده ج. دي ميستر في قوله: **ما ثمة من عقيدة إلا**

ولها جذر في الطبيعة الصميمة وفي مأثور قديم قِدَمَ النوع البشري.

مع أن الكاتب يسوّي بين جميع الأديان من حيث صحتُها النسبية، يدعو كل مؤمن إلى التمسك بمعتقده الخاص لأننا «بالولادة أو الإقامة أو العناية ـ يقول المؤلف ـ نكون جزءاً من أمة وعبادة. ومن الطبيعي أن نسير وراء ما نحن جزء منه، إذ لا شيء يحل محل طريق السلف في ركوب الطريق الإلهية». وهو لا يحبّذ أن يسلك المرء طريقاً غير طريقه الذي نشأ عليه، «فإذا وقعنا تحت إغراء صيغة أجنبية، فقد تحتجّ الخافية (= اللاشعور) ولا تبقينا على الطريق القديم، إذ تعوق مقاصدنا الأكثر تصميماً. أن تغيّر طريقك هو اعتذار هيّن عن تجنب الهداية الحقيقية التي تتألف من تخلّق داخلي métamorphose ينطلق من الإنساني إلى الإلهي».

وفي نظرنا إن ما يدعو المرء إلى التمسك بدين نشأته، وإن اعترف بصحة الأديان الأخرى، أن الدين، أي دين، ينطوي في جوهره على نظرة إلى العالم Vision du monde موروثة من حيث إنه تعبير أو مظهر للتكوين العقلي والنفسي الذي انبثقت منه هذه العقيدة أو تلك. لا أعني بذلك أن الإنسان، بما هو كائن أرضي ونسبي، هو الذي أوجد الدين بدافع من حاجاته المادية أو النفسية، بل بما هو كائن سماوي وروحي، مخلوق على صورة الله، الذي أوْدَعَ فيه القدرة على التلقّي عنه والتعلم منه ان هو استطاع تجاوز شرطه البشري، بحيث يعيد

للصورة الإلهية (روحه التي لوّثتها الخطيئة!) بهاءها ورونقها، وهي بعد خارجة لتوّها من يد الله. . .

على أن تمسك المرء بدين نشأته لا يجيز له أن يتعصب ويتنكر للصور الأخرى التي تتجلّى فيها الحقيقة الدينية ومنها معتقده؛ وبذلك يتنكر لمعتقد نفسه من حيث لا يدري. هل أستطيع، وأنا المسلم، أن أجد نفسي في المسيحية أو البوذية أو الهندوكية؟ إن استطعت فمعنى ذلك أنني تعمقت في الإسلام، وتعمقي هذا هو الذي أوصلني إلى هذه الرؤية؛ أي إلى الحقيقة الدينية الواحدة التي ينهض عليها الإسلام وسائر الأديان الأخرى. إن هذا يزيد في غنى تجربتي الروحية ويكسبها جمالاً ورواءً. بهذا الصدد، يقول الشيخ الأكبر، وقد استشهد به المؤلف:

لقد صار قلبي قابلاً كلَّ صورةٍ فمرعى لغزلانٍ وديرٌ لرهبانِ
وبيتٌ لأوثانٍ وكعبةُ طائفٍ وألواحُ توراةٍ ومصحفُ قرآنِ
أدين بدين الحب أنّى توجهتْ ركائبُهُ فالحب ديني وإيماني

المدخل

لا يقوم العالم إلا على السرّ

- سفر الزّوهار -

لعلنا ندهش أن نجد دراسة عن مذهب الباطن تصدر في مجموعة حديثة كهذه المجموعة[1]، لأن التعاليم التي يعرضها هذا المذهب لهي من النوع الذي يعتبره العالم الراهن شيئاً قد عفّى عليه الزمن ولا يتفق مع موضوع تجريبي محدد. ومع ذلك فإن وضعاً كهذا قد يُربك العقل والعلم والتقانة*. لأنه إن كان أمراً منطقياً أن نحترم مبادئ العقل التي ليست هي موضوع البحث، فإنه ليس منطقياً أن نضيّق حدوده. «كل منهج صحيحٌ فيما يُثبت غير صحيح فيما ينفي»، كما يقول لايبنتز، وهو

(1) المجموعة المشار اليها Que sais-je؟

(*) «التقانة» التعريب الذي راح يتردد على أقلام الكتاب بدلاً من «التقنية»، لاتفاقه مع مقاييس اللغة العربية التي تعتمد صيغة «فعالة» للدلالة على علم أو فن أو حرفة، كأن تقول: زراعة، صناعة، تجارة الخ.. - المترجم - .

أحد مؤسسي «الحساب غير المتناهي الدقة»، كل نفي فإنما يبتر من الواقع جزءاً من الممكن، تقع مهمة توضيحه على عاتق العلم. إذن، ليس من المنطقي أن نقصر الواقع على جوانبه العقلية والتقانية، التي تكون صالحة جداً في مجالاتها. التاريخ القديم للإنسان البدائي ينتسب، هو أيضاً، إلى العلم. ونحن لا ندري مقدار ما في الإنسان الراهن، الحيّ المكتمل، من بدائية في جزء كبير من تكوينه، ومقدار ما فيه من احتياجات قديمة غير عقلية. من وجهة نظر تقانية بسيطة، المكينة التامة الصنع لا تلغي الأداة الأصلية أو الوظيفة البدائية التي تريد أن تحل محلها. فالطائرة الأسرع من الصوت (سوبر سونيك) لا تقضي على استخدامنا لأرجلنا. والآلة الحاسبة لا تمنع الدماغ البشري من التفكير كما يحلو له. وعلى الكيمياء الزراعية واجب مراعاة قانون الفصول ومسيرة الشمس. وعلى صاحب المنطق الرياضي الأشدّ طموحاً أن يأخذ في حسبانه حساسية وروحانية لم يستطع إشباعها. فالمعنويات والحدْس والدين والتأمل أمور لا تخضع إلى مَيْكنة معمّمة mécanisation généralisée.

في المقابل، إن قانوناً للتوازن العالمي يتطلب، تعويضاً عن هذه المادية العامة، أن يُمنح القطبُ الأعلى من الروح حرية مماثلة. ومذهب الباطن هو الوسيلة التي يمكنها أن تؤدّي وظيفة التوازن هذه على أحسن وجه. يقوم دور الباطنية في الدرجة الأولى على إفهام الكتابات المقدسة التي أبدعتها

الحضارات القديمة، من شرقية وغربية، التي أبدت حتى الآن عن أسرار غير مفهومة، بينما هي تتفق مع حقيقة دائمة ليس فيها من القديم سوى التعبير الذي يحجب راهنيّتها عنا. ثم هو يتيح لنا أن ندرك طبيعة عقيدتنا الخاصة والتطلع الذي تجيب عليه. هكذا نجد الناس، حتى الأكثر تقدماً في ميدان الحداثة، الذين ما زالوا قريبين من طبيعتهم الأصلية قرباً يجعلهم يحترمون عالماً مجهولاً في داخلهم، يصبحون قادرين على تفهم سر لا يمكن أن يعهد إليهم إلا بالإشارة.

في القسم الأول من هذا العَرْض نتخذ دليلاً لنا عملَ رينيه غينون*، الذي تلعب لغته العقلية، شبه الرياضية، المستخدمة في ترجمة الحقائق الفائقة للعقل، دور رمز بسيط للعرض. فمنظوره الميتافيزيائي هو بمثابة مدخل إلى القسم الثاني المخصص للجانب الداخلي من أديان العالم الرئيسية ولباطنية أساليب المبايعة (أو المسارّة) التي ترتبط بها.

إن وجهة النظر التي يقدمها لنا تفرض نفسها بحكم ما تتصف به من شمولية منطقية، مستقلة عن كل منهج، وكل دغماطيقا، وكل خرافة عرقية أو لغوية. ومع ذلك، فإن متطلبات واسعة الأبعاد تجبرنا على الجمع بين أضداد جمعاً

(*) هو الفيسلوف الفرنسي المسلم الذي تسمّى باسم عبد الواحد يحيى. عاش شطراً هاماً من حياته في القاهرة حيث تزوج وأنجب وفيها دفن، رحمه الله رحمة واسعة!

مُبْتسراً، حاولنا فيه التقليل ما أمكن من الترخّص بدون أن نوفّق إلى ذلك دائماً. كذلك أجبرتنا على أن نسكت عن التعاليم الصغرى. لقد كان اهتمامنا الوحيد الدقة والتحديد في مجال يكونان مستبعدَيْن فيه بصفة عامة، ولكن تمَّ ذلك على حساب جواذب أشد قوة.

وقد يأسف البعض أننا لم نلحظ استعمال باطنية طبيعية من قبل كتّاب أو شعراء لهم صلة بالرمزية والسريالية، ولا يقل عنهم آخر فرسان الهيكل. القارئ المتنوّر يدرك هذه العلاقات في يسر، ويدرك أن ما من عقيدة إلا وتُبطل غيرها من العقائد، وما هي إلا وجهات نظر خاصة في حقيقة لا تدرك ومتكثّرة، تتكيف دائماً مع جميع التحليلات التي نخضعها لها.

النسبية العَرَضيّة لهذه الوجهات من النظر (= العقائد) لا تنطوي على نسبية للمعرفة الداخلية التي تدّعي اعتناقها البنى والصورُ وتشهد فقط للحدود التي تقف عندها وسائل تعبيرنا. الباطنية، التي تجهد لأن تضع هذه الحقيقة الداخلية في دائرة الضوء (بدون أن تستطيع ذلك بصورة فعّالة وهو ما يحفظها من كل وقتيّة)، تسمح لنا أن نتجاوز جميع الثقافات والوصول إلى الثوابت الشمولية حين يختبئ جوهر الحقيقة الذي لا يُعبَّر عنه.

الباب الأول

نظرة عامة

1 ـ الظاهرية والباطنية

في منظور عام، نجد عند بعض فلاسفة الإغريق مفهوم الباطنية ينطبق على تعليم شفوي، ينقلونه إلى بعض التلاميذ المختارين. على الرغم من أنه من الصعب في مثل هذه الشروط التعرّف على طبيعة هذا المفهوم، نُبيح لأنفسنا أن نستخلص من هذه الشروط نفسها أن هذا التعليم يتجاوز مستوى الفلسفة والبيان العقلي بُغية الوصول إلى حقيقة مغايرة كلياً، ترمي إلى ملْء كامل وجود التلميذ بالحكمة، نفساً وروحاً في نفس الوقت. يبدو أن هذا كان هو الحقيقي من دروس فيثاغوراس التي وصلت، عن طريق أفلاطون، إلى اتباع الفيثاغورية الجديدة في الإسكندرية.

هذا المفهوم ذو المظهرين، أحدهما ظاهري والآخر باطني تشتمل عليهما عقيدة واحدة، متعارضان ظاهرياً ومتكاملان حقيقةً، يمكن تعميمهما، لأنهما مؤسسان على طبيعة الأشياء. حتى حين لا نعترف بهذا التمييز اعترافاً صريحاً، نجد

اضطراراً في كل عقيدة، من مستوى فيه شيء من العمق، شيئاً يتفق مع هذين المظهرين، تترجمه الأضداد التي نعرفها جميعاً، من مثل الخارجي والداخلي، الجسم والمخ، البيّن والخبيء، الطريق الواسع والطريق الضيق، الحرف والروح، القشرة والنواة. في اليونان نفسها، كان تعليم الفلاسفة تتقدمه الأسرار الدينية، التي ينطوي اسمها نفسه على الصمت والسريّة. نحن نعلم أن مستلمي الأسرار mystes كان يتعين عليهم أن يقسموا على عدم البوح بشيء من أسرار الدرامات الليتورجية المتعلقة بليالي ايلوسس الشهيرة التي سمح لهم بالاطلاع عليها وأقسموا على كتمانها.

على نحو أعمّ، الممنوع الذي يؤثر في معرفة من رتبة معينة يكشف عن درجات مختلفة تبعاً لطبيعته. وقد يكون هذا ببساطة الصمت الانضباطي الذي يبتغي امتحان أخلاق الملتمسين (= طالبي الدخول أو الانتساب)، كالذي كان يمارسه الفيثاغوريون. أو قد يكون الصمت الذي يحافظ على الأسرار التقانية المتعلقة بممارسة مهنة أو علم أو فن؛ وقد كانت جميع الحرف على هذه الحالة من التكتّم. كانت تتطلب ممارستها مؤهلات محددة، وكانت تتألف من طرائق في العمل يحظر الكشف عنها.

لو ذهبنا الآن إلى ما وراء المعنى الحرفي، فإن من الممكن أن يظل الغموض يكتنف العقيدة على الرغم من عرضها عرضاً واضحاً وتاماً. في هذه الحالة تكون الصفة الباطنية ناشئة عن

تفاوت العقول وعدم فهم الواقعة من جانب المستمعين. وهناك نوع آخر من الأسرار يلتزم الرمزية في كل تعبير مكتوب أو منطوق، خصوصاً عندما يتعلق الأمر بتعليم روحي. في التعبير عن الحقيقة، يبقى دائماً شيء لا يُعبَّر عنه، من حيث إن اللغة غير قادرة على ترجمة المفاهيم بدون صور تنقلها إلى العقل. أخيراً وعلى وجه الخصوص، السر الحقيقي يتأكد هكذا بطبيعته، وليس في مقدور أحد أن يكشف عنه الستار. بل يبقى شيئاً لا يعبر عنه ولا يمكن الدنيويين أن يبلغوه، ولا يمكن الوصول اليه الا مستعينين بالرموز. **فالذي ينقله المعلم إلى التلميذ ليس هو السر نفسه، بل الرمز والتأثير الروحي الذي يجعل من فهمه أمراً ممكناً.**

هكذا يتكون مفهوم الباطنية تحديداً من ثلاث مراحل أو ثلاثة أغلفة من المصاعب المتزايدة. فالسر هو، أولاً وقبل كل شيء، ما نتلقاه في صمت، ثم يحظّر على من يتلقاه النطقُ به، وأخيراً، هو ما يصعب علينا أن ننطق به. يتكون السر الأول من الصيغة نفسها التي يتخذها كل تعبير؛ فهو، من هذه الناحية، باطنية «موضوعية». والثاني يتعلق بقلة كفاءة المخاطَب. وهذه باطنية «ذاتية». ثم هناك الحجاب الأخير الذي يخفي الحقيقة فيما يعبر عنها، وهو يتعلق بصفتها التي لا يُسبر غورها من حيث طبيعتها. إنها الباطنية «الجوهرية» أو الميتافيزيائية، التي نريد أن نعالجها على وجه أخص، لأنه بفضلها تتحد من الداخل جميعَ العقائد الموروثة.

يجب أن نضيف أنه إن كان ثمة تناسب منطقي بين الظاهرية والباطنية، فليس بينهما تماثل تام، لأن الجانب الداخلي يهيمن على الخارجي، يكمله فيما يتجاوزه، حتى ولو اتخذ هذا الجانب الخارجي اللهجة (= النبرة) الدينية كما في الغرب. فالباطنية، إذن، ليست هي الجانب الداخلي من الدين وحسب، من حيث إن الظاهرية لا تملك دائماً ولا اضطراراً جانباً دينياً، والدين لا يملك احتكار القدسي. **ليست الباطنية ديانة خصوصية مقصورة على الممتازين، كما قد يُظن أحياناً؛ فهي ليست بحد ذاتها سوى وجهة نظر أعمق تجاه الأشياء المقدسة. وهي تتيح فهم الحقيقة الداخلية التي تعبر عنها كل صورة دينية أو لا تعبر.** في الدين تكون الصفة الاجتماعية هي الغالبة من دون أن نستبعد منه وظائفه الأخرى. فهو يتوجه إلى الجميع على حين أن الباطنية لا تدركها إلا القلة، لا بالإرادة بل بالفطرة. ان ما هو «سرّ» Secret في الباطنية يصبح «مِسْتاراً» mystère في الدين. فالدين استظهار extériorisation للعقيدة المحدودة بما هو ضروري لسلامة الناس العامة، من حيث إن هذه السلامة خلاص مقرر على صعيد الكائن. ذلك أن الدين ينظر إلى الكائن في حالته الفردية والبشرية حصراً. يضمن له الشروط النفسية والروحية المثلى من حيث انطباقها على هذه الحالة، من دون أن يحاول إخراجه منها.

والحق إن الإنسان، من حيث هو إنسان، لا يستطيع أن يتجاوز نفسه، لكنه إذا استطاع الوصول إلى معرفة وخلاص

وهما عبارة عن مواحدات identifications، فلأنه يمتلك في نفسه حالة كونية تناسبها. الباطنية التي تستعير، لكي تتكشف لنا، كما سنرى، القناة المنهجية من المبايعة أو المسارّة، إنما ترمي إلى انتزاع الإنسان من حدود حالته البشرية، وتفعيل القدرة التي تلقّاها للوصول إلى أحوال عليا، بفضل طقوس قاسية ومحددة، على نحو فعّال ودائم.

2 ـ العوالم الثلاثة

الباطنية، وشأنها في هذا كشأن كل علم، لها مفرداتها ورمزيّتها الخاصة أيضاً. وهي تعلق أهمية محددة على المصطلحات التي تستعيرها من العلوم الأخرى. وترجع أدوات تعبيرها إلى العصر الذي نشأت فيه. لذلك يتعيّن علينا أن نتساءل مع أي مفهوم للعالم تتناسب هذه الأدوات في عقول المعاصرين وفي علم تلك الأزمنة القديمة.

فيما وراء الطبيعة المَرْئيّة والمحسوسة، كان مفكرو العصور القديمة الكلاسيكية يعترفون بوجود حقيقة عليا تسكنها قوى غير مرْئية. إنطلاقاً من الإنسان، الذي كانوا يحلّونه بطبيعة الحال في مركز الكون، كانوا قسّموا العالم إلى مجالٍ ثلاثة، تشتمل على عالم مادي، وعالم نفسي، وعالم روحي، في مرتبيّة ظلت مدة طويلة في أساس التعليم في العصر الوسيط. المحل المركزي والتوسّطي المُعطى للإنسان في الكون تفسّره وحدة العناصر التي يتكون منها أحدهما والآخر. كان

الفيثاغوريون يعلّمون أن الإنسان عالم أصغر، ميكروكوسم، وهي العقيدة التي اعتمدها أفلاطون ووصلت إلى مفكري القرون الوسطى. هذا التمثيل الانسجامي الموحد للعالم والإنسان، العالم الأكبر (ماكروكوسم) والعالم الأصغر(ميكروكوسم)، أتاح لهؤلاء المفكرين أن يميزوا في الإنسان ثلاثة أشكال من الوجود. فالعالم المادي يناسبه جسمه، والعالم النفسي تناسبه نفسه، والعالم الروحي تناسبه روحه. هذا التقسيم الثلاثي كان وراء نشأة ثلاثة علوم: علم الطبيعة أو الفيزياء، علم النفس أو البسيكولوجيا، علم الروح أو الميتافيزياء؛ وقد سُمّي هكذا لأن مجاله يمتد إلى ما وراء الفيزياء أو الطبيعة. **لنلاحظ من فورنا أن الروح ليست ملكة فردية، بل ذات صفة شمولية متحدة بالأحوال العليا من الوجود.**

هذا التقسيم الثلاثي المؤلف من روح ونفس وجسد، هو اليوم تقسيم غريب، لكنه كان شائعاً في جميع العقائد التقليدية على الرغم من أن الحدود فيما بين مجالاتها لا تتلاقى تماماً بصفة دائمة. فقد نجد هذا التقسيم في المأثور الهندوكي مثلما نجده في الصيني. وفي المأثور اليهودي يُصاغ هذا التقسيم الثلاثي صياغة صريحة في مطلع سفر التكوين حيث نجد النفس الحية تتمثل ناتجاً عن اتحاد الجسد ونفخة الروح. اعتمد أفلاطون هذه الصيغة ومن بعده الفلاسفة اللاتين الذين ترجموا الكلمات الإغريقية الثلاث «نوس» noûs؛ «بسيشيه»

psyché، «سوما» soma إلى اصطلاحات مماثلة «سبيريتوس» spiritus، «انيما» anima، «كوربيس» corpus.

والمأثور المسيحي ورث هذا التقسيم الثلاثي الذي دوّنه القديس يوحنا في مطلع انجيله، الذي يُعدّ مصدر الباطنية المسيحية. فثالوث الكلمة Verbum والنور Lux والحياة Vita، الذي يُعدّده، يجب أن يقترن كلمة فكلمة بالعوالم الثلاثة الروحي والنفسي والجسدي، من حيث إن النور تتميز به الحالة النفسية أو اللطيفة، التي هي حالة جميع التجليات الإلهية théophanies.

ويميز القديس إيرينيه Iréné بوضوح التقسيمات الثلاثة في بحثه المطوّل، القيامة Résurrection: «في الإنسان التام ثلاثة مبادئ هي الجسد والنفس والروح». فالمبدأ الذي يُنقذ أو يخلّص ويمنح الشكل هو الروح، والآخر الذي يتحد بالروح ويتشكل به هو الجسد. والذي يتوسّط الاثنين هو النفس. وهذه قد تتبع الروح فتسمو أو تخضع للجسد فتنقاد للشهوات الأرضية وتنحطّ. ولكن من أجل تفادي خطر إضفاء عنصر جسدي خفية على النفس، كما فعل أفلاطون، عمد علماء المسيحية إلى التقريب بين النفس والروح حتى خلطوا بينهما. وهذا ما أدى إلى الثنائية الديكارتية الشهيرة، ثنائية النفس والجسد. وفي نفس الوقت إلى الالتباس بين النفسي psychique والروحي spirituel، اللذين لا يرى عصرنا فرقاً بينهما بمقدار ما لا يزال يقلل من معطى كل منهما. ومع

ذلك، فإن النفس إن كانت هي الوسيط بين الأجزاء السفلية والعلوية من الكائن البشري، فلا بد من أن يوجد بينهما اشتراك في الطبيعة. إن هذا يفسر لنا السبب الذي حمل القديس أوغسطين، بل وحتى القديس بونافنتور، على أن ينسب للنفس جسماً لطيفاً اتباعاً لعقيدة تقليدية لم يأخذ بها القديس توما خوفاً من أن يُمَيْدِدَ* النفس.

3 ـ الحدس والفكر والعقل

هذه المرتبيّة المؤلفة من الأحوال الثلاث يناسبها، لدى الإنسان، ثلاث ملكات هي الحدس الحسّي لجسمه، والتخيل لنفسه (أو بالأحرى الفكر والتخيل للمركّب النفسي ـ العقلي) والعقل المحض أو الحدس المفارق للروح. الحدس الحسي والتخيل لا يطرحان مشكلة، على حين يستحق التوازي بين الفكر raison والعقل intellect شيئاً من الشرح.

لا يمكننا قبولُ وجهة النظر الباطنية وفهمُها إلا من خلال الروح التي هي الحدس العقلي أو العقل intellect الذي يطابق البداهة الجوّانية للأسباب التي تسبق كل خبرة. فهي ـ الروح ـ واسطة المقاربة النوعية للميتافزياء ومعرفة مبادئ من نظام كوني. هنا يبدأ مجال ليس فيه وجود للاضداد ولا للمنازعات

(*) مَيْدَدَ يُمَيْدِدُ كسيطر يسيطر صيغة اعتمدناها ترجمة لكلمة matérialiser أي جعل الشيء مادياً ـ المترجم ـ .

ولا للتكامليات ولا للتساوقات، لأن العقل يعمل في نظام من الوحدة والاستمرارية المتساوية الشكل مع كلية الواقع. ولذلك كان بوسع أرسطو أن يقول إن **العقل أصحّ من العلم**، والقديس توما بأنه **كيفية المبادئ** L'habitus des principes أو قاعدة الأسباب. وعلى نحو أشدّ صرامة استطاع الروحيون العرب أن يثبتوا أن **عقيدة الوحدة عقيدة واحدة** La doctrine de l'unité est unique. إن وجهة النظر الميتافيزيائية التي بحكم حدّها لا يمكن أن تطالها نسبية الفكر تنطوي في نظامها على يقين. لكنها في المقابل لا يمكن التعبير عنها ولا تخيلها وتكشف عن مفاهيم لا يمكن مقاربتها إلا بواسطة الرموز. هذه الوسيلة الأخيرة من التعبير لا تتنكّر لأي حقيقة من أي نظام، لكنها تخضعها جميعاً بفضل القدرة التي تتمتع بها أسرارُها. والأفكار الأفلاطونية والثوابت الرياضية ورموز الفنون القديمة هي منها أمثلة على أصعدة مختلفة من الواقع.

أما العلم الحديث فعلى العكس من ذلك، أداته جدلية الفكر ومَجَالُهُ هو العمومي. ليس الفكر غير أداة مرتبطة باللغة تستعمل لجميع الغايات، تتيح احترام قواعد المنطق واللغة بدون أن تتضمن، أو تضمن، نوعاً من اليقين فيما يتعلق بالنتائج. بل وحتى إلى درجة أقل فيما يتعلق بالمقدمات. ذلك أن الفكر ليس إلا شكلاً استنتاجياً وخطابياً discursif أو كيفية استنتاجية كما يمكن لمفكر سكولاستي أن يقول، لا يرقى إلى بلوغ الأسباب. هو شبكة من الزَّرَد في شيء كثير أو

قليل من الرصّ، القيت على عالم الظاهرات وتشكل معه جسماً واحداً عندما تكون هذه الظاهرات ذات كثافة كافية، لكنه يتركها تمضي ويتجاهلها عندما تكون أكثر لطافة. فبالنسبة للعلم والفكر لا وجود للواقعة غير الملاحظة أو غير المقيسة. وأقل من ذلك عندما يتعلق الأمر بشيء آخر غير الوقائع. نفهم من ذلك أن الحقيقة لا يمكن أن تكون مرتبطة بالترجمة الخشنة التي تعبر عنها، أو تكون محدودة بتقانيّة وقتية اضطراراً. الجواب الذي يعطينا إياه الفكر ليس إلا جواباً ـ يتوقف كلّياً على المسألة التي تطرح عليه. إنه مشروط بها في وحدته ومقياسه ودرجته. كل جواب هو ـ بمعنى ما ـ مُتَضمَّن في السؤال بما يفترضه من مسلّمات. بذلك يظهر الصدى أنموذجاً لكل جواب «عقلي»، كما تظهر العبارات (المغايرة على نفس الفكرة) أنموذجاً لكل حكم عقلي صارم.

على العكس، الكلمة لا تكتسب معناها العميق إلا في سببها، كصدى فكرة تستخدم كلمات قديمة ـ التي هي رموز ـ بغية استحضار حقيقة راهنة دائماً، لكن أصبحت باطنية بسبب المادية التدريجية التي اكتسبها الفكر. لا يمكن العقل ولا الخبرة أن يضمنا لنا الحقيقة، لأن هذه الخبرة، تاريخية وبشرية حصراً، بالغة القصر، وبالغة الحداثة، وبالغة صغر السن، وبالغة المحدودية، ولا يمكن أن يكون لها مع الحقيقة مقياس مشترك. فهي لا تأخذ بالحسبان الصفة النوعية التي تتصف بها الأزمنة التي لا يمكنها وحدها أن تكشف لها عن

شهادة مباشرة، آتية من أقدم العصور، أعني من مأثور متواتر.

4 ـ المأثور المتواتر أو التقليد

يجدر بنا أن ندرك مفهوم المأثور الذي كثيراً ما تعرّض للنّكران والتشويه وعدم الاعتراف. المأثور لا يتعلق بلون محلي، بعادات شعبية، ولا بأنماط من السلوك غريبة يقّوم بجمعها دارسو الفنون الشعبية (الفولكلور)، بل بصميم أصل الأشياء. المأثور هو نقل جملة من الوسائل المعتمدة التي تتيح وعي المبادئ الكامنة في العالم ما دام الإنسان لم يعط نفسه أسباب حياته. الفكرة الأقرب، والأقدر على استحضار ما تعنيه الكلمة هي فكرة النسب الروحي بين المعلم والتلميذ، أو فكرة التأثير التكويني الذي يماثل النداء vocation أو الوحي inspiration، متّحداً بالروح جوهرياً في مثل اتحاد الوراثة بالجسد. الأمر هنا يتعلق بمعرفة داخلية مترافقة وجوداً مع الحياة؛ يتعلق بوجود مشترك، وفي نفس الوقت بوعي فائق معترف به كذلك، بعلم مشترك، إلى حد أنه غير منفصل عن الشخص الذي وُلد معه ويشكل سبب وجوده. عند هذه الوجهة من النظر، يكون الكائن الإنساني هو ما ينقل، ولا يوجد الا لأنه ينقل وبمقدار ما ينقل، الاستقلال والفردية تبدوان حقيقتين نسبيّتين تشهدان على ابتعاد متزايد وعلى انحطاط مستمر عن حالة وسيعة من الحكمة الأصلية، مطابقة تماماً لاقتصاد قديم.

هذه الحالة الأصلية قد يمثلها المركز البدْئي centre primordial الذي يشكل أحد رموزه الفردوسُ الأرضي المعروف في المأثور العبري، على أساس أن هذه الحالة وهذا المأثور وهذا المركز تشكّل تعبيرات ثلاثة عن نفس الحقيقة. بفضل هذا المأثور السابق على التاريخ، كانت معرفة المبادئ، منذ الأصل، متاعاً مشتركاً بين الناس، تفتحت فيما بعد واتخذت أرقى وأكمل الصيغ اللاهوتية في الحقبة التاريخية. لكن انحطاطاً طبيعياً، نشأ عن التخصص والإبهام، حفر فجوة عميقة بين الذين ينقلون الرسالة والذين يتلقونها، حتى لقد أصبح اعتماد شرح لها أمراً ضرورياً مع مضيّ الزمن، فظهر تقاطب بين المظهر الخارجي والطقسيّ والحرْفيّ وبين المعنى الأصلي الذي أصبح داخلياً، غامضاً وغير مفهوم. في الغرب اتخذ هذا المظهر الخارجي بصورة عامة شكلاً دينياً. وبما أن الدين موجّه إلى جمهور المؤمنين، انقسم إلى ثلاثة عناصر: دغماطيقا (حقيقة ثابتة) للعقل، وأخلاق للنفس، وطقوس للجسد. في غضون ذلك، وعلى النقيض من الوجهة المرادة، أخذ المعنى العميق، الذي أصبح باطنياً، أخذ ينحلّ في مظاهر بلغ من غموضها مبلغاً استوجب اللجوء إلى أمثلة موازية من الروحانيات الشرقية بغية التعرف على تماسكها وصحتها.

الإظلام المتزايد الذي أصاب فكرة المأثور حال زمناً طويلاً بيننا وبين فهم الوجه الحقيقي للحضارات القديمة، شرقية

وغربية، وفي نفس الوقت منعنا من العودة إلى وجهة النظر التركيبية التي كانت لها. إن منظور المبادئ وحده يتيح لنا أن نفهم كل شيء بدون أن ننفي شيئاً، بتشييد الاقتصاد وفق مترادفات جديدة وإعانة الذاكرة وتيسير الاختراع، بإقامة صلات بين التعاليم الموغلة في البعد ظاهرياً، مع الاحتفاظ بالذي يتحيّز هذا المركز المتميز بالثراء الذي لا ينفد من إمكانياته؛ وهذا يتمّ بفضل الرموز.

5 ـ الرمزية

الرموز، إذ تقيم جسراً بين الجسد والروح، تسمح لنا بجعل كل مفهوم عقلي حسّياً. فهي تتبدّى وُسطاء من المجال النفسي، وتمتلك تبعاً لذلك صفة مزدوجة، تجعلها قادرة على تكوين معنى مزدوج بل وحتى تفسيرات كثيرة ومتماسكة، وصحيحة من وجهات نظر مختلفة. تنطوي الرموز على جملة من الأفكار في هيئة كلّية غير تحليلية. كل منها يمكن تفسيره على أي مستوى كان، بما تسمح به قابليته للتفسير. فهو ليس أداة تعبير بمقدار ما هو أداة عرض. فالرمز جنس، تعتبر أنواعاً أصنافُه المختلفة من كلمات أو علامات أو أعداد أو إشارات أو كتابات أو أفعال أو طقوس. بينما يرتبط المنطق العقلي الذي يتصف به علم النحو (قواعد اللغة) بالمعنى الفيزيائي والحرفي، نجد الرموز الخطّية (الكتابية) تتصف بالتركيبة والحدسية؛ تتيح عوامل استحضار غير محدد حتى

ليحتمل ترجمات إلى قيم متعارضة ومتكاملة. من ناحية أخرى، لو مضينا في البحث حتى النهاية عن الأصول، لوجدنا أن المعنى الحرفي نفسه آتٍ من رمز أوّلي محت صورتَهُ لاشعورية العادة منذ أمد بعيد.

يقوم علم الرموز على التطابق بين مختلف أنظمة الواقع، الطبيعي وفوق الطبيعي، من حيث إن الطبيعي ما هو إلا مظهر للفوق الطبيعي. القاعدة الذهبية للرمزية تعلن أن حقيقة من نظام معين يمكن أن تمثلها حقيقة من نظام أقل ارتقاء، على حين أن العكس مستحيل ما دام على الرمز أن يكون أقرب تناولاً من الشيء الذي يرمز إليه. هذه القاعدة تنبع من الانسجام الضروري لتماسك العالم مأخوذاً في لحظة معينة، الضروري لتوازن كوني يتوافق فيه كل جزء مع الكل. هكذا يرمز الجزء إلى الكلّية، والأدنى يشهد للأعلى، والمعلوم يُغني عن المجهول.

الرمزية الحقيقية ليست أمراً استبدادياً؛ تنبثق من الطبيعة التي يمكن اعتبارها رمزاً لحقائق عليا ـ هكذا كان يعتقد أناس العصور الوسطى. كان العالم يبدو لهم شيئاً إلهياً أو بالأحرى، مثلما كان يقول بركلي، «اللغة التي يخاطب بها الروحُ غيرُ المنتهي الأرواحَ المنتهية». الممالك المختلفة في الطبيعة تتعاون على هذه الأبجدية المعبّرة. فالعلوم التقليدية كالنحو والرياضيات والفنون والحرف كانت تستخدم دعامات وأدوات تعبير عن المعرفة الميتافيزيائية أكثر مما كانت تعبر عن

قيمتها الخاصة، لكن بفضل هذه القيمة. كان من الممكن لكل فعل أن يغدو ذريعة لرمز مكافئ. حتى حوادث التاريخ تشهد لصالح قوانين تحكم التجلّي الكوني. هذه المماثلة مؤسسة على مماثلة تربط العالم الأصغر والعالم الأكبر، على وحدة عناصرهما وطاقاتهما.

نضيف أخيراً إنه لكي نستخدم الرمزية استخداماً صحيحاً يجب أن نفسر كل رمز بالمعنى المقلوب، من حيث منظورُهُ الشكليّ لا من حيث معناه الداخلي، بمثل ما تكون صورة شيء مقلوبة في مرآة أو على سطح ماء بالنسبة للشيء الذي تعكسه، بدون أن يتغير هذا الشيء. فما هو الأول والأكبر في نظام المبادئ يصبح الأصغر أو الأخير في نظام التجلّي، وما هو داخلي يصبح خارجياً، والعكس بالعكس. باختصار، الرمزية هي المفتاح الذي يفتح الأسرار، خيط «أرْيان» الذي يربط مختلف أنظمة الحقيقة. بواسطتها نفكر ونحكم ونحلم ونكون، من حيث إن الوراثة في جميع درجاتها هي أيضاً حالة من الرمزية، بمقدار ما يكون تناسب بين القوانين الفيزيائية والنفسية. فكل تجلٍّ يرمز إلى صانعه أو سببه. هكذا لا تكون الرمزية ـ كما قد يُظن ـ مجرد شاردة من شوارد الخيال الشعري ابتدعتها مدرسة أدبية أو صفة نراكمها فوق الأشياء. تشكل جسداً واحداً مع الحيقة نفسها التي تضطر إلى أن تعبّر عن شكلها وإيقاعها وإشارتها، بفضل عنصرها الأكثر جوهرية والأكثر

خفاء. ليست الرمزية غير حالة خاصة من علم الإيقاع مفهوماً في أوسع تعميمة، وإشارة مبدعة تقوم في أصل التجليات المرئية والمسموعة والمعيشة، يدّعي إعادة انتاجها كل طقس تقليدي.

6 ـ الطقس والإيقاع والإشارة

الإيقاع يختبئ في قلب كل تجلّ، وفي قلب كل فعالية عميقة تصدر عن الكائن ـ وفي قلب كل شيء لأنه ما من شيء في حالة عطالة ـ كما تحكم الوراثة تكوين الأحياء، والكيفيةُ العقلية تكوين الأدمغة. يشكّل الإطار المحسوب للطبيعة برمتها، لكل وجود يبدأ بالجسماني. الإنسان محوّل الإيقاعات. منذ ولادته حتى مماته نجده محمولاً فوق تيار من الأمواج المتحركة حيث تعين الدورات العظمى للسنين والفصول والأيام مُنحنى حياته. الإنسان يحب الإيقاعات ويفتش عن إدراكها في حرص شديد. يجد فيها تلبية لحاجة أساسية، هي حاجته إلى الاتصال مع محيط العالم، والانسجام مع الطبيعة، والسلام مع نفسه.

الفعل العقلي الذي نسميه فهماً، أو حتى معرفة، يتكون من استرجاع ذكرى تغطّي جدّة جلباب المعلوم، تحت قناع صورة مشتركة، أي إيقاع مشترك. العلامة المحسوسة تزعزع رجْعاً (= ردة فعل) للعادة، بفضلها يصبح المخيف والخارق أشياء مألوفة ومقبولة ومحتملة. تصبح مفهومة على الرغم من أنها لا

تكشف لنا شيئاً أكثر مما تكشفه عند أول مقابلة لها. غير المتوقع يمحوه سحر الإيقاع والاعتياد.

تتكوّن الصفة الأساسية للإيضاح من ازدواجية متكاملة في مراحله، ومن تناوب يتعاقب على هذه المراحل، يعاوض بعضها بعضاً حول نقطة توازن، هي أيضاً نقطة انطلاق ونقطة وصول. هذه النقطة المركزية التي يحتفظ بها الإيقاع خالقةً لشكل بفضل تردد فعّال وبأقل جهد يلزم لتشييده. إن أمواج هذا التردد المتوازن تنتشر بواسطة تطابق لطيف يتعدى الجسد الفيزيائي، في الصورة النفسية، حيث تقيم حالة من الانسجام والسكون الضروريين للحصول على حالات عليا من الوجود. هاتان المرحلتان يمكن فهمهما في الحركات المتناوبة للتنفس وإيقاع القلب التي يقوم عليها أكثر الطقوس التي تهدف إلى التحقيق الميتافيزيائي.

هذه الطقوس تكوّن طرائق تتيح المساهمة في القوى الجمعية التي تصدر عن كل مأثور لم يزل حياً. منها على سبيل المثال، المانْطرا الهندوكية والذكر الإسلامي والرقص المقدس والترانيم والأناشيد والصلوات المزمورية وركوع القلب ـ كل هذه تضع القلب والجسد والنفس في علاقة مع إيقاع الجماعة التي هو جزء منها، وأيضاً مع إيقاع العالم، الذي يدعوه أفلاطون موسيقى الأفلاك. كل طقس يستثير، كما يستثير كل فعل يتم وفقاً لنظام، تحويلاً للعناصر الخفيّة من الكائن البشري ويسهّل عودته إلى حالة البساطة الأولى التي

هي الحالة الفردوسية. يقوم الطقس على مفهوم غير زماني للفعل يرسخه الحاضر الأزلي، حيث يمكن كل شيء أن يتكرر، لا على النحو الذي يحسب العالم الحديث تجربته أمراً ممكناً، بل على أساس أصلح حتى، من حيث إن التكرار المماثل تماماً يتطلب «خروجاً من الزمان»، وهو ما لا يستطيعه غير الطقس.

7 ـ المسارّة أو البِداء L'initiation

المُسارّة أو البداء، الذي يوجب إدخال المرشح في الطريق الذي يؤدّي إلى تحقق شخصي، يتكوَّن جوهرياً من نقل تأثير روحي. وهو «بَرَكة» يمنحها معلم، هو بدوره بديء أو مريد initié، إلى تلميذ بفضل سلسلة غير منقطعة من نسب حقيقي يربط المعلم البادئ (مانح السر) initiateur ببداية السلسلة وبداية الأزمنة. كل طقس مُسارّة أو بداء إنما يتكون من إشارات رمزية تشهد لنسب أصلي، مثلاً **قبلة البادئ أو المعلم الذي ينقل بها إلى التلميذ البديء التأثير الروحي الذي صدر عن النفخة التي كان بها خلق العالم**. البادئ أو المعلم عندما يؤدي إشارات مماثلة لا يفعل بذلك بوصفه فرداً، بل من حيث هو حلقة في السلسلة، ناقل لقوة تتجاوزه وما هو منها غير خادم متواضع.

لكي تصبح المُسارّة حقيقية، يجب أن تتوفر في المرشح ثلاثة شروط: مؤهّل تام واستقبال منتظم وتحقيق شخصي.

يجب على الملتمس قبل كل شيء أن يبين عن لياقة فيزيائية وأخلاقية وعقلية. وبما أن البديء أو الملتمس يعتمد على فردية فيه، فيما تتكون من حدود، يجب أن يعرضها في أضيق الحالات الممكنة. وبما أن الهدف هو الغزو الفعّال للأحوال العليا، أو إذا كان المراد اتحاداً مع الذات Soi، مبدأ كل الأحوال، فهو يتطلب انسجاماً مطلقاً للنفس، سيطرة تامة على الحواس، توازناً كاملاً بين جميع عناصر الفردية، هذا الشرط يستبعد كل ما يشكل عيباً جسدياً أو نقصاً نفسيّاً من شأنه أن يكون عقبة في الطريق الصعب الذي يبتغي السير فيه، حتى ولو كانت هذه العيوب آتية من قبل المصادفة. ذلك أن كل ما يحدث للمرء فهو مشابه له، وما من حدث يجري إلا ويكون بينهما اشتراك في الطبيعة. والشروط الأكثر إلزاماً من أجل استلام السر يمكن إيجازها في أربع نقاط: طهارة في الجسد، ونبالة في العواطف، وسعة في الأفق العقلي وسموّ في الروح.

يجب أن يمنح السرَّ معلمٌ مؤهَّل، يسميه الهندوس «غُورُو» (الطاعن في السنّ)، ويسميه الأورثوذوكس «جيرون» Géron، وله نفس المعنى، والمسلمون يسمونه «الشيخ»، ويقوم تجاه التلميذ بدور أب روحي، من حيث إن البداء أو المُسارّة ولادة ثانية. يرافق تلميذه في الصعوبات التي تعترضه في تطبيق النهج المرسوم له. أما المعارف النظرية فلكل تنظيم (طريقة) أسلوبه فيما يسمح بتدريسه منها.

لكن السر بعد أن يستلمه التلميذ، يظل شيئاً في طور الكمون، ولا ينمو إلا بالعمل الشخصي، من حيث إن كل شخص يحمل معلمه في داخل نفسه. والهدف من هذا العمل تحقيق الأحوال التي تشكل الشخصية. إن مفهوم الأحوال العليا غريب عن العقلية المعاصرة التي تتطلب حداً أدنى من التفسيرات. كل فرد، حتى وإن كان لديه أوسع الإمكانيات والقدرات، ليس إنساناً تاماً، بل مجرد حالة مخصوصة من تجلّيات كائن يحتل مكاناً معيناً في السلسلة غير المحددة من الأحوال الممكنة من كائن كلّي. ذلك أن الوجود، في وحدته غير المنقسمة، يكوّن مظاهر غير محددة من التجليات. وهذه الكثرة تنطوي بالتناسب مع كائن لا على التعيين على كثرة غير محددة من الأحوال، هي أيضاً يتعين على كل منها أن يتحقق في درجة معينة من الوجود.

مثلاً، ما هو جسماني في «الأنا» ليس إلا هيئة فيزيائية من فردية خاصة، هي بدورها ليست إلا شرطاً محدوداً ضمن أعداد كبيرة من الشروط الوجودية. الوجود، بحد ذاته، في رحابته لا يتعلق إلا بما يمكن أن نسميه إمكانية التجلّي، على حين أن الإمكانية الكونية، على ما يراها لايبنتز ونَقّحها غينون، تتكون من إمكانيات اللاتجلّي، التي من أجلها يكشف مفهوم الوجود عن الكوسمولوجيا، أو حتى عن كوسمولوجيا الكائن، الذي يكشف عن الانطولوجيا، لا تعود مكافئة. الإمكانية الكونية تكشف عن

الميتافيزياء الوحيدة.

ولو رحنا نستخدم المصطلحات الهندوكية لقلنا إن «الأنا» أو الفردية، ليست إلا مظهراً عابراً وخاصاً من الـ «هو» Le Soi أو الشخصية، التي هي من الأولى المبدأ المفارق. وهذا يجب أن نبسطه على العوالم الثلاثة ولا يتعلق بأحوال التجلي الفردية التي تعتمد على الشكل وحسب، وإنما أيضاً بالأحوال فوق الفردية واللطيفة، وأكثر من ذلك بأحوال عدم التجلي أو الأحوال الممكنة التي تحيط بوحدة الـ «هو» في كليتها الكونية. هذه الكثرة غير المحددة من أحوال الوجود، التي تناسب مفهوماً لاهوتياً من القدرة الكلية الإلهية، هي حقيقة ميتافيزيائية أساسية، هي الأعلى من كل ما يمكننا فهمه.

لئن كان تحقيق الأحوال العليا في متناول بعض الأكْفاء، لقد كان ذلك ممكناً بفضل التناسب الكائن بين سيرورة تكوين العالم والنمو الروحي لدى الكائن الإنساني، في اتجاه معكوس، طبعاً من حيث إن هذا الطريق هو طريق العودة إلى المبدأ.

من وجهة نظر كونية، يتمثل العالم في ثلاثة مظاهر، حالة اللاتجلّي التي تمثلها الإمكانية الكونية، وحالة التجلّي غير المتشكّل أو اللطيف الذي يمثل نفس العالم Ame du Monde، وحالة التجلّي المتشكل أو الكثيف الذي هو تجلي عالم قوام الأجسام. يبدو خلق العالم وكأنه تنظيم للعماء أو كأنه أثر من «أمر» إلهي، يظهره «الكتاب المقدس» على أنه الـ

Fiat Lux (= ليكن نور!) من حيث إن النور يصحبه دوماً الظهورات الإلهية Théophanies وإن الأمر يتواحد (يتماهى) مع النور. الشعاع السماوي الذي يتصف به هذا «الأمر» أو هذا «التأثير» الروحي أثار في مركز هذا العماء المزدوج من الطبيعة ذبذبة مضيئة فصلت «المياه السفلى عن المياه العليا»، أي العالم المتشكل عن العالم غير المتشكل، المتجلّي من غير المتجلّي، ذلك الفصل الذي نجد وصفه في مطلع سفر التكوين (من كتاب العهد القديم). إن سطح المياه، على صعيد انفصالها، يظهر الحالة التي يتم فيها الانتقال من الفردي إلى الكوني، وهو الصعيد الذي ينعكس فيه الشعاع السماوي المنطلق من النور.

ذلك أنه مثل «ليكن نور!» الإلهية، ينتقل التأثير الروحي إلى المستلم فيضيء عماء الدياجي من مؤهلاته الفردية. هذه الشرارة من النور المبين تشعّ في كل الاتجاهات انطلاقاً من مركز الكائن البشري، الذي يتمثل في قلبه، ويحقق له التفتح التام لجميع امكانياته. هذا الفعل غير المرئي تصوره مختلف المأثورات على أنه مثل تفتح الزهرة، لا فرق إن كانت وردة أو زهرة لوتس، على سطح الماء. هكذا ينعكس الإيقاع الكوني المنقول بواسطة طقس البداء أو المسارّة في حياة الإنسان الذي تتكون مهمته من متابعة وإتمام الخطة الإلهية. في اللحظة التي يفهم فيها مريد المستقبل هذه الغائية يصبح أهلاً لتقبّل المسارّة. وهذه تتحقق بفضل تفتح الإمكانات التي اشتملت عليها طبيعته

أصلاً. ذلك أنه ما من مستار (= سر) يأتي من مكان آخر. وتبعاً للعبارة الهندوكية الشهيرة: «ما هو كائن هنا كائن هناك، وما ليس كائناً هنا ليس كائناً في مكان آخر».

8 ـ المركز والقلب

كل نقل منتظم لتأثير روحي إنما يأتي من مركز يتصل من خلال سلسلة غير منقطعة بالمركز البدئي نفسه. جغرافياً، توجد أمكنة أقدر من غيرها على مؤازرة مثل هذا التأثير. فهناك جغرافيا مقدسة شديدة التحديد عينت موقع المقادس التي تطورت فيما بعد وصارت تعد من أشرفها في التاريخ، مثل دلفي أو القدس (أورشليم) أو روما ـ هذا إذا اقتصرنا على الغرب. إن ارتباط المعابد بالمركز البدئي يرمز اليه توجّهُها الطقسي، ومناسك الحج تؤلف «عودة إلى المركز» بحكم اتصالها به. عند نشأة الأزمنة، كانت الجبال التي تقدّست بالظهورات الإلهية théophanies تمثل مركز العالم في كل مأثور تقليدي، مثلما كان الـ «ميرو» Mérou في الهند. على هذه الجبال أقيمت أولى المذابح وقُرّبت أولى الذبائح. الأحجار المرفوعة، والأنصاب المشيّدة، كانت، على صورة الجبال، تعتبر محالّ تتنزّل فيها الألوهة. نعرف من هذا القبيل «اومغالوس دلفي»، المركز الروحي عند الإغريق، حيث كانت فيثيا Pythie تمارس عنده الكهانة بعد أن يتملكها الحضور الإلهي. وفيما بعد، اختفت المعابد من الجبال، واتخذت من

الكهوف الطبيعية أو الصنعية مثابة لها. حدث هذا التبدّل في المواقع وفي العلاقة بين الجبل والكهف عندما حوّل الغموض التدريجي الذي راح يلفّ المأثور من موقع سماوي إلى موقع جوفي، ومنذئذٍ أصبح الكهف المكان الذي تجري فيه المُسارّات وتبلّغ فيه الأسرار.

يوجد من المراكز الفرعية بمقدار ما يوجد من مأثورات. وترتبط جميعها بأرض مقدسة، حيث موقعُ المأثور البدئي Tradition Priomordiale، وهو بقعة عليا، بحسب الكلمة السنسكريتية «باراديشا»، التي جعل منها الكلدانيون Pardes، والغربيون Paradis (=الفردوس). هذه البقعة العليا اتخذت لها في مختلف المأثورات مظاهر كثيرة، فهي بستان أو مدينة، قلعة أو جزيرة، معبد أو قصر... وبما أن أصلها قطبي Polaire، لقد أصبحت أيضاً قطب العالم أو محوره. ولسوف تدعى أيضاً الأرض الطاهرة، أو أرض الخلود أو أرض الأحياء أو بلاد الشمس...

هذه الأرض (المركز)، إذ تعتبر هندسياً أصلاً للمساحة، أو بيولوجياً جرثومة تشع في حركة إيقاعية على التجلّي بكامله، هذه الأرض التي ترمز إلى حالة، إنما هي نقطة انطلاق تكوين الأمكنة والأزمنة والأحوال. في هذا المكان الممتاز، حيث ينعكس الشعاع السماوي الفاعل على الأرض، تنحلّ المتناقضات، وتتوحد الأضداد. وبما هي نقطة انطلاق ووصول، أصل وإتمام، بداية ونهاية، فهي الوسط الثابت

Invariable Milieu في المأثور الصيني، والمقام الإلهي في الباطن الإسلامي، والقصر المقدس في الكاباله، حيث يختبئ الحضور الإلهي، شكيناه، في المظلة.

الحالة البدئية التي تنطبق على الفردوس هي حالة آدم في جنة عدن، وهي المرحلة الأولى من تحقيق الأحوال العليا.

الصفة الجوهرية التي تنطبق على التوازن الفيزيائي للأجسام والطاقات، وعلى انسجام النفوس، هي سلام الروح، السلام الأعظم في الإسلام، السلام الأعمق في وردة الصليب، أو الصليب الوردي Rose-Croix، هو السلام المحفور على وصيد جميع الأديرة البندكتية. «إذا كانت العلة الحقيقية للأشياء غير مرئية ولا يمكن الإمساك بها، يقول نص صيني، وحدها الروح في حالة من البساطة التامة تستطيع أن تبلغ اليها في شهود أعمق، عند نقطة مركزية تنحل فيها الأضداد في توازن شديد».

هذه المعرفة الحقيقية ممكنة لأنها، كما يقول أرسطو، مواحدة identification أو مماثلة isomorphisme، كما يمكننا أن نقول اليوم. هذه المعرفة لم تكن ممكنة لو لم يكن الإنسان الحقيقي، بمقياس ما، أكثر من إنسان ظاهر، بفضل المبدأ الثابت الذي يكوّن جوهره الذي يتخذ من القلب مقاماً، على ما تؤكده المأثورات المختلفة. ذلك أنه إن كانت المعرفة غير المباشرة والخطابية تعتمد على العقل والذهن، فإن المعرفة الحقيقية والمباشرة التي تقرن الكائن البشري بالأحوال

العليا تعتمد على «القلب البصير» أو «القلب العاقل» cœur intelligent، الذي ليس ملكة فردية، بل كونية مثلما هي موضوعها. من وجهة نظر «العالم الأصغر»، جميع المأثورات تعيّن موقع مركز الكائن البشري في «كهف القلب». فالقلب هو عضو المعرفة، على حين أن عضو الحب الروحي هو نفخة الروح، النيوما Pneuma، بسبب صلتها بالحياة. في القلب يختبئ المبدأ الإلهي الذي لا يلحقه تلف، هو الذي يسميه المأثور العبري «النور» Luz. هو جنين الخالد l'embryon de l'Immortel، كما في المأثور الصيني، الذي تظل النفس متعلقة به وقتاً ما بعد الموت.

الطقوس الطنطرية الهندوكية تبين ذلك بصورة أصرح من جميع المأثورات الأخرى، إذ تكشف النقاب عن أن تسليم السر يتكوّن من تحويل وامتصاص تدريجي للطاقة اللطيفة لدى الإنسان عبر مختلف المراكز (شنكرا) من جسمه التي تقع على امتداد عموده الفقري؛ يحول الطاقة إلى أمكنة لا يمكن تعيين مواقعها، لكنها مرتبطة بالجسم نفسه بفضل قوة خفيّة تسْري في الدم والأعصاب. هذه الطاقة تصل حتى إلى «مركز الأمر» الذي يقع بين العينين، وهو مركز يتصل بـ «حس الأبدية» وعين المعرفة غير المرْئية. هنا يتلقى الكائن الأمر من معلمه الداخلي، الذي يتواحد مع «أتْمن» الهندوكي، أو مع الـ «هو» Soi، وهو الأمر البدئي وغير المخصوص الصادر عن المبدأ الذي يمكننا تسميته بالروح الكوني أو الكلّي. بفضل هذا

الروح يصل الكائن إلى كمال الحالة البشرية قبل أن يتجاوز هذه الحالة.

9 ـ الأسرار الكبرى والصغرى

تتكون مراحل المسارّة من مرتبية تتفاوت في درجاتها تفاوتاً يجعل من المناسب أن نستعير لها مصطلحات من المساتير (= الأسرار) القديمة، لأنها قابلة التطبيق على نحو أعمّ. سوف نميّز فيها **الأسرار الصغرى والأسرار الكبرى والالتماس** Adeptat باعتبارها المراحل الثلاث من المسارّة التامة.

تهدف المساتير الصغرى أن تبين للمستلمين Mystes نواميس الصيرورة التي تحكم الكوسمولوجيا وتعيد تشييد الحالة البدئية. وهي تتألف من تحضير لاستلام المساتير الكبرى، التي يُحتفظ لها بالمجال الميتافيزيائي. وتتألف بصفة خاصة من طقوس تطهير بواسطة العناصر التي تسمى أحياناً **أسفاراً أو امتحانات**. يجب أن يعاد المستلم إلى حالة البساطة الأولى الشبيهة ببساطة الطفولة، والمادة الأولية السيمياوية، مما يجعله قادراً على تلقّي الاستنارة المريدية. التأثير الروحي الذي يحمله هذا النور يجب ألاّ يلاقي عقبة ترجع إلى تكوّنات سابقة لا تنسجم معه. في لغة الكاباله، يتوافق هذا التطهير مع **إزالة القشور**، وفي اللغة الماسونية مع **التجرّد أو التخلص من المعادن**، من حيث إن القشور والمعادن تمثل الرواسب

النفسية المتخلفة عن حالات سابقة من المناسب التخلص منها. تتيح الامتحانات الأولى للبديء أو المريد أن يتخلص من الميدان الحسّي من دون أن يخرج مع ذلك من الطبيعة. بحسب رمزية هندسية مستعارة من الإسلام، هذا التحرر الأول يخلّص المرء في الاتجاه الأفقي من «الرحابة» ويكون من أثره استعادة حالة **الإنسان البدْئي** الذي يتواحد مع **الإنسان الحقيقي** في الطاويّة. يبقى الإنسان إنساناً لكنه يتحرر في روحه من الزمان والكثرة.

يبقى للأسرار الكبرى الأهدافُ الروحيةُ الصُّرْفة وتحقيق الأحوال العليا غير المتشكلة، مشروطة وغير مشروطة، حتى الخروج من هذا العالم والاتحاد بالمبدأ، وهو الهدف الذي تسميه مختلف المأثورات بأسماء مختلفة: الرؤيا السعيدة، النور المجيد، الهُويّة العليا. يحدث تنامي المرحلة الثانية هذه في الاتجاه العمودي من «الارتقاء» حتى الوصول إلى حال يسميها الإسلام حال «الإنسان الكلي»* Homme Universel، وتسميها الطاوية حال «الإنسان الأعلى Homme Transcendant. فيما يشكل الإنسان البدئي Homme Primordial منتهى الأحوال ومجتمع ممالك الطبيعة، يستطيع «الإنسان الكلي» أو الكامل أن يتواحد بالمبدأ، بنفس مبدأ التجلّي بكامله.

(*) الأصح: «الإنسان الكامل» ـ المترجم ـ .

ولو تساءلنا كيف يمكننا تبرير دعوى الاتصال بالأحوال العليا، لكان الجواب أن هناك كنزاً داخلياً يمتلكه كل إنسان موهوب بالقوة، ثم إن هذه الأحوال يضمنها وجود مواهب تناسب ما نسميه عموماً بالكشف Révélation والوحي inspiration. ما يبدو في الخارج وحياً يتجلّى في الداخل كشفاً. الوسائط الفعالة تتوزع على مرحلتين هما التجريد détachement والتركيز concentration على أساس أنه من غير الممكن أن يكون ثمة تركيز بدون تجريد يمهّد له.

عَوْداً إلى المساتير القديمة التي تتيح لنا لمحات هامة عن سَيْر المسارّة. يخضع المستلم إلى صيام قاس قبل أن يباشر تطهيرات بواسطة العناصر التي يخضع لها متجرداً صامتاً. والامتحانات التي يتعين عليه اجتيازها ترتدي أسفاراً متعاقبة، تتصل ترتيباً مع العناصر المختلفة، منها سفره إلى باطن الأرض، ثم على سطح المياه، ثم في الهواء صعوداً إلى السماء. فالتنقيب في باطن الأرض يصور النزول إلى الجحيم، أي إلى الأحوال السفلى من الكائن. إن معنى هذا النزول إلى الأسفل يُراد منه اختزال الأحوال التي تسبق الحالة الإنسانية وتتيح للملتمس استنفاد الإمكانيات الدنيا التي يحملها في داخله قبل مباشرة الصعود أو العروج. بما أن المسارّة تعتبر ولادة ثانية، فإن هذا النزول إلى الجحيم يعتبر موتاً عن العالم الدنيوي. يتم تغيّر الحال في الظلمات، مثل كل فعل تخلّق إلى خلق آخر métamorphose، وفي نفس الوقت

يستلم الملتمس اسماً جديداً يمثل كيْنونته الجديدة. الموت والولادة الثانية لا يشكلان غير مرحلتين متتامّتين من نفس تغير الحال الواحدة منظوراً اليها من موقعين متعارضين.

بما أن الولادة الثانية هي ولادة نفسية جديدة، فإن المراحل الأولى من النمو الاستسراري انما تتم ضمن النظام النفسي. والمرحلة الحاسمة إنما تقع في لحظة الانتقال من النظام النفسي إلى النظام الروحي الذي تحققه المساتير الكبرى. ولكن **هناك ولادة ثالثة تمثل تحرّراً بالخروج من الكون ويرمز اليها بالخروج من الكهف**. في المساتير الإيلوسية، يُصوّر الاتحاد النهائي بالألوهة بزواج إلهي يُحتفل به بين «الهيروفانت» (وهو الكائن الذي يترأس مساتير ايلوسيس) والإلاهة التي تمثلها الكاهنة. وكانت ثمرة هذا الزواج تُعْلَن تحت اسم المستلم نفسه، الذي ينضم اعتباراً من ذلك الوقت إلى عائلة «ابن السماء والأرض»، كما تقول الرُقُم الأورفيّة. وبعد عام، يصير بوسع المستلمين الارتقاء إلى درجة Epopte، وتعني المتأمل أو النصير adepte، وهو ما ينجز امكانيتهم المتعلقة باتحاد دائم بالألوهة.

10 ـ الطرق الثلاثة. الطبقات والمهن

في طريق عودته إلى جزئه السماوي، كما يقول أفلاطون، كل امرئ يتبع أولاً طريقاً فردياً تماماً. في البداية، توجد طرق خاصة غير محددة. هذه الكثرة، التي تخضع إلى ضرورة

يفرضها الواقع والمنهج، لا تتعارض مع وحدة التعاليم. فالطرق الفردية تنتهي إلى التلاقي تبعاً لتقارب الوظيفة والطبيعة. يميز المأثور الهندوكي أخيراً ثلاث طرق رئيسية أو margas، طريق العمل karma (كرْما)، وطريق الحب bhakti (بْهاكتي)، وطريق العرفان jnana (جْنانا). عملياً تختصر هذه الطرق الثلاث في طريقين، لأن الطريقين الأولَيْن يتعلقان بالأسرار الصغرى والمسارّة الملكية بينما يمثل الأخير الأسرار الكبرى والمسارّة الكهنوتية. بين هذه الطرق الثلاث والطبقات الهندوسية الرئيسية الثلاث مناسبة طبيعية يجب ألا نجعلها قاصرة على الهند. واننا لنجد في كل مجتمع تمييزاً مماثلاً للطبقات الهندوسية، من حيث إن هذه تعبر عن وظائف تُعبّأ كونياً. في كل مجتمع، كائناً ما كان، لا بد من وظيفة تعليمية وإعلامية، وهي في الهند من اختصاص سلطة البراهمة brahmanes، ومن وظيفة تنظيمية تتمثل في الإدارة وإقامة العدل، وتختص بها طبقة المحاربين والفرسان Kshatrya (كْشاتْريا) والسلطة الملكية، وأخيراً وظيفة اقتصادية تقوم على تبادل النقد بالبضاعة، وهي تعتمد على طبقة التجار والحرفيين Vaishya (فايشيا) التي يحتفظ لها بمسارّات الحرف.

والذي يستوقفنا في روما القديمة أن الإله جانوس (المماثل للإله الهندوكي Ganesha، الذي كان إله أصناف الحرفيين، كان أيضاً يترأس المساتير. كانت شارتاه الأساسيتان مفتاحين من الذهب والفضة يُمثلان السلطة الروحية والسلطة الزمنية.

كان المفتاح الذهبي هو مفتاح المسارّة الكهنوتية والأسرار الكبرى. أما المفتاح الفضي فللمسارة الملكية والأسرار الصغرى. ان جانوس، بصفته سيد الأزمان، يمتلك صفات معيّنة بواسطة الرابطة التي تجمع بين العمل وإيقاع الأيام، من حيث إن العمل في الأصل، وهو عمل زراعي حصراً، تحكمه دورة الفصول الأربعة، وهو ما تريد أن تعلمنا إياه حكاية سنبلة القمح التي أظهرها ديمتر للمستلمين في صمت. إذن، كان جانوس يفتح ويُسكّر دورة الزمان وهو ما ظل أهْيَبَ صفات البابوية، الوارثة للمفتاحين الرمزيين. وهذا ما يفسر لنا لماذا كانت الأصناف الحرفية تحتفل على شرف جانوس بيومي الاعتدال الشمسي في الشتاء والصيف، واللذين ما زالا يتواحدان اليوم مع يومي القديس يوحنا، اللذين يُحتفل بهما في نفس يومي الاعتدال. وكما هو العمل الزراعي، كذلك هو كل علم وكل فن وكل حرفة؛ يمكن أن تؤدي إلى تحقق الإنسان في سياق امتداده الزمني. لسوف نجد هنا نفس التناسب بين النظام الكوني والنظام البشري، بين تحقق الإنسان ومسيرة العالم، الذي يشكل سرَّ المُسارّات القديمة. كل فعالية نمارسها على العالم الخارجي عندما تكون مستمدة من المبادئ ومنقولة روحياً قد تصبح طقساً قابلاً لإحداث تأثير عميق على الذي يقوم به. هي بالنسبة اليه خير وسيلة وأحياناً الوسيلة الوحيدة التي يشترك فيها مشاركة حقيقية في مأثوره الموروث.

منظوراً إليها على هذا النحو، تصبح المهنة كهنوتاً ودعوة (إلهية)، بالمعنى الحقيقي لكل دعوة. أن يقوم الكل بالعمل الذي يتفق مع طبيعته، التي هي بمثابة الأساس لاستسراره، من حيث إن هذا يجب أن ينطلق من الإنسان وعندئذٍ يلتبس المؤهل الاستسراري بالمؤهل المهني.

لكن المسارّة التي تتخذ من المهنة سنداً لها يكون لها تأثير على ممارستها. فالعمل الذي يولد عن المهنة يصبح حقلاً لتطبيق معرفة، تعبيرها المكافئ والرمزي. تصبح عملاً رئيسياً لاستعمال الكلمة في امتلاء معناها، عندما يُعطى لعمل طقسي يُؤدّى في نهاية تعليم صانع مريد.

في الهند، الوظيفة الاجتماعية تعينها الصفات الموروثة. فنظام الطبقات، المؤسس على الطبيعة العميقة للإنسان والمواهب التي يتمتع بها، هذا النظام هو فعل تحرير؛ ولا يقلّل من قيمة المبدأ أخطاء تقع في تطبيقه. فالطبقة تستبعد المزاحمة والبطالة؛ توزع العمل، وتضمن نوعيته، وتجعله مقبولاً وسهلاً. في الطبقة يصل الصانع إلى مؤهل شبه عضوي، من الصعب أن يتحقق على نحو آخر، وفيها يصبح أمراً مضموناً نقل الأسرار التقانية من الأب إلى الابن. ولقد بلغ النظام من الاستقرار حداً جعل التنظيمات الاستسرارية المعروفة تاريخياً في الغرب تستمد قواعد مسارّاتها من التنظيمات الحرفية. فالتنظيمات الرفاقية Compagnonnage والماسونية، كانت في الأصل مسارّات مهنية.

11 ـ الحكايات الشعبية

كان يُحتفظ بالمسارّة عموماً لأفراد الطبقات الثلاث الأولى على الأقل في الهند. أما الذين لا يُقبلون فيها، كالنساء والأطفال والأجانب والمنبوذين، فبوسعهم أن يصلوا إلى مأثور البلاد التي يعيشون فيها بواسطة النقل. فالتعاليم المقدسة التي تنقل شفاهاً اجتازت القرون بطريقتين مختلفتين تماماً، طريقة كهنوتية يحتفظ بها الكهان كالتوراة والإنجيل والـ «ڤيدا»، وأخرى شعبية ظلت شفهية حتى يومنا هذا، وتعبر عن نفسها في الحكايات الشعبية والأساطير، وهي الرموز غير المفهومة. ان ما تحتويه هذه الأساطير ليس كما قد يُظن «حدّوتات» أطفال، بل جملة من المعطيات ذات صفة تعليمية تشتمل على حكمة العصور القديمة في هيئة حكايات مبرّأة من كل اعوجاج بسبب من غموضها بالذات. هذه الروايات لا تصدر عن خافية جمعية (= لاشعور جمعي)، بل تكوّن ذاكرة سلفية mémoire ancestrale يمكننا أن نقول عنها إنها ذاكرة عليا Sur-mémoire. فهذه الذاكرة تشكل بقية غير مفهومة من واعية قديمة.

ليس من الصعب جداً أن نستشف في سرد الحكايات تلك الموضوعات الاستسرارية التي أوجزناها. في جميع المأثورات يُشار إلى شيء قد ضاع أو اختفى في حقبة معيّنة. من ذلك مثلاً الـ «سوما» الهندوكية والـ «هاووما» الفارسية، والنطق بالاسم الإلهي لإسرائيل، والكلمة الضائعة في الماسونية،

وأسطورة الكأس المقدسة، واله إشعياء المستور، وحجر الفلاسفة عند أهل السيمياء، وماء جوفانس الأساطير، بل وحتى الفردوس المفقود في الكتاب المقدس الذي يكشف عن مغزاه تماماً من حيث إنه يتعلق بالحالة البدئية، وحس الأبدية والرابطة بالمأثور التي من المناسب أن يعاد انعقادها، وحقيقة خبيئة أكثر منها ضائعة.

في الحكايات، يحدث أن يقوم البطل، هو أيضاً، بالبحث عن بلاد مجهولة، عن شيء خبيء أو عن خطيبة مختفية. بمعونة قوى خارقة يُوَفّق في تذليل العقبات ويصل إلى هدف مرحلته التي تعقب مسيرة امتحانات استسرارية. والبطل غالباً ما يكون فتى يافعاً أو الأصغر سناً من ثلاثة أخوة أو طفلاً يذكرنا بحالة طفولية المساتير. بدلاً من وجوب البحث عن كنز أو عن خطيبته، يحدث أن يقوم البطل بالعثور على نفسه هو، عندما يتخلّق في هيئة حيوانية métamorphose animale، والتخلّق في هيئة أخرى هو أكثر ما يرد ذكره في هذه القصص. أو يفقد جزءاً من جسمه، أو ملكة من ملكاته كالصوت والبصر والذكاء والشباب والجمال. أكثر من ذلك، يحدث أحياناً أن يبحث البطل عن قلبه أو عن النور.

والبطل لا يُترك أبداً إلى قواه وحدها بل يتمتع بمعونة خارقة، اما لأنه عند مولده قد منحته «الحُوْر» هذه القوى، وإما لأنه يلقى العون من أشخاص أقوياء أو من جنّ يمثلون نفوذاً روحياً كبيراً. هذا النفوذ يتعلق أحياناً بشيء سحري، ماء

الشباب، أو الحياة أو الموت، الذي يمثل شراب الخلد. لكن السلطة التي تمنح له على العوالم الثلاثة، بفضل الشارات التقليدية الثلاث التي هي، على سبيل المثال، شارات هرمز، وهي الصولجان والقبّعة والعَقْبيّ*، التي تنقلب في المسارّة الملكية تاجاً وصولجاناً (ملكياً) وحذاء، يحل محلها في سيامة الفارس الخوذة والسيف والمهماز. في حكاياتنا يكتفي البطل الشعبي المتواضع بالطاقية التي تخفيه عن الأعين، بالمِنسأة التي تجعله لا يُقهر، والجزمة التي تعطيه القدرة على الحضور في كل مكان.

كثيراً ما تعرض لنا مسألة نصادفها في الحكايات عن «لغة الطير» التي تكشف معرفتها للبطل عن الأشياء الخبيئة. هذه اللغة هي اللغة الشعرية تخصيصاً، اللغة الموحدة (بكسر الحاء) والمسالمة، لغة الآلهة والملائكة. وفهم لغة الطير معناه معرفة أسرار الطبيعة التي تكشف عن نفسها بنفسها. فالبطل «سيكورد» Sigurd، بعد أن قهر التنّين، أي القوى السفلية، صار يفهم لغة الطير. يضاف إلى ذلك وجود تطابق خاص بين عمر البطل ومكان الفعل وحَمَلة التأثير. فالشياطين والأفاعي وصور الأحوال السفلية تسكن في غابة معتمة، يختلف إليها سحرة طاعنون في السن. أما الطيور فهن سكان الجنائن، أي

(*) هو صولجان تلتف عليه حيّتان في أعلاه جناحان. والعقْبيّ جناح كان هرمز يعلقه بكل من عقبيه.

جنّات عدن، ويألفن الشباب اليافعين.

يقال إن المرحلة الأولى والضرورية لكل مُسارّة تتكوّن من موت تقديري أو افتراضي. ويتمثل هذا الموت في الحكايات ذوات الأوجه الكثيرة. أولاً بالموت الجسدي في هذه الحالة يقتل البطل ويقطّع إرْباً إرْباً، مثل ديونيسوس، وتعطى عظامه لامرئ موهوب لكي يبعث شاباً جميلاً. أو يضيع البطل في الجحيم، الذي يتمثل في حفرة أو قصر جوفي (تحت الأرض) أو غابة معتمة، وما يساوي ذلك قاع بحيرة أو حجرة موصودة كما في «اللحية الزرقاء». وقد يحل محل الموت انحطاط في مرتبتّة الأحوال، تتمثل مثلاً في فقد عين، كما في رواية «كالندر» لألف ليلة وليلة؛ ومثل هذا الفقد معناه فقد العقل.

ننتقل إلى الامتحانات أو الأسفار، بُغْية الوصول إلى الهدف الذي يسعى اليه المريد الذي يتكون من الاستيلاء على شيء عجيب، مثل الجزَّة الذهبية لجاسون، أو كأس برسفال، أو التفاحة الذهبية أو وردة العاشق. هذه المرحلة النهائية، قد تماثل صحواً تستثيره القبلة الاستسرارية، كالقبلة التي تلقّتها حسناء الغابة الهاجعة، أو تقمّصاً كما هو الحال في «الحمار الذهبي» لأبوليه Apulée. الحصول على حالة الاتحاد غالباً ما تصورها غزوة على كائن محبوب، وهذا ما يفسر لنا التكثر وأسلوب الزواج النهائي، وهو الزواج المقدس الحقيقي المماثل لزواج المساتير.

الآداب الأكثر تطوراً في القرون الحديثة، منظوراً اليها من هذه الزاوية، لا تبدو أنها انقطعت عن كونها طقساً دنيوياً، من حيث إنها ما برحت تحاول إعادة تشييد قدر الإنسان. من اليسير أن نتبيَّن أن ما يهرم من العمل الأدبي أو ما يتقادم منه إنما هو «البسيكولوجيا» الوثيقة الصلة بالطبقة الاجتماعية، وبعادات الزمن وتاريخه. أما ما يبقى ويدوم فهو تعاقب الفعل، أعني الطقوس. إن تاريخ الإنسان، إرتقاءه وسقوطه عبر المصاعب، ذلكم هو الموضوع الأبدي الذي تشتمل عليه الحكايات والقصص. ثمة أعمال يكون فيها هذا الجانب ظاهراً بصفة خاصة. من مثل «الأوديسة» والـ «بانتا غرويل»، والبحث عن الكأس، والكوميديا الإلهية لدانتي، ودراميّات شكسبير، وفاوست غوتيه، التي تستمد أصلها من طقس استسراري ورفاقي قديم. ولهلم مايستر يدعو إلى رمزية المسرح، وآخرون يدعون إلى رمزية السفر أو الملاحة أو الحرب.

في مقابل الأدب المكتوب، لا تستخدم الحكايات الشعبية رمزية الفعل على نحو فرعي، بل على نحو أساسيّ. تحيل المبادئ أفعالاً وتتجنب في نفس الوقت المعنى الحرفي باستخدام العبث البادي، بغية أن تترك المعنى الرمزي يبدو على أظهر ما يكون من الوضوح. والحقيقة هي أننا لو أنكرنا على القصص هذا المعنى العُلْويّ، لم نجد ثمة شيئاً آخر ينقذ جوهر الرواية. لهذا تقدم لنا القصةُ الشعبيةُ الفائق للطبيعة في حالته النقية.

12 ـ العالم الوسيط

على طريق التحرير، لم يصادف المريد حتى الآن عقبة كأداء ولا خطأ محتملاً في التوجّه. فالعالم المادي، وهو عالم الكثرة، الذي يفرض نفسه بما فيه من جلاء ووضوح لا يسمح بهما. لكنه حين يلج العالم غير المتشكل لا تعود الأخطاء أموراً ممكنة. لكن الأمور لا تسير على هذا النحو عندما يجد نفسه في المنطقة الواقعة بين العالمين ـ أعني العالم الوسيط، وهو عالم الصراع والإغراء والامتحان؛ بكلمة واحدة، عالم الثنائية. هنا ميدان الأحوال الروحية أو اللطيفة من التجلّي غير المتشكّل، حيث تتقابل الاستطالات غير الجسدية للأفراد، وطاقات الكينونات غير البشرية، وتأثيرات «الجن الأُوَل»، وعنصريات باراسلس، التي تسميها المأثورات حَفَظَة الكنوز من الجن Gnomes وحوريّات البحر Ondines والسِّلف Sylphes والسمندل Salamandre والعفاريت. هذه القوى الظلامية التي هجرتها عبادات أو ديانات منقرضة، تختلط بقوى ملائكية حقيقية وبتأثيرات ضالّة، كما يقول الصينيون، بغية خلق عالم فاتن وغريب وحافل بالخطر.

من ناحية أخرى، لئن كان هذا العالم هو عالم الكفاح والمبادلات، لكنه أيضاً عالم الأوهام والجمال. هو ميدان صور «المايا» الهندوكية. هنا تتخذ الأفكار صورها، وتنتظم اللغات، وتتحول التأثيرات، وتعقد النفوس فيما بينها التحالفات. هذا العالم، ذو التغير المتواصل، عالم وهمي،

سواء من وجهة نظر «المبدأ» الذي ليس هذا العالم إلا انعكاساً متغيراً وثنائياً له، أو من وجهة نظر العالم الأرضي الذي يمنحه صورة وقتية، تتوافق مع توازن موقوت حتى تحوّله القادم. بالنسبة لنا، هذا العالم لا بد منه، فهو عالم ضروري، على الرغم من أنه كثير التغير بحسب الكائنات التي تتجلى فيه وهي بذلك تجلّيه في نفس الوقت، لأن هذا هو المكان الذي يلتقي فيه الإبداع البشري والوحي الإلهي.

ينطبق العالم الوسيط، في رمزية السموات، على الجزء الأقل عُلوّاً منها، على دائرة القمر التي تشكل السماء الأولى. تضع الهند في قلب هذا العالم اللطيف والوسيط جرثومة جميع المخلوقات التي يصورها مفهوم بيضة العالم وجرثومته التي تسمى «هيرانْ ياغرْبا» أو الجنين الذهبي، الذي يتبدّى كرةً نارية ذات قدرة اهتزازية. هذا من وجهة نظر كونية، لأن هذا المركز من وجهة نظر إنسانية ينعكس في الـ «بندا» Pinda.

منظوراً إليه من هذا المركز، يبدو التحول المتواصل لهذا العالم لعبة بيد الـ «مايا»، الكلمة التي قد نترجمها بالفن والمقاس، بمقدار ما قد نترجمها بالوهم، لأن هذا الوهم هو مقاسنا. إن خلق العالم المتوضّع في الزمان، غير منقطع بالاضطرار. فبعد تمامه (الخلق) يصبح منطقياً شيئاً من العبث، وإنه بذلك يكون وهمياً، أي زمانياً. التحقيق الكوني للتصور الإلهي يضعفه ثم يُميته. يجب أن يكون الخلق تبعاً لذلك فيضاً متواصلاً كالماء الذي يجري يخلق الديمومة للنهر.

التخيّل البشري الذي يستمد قواه من طاقة هذا العالم الوسيط اللطيفة ليس هو القدرة المشكوك فيها التي تخدعنا بأوهامها، بل هو وظيفة روحية مستقلة، وأداة وصل وعضو إدراك. فهو من جهة يستقطب في عضو اتصال مع العالم الوسيط، ويستقطب من جهة ثانية في عضو عمل تحضيري يطبق على العالم المحسوس. يقدم للإنسان، ولاسيما الفنان، نموذج الشيء الذي ينبغي عمله. إن إبداعيته إقامة علاقة بفضل طاقة الوثبة الروحية، طاقة القصد وتركيز القلب*.

13 ـ المستطيقا (التصوف) والسحر

كلما كان الدين أو المأثور قديماً، كان العالم الوسيط الذي يلحظه هذا الدين أو المأثور أحفل بالأحوال، كما تُظهرنا على ذلك الميثولوجيات الباذخة في مصر والهند وبلاد الإغريق. بالنسبة إلى أبناء هذه المأثورات، ثمة ميراث محفوف بالمخاطر؛ لأن هذا العالم، وهو أكثر تعقيداً وأبعد امتداداً من عالم الأجسام، يحفل بعماء من التأثيرات المختلفة التي يتعرض فيها الإنسان إلى انشطار مستديم. القوى نفسها والظاهرات نفسها يمكن أن تكون لها أسباب متناقضة كلّياً، وتؤكد العقيدة الاسلامية أنه بواسطة «النفس»، التي تتصل بالعالم الوسيط واللطيف، استطاع الشيطان أن يستولي على

(*) أو كما يقول الصوفية: جمع الهمة. ـ المترجم ـ .

الإنسان. وانه لفي هذه الدرجة يمكن الشيطان أن يصير خصيماً للإله غير العليّ من حيث ان هذا العالم هو عالم الثنائيات، على حين أن المبدأ الأعلى (الذات الإلهية) المفارقة، الذي يتواحد مع «براهمن» العاري عن الأوصاف، هو دائماً لا يُبلغ اليه.

لذلك كان من المناسب، قبل أن نذهب بعيداً، أن نميّز علم الباطن من العلوم التي قد تختلط على القارئ، خصوصاً بين السحر والمستطيقا (التصوف). بالمعنى العادي للكلمة، يتمتع الصوفي بحال سلبية، بلطف (= نعمة) إلهي لا يسمح الصحو غير الإرادي منه دائماً بالتعرّف على طبيعته الحقيقية. هذا المفهوم السلبي للتصوف لا ينصف كبار الصوفيين المسيحيين بالمعنى القانوني للكلمة، الذين، كما تبين لنا حياة القديس يوحنا الصليبي، حققوا أحوالاً بالغة الرفعة، لا شيء منها سلبياً، بل أعلى في جميع الحالات من أحوال المريدين الذين هم مجرد مريدين بالقوة. على العكس، تظهرنا دراسة اللاهوت الصوفي على تماثل حقيقي من الأحوال الروحية لدى القديسين وأحوال الـ «شاكتا» Chaktas في الشرق. والفرق الحقيقي هو غياب السلسلة الروحية، وهو ما يجعل الصوفي المسيحي معزولاً في قلب مأثوره الخاص، على حين يعترف بالمريد الشرقي تنظيم مشروع، يقبل به ويعاونه.

أما السحر فأمره مختلف كلّياً. فهو عِلْم تجريبي تقليدي لا علاقة له بالدين إطلاقاً. فالعمليات السحرية تخضع لقوانين

محددة يدأب الساحر على تطبيقها. ولكي يفعل ذلك، يقبض على القوى الروحية الموجودة في العالم الوسيط ويسخرها لأغراضه. هذه القوى اللطيفة مرتبطة بالحالة الجسمانية من جهتين مختلفتين، بواسطة الجملة العصبية والدم. والآثار الناتجة عنها شبيهة بالآثار التي تنتج عن حقل القوى التي يسخرها الساحر لأغراضه المختلفة. في عالم الأجسام، تعمل هذه المؤثرات بواسطة كينونات خفيّة، مثل العنصريات في ممالك الطبيعة، أو بواسطة أشياء معينة أو أمكنة معينة. ينهض الفعل السحري على قانون التطابق الذي يربط العناصر الطبيعية بالملاءمة فيما بينها ويحول اشياء معينة إلى مكثفات للطاقة. أحياناً، كما هو الحال في الهند، يثبت الساحر هذه القوى على جسمه ويستمد منها القدرة التي تتعدى قدرته العاديّة. «التكثيف» condensation و«التحليل» dissolution، وهما العمليتان اللتان تتعرض لهما هذه الكتل من القوى، وهما شبيهتان بالعمليتين السيمياويتين المعروفتين باسم «التجليد» coagulation و«التذويب» solution، وتسميان في السحر الاحتفالي بـ «النداء appel و«الردّ» renvoi.

عندما تنقطع كل صلة بين هذه المؤثرات المضلّة والنظام الروحي، تسقط في ميدان كتابة الرُقى والشعوذة، التي تستخدم الأشكال الأكثر انحطاطاً من السحر الأسود، إذ تصبح أشكالاً شيطانية. من هذه الأشكال، أكثرها رهبة هي التي تأتي من المؤثرات التي تنسحب روحها، خارجة عن كل سند

فيزيائي. وهذا يفسر لنا خاصيّة الإيذاء التي تتصف بها بقايا الديانات القديمة والمأثورات الميتة، خصوصاً عندما يتعلق الأمر بـ «نفوس الأموات»، القُرَناء المصريين، والـ «اوب» ob العبري، والـ «مانس» manes اللاتيني، وحتى الـ «بريتاس» pretâs الهندي، لأن الآلهة المهجورة تسقط إلى مرتبة العفاريت. هذا الخليط من التقمصات المجهولة الاسم في العالم الوسيط، هذا المزاج من القوى الغامضة والمخوفة يفسر ضرورة الوصول إلى معرفة متقدمة جداً من جانب الإنسان الذي يتعين عليه «اجتياز» هذا الميدان من القوى، ويقطع عدداً من المراحل قبل بلوغ منطقة القمم، منطقة الأحوال، الروحية صرفاً، التي تصبح عندئذٍ ما يدعوه علم الباطن الإسلامي بـ «المقامات» stations، أي أحوال مستقرة ومحددة.

14 ـ العمل والحب والجمال

الطريقان الأوّلان من المُسارّة اللذان يعرّفان بالأسرار الصغرى، أي أسرار العمل والانقطاع (أو العشق) dévotion، هما طريقان غير منفصلين انفصالاً تاماً من ناحية عملية مثل عدم انفصال النفس عن الجسد، بحيث لا يشكلان غير طريق واحد. أكثر الروحيين قداسة لا يمكنه الامتناع عن العمل وإلا لم يبقى ساعة واحدة على قيد الحياة. يقول المعلم اكهارت: «ما من أحد في هذه الحياة بلغ إلى النقطة التي تعفيه من العمل». فالعمل يستمد مصدره من نية توحّد الميول المتتابعة

لدى الإنسان ويحل ما سمّاه محمد «الجهاد الأكبر» محل الفوضى الداخلية، ذلك الجهاد الذي تمارسه الـ «أنا» في مقاومة القوى الجوّانية والتخريبية. فالوجهة الأصلية التي تتخذها القوة هي أقل أهمية من طاقتها وقدرتها واندفاعها، لأن القصد الصحيح يمكنه أن يقوّم وجهة سير هذه القوة ويعيدها إلى وجهة سيرها الصحيح، مثلما يردّ لاعب الجودو إلى الخصم قوته الدافعة العمياء. في هذه الحالة، يكون القصد النيّر هو الذي يحكم النفس مثلما قاد الأشلُّ المكشوفُ عنه الحجابُ الأعمى النشيط، كما جاء في المثل الانجيلي، أو كما يوجه صاحبُ العربة سائقها.

الفعل الصحيح هو الفعل الذي يغيّر الفاعل بقدر الشيء أو الخصم أو أكثر. في القرآن: **﴿كل نفس بما كسبت رهينة﴾** (المدثر 74:38). وفي الحديث: «لكل امرئ ما نوى». فالفعل ما هو غير البادرة الظاهرة والعارضة للنية الدائمة المتجهة نحو غاية تتجاوزها. يقول القديس توما: «ما من قدرة على الفعل تستطيع أن تؤثر في إمكانية غير متناسقة مع الغاية». إن ما يعنيه هو أن الفعل لا يمكن أن يصبح طريقاً استسرارياً إلا إذا كان حقاً حالاً للفاعل، إلا إذا كان تلبية لنداء العناية(الإلهية) تتواحد به الإرادة. الـ «بها كفت كيتا»، كتاب الهندوس المقدس، قد بيّنت بجلاء الصراع الداخلي بين الـ «أنا» Le moi والـ «هو» Le soi في الحوار الذي جرى بين كرشنا وعرجونا، وهما يمتطيان عربة حربية. والحرب تمثل

هنا في نفس الوقت معركة تاريخية، صراعاً بين القوى الكونية وصراعاً داخلياً. كرشنا يمثل الـ «هو» وعرجونا يمثل الـ «أنا». حيال الصراع الأخوي (قتل الأخ أخاه) الذي اضطر عرجونا إلى مواجهته، أحس في نفسه ضعفاً واضطراباً. لم يرض أن يضرب الناس الذين من لحمه ودمه. أما كرشنا فبيّن له أن الامتناع جريمة بحق النداء (الإلهي) والشرف فضلاً عن أنه لا يحول دون شيء. «والحكيم من يستطيع أن يرى العمل في الراحة والراحة في العمل». وأضاف كرشنا: «المعرفة خير من الزهد (أن يعمل المرء ضد نفسه)؛ لكن الشهود خير من المعرفة، والتجريد خير من الشهود». وإنما كان هذا لأن الزهد في ثمرات العمل يفضي إلى سلام القلب، وهو الغاية الحقيقية من العمل الاستسراري. هذا التجريد مفتوح على طريق الانقطاع (الاعتكاف) الروحي وعلى «الحب المحض».

فطريق العمل الذي يوصل إلى الله الحي هو طريق الحب. هذه الكلمة يمكنها ويجب أن تذهب، بواسطة التحوّل التماثلي Transposition analogique، إلى أبعد من العاطفة البشرية المفرطة التي جرت العادة أن تدل عليها، لكنها في الحقيقة تتجاوز الفرد الإنساني وتحقق نفسها في عمق كعمق المعرفة. فهي تصور إنصهار الكائن البشري في علة وجوده. أما وان المعرفة أبعد ما تكون اهتماماً بالحب، إلا أنها تتحد معه في الهدف، الا وهو الاتحاد الذي يلغي التمييز بين الـ «أنت» والـ «أنا». وهذا ما تبيّنه رمزية «أغني» Agni الهندوكية، وهي النار

البدئية، الوسيط بين الآلهة والإنسان، التي تستقطب نفسها في نور المعرفة وحرارة الحب.

بالنسبة لمعرفة باردة تجهل أن الألوهة لا نبلغ اليها إلا تحت مظهر المحبة والجمال، يغدو الحب الإلهي أمراً غير مفهوم. بين المعرفة والعمل، يقيم الحب جسْراً، هو جسْر الجمال الذي يكوّن السّمة البارزة في عالم الصور. في الجميل تتحد المعرفة مع الحب على أيْسر ما يكون الاتحاد وتعود لكي تلتقي في سكة واحدة على دروب العمل والحب والمعرفة.

كل الشعر الاستسراري، ولاسيما الشعر الصوفي، إنْ هو إلا ترنيمة لجمال العالم، الذي يعكس الجمال السماوي. «إنه بها، يقول جامي، يولع كل قلب عاشق اعلم بذلك أم لَم يعلم. إنها، في وقت واحد، الكنز المكنون والسَّفط المنظور. اشرب من كوب المرئيّات إن أردت أن تذوق طعم الأكسير. «حول هذه النقطة، لا يفعل شعراء الفرس المريدون سوى تكرار تعليم المأثورات الأخرى التي عبّرت عنها (الفيدا) الهندوكية أو فيثاغوراس، أو أفلاطون ودنيسيوس، الذين يعظمون سلطان الجمال الذي توحي به الألوهة. في جميع مأثورات الفروسية، التي تتعلق بالعمل، تبدو الصفة المؤنثة «للمبدأ» بكل وضوح. فقد تتمثل بالقوى المشخّصة كالحكمة والقدرة والجمال. وقد تتخَذ سنداً لها مظهراً إلهياً كالحضور الإلهي أو الـ «شكيناه» العبرية أو الـ «شاكتي» الهندوكية. بل

أبسط من ذلك، فقد تتخذ مظهر امرأة ملهمة مثل «مادونا انتلجنسيا دي كومباني»، أو «نظام» ابن عربي، أو «بياتريس دانتي».

على تخوم العالم الوسيط والعالم غير المتشكل، يبدو جمال عالم الصور كأنه مركز شفيع، في نفس الوقت نموذج للفن الإنساني، وصفة كونية واسم إلهي. «في جمال الخلق، يقول ابن عربي، لا نحب شيئاً سوى الله. فهو الذي يتجلى في كل محبوب في نظر كل محب. ولا شك أن المرأة هي أعلى مثال للجمال الأرضي. لكن هذا الجمال ليس إلا مجلى وانعكاساً للصفات الإلهية. إن شهود الله في المرأة هو الأتمّ». هكذا يعبّر الحب اللطيف عن نفسه، إذ يعتبر محرّكاً لكل فعل ومبدأ لكل فضيلة. والعاطفة التي تلازمه هي عاطفة المعرفة الجذْلى gai savoir. وهي حالة من اللطف أو النعمة والشغف والرضى بعالم النشوة من أجل الجمال الذي فيه. هذا هو سر المؤمنين بالحب الذين كان منهم دانتي وكذلك المريدون من الفرْس الذين أصبح الحس الجمالي عندهم خالقاً إذ يوقظ في نفس الإنسان حباً إلهياً ليس منه الحب الدنيوي سوى انعكاس خفيض.

لم يعد الله «غير المنتهي» الذي لا يُبْلغ، بل «الصديق» الرحيم الذي يتجلّى لنا في حضور من الحنين المُساوي وكنفس تسعى إلى نيْل حبنا؛ وهذا معنى الحديث القدْسي الذي يرويه النبي محمد عن الله: «كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن

أُعرف»*. كذلك على طريق المسارّة، يحتاج الغنوص (العرفان)، في هذه المرحلة، إلى محرك الحب. إن تركيز جميع الملكات في القلب يتيح لها أن تفعل في وقت واحد في تجنّب التجريد القاتل الذي تنحو إليه العقلانية الصرفة. هنا يصبح العقل حباً للحق ويصبح الحب عقلاً للقلب، أو، كما يقول صوفية المسلمين، يتحول إلى قلب عاقل أو قلب ذكي. بما أن الحب هو سر من يحب، يبقى أيضاً الرمز الأكثر مباشرة، والأكثر دقة للحقيقة الباطنة. كما قال جلال الدين الرومي «العقل الذي يفسر الحب كالحمار الذي يدور في الوحل. لا يفسر الحب غير الحب».

15 ـ السلام الأعظم. الصلاة القلبية

انطلاقاً من الحالة التي يمثلها الإنسان البدئي، يتحد طريقا العمل والحب بطريق العيان أو الشهود، الذي يغدو طريق البساطة والطفولة والسلام. لكي نفهم طبيعة هذا السلام، من الضروري أن ننظر في طقس «السبت»، الذي هو الطقس الرسمي الوحيد الذي أسسته «ألواح الناموس» اليهودي. يحظر هذا الطقس كل عمل من الأعمال الخفيفة من مثل جمع الحطب أو إيقاد النار أو قطف الأزهار. ذلك لأن المفهوم التلمودي للعمل لا يركّز على مفهوم الجهد، بل على اختلال

(*) وتكملة الحديث: «فخلقت الخلق فبه عرفوني» ـ المترجم ـ .

التوازن الكوني الذي ينشأ عن أدنى تغيير يحدثه الإنسان في العالم، وقد يكون خرقاً لميثاق العهد بين الله وشعبه. هوذا مفهوم ينطبق على «عدم التدخل» المعروف في الهند، و«القعود عن الفعل» المعروف في الطاويّة، و«السلام العميق» لدى طائفة الصليب الوردي. هنا ينفصل الإنسان وقتياً عن الطبيعة التي هي في حالة صيرورة دائمة ويتحرر من الزمان ويعود إلى حالة بدْئيّة أو إلى انسجام بدئي مع المحيط، مع النبات والحيوان، حالة عدنية (فردوسية) كالحالة التي كان عليها في الجنّة. هكذا يكون «السبت» عوداً إلى «المبدأ»، وفي نفس الوقت ترقّباً لأزمنة «مسيحيانية» عندما تصبح السيوف مناجل ويعيش الذئب والغنم في سلام.

في السبت، العمل الوحيد المسموح به هو الصلاة التي هي أسمى أنواع العمل عندما تصبح، بعد إنجاز لعمل ما، تحقيقاً لحالة. والركوع هو طريق الوصول إلى هذه الحالة. والقدرة التي تيسرها هي النيّة التي يجسّدها التوجه الطقسي الذي تفرضه أكثر المأثورات.

هذا، وإن ابسط صلاة إنما تتكون من التوسّل باسم إلهي، الذي هو وعي المطلق، نزول العقل في القلب، الذي يطوّر النفس، ويعيد السلام، ويفتح الروح على الجأر بالدعاء إلى الله. كل شغل استسراري يجب أن يتم بـ «اسم» مبدأ روحي مستمد منه. كل طقس، لكي يُؤتى ثماره، يجب أن يبدأ بالتوسل بهذا الاسم، خصوصاً إن كان يتعلق «بصلاة قلبية»؛

كما هو معروف في الـ «ازيكياستية» والبوذيّة وصلاة الصوفية (المسلمين).

أول أشكال هذه الصلاة صلاة تسأل الله أن يُسبغ النعمة على عباده، وتتوقف مفعولية هذه الصلاة جزئياً على أهمية الجماعة التقليدية التي يكون المتوسّل عضواً فيها. لأن كل جماعة تمتلك، فضلاً عن قدرتها المادية، قدرة نفسية تعتمد على أعضائها الحاضرين والماضين؛ وتكون هذه القدرة كبيرة بمقدار ما تكون الجماعة كثيرة العدد وأكثر قدماً. كلّ يستطيع أن يستفيد من هذه القدرة بمقدار ما يكون منسجماً مع محيطه الاجتماعي وبمقدار ما يراعي الطقوس المأمور بها. كل صلاة تؤدّى ضمن هذه الشروط تتوجه إلى روح الجماعة التي يمكن أن نسميها الله. يتكون شرط تأثير هذه الصلاة من الحضور الروحي الذي يُستدعى عن طريق التوسل بـ «الاسم»، ويمكن أن يتمثل بالمعلم (= الشيخ المرشد)، خصوصاً إن كان التلميذ وحيداً. لئن كان اجتماع عدد من الأعضاء أمراً مطلوباً، كما هو الحال في الماسونية، يمكن أن تحل الجماعة محل المعلم. وتعلم «الكابالاه» أن الحكماء عندما يحتفظون بالأسرار الإلهية فيما بينهم، تغدو الـ «شكيناه» (أو الحضرة الإلهية) غير مرئية فيهم. الشرط الأساسي تأثير يمكن أن يتركز في مكان كالمعبد، أو في شيء كالأثر (من ثياب أو نحوها) أو في «تابوت العهد» العبري.

فالله يزور قلب المؤمن على حسب المفهوم الذي لديه

عنه. من العبث أن نظن أن من الممكن بلوغ الجوهر (الإلهي) بواسطة الصلاة. «كل منا، يقول ابن عربي، يصلّي إلى ربه، ولا صلاة أرفع منها».

ومن مفهوم أسمى، لا تعود الصلاة توسّلاً، بل تطلعاً من الإنسان إلى الكوني، بهدف الحصول على استنارة داخلية هي أول درجة من المسارّة الحقيقية. على الرغم من داخليّتها، يمكن أن تصبح هذه الرُّقية incantation شأناً خارجياً بواسطة الكلمات أو الحركات التي تعيّن ذبذبات إيقاعية تنعكس في الأحوال العليا، هدفها تحقيق الإنسان الكوني عن طريق الاتصال بكلية الأحوال. هذه الصلاة القلبية يمكن أن تبقى حتى عندما يكون العقل منشغلاً في شأن آخر. ويبين لنا القديس أنطوان أن الصلاة لا تتم إلا إذا لم نشعر بمن نصلي له.

ثمة صلة وثيقة بين الصلاة والاستنارة التي تتبعها. فالاستنارة انعكاس للصلاة. هكذا يبدو فعل الخلق نفسه، نفخة الخالق التي تتجلى في النور المخلوق، النور الكوني، الذي يُعطى كحياة يكوّن المبدأ تردُّدَها. صلاة الإنسان صدى معكوس لهذا التردد. هذا الجواب هو منا «حال وجود». «كل قد علم صلاته وتسبيحه»، يقول القرآن (سورة النور: 41). قبل ذلك بخمسة قرون، صدر عن بروكلوس نفس الحقيقة حين قال: «كل يصلي في المكان الذي يحتله من الطبيعة»، صحيح أن المتعبد قد يظن أحياناً أنه غير مسموع، وأنه لا

يلقى استجابة. وما ذاك إلا لأنه لم يزل غير قادر على إدراك أن هذه الاستجابة ما هي إلا نفسه. فالصلاة نجوى داخلية؛ دفق يكتسب منه الإنسان قوة في تواصله مع الـ «هو» Soi. وهو ما عبر عنه ابن عربي بقوله: «إنه هو نفسه الذي ينطق وهو نفسه الذي يسمع؛ الحب الإلهي عاطفة توحد كائنين في دارة مغلقة. «تعال إليّ، يقول الحلاج، تشكر نفسك». ليس في الله غير. اللقاء حوار صامت بين المؤمن والاسم الإلهي الذي يتوسل اليه فيه. «لم أعرف إلا بك، ولا توجد الا بي»، يقول الرب لخليله المؤمن. عن هذا يجيب ابن عربي: «هناك حيث أنكره، فهو وحده الذي يعرفني. حينما أكون أنا الذي أعرفه، عندئذٍ أنا أجلّيه».

16 ـ المقامات والأحوال

التغييرات التي يحدثها الإنسان في أثناء تطوره الداخلي غير محدودة العدد، وتشكل كثيراً من «المدارك» المجتمعة في تواقت تام في الـ «هو». والدرجات الاستسرارية المعترف بها عموماً لا تنطبق إلا على نظرة عامة للمراحل الرئيسية. هذه المرتبيّة المرئيّة لا تتميز إلا بالوظائف ولا تعكس المرتبية الحقيقية غير المرئيّة. يضاف إلى ذلك أن جميع هذه الدرجات ليس لها وجود إلا بالقوة ما دام تحقيقٌ ما لم يمنحها الوجود. «المقامات لا يُوجدها الا الذين يقيمون فيها». من هذه الوجهة من النظر يمكن تعريف المسارّة بأنها ميتافيزياء نحياها،

يتناسب تطورها الروحي مع وعي المريد لها في قلبه.

المرتبيّة الاستسرارية تمثلها رموز طوبولوجية* مثل بعض «السموات». لكن يجب أن نفهم أن هذه السموات، مثل الأمكنة الأخرى، هي جوهرياً أحوال. لقد واجهنا تمييزاً أوّلَ بين المساتير (الأسرار) الصغرى والمساتير الكبرى. والطريق الذي يجمعها ـ ويفرقها ـ طريق طويل جداً على من يريد أن يقطعه. فالطاوية تعترف بثلاث مراحل، مرحلة الرجل الحكيم، وهو الملتمس المؤهل، ومرحلة الإنسان الموهوب، وهو السالك، ومرحلة الإنسان الحقيقي، وهو اسم آخر للإنسان البدْئي (الكامل) الإسلامي. هناك مأثورات تعترف بسبع مراحل تتناسب عموماً مع الأقطار السماوية. وأخرى تعد اثنتي عشرة. بكل سماء ربط العصر الوسيط واحداً من الفنون السبعة المتحررة التي يكون درسها ركيزة للحصول على درجة تناسبها.

من وجهة نظر العالم الأصغر، يمكننا مقابلة هذا التقسيم المؤلف من ستة مراكز لطيفة (دواليب أو لوتس) تعين مواقعها البوذية الطانطرية على طول العمود الفقري من الإنسان. هذه اللوتسات تمثل «أشكال الوعي» التي تصدر عن الطاقة الكونية المضيئة والمصلصلة التي تستثير الطقوس تطوّرها التدريجي

(*) الطوبولوجيا Topologie الهندسة التي تُعنى بـ «موقع» الشيء دون شكله أو حجمه ـ المترجم ـ .

الصاعد ـ هذه اللوتسات تمنح الإنسان قوى معينة (سيدهي Sidhi) حتى التحقيق الكلي للكائن الإنساني. يمكن مقابلة هذا التقسيم أيضاً بالمراحل الست من «السفيروت» المعروفة في المأثور العبري.

من المستحيل إقامة موازاة تامة بين مختلف درجات الأحوال فوق ـ الفردية التي أسّسها مأثور. ما يمكن قوله هو أن هذه الكينونات المختلفة تقوم بنفس الوظائف الرمزية باعتبارها وسائط وتمثل أحوالاً وقتية، بل وحتى اختيارية، وزهوراً وقوى وكمالات وآلهة هندوكية (ديفا)، وملائكة مسيحية وأفكاراً أفلاطونية وشياطين أو آلهة إغريقية، وسفيروت عبرية وقوى غير مخلوقة كما في الأورثوذوكسية وأسماء إلهية كما في الإسلام. إن هذه صفات إلهية مشخصة أو غير مشخّصة، لقوى تردم الهوّة التي تفصل الإنسان البدْئي (إنسان الفطرة) عن الإنسان الدنيوي. هذه الكينونات صفات للمبدأ وليست كائنات منفصلة، كما تحسب الوثنية، وهي الخطأ الناشئ عن اعتبار الرمز بدلاً من المرموز إليه.

أهم هذه المراحل، وهي الحالة المِفْصليّة، إنما تقع عند نهاية المساتير الصغرى وبداية المساتير الكبرى. هي الحالة ـ الحدّ، حالة إنسان الفطرة، آدم جنة عدن. انطلاقاً من هذه الحالة، تنقل الولادة الثالثة الكائن (الانساني) من النظام النفسي إلى النظام الروحي. يترك عالم التجليات اللطيفة لكي يخضع إلى تحوّل ـ أي انتقال إلى ما وراء الأشكال. نفهم أنه

انطلاقاً من هذه النقطة ـ الحدّ، تكون مراحل الأسرار الكبرى غير قابلة للوصف الا بواسطة الرموز. ذلك أنه من وجهة نظر بشرية الإنسان الحقيقي L'Homme Véritable الذي يُنهي الامتداد الفردي في العالم اللطيف، لا يمكن تمييزه من الإنسان الدنيوي الذي يكوّن منه تجلّيه السماوي transfiguration céleste إلا من قبل الذين وصلوا إلى درجة أعلى من درجته. «المنظور المسطّح» الملازم للحالة البشرية يحول دون التمييز الدقيق بين الدرجات الصاعدة. بالنسبة للانسان العادي تختلط الأحوال العليا بسبب الاسقاط على نقطة مركزية حيث يمس الشعاع السماوي عالمنا، الذي هو عالم ما دون القمر. الإنسان الأسمى Transcendant لا يمكن أن يظهر لنا إلا في مظهر إنسان الفطرة، لأنه يجب أن يكون إنساناً.

ابن عربي، وهو أكبر شيوخ علم الباطن الإسلامي، استنبط من إحدى سُوَر القرآن تسع طبقات من المريدين نجد من بينهم الطبقة الخامسة أكثرها أهمية، وهم المريدون الذين يختفون تحت لباس الفقر والذل، ويسمّون أيضاً «الملامتيّة» أو أهل الملامة (الذين يجلبون على أنفسهم ملامة أهل الدنيا). لأنهم يختبئون بين الناس يتصنّعون كلامهم ويلبسون زيّهم، مثلما كان يفعل قدماء أصحاب الصليب الوردي Rose-Croix.

النخبة الحقيقية، وإن كانت متوارية عن الأنظار، تجد في عامة الناس انعكاسها مقلوباً. فهم الذين حافظوا بأكثر ما

يكون من الدقة وأطول ما يكون من المدّة على الحقائق الباطنية الخبيئة في الحكايات والحدّوتات. كذلك الأصناف الحرفية لم تتعرض طقوسها الا لأقل ما يمكن من الانحطاط. ويقال أيضاً ان «الخالدين» المعروفين كذلك في الطاويّة يَبْدُون تحت المظاهر التي تجمع بين العُتْه والابتذال، مما يشكل دفاعاً فعالاً في وجه الفضول الذي يحيط بهم.

انطلاقاً من الأحوال فوق ـ الفردية، لم يعد هناك من أخطاء ممكنة. فالعالم اللطيف يتلاشى عندما يصل الإنسان إلى قلبه الموغل في الجوّانيّة حيث يختبئ المعلم غير المرْئي الذي ليس معلمه الأرضي سوى بديل عنه. التقليدان اللذان تظهر فيهما رمزية الدرجات العليا على أوضح ما يكون هما الإسلام والأورثوذكسية. في الإسلام، سلّم المريد هو سلّم الأقطاب والأسماء الإلهية التي لا حصر لها والتي تمثل صفات ونوعيات وسيطة.

في الأورثوذوكسية، الله الذي لا يُبلَغ إليه من حيث جوهرُهُ، يتصل من حيث طاقاتُهُ، وهي ألْطافُه (نِعَمُهُ) وقواه، وهي أيضاً كالأسماء الإلهية لا حصر لها، القوى التي تشكل أنماطاً فاعلة كالحكمة والحياة والقدرة والحقيقة والعدل والحب. في الله يتواحد الوجود والفعل كشأن جميع الطرق وجميع الأسماء التي تغرق في إمكانيّته الكلية.

وقد قال ابن عربي في كلمة جريئة: «ليس الله إلا آية لمن يفهم الإشارة». ومع ذلك يجب ألا نفهم معنى القياس الذي

لا يصح أن يُعكس. عندما يعلن المعلم: «إلهك مرآتك وأنت مرآته»، يجب أن ندرك وجوب احترام العلاقات بدرجة فائقة، وان هذه المرآة التي هي أنت إنما هي مرآته، وهي من أجله لا من أجلك. والقول إنك مرآته من أجلك شعوذة وتجديف. يقضي المنطق أن تحمل كل حقيقة مقياسها معها الذي هو في وقت واحد حقيقتها وحدّها، خارجَهُ لا تعود حقيقية ولا صحيحة. لأنه عند هذا المستوى يتواحد الفاعل والفعل والوعي في كينونة واحدة.

17 ـ الزمن الموصوف. الأدوار

حتى الآن تدبرنا الكائن (البشري)، وهو في حالة التطور، بدون الأخذ بالحسبان العصر الذي يعيش فيه. والحال ان المسارّة ينبغي أن تعتمد على الإنسان الكلّي L'homme total الموصوف في لحظة معينة، في محيط كوني متين، بأنه يدافع عن النظام البشري بصفة دائمة. إن طبيعة الإنسان لا تتوقف على شخصه وحسب، وهو عنصر فاعل، وإنما أيضاً على محيطه، وهو عنصر قابل أو منفعل، يتبدّى إما بالملاءمة أو المقاومة. يضاف إلى ذلك أن الوراثة الخاصة بالكائن المعني تمتلك ثقلاً حاسماً، فهي التي تدفع الكائن إلى اختيار هذا العنصر النفساني أو ذاك، أو هذا العنصر الجسماني أو ذاك، الذي يستعيره من الوسط الذي يعيش فيه بحكم ملاءمته لطبيعته.

في جميع الأزمنة رمزت أقطار السيارات السماوية إلى الأحوال، لأنها تجمع المؤثرات العليا والكونية ذات المنشأ اللطيف التي تؤثر في الإنسان في كل لحظة. فعلم التنجيم لا يعين، كما يقال. قدر الإنسان، بل يعبر عنه مستفاداً من الحالة الكونية في لحظة ولادته، بفضل الانسجام الموجود فيما بين مخططات العالم التي لا يقوم بدونها. التعيّن الحقيقي يأتي من الكائن نفسه، وما النجوم إلا العلامات الأكثر بساطة، المقروءة وغير الملموسة التي تسمح بتمييزه فيما يجري تفسيره. في كل لحظة يكون العالم في حالة توازن وهو ما يسوّغ علاقة المماثلة بين العالم الأصغر والعالم الأكبر. لكن هذا التوازن غير ثابت بل متحرك ومتغير، لأنه لا يدوم الا بفضل هذه الحركة ذاتها.

الكواكب، وهي تطوف في مداراتها، ترسم حركة محسوبة في منتهى الدقة. تتيح عودتها الدورية تحديد موقعها الطوبولوجي بكل دقة، حتى إذا انتقل إلى الصعيد النفسي (السيكولوجي)، أمكنه أن يتيح من الظنون النبوئيّة ما يبدو أنه يتجاوز المستوى العقلي بدون أن يكون هكذا في الواقع. هذه العودة الدورية أتاحت الإفادة من الكواكب وحركتها الدائرية في وصف كل حالة واعتبار حركتها مثل حركة الحالة. في مجرى التطور الدوري، منذ النشأة الأولى، اتّبع التجلّي والإنسان كلاهما مساراً كان يبعدهما بالضرورة أكثر فأكثر عن مصدرهما وعن مركزهما. وقد رسم هذا المسار منحنى يمكننا

أن نقول عنه انه «المنحنى النازل» الذي يبعدهما باطّراد عن القطب الروحي لكي يقربهما من القطب المادي أو القوامي. هذا التنزل يمكن وصفه بأنه «تَمَيْدُد» matérialisation متقدم أو تصليب أو أنه الحالة المادية المطلقة التي تشكل حداً لا يمكن بلوغه. في أثناء هذا التنزّل، الذي يمكن اعتباره نكوصاً، يفقد الإنسان الاستفادة من ملكاته الروحية التي كانت تتيح له بلوغ عوالم ما وراء الحواس. ومع ذلك لم يستطع أن يبقى متفرجاً فأصبح شريكاً. انتهى به الأمر الذي نكران الحقائق العليا التي تختبئ عن عيون الذين يلاحظونها من دون أن يؤمنوا بها، ما داموا لا يمكنهم رؤية الا ما يتصورونه. والتقليد الهندوكي هو التقليد الذي بيّن على أوضح ما يكون عقيدة الأدوار الكونية. رغم أننا لسنا في صدر تبيانها ههنا، لنقل إن أطول دورة ملحوظة هي الـ «بارا» Para، أو «حياة براهما»، التي تدوم مئة «سنة براهمية»، وتنتهي بانحلال كوني. كل يوم من سنة كهذه يسمى «كالبا» Kalpa، ويمثل دوراً من عالم منذ خلقه حتى نهايته. وكل «كالبا» (أو يوم من أيام براهما) ينقسم إلى 14 مَنْوَنْطارا manvantara أو «عهد مانو»، هذا الـ «مانو» هو العقل الكوني الذي يشكل الـ «ذَرْما»، الناموس، الذي يحكم العهد المشار اليه.

ثم تنقسم كل مَنْوَنْطارا إلى 71 مَهايُوغا، وكل مَهايوغا إلى 4 يوغا ذوات ديمومة متناقصة على إيقاع 4، 3، 2، 1، بحيث تكون اليوغا الأخيرة هي العاشرة من المجموع. ولإعطاء فكرة

عن مدى هذه الأدوار، حَسْبُنا أن نعلم أن هذهِ العاشرة تساوي 6,480 عاماً من أعوامنا.

وبما أن الزمان ليس وعاءً فارغاً، وأنه لا يوجد فيه إلا ما يَجْري فيه، كانت كل حقبة توصف بالأحداث التي تُجلّيها، والتي تتخذ لها، إذ تبتعد عن منشئها، سرعة متزايدة باطّراد. هكذا تزدوج المَيْدَدة بفعل تسارع يتبدّى في سرعة تتزايد أيضاً باطّراد، تفرض نفسها على التاريخ والفعالية البشرية، حتى في أدق التفاصيل. إن ضرورة المسارّة تنبع من نفس شروط العالم الحديث ومصاعبه المتفاقمة؛ هذا العالم الذي يقف في وجه من يريد اصلاحاً، وهو إصلاح لا يمكن أن يكون إلا من أجل فرد واحد. فلو أن قدراً معيّناً من شيوع مذهب الباطن في أوساط العامة أصبح اليوم أمراً مقبولاً، فلأن ذلك بحكم الرجع الذي يقضي في كل لحظة الحفاظ على توازن الكون بين قطبيْ الروح والمادة.

الانتقال من دورة إلى أخرى، أو من مَنْوَنْطارا معينة إلى التي تليها، إنما يتم بواسطة تعديل فوري، روحي وغير حسّي. التقليد البدئي الذي يؤول أمره إلى النسيان مع مرور الزمان تكتنفه حالة من الغموض يُسمح له فيها باجتياز فترة انتقالية تفصل بين دورتين متعاقبتين وعلامتها كارثة كونية (طوفان مثلاً). هذا التحول الذي يهدم العالم القديم ويولّد عالماً جديداً، يخضع لنفس المبدأ، لكن ليس إلى نفس النواميس الفرعية. الالتزام بهذا الوعي الجديد بالمبدأ، بهذا الصحو، بهذا

الإخلاص الجديد يشكل صفة تقليدية بحقّ تستدعي وتبرر الظهور الخالي من عنصر الرحمة لهذا العالم الجديد.

18 ـ الهوية العليا

الأواطارا الأبدي

الباعث الأساسي للعمل الروحي يكمن في الحرص لدى كل كائن أن يضمن لنفسه مصيراً ملائماً له لما بعد الموت. جميع العقائد تصر على الفرق بين أحوال ما بعد الموت التي تنتظر كائناً عادياً أو مريداً: لا يعني أن هذا تمييز تعسّفي، بل انه يقوم في منطق لا يهاود على ما سوف يكون عليه الكائن فيما بعد الموت، وأن تكوينه هذا إنما يحكمه ما قد قام به في أثناء حياته بمقدار ما تحكمه أفكاره التي اعتادها والأشياء التي جعل منها موضوعات لاهتماماته الدائمة. فالنفس التي خرجت من الجسد يعينها في طريقها النفسي فضائلها الفعالة ومستواها من المعرفة ووظيفتها الروحية في عالم الغيب L'au-delà. كل نفس تلقى في عالم الغيب ما كانت تشتهيه شهوة عارمة، ويكون «عقابها» مكوّناً من الكشف عما لم تعرف اختياره، وعما لم تتطلع إلى بلوغه تطلعاً كافياً. لكي نفهم حقيقة هذه اللحظة الحاسمة فهماً أفضل، حين تخرج النفس من مجرى عالم الصور والأشكال لكي تصل إلى العالم غير المتشكل حيث يتعين عليها أن تتواحد مع كينونة مجاوزة للفردية، يجب أن تتوقف مرة أخرى عند النقطة التي تكون فيها العودة ممكنة

وتتقدم فيها من الكائن بدائل عديدة. المأثورات القديمة تحل رمزياً هذه الحالة البرزخية من الكون في مدار القمر، وهو حدّ العالم المتشكل، الذي سبق وان واجهناه باعتباره «هيرانْيا غاربْها» (الجنين الذهبي وجرثومة بيضة العالم). فالحالة الفردية التي توافقه هي حالة الهيئة الأولى اللطيفة، التي مقرها القلب، وهو جرثومة الكائن الروحي. في هذه الحالة، يشعر الكائن أنه محمول مثل موجة في المحيط البَدْئي، مدفوع إلى الاتحاد بمبدأ حيوي عالمي، ينظّم إيقاع نبضات قلبه وإيقاع تنفسه. وهذا يفسر لنا قوة الأساليب الإيقاعية التي تنهض عليها طقوس المسارّات التي تساعد على العودة إلى **المبدأ**. بفضل هذه الطقوس يصل الكائن إلى خلود بالقوة ينطبق في الديانات الغربية على **الفردوس** والسلام. بالإضافة إلى ذلك، تختلف الأحوال تبعاً للعالم الروحي الذي يكون الميت جزءاً منه ويتكامل به. فالذين لا تنتقل نفوسهم إلى أجساد أخرى يظلون في الفردوس حتى نهاية الدورة العالمية الكبرى. إن طريق الأموات هذا وأحوال ما بعد الموت تفترض عودة ممكنة إلى التجلي. فقد حدّد القدماء رمزياً موقع الباب لهذه الأحوال عند علامة «السرطان وكانوا يسمّونه «طريق الأسلاف». فهؤلاء، من حيث انهم يمثلون كائنات الدورات السالفة، مقدّر عليهم أن يصبحوا بذور دورة المستقبل.

بعد هذا المدار يبدأ إقليم الأثير المضيء الذي ينتهي إلى عالم براهما، وهو مدار غير المتشكّل. هذا الانتقال إلى

الطريق الآخر، المحفوظ للنّاجين (موكتا) بالمعرفة، والذين حُدّد لهم موقعهم رمزياً عند علامة برج الجدي، الذي سمّي أيضاً طريق الآلهة ـ هؤلاء يمثلون الأحوال العليا التي ينبغي أن يجتازها الكائن في صعوده السماوي. هذا التحول، هذا الانتقال إلى ما وراء الشكل يتم بالنسبة للجسد في «جسد النشور» Corps de résurrection، وبالنسبة للنفس في «نور قاهر» lumière de gloire. المعيارات الإيجابية الوحيدة التي تنقله في مختلف مقامات هذا الطريق هي رؤى ملوّنة كسّرها النور القاهر الذي تتم فيه الرؤيا السعيدة. عند البداية، لا يرى سوى أوْمِضة وأضواء تستقر شيئاً فشيئاً في لون خاص بكل مقام، يتفق مع حالة ملائكية. إن مختلف حجب النور والظلمة تتمزق واحداً بعد آخر وكل حجاب ينقشع يتصل بانبثاق واحدة من الملكات التالية: العقل والقلب والروح والسر وسر السر. يقول الصوفية (المسلمون): ان لله سبعين ألف حجاب من نور وظلمة، لو كشفها لأحرقت سُبُحات وجهه كل من أدركه بصره»* ولهذا السبب ينطبق النور الأسود على الاتحاد. فالنور الإلهي يتيح الرؤية، لكن وراء العوالم الثلاثة، وهي عالم التجلي الجسماني والعالم اللطيف والعالم غير المتشكل، عالم رابع غير متجلٍّ هو مبدأ الثلاثة الأخرى. هذا

(*) في الحديث الشريف: سبعين حجاباً. ذكره الغزالي في «مشكاة الأنوار» ص 35 ـ المترجم ـ .

العالم هو عالم الـ En-Soph العبري، والخلاص الهندوكي، والهوية العليا في الاسلام، ويتم الوصول اليه بعد اجتياز عالم التجلي، واجتياز الظلمة، عندما تمكن رؤية «الوجه الآخر من الظلمة»، كما تقول النصوص الهندوكية. هذه هي حالة اليوغي الهندوكي، والإنسان الكامل في الاسلام.

الإنسان الكامل، وهو مبدأ جميع الأحوال التي هي بالقوّة أحوال معايشات، ليس إلا إمكانية ما دام الكائن لم يُعْط التحقيق الفعلي. فيه توجد الأحوال محررة مما يشكل قيوداً لها، في امتلاء مطلق من المعرفة العليا هي في الحقيقة مماثلة للحقيقة الكلية، متّسعة اتّساع الإمكانية الكونية. هذه الحالة لا يمكن التعبير عنها إلا سلْباً من مثل: لا ـ نهائي، لا ـ ثنائية. هي خلاص من جهة التجلّي وهويّة عليا من جهة **المبدأ**. الخلاص والمعرفة والهويّة ليست إلا حالة واحدة ونفس الحالة، فيها تتواحد الذات والوسيلة والغاية.

ليس غير اليُوغي ـ الذي يقابله الروحاني Pneumatique عند الغنوصيين ـ من يستطيع نيل التحرر في الحياة (جيفان موكتي)، بينما لا يستطيع الآخرون، كما رأينا، أن ينالوا **الفردوس** إلا بعد الموت. بعد أن يجتاز **بحر الآلام ومعبر الصور**، يصل اليوغي إلى **السلام الأعظم** من خلال امتلاكه **للذات**. لم يعد يوجد بالنسبة اليه افتراق ولا جهل ولا خوف. يشاهد جميع الأشياء كما لو أنها مقيمة في ذات نفسه. متحداً بالغبطة، يكون ذائباً لا في اختلاط fondu mais

nonconfondu، على حد تعبير المعلم اكهارت، يقول شنكارا، لا درجة أعلى من درجة اليوغي الذي يميّز في نفسه ثلاث صفات بدون افتراق، صفة الطفولة (باليا)، والحكمة (باندیتْيا) والعزلة الكبرى (مونا). وحالة الطفولة هذه تشبه «البساطة» في الطاوية والـ «فقر» في الصوفية.

تعلمنا نظرية الدورات التي تطوّر الأحوال انه ما من غاية إلا وهي موقوتة. وعلى الرغم من أنها ترجع إلى احوال استثنائية تماماً وإلى وظيفة كونية أكثر منها إلى تحقيق. يجب القول كلمة عما يدعوه رينيه غينون* التحقيق النازل réalisation descendante.

بهذا الخصوص، يميز غينون في تحقيق الكائن الإنساني مظهرين اثنين أو مرحلتين، المرحلة التي تتبعنا سياقها الصاعد وهي مبدئياً مفتوحة على جميع الذين في وسعهم تحقيقها، والأخرى، وهي استثنائية جداً، هي مرحلة النزول. في حين يكون الكائن الإنساني الذي يقيم في العالم غير المتجلي قد حقق طريقه لنفسه، يكون الكائن الذي «ينزل ثانية» قد ملأ دورهُ المقدر له رسولاً و«أواطارا» avatara. هذا المرسل الإلهي مكلف بأن يأتي كائنات هذا العالم الدنيوي بالمؤثرات

(*) سبق وأشرنا أنه الفيلسوف الفرنسي المسلم الذي تسمى باسم عبد الواحد يحيى، عاش شطراً هاماً من حياته في القاهرة وفيها توفي في أوائل عام 1952.

الروحية المرتبطة بحالته. هذا هو الدور الذي لعبه كبار أنبياء التاريخ، مؤسسو الأديان، خالقو الطقوس. فمثلاً، تعلمنا الهند ان دورتنا الحالية سبق لها وأن شهدت عشرة «أواطارات» جاؤوا تجسيداً **لفشنو**. عندما تُمْسي الصور الأساسية للمعرفة مظلمة إلى حد جهل الناس لها، بحيث تفقد الحياة البشرية سبب وجودها، يأتي «أواطارا» لكي يكيّف الوحي الأزلي وفق أحوال العالم الجديدة.

كل «أواطارا» لدورة يتبع مساراً هو مسار التجلّي الذي هو قطبه. الطريق النازل يتواحد مع التجلّي نفسه، ومن هذه الوجهة من النظر يمكن اعتبار المُسارّة تحْييناً في الكائن البشري لنفس المبدأ الذي يبدو في الدورة باعتباره «الأواطارا» الأزلي. فالأنبياء ومؤسسو الأديان هم، من وجهة نظر إلهية، ضحايا وحَيَواتُهم تعرض صفة «التضحية». يضاف إلى ذلك أن «البورانا» تعلّم ان الأواطارا البدئي للدورة الحالية الذي هو أغني Agni (النار) يجب أن يرجع في آخر الدورة لكي يحرق العالم ويُحيلُهُ إلى رماد. فهيراقليط والرواقيون ورؤيا يوحنا والبورانا تجعل من النار أداة تجديد العالم وإعادة تركيبه النهائي. وإذا أردنا أن نجد المعيار لفعل تام، وبالتالي لفعل كامل، من الصعب حدّه في النظام الإنساني، يجب أن نبحث عنه لدى **الأواطارا الأزلي**، الرمز النهائي لمفهوم التوازن.

الباب الثاني

صور تاريخية

الفصل الأول

الشرق

في بداية القرن العشرين صار بالإمكان أيضاً من وجهة نظر تقليدية تمييز ثلاث مجموعات من الحضارات: البائدة، وهي التي بادت منذ زمن بعيد بدون أن تترك مترجمين أكفاء عنها. والغربية، وهي التي لم تحتفظ إلا بآثار من الحضارة الكبرى الوسيطة التامة. ثم الحضارات الشرقية التي ما زالت بنيتها الاجتماعية القديمة، رغم انحطاطها، يدعمها مأثور أو تقليد لم يزل حيّاً. كان هذا الوضع يتضادّ مع وضع العصر الوسيط حين كان اعتماد الحضارات الأكثر إيغالاً في القدم على نفس المبادئ ليس بالأمر القليل، بحيث كان بوسع النخبة في الشرق والغرب أن تتفاهم فيما بينها ويقدّر بعضها بعضاً.

اليوم حين غزت المادية الغربية العالم وساد حكم المكينة machine الكرة الأرضية تخف حدّة التناقض في الاتجاه المعاكس. لم يعد ثمة فرق يفصل الشرق عن الغرب وغدا مذهب الباطن مشجوباً في كل مكان، كما لو أن دوره أن يعود منكفئاً في الظل والسرّية. ومع ذلك فإن المأثورات القديمة

ثبتت أمام دورات الزمان فلم تمتْ ولم تتلاش كلياً. فالشرق في الوقت الحاضر لم يزل لديه عدد لا بأس به من المعلمين الروحيين، حتى إن اللوحة التي نستطيع أن نرسمها لهم لا تَبِينُ عن التاريخ وحسب، الذي قد يكون اهتمامنا به كافياً، وإنما عن راهنيّة معيّنة أيضاً.

بعد أن عرضنا في الباب الأول من هذا الكتيّب الهويّة العميقة للعقيدة تحت مفرداتها المختلفة، نحاول في هذا الفصل أن نستخلص في المقابل المناهج المتنوعة المعمول بها من أجل تحقيقها. بدون التنكر لوجود مأثورات صغرى في أميركا وافريقيا وسيبيريا، سنقتصر على الجانب الباطني من أديان العالم الكبرى: الهندوكية والبوذية التيبتيّة والنّيبونّية (اليابانية) والطاوية الصينية واليهودية والإسلام والمسيحية الأورثوذوكسية والرومانية. فالباطنية من حيث كونُها ليست سوى اصطلاح نسبي يتعلق بالجانب الداخلي والمعنى العميق من ظاهرية اجتماعية تظل غير منفصلة عنه، يتوجب علينا رسم الخطوط الرئيسيّة لكل دين، باستثناء المسيحية، قبل أن نبين كيف تفسره الباطنية، أو كيف تنضم اليه أو تنفصل عنه.

1 ـ المأثور الهندوكي

تنهض العقيدة الهندوكية على أسفار «الڤيدا»، وهي جملة كتابات مقدسة قديمة جداً، دوّنها بالسنسكريتية شعراً حكماء أسطوريون عُرفوا باسم الـ «ريشي» rishis، وكانوا هم الذين

«سمعوها». وعند الهندوس ان «الڤيدا» ليست من أصل بشري، وتقوم ديمومتها وأسبقيتها للعالم على أوّلية الدويّ كصفة كونية، والتردد المصلصل من حيث هو خالق للوحي وخالق للعالم في نفس الوقت. فالترانيم والتراتيل الهندوكية تروي لنا ولادة هذا العالم في صورة ولادة إلهية Théogonie، وصراع بين الآلهة والجبابرة، أي بين القوى المتناحرة التي تمثل الأحوال السابقة واللاحقة، الكبرى والصغرى، في الكون. إنها طريقة لتفسير ظهور الثنائية في قلب غير المنتهي، ثم الكثرة الطبيعية. فهي تتبدّى تحت مظهر التوازن الوقتيّ دوماً بين الظاهرات المتناحرة التي هي تحولات الأحدي الذات métamorphoses de l'identique بالتمثّل assimilation أو التغيّر transformation. غير المنتهي يتبعّض ويُمتصّ ويصبح غذاء. هذا الامتصاص المتبادل يبدو، بحسب الخطط، تحت هيئة التمدّد أو التقلّص، الولادة والموت. فالله يخلق الإنسان ويدمّره. والإنسان يمتص ربّه ويجلّيه. تضحية الله خلْق، وتضحية الإنسان فعْل. واقعة الاستهلاك والإهلاك هي الديمومة الصورية الوحيدة، وبما أنه لا ذبيحة بلا كاهن وضحية، كان كل منهما ذابحاً ومذبوحاً بالتبادل، أغني وصوما، ناراً وقرباناً عبّاد الإله «فشنو» يتعلقون بالجانب المحافظ من الذبيحة، وعبّاد «شيڤا» بالجانب المغيِّر (بكسر الياء). لكننا، إن شئنا أو أبَيْنا، نشترك جميعاً في ذبيحة مستمرة هي ذبيحة الحياة. فكرة الذبيحة هذه فكرة مركزية في

عقيدة «الڤيدا»، وبالتالي في الهندوكية.

هذا التغيير غير المنقطع الذي يتلهّى بالأشياء، يجعل منها وهماً يسميه الهندوس «مايا» Maya، وهو الذي يحدد استشباح* الطبيعة التي تتمثل طاقتها الخبيئة في الجانب المؤنث من كل إله. في «الڤيدا» كل شيء يتعلق بالمبدأ الأعلى. هذا المبدأ الإلهي يمكن اعتباره في هيئة شخصية أو غير شخصية. في اعتبار غير الشخصي اسمه «براهما»، وفي الشخصي «إشوارا». براهما وراء كل مفهوم، لكنه يتجلّى في «الشَّكاتي» (ج. شاكتي)، والعدد الذي لا حصر له من الآلهة التي تتسم بها التعددية الإلهية الهندوكية. في الهند، يقال ان الآلهة يبلغ عددهم 333 مليوناً. الواضح هو أن هذا الرقم رمزي. لعل المثل الأعلى الهندوكي أن يكون لكل امرئ إله. ومن ناحية أخرى، فإننا نجده في كل مكان؛ ذلك أن المفهوم الذي يكوّنه كل امرئ عنه لا يمكن إرجاعه إلى أي مفهوم آخر. فهذه الآلهة متعددة منذ عهد الأصنام الأكثر طبيعية حتى الخطوط البسيطة غير التصويرية، إلى «اليَنطرات» yantras الهندسية (الجيومترية). تتجلى الألوهة أيضاً في الحيوان والزَّهَر والثَّمَر، كما تتجلّى في الصلوات، وهي «المنْطَرات» التي يستحضرُ كل منها مظهراً إلهياً محدداً. التكثّر نفسه الذي

(*) الاستشباح fantasmagorie هو فن إظهار الأشباح في قاعة مظلمة بمساعدة أخاديع بصرية، كما جاء في «المنهل» ـ المترجم ـ .

تقوم عليه هذه المفاهيم، التي تيسّرها التعددية الإلهية، يعطينا فكرة عن المستار (= السرّ) Mystère أدقّ وأدعى إلى المهابة.

هذه التعددية الواضحة أو الشرك لا يمنع المؤمن الواعي من الارتقاء إلى الوحدانية، أو بالأحرى إلى انتفاء الثنائية؛ وهذا لا يعني الإله الوحيد بل الأحدي الذات. ذلك لأن الباطنية تظهر في الهند في وضح النهار، بمعنى وجود استمرارية غير محسوسة بين البرّاني والجوّاني، البادي والخبيء، الخرافة المبتذلة والميتافيزياء الرفيعة.

مع ذلك، وعلى الرغم من أن الهندوكية ليس فيها كنيسة رسمية ولا سلطة كهنوتية، وربما ليس هذا ميزة لصالحها في المطلق، ولاسيما في عصر مضطرب كعصرنا، فما زال المأثور من القوة بحيث ينجح دائماً في نبذ «الهرطقات» الخطرة، خصوصاً التي تصدر عن الهندوس التحديثيين. ذلك أنه ان بدا الهندوسي متسامحاً، فلأن موضوع اهتمامه هو من القوة بحيث لا يحتاج إلى الدفاع عنه، ولا يمكن أن يُمسَّ منه نقطة حسّاسة. وهو إذا لم يَدْعُ إلى عقيدته مبشّراً، وإذا لم يدرك معنى أن يهتدي امرؤ إلى دين غير دينه، فلأنه يرى أن كلاً منّا يجب أن يقبل ناموس نشأته، «الذّرْما» التي نشأ عليها، وانه لأمر غير مفهوم له، بل وحتى من الفسوق ان يبتغي نبذه. عدا عن الانتقال من دين إلى آخر امرٌ عديم الجدوى ما دامت جميع المظاهر الإلهية مشروعة، وما دام ليس هناك «آلهة زائفة».

للاقتراب من الحضرة غير المرئية والتخلص من وهم «المايا» (الحياة الدنيا)، يرى الهندوسي الآ شيء يجاوز الغنوص (العرفان)، معرفة العقيدة. وبما أن الفعل ليس نقيضاً للجهل، فليس غير المعرفة ما يستطيع تبديده بفضل الإقبال على درس «الڤيدا» أو «الڤيدات». هذه الڤيدات تنقسم إلى أربع مجموعات نصوص، أهمها الـ «رغ ڤيدا» المؤلفة من ألف ترنيمة طقسية، تليها نصوص نثرية تأملية تسمى «براهمانات» brahmanas وملاحظات مجزّأة على تعليم باطني تدعى «الأوبانيشاد». والأوبانيشادات الرئيسية وعددها 108 تعبر عن جوهر «الڤيدات» والحكمة الهندوكية. وقد تولّد عن الڤيدات أخيراً ست مجموعات من التّعاليم تدعى «دَرْشَنات» darshanas أو وجهات نظر. من هذه الدرشنات الثماني والمائة اثنتان تتعلقان بمذهب الباطن على وجه الخصوص هما: الڤيدانتا (أو خاتمة الڤيدا) واليوغا. وان الڤيدانتا، المبنيّة على الأوبانيشاد، لهي من الإيجاز بحيث انكبّ على شرحها أكبر حكماء الهند، أشهرهم اثنان شنكرا شاريا ذو الاتجاه الشيڤائي (نسبة إلى الإله شيڤا) ورامانوجا ذو الاتجاه القشنوي (نسبة إلى الإله قشنو).

تعلم الأوبانيشادات والشروح عليها، بمقدار ما يسمح به الكلام، أن الهدف الأسمى من المعرفة، التحقيق الشخصي غير المنفصل عن النظرية (العقيدة) التي هي منه المرشد. ذلك أن الهندوسي لا يفصل أبداً العقيدة عن المنهج. فالنصوص

المقدسة نفسها تعلن أنها لا قيمة لها أمام الخبرة التي تمهد لها هذه النصوص. من أجل هذا التحقيق يجب «نبذ العالم ومشاغله، ومتطلبات الجسد والاسترقاق لها، بل وحتى النصوص». في النصوص المقدسة تأكيد صارخ لمبدأ انتفاء الثنائية الذي يحكم الفكر الهندوكي. وهذا المبدأ لا تلائمهُ الا بصفة غير تامة مصطلحات من مثل الواحدية monisme أو عقيدة الإله الواحد (أو التوحيد) monothéisme. ولكي نخرج من تيْه الهوية التي تفرضها قراءة الأوبانيشاد، يجدر بنا أن نستخدم كلمة الخروج من التناقض non-contradiction، أي التوازن. كل شيء هو «أتْما» Atma، و«أتْما» هو في كل مكان، وهذا الـ «أتْما» (الذي هو الروح) هو «الذات» أو «الهو» Le soi؛ ذلكم هو الموضوع الرئيسي للعقيدة الهندوكية.

أما «اليوغا» فتصف الوسائل التي تتيح بلوغ «الاتحاد» (يوغا) و«الوجد» extase (سماذهي). تتميّز مختلف أنواع اليوغا بدرجات التحقيق التي تسهلها. نعرف منها أربعة أنواع اليوغا بدرجات التحقيق التي تسهلها. نعرف منها أربعة أنواع وثماني أعضاء، كل منها يستعمل عنصراً أو مَلَكة، يستخدم الجسد أو العقل، النفس أو الفكر، على الرغم من أنها كلها تعمل في جميع الأحوال. يكتسب اليوغي شيئاً فشيئاً الصفاء وقوة النفس والسلام العقلي وخفة الجسد وتركيز الروح. من أشد الوسائل قدرة التحكم بالأنفاس بواسطة تلاوة الـ

«مَنْطَرات»، التي يراد منها تنبيه القدرة التي تقابل عند الإنسان القدرة الكونية التي تتمتع بها الـ «شاكْتي»، الأم الإلهية، التي أضحت في الهند الحديثة الإلاهية العظمى في الهندوكية الطَّنْطرية والشعبية. إن ممارسة هذا التحقيق تتطلب حضور معلم غورو Guru، تتجسد فيه الحكمة. فالنصوص تقول: «يمكن الأبَ أن يعلم ابنَهُ البكر أو تلميذاً موهوباً مدى السَّعة اللانهائية، ولا أحد غيرهما».

يراعي المريدون عبادة الإله شيڤا في الأزمنة المظلمة. والنصوص التي تُعتمد بشأنها، وهي نصوص الـ «طَنْطرا»، نصوص بالغة السرّية ولم ينشر منها غير القليل. في هذه النصوص، جسد الإنسان يعتبر كأس القربان ـ والقوة الرئيسية التي يبددها الدنيوي حمقاً، يعمل اليوغي على تحويلها إلى قدرة روحية وامتصاصها في الداخل، ثم يجعلها تسقط عليه مثل ندى الإحسان الذي يجعل منه كائناً مولوداً من جديد، إذ يصبح سيد أفعاله ورغائبه. يصل إلى «السمادهي» (الوجد) ويصبح «جيفان ـ موكتا»، ناجياً في هذه الحياة، «كل الطبيعة تصبح أنِيَّتَهُ son moi. يشاهد الروح الذي يَسْري في كل شيء. يشاهد الـ «هو» في جَوّانية نفسه.

2 ـ البوذية

البوذا، وهو ابن أمير في جوار نيبال، ومؤسس مذهب في أثناء حياته، أصبح بعد موته إله ديانة عالمية. إن ما قدّمه

للهند لم يكن عقيدة جديدة كل الجدّة، بل منهجاً قائماً على حقيقة لا تُردّ، أعني بها **الناموس**، أو الـ «ذَرْما». انطلق من بداهة الشر والألم. «لا أعلّم إلاّ شيئاً واحداً، كان يقول، أصل الشر ونهايته. «للقضاء على الألم، تعقّب سببه فوجده في الفعل الذي ينشأ عن الشهوة، التي تتوقف بدورها على الجهل.

وهذا ما أدّى **بالرجل السعيد** إلى أن يعلن الحقائق الأربع: عالمية الألم، جهل الذّرْما، سبب الألم، الالتزام بانقطاع الألم وبالتالي القضاء على الجهل في جميع صوره وأشكاله، عدم المبالاة أو الالتزام بشيء، الغفلة أو الكسل. فالجهل يوقع الإنسان في خداع تكثّر الأشياء وما تتصف به من تضادّ وتناقض. لقد خلّص بوذا نفسه حين سما فوق الأشكال والصور. وإذا كان مسموحاً بعده بالسموّ فوقها، فلأن هذه الأشكال والصور ما هي إلا صور وأشكال «فارغة»، وان اتّضاح هذا الفراغ هو الذي يؤدّي إلى الـ «نرڤانا».

في البوذية لا وجود لكينونات دائمة. «لا شيء في هذا العالم يمكن أن نقرّر أنه الـ «هو» (أو الروح). لقد أكّد هذا مراراً وتكراراً. كل شيء مكوّن من مجاميع مركّبة لا ديمومة لها. حتى الأنيّة لا حقيقة لها جوهرية. فالأنيّة ليست إلا ملتقى وقتيّاً لمؤثرات متغيّرة. الإنسان (الفرد) يتدمر ويتجدد بلا توقف. وإذا كان ثمة تقمّص أو تناسخ، كما تعلّم الهندوكية، فلا نستطيع القول ان ثمة شيئاً يتقمّص أو يتناسخ.

فهناك تقمّص بدون متقمّص، تماماً كما أن هناك مظهراً للأنيّة بدون أنِيّة. ولكي نزيد الموضوع جلاءً، يمكننا القول انه عندما يموت امرؤ تتقمص الـ «هو» التي تتّصف بالعالمية. أي تستمر في إحياء وجودات محدثة أخرى. فالخلاص إذن ليس من أجل أنِيَّتِنا، بل من أجل «الْهُوْ» الذي لا يمكن أن يصير إنساناً بعينه. فالخلاص يكون من أجلنا عندما لا نكون أنفسنا كأفراد، بل عندما نحقق الهوية العليا. الشعور بالقلق الذي تتصف به الأنيّة يفتح باباً لمعاناة يخرج منه الخلاص مع ذلك، شريطة بلوغ النور الذي هو الشرط اللازم في البوذية. هنا أيضاً يحرص بوذا في مثل حرْص البراهماتية، بل ربما أكثر منها من حيث انه يتطلّبُهُ إلى حدّ يجعل من منهجه طقساً باطنياً. يجب أن يحكم جميع أفعالنا وعْيٌ يَقِظٌ دائماً وإعمال رأي ورويّة لا هوادة فيهما. إن هذا لا يعفي أن **المعلم** يحثّ على التحلّي ببطولة الزهادة، بل هو على العكس يدعو إلى «الطريق الوسط». لكنه يشدد على الفعل المنير الناشئ عن التأمّل. فقد أعلن أن على المرء «أن يكون براهمانياً بأفعاله». لأن الناس يرثون أعمالهم.

من الطبيعي أن تكون الفضيلة العليا في البوذية المحبةَ الكونيةَ والرحمةَ الواسعةَ التي تسع كل شيء. فالبوذيون الحقيقيون سيماهم تجريد القلب من حب الحياة، والرفق العميق بالكائنات الذين تُنْبِتُهُم شهوة الوجود ووهم السعادة. «ليكن جميع الخلق سُعَداء» ـ هذا من الحكم النموذجية في البوذية.

وفي هذه الحكمة أيضاً ليست البوذية الا وارثة للبراهمانية كما نرى ذلك في الخاتمة النهائية للمهابهاراتا حيث يرفض «يُودي هِسْتيرا» أن يدخل الفردوس إن لم يدخل معه كلبه.

لم يكن عند بوذا أدنى اعتبار لنظام الطبقات ولم يُعْنَ أبداً بالجانب الاجتماعي في دعوته، ومن هنا كان ابتعاد البوذية التدريجي عن الهند. وهذا أمر غاية في المنطقية ان تؤدّي دعوة بوذا إلى تأسيس جماعة من الرهبان نذروا أنفسهم للتأمل والتفكّر. لكن البوذية بذلك تكتسب قدرة على التوسع والقبول لا نظير لها. ففي حين تتواحد العقيدة الفيدية عند هذه النقطة مع نفسية عرق لا يُتَصَوَّر أن يهتدي اليها إنسان من دم غير هندوكي، نجد البوذية على العكس أداة عجيبة لتوسيع الروحانية الهندية، إذ أرسلت مبعوثيها إلى الصين واليابان والتيبت وبورما وتايلاند حيث أصبحت الدين القومي.

لقد وضع الرهبان البوذيّون نصب أعينهم هدفاً، هو نفس الهدف الذي وضعه المؤسس، أن يبلغوا وعي «النرڤانا». لكن بما أنه من الغرور أن يدعي امرؤ بلوغ هذا الوعي دفعة واحدة، وُضعت قاعدة الالتزام بالسير على طريق التحقق بالبوذية، أن يصير المرء بُوذْهي ساتْوا، وهي صفة البوذا نفسه قبل الاستنارة.

والتحقق بالبوذية يتكوّن من مراحل ذات صور وأشكال أو بدونها. لكننا نقتصر هنا على تعداد المسالك الثمانية التي تجعل من الرؤية الصحيحة والتفكير العميق واللغة الدقيقة

والعمل الخالص وسائل شريفة للوجود وإرادة ثابتة وانتباهاً مضيئاً وتأملاً تاماً. كان بوذا يقتصر على إراءة الطريق تاركاً لكلّ أمرئ السير عليه. وكان قد أعلن: «ما من أحد يستطيع أن يعينك سوى نفسك». ذلك لأن الهدف هو الغنوص (العرفان)؛ يريد بذلك المعرفة التي لا تُبَلَّغ. فالبوذا هو يوغيّ صاحٍ؛ وهذا هو المعنى الحقيقي لكلمة بوذا. لقد ظل أميناً على روح الهندوكية عندما كان يعلن: «لتكن **الهو** لديك (أو الروح) المصباح والملاذ الآمن... فالذي يصل اليه لا شيء عنده أثمن من **الهو**». في البوذية تحل فكرة **الناموس** محل فكرة **الله**، والأولى في الأساس معادلة ومساوية للثانية. ذلك لأن **الناموس** يتواحد مع **المبدأ**. فقد كان يقول: «من نظر اليّ فقد نظر إلى الناموس»*.

لقد أتاحت الباطنية الجوّانية للبوذية أن تتكيف مع كثير من الصور والأشكال الظاهرية غير الهندية، خصوصاً في «التيبت» حيث تحالفت مع مأثورات الـ «بون ـ بو» Bon-Po، وهي مأثورات **القُبّعات الحمراء**، فتولّد من ذلك البوذيّة اللاماوية. على الرغم من أن هذا الطريق هو في مثل صعوبة الطرق الأخرى، يُعتبر متكيفاً بصفة أخصّ مع عصرنا. قبل الاحتلال الصيني، كان الدينيّون الملتزمون بالطريق يعيشون في صوامع محاطة بجميع وسائل العزلة، ابتداء من الحبس في حجرة

(*) هنا نتذكر قول السيد المسيح: «من رآني رأى الآب».

حتى الكوخ المنعزل في جبل فوق أعلى ذرا التيبت. الطقوس الطنطريّة قريبة جداً من الطقوس اليوغيّة، لكن الصلوات بوذيّة. بما أن البوذا لم يكن قطُّ يريد نفي **المبدأ**، لكنه لم يُسَمِّهِ على أي حال، صار بالإمكان أن يُسمّى منهجُهُ منهجُ اللاعقيدة. لا يعبَّر عنه إلا بعدم ديمومة وجهات النظر. كل كائن لا يبدي في كل مرة إلا حالة واحدة من **الكائن**. فإذا نظرنا إليه من وجهة نظر المادة كان مادة، ومن وجهة الطاقة كان طاقة، ومن جهة الروح كان عقلاً، ومن وجهة نظر الزوال كان عدم ديمومة. البوذية هي طريق الصور والأشكال الفارغة. وإن كانت تفضي إلى الـ «نرڤانا»، فلأن تحريرها يتكون من محو جميع الحدود.

3 ـ الطاويّة الصينيّة

ترجع عقيدة الشرق الأقصى في أكثر صِيَغها قِدَماً إلى الامبراطور الصيني الأول، فو ـ هِي Fo-Hi، الذي يشتمل اسمه على وظيفة عقلية أكثر منه على فرْد بعينه. يقال انه كتب ثلاثة أعمال، لم يصل إلينا منها غير واحد، هو يي ـ كنغ Yi-King، أو كتاب التحوّلات، استخدم فيه الرموز الخطوطية البالغة البساطة، من حيث إنها تتألف من توليفات من خط متصل ـ مع خط منقطع ـ . ويقال انه، لكي يُثبت فو ـ هي كتابةَ التعليم الذي تلقاه عن المأثور البدائي، رفع عينيه إلى السماء ثم خفضهما إلى الأرض، ثم نقش على الألواح الكُوا

الثمانية huit Koua، وهي الرموز الأساسية للمأثور الصيني. كل «كُوا»، أو ثلاثي، يتشكل من توضيع ثلاثة خطوط، كل منها متصل أو منقطع، وهو ما يعطينا ثماني توليفات مختلفة. الشطحة المتصلة تمثل اليانغ Yang، القطب الموجب وقوة امتداد التجلّي. والخط المنقطع يمثل الين Yin، القطب السالب وقوة تقليص التجلي. هذان القطبان، اليانغ والين، يسودان جميع أبواب العلم الصيني، ويكوّنان عناصر الثنائية الأولى، التي تتوحد لكي تشكل الوحدة الميتافيزيائية (أو، بالأحرى، التي تعتمد عليها)، والتي يسميها الصينيّون **الطّاو** Tao، أي **الطريق** أو **المبدأ**. هناك كُوَاأان اثنان يتمتعان بأهمية خاصة، أحدهما يتألف من ثلاث شحطات متصلات، ويرمز إلى الكمال الفاعل Perfection Active، والثاني من ثلاث شحطات متقطعات، ويرمز إلى الكمال القابل Perfection Passive. الكُواأان المتوضّعان أحدهما فوق الآخر يكوّنان معاً شكلاً ذا ستة خطوط، أو سداسياً. وبما أن هناك 64 وجهاً يتم بموجبها ترتيب الكوا ذات الخطوط الستة، تشكل هذه السداسيات الأربعة والستين ـ تشكل الألفباء الميتافيزيائية الأبسط والأتم التي استخدمها فو ـ هي لكتابة الـ «يي ـ كنغ». لقد بلغ هذا الكتاب من الشمول مبلغاً جعله يلقى تفسيرات كثيرة، بالإضافة إلى كونها غير محدودة، فلكية أو اجتماعية أو ميتافيزيائية أو طالعيّة (رؤية الطالع أو البخْت) أو غير ذلك. لكن التجريد الذي اتصف به الكتاب يكاد يجعله غير قابل

للترجمة ولا بدّ من البِداء أو المُسارّة لبلوغ تفسير صحيح. مثلما قال عنه أحد الطاويين في زمن لاحق: «إن قرأني عشرة آلاف، فسوف يفهمني واحد، وعشرة الآلاف لن يفهموني».

كذلك حين نصل إلى القرن السادس عشر الميلادي نجد تعبيراً أقرب إلى الحكمة الطاوية. في هذه الحقبة توطّد على مدى القرون المظهران المتكاملان، الظاهر والباطن، من المأثور الصيني، الكونفوشيوسية والطاوية، الأول باعتباره المظهر الاجتماعي (أو البرّاني) والثاني باعتباره المظهر الداخلي (أو الجوّاني) فقد كان لاوتسو، وهو كبير حكماء الطاوية، رئيساً لديوان بلاط الامبراطور تشيؤو Tcheou. خلّف لنا هذا الحكيم عملين: طاوتي ـ كنغ، كتاب الطريق أو الفضيلة أو بالأحرى **المبدأ** وفعله، وكتاب كان ـ إنْغ، وهو كتاب الأفعال ورجوعاتها (= ردود الأفعال) الموافقة لها، وقد نشره تلاميذه من بعده.

فالطاو هو الاسم الصيني **للمبدأ**. «هو ينبوع تجلّى، مجهول ومستور، قبل مولد السماء والأرض بزمن بعيد. هكذا نقرأ في أحد النصوص ـ ولما لم أعرف له اسماً سميته الطاو». الأسطر الأولى من كتاب «الطاو» تحدّد طبيعته. «الطريق (أو المبدأ) الذي نستطيع السير عليه ليس هو الطريق (الحقيقي). والاسم الذي نستطيع أن نسميه به ليس هو الاسم الحقيقي. بدون أن يسمى، هو أصل السماء والأرض؛ وإذا كان له اسم، فهو الأم لعشرة آلاف الكائنات». ثم كتب

لاوتسو بعد ذلك: لأن الطريق غيب، ننظر إلى الطريق ولا نراه؛ لأن الطريق هو الصمت، نصغي اليه ولا نسمعه؛ لأن الطريق هو الفراغ، نلمسه ولا نُحِسُّه.

وهذا يفسر لنا القول: من يسألِ عن **الطاو**، فهو جاهل، ومن يُجِبْ عن السؤال، فهو جاهل أيضاً.

ومع ذلك، فإن كل ما هو موجود في الكون هو آتٍ من **المبدأ**: «فالطاو خَلَقَ الواحد وخلق الاثنين، وخلق الثلاثة، وخلق عشرة آلاف الكائنات». هذه العلّة الأولى تعمل على نحو طبيعي جداً حتى لا يشعر بها أحد. «فالمبدأ يفعل بدون أن يعمل شيئاً (في الظاهر)، وإذا بدا الطريق أنه لا يفعل أبداً، فلأنه يفعل دائماً». في الحقيقة لا يمكننا أن نحسّ حركة دائمة ومتصلة تتواحد مع نفس ناموس الوجود بأكثر مما نستطيع أن نحس حركات حياتنا النامية أو حركة الأرض في السماء. وهذا هو السبب في كَوْن «الطريق هو الغاية والوسيلة... والسير على الطريق هو التواحد به».

هذا المبدأ غير المتشكل يعمل بواسطة قوتين متضادتين: يانغ Yang وين Yin، يكوّن توازُنهما توازنَ **المبدأ**. يفترض هذا المفهوم أن كل بلوغ للتوازن يتوافَق مع نظام العالم، إذ ان كل فعل يُعْقبه رَجْع (= رد فعل) في الاتجاه المضاد، كما يعلمنا ذلك كتاب الـ «كانْ ـ إنْغ». من هنا ينطلق مبدأ الفعل الأقل أو اللاـ فعل. «الفعل ورجْعُهُ يتبعان الإنسان كظلّه». وإذا اتخذ الرجوع على الصعيد العملي أحياناً مظهر العقاب أو

الثواب، فهذا التفسير الأخلاقي هو عند الطاوي مظهر لا أهمية له. ولهذا تُوصي الطاوية أن يبقى الحكيم هادئاً في مركز دولاب الأشياء. «رؤية الكل في الوحدة البدْئية غير المتمايزة، تلكم هي المعرفة الحقيقية»، يقول تشوانغ ـ تسو، أكبر مفكري الصين القديمة وكتّابها. وأظهر علامة على هذه الحالة سكينة الروح الثابتة التي تعلو على السماء والأرض. القاعدة الذهبية، وهي قاعدة اللاـ فعل، يجب أن يطبقها الحكيم في جميع الظروف وعلى حكومة الناس على سبيل المثال. «لكي تحكم دولة كبرى، يقول لاو ـ تسو، يجب أن تفعل ذلك كما لو كنت تطهو سمكاً بالغ الصغر»، أي في منتهى اللباقة وعلى نحو غير محسوس. مثل كل مسارّة أخرى، الهدف من المسارّة الطاويّة يتكون من الاتحاد مع **المبدأ**. والطريق المتّبع لبلوغ هذه الغاية طريق بالغ الصعوبة مثل أي طريق آخر، لكنه لا يكاد يتكيّف مع عرق غير العرق الصيني. حتى ليقال ان لاوتسو لم يعهد بتعليمه الا لاثنين من تلاميذه اللذين لم يستطيعا هنا نفسهما أن يخرّجا من التلاميذ سوى عشرة. الصبر هو الفضيلة الأولى. يروي لي ـ تسو، وهو من ألمع المعلمين الطاويين، أن معلمه لم يبتسم له للمرة الأولى إلا بعد خمس سنوات، وأنه لم يسمح له بالجلوس على حصيرة إلا بعد سبع. فالطريق الطاوي يتكون من تجميع «اليانغ» وتجنّب «اليين» كتقشف تحضيري. وهذه الرياضة تقترب كثيراً من رياضة اليوغا الهندوكية، لكنها تستخدم

الرمزية السيميائية. فيها يصبح جسد المريد «بوتقة» صغيرة يسعّر نارها امتصاص الهواء والضياء، الذي يُسمّى «حمّام القلب». هذا التجميع لهذه الأشياء يسهّله صنع حبّات «الذهب الشَّرُوب» Or potable، الذي تتيح صنعَهُ السيمياءُ الصينية. في التوازي مع ذلك تُتيح طقوسٌ سحرية للمريد أن يغذّي «الدرّة» أو «جنين الخالد» باليانغ، الجنينَ الذي يتشكل في كهف القلب، الذي يرفعه بواسطة تمارين صعبة حتى سَمْت الرأس، حيث يمكن هذا الشكل اللطيف ان يتفلّت من ربقة الجسد. ويتبّدى هذا التحرر وجداً (أو خروجاً من الذات extase) تتعطّل فيه جميع الحواس بفعل «انحلال» dissolution تغادر فيه النفس المتجمعة بفعل «التجلّد» coagulation، تغادر الجسد لحظةً كي تزور العالم العُلْويّ. والغيبة التي قد تبدو طويلة، لا تدوم بعامة سوى بضع ثوانٍ.

الاتحاد بالمبدأ يلغي جميع أنواع النشاز، ويقيم انسجاماً تاماًبين المريد والعالم. لقد أضاع فرديّته الخاصة ومبادرته واسمه. لقد وصل إلى البساطة الأصلية، وباتحاده مع المبادئ الحيوية وصل إلى انسياح صامت في العالم يصاحبه سلام القلب. صار يعرف كل شيء دون أن يدري كيف عرف ذلك. لقد أصبح «إنساناً تجاوز شرطه البشري».

4 ـ بوذية زن

في عام 520 للميلاد، عندما مرّ في الصين البوذي الثامن

والعشرون، بوذهي ذزما، من أجل الدعوة إلى عقيدة السعداء، قام بتعليم التأمل القانوني الذي كان بالفعل شهوداً حقيقياً. من ذيانا Dhyana السنسكريتية جاءت الصيغة الصينية تْشأنّا أو تْشَنّ، ومن هذه جاءت الصيغة اليابانية زنّا أو زن. في الصين نفسها كانت مائتا سنة كافية لكي تصل الطاوية والبوذية إلى اتحاد حقيقي تحت السلطة الروحية للبطريرك الصيني السادس، هُوْ إنَنْغ، الذي كان المروّج الحقيقي لبوذية تْشأن، التي قُدّر لها أن تصل إلى ذروة رائعة في القرن التاسع في ظلّ أسرة تْأَنْغ في الصين الجنوبية الارستقراطية.

منذ عام 552، راحت اليابان تتلقى تعاليم البوذية عن طريق كوريا. لكن كان عليها أن تنتظر العام 1191 حتى يعود إليها الراهب الياباني، إيسائي، قادماً من الصين ومعه طريقة تْشَأن، التي قُدّر لها أن تتخذ، تحت اسم زن، في اليابان أكثر صورها أصالة. من أصول التربية الثلاثة المفضية إلى التحقق البوذي وهي: الذكر الطقسي لاسم بوذا (أو نَمْبوْتْسُو nemboutsou)، والتأمل العقلي أو التفكر (كُوآن)، والحدس الشهودي ـ من هذه الأصول الثلاثة اعتمدت طريقة الزن الأصل الثالث دون أن تهمل الأصلين الأولين. ذلك ان الزن لا يمكن التعبير عنها كما يقول شيوخها.

يرتبط الزن بمشهد مشهور في حياة بوذا عندما قدم زهرة اللوتس إلى رهبان جماعته. لم يفهم هذه البادرة سوى تلميذه الأثير عنده، مَهَاكَسْيابا، الذي أجابه بابتسامة أصبحت فيما بعد

علامة على الخبرة الأعمق سرّيّةً، أعني خبرة الاستنارة أو الفتح illumination*.

في عقيدة الزن، روح الإنسان، في كمالها الأصلي، تدرك الحقيقة إدراكاً مباشراً. وان ما يمنعها من تحسّس هذه الحقيقة الكلمات التي يستخدمها في محاولة ترجمة خبرته، بينما هو في الواقع لا يفعل شيئاً سوى تفكيرها وتشويهها. فَأَعْدىُ أعداء الزن الكلمات والعقل الخطابيْ Raison discursive، الذي يحجب المعرفة الحدسية الموضوعية الجليلة المباشرة الآنيّة. لكي نفهم الزن علينا بممارسته. فهو نهج تحرير روحي يتيح لنا فهماً أدق وأعمق لأنفسنا يكشف لنا عن «وجهنا الأصلي الذي كان لنا قبل الولادة».

الزن لا يشرح شيئاً بل يشير إلى الحقيقة الحية مثلما أهدى بوذا زهرة اللوتس إلى الرهبان، وييسّر تحقيقاً مباشراً أعلى لفهم لا يمكنه أن يأتي الا لاحقاً. ها هي ذي صفته التي هي أبعدّ ما تكون عن الترقّب وأكثر ما تكون إعلاناً. نحن نحيا قبل أن نفهم الحياة، والإرادة أكثر أساسيّة من المنطق. والجواب الذي نعطيه عن سؤال لا يجلّي الشيء الذي نسأل عنه؛ لأن الجواب محكوم بالسؤال لا بالشيء المسؤول عنه. والجواب الصحيح ليس هو جواب الكلمات. بل شهود قد

(*) الترجمة الفرنسية التي اعتمدها ميشيل شيدكوفيتش لكلمة «فتح» في كتابه Le Sceau des Saints ـ المترجم ـ .

يفضي إلى الوجد (أو الخروج من الذات extase)، يسميه اليابانيون «ساتوري» Satori، في أثنائه تحقق **الحكمة النبيلة** فينا معرفتها الذاتية. على صعيد الديانة الظاهرية ليس ثمة معيار مطلق للإخلاص أو للأصالة. فاستخدام اللغة الرسمية (لغة العقيدة المعترف بها رسمياً!) السائدة لا يمكن أن يقنع أحداً. بينما، على صعيد الخبرة، لا يعود بالإمكان الوقوع في ضلال الكلام. فالمريد لا يمكنه أن يكذب على نفسه ولا على الناس. لأن الصفة التي يتمتع بها «وجده» هو برهان الحقيقة. فهو مقياس الزنّ الذي بلغه وسبب وجوده. ثم يجب الا ننسى أن الزنّ ينتمي إلى البوذية، أي إلى عقيدة تنكر ديمومة الأنيّة Le moi، كما يشير إلى ذلك الحوار الشهير الذي جرى بين بودهي ذَرْما وتلميذه هُوئي كْوُو. يقول هذا الأخير لمعلمه: «لم أصل إلى إشاعة السلام في نفسي». فيجيبه المعلم: «اجعلني أراها حتى أُشيع فيها السلام». فيقولُ التلميذ: «لكنني لا أستطيع أن أجدها». فيجيبه بوذهي ذَرْما: «إذن، لقد أجبت نفسك!» وهذا هو حوار آخر يختصر الموضوع على نحو أكثر غِلْظة:

ـ «ما هي انيّتي؟».

ـ «ماذا أنت صانع بالأنيّة؟».

وبما أن الزنّ لا يتألف من أداة جدلية أو تعليمية، لا يمكن تعلمه إلا على يد معلم. يجب أن يقطع المريد مرحلة مع معلمه تسمى أحياناً «النضج الطويل للرحم المقدسة» وأن

يعيش في انسجام مع هذا التحقيق الداخلي. هذه الحياة، سواء أأمضاها المرء في صومعة على رأس جبل أم في سياق حياة المدن، يجب أن تشتمل على بساطة متناهية واستقلال مطلق، وغياب للبطالة، وسرّيّة تامة. فالفقر والتخلّي والتجرّد والحرية والنقاء، وأحياناً ابتذال مقصود ـ تلكم هي سمات المنهج الذي تُطَرَّق فيه الأنيّة حتى تغدو شفّافة إلى الحد الأقصى. بصفة عامة، هذه الفترة من التشكيل الأوّلي يقضيها المريد في دَيْرٍ فيه قاعة للتأمل يُسمح فيها بالأشغال العملية. ذلك أنه بينما كان يقوم فقراء الهند بالشحاذة، كان يعمد رهبان الصين واليابان إلى العمل. معادلة «من لا يعمل لا يأكل» ليست بالمعادلة التي وضعها القديس بولس. فقاعة التأمل (نَنْدُو) جرداء تماماً، فيها يأكل الرهبان وينامون ويشتغلون ويُسلمون أنفسهم أيضاً للقيام بأكثر رياضات الزنّ أصالة؟ أعني رياضة «كو ـ أن» Ko-an.

يتألف الـ «كو ـ أن» من سؤال أو صيغة أو طُرْفة أو مغزى من ابتكار المعلم مما انتخبه من نحو 1700 كُو ـ أن صيغت في أزمنة ماضية. يتعين على التلميذ أن يستخدمها في تثبيت قواه العقلية وإيقاف كل محاولة لإعمال العقل وبالتالي يجب أن يكون الـ «كو ـ أن» عبثاً أو مستعصياً على الحل. ثمة كو ـ أنات شهيرة من مثل: «كل شيء يرجع إلى الواحد، لكن إلى أين يرجع إلى الواحد؟» أو «ما هو الأحد وما هي الكلمة الأخيرة عن الحقيقة؟» أو «من هو بوذا؟»، أو العكس «من هو

ليس بوذا؟». هذه الصيغ أو الأجوبة العابثة أو المتناقضة التي يلقيها المعلمون عليهم «أو حتى الضرب بجمع اليد أو بالعصا ـ هذه كلها تستخدم من أجل تنبيه الوعي بغية الإقناع بأن الخبرة الروحية مقدّمة على الكلمات، وان الزنّ يجب أن يصدر عن الحياة، وان الـ «ساتوري» يجب أن ينبثق من أعماق الكائن البشري. ذلك أننا لا نستطيع أن نحكم على الحياة التيّ هي الشيء المقيس والمقياس في نفس الوقت (ال «مايا» الهندوكية). فإذن، إن خير رمز على الحقيقة الميتافيزيائية هو ما يُشعرنا به مثل الثلاثة الذين ذاقوا الخلّ الذي يرجع تاريخه إلى حقبة قديمة. يروى أن بوذا وكونفوشيوس ولاوتسو تلاقوا عند جرّة خلّ (رمز الحياة). غمس كل منهم أصبعه لكي يذوقه. وجده كونفوشيوس حامضاً، وبوذا مرّاً، ولاوتسو وجده حُلوا.

إن طريق الزنّ الذي سلكه فرسان ساموراي الارستقراطيون في القرن الثامن، كان له أكبر الأثر في رسم ملامح النفس اليابانية حيث صرنا نلاقي في كل مكان روح الطهر الأنيق، وكذلك رسوم الألوان المائية الموحية، وفي الإيجاز اللطيف الذي نجده في الـ «كاي ـ كاي»، وفي فن الحدائق وخصوصاً في حفلات الشاي. هكذا يتعين على مؤمن الزنّ حيثما وجد أن يعد صنع الحياة في عفويتها، في ارتجاليتها المتواصلة، بدون اللجوء إلى التفكير وإعمال الرويّة. إن حفلة الشاي التي يرجعها بعضهم إلى لاو ـ تسو، قد ميّزت الحضارة اليابانية

على وجه الخصوص. فبيت الشاي (سوكيا)، على صغره وفقره المطهر، يجب أن يجتمع فيه الطبيعي واللطيف، الطهر والأناقة، التواضع والكمال. نودّ أن نروي حكاية نموذجية عن ريكُيو، أشهر معلمي الشاي، وكان كلّف ابنه العناية بالحديقة حيث كان على أصدقائه أن يمرّوا بها. عدة مرات كان على الفتى أن يعيد غسل الممشى والمصابيح الحجرية، وسقاية العشب والفُطور، واقتلاع العَزَقَ وأوراق السكّة. لكن المعلم لم يكن راضياً فقال له بعد أن عيل صبرُهُ: «أيها الفتى الأبله، ما هكذا تُنظّف الحديقة». ثم انطلق يهز جذع شجرة لكي تتناثر على الأرض الأوراق الذهبية والأرجوانية، لأن النظافة والجمال يجب أن يتعلما كيف يختبئان في الطبيعي.

5 ـ المأثور العبري

يحتل الإسلام في الشرق الأقصى مساحة واسعة. لكن بما أن اليهودية والمسيحية والإسلام قد صدرت ثلاثتها عن المأثور الإبراهيمي، يتعين علينا أن نبدأ بالصورة الأقدم، باليهودية.

المأثور الباطني عند العبرانيين يسمى الـ «كبّال» أو الـ «كابالاه» والكلمة تعني «المأثور» ليس إلا. والـ «كبّال» (أو الـ «كابالاه») هو الوحي الشفهي الذي تلقّاه موسى في نفس الوقت الذي تلقّى فيه الشريعة المكتوبة، وفيه تفسير المعنى العميق للتوراة. وبما أن الـ «كابالاه» تعتمد أساساً لها معنى

الحروف العبرية، التي تستخدم الأرقام أيضاً، فهي باطنية يهودية ولا يمكن تطبيقها على لغة غير العبرية، حتى ولو من جانب المسيحيين. إذ ليس هناك مأثور أكثر حصرية، ولا باطنية أكثر سرّية من الكاباله. فقد كان الكاباليّون يشكّلون دائماً جماعة صغيرة من الناس ليس لديهم سوى القليل من الرغبة في نشر معارفهم. لا لأن الكتابات تنقصهم، بل هي على العكس غزيرة. لكن ظلّت غير مطبوعة. وأشهرها «سفر يتسيراه» أو «سفر التكوين»، و، «سفرها ـ زوهار»، أو، «كتاب الجلال» (الإلهي). كُتب الزوهار بآرامية متأخرة، مشوبة بعبرية وكلمات غريبة مشوهة. والكتاب يبدو تفسيراً حراً للأسفار الخمسة الأولى من «العهد القديم»، ويحتل فيه الجزء المتعلق بسفر التكوين نصف التفسير المذكور. والتفسير الباطني يستخدم ثلاثة مناهج للتأويل: الـ «جماتْريا» Gematria (حساب الجمّل)، والـ «نوتاريكون» Notarikon والـ «تمورا» Temura. الجماتريا يستخدم القيمة العددية للحرف، التي تستخدم عادة في الحساب. والنوتاريكون يستخدم الحروف الأولى والمتوسطة والختامية للكلمة بغية اعادة تشكيل كلمة جديدة منها. والتمورا يطبق المنهجين المتقدمين على مبادلة الحروف فيما بينها وضمّها بعضها إلى بعض. والزُّهار، إضافة إلى كونه تفسيراً، يتضمن ثمانية عشر مبحثاً صغيراً في الحكمة الإلهية تُبرز ربّيّاً شهيراً من القرن الثاني، هو سيميون يوشاعي، الذي تروي هذه النصوص أقواله. الغاية التي يسعى اليها

«الكبالیون»، وهي غاية كل مريد، هي العودة إلى الله. وبما أن طريق العودة ينبغي تأثره في الوجهة المضادة لسيْرورة الخلق، يمكننا إدراك لماذا يحتلّ «التكوين» المكانة الكبرى في هذه التأمّلات. يعتبر الخلق تطوراً خارجياً للقدرات الإلهية التي تعبر عن نفسها بـ «الكلمة». نشأ الخلق من عدم أو من فراغ (توهو ـ وا ـ بوهو)، لا يمكن إدراكُهُ من حيث تعلّقُهُ يغير المتجلّي. إنها «الكلمة» التي تُلقي أمْرَهَا على «العماء» chaos. الخلق والمعرفة يكوّنان جانبين متساويين من التجلّي. إنها الفكرة الإلهية التي تتجلّى إلهاً أو «ايلوهيم» (كائناً Être) من حيث يصدر الصوت (أو «الكلمة») التي تفجر النور من نقطة مركزية وبدْئية، كما بيّن ذلك «سفر يتسيرا». يتطور الكون في جهات المكان الستّ انطلاقاً من نقطة خفية في مستار (= سر) القصر الداخلي. هذه النقطة هي مركز العالم ومركز الأزمنة. الزُّهار، مثل التلمود، يقسم الدهر إلى حقب ألفيّة تبلغ ستة آلاف سنة تُعتبر الأيام الستة المذكورة في سفر التكوين تصوراً سابقاً لها. أما اليوم السابع فهو يوم السبت (= السُّبات) والعودة إلى «المبدأ».

لكي تعبر الكاباله عن المراحل المختلفة للمعرفة والمراقي المؤدية إلى استعادة الحالة البدْئية، تستخدم جملة معقدة من الرموز المؤسسة على حروف الاسم الإلهي التي تشكل مظاهرَ منه السفيروت، وتسمى القصور أحياناً. المجد الإلهي يمثله عرش (كالذي تكلم عنه حزقيال) يخفيه حجاب كوني من

الوجودات والأفعال البشرية (بما يشبه الـ «مايا»). ولبلوغ هذا العرش يجب اجتياز ستة قصور، أو ست قاعات من القصر القدسي، ذات صلة وثيقة بمراقي الكمال. هذا القصر القدسي يتواحد، بحسب «سفر يتسيرا» مع مركز العالم، المكان الذي تتجلى فيه الـ «شكيناه» (= السكينة) التي هي مجتمع السفيروت أو الصفات الإلهية.

يبيّن موسى الليوني أن المقدس لا يُدرك إلا بصفاته التي كان بها خلْق العالم. إن سر النقطة الأصلية يختبئ في الأثير الذي لا يُدرك، حيث يحدث التركيز الأول، الذي يصدر عنه النور الذي يمنح المدى حقيقته. ينبثق النور Aor من مستار الأثير avir. والنقطة المحجوبة المتجلّية يمثلها الحرف I (iod) الذي يرمز إلى **المبدأ**. من هذا الحرف تتشكل الحروف الأخرى. وعندما طلعت «إي يود»، كان ما تبقى من المستار المحجوب هو النور. إن هذا مثال جميل على الكاباله، من حيث إمكان ترجمة ذلك بالمعادلة التالية: av(i)r- i = aor.

تميّز الكاباله أربعة عوالم يحكمها الـ «إن ـ سُوف» En-Soph، أو غير المنتهي، الذي هو فيما وراء الأخير، هذا هو عالم الصدور (أتْسيلوث). ثم يأتي بعد ذلك عالم الخلق (بْريا)، وعالم التصوير (يتْسيرا)، وأخيراً عالم الأجسام أو الفعل (أسّيا). هذه العوالم تجتمع كلها في عالم الصدور (اتْسيلوث). يبين سفر يتْسيرا ان خلق العالم تم بمعونة 32 طريقاً تكوّن السفيروث العشرة والحروف الاثنين والعشرين.

وتنطبق هذه الحروف أيضاً على اثنتين وعشرين وَصْلة يمكن إقامتها بين السفيروث العشرة. هذه السفيروث، التي يستدعي اسمها فكرة الترقيم، تمثل الأسماء الإلهية، أي القدرات والصفات التي هي أيضاً مجالات الفعل الإلهي ويسميها «الزُّهار» أعماق العقل. هذه هي باختصار التعيّنات المبدئية والعلل الأزلية للأشياء المخلوقة التي تقابلها الأسماء الإلهية في الاسلام والقدرات غير المخلوقة في الأورثوذوكسية.

هذه السفيروث تُصَوَّر تقليدياً شجرةً ذات ثلاثة براعم أو ثلاثة أعمدة «منحوتة في الأثير الذي لا يُبلَغ». هذه الشجرة تُمثَّل على الأغلب مقلوبةً، تتغذّى جذورها من نسغ في السماء يَشيع فيها بواسطة أغصان حانية على الأرض مثل ظلّ السماء. العمود الأيمن هو عمود الرحمة واللطف، والعمود الأيسر هو عمود الشدّة والعدل، أو العمود الأوسط عمود التوازن الذي يجمع عمودياً أربعة السفيروث الرئيسية: التاج والانسجام (أو الجمال) والأساس والملكوت. والعمود الأوسط يقترب من شجرة الوسط التي في جنّة عدن، محور العالم الذي تتم حوله الدورةُ الكونية. وقد أتاح تطابق العالم الأصغر مع العالم الأكبر أن تتطابق كل «سفيرا» مع جزء من **آدم القدمون** وبالتالي من جسم الإنسان.

الاتحاد بالألوهة(دبكوث) هو الهدف الأسمى الذي يطمح اليه أصحاب «الكاباله». وهو يتطلب «تِقّانة» تبدأ بالنظر في المرآة ورؤية الوجه الخارجي والداخلي لكي تنتهي إلى

الحدس فالحب فالوجد. ليس من غير النادر أن نصطدم في النصوص، عندما نصل إلى المنهج العملي، بصيغ من هذا النوع: «الباقي يجب ألا يُوضع بين جميع الأيدي، من حيث إن الباقي هو القواعد التقانية الخاصة بالطقوس التي تهيئ للاتحاد».

عندما تتكون الصلاة من أساس المنهج تسمى «طريق الأسماء»، كما يقول ابولافيا. لكي نصل إلى إخماد النشاط العقلي، يقوم أبولافيا بجمع الحروف بعضها إلى بعض على نحو غير منطقي متعمّداً ذلك، حتى يصل إلى إلغاء كل تعقيل خطابي raisonnement discursif. يروي أبولافيا أنه في ليلة واحدة استطاع خلالها أن يضم الأسماء الإلهية الاثنين والسبعين بعضها إلى بعض حتى بلغ تمام التطهير العقلي.

هذا التقدم نحو العرش الإلهي يُعَدُّ له خلال سنوات من التأمل والدرس، يعقبها صيام مدة اثني عشر يوماً إلى أربعين. تُتلَى فيها صلوات في أوضاع تتفق مع صورة الحروف وتلعب فيها تِقانةُ التنفس دوراً كبيراً. هكذا يكون في وسع النفْس الادعاء بأنها اجتازت القصور السبعة التي تقابل السموات السبع التقليدية. وعند كل مرحلة يُكسَر خَتْم أو تُقطع رابطة ويصل المريد إلى المحطة (المقام) السابعة، وهي محطة «آدم القدمون»، أو النور المجيد Lumière de Gloire.

ينبغي أن نضيف أن اللغة العبرية اعتُبرت خطأ اللغة المقدسة للمأثور المسيحي، على الرغم من أن الكابالاه كانت

دائماً ماثلة في جزء من الباطنية المسيحية، كما ثبت ذلك وجود أتباع للكابالاه بين الآباء اليونانيين.

6 ـ المأثور الإسلامي

الإسلام، وهو الفرع الثالث الذي نَبَتَ لاحقاً من الأرومة الابراهيمية، التي أراد أن يعيد إليها نقاءها الأصلي، هو الوحي الأخير الهام الذي عرفه عالمنا وينْوي أن يتجاوز التوحيدين الأقدَمَيْن، اليهودية والمسيحية، مؤكداً لهذا التوحيد في شدّة لا تُضاهى. في نظر المسلم، الله خالق على الدوام، بدون وسطاء، ولا علل ثانوية، ولا تعد أسماؤه (الحسنىٰ) صفات، إلا من وجهة نظر التجلي (الخلق). الإسلام هو عقيدة التوحيد والتنزيه. كما تقول سورة الإخلاص: **﴿قل هو الله أحد. الله الصمد. لم يلد ولم يولد. ولم يكن له كفواً أحد﴾**. ولأن الإسلام يشدّد على وحدة **المبدأ**، كان باطنياً على نحو رفيع. الإسلام لم يقل للإنسان ما يجب عليه أن يفعل وحسب، كتوراة اليهود والأناجيل، وإنما قال له أيضاً **ما هو**. ولئن كانت اليهودية طريق العمل، والمسيحية طريق الحب الفاعل، كان الإسلام طريق المعرفة والتوازن، الطريق الذي يتخذ فيه الإيمان مظهر انتفاء التسامح على الصعيد العملي. فشهادة هذا الإيمان تعبر عن نفسها بهذه الصيغة: «لا إله إلا الله»، التي يكفي أن ينطق بها الإنسان حتى يكون مسلماً. بهذا المعنى يكون ثمة إسلام طبيعي؛ إذ كل إنسان هو في الحقيقة

مسلم (= خاضع) للناموس الكوني، أو الإرادة الإلهية، سواء أقر بذلك أم لا. وهذا النطق الأول بالشهادة مجرد تقرير لحقيقة قائمة. فهو يقرر افتقاراً (من جانب الخلق)، وتبعاً لذلك تعالياً (من جانب الألوهة) يفرض نفسه على كل إنسان عاقل. والجزء الثاني من الشهادة: «محمد رسول الله» يؤكد رسالة محمد وانه مرسل من الله، ويصدق الوحي القرآني. مثلما هو الأمر في اليهودية، يتصل الوحي الإسلامي برمزية الكتاب. فالكون كتاب وعناصره حروفه. استناداً إلى القرآن، ولاسيما الحديث، وهو المأثور المقدس، أقام النبي الإسلامَ على خمسة أركان هي: الشهادتان، صوم رمضان، إقام الصلاة وإيتاء الزكاة والحج مرة في العمر لمن استطاع اليه سبيلاً. ويتكشّف المغزى العميق لهذه الفرائض في سهولة حين يندفع المسلم في القيام بها إلى الحد الأقصى. فالصيام المتواصل يؤدي إلى الموت عن الدنيا، والصلاة المستديمة تؤدي إلى الولاية، والمواظبة على إيتاء الزكاة حتى النزْح تؤدي إلى الفقر الروحي، والإقامة الدائمة (المجاورة) في مكان بعينه (وهو هنا الكعبة المشرفة) أشبه ما تكون بالاتحاد.

من بين الأركان الخمسة، الصلاة هي أكثر الطقوس تكراراً. وكما قال عنها أحد الروحيين: «الصلاة نهر يجري أمام بابي حيث أتطهّر خمس مرّات في اليوم». يجب أن يتّجه فيها المسلم شطر المسجد الحرام، وهو شرط صحتها. والصيغة الأولية لكل صلاة تلاوة الفاتحة التي تبدأ بالبسملة.

ويقال ان الفاتحة تتضمن جوهرياً كل القرآن، والبسملة تتضمن الفاتحة وان هذه متضمَّنة في «الباء» التي تبدأ بها البسملة، والباء تُختزل في النقطة التي تحت الباء، حتى لقد أمكن بعض الروحيين ان يشبهوا أنفسهم في حال الاتحاد بالنقطة تحت الباء.

العقيدة الإسلامية، وشأنها في هذا كشأن جميع الأديان المتفرعة عن الأرومة الإبراهيمية، تقيم حدّاً فاصلاً بين الطريق الديني الكبير، الشريعة، أو مذهب أهل الظاهر، وبين الحقيقة الداخلية التي يختص بها المريدون أو البديئون. فالشريعة تشتمل، بالإضافة إلى كل ما تعتبره شأناً دينياً، على كل ما له علاقة بشؤون المجتمع والتشريع، التي تعتبر في الإسلام جزءاً لا يتجزأ من الدين. فالشريعة، إذن، قاعدة عامة للعمل. أما الحقيقة فهي المعرفة الخالصة التي يُيسّرُ بلوغَها مختلفُ المسالك التي تتبعها الأخويات المريدية. الشريعة تعتمد على الإيمان الذي مقره القلب، وعلى الإسلام (الخضوع لله) الذي يشمل كلّية الإنسان المسلم. الحقيقة تتقدم بفضل التقوى والورع والزهد التي هي الوسيلة إلى الطريق الميتافيزيائي (الطريقة)، وهو الطريق الباطني للمعرفة الجوّانية.

هذه الباطنية ليست محدثة كما يزعمون. بل تستمدّ أصولها رأساً من تعليم النبي، وكل طريقة صحيحة لها سلسلة ترجع إليه، فقد كان محمد يعتزل الناس ويتحنّثُ في غار حراء في شهر رمضان في الأعوام التي سبقت تلقّيه للوحي القرآني

الأول، وهي العادة التي ثابر على اتباعها فيما بعد في مسجد المدينة. هناك مبدئياً اثنتان وسبعون طريقة يسمى أعضاؤها مريدين أو فقراء، ويُسمى معلموها الروحيون صوفيين (من الصفاء والطهر)*. تجمع الصوفية الأوائل في أخويّات في البصرة والكوفة في القرنين الثامن والتاسع للميلاد. نذكر منهم الحكيم الترمذي والحسن البصري. وفي منتصف القرن التاسع قام الجنيد بوضع نظرية عن التصوف. ومع أبي يزيد البسطامي، وهو البطل الاسطوري للتصوف الفارسي، دخلت الروحية في رمزية شعرية كان أكبر ممثليها جلال الدين الرومي. ويعتبر محيي الدين ابن العربي أكبر شيوخ الباطنية العربية ومؤسس الميتافيزياء العليا في كتابيه «فصوص الحكم» و«الفتوحات المكية». ولا يسعنا في هذه العُجالة أن نُغْفل الدور الهام الذي قام به الإسلام الشيعي أو الإيراني (وكلمة «شيعة» تعني الذين ناصروا عليّاً ابن عم النبي وصهره). وقد قُدّر لهذا التيار الروحي أن ينقسم في القرن الثامن إلى فريقين، الإمامية والاسماعيلية. وقد كان في الشيعة صوفيون عظام من مثل السمعاني والعاملي وكان تلميذاً لابن عربي.

البساطة البادية التي تتسم بها العقيدة القرآنية تُتيح من التفسيرات أعمقها. كذلك يجب معرفة تفسيرها تفسيراً

(*) المسألة خلافية وليس هناك إجماع على أصل التسمية هل هي من الصفاء أو الصوف أو الصفّة أو صوفيا (الحكمة) اليونانية ـ المترجم ـ .

صحيحاً وربطها بسلسلة مسارَرِيّة وبالشيخ الذي تُتلقّى منه البركة. الدراسة الأولية للعقيدة تُتيح للمرء أن يتجاوزها بالحدس الأعلى، يعينه على ذلك ممارسة الفضائل التي يواحدها الصوفية في درجات الترقّي الروحي. ومرتبية هذه الدرجات هي من أكثر المظاهر المعمول بها شرعاً والأكثر وضوحاً في طريق التحقق الروحي، ونجدها جميعاً في الفقر الروحي وفي الإخلاص الذي لا يمكن أن يوجد بلا زهد حقيقي. تُصنّف مختلف درجات السير والسلوك في حالات عابرة (أحوال) ومحطات ثابتة (مقامات). ويمكن أن تنتظم جميع المناهج في كلمة «الذكر»، أي ذكر الله، وأداته النطق بالاسم الإلهي الذي يسوّغه الحديث المشهور: «اعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فهو يراك». ترتيل آيات القرآن، وتلاوة أسماء الله الحسنى التسعة والتسعين، والإعداد لذلك بالصوم والخلوة، كل ذلك من وسائل القرب الفاعلة. من الأساليب الفريدة الانسجام الروحي، أو الرقص المقدس والسماع، الذي يقوم به الدراويش. ذلك أنه وإن كان الشعر والموسيقى من الأمور المكروهة في الشريعة، فإن الصوفية استعملوهما، وخصوصاً في الأخويّات الفارسية.

ثمرة هذا النداء الباطني الحصول على السلام الأعظم (السكينة)، الذي هو في نفس الوقت **الحضور الإلهي**، في مركز الكائن، وهو من أصحّ معيارات الاتحاد. ولكن، كما هو الأمر بحسب الروحانية الصوفية، لا تتكشف **الذات الإلهية**

للمريد إلا في هيئة وحي خاص، لا يمكنه أن يرى في المرآة الإلهية سوى روح نفسه. فالذات غير المرئية توجد دائماً خلف المرآة وخلف الثنائية، التي لا يمكن التملص منها ونحن على هذه الأرض. وهذا ما دعا **الحكيم** إلى نصح الروحيين الا ييأسوا ولا يسعوا وراء المستحيل، وهم يتمسكون بالوسيلة بدلاً من ألاّ يروا شيئاً سوى الغاية. «لا تكلّف نفسك عناء تخطّي هذه الدرجة».

والسلام الأعظم يُدعى أيضاً البساطة أو حال الطفولة أو الفقر، الذي يؤدي على طريق الاتحاد إلى الحالة الأخيرة من فناء «الأنيّة». هذا التجرد أوحى إلى بعض الروحيين احتقاراً للدنيا في هيئة مخالفة الشرع والعرف وفي هيئة العبث، إذ اتّخذ في مدرسة حمدون القصار، وهي مدرسة الملامتية، هيئة مذهب مستقل. فنسيان النفس دفع بهؤلاء إلى ألا يتعاملوا مع شيء معاملة جادة. لكن هذا موقف خطر على صعيد الظاهر، وتجاه ممثلي الشريعة الرسميين. وقد يؤدّي هذا النوع من السلوك الغريب إلى الشهادة كما نراه عند الحلاج عندما قال عن الله: «دعوى معرفته جهالة، والمضيّ في خدمته قلة احتشام، والدفاع في وجه منازعته حماقة، والاغترار بسلمه مكر، والتحدث بصفاته هذيان». التركيز على التناقضات البشرية التي تستنفد نفسها في التعبير عن الوحدة الإلهية قد يؤدّي بالمريدين ذوي الموهبة الضعيفة إلى الضلال حتى يبلغ بهم الأمر إلى الإلحاد. ثم إن الخروج من الذات وتوكيد

الهوية قد يدفعان بمن هام في حب الله إلى أن يصيح: «أنا الحق!»، مما اعتُبر تجديفاً على الدين أدّى بالحلاج إلى الإعدام. والهلاك هو في كل الأحوال السقوط في الوثنية التي تجعل العرض جوهراً، والقرب وصولاً، والحقيقة الجزئية حقيقة مطلقة، والمحطة الوقتية غاية نهائية. يقال ان البسطامي اجترأ وقال: أبعد الناس عن الله هم الزاهدون بزهدهم والمحبون بحبهم والعالمون بعلمهم، إن كان هؤلاء الزهاد والمحبون والعلماء ليس لهم من زهدهم وحبهم وعلمهم سوى المظهر، والعلم ليس غير وسيلة صالحة أو فاسدة، والمحبة طريق لا ينتهي إلى غاية إذا اقتصر على نفسه. أما أروع صيغة للوحدة فهي التي صاغها في صورة شعرية الشيخ الأكبر محيي الدين ابن العربي إذ قال:

لقد صار قلبي قابلاً كل صورة
فمرعى لغزلان ودير لرهبان
وبيت لأوثان وكعبة طائف
وألواح توراة ومصحف قرآن
أدين بدين الحب أنّىٰ تَوَجَّهتْ
ركائبه فالحب ديني وإيماني.

الفصل الثاني

الغرب

1 ـ الباطنية المسيحية

في الغرب، الذي عاش عشرين قرناً على مبادئ الديانة المسيحية، ليس مهمتنا هنا أن نستعرض معتقداتها. بل سنقتصر على رسم خطوط عريضة للجوانب الرئيسية من الباطنية المسيحية، بدون أن نتطرّق إلى أنماط العضوية والمستطيقية والشعرية. وسنقتصر على درس التنظيمات المسارّيّة الرئيسية، التي لا تشهد على وجودها سوى الأدلة غير المباشرة، وهو ما استطاع أن يدهشنا بفضل الظروف الاستثنائية.

وبما أن تتبّع سلسلة نسب مأثور ما له أهمية حاسمة، كان من الضروري الرجوع إلى ينبوع الدعوة الإنجيلية على الرغم مما لا يزال يحيط بها من الغموض الذي لا شك أنه غموض إرادي. من أتقياء اليهود الذين كانوا يعيشون في فلسطين في زمن يسوع، تتيح لنا شهادة **يوسيفوس فلافيوس*** أن نميز

(*) مؤرخ يهودي كان قائداً لثورة على الحكم الروماني، قمعها الرومان بشدة. كان ذلك حوالى 70 م.

ثلاث فرق من المؤمنين (باليهودية)، **الصدّوقيين**، وهم طبقة من الكهنوت الذين يفسرون التوراة تفسيراً حرفياً، **والفريسيين**، وهم الأمناء على مأثور عُرْفي يتناقلونه شفاهاً، ثم **الاسينيين**، وهم الذين كانوا يعيشون في جماعة من النموذج الفيثاغوري وكانوا على مستوى عالٍ من الحياة الروحية. منذ زمن بعيد، والاعتقاد بأن يسوع كان على صلة قريبة بهذه النخبة الأسينية. والاكتشاف الحديث في خربة قمران (قرب البحر الميت) لستمائة مخطوط ترجع إلى القرن الأول للميلاد، اشتملت على كتاباتهم ـ هذا الاكتشاف بدّل فرضيّة الاعتقاد بأن يسوع كان من هذه الطائفة إلى ما يشبه اليقين. بفضل هذه النصوص صرنا نعرف أن الأسينيين كانوا يشكلون أخويّة سرّية جداً. كانوا يسمّون أنفسهم **أبناء النور**، ويسمّون عقيدتهم **الميثاق الجديد**. كانوا يعيشون حياة الرهبان على شواطئ البحر الميت في دير تم العثور على أطلاله. كانت الجماعة مؤلفة من ثلاث مراتب هم المنتسبون والملتمسون والأغرار والمريدون. ولهؤلاء كان يُحتفظ، بعد ثلاث سنوات من الإعداد، الكشفُ عن إحدى المعارف. وكان الطقس الرئيسيّ عندهم يتألف من وليمة مقدسة، يجري تناولها جمْعاً، ويسبقها فعل تطهير. لم يكونوا يضمون نساءً إلى جماعتهم، ولا يستعملون النقود، ويؤدون القَسَم على حفظ الأسرار. وكان لهم رئيس يلقب **بالشيخ العادل**، وكان يجب أن يكون كاهناً من سبط **لاوي** ومن مشيخة **هرون**.

ويُعتقد أن أحد هؤلاء الكهان قد حكم عليه بالإعدام بناء على طلب من السَّنْهَدْرين (المجلس الملّي اليهودي). من السهل أن نتبيّن توازي هذه السمات وهذه الحوادث مع سمات وحوادث المسيحية الناشئة. والسكوت المفاجئ عن الاسينيين عند مجيء المسيح يجعلنا نذهب إلى أنه اختار أوائل أتباعه منهم.

مع ذلك فإن تعليم المسيح كان يتجاوز كثيراً نطاق اليهودية الشعائري، الذي كان الأسينيون قد أرادوا البقاء فيه وكان المسيح نفسه مراعياً له. كان يسوع متمسكاً بالمعنى الروحي للنصوص المقدسة كما يظهر ذلك من مقاطع متعددة من الأناجيل: «ليفهم من يستطيع الفهم... ليسمع من له أذنان... لأكشفنّ عن أشياء كانت خبيئة منذ بدء العالم». أما تجاوز النظام الاجتماعي فقد بيّنه في كلمته المشهورة: «اعطِ ما لقيصر لقيصر...».

بعد **الآلام**، لم تكن الجماعة المسيحية الناشئة قد انفصلت بعدُ عن المجتمع اليهودي. ويُعتقد أن الانفصال قد حدث في العام 66 عندما رفض المسيحيون الجدد المشاركة في التمرّد الذي دفع باليهود إلى الخروج على سلطة روما، إذ كان ذا طابع اجتماعي أكثر منه دينيّاً. وكانت اجتماعات هؤلاء المسيحيين تتألف من ثلاثة أنواع من الأعضاء، المستمعين والمؤهّلين والمعمّدين. أما المؤهلون فلم يكونوا مقبولين في ذبيحة الافخارستيّا (= تناول الخبز والنبيذ)، كذلك لم يكن المرشحون يستلمون السرّ إلا بعد اجتياز امتحان. وبما أن

المعمودية والتثبيت لا تمنحان إلا مرّة واحدة، فقد تعيّن أن تكون لهما صفة المسارّة بما يتيح تطابقهما مع **الأسرار الصغرى**، على حين يتفق سر السِّيامة مع **الأسرار الكبرى**. ثم إن هناك دلالات كثيرة أخرى تُشعرنا بباطنية **الميثاق الجديد**، خصوصاً وأن سر الافخارستيا كان يُعطى تحت هذين النوعين من الأسرار، على الرغم من أنهما تستخدمهما العقيدة الرسميّة بالنسبة إلى جميع المؤمنين.

ثم هناك دلالات أخرى على وجود تعليم سرّي نجدها في رسائل القديس بولس: «لقد سقيتم لبناً ولم أطعمكم طعاماً صلباً... ومن لم يتغذّ بغير اللبن لم يفهم شيئاً من مخاطبات الحكمة». وقد أشارت نصوص الآباء الأوائل إلى أن هناك «حقيقة ما كان مسموحاً للمؤهلين الاطلاع عليها». كذلك تكلم القديس باسيليوس بصورة أوضح عن «مأثور سرّي وخفيّ نتمسك به... عن تعليم سرّي حافظ عليه آباؤنا... لأنهم تعلموا ضرورة الصمت لمراعاة احترام المساتير». بعد ذلك بقليل، صارت الكتابات الديونيسية تتكلم عن «سرّ أوحى به معلمونا الذين لقّنوه تلاميذهم بواسطة ضرْب من التعليم الروحي وشبه السماوي... إذ لم يكن العلم للجميع».

لكن الديانة الجديدة، وهي ذات أصل يهودي، ما كانت لتستطيع الانتشار في العالم الذي كان يعرفه القدماء لولا امتطاؤها مركبة اللغة اليونانية. لقد تم هذا التزاوج مع

الهلّنستية التي كانت آخذة في الزوال في الاسكندرية، وكانت أول عاصمة حديثة، وملتقى ثلاث ثقافات، هي المصرية واليهودية والهلّنستية. في الاسكندرية ورثت المسيحية بلا شك العناصر الرئيسية لمفرداتها وجدليتها. فقد كانت الهرمزية يعتبرها العلماء منذ زمن طويل نصباً تذكارية أصلية للآهوت المصري الذي أوحى به **ثوت**، إله الحكمة المصري، الذي يتماثل مع **اخنوخ** العبري، و**هرمز** الإغريقي، **والكلمة** المسيحي*. كانت كتب هرمز تحتوي على فصول خليقة بأن تكون لأفلوطين فيما يتعلق بالمشاهدة. وكان كليمانت الاسكندري، وهو الملقب بنور ديداسكاليه، الذي كان عرف المساتير القديمة قبل تعميده، كان يستخدم نفس المصطلحات عند كلامه عن المسارّة المسيحة: «لقد أصبحت قديساً منذ أن سُورِرْت... إنه الرب الذي هو النور الذي ظهر... لقد وضع خاتمة على المريد. ها هي ذي أسرارنا المهتوكة. تعالوا واستلموها».

لكن المسيحية لم تكن تستطيع الاحتفاظ بصفتها الباطنية إلا إذا ظلت طّي السرّية. كل شيء تغير عندما قبلها الامبراطور قسطنطين ديانة للامبراطورية ونقل عاصمته إلى بيزنطة. بخروجها إلى العلنية، تعيّن على العقيدة الجديدة أن تتخذ

(*) جاءت الصفة مذكرة لموصوف مؤنث لأن المراد بالكلمة يسوع المسيح عليه السلام.

لنفسها قاعدة شرعية، إذ استمدت نظامها الكنسي من نظام الحقوق الرومانية. فجعلت من إطارات الإدارة الامبراطورية إطارات للكنيسة. لقد كان إضفاء الصفة الاجتماعية على المسيحية شؤماً، من حيث ان المسيح لم يلحظ تطبيقاً عملياً لتعاليمه التي تتكون من وصايا غير قابلة للتطبيق على **العالم**، ويجب تفسيرها على أنها «وصايا من أجل بلوغ الكمال».

كل ما كان في الأصل ذا صفة باطنية ضُرب عليه الحجاب. والأمثال الواردة في الأناجيل صارت تُعتبر من قبيل الوصايا الأخلاقية البسيطة. والحقائق الداخلية التي قلما فهمها أصحاب العقول المتوسطة أصبحت مساتير Mystères، والأسرار المقدسة التي كانت تحتفظ بقيمتها الرمزية فقدت شيئاً فشيئاً قيمتها الاحتراسية.

تبعاً لذلك لم يكن بدٌّ أمام العقيدة المسيحية إلا أن تتفادى الخلل في التوازن الذي كان يأتيها من مواجهة روحانيتها العالية مع متطلبات الحياة اليومية. لقد بدا طريق المسيح عسيراً اتّباعُهُ على المؤمنين إذ يعرّضهم إلى مخاطر نفاق دائم، كما تبين ذلك لكركيغارد عندما أعلن أن المسيحية ديانة «لا يمكن أن يعيشها المرء».

كان العقل يطالب بنصيبه، فاستولى على الفلسفة اليونانية وجعل منها ما سَوْفَ يُعْرَفُ في عصور لاحقة بالفلسفة السكولاستيكية وامتداداتها التي كان أهمها العقلانية الديكارتيّة. أما تطلعات الروح فقد حققتها المسارّة الكهنوتية

والحياة في الأديرة والتنظيمات البديئية التنسكية أو الحرفية أو الفروسية التي ظهرت في الغرب.

في هذا الوقت، لم يكن مقدراً للمأثور المسيحي الشرقي أن يعرف الفلسفة السكولاستيكية ولا الإصلاح البروتستانتي، بل ظل متمسكاً بروحانية تشهد لها متابعة الآباء اليونانيين وما بلغته من نفوذ معنوي. لقد بدا كأنه صانع لمنهج أكثر منه صانعاً لعقيدة. ذلك أنه إذا بقي ميتافيزياء عقيدة ما ذا صفة نظرية أحياناً، فإن المنهج النفسي والعملي الذي يضاعفه يحقق اضطراراً إمكانياته الكامنة بفضل قوة طقوسه.

2 ـ الإيزيكاستية الأورثوذوكسية

إلى آباء الصحراء ترقى الأمثلة الأولى على منهج صلاة يؤدي إلى الايزيكاستية؛ والإزيكاستية hésychasme كلمة تدل على حالة من الصمت والتوحّد والسلام. كان المركز الذي انتشرت منه في بادئ الأمر جبل سيناء، ومنه انتقلت إلى **آثوس** تحت وطأة الغزوات التركية. اعتباراً من القرن الرابع، اقتداء بمثال القديس انطوان، اعتزل نسّاك في صوامع في صحراء مصر وقبدوقيا. تمتعوا بنفوذ انتشر في جميع أوساط الجماعات المؤمنة، بحيث صارت الأسقفية المشرقية دائماً موضع اختيار الرهبان.

فقد كان **ايفاكر البونتيكي**، الذي كان تلميذاً لـ **«ماكير»** وصديقاً لكبار القبادوقيين، هو من مَلأَ دور البادئ المسلّك (=

المرشد). ومن حيث هو وارث روحي لـ **كليمانت واوريجين**، كان المنظّر الأول للصلاة المحضة، التي تعتبر محادثة بين العقل Intellect والله. وقد جاء على أثره **ديادوق الفوتيقي وجان كليماك** اللذان قاما بعمل تركيبي جوهره صلاة يسوع بوصفها ذكرى لاسمه. لكن بينما تظهر هذه الصلاة الدائمة في قاعدة **القديس باسيليوس**، التي توصي بها أيضاً قاعدة **القديس كاسيان**، نجد أن قاعدة **القديس بنوا**، التي تعتمد عليها الرهبنة الغربية، لا تأتي على ذكر لها. لا شك أن المؤسس البندكتي لم يكن يعتبر نظام الرهبنة الا بداية لحياة لا تكتمل إلا في حالة التنسّك.

حين كان الفتح العربي يفصل الغرب عن ينابيعه، كان الشرق يوسّع من مدى منهاجه. فقد أوجب سمعان اللاهوتي الجديد أن تكون الصلاة غير منقطعة بحيث تكون كتعاقب الأنفاس وتوالي نبضات القلب؛ كان يقول: «حيث يكون الجسد، يجب أن يكون العقل». «الإيزيكاستي كائن جسماني مضطرٌ إلى أن يُنزل العقل في القلب». ثمة طريقة شعرية للصلاة وجدنا أمثلة أخرى لها في الـ «نَمْبوثْسو» عند البوذيين، والذكر عند الصوفية، والـ «جابا» عند اليوغيّة، التي تضمن فعاليتها نواميس **مانو***: «يمكن البراهماني أن يبلغ الغبطة

(*) هو، أولاً، الإنسان الوحيد الذي نجا من الطوفان، بحسب الرواية الهندوكية للأسطورة. حذّرتْهُ من حدوث الطوفان سمكة كانت لقيتْهُ يوماً =

بالدعاء وحده من وراء كل طقس آخر». حتى الغرب لا يجهل ذلك تماماً، إذ نجد أثر ذلك في «التمارين الروحية» التي كان يمارسها **إغناس الليولائي** الذي يتكلم عن «الصلاة الثالثة بالإيقاع».

في العالم البيزنطي وَجَدتِ الصلاة المحضة أساسها اللاهوتي في كتابات **غريغوار بالاماس**، الذي توفي أسقفاً على سالونيكا عام 1359 للميلاد. ما كان حتى يومئذٍ منهجاً يحتمل طقساً يقوم على الكتمان، أصبح عقيدة لا تنفصل عن العرفان. فقد كان بالاماس استلم سر الصلاة المحضة من **تيوليبت الفيلادلفي** (في ليديا)، في أحد أديرة جبل آثوس حيث عاش طوال عشرين سنة حياة النسّاك. في مقابل

= (ولم تكن غير تجسيد أواطاري للإله فشنو)، فبنى سفينة، ولما انحسرت المياه وجد نفسه وحيداً. صنع لنفسه امرأة من الزبدة دبّت فيها الحياة بطريقة معجزة، ومنها وُلدت البشرية الحالية. ولهذا يقال للإنسان بالسنسكريتية «مانوشيا» (= نسل مانو). والمأثور الهندوكي ينسب لهذا النبي (= ريشي) قصيدة من حوالى 2500 بيت يعرض فيها الـ «ذَرْما». يعرف هذا النص في الغرب باسم «ناموس مانو» وهو عند الهندوس الـ «ذرْماشَسْترا» (قانون أخلاقي واجتماعي وديني) بامتياز. غير أن هناك موضوعات عديدة أخرى مماثلة (تقريباً كلها منظومة تيسيراً للحفظ) لكنها كلها مستوحاة مباشرة من «مانو». في هذه القصيدة (لا شك أنها قبل الميلاد بـ 400 سنة) يُعبّر فيها للمرة الأولى عن عقيدة «التقمص»، وهي التي تعرف باسم «سمسارا» وما ترتب عليها من نظام للطبقات.

مارابوت للأديان ص 348 الطبعة الفرنسية

الروحانية الحصرية التي كان يدعو اليها الأفلاطونيون، وضع بالاماس المفهوم التوراتي الذي يذهب إلى أن الجسد ليس سجناً للروح بل مظلّته (عند المسيحيين: بيت جسد الرب أو بيت القربان المقدس) من حيث أنه أصبح، منذ التجسّد مجلى للروح القدس. فالمنهج الازيكاستي ينقل هذه الرابطة من القوة إلى الفعل. والقلب مكان إلهي وعلى الجسد أن يصلي على إيقاع القلب. ردّ **بالاماس** الاعتبار للجسد مثلما كانت الباطنية السيميائية تفعل في الغرب في نفس تلك اللحظة. «لكلٍّ حَسَبَ ناموسه وحقّه، فللجسد الاعتدال، وللنفس المحبة، وللعقل التدبير، وللروح الصلاة».

هذا الاندراج الماثل للروح في الجسد ينير ويكمل اللاهوت السلبي الذي كان جدده **ديونيسوس** (الذي نحلوه لقب الاريوباجي)* في القرنْ الخامس. في حين لم يقترح هذا منهجاً يوفق فيه بين النصوص المتناقضة التي كانت تتصور الألوهة في مظهرها المزدوج الذي لا يُدْرَك ولا يُبْلغ، قام **بالاماس** بإزالة الحيرة واللَّبْس في حواره المعروف باسم، الظهورات الإلهية. الله مُتَعالٍ ولا يُبْلَغُ بالعقل (من حيث هو **لا ـ كائن**) لكنه يمكن معرفته بالقلب (من حيث هو **كائن**)، في أعماله وقدرته وطرائقه التي يسميها ديونيسوس **القوى**

(*) من غير المنطقي أن يسمى ديونيسوس المنحول من حيث انه إنما سُمّي ديونيسوس اعتقاداً بأنه عضو في اَلنّحلة الاريوباجية. ـ المؤلف ـ .

Vertus، وغريغوار النازيانزي **الوثبات** élans، والفلسفة التومستية **النعمة غير المخلوقة** grâce incréée. لكن بينما نجد هذه النعمة في الغرب أمراً عارضاً يشترك فيه كل شخص بدون أن يدري، نجدها في الشرق جوهراً متأصّلاً في الطبيعة المكتوب لها الخلاص. النعمة والحرية لم تعودا تبدوان أمرين متناقضين، بل يرى فيهما **غريغوار النيسي** وجهين لحقيقة واحدة تعقد الصلة بين الإرادتين الإلهية والبشرية. الأزيكاستي الحقيقي يجمع بين القطبين في كل روحانية، قطبي الجوانيّة والبرانيّة (التعالي)، وهو الاتحاد الذي عبر عنه **ايفاغر البونتيكي** في صيغة جديرة بالهند: «رؤية الله ليست الا رؤية واحدة مع رؤية النفس». زد على ذلك أن صلاة القلب خاضعة إلى تحضيرات يقوم بها الجسد بالصوم والسهر. يقول **بالاماس**: «هذا هو الطريق الضيّق، لأنه يجب السير فيه على أساس من الفضائل التي تهيء للاتحاد».

في عام 1782 ظهر في البندقية مختارات نصوص نُشرت بعناية اسقف **كورنثيا** وراهب **جبل آثوس**، تتعلق بالصلاة المتصلة مقتبسة عن الآباء اليونان، تحت عنوان «**فيلوكالي**» Philocalie (أو حب الجمال). هذه الكلمة كانت أعانت القديس **باسيليوس** على مختارات **اوريجين**، الأفلاطوني العظيم. ذاع صيت هذا الكتاب حتى القرن التاسع عشر في صوامع الرهبان الروس وتُرجم لكي يُفيد منه عامة الناس، وما زال **فيلوكالي** يحتفظ حتى أيامنا هذه بروحانية اتخذت لها بعداً

جديداً مع أعمال و. سولوفييف ول. **شستوف**، وس. **بولفاكوف**، ون. **برديابيف**، وف. **لوسكي**.

3 ـ فرسان المعبد، المؤمنون بالحب والصليب الوردي

مذهب أهل الباطن الذي التجأ في الشرق إلى الصوامع وفي الغرب إلى الأديرة تعيّن عليه أن يستعير وسائل محفوظة، بل وحتى سرّية، ضماناً لاستمراره. من الصعب جداً أن نفاجأ بأكثر من العلامات الدالة على بقائه استناداً إلى الاستدلالات الموازية. وليس كتقلبات أحداث التاريخ ما يجبر التنظيمات المُسارَرِيَّة على الخروج من الظل، في مواجهة الدين الرسمي الذي تجاهلها والسلطة التي أدانتها، لأن الحكومات كالناس تخاف مما لا تفهمه. هذا هو الشريط المنقطع من هذه الظهورات التي سوف نحاول نشرها تحت عينَيْ القارئ، عاملين على تقويم نظام تعاقبها، وانتماءاتها المتقابلة وأصليّتها المحتملة.

السبب الأساسي لانحطاط التنظيمات المساريّة يرجع إلى انقطاع الصلة التي تربط فيما بينها تبادلياً وبين كل منها ومركزها. والحال ان الانشقاق الذي حصل في الشرق والحصار العربي المضروب على البحر المتوسط حالا دون قيام علاقات يسيرة كان من أهداف الحروب الصليبية إعادتها إلى سابق عهدها. هذا الدور الوسيط ملأه النظام الجديد الذي

عرف بنظام المعبد، الذي كان تأسيسه في 1119 م بين الحملة الصليبية الأولى والثانية، في زمن لم يكن فيه قتال، بل كان الهمّ الأول فيه توطيد الغزو واحلال السلام في المملكة المسيحية الجديدة.

راجَعَ النظامَ الداخلي لهذه الرهبنة وصادق عليه القديس الذي أراد أن يصير عرّاباً لفروسية مسيحية مثالية، مهمة أعضائها المحافظة على **الأرض المقدسة**. كل مُسارّة فرسانية فهي تمتلك في ذاتها صفة باطنية. لكن العنوان الذي أعطي لهؤلاء الفرسان الجدد كان إلى ذلك أكثر إيحاءً. في العالم الغربي، المحكوم بالعقيدة المسيحية ـ اليهودية، تقوم رهبنة تتخذ لها شعاراً **معبد سليمان**، يجعلنا ندرك أنها كانت تعي الوحدة العليا للصيغ الدينية الثلاث التي صدرت عن إبراهيم الخليل. لقد كان من الطبيعي أن يكون لأعضائها مع مسلمي المملكة الجديدة علاقات ليست ذات طابع حربي. والحق ان الفرسان احتلوا المسجد الأقصى في مدينة القدس وكانت لهم مع العرب صلات يومية طوال أكثر من قرن.

من جانب آخر، كان هؤلاء الفرسان رهباناً وتسمية أنفسهم **حرّاس الأرض المقدسة** كان له معنىً سام. ونحن نعلم أنه يوجد من الأراضي المقدسة بمقدار ما يوجَد من صيغ تقليدية نظامية على صورة **الأرض المقدسة** بامتياز، بما هي ترمز إلى **التقليد** نفسه. في حالة فرسان المعبد، كانت مدينة أورشليم مركز التقليد الموسوي وصورة الحالة الروحية المرتبطة به.

ونفهم من هذه الظروف أن السلطة الزمنية التي كان يتمتع بها الملوك أقلقتها أخويّة تعبُر من فوق العقائد الراسخة وأنها، مدفوعةً فوق ذلك بالطمع الذي شهّر به دانتي، استطاعت أن تستحصل من روما (= البابوية) على شجْب لها مما يمكن أن نصفه، تبعاً لوجهات النظر، بالشيء الذي لم يكن منه بدٌّ، أو بالفاضح.

كثير من التبدّيات الهامة للعقائد الباطنية تتصادف مع انهيار رهبنة المعبد. البديئون أو المُسارَرُون المسيحيون، بالاتفاق مع البديئين المسلمين، اتفقوا فيما بينهم على الاحتفاظ بالعلاقة منقطعةٌ. نجحت إعادة التنظيم على هذا النحو غير المنظور بفضل أعضاء الأخويّات من مثل الـ Fede Santa* وFidèle d'Amour** وRose-Croix (= وردة الصليب أو الصليب الوردي)، التي بدافع من الحذر، لم تشكل جمعيات محددة. يقول رينيه غينون (الذي أصبح اسمه عبد الواحد يحيى بعد إسلامه): «يوجد في متحف فيينّا ميداليتان تمثل إحداهما دانتي والأخرى تمثل الرسام بيزانيلّو، كلاهما يحمل بالمقلوب الأحرف: F.S.K.I.P.F.T التي ينبغي ترجمتها بما يلي: Fidei Sanctae Kadosch Imperialis Principatus . Frater Templarius

(*) Fede Santa = الإيمان المقدس.

(**) Fidèle d'Amour = المؤمن بالحب.

يتابع غينون: «ان جمعية الإيمان المقدس هذه، التي يبدو أن دانتي كان أحد رؤسائها، كانت رهبنة ثالثة تفرعت عن رهبنة المعبد التي كان كبار أعضائها يُدْعَوْن بالـ **«كادوش»**، والكلمة تعني **المقدس** أو **المكرّس**. ليس بدون سبب، يتابع غينون، أن يتخذ **دانتي** في نهاية سِفْره، في الكوميديا الإلهية، من **القديس برنار** دليلاً، وهو الذي كان وضع قاعدة **المعبد**، كما لو أنه أراد أن يبيّن أن روحانية القديس هي الوسيلة الوحيدة المتاحة للفرسان للوصول إلى درجة عالية من المرتبية الروحية».

أضف إلى ذلك أن الكوميديا الإلهية شُيّدتْ وفق معمارية من الرموز الباطنية. منذ زمن بعيد أثبت ر.ب.آسين بلاسيوس أن مصدرين أساسيين للكوميديا الإلهية كانا كتابي الإسراء والمعراج، وهما من الأعمال الروحية الإسلامية. من ناحية ثانية، تساوي السموات السبع في القصيدة درجاتِ المسارّة عند المؤمنين بالحب، وهي أخويّة أخرى، كان دانتي عضواً فيها مع أصدقاء له شعراء. وكانت **سيدة** المؤمنين العقل المفارق أو الحكمة الإلهية. **والقلب اللطيف** عند نفس المؤمنين هو القلب النبيل المنزّه عن العلائق الدنيوية. وكان على المؤمنين بالحب أن يكتبوا شعراً، وهو لغة الملائكة والآلهة. وقد أشار **بوكاتشي**، الذي كان واحداً منهم، إلى المفارقة الباطنية في حكاية له من **ديكاميرون**، إذ جعله يعلن على لسان **ولشيسيديك** بأنه «ما من أحد في اليهودية

والمسيحية والإسلام قد عرف ما هو الإيمان الصحيح».

بوسعنا الافتراض أن جماعة **الإيمان المقدس** كان لهم في أخويّة **الصليب الوردي** وارثٌ لم يتخذ له شكلاً خارجياً قط. إذ ان اصطلاح **الصليب الوردي** يدل على حالة روحية تقوم على معرفة النظام الكوني في علاقته مع الهرمسيّة المسيحية*. إحدى صفاتهم الأكثر إيحاءً تتكون من **موهبة الألسنة**، أي من مخاطبة كل شخص بلغته الخاصة. كانوا يتبنّون عادات وأعراف البلاد التي يمرون بها حتى إنهم ليتخذون لهم أسماء جديدة. لقد كانوا **كَوْنيّين** بالمعنى الحقيقي للكلمة. لقد كشفت الأخويّة علناً عن وجودها مع انتشار أسطورة مؤسسها **كرستيان روزنكروتز** وأسفاره الرمزية، التي قام بنشرها في عام 1614 السيمياوي الألماني **فالنتين اندريا**. إذا عرفنا أن خاتم لوثر كان يحمل صليباً في وسط وردة، وان جلّ الذين قيل عنهم إنهم اتباع الصليب الوردي أو وردة الصليب كانوا سيمياويين لوثريين من مثل **خنرات** و**ماير** و**ر. فلود**، بحيث صار بإمكاننا أن نستنتج أن ظهور هذه الجمعية كان حكاية عن الإصلاح الديني (البروتستانتي) تحت مظهر باطني. نضيف، على سبيل الفضول، أن **لايبنتز** قد وضع على رأس عمله الموسوم بـ De arte combinatoria، الذي يتناول فيه خواص

(*) Hermétisme لفظ مرادف لكلمة الكيمياء السحرية لاعتقاد اليونان أن هرمس هو مبدع هذا العلم. عن «المنهل».

لغة عالمية ـ قد وضع في وسط صليبٍ وردةٌ ذات خمسة تويجات، وأن **ديكارت** قد حاول عبثاً، كما يتحدث هو عن ذلك، أن يدخل في تنظيم يحمل هذا الاسم. يقال إن جماعة **وردة الصليب** قد غادروا أوروبا قاصدين الهند في مطلع القرن السابع عشر، وهذا ما قد يُفَسَّر بأنه امتصاص للجماعة في مركز شرقي. على كل حال، لا علاقة للحديثين من أتباع **وردة الصليب** بالحقيقيين منهم، ومن يقل عن نفسه انه منهم فهو في الحقيقة ليس منهم.

4 ـ الكوزمولوجيا الهرمسية

لا يهتم المأثور المسيحي بالعلم بالمعنى الشائع للكلمة. وبما أن الأناجيل لا تنطوي على أحكام تشريعية فهي لا تعلم كوزمولوجيا مخصوصة. كان المسيحيون الأوائل ملتزمين بحكم الضرورة أن يأخذوا بالعلم الهلّيني المعاصر. فالباطنية لكي تعبر عن نفسها تعبيراً واضحاً استخدمت مفردات العلوم والفنون والحرف الموجودة آنذاك وراحت تستخدمها رموزاً من أجل مسارة الأفراد الذين يمارسون هذه الحرف ويؤدّون هذه الطقوس. باستخدام اللغة اليونانية اضطراراً، تشكلت الهرمسية المسيحية من لقاح بين الروحانيات الانجيلية والعبرانية والكوزمولوجيا الاسكندرانية. فكانت تشتمل على علمين كان لهما حُظْوة في ذلك الحين، هما علم التنجيم والسيمياء، وكلاهما يتعلق بالمُسارّة الكهنوتية. يجب أن نذكّر

بأن نظام التعليم القديم كان يُسمّي **فنوناً حرة** العلومَ التي تنقسم إلى مجموعتين، وقد ظل هذا التقسيم معمولاً به حتى العصر الوسيط، فكان هناك علم الآداب، وكان له صلة بالسيمياء، ويشتمل على النحو والمنطق والخطابة. وعلم الأعداد ويشتمل على الحساب والهندسة المستوية والتنجيم والموسيقى.

الأقدمون، إذا كانوا يدرسون التنجيم والسيمياء منفصلَيْن، ينسون أن بين هذين العلمين رابطة آتية من الوحدة الكونية التي يفترضانها. بين التنجيم الذي يهتم بالعالم السماوي والأفلاك الكوكبية، وبين السيمياء التي تهتم بالعالم الأرضي والأحوال الطبيعية، بين هذين العلمين علاقة يمكن تعريفها بالقول أن التنجيم يمثل **إرادة السماء** والسّيمياء تمثل **ترقّي الإرادة البشرية**، أي ثنائية القوى التي تهدف المسارّة إلى توحيدها.

اليوم، يعاني علم التنجيم من استمراره في البقاء مشوّهاً في هيئة عِرافة بسيطة، مما يسوغ بحقه جميع أنواع القسوة. يقول غينون: «المأثورات التنجيمية المزعومة تمثل أنقاض معرفة ضائعة وغير مفهومة. ثم إنه من الغرابة أن نبيّن أن الأعمال التنجيمية المعروفة اليوم ترجع إلى عصور الانحطاط المأثوري، سواء أكان ذلك نهاية العصر الإغريقي القديم مع بطليموس أم عصر النهضة مع **موران دي فيلفرانش**. في الحقيقة، الاهتمام بالتنجيم يأتي من أنه كان يعلّم شيئاً لا يتفق اليوم مع أي شيء، أي علم الدّوْرات والزمن الموصوف.

في عالمنا، كل ظاهرة تعبر عن نفسها في المكان والزمان بفضل حركة تُوَحِّدُهُما، وبالتالي بفضل إيقاع يحكم هذه الحركة. الأجرام السماوية تبين عن الإيقاع في حالته الصافية وهي لهذا السبب تقوم في أصل الرياضيات، من حيث إن المنجمين كانوا أوائل الرياضيين، وهو الاسم الذي أطلقه عليهم أتباع فيثاغوراس. وبما أن كل إيقاع يفترض عودة دورية، كان التنجيم علم الدورات والزمن الموصوف. ذلك أن دوام القوانين الطبيعية، التي يحيلها العلم الحديث إلى معادلات، ينطوي، بحسب هذا العلم، على استقرار شبه أبدي للشروط التي تعمل من ضمنها هذه القوانين. والنظرية التقليدية للدورات تفترض بالعكس تناوباً مستمراً، تسارعاً متزايداً للزمان. بمقدار ما يبتعد العالم عن أصل نشأته، يصحبه انحطاط يناسبه في جميع الميادين. والنجوم، بواسطة نظامها ورمزيتها، تترجم بصورة مدهشة هذه الصفة المتغيّرة للأزمنة وتحوّلات المحيط الكوني الذي يغوص فيه الإنسان في كل لحظة.

هذا المحيط، لكي يكون كونياً، لا يخضع للإنسان وحسب، وإنما للطبيعة كلها أيضاً. تعلم السيمياء أن كل كوكب يَسِمُ **بعلامته** معدناً متميزاً مولوداً في الرحم الأرضية. يذهب العلم القديم إلى أن المادة الأولية الأصلية، تحت تأثير سماوي من الشمس والنجوم، **تنضج** في بطء من أجل أن تولّد بالتدريج سلسلة من المعادن، التي ترتقي نوعياً حتى

تصل إلى مرتبة كمال الذهب. السيمياوي في مختبره ينوي تقليد الطبيعة في طريقة عملها. بفضل النار التي تضطرم في الكير athanor، حيث يُستعاض عن الشمس بمبدأ النار، يجب أن يتم في خلال أربعين يوماً من حَبَل سيمياوي ما تُتمُّهُ الطبيعة في أربعين أسبوعاً من حَبَل بشري.

نفهم من ذلك ان الباطنية استأثرت بهذا الرمز، القائم على مبدأ الوحدة الكونية بدون أن ترتبط به مع ذلك، ولا بأي علم قديم قد يبدو لنا منقرضاً. كل ما هو موجود يَبِينُ عن نفس الجوهر والكون يمكن اعتباره عضوية كبيرة un vaste organisme مسكون بنفس مبدأ الحياة. الأحوال المتعاقبة من المادة التي تصححها السيمياء يمكن اعتبارها معادلات للمراحل الروحية من التطهير المُسارَري. تدل السيمياء على السيرورة التي تعود بها الحياة لتجد كمالها الأصلي منذ أن كانت المادة الأولية غير متمايزة. إن ما يسمح لنا بالقول ان السيرورة المُسَارَريّة **والعمل الكبير** السيمياوي ما هما إلا شيء واحد، غزو النور نحو حالة مرموز إليها بالذهب، كما تقول الـ **ڤيدا**، فهذا الشيء الواحد هو الخلود. يمكن القول أيضاً إن علم التنجيم ساعة وصفية للأزمنة التي تتيح استخدام السيمياء علاجاً للأحوال، من حيث إن المنهجين في تطابق تام ويعتمدان كلاهما على الهرمزية المسيحية التي استخدم لغتَها أهلُ السيمياء.

5 ـ الرفاقية والماسونية

بين نور السماء وظلمة الأرض، يمتد أيضاً ميدان الكوزمولوجيا على سطح الأرض المسكونة، ينطوي على **جغرافيا مقدسة** تحكم اختيار الأماكن الملائمة لإقامة الإنسان وعمران المدن. بما أن كل حضارة تخضع إلى فن الهندسة المعمارية، التي تهيمن على جميع الفنون الأخرى، فإن هذا الفن يشترك صميمياً في خلق المدن، التي كانت في بداية العصور الوسطى توحّد داخل أسوارها أصحاب الحرف الذين ظلوا يعتمدون حتى ذلك الحين على ممتلكات السادة الإقطاعيين أو على ممتلكات وقْفيّة.

كل حرفة يمكن أن تكون سنداً لطريق مسارَريّ عندما تكون لها صفة تقليدية. هناك أساطير تعزو أصل الفنون والعلوم والحرف إلى بادرة إلهية كانت هي النموذج الأصلي للمسارّة الحرفية. يقال ان **جانوس** كان في نفس الوقت إله الحرف والمساتير، وفي الأسطورة الإغريقية كان **بروميثيوس**، التيتان ـ الخالق ـ معلم التقانات التي أتاحت لبني الإنسان معرفة الفن والنار والأشغال اليدوية والبلاغة والشعر والموسيقى.

في الغرب، نجد حتى الآن تنظيمين من أصل حرفي في هيئة، لا شك انها منتقصة، لكنها غنية برمزية لم تزل من غير مساس، هي مسارّات المهنة. هذان التنظيمان هما **الرفاقية والماسونية** اللذان يعيدان تشييد الكوزمولوجيا بواسطة رمزيتهما المعمارية.

كانت الجمعيات الحرفية، في بداية عصر شارلكان، قد واصلت السير على نهج الجمعيات الحرفية الرومانية التي اتخذت شكل الأخويّات الدينية. الإخوة ـ الصحبة الذين كانوا يمارسون هذه الحرف الأساسية المرتبطة بالهندسة المعمارية، متنقلين من معمل إلى آخر، هؤلاء كانوا يُعتبرون حيثما حلّوا **غرباء وعابري سبيل**، وهي أوصاف حافظوا عليها في أداء مختلف الطقوس الرفاقية. كان هؤلاء البناؤون، وهم معتزلون في محافلهم، وهم الذين ينحتون حجارة الكاتدرائيات، كانوا يتجمعون في جمعيات مغلقة لا تقبل غير الأعضاء من نفس الحرفة.

وإنما كان للرفاقية هذه الميزة لأنها احتفظت بصفتها السرّية والروح الجماعية التي كانت في أصل نشأتها. فقد كان كل طقس يجري تحت رعاية شخصية تاريخية أو أسطورية، الملك سليمان، المعلم جاك، والأب سوبيز. ذلك أنه إن كانت الأسطورة ترجع أولاً إلى تشييد هيكل أورشليم فقد اتخذت في النهاية صفة مسيحية. هذه الشخصيات الثلاث تمثل في الحقيقة الطبقات الثلاث: الملكية والحرفية والكهنوتية في كل مجتمع تقليدي. والرفاقية، على الرغم من مضمونها الجماعي، احتفظت بهذا التقسيم الثلاثي حين صنّفت أعضاءها في فئات ثلاث: مرشح، وصاحب، وصاحب نهائي.

كانت طقوس المسارّة عندهم تستوجب في الوقت نفسه امتحانات قاسية فيما يتعلق بالمهنة ووقائع آلام المسيح التي

يرمز اليها القداس أيضاً. وقد كان هذا ـ إلى ذلك ـ سبب الأحكام التي تعين على الرفاقية (الصحبة) أن تخضع لها حين خرجت ابتداء من القرن الخامس عشر حتى السابع عشر من السرّيّة إلى علنيّة التاريخ. في هذه الحقبة كانت الطقوس أصبحت غير مفهومة وصارت تعتبر تصاوير تدنّس المقدس، على حين كانت استمراراً حيّاً لتقليد عبري اتخذ صفة مسيحية. تحكي أسطورة تشييد هيكل أورشليم أن المهندس الذي قام بتشييده، وهو المعلم حيرام، بعد أن فرغ من تشييده اغتاله ثلاثة من الأصحاب بدافع الغيرة والحسد ودفنوه في قبر من نحاس في نفس المعبد. يمكن مقارنة هذه الأسطورة الدراميّة مع خاتمة انشودة من القرن الثالث عشر، هي أنشودة **رينو ومونتوبان**. في هذه الأنشودة نقرأ أن الأثير من بين ابناء إيمون، وكان عائداً من الأرض المقدسة في ثياب الحاج، استُدرج إلى باحة كاتدرائية كولونيا حيث اغتاله أصحابه حسداً وغيرة

من أجل تفسير هذه الطقوس القربأنية المتعلقة بتشييد المعابد، يمكننا أن نعيد الى الذاكرة السوابق القديمة من القرابين البشرية التي كانت ترافق تشييد المقادس الفيدية. في جميع الأزمنة كان يجري اجتماع المعبد والضريح. وكانت الكنائس المسيحية تُشيَّد أيضاً على اعتقاد بأن تحتوي على جسد شهيد أو رفات قديس تجعل هذا المكان مقدساً.

الصلة الوثيقة بين رموز البنائين الأحرار وطقوسهم وبين

رموز **الرفاقية** وطقوسها تسمح لنا بافتراض انهما من أصل واحد. يقال ان اسم **البنائين الأحرار** (الماسونيين) آتٍ من الإعفاءات الضريبية التي منحها الامبراطور في عام 1276 الى صحبة أو رفاقية معامل كاتدرائية ستراسبورغ. هذا على الأقل هو الأصل الأسطوري للأخوّة. وقد قام هؤلاء البناؤون الأحرار فيما بعد بتأسيس المحفل الأول في الامبراطورية المقدسة، الذي أعقبه محافل أخرى في فيينا وكولونيا وزوريخ. بعد قرنين، وكان ذلك في عام 1459، قام **معلم العمل** في ستراسبورغ بتوحيد المحافل الألمانية في اتحاد واحد قام، بموافقة راتسبون، بتنظيم جميع الطقوس. وقد أدّى إطلاق الحريات في تشكيل الجمعيات الى توحيد المحافل في انكلترا وفرنسا، تلك التي كانت موجودة منذ عهد بعيد، إذ كانت تقول عن نفسها انها تفرّعات عن الأخويّات الحرفية الرومانية.

المحفل بسقفه المرصع بالنجوم يمثل العالم. العُرْيُ الجزئي للمرشحين يذكرنا بعُرْي مستلمي الأسرار في مساتيرهم. يخضع المريد لموت طقسي في خلوة التأمل، ثم يولد ولادة جديدة في النور. الدرجات والأسفار تمثل الامتحانات.

حوالى القرن السابع عشر أُجْري تعديل يبدو لنا إبداعاً. قبلت المحافل بنّائين غير محترفين، يقال لهم **المقبولين**، ولاسيما الكهنة المنضمّين الى المحافل الخاصة من أجل أداء

دور خادم القداس. كانوا جميعهم أعضاء في نفس الماسونية العاملة في قلب الديانة المسيحية. لأسباب غامضة، لا شك بغرض تجميع أعضاء من تنظيمات أخرى ملاحقة أو محظورة، ازداد عدد البنائين **المقبولين** في إنكلترا بصفة خاصة. لقد حفلت المحافل بعظماء كبار ومفكرين كانوا قبلوا بدرجة **معلم**. في القرن السابع عشر، تناقص عدد الأعضاء البنائين نقصاً كبيراً في المحافل فانحطّت الماسونيّات العاملة الى درجة التأملية. وفي عام 1689 عندما لجأ الملك **جاك ستيوارت** الى لويس الرابع عشر، يحتمل أن يكون النبلاء الإيكوسيّون من حاشيته قد أسّسوا محافل لهم في فرنسا ربما كانت هي الأصل في **الطقس الإيكوسي** الأكثر تطوراً.

حتى الآن كل شيء افتراض. كانت نقطة انطلاق الماسونية الحديثة في إنكلترا في مطلع القرن الثامن عشر. فالراعي **اندرسون**، الكاهن في محفل القديس بولس بلندن، والفرنسي **ديزاكولييه**، الكاهن لدى أمير الغال، وحّدا بعض الماسونيين الأورانجيين، الذين وضعوا منذ 1714 حتى 1717 طقساً جديداً مستوحى من البروتستانتية. بعد ذلك، أحرقوا الملفّات لـ «تلوّثها بالبابوية»، على ما يقال. أُسّس محفل انكلترا الأكبر، الذي يضم الماسونيين المقبولين، وفق دساتير أندرسون، في 1723، تحت سيطرة **دوق هوارتون**، على الرغم من احتجاجات سائر المحافل، ومنها **محفل يورك**، الذي كان يدّعي أنه الأعتق والأغرق. بينما كانت المحافل الفرنسية تمنح

بارونة ايكوسيا، ج.هـ . ماكلين، في 1735 شرف المعلم الأعظم، لم تتحرر المحافل المسماة «انكليزية» من الوصاية البريطانية الا في 1538 وتنتخب **دوق انتان** معلماً أعظم للمحفل الفرنسي الجديد.

لن ندهش إذا علمنا أن الرفاقية قد شجبها **الصوربون** في 1655 والجمعية التأسيسية في 1791، كما أدان الماسونية الكرسيُّ الرسوليُّ في 1738 وفي 1751. لكن كثرة هذه الإجراءات تُظهر عدم جدواها أيضاً. فقد كان أكبر سادات فرنسا ماسونيين، حتى ان أشهر منظّري السلطة البابوية، وهو **الكونت جوزيف دي ميستر**، أعلن بحق: «الكل يصرح بأن الماسونية هي فرع منفصل وربما مقطوع من ساق شجرة قديمة». وأضاف: «الديانة الحقيقية أقدم من ثمانية عشر قرناً. لقد وُلدتْ يوم وُلدت الأيام».

6 . المعلم اكهارت ونيقولا الكوزاني

كان للروحانية المسيحية ممثلوها من جميع الأنظمة الرهبانية من عرفانية ومستطيقية منذ أصولها الانجيلية وطوال العصر الوسيط. لكنها لم تدرك وتؤكد نفسها في صفتها الباطنية، رغم أنها كانت كذلك في بعض الأحيان. ولعلنا نعجب أحياناً عندما تعبر عن نفسها من خلال شهادات جماعة صغيرة مغلقة، مثل رهبنات القرن الثالث عشر، وفي كتب الروحيين الذين يجب اعتبارهم وارثين لا بادئين. لقد وُجد

بينهم كهّان مَسُوْمُون، وماسونيّون أصليّون، ومستطيقيّون (صوفيّون) كبار، و«ملهمون» بُسَطاء. ولبيان أهميتهم نقول أنه لولاهم لم نكن لنفهم إلا القليل عن استمراريّة المنهج، ووحدة الهدف، وديمومة الواجب. أما الاختلافات الظاهرية في الأشكال فلا تأتي من قبل العقيدة الواحدة والكامنة، بل من قبل اللغة المستخدمة والأشخاص الذين يستخدمونها.

دخلت ألمانيا، **وهي طريق القديسين**، التاريخ الروحي الكبير في العصر الوسيط، ولم تغادره بعد ذلك على الرغم من صعوبة تقويم المنابع تقويماً أكيداً، تلك المنابع التي استقى منها اناس أصليّون كثيرون مثل **البير الكبير** حتى **شلنغ**.

فهذا **اكهارت** مثلاً، الذي بلغت قوة اليقين عنده مبلغاً تبدّت في صيغ أفْزَعَت الهيئة الكهنوتية. على عكس القديس توما الذي ارتدى الثياب في أثناء ذلك. وعلى عكس رأي العالم الإنجيلي الذي يذهب الى أن الله لا يُعرف إلاّ بسبب ضعف مداركنا، يؤكد اكهارت أن العجز عن وصف الله هو أمر جوهري فيه. فالإله الأعلى Dieu suprême لا اسم له؛ فهو ليس خيراً ولا حكمة، لا جوهراً ولا شخصاً ولا صورة. وفيما دونه تسود الألوهية، التي لم تصبح إلهاً إلا بالنسبة للناس. على الصعيد الروحي، تتواحد الألوهية مع القسم غير المخلوق من النفس، الذي يسميه «شيئاً ما» (etwas)، أو **القصر الحصين** أو **القلعة** أو **الشرارة** أو **القوس غير المخلوق**. إن اكهارت روحي يخلع على حدسه عبقرية **شفويّة** (منطوقة)

تخلق صوراً صدمت القضاة من أهل الظاهر تحديداً. كان يرى الإنسان الحق يتحول الى جوهر إلهي مثلما يتحول الخبز المبارك في **الافخارستيا** الى جسد المسيح. وكان يرى وعي الاتحاد بالله العقبة الأخيرة دون الغبطة التامة. الإنسان النبيل يصبح متحرراً من الله نفسه، من كل معرفة بالله، لكي يفعل فيه الفراغ المطلق.

بعد انقضاء قرن، قام نيقولا الكوزاني، وهو كاردينال الكنيسة الرومانية في مؤلفه **ابولوجيا** بالدفاع عن قضيته وقضية من سبقوه: **أفلوطين وديونيسيوس واكهارت**. وعنده أن **الجوهر المحض** لا يُدرك. لكن المنهج الذي يعتمده في الاقتراب من **الجوهر**، وهو منهج عقلي أكثر منه روحي، هو فن التحولات الهندسية: L'art des transmutations géométriques فهو يرى أن الأفكار والمفاهيم ليست ثابتة غير متحركة. كل مفهوم عند نهاية تطوره يتلاقى مع ضده. وعنده أن التفسير ليس في الرجوع الى جدول قيم ثابتة، أو نماذج عالمية، بل في البحث عن صيغة رياضية تحوّل حركة غامضة محسوسة مسبّقاً الى وظيفة عقلية. ويقوم الفهم عنده على **الجمع بين الأضداد***. وإذا كان هذا الجمع

(*) ينقل الشيخ الأكبر عن أبي سعيد الخراز قوله بأن الله تعالى لا يُعرف إلا بجمعه بين الأضداد. فصوص الحكم: فص حكمة قدوسية في كلمة ادريسية.

ممكناً فبفضل حضور انعكاس للألوهية في النفس. فالله أدْخَلُ في الإنسان من الإنسان نفسه. لم تعد الحقيقةُ الغايةَ الأخيرة من مسيرة طويلة، بل التعرّف في عمق النفس على «لا نهائي» لا يُدْرَك. المراقب، مثله كمثل النسباني الحديث، موقعُهُ دائماً في المركز. في المكان، يخلق نظامه ومرتبيّتَهُ. في الزمان، اللحظة التي يعيشها انعكاس للأزل. في جميع أنماط الوجود، يرى نيقولا الكوزاني مشاركة من الذي لا يشاركه شيء.

لا عجب بعد هذا أن يتطلع الى وحدة دينية مطابقة لمأثور التقليد. لقد أعطى الدين صيغة بالغة التجريد بحيث يمكن الناس أن ينتسبوا إليه. كتب «دراسة نقدية للقرآن» Examen critique du Coran. ذهب إلى القسطنطينية بغية إعادة الامبراطور البيزنطي الى الحظيرة الرومانية. وحثّ البابا على كتابة رسالة الى السلطان العثماني يعرض عليه خلافة أباطرة الشرق. وعنده أن «الكشف» متعدد والعقائد والطقوس تتطابق مع حقائق جزئية. كتب يخاطب الله تعالى: «عبر تنوع الأسماء الإلهية، انه أنت الذي تُسمّيك، لأنه هكذا أنت وهكذا تبقى، غير معروف وغير موصوف». لقد تحول من مفارقة يقول بها لاهوت سلبي الى كمون لغير مُنْتَهٍ فعلي. إن «جهْلَهُ العالم» Sa docte ignorance يحقق له تجاوز الأضداد. لكنه يعلم جيداً أن الدنيوي غير قادر على معرفة الكنز الذي يحمله بين جوانحه، المعرفة الحقيقية معرفة باطنية. وقد أعلن

ذلك في صيغة رائعة: «تنادي الحكمة في الأمكنة العامة وما تناديه هو أنها تقيم في الأعالي».

7 . التيوزوفيون

على الرغم من أن **الإصلاح** (البروتستانتي) كان بعيداً جداً عن العرفان الباطني، لقد أجاب على نحو غير مباشر و«وظيفياً» على تطلعات معينة من هذا النوع. إن ما يفسر إمكانية حدوث ذلك، وخصوصاً عند البدايات، مصدرُهُ ظهور شخصيات استثنائية على مثال **يعقوب بوهمه**.

انبثق بوهمه كما ينبثق «ملهم» حقيقي، أوتي موهبة اللغات في وسط من الأطباء السيمياويين والمنجمين، ورثة **فاراقلس** Paracelse، الذين عاشوا على هامش الاصلاحيين الرسميين. لقد تبنى مفردات الهرمزية. وكان وحده في الغرب من عرف واستخدم مع **كشتل** مفهوم المراكز النفسية عند الإنسان. ومع اكهارت، تكلم على الولادة الأزلية **للابن** والتألّه **بالكلمة**. ومن هنا جاء مفهومه عن «اللاأساس» Ungrund أو Sans - Fonds غير المتعين، الذي يتطابق مع «اللاوجود» أو «اللاكائن» Non-Être الميتافيزيائي. كان من سلالة من المفكرين الذين، حيال جمود المنطق الاسكولاستي، يعظمون النموّ المنهجي للحكمة الداخلية، وهو مفهوم يلتقي مع مفهوم «سوفيا» الأورثوذوكسي، كما يجب ن. **بردياييف** أن يسميه.

كيف، ولماذا أصبحت الألوهة خالقة، هذا ما قد حاول **بوهمه** أن يقوله بلغته. لكنه قال ذلك بصعوبة، لأن الخالق عنده هو **السر الأعظم** Mysterium Magnum. وبما أنه ملهم، لقد شاهد الأقانيم كلها تنبثق من «اللاأساس». لأن هذا «اللاأساس» حرية مطلقة أو، كما قال لايبنتز وغينون فيما بعد، إمكانية عالمية أو كونية Possibilité Universelle. ان يعقوب بوهمه، وشأنه في هذا كشأن الميتافيزيائيين الألمان، يشدّد على مظهر الخصوبة الفعّالة عند الممكن، الذي أول اقنوم له هو **الحكمة**. وطبيعة الحكمة أنها ثنائية، فهي صورة الألوهة أو شَبَهُها من حيث ذاتُها وصورتُها في الإنسان. فهي ذات طبيعة ثنائية الجنس (= اندروجينية) التي كانت الكوزمولوجيا الهرمزية قد تعرفتها فيها. إن تعارض الأضداد يَسِمُ كل الخلق الذي نجد فيه **تواقيع** الأشياء المختلفة التي جمعها الإنسان في تكوينه. بالحكمة وتواقيع الإنسان تكون صورة العالم وصورة الله.

إن روح **اكهارت**، التي أخذها عنه **بوهمه**، الهمت أيضاً غنائية **انجيلوس سلسيوس**، الذي ارتبط مع **فرانكنبورغ**، صديق **يعقوب بوهمه** وكاتب سيرته. طريقه طريق الحب، ولغته لغة الشعراء. وفي أشعاره يحب الإكثار من ثنائيات الأضداد ويجعلها في صيغ حادّة، من مثل: «لا يستطيع الله شيئاً من دوني»، «الله عدم محض»، «أنا مثل الله والله مثلي». أضداد سهلة ظاهرياً لكنها مثقلة بالمعنى، نحس فيها طنيناً من

الروح البوهيمية، وتمتّ بنسب بعيد يصل حتى الى الرومانسيين.

8 . التقليدية الرومانسية

طوال العصر الكلاسيكي وعصر **الأنوار**، كان هناك سلسلة خفيّة من الروحانيين، إن لم يكونوا مُسارَرين، كانت تضم افلاطونيي عصر النهضة من مثل **مرسيل فيسان وبيك الميراندولي وبرونو وكمبانيلا** إلى أول حركة رومانسية. لم يكن معترفاً دائماً بصفة هؤلاء الناس الذين كانوا يشكلون هذه السلسلة. بل كان هناك من يشك فيها. فقد ظل المذهب الإنساني في القرنين السابع عشر والثامن عشر قاصراً جداً عنه في القرن السابع عشر. لم يعد رجل الساحة **عالماً أصغر** بل شكاكاً. فالرومانسية وقفت في وجه هذه العقلانية والإلحادية الثورية التي ورثتها.

في فرنسا، لقي تجدد الحس الديني والتقليدي مُنظّريه في **أنبياء الماضي من مثل بونالد ج. دي ميستر و ل. س. دي سان مارتن**. في ألمانيا، كان ذلك حافزاً على خلق مرتبيّة الدرجات العليا في قلب الماسونية محاكاةً لأنظمة الفروسية. ففي العام 1754 تأسّس الطقس المعبدي المتعلق بالمراقبة التامة، أسّسه البارون دي هوندت الذي أعطته عظمة ألمانيا الوسيطة حنيناً الى الامبراطورية المقدسة. في نفس الوقت، قام في **ليون** بنّاء من أصل اسباني، اسمه **مارتينيز دي باسكالّي**، بتأسيس طقس

عرف باسم Elus Coëns بغية أن يضع موضع التطبيق سياقات التحقيق المعروضة في كتابه «المطوّل في إعادة توحيد الكائنات». بعد رحيل المعلّم الى جزر **الأنتيل**، قام اثنان من تلاميذه بوضع دستور لكل من محفلَيْ **ليون ولهلمبار** (1782)، وهذا الدستور يتعلق بالنظام الإيكوسي المصحح، الذي اعترف به محفل الشرق الأعظم، ويوحّد بين **الايلوس كوان والمراقبة الشديدة**، فيما هو يغيرهما.

كان الشخص الأكثر بروزاً في النظام الجديد هو الكونت ج.دي مستر. إنضم إلى الماسونية وكان عمره إحدى وعشرين سنة. وبما هو خطيب بليغ ناذرٌ نَفْسَهُ لخدمة هدفه، سرعان ما غدا، كالامبراطور الكسندر الأول، الفارس المحسن للمدينة المقدسة، وهي أعلى مرتبة في النظام الإيكوسي المصحح. كاثوليكي صلب، مؤلف المطوّل المعروف باسم Du Pape، بيّن فيه أن مسيحية الأزمنة الأولى كانت مُسارّة حقيقية. وكان يردّ على خصومه بالقول: «ان ما هو واضح للنصير غير مفهوم لسائر الناس». قبْل **يونالد** وخصومه الكثيرين، كان رئيساً للمدرسة التقليدية الفرنسية، وكانت أول ظهور للرومانسية. لكنه كان أكثر إنسانية على الطريقة الفرنسية من أن يؤثر في أوروبا التي كانت واقعة يومئذٍ تحت تأثير الروح الألماني. أما صديقه **سان مارتن**، الذي كان مستطيقياً (صوفياً) أكثر منه مُسارَراً، معجباً **ببوهمه وسويدنبرغ**، فقد كان مقروءاً كثيراً في ألمانيا، حيث كان **هردر**

منذ عام 1773 أخذ يعيد الاعتبار للعصر الوسيط. من البروتستانت الآخرين، كان هناك **هَمَنّ** ساحر الشمال **وستارك ويعقوبي** ممن كانوا يعارضون العقلانية التي كانت تتبعها الكثلكة أو محبّذوها من مثل **ف. فون بادر وز. ورنر وف. فون شليغل** وأصدقائه **نوفاليس وتيك وشلنغ**. لقد ارتبطوا جميعاً بالتقليد الجرماني الكبير، تقليد **اكهارت وبوهمه**، القائم على مفهوم **الكلّيّة** Totalité الذي بموجبه لا يكون معنى الآ للكلّي أو العالمي. الرمزية القياسية، التي ترفضها الديكارتية، استعادت حياتها بفضل **كروزر وكورويس وبرنتانو**. إن صعود الكاثوليكية المتجددة، واندماجها بالجرمانية، قد أعادا للامبراطورية المقدسة مكانتها، وهي التي اعتُبرت الصيغة الأكمل للتوازن بين السلطتين الروحية والزمنية. لقد كانت الفكرة الرئيسية لدى النخبة، في ألمانيا الرومانتيكية هذه، ولادة جديدة للبشرية بفضل اجتماع خفيّ بين المفكرين والمسارَرين. بهذا المعنى نشر نوفاليس بياناً بعنوان «اوروبا والمسيحية» (1799)، هاجم فيه اللوثرية وحمّلها مسؤولية افقار العقيدة المسيحية إذ ردّتها إلى حرفيّة **الكتاب المقدس** وتمزيق الوحدة الأوروبية. بدلاً من عقلانية الفلاسفة الضيقة، استعاضت عنها بمعنى المستار (السرّ) Mystère. لقد بدا نوفاليس كمن أحيا روحانية ولدت من جديد وكانت حتى يومئذٍ غير معترف بها.

9 ـ النهضة الشرقية

في مرحلة ثانية، كان على الرومانسية أن تستثير نهضة شرقية. والحق ان اسم **بوذا** لم يكن يجهلُهُ **كليمنت الاسكندري**، وقد استشهد **هيبوليت الروماني** بنصوص من **الفيدا**. ولكن اقتضى منّا خمسة عشر قرناً حتى نراها تعود إلى الظهور بصورة فعالة في **غربٍ** حبيسٍ سوابقِ أحكامِهِ الكلاسيكية التي ورثها عن هِلِّنِسْتيّةٍ منحطّة. فالإنسانيون لم يكونوا ليتصوروا أن بالإمكان وجود حضارة ـ أمّ سوى الحضارة المصرية، ولا ترجماناً، حين يُراد البلوغ إلى الأصول، سوى فيثاغوراس. وهذا ما أفضى بهم إلى التفتيش عن مصدر الموروثات (التقاليد والعقائد) في تراث الهلِّنِسْتيّة وإلى خلط اللغة البدائية باللغة العبرية. هذا الخطأ وقع فيه أيضاً في القرن الثامن عشر **كورت دي غبلن** والشاب **شليغل وفابر اوليفيه**. ومع ذلك فقد كان عمل هذا الأخير عملاً جديراً بالاعتبار. قد يُلام على خلْطه بين **فيثاغوراس وموسى**. وهو إذ تعلم العربية والعبرية انكبّ على دراسة **سفر التكوين** ونشر بعد سنوات من العمل كتابه المُعَنْوَن «اللغة العبرية المستعادة»، ألقى فيه الضوء على المعنى الكوني للنص المقدس. لا شك أن أوليفيه أفسد لغويّته، فالجذور العبرية ليست هي التي أوحت إليه بالأفكار الأساسية التي استمدّها منها، بل العكس. وعنده، ان عبقرية الميتافيزيائي تهبّ لإنقاذ العالم اللغوي من مواطن ضعفه كلما حَزَبَهُ أمْر.

لسو الحظ، كان **أوليفيه** يجهل أن انكتيل ديبّرون كان بدأ منذ عام 1771 بترجمة كتاب **الأبستاق** (كتاب ديانة زرادشت) وجلب إلى فرنسا **الأوبانيشادات** الأولى التي «تعرض نفس الحقائق التي اشتملت عليها الأعمال الأفلاطونية التي ربما كانت تلقّتها عن الشرقيين»، على حد قوله. وعندما أراد **أوليفيه فابر** أن يستخدم الترجمة الإنكليزية للـ «رامايانا»، قادته تعرّضاته، وهو الثوري القديم، إلى أن يعكس نظام عصور العالم فيضع العصر الذهبي، وهو أول العصور، في نهاية الدورة.

كانت المأثورات الشرقية وحدها هي الخليقة بأن تحرر أوروبا من تغرّضها القديم والحديث إذ جعلتها تكتشف الوحدة العَقَدية الجوهرية التي تجمع بين أديان البشر. خطا الخطوة الأولى على هذا الطريق الهندياني الإنكليزي، **وليام جونز**، إذ قام بترجمات مباشرة عن السنسكريتية اعتباراً من عام 1785، وأسس **الجمعية الآسيوية** بمدينة كلكتّا. ثم خلفه **كولبروك** الذي كان عليه أن يكتب في 1805 كتابه الشهير «مقال في فلسفة الهندوس»، الذي ترجمه **بوتييه** إلى الفرنسية في 1833.

الرومانسيّون الألمان، من جهتهم، قابلوا بحماس هذه الفرصة للتحرر من الكلاسيكية البغيضة. على أثر كولبروك كتب ف. فون شليغل «في لغة وحكمة الهندوس» (1808). النصوص التي نشرتها «البحوث الآسيوية» في كلكُتّا ابتداء من 1788 حتى 1839 اعتبرها إلهاماً من العناية الإلهية أصدقاء

جماعة **هايدلبرغ وكروزر وتيك وجوريس وبرنتانو**. ها هي ذي «مسيحية أقدم من التاريخ»، على حد تعبير **شلنغ**. ومع ذلك فإن المسيحية كما فهمها **بوهمه** لم تستطع أن تتقبلها أوروبا الا بصعوبة شديدة. لقد كان انتشارها يتطلب موضوعية كالتي أعطاها العالمان الفرنسيان **بورنوف وسلفستر دي ساسي**. أُنشئت مدرسة «اللغات الشرقية» في 1795، وأُحدث كرسي اللغة السنسكريتية في كلية فرنسا عام 1814، وأُسست **المجلة الآسيوية** في 1823. هذا التعاقب من إلهامات الروحانية العليا كان وراء حماسة **لامارتين وميشليه**، التي أثارت ما أسماه **كينيه** «نهضة شرقية» في مؤلفه «عبقرية الأديان» (1841).

أثار تفجر الآفاق الفكرية في أوروبا 1848 رجعاً دفاعياً من جانب القوميات الوجلة. فاستبدل الألمان بالهندو ـ أوروبية الهندو ـ جرمانية. أما الإنكليز، الذين كانوا أكثر اهتماماً بالتوسع الاقتصادي منهم بالميتافيزياء السنسكريتية، فقد تخلّوا عن دراسة الهند درساً دقيقاً لمصلحة تيوزوفية مستوحاة من السياسة البروتستانتية. أما روما، وقد أقلقها رؤية النصوص الشرقية تجري مقابلتها مع النصوص المقدسة المسيحية، فقد انتهى بها الأمر إلى شجب صديق **مونتالامبرت** والراهب **جربرت**، **وا. بونتي**، مدير حوليات الفلسفة المسيحية (1830ـ 1855)، التي اشتملت على دفاع عن مبدأ وَحْي بدائي، ونشرت نصوصاً صينية في مقابلة نصوص من الكتاب المقدس. كما قال **م. ر. شواب** بحق: **النهضة**

الشرقية تهدد بزجّ الأديان في حرب.

يمكن تفسير تحفظ روما (الفاتيكان) أنه بدلاً من السعي إلى تجديد الروحانية، جاء إقحام شرقٍ مشوَّهٍ يهدد بتغذية أدب خصامي ويولّد هذا التزييف الدنيء الذي يسمى «علم الخوارق» occultisme. ترتبط هذه الحركة الحديثة بعمل شمّاس قديم اسمه **كونستانت** اشتهر باسم منحول هو ايليغاس لاوي زاهد. لا يدين بعمله إلى شيء من الشرق. لكن على الرغم من أنه وضع الكثير من شوارد الخيال في «مفاتيح الأسرار الكبرى» وفي «عقيدة وطقس السحر الأعلى» (1856)، يظل أسْمىٰ من منتحليه المشؤومين، الذين يختلط فيهم شرقيون متغرّبون ذاع صيتهم ابتداء من عام 1870.

وسواء أتسَمَّوْا باسم تيوزوفيين (حكماء الهيين) أو انتروبوزوفيين (حكماء بشريين)، مارتينيين جدد أم غنوصيين جدد. محضّري أرواح أم من فئة الصليب الوردي، فهم من الظاهرات الغريبة، وهذا ما يجعلها غريبة عن كل مفهوم ميتافيزيائي.

إن أحوال العالم الحديث نفسها تعمل لصالح فعل تخريبي ومضادّ للتقاليد. إن خلط النفسيّ بالروحيّ، وتمثيل الروحيّ بما هو الأدنى في النفسيّ، وإن مواحدة الدين بالسحر والتوتمية بل بالشعوذة حتى، وإشاعة مسارّة كاذبة أو حتى مسارّة مضادة ـ كل هذا يشكل مؤشرات لا تُدحض على الانحطاط. الاتجاه المادي المتزايد الذي اتخذته الحضارة

الحديثة، وتقدُّمُ الميْكنة وانتشار الأشياء الصنعية و«تطبيق» الأدمغة بجميع وسائل الدعاية يكشف عن صعود يبعث على القلق لقوى غير منضبطة، وبالتأكيد غير قابلة للانضباط، من جانب الذين لا يرتابون في وجودها.

يعلمنا التقليد انه عند نهاية الدورة لا بد من استعمال نفايات العصور السالفة، كل ما أهمله القدماء عامدين أو تجنّبوه، كل ما قد رفضوه كالميْكنة لا عن زراية بالأعمال الخسيسة وحسب، وإنما عن خوف له ما يبرره من «صدمة راجعة» للقوى الدنيئة التي أقمنا فيها طويلاً بغية التعرّف على خطرها.

على مدى زمن طويل أغفل الهندوس الإجابة عن تشويهات تقليدهم التي أشاعها الغربيون. ومع ذلك فالآثار السياسية المتفاقمة التي نتجت عن هذه التشويهات أفضت إلى إثارتهم فراحوا يفتشون على الدخول في علاقة مع الشخصيات الأوروبية القابلة لإصلاح عقيلة خطرة على العالم كله، بادئين بالذين وقعوا فريسة لها. وقد لقيت محاولاتهم شيئاً من النجاح. في حوالى 1886، اتصلوا بفرنسي، هو **المركيز دي سانت ـ ايف دالفيدر**، مؤلف كتاب «رسالة اليهود» (1884). وكان هذا قد حصل على أوراق **فابر دوليفيه** واستعملها بدون تحفظ. لكن تبين لمعلميه الهندوس أنه لم يكن مستعداً لأن يستخدم تعليمهم إلا لخدمة نظام سياسي شخصي، وهكذا أخفقت المحاولة من جديد. وما هو الا عام 1908 حتى كُلّلت

بالنجاح محاولة جديدة نتج عنها عمل رينيه غينون (عبد الواحد يحيىٰ).

منذ عشرين عاماً كان غينون قد تعرف بجميع الأوساط «الروحانية» التي جذبته اليها إدعاءاتها الباطنية. لكنه سرعان ما تبين له أن أيّاً من ادعاءاتها ليس له ما يبرّره. فأقام صلات مع شخصيات مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بتنظيمات شرقية أصليّة. وقد أتاحت له ظروف بالغة الاستثنائية، فيما يتعلق بالمبادرات الهندوكية المذكورة أعلاه ـ أتاحت له الاتصال قبل أربعة وعشرين عاماً بالتقاليد الشرقية الرئيسية الثلاثة. تعلم السنسكريتية وبدأ في عام 1921 كتابه «مدخل إلى درس العقائد الهندوكية»، وكان عملاً جديداً كلّ الجدّة على الغرب من حيث وضوح وعمق العرض الميتافيزيائي.

بفضل معرفة معمّقة للمأثورات الهندوكية والعربية والصينية، أعاد **غينون** تأسيس معادلة المفهوم الشخصي القائم على اللانهاية واللاكائن والإمكانية الكونية. وقد أتاح له هذا التأسيس الجديد أن يجدد مفهوم الوحي البدْئي الذي ـ إلى ذلك ـ ليس غريباً عن المسيحية، إذ نستطيع أن نجد عند ج. دي. **ميستر** توكيداً يقول انه **ما ثمة من عقيدة الا ولها جذر في الطبيعة الصميمة وفي مأثور قديم قدم النوع البشري**. هذا التعرف أتاح **لغينون** أن يضفي مفهوم الأورثوذوكسية (= الرأي المستقيم) على جميع المأثورات البشرية بدون التقليل من أهمية التطبيقات الخاصة بكل منها. ثم، نازلاً من المطلق إلى

العالم وإلى مستوى الإنسان، أعاد له تأسيس التكثّر غير المحدّد والمتواقت لجميع أحوال الكائن. مُبيّناً أن تحقيقها ممكن بفضل معرفة مباشرة وفورية تسهّلها المُمارَة. ثم إنه لم يكتف أبداً بالقول انه لم يأت بجديد. بل على العكس من ذلك تماماً، لقد فعل مثل فلاسفة العصر الوسيط، بل وأكثر تصميماً، إذ أعاد بناء مأثور لحقيقة قديمة حاولنا بفضله، أن نعرضها بأقل ما يمكن من عدم الكمال.

إن عصرنا يتطلع إلى كونيّة تقدم لنا خير الأرواح التي تتمناها أسمى النفوس. والأدلّة متوافقة على تجدد مسكوني بدون أن يكون على مختلف الأديان أن تتخلى عن عبقريتها الخاصة بكل منها، لا بل تستطيع أن تفعل ذلك بدون أن تتلاشى، لأنه ما من وفاق أخوي يحول دون تطور أصيل لكل عضو من أعضاء الأسرة الواحدة، منفصل جسماً متحد قلباً وروحاً.

والحق ان الباطنية هي قلب الأديان وروحها. فقد ثبت أن هذه بنات مأثور واحد. بركة ابراهيم تحل دائماً على أبنائه المنقسمين. والبوذيون والهندوس ثمرة نفس الأرض الهندية التي يقتسمها الإسلام مع العبقرية الهندوكية. تحت أسماء مختلفة يعترف الجميع بنفس الحقيقة التي كانت في صمت المساتير (= الأسرار) ترفد المريدين القدامى بالحكمة ولم تزل إلى اليوم تنقش أجمل أسمائها، وهو «السلام»، على وَصِيْد الأديرة المسيحية.

الخاتمة

لكل منا منطلقه الخاص في بحثه عن الحقيقة. ما من أحد يؤمن بنفس الإله، حتى المفهوم الذي نتخذه عنه محكومٌ بـ «تاريخنا». ما من أحد، على الرغم من وحدة الكلمات، اعتنق نفس الإيمان. إن صورة إلهنا تتفاوت تحت زاوية قدرنا. ثم إن هذه تخلّق آخر métamorphose من النوع الذي ينبغي أن تقوم الميتافيزياء بتحقيقه.

عقيدتنا الأكثر استقامةً عقيدة مضمرة بمقدار ما يستحيل علينا شرحها إلى شخص آخر وإن كان خير صديق لنا، ما دام المبدأ الذي لا يُنطَق الذي يحكم ما وراء الوراء على الوجه الآخر من الظلماء مبدأ باطنياً.

لكن من أجل اتّباع هذا التحوّل ننخرط اضطراراً في واحد من المأثورات التاريخية الكبرى، في واحد من الطرق الروحية الموجودة في العالم. لقد قضت الظروف أن يشدّد كل منها على أقنوم واحد أكثر من غيره، على فضيلة مخصوصة. الهند أغلت من شأن التضحية. والبوذية مجّدت المحبة والمسيحية الحب. اليهودية والاسلام عظّما التوحيد. الطاويّة والزّن حضّا

على الطهارة والبساطة. ثم إن هذه الميزة أو تلك ليست هي التي تحملنا على اختيار هذا التقليد أو ذاك. بالولادة أو الإقامة أو العناية نكون جزءاً من أمة وعبادة. ومن الطبيعي أن نسير وراء ما نحن جزء منه، إذ لا شيء يحل محلّ طريق السلف في ركوب الطريق إلى الآلهة. فإذا وقعنا قبل الأوان تحت إغراء صيغة أجنبية، فقد تحتجّ الخافية (= اللاشعور) وتبقينا على الطريق القديم، إذ تعوق مقاصدنا الأكثر تصميماً. أنْ تغيّر طريقك هو اعتذار هيّن عن تجنّب الهداية الحقيقية التي تتألف من تخلّق métamorphose داخلي ينطلق من الإنساني إلى الإلهي.

لسبب منهجي، الطريق الموروث يفرض نفسه بسبب جميع العلائق النفسية والعقلية والعاطفية التي يؤلف جانبُها الروحي التركيب، والذروة. الرمزية في كل روحية تتمتع بهالة آتية من مصدرها، **ولون** مستعار من اللغة والزمان والمكان. التكيّف مع طريق جديد ليس أسهل من القبول الواعي والتعميق الجليّ للطريق القديم. خير لنا أن نقبل مأثور عرقنا الذي يناسبنا وتعميقُهُ إن كنا قادرين. ذلك أننا مهما فعلنا، من أعماق القلب إلى الدياجير العليا، فإن الطريق لا يفضي بنا أبداً إلا من «المتوحَّد إلى **المتوحّد**»*، على حد قول أفلوطين.

هذه القاعدة التي تحكم أزمنة التوازن، تنطوي مع ذلك

(*) أي من الله الى الله ـ المترجم ـ .

على كثير من الاستثناءات في عصر مضطرب كعصرنا، الذي يزعزع أفكار الناس. عندما لا يعود طريق تقليدي، بدون أن يفقد فعالية طقوسه ـ عندما لا يعود يقدم لنا المناهج المعروفة للتحقق الروحي، يحق لمن يحيا فيهم نداء مقدس أن يتبعوا طريقاً مختلفاً، لأنه، في نظر الباطنية، ما ثمة من «اهتداء»، بل تعرّف حقيقة واحدة أزلية في صيغة أقرب تناولاً.

ذلك أن «موهبة اللغات» هي أعلى فضائل الفهم، عندما يترافق معها حسّ التناسب وتمييز الأرواح. فهي تتيح فهم حقيقة واحدة تحت جميع صِيَغها. بدون هذا الفهم، نتصادم في مشاحنات كلامية لا تعبّر إلا عن فروق في درجة القدرة على التجريد.

ما من معلم باح لأحد بالسرّ الذي يتكلم عنه «الزوهار»، الذي يقوم عليه العالم. لكن تلميذاً أُوتي شيئاً من نفاذ البصيرة يستطيع أن يلمحه من خلال حجاب الباطنية الشفاف، آخر عذر للجهل، والبرقع الأخير للحقيقة.

محتويات الكتاب

مقدمة المترجم 5

المدخل 9

الباب الأول: نظرة عامة

1 ـ الظاهرية والباطنية 13

2 ـ العوالم الثلاثة 17

3 ـ الحدس والفكر والعقل 20

4 ـ المأثور المتواتر أو التقليد 23

5 ـ الرمزية 25

6 ـ الطقس والإيقاع والإشارة 38

7 ـ المسارّة أو البداء initiation 30

8 ـ المركز والقلب 35

9 ـ الأسرار الكبرى والصغرى 39

10 ـ الطرق الثلاثة. الطبقات والمهن 42

11 ـ الحكايات الشعبية 56

12 ـ العالم الوسيط 51
13 ـ المستطيقا (التصوف) والسحر 53
14 ـ العمل والحب والجمال {\over} 56
15 ـ السلام الأعظم. الصلاة القلبية 61
16 ـ المقامات والأحوال 65
17 ـ الزمن الموصوف. الأدوار 70
18 ـ الهوية العليا ـ الأواطارا الأبدي 74

الباب الثاني: صور تاريخية

الفصل الأول: الشرق 83
1 ـ المأثور الهندوكي 85
2 ـ البوذية 91
3 ـ الطاوية الصينية 95
4 ـ بوذية زن 101
5 ـ المأثور العبري 106
6 ـ المأثور الإسلامي 112
الفصل الثاني: الغرب 119
1 ـ الباطنية المسيحية 119
2 ـ الإيزيكاستية الأورثوذوكسية 125
3 ـ فرسان المعبد، المؤمنون والصليب الوردي .. 130

4 ـ الكوزمولوجيا الهرمسية 135
5 ـ الرفاقية والماسونية 139
6 ـ المعلم اكهارت ونيقولا الكوزاني 144
7 ـ التيوزوفيون 148
8 ـ التقليدية الرومانسية 150
9 ـ النهضة الشرقية 153
الخاتمة 161

1998 /1 /606

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع