الفصل الثاني

نحن والتراث

كيف مر هذا الأسبوع على ''راجي''؟ هل يمكن أن يتغير الإنسان كل هذا التغيير في بضعة أيام؟ فها هو يضع فعلا كل حياته موضع التمحيص، وكلما طبق الرؤية الجديدة التي ينظر بها إلى نفسه والعالم اكتشف أنها تصف تجربتنا الفعلية وصفا صادقا، على الأقل عندما تتحدث عن تأكيد الأنا.

عندما سأله ''محب'' إن كان يعرف من هو، كان يستشعر كما لو أن نهارا جديدا يشرق. إنه بدأ يعرف، على الأقل، من ليس هو. فهو ليس بالتأكيد هذه الأنا. بل هو شيء – أيا ما كان هذا الشيء – يتجلى كوجود وكوعي، كوجود واعٍ، أو حضور. وعندما يستغرق الانتباه في هذا الحضور الواعي يسري أريج خاص له مذاق السلام العميق.

والذي أكد له هذا هو أنه أخذ يختبر ما بدا له، من حديث ''محب''، أنها وصفة مجربة، وصفة قال عنها صديقه إنها لا تفشل أبداً. فما أن يشعر أنه يتصرف من منطلق تأكيد الأنا، على حد تعبير ''محب''، حتى يتخذ موقف المراقب النهائي ويتوقف عن التدخل ولو لتغيير رد فعله الشعوري.

وبالفعل، في كل مرة كان يفعل هذا، كان يندهش من سرعة مرور غضبه أو خوفه أو حنقه. فكان يكتفي بمراقبة كل ذلك دون تدخل، دون أن يتورط في رد الفعل التلقائي القديم، وينصرف لتدبير شؤونه المعتادة. ثم يلتفت بعد حين ليتفقد ذلك الشعور فيتبين لدهشته أنه ليس هناك، أنه تلاشى لا يعرف كيف. ويتبين أن موقف المراقب أو الشاهد النهائي هذا قد أشاع في نفسه سلاما غريبا.

وأخذ يتساءل، من ثم، إذا كانت هذه المواقف أو المشاعر التي يندهش من تلاشيها على هذا النحو تنتمي إلى ذلك المفهوم المركب، مفهوم الأنا، وإذا كانت هذه المشاعر – التي

طالما اعتبرها جزء أصيلا من تكوينه – تختفي حتى على غير دراية منه، أفلا يكون هذا دليلا على أن ذلك المفهوم ذاته لا يعبر عن شيء جوهري؟ ألا نكون قد اختلقناه اختلاقا؟ أفلا يكون هذا الاعتقاد قد أخذ يتداعى؟ أفلا يكون هذا دليلا على إمكان الحياة بدونه؟ فأنت لا تعتمد إذن على ما كنت تعتقد أنك هو. وما الذي يتبقى منك عندئذ؟ ألا تبدأ هويتك الحقيقية تلوح للعيان؟ ألا تكون هي هذا الشاهد النهائي؟ وألا يكون هذا الشاهد النهائي، كما تثبت تجربته الفعلية، حتى وإن كانت وليدة، تعبيرا عن طبيعته الحقيقية التي يسرى منها ذلك السلام الذي أخذ يستقر فيه أكثر فأكثر؟ وألا يكون ذلك السلام الذي يتزايد استقراره تعبيرا عن حالة طبيعية ''أصلية''، بمعنى ما، أو عن ''حالة المصنع'' كما يطلق عليها ''محب''، أي حالتنا قبل التَشَكُّل؟ وهل يكون ما يمر به الآن انسلاخا عن حالة التشكل ''الأناوي'' – حسب تعبير صديقه أيضا – وعودة تدريجية إلى حالته الأصلية؟ وهل يبزغ تعرفه على هويته الحقيقية بقدر انسلاخه عن تصوره القديم لهويته؟

لا يعني ذلك أن كل شيء كان يسير على ما يرام. فكثيرا ما كان يجد نفسه متورطا في رد فعل ''أناوي'' يستغرق فيه بكليته حتى ينسى أساسا أن ينظر للأمر من موقف الشاهد النهائي.

ولكن في كل مرة كان ''يرتد'' فيها إلى التوحد بهذه الأنا، وهو ارتداد اقترن دوما بفقدان السلام وكان من ثم ارتدادا مؤلما، كان يكتشف أن ذلك الارتداد يدعوه، مع ذلك، إلى النزول إلى طبقات أعمق فأعمق من نفسه ليسلط عليها – من موقف الشاهد النهائي – نور الوعي كي يبدد ما بها من ظلمة تراكمت من آثار التشكل الماضي.

بعد ذلك، كان يُعزِّى نفسه بقول صاحبه إن التحول يحتاج إلى تصفية كثير من المفاهيم الخاطئة التي تكدست في رؤوسنا ونحن ندور في نمط تأكيد الأنا هذا، ويحتاج كذلك إلى تصفية ما يرتبط بهذه المفاهيم من بنى شعورية نُقشت، هي وما يقترن بها دوما من

أحاسيس بدنية، نقشا عميقا في هذا الكيان البدني الذهني الذي أسقطنا عليه مفهوم الأنا.

عليه إذن أن يعمد الآن إلى تصفية هذه البنى الشعورية من جسده وذهنه وإلى تفكيك تلك المفاهيم التي طالما نظر بها إلى نفسه وإلى علاقته بالعالم.

استدعت تلك الخاطرة إلى ذهنه مسألة السلوك في الحياة.

وأول ما يخطر بباله الآن هو كيف يمكن النظر إلى ما يقوله الدين في ضوء هذه الرؤية الجديدة؟ وما موقفنا بالتالي من كل ذلك التراث الذي يشكل هويتنا الجماعية؟ وكيف نتعامل مع تاريخنا الممزوج مزجا لصيقا بما يقوله الدين والتراث، والذي يستحضره كثيرون الآن آملين أن ينسجوا على منواله، أو على منوال ما يرونه أفضل ما فيه، صورة المستقبل؟

كان كل ذلك يدور في رأس ''راجي'' وهو ينتظر قدوم صديقه. سمع طرقات على الباب فقطعت عليه خواطره. فتح الباب فوجد ''محب'' مبتسما ابتسامته المستبشرة المعهودة.

دعاه إلى الغرفة لأن الشمس كانت لا تزال تسكب حرارتها على شرفة السطح. أعد لنفسه فنجانا من القهوة أما صديقه فقد طالب بحقه المعتاد في مشروب الياسمين.

وضع كل منهما كوبه على مائدة صغيرة من الموائد النحاسية التي نصبت متفرقة أمام الأرائك المحاذية لجدران الغرفة. كانت اصص النعناع والريحان، المرصوصة بعناية على حافة المشربية، تعبق جو الغرفة بنفحات متجددة من عطرها كلما داعبت أوراقها نسمات تمر من الزخارف الخشبية.

رشف ''راجي'' رشفة من قهوته ثم قال:

- إن هذه الرؤية الجديدة التي بدأت أتعرف على ملامحها تجعلني أتساءل، كما يمكنك أن تتوقع يا ''محب''، عن تأثيرها على كيفية السلوك في الحياة على كل

المستويات من فردية وجماعية. فأنت تعرف كم أنفقت من الوقت والجهد في تقصي هذا النوع من القضايا ...

- لعل هذه السنين كانت تهيئة لحوارنا هذا!

- لكن دعني، في البداية، أذكرك بأنني في نقاشنا هذا سأعرض أحيانا لا وجهة نظري فحسب، بل سأحاول أن أُمَثِّل كذلك – قدر استطاعتي – وجهة النظر الشائعة في فهم الأمور، لأنها وجهة نظر أصدقاء عديدين ...

وضع ''محب'' كوبه على المائدة ثم قال:

- ما دمت قد أشرتَ إلى وجهة النظر الشائعة في فهم الأمور، دعنا نستذكر بضعة تعاريف ستصاحبنا في حوارنا هذا. لقد قادنا تأملنا لطبيعة تجربتنا إلى معرفة هويتنا الحقيقية عن طريق المعاينة المباشرة التي أسميناها ''العرفان''. ولذا سنسمي فهمنا للعالم، من هذا المنظور، الفهم العرفاني. أما في غياب هذه الرؤية، فإن العالم يُفهم من منظور الأنا، أو من منظور نمط الأداء الذي أسميناه ''نمط تأكيد الأنا لنفسها''. وعليه، سنسمي هذه الرؤية الفهم الشائع أو الفهم الدارج أو، إن شئت الدقة، الفهم الأناوي.

- نعم، أتصور أن هذين المصطلحين ''الفهم العرفاني'' و ''الفهم الدارج'' أو الأناوي سيصاحبانا طوال النقاش ...

- لكننا لا ينبغي، من ناحية أخرى، أن نتناول ''الفهم الأناوي'' تناولا ضيقا. فنمط تأكيد الأنا لئن كان يصوغ فهم معظم الناس للعالم فإنه لا يستغرق الإنسان بكليته استغراقا تاما. فالأنا لا توجد، كما سبق أن رأينا، إلا بقوة التخيل والتصديق التي تحجب طبيعتنا الحقيقية. لكن حتى إن نجحت الأنا في أن تحجب طبيعتنا الحقيقية هذه فإنها لا تلغي تأثيرها تماما. فمهما تكاثفت السحب فإنها لا تنجح في إخفاء ضوء الشمس تماما وتحويل النهار إلى ليل دامس. قد لا يسطع ضوء الشمس،

ولكنه سيظل منيرا برغم كل شيء. وبالمثل، لا يبرح المطلق ينادي الإنسان – من خلال ما يلقيه في قلبه من إشارات الحكمة وانبثاقات الحب وتجارب الجمال – كيلا ينسي حالته الطبيعية تماما، وكي يحاول أن يتعقب مصدرها وراء الحُجُب التي يسدلها نمط تأكيد الأنا ...

- دعني إذن أدخل في صلب الموضوع وأسألك يا ''محب'' إذا كانت طبيعتنا هي المطلق، فهل يعني ذلك أن طبيعتنا هي الله؟

- وهل اسمك ''راجي'' هو أنت؟

لم ينتظر ''محب'' إجابة صاحبه وأكمل من فوره:

- إن اسمك ليس أنت، ليس حقيقتك، بل هو يشير إليك فقط. فالأسماء رموز تشير إلى الأشياء، الأشياء التي تعد موضوعات للإدراك. لكن أسماء متعددة قد تشير أيضا إلى الحقيقة الواحدة الوحيدة التي ندركها لا إدراك الموضوع العيني بل إدراك المعاينة الذاتية الحميمة المباشرة، أي قد تشير أيضا إلى الوجود الواعي ...

- تقصد أن الوجود الواعي والله اسمان لمطلق واحد، لحقيقة واحدة؟

- لقد قررنا أن الوجود الواعي يتصف بصفات المطلق الذي عَرَّفناه بأنه المكتفي بذاته عما سواه. والله، بحكم تعريفه، مطلق. فهل يمكن أن يكون هناك مطلقان، الوجود الواعي والله؟

- مطلقان؟ هذا أمر مستحيل منطقا. لأن المطلق هو مصدر ذاته ومصدر كل شيء آخر. المطلق مكتف بذاته لكن كل شيء آخر يعتمد عليه في وجوده. فلا بد أن يكون هناك إذن مطلق واحد ...

- مستحيل منطقا، نعم. وهو لا يتفق أيضا مع ما تدل عليه تجربتنا التي تقول، هي الأخرى، إن الوعي هو مصدر كل شيء ...

- الوجود الواعي والله هما إذن اسمان لمطلق واحد، لحقيقة واحدة ...
- لكن من المهم هنا التفرقة بين الفهم العرفاني لله والفهم الدارج له. فالله في الفهم العرفاني يشير إلى حقيقة يمكن معاينتها معاينة مباشرة، أما الله في الفهم الدارج فهو مجرد مفهوم لا يحيل إلا إلى مفاهيم أخرى ...
- ماذا تقصد بأنه يحيل إلى مفاهيم أخرى؟
- كي تقيم علاقة مع المطلق كحقيقة تعاينها معاينة مباشرة عليك أن تعرف أولا أين تجده، أليس كذلك؟

أطرق ''راجي'' مفكرا، ثم أجاب:

- بالطبع ...
- فإن لم تفعل، و ''مفهوم'' الله – في الفهم الدارج – لا يتيح لك أن تفعل ذلك، فهو لا يقول لك إن المطلق هو ذلك الوجود الواعي الحميم، طبيعتك الحقيقية، فكيف سيتأتى لك عندئذ أن تقيم علاقة مع الله؟ سيكون هذا أمرا متعذرا تماما. وغاية ما سيتيسر لك في هذه الحالة هو أن تقيم علاقة مع الله كمجرد مفهوم تجريدي لا أثر ملموسا وواقعيا له في تجربتنا المباشرة. فالمفهوم الدارج لله لا يحيلك إلى حقيقة عيانية بل إلى مفاهيم أخرى لا أثر لها بدورها في تجربتنا المباشرة. وعندما أتحدث عن تجربتنا المباشرة لا أقصد تجربتنا الحسية بل تجربتنا الوجودية. فمن البديهي أن المطلق لا يمكن أن يكون له أثر في تجربتنا الحسية، أي كشيء ندركه بحواسنا ...
- قلتَ يا ''محب'' إن مفهوم الله لا يحيل إلا إلى مفاهيم أخرى لا أثر لها في تجربتنا الفعلية، فأي مفاهيم تقصد؟

- عندما تسأل الفهم الدارج من هو الله، سيقال لك، مثلا، إنه خالق الكون الذي يأمر الناس بعبادته وسيحاسبهم يوم القيامة على طاعتهم أو عصيانهم فمن أطاعه دخل الجنة ومن عصاه دخل النار. أي أنك عندما تسأل عن الله لا تُدَل على سبل عملية تسمح لك بمعرفته معرفة عيانية والوقوف على علاقتك به، بل تُقدَّم إليك مفاهيم تحيل بدورها إلى مفاهيم أخرى، وهكذا دواليك، فتظل تدور في فضاء من المفاهيم التي ليس لها أثر كما قلنا في تجربتنا الوجودية المباشرة. ولما لم يكن لها أثر في تجربتنا المباشرة فإن الموقف الذي يمكن أن تتخذه إزاءها هو التصديق أو عدم التصديق ...

قاطع ''راجي'' صديقه متسائلا:

- وهي مسألة جديرة بالتأمل، أقصد لماذا يختار الناس التصديق بأمر لا أثر له في تجربتهم المباشرة؟

- إنها جديرة بأن نتأملها بكل تأكيد، لكن قبل أن نفعل ذلك دعنا نتساءل أولا هل يتيح لك هذا التصديق، بافتراض أنك قبلته، أن تقيم علاقة عيانية مع ما تصدق به؟ أم هو يحيلك إلى مجرد مفهوم، إلى مجرد فكرة تقف إمكانية اختبارك لها عند هذه الحدود، حدود تجربة ذهنية لا تقود إلى شيء وراءها؟

سكت ''محب'' للحظة كأنما راودته فجأة فكرة جديدة، إذ سرعان ما قال بنبرة اختلطت فيها الحماسة بالتوكيد:

- هل تعرف يا ''راجي'' المسألة أشبه ... افترض أنك قابلت مثلا شخصا لم يذق قط طعم فاكهة معينة، ولنقل الأناناس مثلا الذي لا يزرع في بلادنا، وأردت أن تشرح له مذاق الأناناس، فما الذي ستفعله؟

- الحل الوحيد بالطبع هو أن تعطيه ثمرة منه ليذوقها!

- نعم! هذا هو الحل الوحيد. لأنك مهما اجتهدت في تعديد صفات الأناناس ومهما قدمت له من صور أو شرحت ما له من صفات، فإن مذاقه سيظل ممتنعا على من لم يذقه وستظل علاقته الوحيدة به هي علاقة ذهنية بمفهوم مجرد لا غير ...

- لكن أليس الوعي مفهوما آخر بدوره؟

- بالتأكيد، لكنه مفهوم يحيل إلى الجهة التي يمكنك أن تعاين فيها الحقيقة بشكل وجودي. إن قيمته ليست في ذاته، بل في وظيفته التي لا تفعل إلا شيئا واحدا: أنها تخبرك بشكل عملي وملموس أين تجد المطلق. لا كواقعة عينية بالطبع، بل باعتباره الواقعة الذاتية الأسطع وضوحا. كما تدلك على أن هذا الوعي هو الوجود ذاته، هو الوجود الواعي، أو الحضور الذي يدرك هذه الكلمات في هذه اللحظة. وبذلك فإنه يُمَكِّنَك، بمعنى ما، من تذوقه تذوق المعاينة المباشرة. وهكذا نتبين أننا إزاء نوعين من المفاهيم: مفهوم يحيلك إلى حقيقة يمكن معاينتها، سواء على المستوى الموضوعي العيني أو الذاتي الوجودي، ومفهوم لا يحيلك إلى أي حقيقة يمكن معاينتها لا موضوعيا ولا ذاتيا ...

صمت الصديقان برهة يتأملان ما انتهيا إليه توا، ثم قطع ''محب'' صمتهما قائلا بعبارات بدا أنه يتعمد أن ينطقها بنبرات واضحة المعالم:

- مفهوم المطلق، أو الله، في الفهم العرفاني يدلك أين تجد الله، إذا جاز التعبير. لأنك إن لم تعرف أين تجده، كيف سيتسنى لك أن تقيم علاقة معه؟ إن علاقتك معه لن تكون عندئذ علاقة بحقيقة واقعة، هي أسطح الحقائق وأكثرها بداهة، بل ستكون مجرد علاقة بمفهوم لا أثر له في تجربتنا الوجودية المباشرة. وهذا هو كل ما يستطيع الفهم الدارج لله أن يعطيه لك ...

- الله، المطلق، الوجود الواعي، كلها إذن أسماء لحقيقة واحدة، على غرار، مثلا، الأسماء الحسنى التي تشير كلها إلى الله.

- ويظل من المهم أن نقول إن هذه الأسماء كلها يجب أن تُفهم باعتبارها تحيل إلى حقيقة يمكن معاينتها بشكل وجودي مباشر، لا إلى مجرد مفهوم الله. وتذكرني هذه المسألة بالنقاش الدائر من قديم حول اسم الله الأعظم(*). وأنا أتصور أن اسم الله الأعظم – الذي أُخفي إخفاءً بين أسماء الله – ليس مجرد اسم يُلفظ. ليس مجرد اهتزاز لأحبال صوتية لا أثر له في الإدراك. بل هو الوعي الذي يُنطَق به كل اسم من أسمائه. وهذا هو المعنى المعقول، أو أحد المعاني المعقولة على الأقل، لإخفائه في ثنايا الأسماء. فالمهم ليس الاسم بل الحقيقة التي يشير إليها. أو قل إن له من الأهمية بقدر فهم الحقيقة التي يشير إليها. عندما تنطق اسمه وأنت تعي حقا من هو، أي وأنت تعاينه معاينة مباشرة، فكل اسم تناديه به يكون عندئذ هو اسمه الأعظم. وربما يؤكد هذه الرؤية قول الصوفي ''ذي النون المصري'': ''من طلب اسم الله الأعظم فليرنا الأصغر''!

- وأتصور يا ''محب'' أن هذه التفرقة بين الفهم العرفاني والفهم الدارج ستنسحب لا على مفهوم الله فحسب، بل أيضا على كل بنيان الدين ...

- نعم، فنجد لدينا الفهم العرفاني للدين ثم الفهم الدارج للدين ...

سكت ''محب'' فجأة ثم ما لبث أن قال كأنما انتبه لأمر أثار دهشته وحماسته في آن واحد:

- ألا تلاحظ يا ''راجي'' إن كل شيء يبدأ وينتهي بفكرتنا عن ذاتنا، عن هويتنا! يبدو أن ذلك هو الأساس الذي ينهض عليه كل بنياننا المعرفي. فإن أنت نظرت

(*) في الدين الإسلامي، يقال إن اسم الله الأعظم، الذي أخفاه الله بين أسمائه الحسنى، هو الاسم الذي إذا دُعي به استجاب. وفي الفهم الصوفي يعد الاسم الأعظم من سبل التقرب الكبرى إلى الله. وقد سيقت أراء كثيرة تحدس أو ترجح أو تؤكد ما هو اسم الله الأعظم.

إلى نفسك على أنك ''شيء''، فإن نظرتك هذه للعالم ستُحَوِّل، في نفس اللحظة، الله بدوره إلى ''شيء'' آخر، هو هنا مجرد مفهوم ذهني!

- نعم. وإني لأشاركك دهشتك هذه! لقد بدأنا من تأمل طبيعة تجربتنا ومضينا خطوة بخطوة غير مستندين في ذلك إلا إلى هذا التأمل وحده ...

- فأخذنا من ناحية نفكك كثيرا من المفاهيم السائدة عن أنفسنا وعن العالم، وأخذنا من ناحية أخرى نرسم شيئا فشيئا تصورا لفهم عرفاني، غير منطلقين في ذلك إلا من تأمل تجربتنا وحدها!

- الحقيقة إن كل ذلك يدفعني إلى إيمان أَرقَبُه يتخلق بصحة هذا النهج ...

قاطعه ''محب'' قائلا:

- هل لاحظت ما قلتَه تواً يا ''راجي''؟

- ماذا، هل قلتُ شيئا غريبا؟

- بالعكس. لقد قلتَ إن كل ذلك يدفعك إلى إيمان يتخلق. أي أشرتَ إلى إيمان مستمد من يقين زودتك به التجربة!

- صحيح ...

- وهذا هو بالتحديد الفرق بين الإيمان المبني على الفهم العرفاني – الذي يشير إلى اليقين المستمد من التجربة – وبين ''الإيمان'' الناتج عن الفهم الدارج والذي يكون من الأدق وصفه بالاعتقاد لا بالإيمان.

- وهل هناك فرق بين الإيمان والاعتقاد؟

- الإيمان يقين مستمد من معاينة الحقيقة بشكل مباشر. أما الاعتقاد فيعني التصديق بأمر لا أثر له في تجربتنا المباشرة. أنت لا تلجأ إلى الاعتقاد إلا إزاء أمر لا يمكن

إثباته. أما ما يمكن إثباته فلا حاجة هناك إلى الإيمان به. فهل رأيت مثلا شخصا يدعو الناس إلى ''الإيمان'' بكروية الأرض؟

أجاب ''راجي'' ضاحكا:

- كلا بالتأكيد ...

- لأن هناك يقينا بحقيقة هذا الأمر استنادا إلى التجربة المباشرة. لكنك قد ترى شخصا يدعوك إلى الإيمان، والأصح أن يقال إلى الاعتقاد، بأن هناك كائنات عاقلة تعيش على كواكب أو مجرات بعيدة مثلا!

- هذا النوع من التصورات ليس غريبا كما نتصور، ويكفيك أن تطالع الأساطير التي آمنت بها الشعوب جميعا. وقد نتعجب الآن من تصورها عن الخلق أو عن تغير الفصول أو عن تقلبات الطبيعة وقد نندهش من قدرتها على تصديق أمور بهذا القدر من الغرابة، ولكن تلك الأساطير كانت آنذاك وسيلتها لتعقل العالم ...

- الاعتقاد هو إذن التصديق في أمر يتعذر إثباته بحكم طبيعته ذاتها، أي بحكم أن لا أثر له في تجربتنا. ولذا كان الشك قرينا ملازما للاعتقاد ...

- وما أكثر الجدال الفلسفي والفكري الذي دار، وما برح يدور، بشأن صحة ''مفهوم'' الله، وما أكثر ما استعان كل طرف من أطرافه بما يقوله العلم لتأييد مزاعمه، دون أن يحسم ذلك المسألة!

- نعم، هذا الجدال – الذي امتد بطول تاريخ الفلسفة – لا يفتأ يتجدد، وكل طرف يتصور أنه يأتي بشيء جديد دون أن يحسم كلُ ذلك المسألةَ حسما قاطعا. وحتى عندما يُستعان بالعلم ليدلي بدلوه في أمر لا يدخل في صميم مجال اهتمامه، لأن العلم يدرس أساسا العالم المادي الحسي، يقتصر استدعاؤه هذا على تفسير بعض ما يقوله العلم. ومثل هذا التفسير وُجد دوما من يدحضه بتفسير مضاد ...

- ويدعونا هذا إلى التساؤل بحق، لما كان هذا الجدال المتطاول لم يحسم المسألة، ما الذي يدعو البعض إلى التصديق ويدعو البعض الآخر إلى الإنكار؟

- سؤال في منتهى الأهمية يا ''راجي''. وهو صياغة أخرى لتساؤلك السابق عن سبب تمسك الناس بتصديق أمر لا سبيل إلى إثباته بحكم طبيعته ذاتها. ومن المؤكد أننا لا بد أن نعكف على تأمل هذه المسألة مليا. لكن ألا يجدر بنا أن نتساءل أولا: ما الذي أوجد هذه الحالة؟ ما الذي جعل الجدال الفلسفي والفكري عاجزا عن حسم المسألة حسما قاطعا؟ أليست هذه المسألة غريبة بشكل ما؟ أن تُطرح مسألة ما ويستمر الجدال حولها قرونا وراء قرون مستثيرة كل تلك الحماسة والحماسة المضادة ...

- دعك من الصراعات والحروب ... نعم يا ''محب''، هذا سؤال في منتهى الأهمية بدوره ...

- أتصور أن الذي جعلها عاجزة عن حسم المسألة هو أننا بالتحديد بصدد ''مفهوم'' لا بصدد حقيقة عيانية، وكل مفهوم يمكن أن يدحضه مفهوم مضاد ما دام لا أثر له في التجربة المباشرة. وهذا مأخذنا الأساسي على الفهم الدارج لله. فلو كان بوسعه أن يدلنا على الله بشكل يقيني قاطع جازم لما استمر هذا الجدال منذ آلاف السنين، بالمعنى الحرفي، بحجج وحجج مضادة لا أول لها ولا آخر ...

- وهذا ما يجعلني أندهش حقا من بساطة ومباشرة الفهم العرفاني الذي نتناوله، على الرغم من حداثة تعرفي عليه ...

- بالفعل! هو بسيط وسهل ومباشر. ويذكرني ذلك بأن العلماء ما برحوا يطلبون في أي نظرية أن تكون ''أنيقة''، أي أن تَصوغ قانون الظاهرة أو الوقائع التي تدرسها صياغة واضحة بديهية لا لغو فيها ولا حشو وخالية قدر الإمكان من الاستثناءات والتحفظات ...

- نعم، تأمل مثلاً بساطة اكتشاف أينشتاين الأشهر: الطاقة = الكتلة × مربع سرعة الضوء، أو ط = ك × س^{٢}!

- لكن هل تدري حقا يا ''راجي'' سبب هذا الجدل المتطاول حول مفهوم الله؟

- قلتَ لأنه مفهوم لا يحيلك إلى واقعة يمكن معاينتها في تجربتنا ...

- صحيح. ولكن هل تدري السبب في ذلك؟ لقد تطاول الجدال حول وجود الله، لأنهم ظنوه مفهوماً أو فكرة، يمكن أن تدرك بعين الذهن، أو بعين العقل. وأنت مهما نظرت إلى الله بعين العقل لن تفعل إلا تكرار المسار الذي خطه ذلك الجدال الذي تطاول في فكر البشر على امتداد آلاف السنين، لأن العقل لا يمكنه أن يثبت هذه الواقعة أو ينفيها كما يدل على ذلك تاريخ الفلسفة وتاريخ تفسير العلم ...

- تقصد أن الله، أو المطلق، لا يمكن رؤيته بعين العقل؟ ولكنني لم ألاحظ في النهج الذي استخدمناه أي تخلٍ عن العقل. على العكس تماما، يمكنني أن أنعت وأنا مطمئن هذا النهج بأنه عقلاني، بل وعلمي تماما. ولعل هذا هو ما يشجعني على التعرف عليه، خاصةً وقد بدأت أتعرف بنفسي على آثاره في نفسي. وقد فعلت ذلك دون أن ألاحظ أنني تخليت عن العقل لحظة واحدة ...

- لقد طرنا على أجنحة العقل إلى حدوده القصوى. إلى سدرة المنتهى، إن أذنت لي في التعبير. وما أشبه العقل هنا بالبراق. لكننا – وقد أصبحنا في الوادي المقدس – كان علينا، إن جاز التعبير أيضا، أن نخلع نعلينا، أي الحواس والذهن. وعندما رأينا الله، فقد رأيناه، لا بعين الحواس ولا بعين الذهن كموضوع عيني مُدرَك، لا كفكرة أو مفهوم، بل رأيناه بعين الحضور الواعي. ما كذب الفؤاد ما رأى. وكيف يكذب الفؤاد ما رأى وقد رأى ذاته بأعمق صور اليقين ...

انتبه ''راجي'' كأنه اكتشف أمرا أثار دهشته:

- أي أن المفارقة تصل هنا إلى صورها القصوى. فالفهم الدارج لله، الذي يتصور أنصاره أنه يقودهم إلى الله، هو بالتحديد ما يبعدهم عنه ويجعلهم تائهين في فضاء المفاهيم والجدال. أليس هذا التيه هو ''الضلال'' بالمعنى الحقيقي، أقصد من زاوية الأصل اللغوي للكلمة؟ الفهم الدارج لله هو سبب الضلال عنه! يا لها من مفارقة!!

- نعم، يا لها من مفارقة!

استغرق الصديقان في ضحكة صافية، ثم قال ''محب'':

- وهذا هو الفرق بين الفهم الدارج لله والفهم العرفاني لله. فالعرفان يقود العقل إلى غاية منتهاه القصوى التي لا يستطيع أن يتقدم بعدها، ويجعله يقر – بكامل حريته – بغاية حدوده هذه. أي أنه يجعله يقود الفهم حتى أعتاب المطلق، الذي لا يمكن بحكم طبيعته أن يصبح موضوعا للإدراك وإلا لكانت وراءه حقيقة أخرى تدركه، فتكون هي عندئذ الحقيقة النهائية. فالإنسان لا يستطيع أن يدرك إلا موضوعات المعرفة العينية. ولكنه يستطيع أن يشير بكل اليقين الممكن إلى معرفة ''الحقيقة'' التي تُدرِك كل تلك الموضوعات العينية. نعم، هو لا يعرف هذه الحقيقة مثل معرفته لموضوع عيني ما، لكنه يعرفها كحقيقته هو، كذاته النهائية. هو نمط آخر من المعرفة، معرفة ذاتية غير موضوعية لا تعتمد – بعد الوصول إلى هذه النقطة – على المعرفة الذهنية بل على معرفة الوعي لذاته في آنية التجربة المباشرة وتماميتها. وهي معرفة أرقى من معرفة الموضوع العيني المُدرَك، لأن معرفة الموضوع العيني تتغير بتغير الموضوع وبتطور الفهم. بل قد يكون هذا الموضوع نفسه مجرد وهم بمعنى ما، كما يحدث في الأحلام. أما معرفة ما يعرف المواضيع العينية، حتى الموهومة منها، فلا يمكن أن تكون وهماً. فهي معرفة المعاينة الوجودية للذات النهائية، معرفة الذات للذات. وهي معرفة جوهر لا يتغير لنفسه بنفسه. وهذا ما نسميه هنا العرفان. ولذلك قد ''يبدو'' – فقط ''يبدو'' – للعقلاني أن هذا المنهج غير عقلاني في

حين أنه يأخذ العقل حتى نهايته القصوى التي يستطيع أن يسير إليها. إنه لا يطرح العقل وسط الطريق ثم يمضي وحده مُسَيَّراً بقوة الدوافع النفسية التي تجرفه نحو التعلق باعتقاد ما ...

توقف ''محب'' عن الاسترسال ليمهد لنقطة جديدة ثم قال:

- ولذلك فإننا إن عَرَّفنا العقلانية بأنها عدم القبول إلا بما يدل عليه العقل، كان العرفان نهجا عقلانيا، كما لاحظتَ أنت. أما إن عَرَّفنا العقلانية على أنها تعني عدم القبول إلا بمعرفة المواضيع العينية، مما يُخرج الوعي إذن من نطاق المعرفة العقلية، فإن العرفان قد يبدو عندئذ نهجا غير عقلاني. والحقيقة إن هذا التعريف الأخير للعقلانية هو الذي يصبح – عندئذ – غير العقلاني. أولا، لأنه يرفض بلا مبرر أسطع ما تدل عليه التجربة وهو الوعي، شرط قيام التجربة أساساً. وثانيا، لأنه يخالف قواعد الاستدلال العقلية الأولية التي تقول إن ما يُدرَك لا بد أن يكون وراءه شيء يُدرِكه. واستحالة إدراك المُدرِك النهائي هي استحالة عقلية. ورفض هذه النتيجة يكون عندئذ هو الموقف غير العقلاني. كأن العقلاني ينكر وجود العين لمجرد أنه لا يستطيع أن يرى عينه. العرفان – بالمعنى الذي نستخدمه هنا – هو إذن ''غاية'' العقلانية، أي منتهاها الأقصى بالمعنى الحرفي للكلمة. هنا فقط تقوم بطرح العقل لأنك أصبحت على أعتاب المطلق، أو قل إن العقل يطرح نفسه بنفسه. عندئذ تخلع نعليك – الفكر والحواس – لأنك أصبحت بالوادي المقدس. بل قل إن النعلين سينسلان من تلقاء نفسيهما لا لشيء إلا لغياب أي مجال لهما بعد ذلك. فقد أصبحت قاب قوسين أو أدنى ...

- غير أنك لا تطرح هنا العقل والحواس وتصدق أي شيء، أنت تستعيض عنهما بأداة أخرى أكثر صلاحية لقطع ما تبقى من مهمة. تستعيض عن عين الذهن بعين الحضور الواعي ...

- بالضبط يا ''راجي''. فالرؤية هنا تحدث لا بعين الجسم التي نرى بها الموضوعات العينية، ولا بعين الذهن التي نرى بها موضوعات المعرفة العقلية، بل بالقلب، بمعاينة القلب. ما كذب الفؤاد ما رأى. فالمعرفة هنا معرفة ذاتية لا موضوعية. وهذا هو العرفان.

ظل الصديقان صامتين برهة، ثم قال ''محب'':

- لكننا إذا تناولنا المسألة من زاوية أخرى للاحظنا أن كلاً من الموقفين الاعتقادي والعرفاني غير عقلانيين بمعنى ما. فالموقف الاعتقادي هو موقف ''ما قبل عقلاني'' لا دليل عليه إلا التصديق المستجيب لدوافع نفسية في نهاية المطاف. أما الموقف العرفاني فهو موقف ''ما بعد عقلاني'' يُقر فيه العقل بحدود معرفته ويقف على أعتاب المطلق مشيرا إليه باعتباره الذات النهائية التي لا يمكن أن تصبح موضوعا عينيا للمعرفة وإلا لكانت هناك ذات أخرى مُدرِكة لها، ويسلم مهمة استكمال المعرفة، إن جاز التعبير، إلى أداة أصلح منه لأدائها، وهي أداة الوجود الواعي، أو عين الحضور. قد يكون كل من الاعتقاد والعرفان غير عقلانيين ولكن أولهما ما قبل عقلاني وثانيهما ما بعد عقلاني ...

قال ''راجي'' كأنما يرقب حقيقة تتكشف:

- وهذه السمة الأولى المشتركة، وهي أن كلاهما غير عقلاني أي لا يمثلان معرفة عقلية بمواضيع عينية، قد تطمس السمة الثانية المتمايزة، وهي أن أحدهما ما قبل عقلاني والآخر ما بعد عقلاني. وقد يدفع هذا الأمر غير المُعتقِد، أو غير المؤمن أو العقلاني، إلى المساواة بين الموقفين، وإلى طرح العرفان أسوة بطرح الاعتقاد!

أَمَّن ''محب'' على استنتاج صديقه قائلا بحماسة:

- بالفعل! بالفعل!

ثم قال:

- لكن ألا تلاحظ يا ''راجي'' تلك المفارقة الغريبة؟

- أي مفارقة؟

- أن كليهما، ما قبل العقلاني والعقلاني، أي من صدق مفهوم المطلق ومن أنكره، قد بقيا بعيدين عن معرفة الهوية الحقيقية، كأن كلا الموقفين أشبه بوجهين لعملة واحدة. أفلا يشير ذلك إلى الفرق بين وزن المفاهيم ووزن الحقيقة! هناك مفاهيم لا تدلك أين تعاين ما تُحيل أو تشير إليه. وهناك مفاهيم تحملك على أجنحتها إلى لب الحقيقة مباشرة.

- أي أن تطاول الجدال الفلسفي والديني، الدائر منذ آلاف السنين، مرده هو استخدام أداة غير مناسبة لتحديد الموقف من الله، ما دام الذهن لا يستطيع أن يُدرِك إلا موضوعات المعرفة العينية، حسية كانت أو عقلية. لكن ألم تكن تلك يا ''محب'' هي أيضا حجة الموقف الديني الدارج التقليدي؟ ألم يكن يقول – عندما يعجز عن إثبات المقولات الدينية – إن هذه المقولات لا يمكن إثباتها بالعقل وكل ما عليك هو أن تؤمن بها وكفى!

- هذا، لأنه يتعامل معها كمفاهيم. وليس هذا ما يفعله الفهم العرفاني. الفهم الدارج اكتشف أنه يعجز عن إثبات مقولاته بالعقل، وهي الأداة التي أختارها هو أصلا، وعندما اكتشف عجز الأداة لم يجد مخرجا من هذا المأزق سوى التصديق وكفى. أما الفهم العرفاني فقد استخدم أداة فوق عقلية، أداة تتضمن العقل في تركيبة أرقى، وهذه الأداة هي الحضور الواعي التي أتاحت له الوصول إلى يقين وجودي يُعد ''الإيمان'' اسما آخر له لا غير، لأنه لا يطالبك بأي تصديق أو اعتقاد في أمر لا أثر له في تجربتك ...

صمت ''محب'' برهة ثم أضاف بنبرة لها وقع الجملة الاعتراضية:

- ولعل هذا الموقف العرفاني هو القادر على المصالحة بين الدين والعلم. ولكن علنا نعود إلى تناول تلك المسألة الهامة جدا لدى معالجة مسألة علاقتنا بالعالم، في الجزء التالي من حوارنا ...

قال ''راجي'' كأنه ينتبه لأمر هام:

- وهناك في الفهم الدارج لله جانب آخر له أهمية قصوى.
- وما هو يا ''راجي''؟
- نستطيع أن نقول إن الفهم الدارج لله، بالمعنى الذي تحدثنا عنه فيما تقدم، فهم مشترك بين معظم الأديان، أليس كذلك؟
- بالفعل. فهي تلجأ، على المستوى الميتافيزيقي أو الفلسفي، لذات الحجج ...
- لكن بعد ذلك يقفز أغلبها قفزة جبارة من تلك الحجج ''الذهنية'' المتعلقة بوجود الله – التي رأينا أنها غير حاسمة أو قاطعة لأن هناك دوما حججا ذهنية مضادة لها – إلى تصورات دينية غاية في الاختلاف والتعارض. ومن الأمثلة المدهشة على ذلك، أنك تجد المفكرين الدينيين، في أديان كثيرة، يستندون مثلا إلى النظام الطبيعي العجيب الذي نلاحظه في الكون فيقررون أن هذا دليل على وجود الإله الخاص بدينهم هم دون أديان الآخرين. بل ويسوقون هذه الحجة كأنها مسألة بديهية لا تحتاج حتى إلى التوقف عندها ...
- ثم أنهم لا يكتفون بذلك، بل يتوعدون، دون أن يرمش لهم جفن، نظراءهم في الأديان الأخرى، الذين لا يفعلون أكثر مما يفعلونه هم، بجهنم وسوء المصير!
- يبدو أن الإنسان ما دام قد سَلَّم باعتقاد أول، لم يعد يضيره أن يسلم باعتقادات أخرى!

- لكن الأمر الهام هو، كما أشرت يا ''راجي''، أن ''ظاهر'' الأديان كلها متعارض ومتناقض كما ذكرتَ. وهي لا يمكن أن تكون، على هذا المستوى على الأقل، صحيحة كلها ...
- وكل مؤمن بدين سيسوق لك أسبابا لا نهاية لها تبرر إيمانه بدينه هو دون سواه. كل واحد من هؤلاء المؤمنين ...
- على الرغم من التعارض بينهم جميعا. فذهن كل منهم يتكفل بسد الثغرات المنطقية بما يتيسر له من مفاهيم ودلالات ...
- ثم لا يفتأون يتمنون إيمان – أو اعتقاد – العوام!
- في حين أن الإيمان الوحيد الممكن هو إيمان العارفين ...
- فما الذي يدل عليه ذلك؟
- نحن ننتقل هنا يا ''راجي'' من الفهم العرفاني والفهم الدارج لله إلى الفهم العرفاني والفهم الدارج للدين.
- يخيل لي أننا نقترب من نقطة في منتهى الأهمية، ويحدثني قلبي بأن لها ما وراءها ...

• • •

اقترح ''محب'' أن يتمشيا قليلا في حيهما المحبوب. يشعران بألفة ساحرة في تلك الشوارع الغاصة بالناس. الحياة ماضية في سبيلها المعتاد. المتاجر مفتوحة بمعروضاتها الملونة تضفي على المكان حيوية خاصة، والمقاهي لم تزدحم بعد بزبائنها.

- ''محب'' إنني لا أكف عن الاندهاش من أننا توصلنا إلى هذه النتيجة دون أن ننطلق إلا من تجربتنا. إننا لم ننطلق من أي مفاهيم!

ويبدو أن هذا الأمر كان يثير بشكل ما حيوية كلا الصديقين، إذ قال ''محب'' بحماسة لا تخلو من براءة التعجب:

- نعم، نحن لا نستند، ونحن نتحدث عن الفهم العرفاني، إلا إلى التجربة الوجودية المباشرة التي يمكن معاينتها واختبارها من جانب كل منا. أي أننا لا ننطلق من فهم معين نريد إثباته. بل نسعى إلى قراءة ما تدل عليه تجربتنا. ونعطي لما تقود إليه هذه التجربة الأولوية على أي فهم مسبق. والتجربة التي نتحدث عنها تنتهي بنا إلى يقين وجودي مباشر لا إلى مجرد استنتاج نظري. وهذا اليقين البديهي المباشر لا يعتمد في وجوده على أي فكرة كانت. فأي فكرة قد تكون قابلة للدحض ...
- وعلى الرغم من أننا انتهينا بالفعل إلى استنتاج نظري، فإنه كان وليد تجربة ولا يعتمد على أي مفهوم آخر ...

أجاب ''محب'' مُؤَمِّنا:

- قد يصوغ الذهن الفهم الناتج عن التجربة في مفاهيم، نعم. لكن تلك المفاهيم لا تحيل إلى مفاهيم أخرى بل تقودنا إلى تجربة الحقيقة. وهذا النوع المحدد من المفاهيم اسم آخر للحكمة ...

شعر الصديقان أنهما لن يستطيعا إن يواصلا حوارهما في هذه الشوارع المزدحمة، فقررا أن يسيرا بمحاذاة الحدود الخارجية للحي وصولا إلى حديقة حديثة النشأة يجلسان فيها أحيانا يتأملان من مطلها المرتفع مدينتهما الصاخبة.

وما أن خرجا من زحام الشوارع الأليفة حتى قال ''محب'' بحيوية من لا يكف عن الانبهار بنتيجة اكتشاف مدهش:

- ما نتحدث عنه هنا ليس فكرة، ليس من مستوى الفكر أصلا! بل هو يقين وجودي مباشر، أشبه بردك على سؤال من يسألك: هل أنت موجود؟ هل ستجيب عن هذا السؤال انطلاقا من فكرة أو مفهوم ما؟ هل ستبحث فيما اختزنته الذاكرة؟ هل ستنتظر أن يفتيك مفتٍ في الأمر؟ هل ستفتش عن إجابة في كتاب فلسفة؟ كلا، أنت هنا إزاء حقيقة مباشرة. وهذا أمر لا يُلَقَّن. إن

ما نتحدث عنه هو يقين من هذا النوع. وهذا اليقين يتعلق علاوة على ذلك بأهم مسألة على الإطلاق، مسألة من، أو ما، نحن وما طبيعتنا الحقيقية. قد يتنوع تعبيرنا عن طبيعتنا الحقيقية، لكن ما تحيل إليه أشكال التعبير هذه لا يمكن أن يكون محل خلاف. وبالتالي فهو غير قابل للدحض، لأنه ببساطة ليس فكرة.

سار الصديقان صامتين برهة، ليتأملا ما توصلا إليه توا، ثم ما لبث أن قال ''راجي'' كأنه يستخلص نتيجة تمهد للانتقال إلى نقطة جديدة:

- إننا بذلك نضع المسألة على أرضية جديدة تماما. فنحن نعطي الأسبقية هنا لفهم طبيعة تجربتنا الوجودية ...
- بالضبط، هذا هو الأساس الذي ننطلق منه. إذ لا يمكن، في الحقيقة، مناقشة مسألة الإيمان أو الاعتقاد قبل أن نناقش كيف يفهم الإنسان – أي ذلك الكيان الذي يؤمن أو يعتقد – ذاته وماهيته وجوهره؟
- أي أن مسألة الإيمان أو الاعتقاد تأتي حتما في المقام الثاني بعد رؤية الإنسان لطبيعة تجربته الوجودية ...
- وهذه الرؤية إما أن تقوده إلى معرفة طبيعته الحقيقية، أي إلى إدراك أنه الحضور الواعي، ذلك المطلق الذي لا انفصال فيه، وإما أن تقوم على تصور أنه ''أنا'' قائمة بذاتها، فتبدأ في إقامة صلتها بالعالم من هذا المنطلق ...
- يبدو حقا إن كل بنياننا المعرفي يبدأ وينتهي، كما قلنا، بفكرتنا عن ذاتنا. ومن المؤكد أن الإنسان الذي يرى أن هويته هي الأنا سيخوض تجربته الدينية على هذا الأساس.
- نعم، واعتقد يا ''راجي'' أن هذا، أي طبيعة التجربة الدينية للأنا، مدخل مناسب لبحث مسألة الفهم الدارج والفهم العرفاني للأديان.

قال ''راجي'' كأنما يتأمل حقيقة تتكشف له:

- ويخيل إليَّ أنه لما كان مفهوم الأنا يمثل، بمعنى ما، فكرة أولى خاطئة من الناحية المعرفية، أي لا تنسجم مع طبيعة تجربتنا الوجودية، فإن كل فكرة تترتب عليها يفترض أن تصبح خاطئة بدورها بالضرورة.

- نعم، فما تؤمن به الأنا، ما دمنا نتكلم هنا عن طبيعة تجربتها الدينية، لا يستمد قيمته عندئذ من ''حقيقة'' ذاتية كامنة في المقولات الاعتقادية نفسها بقدر ما يستمد قيمته من كونه مجرد مفاهيم تسهم في تأكيد هذه الأنا لنفسها. لأنك حتى لو افترضت أن هذه المقولات الاعتقادية تعبر عن الحقيقة، أو عن قدر من الحقيقة، فإن الإنسان الذي يؤمن بها دون أن يعرف طبيعته الحقيقية، لا يستطيع أن يقيم أي علاقة مع هذه الحقيقة أو مع هذا القدر من الحقيقة، إلا من خلال الاعتقاد لا غير. ذلك أن ''الإيمان'' يصدر في هذه الحالة، شأنه شأن كل شيء آخر، عن تعويض عدم اكتمال وجودي يهدف إلى تأكيد هذه الأنا لنفسها. ويتضاءل الإيمان هنا إلى مجرد اعتقاد، لأنه ليس، ببساطة، وليد تجربة مباشرة. أي أن علاقة الأنا بالاعتقاد علاقة نفعية، كعلاقتها بكل شيء آخر.

فأضاف ''راجي'' كأنما يعلق على أمر خَطَرَ له:

- ثم يتوهم الإنسان، أو ''الأنا'' بمعنى أدق في هذه الحالة، أن الرفعة التي يتصورها للمقولات الاعتقادية تنسحب تلقائيا عليه بمجرد تصديقه بها ...

- وينبغي أن ندرك هنا أننا إذ نشير إلى نمط تأكيد الأنا فإننا نتحدث، قبل أي أفكار قد تعتنقها الأنا، عن مبدأ أداء، أو مبدأ عمل، أو مبدأ تشغيل. عن قالب أساسي يصوغ شكل ومعالم ما يُصب فيه. عن بنية قاعدية، كل شيء آخر يأتي فوقها وبعدها. عن خلية جذعية قبل أن تتخصص وتتمايز ...

- فلا يصح إذن، عندما ننظر في طبيعة التجربة الدينية للأنا، أن نتصور أننا أمام اختيار بكر. أو أن نتصور أن التجربة تمارس في ''وسط'' بكر.
- بالضبط، لأن أي نموذج اعتقادي تنتقيه الأنا سينصب في القالب الأساسي، وسينضاف إلى البنية القاعدية، وسيمثل تخصص الخلية الجذعية وتمايزها. أي أنه سيحمل دوما سمات هذا القالب وتلك البنية وهاتيك الخلية. أي سيحمل دوما سمات مبدأ التشغيل – أي نمط تأكيد الأنا – قبل أن يتم الاختيار.

تمهل ''محب'' لحظة في حديثه، ثم أضاف:

- وكما قلنا توا يا ''راجي''، عندما ينظر الإنسان إلى نفسه على أنه شيء، يتحول الله في تصوره في ذات اللحظة إلى شيء هو الآخر. هذا ما يفعله نمط تأكيد الأنا بالتجربة الدينية ...
- كما أن الاعتقاد ليس اختيارا بكرا بريئا، من زاوية أخرى يا ''محب''. إذ تتحكم فيه الصدفة عادةً: صدفة الميلاد في بيئة دينية معينة. ولعل هذا هو ما يفسر ما نراه من تنازع وتناحر فكري ومذهبي وعقائدي داخل كل الأديان وفيما بينها ...
- نعم، بسبب افتقادها إلى التجربة العيانية واستناد أتباعها إلى ما يتيسر لهم من مقولات اعتقادية رائجة في بيئات كل منهم. فإن أنت أخذتَ ظاهر الأديان، وجدتَ كل دين منها يقول شيئا مغايرا لما تقوله الأديان الأخرى، أو يقدم بناء نظريا ذا أسس مناقضة لها. وكل دين منها يدعي أنه الحقيقة المطلقة وأنه سبيل الخلاص الوحيد. وإزاء الاستنتاج المنطقي الذي يفرض نفسه وهو أنه لا يمكن أن تكون جميعها – على هذا المستوى على الأقل – صحيحة، يبقى الحل الوحيد إن أردت التمسك بأي منها، هو الاعتقاد وكفى. أي التصديق غير القائم على برهان ...

قال ''راجي'' كأنه يستذكر نقاشا قديما:

- ولا يفترض أن يصدم هذا القول أحداً. فيكفي أن ينظر كل مؤمنٍ بدينٍ ما إلى رأيه في سائر الأديان. وليعرف أن دينه هو نفسه ينظر إليه أصحاب الأديان الأخرى هذه النظرة ذاتها. ويمكننا أن نعود هنا إلى تساؤلنا عن هذا الأمر الغريب، مسألة تصديق أمر لا برهان عليه. ومن البديهي أن المسوغات التي تساق هنا لتمرير هذه الأشكال من التصديق تتناقض وتتعارض بسبب تعارض وتناقض ما تقوله الأديان المختلفة. وكل منها يعتبر أنه هو وحده الصحيح. ويحق عندئذ للمرء أن يتساءل عن سبب الرغبة في التمسك بهذا النوع من التصديق، وما سبب اختيار الإيمان بهذا الدين أو ذاك؟ وما طبيعة التجربة الدينية المترتبة على هذا الاختيار؟

- إننا ننتقل الآن إلى تناول طبيعة الاعتقاد ذاته. ولكن لنفتح قوسا هنا وننوه أولاً بأمر بالغ الأهمية. فالاعتراض هنا ليس على إيمان ما، بل تنبيه إلى أن مرور التصديق المُدَّعَى بقالب الأنا يحوله إلى مجرد اعتقاد في مفهوم ما. أنت هنا لا تقيم، مثلا، علاقة مع الله كحقيقة بل مع الله كمفهوم، كمفهوم لا أثر له في تجربتنا المباشرة كما قلنا.

- وأسطع دليل على ذلك، إن كان هناك حاجة إلى دليل، هو تاريخ الجدال الدائر من آلاف السنين في كنف الأديان والفلسفة وتفسير العلم ...

- والأدهى من ذلك يا ''راجي'' أن هذه الأنا تريد أن تفرض على الجميع عجزها هذا عن الوصول إلى المعرفة اليقينية، التي تشكل هي – أي الأنا – العقبة الأساسية أمامها، مما يصادر فرص معرفة الله حقا ويحصرها في قصارى ما تستطيع الأنا أن تعرفه: أي إقامة العلاقة بالله في حدود المفاهيم. وهي مفاهيم تتسم – إن أنت قارنت بين الأديان المختلفة – بالتناقض والتعارض والتنازع فلا يوجد سبيل إلى التسوية بينها إلا بالتصديق وكفى. الاعتراض هنا ليس إذن اعتراضا على الإيمان الذي هو اسم آخر لليقين المستمد من التجربة المباشرة، بل هو اعتراض

على اختيار الأنا الاعتقادي هذا، على اختيارها العقيم الذي يفرضه ويعين حدوده وجودها ذاته، وجودها الذي يجعل العلاقة بالله أو المطلق محصورة حتما ضمن حدود العلاقة بمفهوم، أو العلاقة بافتراض اعتقادي لا أساس ولا أثر له في تجربتنا الوجودية المباشرة.

• • •

وصل الصديقان إلى الحديقة. يدلف الداخل من بوابة حجرية تهيئك إيواناتها ذات العقود والأعمدة للطراز الذي يسم ممرات الحديقة ونوافيرها والمباني القليلة المتناثرة فيها. وما أن تمر بالإيوان حتى ينفتح أمامك فضاء رحيب لا يحده إلا الأفق. ويتقدم السائر بين صفين من النخيل الملكي يسلمانه إلى ممر مستعرض محفوف أيضا بذات النخيل الرشيق. عن يمينك، في آخر الممر، يقوم مبنى له شرفة فسيحة مزدانة بأعمدة وعقود. وعن يسارك تطالع، من زاوية فريدة لا حواجز فيها، جامع محمد علي بقبابه الفضية فيلوح كأنه بُني بكامل بهائه فوق هذه التلة العالية ليضيف طولا إلى مئذنتيه السامقتين الممدودتين كيدين انبثقتا من الأرض تريدان أن تطولا السماء.

ما أغرب أن ترى القاهرة من هذا العلو، فتستغرب كيف تحيط بها الآن ببصرك وهي التي كانت تحيط بك قبل قليل من كل جانب وأنت تسعى في جوفها.

وسط تآلف الخضرة والأشكال، تبدو مدينتهما بعيدة بشكل ما. بعيدة بما هو أكثر من تلك المسافة القصيرة التي قطعاها صاعدين.

على الرغم من أن الشمس كانت باهرة السطوع فإن حرارتها بدت حانية في هذه الساعة. اتجهت خطواتهما من تلقائها إلى سور الحديقة المطل على المدينة كأنما يريدان أن يتفقدا حالتها، عسى أن تومئ لهما من هذا العلو بأمر لا يريانه من كثب.

جلسا في مكان ظليل، ثم استأنفا نقاشهما:

- وما هي إذن يا ''محب'' طبيعة الاعتقاد؟

- نمط تأكيد الأنا هو القالب الذي يُصَب فيه الاعتقاد صبا، كما رأينا، فيتشكل به ويشكله في آن واحد.
- نستطيع أن نقول إذن إن الاعتقاد هو وليد نمط تأكيد الأنا، مثلما أن العرفان هو وليد معرفة طبيعتنا الحقيقية.
- تماما. ودعني اقترح عليك الآن أن نُطل على أهم جوانب هذه المسألة، أقصد مسألة الاعتقاد، من مختلف زواياها ...
- عظيم، دعنا نبدأ إذن!
- ''الأداة'' التي يستخدمها الناس عادة لإقامة علاقة بالله هي محاولة تعقله بعين الذهن، كما سبق أن ذكرنا. وقد رأينا بالتفصيل أن هذه الأداة لا تتيح لك أن تقيم علاقة بالله إلا كمفهوم أو فكرة لا يقوم عليها برهان قاطع بدليل تاريخ الأديان والفلسفة وتفسير العلم. هي ببساطة أداة لا تصلح لمعاينة الله كحقيقة. فأنت لن ترى الله حقا إلا بعين الحضور الواعي.
- اعتقد، نعم، أننا استفضنا في الحديث عن هذه النقطة ...

سكت الصديقان مرة أخرى وأخذا يتطلعان إلى مدينتهما التي يصطخب فيها كل ما يتناقشان حوله الآن من مسائل، ثم قال ''محب'' منتقلا إلى نقطة جديدة:

- وعندما يحاول المرء تعقل الله وتعقل ما يقوله الدين بعين الذهن لا غير، سرعان ما يصادف، في نقطة ما على هذا المسار – نقطة يحددها مدى تحليه بالحس النقدي – أمورا لا برهان عليها ولا دليل. ولا يكون أمامه مفر من قبولها إلا بالتصديق وكفى، إن هو أراد الحفاظ على هذا الاعتقاد. أي أنه سيصل إلى نقطة عليه أن يقنع نفسه عندها، بشكل ما، بأن عليه أن يعطل ملكة التعقل. وعند هذه النقطة تحديدا تظهر ''وسيلة'' تيسر له التسليم بأمور لا يكون من السهل على المرء،

مهما بذل من حُسن الاستعداد، أن يستسيغها عقلا. عند هذه النقطة تظهر ''الوسيلة'' التي تبرر له، أمام نفسه، تعطيل ملكة التعقل.

- وما هي هذه الوسيلة السحرية؟

- هي بالفعل وسيلة سحرية، كما قلتَ عن حق. هذه الوسيلة السحرية هي ''المعجزة''.

اقترح ''محب'' أن يذهبا إلى أحد مقاهي الحديقة. فقام الصديقان يسيران على مهل ...

- ويجب ألا يغيب عن بالنا هنا الفرق بين الفهم الدارج والفهم العرفاني فيما يخص الموقف من العقل. فالفهم العرفاني يقر بعجز العقل أيضا عن إدراك اللامحدود، لكنه لا يملأ الفراغ الناشئ عن ذلك بمقولات اعتقادية لا سبيل إلى إثباتها، بل يجعلك تعمد إلى اكتشاف أداة أخرى هي الكفيلة بإيصالك إلى معرفة الله حقا وصدقا. أداة تتضمن العقل في تركيبة أرقى، وتلك الأداة هي الوجود الواعي أو الحضور ...
- لقد أكدنا على ذلك بما يكفي! لكن إذا جئنا لمسألة المعجزة، ألا تلاحظ يا ''محب'' أن من يقبلون المعجزات ''اليوم'' هم ناس لم يروها أصلا!
- نعم، لم ير أحد قط أي معجزة على يوتيوب فيما نعرف!

ضحك الصديقان معا، وحملت هذه الملاحظة ''راجي'' على أن يقول بحماسة:

- أي أنهم يسلمون بحدوث أشياء يقال إن آخرين لم يعرفوهم من قريب أو بعيد، آخرين اندثروا من قرون متطاولة، قد رأوها. أشياء ينقلها راو عن راو عن راو ويأخذونها مأخذ الحقائق المسلم بها. ألا يبين ذلك وزن التصديق المسبق في الأمر؟ ألا يبين ذلك أن العقل الاعتقادي يصدق في نهاية المطاف لأنه يريد أن يصدق، لأنه كان قد قرر التصديق ابتداء؟ وألا يبين ذلك أن المعجزة ليست هي التي

تروض العقل، بل لعل الأصدق أن نقول إن العقل هو الذي اخترع بالأحرى المعجزة كذريعة اعتذارية يبرر بها أمام نفسه تسليمه بالغيبيات الاعتقادية؟

- ثم لاحظ المآزق التي يتعامل بها هذا العقل الاعتقادي مع الأمر! فهو يلاحظ أن المعجزات ليست وقفا على الاعتقاد الديني الذي ينتمي إليه، فهي تحدث أيضا، فيما يفترض، في سياقات اعتقادية مخالفة. فماذا يفعل عندئذ؟
- نعم هو بالفعل مأزق حقيقي! لأنه إذا حاول أن يفسرها تفسيرا عقليا ما، طرح عليه سؤال مشروع يقول: ولماذا لا ينسحب هذا التفسير العقلي على معجزات اعتقادك أنت؟ فما المخرج من هذا المأزق الذي وجد نفسه فيه؟
- مثلما اكتفى بالتصديق في الحالة الأولى، فإنه يكتفي بالإنكار في الحالة الثانية!
- أي أنك إذن إزاء تصديق مسبق، وإنكار انتقائي!
- وهكذا ينهمك العقل الاعتقادي في ممارسة مهامه التبريرية المألوفة، مالئا الفراغ المعرفي بما يتيسر من دلالات تصون له اعتقاده! فيقول: لما كانت المعجزة أمرا يعجز العقل عن إدراكه، فلم لا يكون العقل عاجزا أيضا عن إدراك ما سوى ذلك من أمور أخرى!
- أي أن المطلوب هو أن يقر العقل بعجزه عن تفسير واقعة ما، ثم يُسحب عجزه هذا عن تفسير تلك الواقعة ويُرَحَّل إلى مجال آخر تماما يُطلب من العقل فيه أن يتقبل أمورا أخرى لا يمكن أن يقوم عليها دليل!
- المهم إذن ليس ما يقال بشأن المعجزة، لأننا رأينا الآن وزن عنصر التصديق والتبرير في كل ذلك. بل المهم هو ما يقال في مجال الرؤية الدينية المعنية، وهذا نحكم عليه في ضوء تجربة الوجود ...

صعدا إلى الشرفة الظليلة ذات العقود والأعمدة. المَطل هنا أعلى والهواء أصفى. لو تغافلتَ عن بعض مظاهر الحداثة في المكان لخيل إليك أنك قد عدت بضعة قرون إلى

الوراء وأنك جالس في شرفة منزل مملوكي. مصطبة عريضة وأرائك مصفوفة على الأرض، وحاجز خشبي خفيض بديع التشكيل.

- لكن ما القول يا ''محب'' في معجزة القرآن وهي ليست واقعة تروى، بل هي موجهة إلى الناس في كل عصر ...

- الفهم ''الدارج'' لمعجزة القرآن يحصر المسألة في الجانب اللغوي أساسا، ويقول إن القرآن قد تحدى عرب قريش أن يأتوا بمثله وإنهم عجزوا عن ذلك. وذلك الجانب اللغوي لا ينبغي تحميله بأكثر مما يحتمل، في تصوري. فالقرآن جاء برؤية جديدة هي التي يجب العناية بها أصلا. أما اللغة، فكان لا بد من أن تُطوَّع، بطبيعة الحال، لنقل تلك الرؤية الجديدة ...

- بالفعل لأنك لو وقفت بالمسألة عند الجانب اللغوي لكان المستهدفون بهذا الجانب الذي يوصف بالمعجز هم فقط عرب الجزيرة وقت الدعوة القادرون – وحدهم – على تذوق هذه اللغة والبارعون في النظم بها.

- ويحق لك عندئذ أن تتساءل: ألا يحول ذلك القرآن لمعجزة موجهة لعدة آلاف كانوا يعيشون في حقبة معينة؟ إذ أين منهم الآن سائر العرب الذين فقدوا تلك المقدرة اللغوية القديمة أو الذين تقاس مقدرتهم اللغوية اليوم بمعايير مختلفة تماما؟ بل أين منهم غير الناطقين بالعربية أصلا، إذا كان المقصود بتلك المعجزة أن تكون موجهة للعالمين؟ وهل عَجْز عرب قريش آنذاك عن أن يأتوا بمثله مسألة ستنسحب هكذا تلقائيا على طول التاريخ اللاحق، بعد اندثار هؤلاء، فتلزم سائر البشر الذين يأتون بعدهم؟ ألا يفترض أن يتضمن النص، إذن، إذا ما أريد له أن يظل يخاطب البشر اللاحقين عناصر أخرى، غير البلاغة اللغوية، يحكم عليه استنادا إليها؟

- المسألة أكبر بالتأكيد، إذن، من رص الكلمات ونظمها ...

- نعم، المهم هو الرؤية التي تشير إليها الكلمات ...

ظل ''محب'' يتمهل في رده ثم قال بنبرة وئيدة:

- كلمات الحكمة تشير في الواقع إلى الصمت الذي يتخللها، إلى الحقيقة التي تتجاوز حروفها. وما هذا الصمت وهذه الحقيقة إلا صدى لطبيعتنا الحقيقة نتلقاه بدرجات تتفاوت غموضا ووضوحا. ولنتذكر دوما أن المعجزة الحقيقة هي ما تدلك على طبيعتك الحقيقة وهي ما يعرفك بالله لا كمفهوم بل كحقيقة تعاينها في تجربتك الوجودية المباشرة وتعطيك السعادة المقيمة بوصفها حقك الفطري ...

- وما الذي تقصده بأن الكلمات تشير إلى الصمت الذي يتخللها؟

- ليس هذا تصويرا أدبيا يا ''راجي''. فكلمات الحكمة الأصيلة تخاطب جانبا عميقا في وجداننا يستشعر طبيعتنا الحقيقة كحضور واع، حتى وإن لم نكن ندرك ذلك تماما بعد ...

سكت ''محب'' لحظة قصيرة كأنما يمهد لفكرة جديدة ثم قال:

- سر تأثير الكلمات المستخدمة لنقل الحكمة هو أنها ستحملك إلى مكان تتلاشى فيه أصداؤها لتتركك تتأمل ما تشير إليه، إلى الحضور الواعي. فغاية الكلمات هي أن تشير إلى جهة الحقيقة. وهي حقيقة، إن لم نكن قد تحققنا منها بأنفسنا بعد بشكل كامل فإننا نستشعرها بشكل غامض خفي. وهذا التأثير ليس بالغريب علينا. فلطالما أحسسنا به عندما استمعنا إلى النصوص الدينية المتلوة بصوت رخيم، أو إلى الموسيقى الدينية أو إلى الموسيقى الرفيعة أو إلى إبداعات الفن الصادرة عن رؤية الحقيقة، لأنها تشركنا، بشكل ما في رؤيتها، لأنها تجعلنا كلها نعايش تجربة الجمال الذي هو اسم آخر لطبيعتنا الحقيقية ...

تمهل ''محب'' في حديثه ليمهد لفكرة يود التأكيد عليها ثم قال:

- ولكن كي ترى ما في أي نص من إشارات إلى الحقيقة ينبغي أن تقرأه برؤية عرفانية ...
- ''محب'' أنت تقول: ''ما في النص من إشارات إلى الحقيقة''، هل يعني ذلك أن النص قد يتضمن ما قد لا يشير بالضرورة إليها؟
- أراد المطلق أن يتبدى في النسبي. وعلى كل شيء يتبدى في النسبي أن يخضع لقوانين النسبي بشكل ما، دون أن يفقد بطبيعة الحال في أي لحظة صلته بمصدره، صلته بالمطلق. تلك هي إرادة المطلق ولكنها أيضا مفارقة الوجود الأساسية!
- وما شكل خضوع كل شيء هذا لقوانين النسبي؟
- شاء المطلق أن يكون هناك الزمن السرمدي، الحاضر الخالد أبداً، الذي لا يفتأ يشير إلى المطلق، لأنه ينتمي إليه. وشاء أن يكون هناك أيضا الزمن المتتالي، الذي يظهر على سطح الزمن السرمدي. وما يظهر في الزمن المتتالي زائل ومتغير بالضرورة، وقصارى وظيفته هو أن يشير إلى المطلق ...

تمهل ''محب'' في حديثه، ثم أضاف:

- أي أن المهم في النسبي ليس شكله أو صورته تحديدا، بل دقة وشفافية إشارته إلى المطلق. تلك هي غاية وظيفته. خارج نطاق هذه الوظيفة، يُطوى النسبي في ثنايا الزمن المتتالي ...
- هل هذه دعوة إلى تفسير النص الديني تفسيرا تاريخيا، مثلا؟
- لسنا هنا إزاء منهج تاريخي في التفسير مقابل منهج حرفي. هي ببساطة قوانين تجربة الوجود المعبرة عن إرادة المطلق نفسه ...
- أي أننا نقرأ النص الديني في ضوء تجربة الوجود، ولا نقرأ تجربة الوجود في ضوء النص الديني ...

- وما الذي له الأولوية في رأيك من الناحية الواقعية في تجربتك الفعلية؟

أطرق ''راجي'' مفكرا برهة، ثم أجاب كأنما يحدث نفسه:

- قبل أن يُعرض على ذهنك أي نص ديني، يجب أن تكون موجودا أولا...
- وهذا ليس رأيا يساق. تلك هي طبيعة الأمور. ولو أنصف العقل الاعتقادي لتبين أن تلك الرؤية تنجيه من مآزق اعتقادية لا نهاية لها. دع ما ينتمي للنسبي، الذي طواه الزمن المتتالي، يرقد في مثواه في سلام. أما الإشارات إلى المطلق، فهي أريج المعجزة الحقيقية الذي ينبهك إلى المطلق في نفسك، إلى هذا الحضور الواعي ...

رشف ''راجي'' رشفة من مشروبه ثم وضع كوبه وقال:

- ألا يدل لجوء العقل الاعتقادي إلى فكرة المعجزة على أنه لا يبصر، ابتداء، أوضح الحقائق جميعا، الله؟
- نعم، تأمل المفارقة! فهل الله أو المطلق، وهو أوضح الحقائق جميعا كما قلتَ، بل الحقيقة الوحيدة، بحاجة إلى معجزة تثبت وجوده!

كأن هذه الكلمات جعلتهما يرتدان إلى ذاتهما فسكتا معا برهة وتطلعا إلى الأفق الذي لا يحده حد. ثم قال ''محب'':

- كل ما يدور على صفحة الوعي زائل متغير، ولكنه يشير إلى الحضور الواعي الذي يدركه. وهذا الحضور هو المطلق الذي لا يطاله شيء. هو اليقين العياني الذي لا يحتاج لأي معجزة لإثباته. المطلوب فقط الالتفات إليه وإدراكه. تلك هي المعجزة الحقيقية. فالمعجزة الحقيقية لا تعتمد على الرؤية ولا على السماع ولا على التصديق ولا على المعاصرة ولا على تذوق لغة بعينها. بل هي شيء مباشر متاح لكل إنسان في كل مكان وزمان. وهي تأتي علاوة على ذلك مجانية حقا لا كسائر المعجزات، فلا تطلب منك التصديق بشيء نظير إبهارها لك. بل هي تعطيك،

إلى جانب السعادة، الحرية الكاملة. هي هدية غير مشروطة. المعجزة الحقيقة قادرة على إثبات صحتها في كل لحظة! والفهم العرفاني العياني هو ما يعطي صاحبه هذه المعجزة في يده. ليس هذا فقط بل ويجعل منه، لا متفرجا مبهورا يعطل عقله، بل صانع معجزة هو نفسه، إن شئت، لأن اكتشافه لذاته هو المعجزة الحقيقية. ليس المشي على الماء هو المعجزة. بل المعجزة، بالمعنى الذي سقناه، هي المشي على الأرض وأنت تعرف من تكون حقا!

قاطع ''راجي'' صديقه ضاحكا:

- بل ولا حاجة، عندئذ، حتى للمشي!

• • •

بدأ المكان يزدحم مع توافد الزبائن، فقرر الصديقان أن يعاودا السير في الحديقة قليلا قبل أن يرجعا إلى منزل ''راجي'' مرة أخرى.

- لا حاجة للمشي يا ''راجي''، إذ يكفي أن تعرف! لكن ما دمنا قد عرفنا هيا بنا نمشي قليلا! ...

قاما الصديقان يضحكان، والتقط ''راجي'' حبل الحديث قائلا:

- كنا قد تحدثنا يا ''محب'' عن الزوايا التي سنطل منها على مفهوم الاعتقاد. وقد تناولنا حتى الآن زاويتين هما ''الأداة''، أي استخدام عين الذهن في تعقل الله، ثم ''الوسيلة'' وهي المعجزة التي تحاول أن تجعل ما لا يستسيغه العقل مستساغا مقبولا، بل ومعقولا مبررا ...

- ودعنا الآن ننتقل إلى زاوية أخرى نتناول منها الاعتقاد وهي ''الركيزة'' التي ينهض عليها الاعتقاد ...

- أتصور أن ركيزة الاعتقاد هو أنه يوفر لك إطارا مرجعيا لتفسير العالم وتعقله، ويزودك بنهج لكيفية السلوك في العالم. فإزاء سر الوجود الغامض يحتاج كثير من الناس إلى سند من يقين له طابع المطلق. يحتاجون إلى مرجع أكيد يكون ركيزة حياتهم كلها، لا هنا فحسب، بل في العالم الآخر الذي تتحدث عنه هذه الأديان، على اختلاف تصورها لهذا العالم الآخر وتباينه. كما يتيح الاعتقادُ التماسَ الأمان والتكيف مع الضمير الجمعي. قلما يكون الاعتقاد وليد بحث. هو في معظم الأحيان وليدة تشكل. وما سبب هذا التمسك كله بشيء هو وليد التصديق إلا الرغبة في التماس الأمان الذي يوفره تفسير ما للعالم، ويوفره أيضا الانضواء في كنف ضمير جمعي ...

- كما أن الاعتقاد يفسح لك مجالا لأن تعايش – معايشة ذهنية على الأقل – ما تزخر به الأديان كافة من إشارات غامضة دالة على وجود حقيقة أعمق غير مفصح عنها دوما بوضوح. فأنت تجد هذه الإشارات متناثرة إما في ثنايا أقوال تعكس حكمة عميقة محيرة، وإما في أصداء وجدانية تحيل إلى طبيعتنا الحقيقية حتى وإن لم نكن ندرك ذلك بجلاء، أصداء تتردد مثلا من خلال وقع بعض الأقوال المفعمة بالحكمة، أو رجع الترتيل الجميل للنصوص المقدسة، أو تأثير الموسيقى الدينية الرفيعة أو العمارة الدينية. ولما كانت هذه الإشارات والأصداء تخاطب طبيعتنا الحقيقية، حتى وإن بشكل متوار وغير صريح – وهذا أمر سنعود إليه تفصيلا في موضع لاحق – فإن تأثيرها الإجمالي يشكل رصيدا وجدانيا مشربا بحقيقة غامضة ما، يفسرها العقل الديني، أيا كان الدين الذي يتمسك به، تفسيرا يتلاءم مع هذا الدين ويتكيف معه. أما الفجوة بين صدى الحقيقة الوجودية وبين الأمور غير المستساغة عقلا، فإن الذهن يتكفل بملئها بما يقتضيه المقام من دلالات. فمذاق الحقيقة الغامض الذي يحيل إليه بعضُ ما في الدين، كل دين، يُسَوِّغ قبول ما تبقى ويتكفل الذهن بنسج الدلالات التي تملأ تلك الفجوة ...

وجد الصديقان في طريقهما كشكا خشبيا ظليلا خاليا فقررا أن يجلسا فيه برهة ...

- هذا عن ''ركيزة'' الاعتقاد يا ''راجي''. أما ''الحجة'' التي تساق لتبرير الاعتقاد فتقول إنك إن لم تتمسك بالاعتقاد فلن يكون هناك إلا انفلات أخلاقي، لأن كل واحد من الناس سيفعل ما يحلو له. أي أن الحجة المبررة للاعتقاد تتعلق بمسألة الأخلاق.

سكت ''محب'' برهة ثم قال:

- ودعنا نتأمل أولا هذه المسألة التي قد لا نلتفت إليها أحيانا، وهي ما سبب وجود المبادئ الأخلاقية؟ لماذا نحتاج إلى مبادئ أخلاقية أصلا؟

- الإجابة البديهية هي أننا نحتاج إلى مبادئ توجه سلوكنا ...

- نعم، ولكن السؤال يظل قائما يا ''راجي''، وهو لماذا يحتاج معظم الناس إلى مبادئ توجه سلوكهم؟ لو أنهم يدركون، من وحي فهمهم، أنهم ينبغي ألا يسرقوا أو يقتلوا، لو لم يكن هناك أي مجال إطلاقا – في ضوء إدراكهم – لأن يقتلوا أو يسرقوا، فما معنى أن يوجد مبدأ أخلاقي يوصيهم بعدم السرقة والقتل، بل ويكافئهم على ذلك؟

أطرق ''راجي'' متفكرا ثم قال:

- يبدو أن حالة إدراكهم هذا تفترض أن سلوكهم سيكون، إن هو ترك لشأنه، سلوكا غير أخلاقي!

- وألا يستحق هذا السلوك ''الخام''، إذا جاز التعبير، أن نتوقف عنده أولا؟

- بالفعل لا بد أن نتأمل أولا سبب هذا السلوك ''الخام'' غير القويم الذي لا بد أن يُهَذَّب بالمبادئ الأخلاقية!

- ألا يعبر هذا السلوك ''الخام'' عن سلوك الأنا، ما دام نمط تأكيد الأنا هو نمط الأداء السائد عند معظم الناس؟ ولو تركت الأنا لنوازعها لعاثت فسادا. فتصبح القيم الأخلاقية عندئذ هي وسيلة الجماعة الأناوية لضبط سلوك أفرادها الأناويين!
- أي أن القيم الأخلاقية لا توجد أصلا إلا لأن سلوك الأنا مجرد منها. وكي يتسنى كبح جماح سلوكها هذا لا بد من ترقيته ...
- وكيف تتم ترقية هذا السلوك الذي يرتبط بنمط أداء يعبر عن أعمق صور تَشَكُّلِنا؟
- المطلوب هو إقناع الأنا، أو إغراء الأنا إن شئت الدقة، بأن تستعيض عن ''المنفعة'' المستمدة من الخضوع لنوازعها بمنفعة أخرى، بالمكافأة المستمدة من الخضوع لمبدأ أخلاقي ...
- وهذه مهمة عسيرة!
- بالعكس الحل بسيط. يكفي أن تُقرِن السلوك المنشود بنظام يقوم على المكسب والخسارة.
- المكسب والخسارة؟
- نعم، لأن هذه هي اللغة الوحيدة التي تفهمها الأنا!
- هذا بالفعل حل عبقري!
- هو كذلك بالفعل! خذ مثلا المبدأ القائل لا تسرق. فإن المكسب الذي يمكن أن يتحقق من السرقة تقابله العقوبة التي يقررها المجتمع، إن أُكتشفت السرقة، أو العقوبة التي يقررها الدين، إن اكتشفت هذه السرقة أو لم تكتشف.
- وما العيب في أن تفرض عقوبة ما على السارق؟ هل تعتقد مثلا أن هذا أمر يجب المكافأة عليه؟

- كلا بالتأكيد، ولكننا لا نتحدث الآن إلا عن المكسب والخسارة. فالدافع إلى السرقة تكبحه الخسارة التي تمثلها العقوبة. وتتحول المسألة إلى المفاضلة بين المكسب الذي تحققه السرقة والخسارة التي تمثلها العقوبة. والاستنتاج الذي ستخلص إليه الأنا المعنية من هذه المفاضلة هو ما سيقرر سلوكها.

- يبدو أن استمرار السرقة يعني أن المفاضلة هي لصالح المكسب القريب!

- لا تنس أن هناك أيضا الكثير من السرقات التي لم تحدث! وهذا يعني أن المبدأ يحقق قدرا من الفعالية. لكن الاستنتاج المهم هنا هو أن عدم السرقة لا يكون، في هذه الحالة، سلوكا أخلاقيا بالمعنى الحقيقي!

- وما هو إذن السلوك الأخلاقي بالمعني الحقيقي؟

- هناك تصور شائع، وخاصة في صفوف أصحاب الفهم الدارج للدين، مفاده أنك ما أن ''تتبع'' مبدأ أخلاقيا ما حتى تصبح، هكذا تلقائيا، شخصا كريم الخلق!

- في حين أننا رأينا ''اتباع'' المبدأ الأخلاقي يكون دافعه هو الحصول على منفعة ما!

- نعم، حتى لو كانت هذه المنفعة معنوية. كأن تتصور الأنا مثلا أنها باتباعها مبدأ أخلاقيا ستكون أرقى ممن لا يفعلون ذلك، فهذه هي طريقة تفكيرها. لأن الأنا تبحث في كل الأحوال عما يعطيها قيمة وأهمية ويضفي على رغبتها في الحصول على تعويض ما دلالة إيجابية ...

- غير أن هذا ينزع عن سلوكها الصفة الأخلاقية، لأنه يُؤتَى عندئذ ابتغاء لمكسب أو اتقاء لخسارة ...

- نعم، فهذه القشرة الخارجية، قشرة ''اعتناق'' مبادئ أخلاقية ما، لا تستطيع إخفاء البنية التحتية، إن جاز التعبير، التي ينهض فوقها هذا النوع من السلوك والتي تعطيه معناه الحقيقي.
- وهذه البنية التحتية هي نمط تأكيد الأنا، أليس كذلك؟
- نعم ففي صميم إدراك معظم الناس يكمن نقصان وجودي يأخذونه كأمر مسلم به، كحقيقة لا مفر منها من حقائق الوجود، لا يستغربونها على الإطلاق. فينطلق منها تفكيرهم وتصرفهم، ويعتبرون كل ذلك أمرا عاديا لا يستحق حتى أن يتوقفوا عنده. ويصبح كل سلوك هو محاولة لسد هذا النقصان. وتأخذ هذه المحاولة معظم صور الحياة التي نراها حولنا على تنوعها واختلافها. ويصبح هذا السعي كدحا تعويضيا لسد فجوة لا سبيل إلى ردمها. ويظل هذا السعي الدائب غير المجدي قدرا محتوما، فيما وصفناه بنمط تأكيد الأنا. وهنا يحق لنا أن نتساءل لماذا تختار هذه الأنا اتباع المبادئ الأخلاقية أصلا؟ وكيف ستكون علاقة هذه الأنا بالمبادئ الأخلاقية التي تختار أن تعتنقها؟
- ستختار أن تتبعها لأنها ستتصور أن المنفعة المتحققة لها من اتباعها أكبر من المنفعة التي ستجنيها لو لم تتبعها. أي أن علاقتها بها ستكون علاقة نفعية كما رأينا ...
- بالضبط. فالمسألة ليست مجرد إعلاء لافتات أخلاقية وحسب ...
- كنا نقول يا ''محب'' إن سلوك الأنا لن يكون، إن ترك لشأنه، أخلاقيا. فتتدخل الجماعة لتنظيم سلوك أفرادها ضمانا لاستمرارها. والجماعة تفعل ذلك كما ذكرنا استنادا إلى نظام قائم على اللغة الوحيدة التي تفهمها الأنا، لغة المكسب والخسارة ...

قاطع ''محب'' صديقه قائلا بشيء من الحماسة:

- وهذا هو مصدر قوة المبادئ الأخلاقية، لأنها تعتمد على ''نمط أداء'' الأنا الحقيقي، لكنه أيضا سبب ضعفها. لأن الأنا قد تتمرد، عن حق أو عن باطل، على رؤية الجماعة لما تقرره من خطأ وصواب. عن حق إذا تجاوزت مرحلة التقاليد إلى مرحلة أعلى، وعن باطل إذا كان تمردها انفلاتا نكوصيا وتضخما في الإعلاء من شأن رغباتها الخاصة ...

- وكيف تلجأ الجماعة إلى إشاعة هذه المبادئ والقيم الأخلاقية؟

- تلجأ إلى تنويعة أخرى من نظام المكسب والخسارة، هي الترغيب والترهيب، أي الترغيب في المكسب والترهيب من الخسارة. والفهم الدارج للدين من أقوى صور الترغيب والترهيب. وهنا يتخذ المكسب والخسارة شكل الثواب والعقاب ...

- لكن كل ذلك ينطوي على قدر من العنت والصراع الداخلي والإكراه الذاتي أو الخارجي ...

- ولعل هذا الجانب من الإكراه هو الذي يجعل من ''يتبنون'' قيما أخلاقية معينة في السلوك يتعصبون لها. كأنهم يريدون من العالم كله أن يشاركهم الخضوع لهذا الإكراه، كي لا ينفردوا بالخضوع له وحدهم دون سواهم. كأن خضوع العالم كله سيسوغ لهم خضوعهم هم أيضا ...

- وهذا الإكراه يسعى لفرض نفسه على الآخرين بدعوى التفوق الأخلاقي ...

- فتوهم الأنا أنها متفوقة أخلاقيا يسوغ لها حقا مزعوما ما في إجبار الآخرين على الخضوع للسلوك نفسه، أيا كان هذا السلوك ...

- وتاريخ العالم حافل بالأمثلة على المآسي التي يقود إليها هذا النمط من التفكير. فالإكراه الذاتي يتحول، عن طريق الإسقاط، إلى غطرسة جماعية. كأن الخضوع الجماعي هو تأكيد لكون ما تفعله الأنا الفردية ينتمي لطبائع الأمور. كأنه إزاحة لشكها، كأن في إخضاع الآخرين تعويضا عن خضوعها هي وتبرير له ...

- ولكن لنلاحظ يا ''راجي'' أن هذا الفهم ذاته لئن بدا كما لو كان فهما خارجيا مفروضا على الأنا فهو ليس غريبا على طبيعة الأنا ككيان، بل هو مجرد نتاج لتصوراتها على المستوى الجمعي. أفلا يعبر هذا الفهم عن تصورها لحل مأزقها الوجودي؟ هو قد يبدو خارجيا إزاء هذه الأنا أو تلك، ولكنه يعبر عن الفهم ''الأناوي'' العام في نهاية المطاف. وهذا الفهم لا يستطيع أن ينقذ الأنا. بل هو يزكي خضوعها ويصوره لها على أنه رقي أخلاقي، مضفياً بذلك أهمية كبرى على تلك الأنا الضائعة في مواجهة الكون كله. فهذه هي حدوده، وذلك هو أقصى ما يستطيع أن يقدمه.

استغرق ''راجي'' في التفكير برهة ثم قال:

- لكن ما الضير في أن يكون السلوك مدفوعا بالمكسب أو الخسارة ما دام هذا هو واقع الحال، وما دام هذا الدافع يؤدي في النهاية إلى نتيجة طيبة. فأن تسود القيم الأخلاقية أفضل من أن تتفشى النوازع الأناوية المنفلتة ...

- إن كنت تقصد نتيجة طيبة بالنسبة إلى جماعة أناوية فمعك حق بالتأكيد، بل لعله أمر مطلوب في انتظار ما هو أفضل. لكن إن كنت تقصد نتيجة طيبة بالمعنى الوجودي فهي قد لا تكون كذلك على الإطلاق. لماذا؟ لأن معيار ما هو طيب هو ما يحل لك المأزق الوجودي ويحررك ويعطيك سعادة مقيمة، وهذا أمر مفتقر تماما في سلوك الأنا وفي الفهم الدارج للدين. والمهم هو أن نعرف أن الأنا، في كل ما تفكر فيه وكل ما تفعله وكل ما تقوله، لا تتوخى إلا شيئا واحدا هو تأكيد نفسها، أي تأكيد مضمون وعيها القائم على تحقيق ما هو إيجابي من وجهة نظرها والابتعاد عما هو سلبي من وجهة نظرها. أي أن الأنا لا تفكر إلا في نفسها وتُسَخِّر كل شيء لتحقيق مصلحتها التي تتصورها. وما الدين والأخلاق إلا أمور توظف توظيفا في هذا المسعى. والأنا هنا لا تفعل ذلك لأنها شريرة مثلا، بل لأن هذا هو أقصى ما تعرفه، هو نمط أدائها. ولما كانت هذه هي الدلالة الأخيرة

لسلوكها، فكيف يمكن أن يعتبر سلوكها هذا أخلاقيا؟ فكل شيء يوظف خدمة لتأكيدها لنفسها. وما الادعاء الأخلاقي إلا قشرة زائفة تتزين بها. ومن المؤكد أن الفضيلة القائمة على المنفعة والإكراه ليست بالفضيلة الحقيقية ...

سكت ''محب'' بما يوحي أنه أنهى حديثه، فأراد ''راجي'' المضي بنقاشهما قدما:

- إذا كان هذا هو السلوك الأخلاقي لنمط تأكيد الأنا، فما هو السلوك الأخلاقي لمن عرف طبيعته الحقيقة؟

- عندما تعرف طبيعتك الحقيقية لا تصدر أفعالك عن حالة نقصان بل عن حالة اكتمال وجودي وفيض. ومن حالة الحرية هذه تنبع أفعالك. أنت لا تخضع في فعلك لمبدأ أعلى تنطلق منه. فالمبدأ الأعلى، إن جاز استخدام ذلك التعبير في هذا المقام، هو تلك الحالة ذاتها. على صخرة هذا الوجود الواعي ينهض السلوك الحر الذي لا يمكن، بحكم طبيعته ذاتها، إلا أن يكون أخلاقيا، وإلا لما كان سلوكا حرا. فمن يعرف طبيعته الحقيقة يدرك أنه كل العالم وأن كل العالم هو. فكيف يستطيع إن يؤذي أحدا؟ هل رأيت شخصا يقطع رقبته بيده؟ هل رأيت شخصا يسرق من جيبه؟ فما حاجة مثل هذا الشخص لمبدأ يقول له لا تقتل أو لا تسرق، أو حب لأخيك ما تحب لنفسك، وأخوه وكل الآخرين هم نفسه ذاتها. وما حاجته لمبدأ يوصيه بألا يفعل إزاء الآخرين شيئا لا يريد أن يفعله الآخرون إزاءه، وهو والآخرون شيء واحد. فهو في كل ما يفعل لا يصدر إلا عن الحكمة والمحبة ...

تدخل ''راجي'' في الحديث متسائلا:

- أليس في هذا يا ''محب'' قدر من المثالية أو المبالغة؟

- إن لم يتسق من يعرف طبيعته الحقيقية مع فهمه هذا، كان الثمن هو ضياعه في غياهب الأنا ومعاودة وانغماسه في الوهم وغيابه عن صميم وجوده ذاته ...

صمت ''محب'' لحظة ثم أضاف كأنما يتذكر:

- وفي البداية، أي قبل أن يستقر فهمه، تكون هذه المعاناة هي الوسيلة التي تعيده إلى معرفة الحق. فهو لا يستطيع أن يَدَّعي. هو مقضي عليه بالاتساق الداخلي. فمن سمات هذه الرؤية أنك لا تستطيع أن تسخرها لخدمة أغراضك الخاصة. فإما أنك تجسدها فعلا، وإما أن تهرب منك. فهي تستعصي على الاستملاك الفكري. هي ليست فهما تكتسبه في لحظة ثم توظفه بعد ذلك كفكرة يرددها اللسان في انفصال عن السلوك. بل هو تحقق يتجدد في كل لحظة ولا يمكن تجميده في مقولات تطن في الذهن بلا تحقق آني في كل حين. ومن هذا المنظور لا مجال للادعاء، وذلك ببساطة لأن مقياس النجاح هو السعادة الداخلية لا أي مكسب خارجي. إن لم تفعل هذا لن تكون سعيدا ببساطة. فالأمر لك: إن كنت تفضل مواصلة النوم بشكل جديد مُدَّعَى، فليس هناك ما يمنعك. ولكن إن كانت الحرية هي ما تبتغيه فلا مجال هنا للمساومة. الضمير الداخلي يكتسب هنا بعدا هائلا. لا بالشكل التسلطي الإخضاعي القديم، القائم على التحكم والإشعار بالذنب، بل بالشكل الواعي الذي لا يرتضي إلا الصدق عن معرفة وتجربة ...

- وما يكون شكل السلوك الأخلاقي في هذه الحالة؟

- هو الفعل الذي يُؤدَّى لذاته لا رجاء لمكسب أو اتقاء لخسارة، أكان المكسب أو الخسارة دينيين أخرويين أم دنيويين دهريين. والفعل الذي يؤدى لذاته هو وليد رؤية يكون هو بمقتضاها السلوك الوحيد الممكن، أي يكون بمقتضاها السلوك اللاأخلاقي مستحيلا. والسلوك الأخلاقي الحقيقي يفرض نفسه بوصفه سبيل السلوك الوحيد الذي يمليه الوعي في وضع ما. وهو لا يصدر إلا عن حرية نابعة من الرؤية المباشرة لا عن خضوع لإكراه مبدأ أخلاقي يخيرك بين منفعتين تنتقي أنسبهما لك. والسلوك الأخلاقي يأتي الفعل لذاته لا ابتغاء نتيجة معينة. وينبع من ضمير حر لا من نفس خاضعة لمقتضيات سلوك معينة تتصارع معها وتروض

ذاتها لتتكيف معها أو لتضفي على الواقع دلالات معينة تبريرا لاختيارها. والسلوك الأخلاقي محرر تماما من التعلق بالنتيجة. وهو محرر أيضا من حكم الآخرين عليه، محرر من الحرص على أن يبدو أخلاقيا. لكن هذا التحرر ليس وليد عدم مبالاة بل وليد حكمة ومحبة. إن السلوك الأخلاقي ببساطة ليس سلوك ''أنا'' متوَهِّمة، بل سلوك الوجود الواعي.

• • •

ترك الصديقان الحديقة وقفلا عائدين إلى الحي العريق. وَدَّعا هدوء الحديقة واستقبلا ضجيج السيارات المسرعة، لكن الطريق ينحدر انحدارا هينا فكان هبوطه أيسر ...

- يتبقى لنا إذن من الزوايا التي نطل منها على الاعتقاد زاوية أخيرة هي ''النتيجة''.
- نعم، ما النتيجة التي يفضي إليها الاعتقاد؟
- العلاقة مع الله، أو المطلق، إن لم تقم على صلة وجودية مباشرة، لا مفر من أن تقوم حتما على مفهوم أو فكرة ما. وهناك فرق هام بين أن تقوم العلاقة على أساس صلة وجودية وتستخدم في التعبير عن ذلك مفاهيم أو أفكار أو رموز معينة، يتم التأكيد دوما على أنها تشير إلى الحقيقة لا تجسدها، من جهة، وبين البقاء – في غياب الصلة الوجودية المباشرة – في فضاء المفاهيم والأفكار التي تحيل إلى بعضها بعضا لا إلى تجربة وجودية مباشرة، من جهة أخرى. وهذا هو كما ذكرنا، سبب كل هذا التعصب والخوف على المعتقد والرغبة في نشره بالجهاد والتبشير. فالحقيقة لا مكان فيها للتعصب ولا الخوف. لا مكان فيها إلا لدعوة العقل والاختبار المباشر، وهي دعوة ليست إلا وليدة الحب. ولنلاحظ هنا عابرين، وهذا أمر ربما عدنا إليه أيضا، أن ذلك هو أساس التعصب الأول، وأساس تأثر المؤمنين بدين ما بهجوم الآخرين، إن حدث، على دينهم، لأن الشك والاعتقاد قرينان متلازمان. وهجوم المخالفين يحي الشك، وهذا أمر مؤلم. وفي المثل الذي

سقناه سلفا، مَثَل كروية الأرض، لا مجال بالطبع للجهاد أو للتبشير من أجل نشره، لأنك لست بصدد الدعوة لمجموعة مفاهيم معينة، المجال الوحيد له هو الإقناع في جو من الحرية الكاملة بلا أي رغبة في الوصول إلى أي نتيجة معينة. ولذا لا نرى من يتعصب لكروية الأرض. ولو أن شخصا ما أنكر تلك الحقيقة، لن يواجهه أحد بتعصب مقابل، ولن يرد عليه معظم الناس بغير الابتسام. لكنك إن صادفت شخصا يؤمن مثلا بوجود كائنات عاقلة تعيش في كواكب أو مجرات بعيدة، وأنكر عليه الآخرون ذلك، لشعر بأنهم قد أساءوا إلى اعتقاده!

- ولذا لا يقبل المرء مساساً بالاعتقاد لأن هذا المساس قد يقوض حقا بناءه النفسي كله ...

- ومعظم الناس لا يستطيعون، حتى لو أرادوا، أن يهجروا هذا البناء، لأنهم اختبروا بأنفسهم، بفضل هذا الدين، أي دين، أصداء غامضة للحقيقة، في انتظار أن يقيموا مع هذه الحقيقة صلة مباشرة عن طريق العرفان ...

شارف الصديقان على الحي القديم، فأخذت الشوارع تزداد ازدحاما، لكنهما نجحا رغم ذلك في استئناف حوارهما:

- إن الأنا في علاقتها في علاقتها بالوجود لا تجني غير الاغتراب، وفي علاقتها بالله لا تتذوق غير طعم المفاهيم، وفي علاقتها بالآخرين لا تعرف غير لغة المنفعة. وعندما تتصرف في العالم فهي لا تنطلق إلا من تصورات تقوم حاجزا بينها وبينه وتريد أن تفرضها عليه فرضا ...

- هذه الأنا هي كيان مأزوم ومسكين بحق ...

- ولو شئنا أن نلخص ما قلناه عن الاعتقاد لانتهينا إلى ..

وتوقف ''محب'' فجأة عن الكلام ثم قال مبتسما:

- لو شئنا أن نلخص ما قلناه عن الاعتقاد لانتهينا إلى – واستمع الآن إلى هذه الخاتمة – لانتهينا إلى: أن أداته – عين الذهن وعين العقل – قاصرة؛ وأن وسيلته – المعجزة – عاجزة؛ وأن ركيزته – التصور الاعتقادي للحياة – متداعية؛ وأن حجته – التعلق بأخلاق نفعية – متهافتة؛ وأن نتيجته – الاغتراب عن الله كحقيقة عيانية – مأساوية!
- الاعتقاد ليس الحل إذن!

• • •

وصل الصديقان إلى منزل ''راجي'' فارتقيا السلم إلى غرفته القائمة على السطح. أخذا مكانهما المعتادين ثم قال ''محب'':

- ذلك هو يا ''راجي'' قصارى التجربة الدينية التي يتيحها نمط تأكيد الأنا ...
- من حسن الحظ أن هناك بديلا آخر! وهو ما ينقلنا إلى التجربة الدينية لمن عرف طبيعته الحقيقية ...
- نعم! ويبدو أن هذا الموضوع سيتطلب منا يوما آخر. فما قولك أن نلتقي عندي غدا ؟
- اتفقنا ...
- وما رأيك أن نقوم الآن بتجربة جديدة من تجاربنا التي نتخذها حجة لنمكث بها في حضرة الوعي؟
- كنت أخشى أن يمر لقاء اليوم دون هذه التجربة البديعة!

اعتدل الصديقان في جلستيهما واغمضا أعينهما وأخذا يتنفسان بهدوء فسرى سلام يزداد عمقا، ثم سُمع صوت ''محب'' كأنه مناجاة:

دع انتباهك يعود إلى مصدره. إلى الوعي الذي يعود إليه كل شيء والذي ينبع منه كل شيء.

''هنا'' هو الفضاء الذي تزول فيه كل الحواجز. ''هنا'' هو الفضاء الذي تتجلى فيه كليتك وتماميتك.

''هنا'' ليس موقعا محددا. هنا هو المكان اللامتناهي الذي يصدر عنه كل مكان. و ''الآن'' هو الزمان السرمدي الذي يصدر عنه كل زمان. فهل يختفي ''هنا والآن'' أبداً؟ أنت دائما أبداً في المكان اللامتناهي والزمان السرمدي.

وتتساءل هل يخلو مكان من المكان اللامتناهي؟ ''فأينما تولوا فثم وجه الله''. ووجه الله هو المكان اللامتناهي. وها أنت ترى أنك لست سوى المكان اللامتناهي. وتتساءل هل هناك لحظة تخلو من الزمان السرمدي؟ ''هو الأول والآخر''. و ''الأول والآخر'' هو الزمان السرمدي. وها أنت ترى أنك لست سوى الزمان السرمدي. وهل المكان اللامتناهي والزمان السرمدي إلا هذا الوجود الواعي، هذا الحضور الدائم؟ وها أنت ترى أنك لست سوى هذا الحضور الدائم.

هذا الحضور لا انفصال فيه ولا تجزؤ. وأنت هذا الحضور. في هذا الحضور لا ينقصني شيء فلا أريد أي شيء. في هذا الحضور لا يتحرك الفكر، لأن أي حركة تبدو ابتعادا، ومن الذي يريد الابتعاد عن ''هنا والآن''؟ لكن هل يمكنك حقا أن تبتعد فعلا مع الحركة أو أن تقترب مع السكون؟ فأين تذهب إن حدثت حركة وأين تأتي إن حل سكون؟ أنت ''هنا الآن'' لا تتغير. يتغير كل شيء ولا تتغير أنت. هذا الحضور هو المعجزة.

لا حركة هناك، لأن لا سعي هناك. ولا سعي هناك، لأن لا نقصان هناك في هذا الاكتمال. وهذا الاكتمال هو السعادة. وهذه السعادة هي المعجزة التي تحياها في كل لحظة، في انبثاقة الوعي التامة الكاملة التي لا نقصان فيها ولا عوز. وكل ما يتبقى لك هو أن تتصدع خاشعا من روعة هذا الجلال الحاني.

وتفتح عينيك فتنظر وتبصر. لا راء هنا ومرئي هناك. في تجربة الوعي لا يوجد هنا وهناك. لا يوجد إلا الرؤية، لا يوجد إلا الوعي. والوعي هو مادة كل ما تراه. وأنت جوهر كل ما تراه. أنت جوهر كل شيء. وأنت أيضا كل ما يتجلى في تجربتك. أنت جوهر كل شيء لأن كل شيء مصنوع من ذات مادتك. فهل هناك شيء مختلف عنك؟ أليس كل شيء مصنوع من مادة الوعي؟ ولهذا فأنت كل شيء. كل شيء بالمعنى الحرفي، جوهرا ومظهرا. ولذا فإنك الحب ذاته.

وفي هذه الحب الفائض أطالع صور الشقاء فينفطر القلب. ينفطر مرتين. مرة لغياب أي حاجز بينك وبين الألم، ومرة لمعرفتك أن سبب الألم هو التغافل عن مصدر الاكتمال، وأن هذه السعادة المتوارية هي، رغم كل شيء، نسيج تجربتنا كبشر.

وتتذكر خطواتك الأولى على درب عودتك لذاتك. ألم يكن ذلك النقصان الوجودي الطاغي هو منبهك إلى مصدر الاكتمال؟ وكنت تعود إليه فيتلاشى الشقاء ثم لا يلبث أن يطل من جديد تحت وطأة التشكل والاعتياد. لكنك الآن شربت من نبع الارتواء الوحيد ولن تتوه عنه بعد الآن. ألم يكن هذا الانفصال عن الحضور هو مؤدبك؟ ألم يكن هذا الشعور بعدم الاكتمال هو منبهك لخلل يحتاج إلى عنايتك؟ ألم تتعلم أن تلك الرؤية لا تحتمل أنصاف الحلول، وأنها تستعصي على التوظيف في

أغراض أناوية. فعلى مَن ستحتال في نهاية المطاف؟ وألم تتبين من خلال ألم الانفصال ونعيم الاكتمال أن تلك الرؤية ليست نظرية تُجتر. فإما أن تعيش الاكتمال حقا، وإما أن يُقذف بك في بحر الشقاء. لقد قُضي عليك بالاتساق. هو ليس حتى اختيار. نعم أيها الحضور لقد كنت مؤدبي. ونعم لقد صُنعت على عينك.

والآن أرى الشقاء حولي وأتذكر رحلتي. وأعرف أن هذه رغبتك التي أردت بها أن تغيب عن نفسك لتبحث عن نفسك. وأعرف أنني من يشقى وأنني من يبحث وأنني من يجد وأنني من يمد يدي إلى نفسي لأقتسم مع نفسي معجزة هذا الاكتمال الوجودي.

وفي هذا الحب الفائض أطالع وجه من يجهل حقيقته فأراه يبحث عني رغم أنني هو، رغم أنه هو المبحوث عنه دون أن يدري. ألا يوجد هذا الكنز مخبؤا في قلبه تحت غلالة الانفصال الموهوم؟ فلا يزداد الحب إلا تدفقا كي أقتسم معه هذه المعجزة الكثيرة عليَّ وحدي. فكيف يكون أي موقف تتخذه أخلاقيا أو لاأخلاقيا والحب الجوهري هو مصدر نظرتك لكل إنسان، وكل كائن حاس، وكل شيء. فلا يزداد الحب إلا تدفقا كي أقتسم مع الوجود كله هذه السعادة التي تَجُبَ الاغتراب وتسخو بفيض يغمرك فلا يعود هناك مطلب لأي شيء مع هذا الاكتمال وفي هذا الحضور. في هذه المعجزة الدائمة ...

سكت صوت ''محب'' وغاب الصديقان في صمت يجلله سلام عميق. بعد قليل بدآ يعتدلان في مقعديهما، يمدان أطرافهما ويتثاءبان من شدة الاسترخاء فيما يبدو.

استأذن ''محب'' مودعا فاقترح صديقه أن يسيرا قليلا بعد هذا الحوار الممتد. سارا دون أن يغادرا فيما يبدو ذلك السلام الذي أضفى على خطواتهما خفة ما. وما أن دلفا إلى شارع الأزهر حتى أوقف ''محب'' سيارة أجرة وسلم بحرارة على صاحبه.

• • •

كالعادة، أراد ''راجي'' أن يغوص في تلك الشوارع التي يألفها وتألفه. ترك لخطواته أن تمضي حيث تشاء. لكنه وجد نفسه يجلس على مقهاه المعهود. كان لم يفارق بعد تجربة التأمل وهو يريد أن يترك نفسه تسبح على سجيتها في هذا الفضاء ...

كان يشعر بأن ثمة خاطرا يناديه من مكان قصي، ولعل هذا هو ما ألجأه اليوم إلى المقهى لا إلى السير في أرجاء الحي. كأن حدسه يدعوه لتعقب خاطر ما يحتاج الإمساك به إلى سكون وترقب.

طلب ''راجي'' قهوته وظل يقلب بصره في رواد المقهى وفجأة طفا على السطح هذا الخاطر الشارد. نعم هذا هو. إنها تجربته التي عاينها من قديم على شاطئ البحر واستثارت ذكراها الآن جلسة التأمل.

ألم يشعر في تجربته تلك بوحدته مع الوجود كله؟ ألم تجلب له آنذاك، في مرورها الخاطف، إحساسا ما بالاكتمال وبالمحبة الشاملة؟

كم حاول فيما تلا ذلك من سنوات أن يحييها مرة أخرى بجهد الإرادة دون جدوى. كل ما تيسر له آنذاك هو، في أفضل الأحوال، أسلوب رومانسي. فكيف كان له، وهو الكيان المنفصل بذاته، أن يشعر بصميم شعور كيانات أخرى منفصلة بذاتها هي أيضا. كان يحاول، بقوة التخيل، تَمَثُّل أنه يحل داخل كل ''أنا'' أخرى، يحس بما تحس به ويستبطن دواخلها. ولكنه كان يشعر طول الوقت بأن كل ذلك مصطنع بشكل ما. كانت أسوار الأنا تحول فعليا، ماديا إن شئت، برغم كل قوة التخيل، دونه ودون الإحساس بوحدته الفعلية مع الآخرين. من المؤكد أنه كان يتفاعل مع بؤس الناس ويتوجع له. لكن كيف كان

يستطيع أن يتغلب على إحساسه بالانفصال وهو منفصل وجوديا بالفعل. فلم تكن قوة الخيال وشدة الرغبة بقادرتين على هدم أسوار العزلة.

ولذلك فإنه يستقبل الآن ما يتكشف له، بفضل هذه الرؤية الجديدة التي يطلع عليها، بشوق بعيد. شوق ربما يكون قد طُمر تحت وطأة الاستحالة واليأس، لكنه ظل كامنا في أعماقه كما يبدو.

فهل آن لهذا الشوق القديم أن يهدأ؟

إن حلا حقيقيا، حلا وجوديا، يلوح أمامه الآن.

فلما كان جوهره هو الوعي. ولما كان الوعي هو جوهر كل شيء، فهو من ثم كامن في كل شيء كمادته وكمظهره. إن حدسه بوحدته الوجودية مع كل شيء لم تكن إذن إلا إشارة ألقتها على طريقه طبيعته الحقيقية ليتلمس الطريق إليها ...

وما استحالة تحقيقها عن طريق الأنا، بكل تحايله الرومانسي، إلا دليل على السبيل الوحيد لتحقيقها: إدراك وحدته الفعلية بكل شيء. إنه يفيض الآن بذلك الحب المتدفق. وهو يرى الآن أنه يطل من عيون كل الناس.

وكل ما يرجوه الآن هو ألا تضيع تلك التجربة وتتبدد. ولكنه يعرف الآن أن التجربة قد تطغى عليها ربما آثار تشكله، واعتقاده بأنه كائن منفصل عن الوعي، قائم إزاء كيانات أخرى وإزاء العالم، غير أن جوهره سيظل قائما ينتظره خلف تلك الحجب ...

• • •

كانت الشمس رفيقة وادعة. اليوم يوم عطلة، تهدأ حركة المرور والناس فكأنك في مدينة أخرى. شجع ذلك ''راجي'' على التوجه إلى بيت صديقه سيرا. فالمسافة ليست بعيدة كل هذا البعد لو جُنِّبتَ المشقة التي يضيفها الزحام وارتفاع الأرصفة واحتشادها بالباعة. والسير يتيح له أن يتأمل وجوه الناس، مادة كتاباته.

أخذ يتساءل أين هؤلاء الناس، الذين ربط كتاباته بمصائرهم، من هذه الرؤية التي تنبسط أمامه شيئا فشيئا؟ هل هي مما يمكن أن يحدثهم فيه؟ هل يمكن أن تكون يوما موضوعا لمقالاته أو رواياته؟ وهل سيظل إنتاجه يُستقبل عندئذ بالحماسة المعهودة؟ أم سيكون في تحرره الوجودي موته الأدبي، بل ربما موته الفعلي؟

لكن أليس وضع بلاده أشبه بوضع مريض أنهكته العلل وأرهقته الأدواء فلم يعد يجدي معها التجاهل أو التحايل، وبات عليه أن يواجه منشأ أمراضه إن أراد أن يبصر طريق العافية؟

ثم من قال إن أي تغيير حقيقي أمر سهل؟ ألا يختبر هو نفسه، على الرغم من مرونته الذهنية النسبية التي أنجته من الجمود وعقليته النقدية التي عصمته من الانقياد، صعوبة الخروج من ربقة التشكل؟ خاصة وأنت تتحدث هنا عن أعمق صور التشكل وبالتالي عن أعمق صور التحرر؟

لكن هل يصح إلا الصحيح في نهاية المطاف؟ فهل تستطيع أي قوة أن تسجن الحقيقة؟ هل يمكن سَجن الحقيقة؟ لم يحدث هذا قط. فالحقيقة تسري كالنور بقوة سطوعها الذاتي.

• • •

استقبل ''محب'' صديقه مرحبا فرحا. كان يعد كوبا من الشاي فاقترح على ''راجي'' أن ينضم إليه في المطبخ لإعداد قهوته المعتادة. حمل الصديقان مشروبيهما وجلسا على مقعدين صغيرين حول مائدة خفيضة يتبادلان آخر أخبارهما. ولما فرغا اتجها إلى المكتبة واتخذ كل منهما مقعده المعهود، واستأنف ''راجي'' الحديث:

- إلى أين كنا انتهينا في نقاشنا الماضي؟
- كنا قد قررنا أن رؤية الإنسان لماهيته تحدد طبيعة تجربته الدينية. والذي اهتدى إلى ماهيته عن طريق العرفان ستقوم تجربته الدينية على الفهم العرفاني للدين ...

ويبدو أن ''راجي'' لم يكن قد خرج تماما من خواطره فقاطع صديقه متسائلا:

- وأين تجد يا ''محب'' هذا الفهم العرفاني؟ يكفي أن ننظر حولنا ...

أجاب ''محب'' وقد خفت حماسته قليلا وتغيرت نبرته بعض الشيء وبدا كما لو أنه يحدث نفسه:

- إن طالعت التراث الديني والفكري بعين العرفان، لوجدت أن الفهم العرفاني ما برح يتجلى في كنف الأديان كافة على مر العصور، وما برح يظهر في إطار جميع الثقافات على مر الحقب. لا يكاد يوجد مكان أو زمان غاب فيه الفهم العرفاني ...

ثم التفت إلى صديقه وقال بصوت وشى بتأثره:

- وهو، ما دمنا نتحدث هنا عن كيفية قراءتنا للدين والتراث والتاريخ، يمثل جانبا من أرقى ما فيها، إن لم يكن هو أرقى ما فيها. ليس أرقى ما فيها على سبيل التفاخر الأجوف، بل لأن نماذجه الرفيعة ما زالت تخاطب، بفضل قوة تحققها ونصاعته، أعمق أعماق وجودنا ...

صمت الصديقان برهة، ثم قال ''راجي'':

- كنا انتهينا إلى أن ظاهر الأديان جميعا متناقض متعارض على نحو لا سبيل إلى التوفيق بينه ...

- وكيف يمكنك التوفيق بين أمور قائمة على الاعتقاد ولا تخضع إلا للتصديق. فأنت إما أن تقرر التصديق أو لا، هذه هي كل الحرية المتاحة لك. لكن ذلك يجب ألا يحجب مدى التماثل بين باطنها، بين الجوهر العرفاني، أو التصوفي، فيها جميعا بسبب استناد هذا الجوهر إلى وحدة التجربة الوجودية ذاتها، أي إلى وحدة ما يدل عليه العرفان. فإذا كان ''ظاهر'' الأديان يشير إلى التفرق والتباين، فإن ''باطنها'' جميعا – أو جوهرها التصوفي – يشير إلى التلاقي والتوافق. فخلف التنوع والتعدد تلوح وحدة لافتة للنظر تستحق الاهتمام والتفسير. وهي وحدة غير مُدَّعاة وغير

وليدة سعي مقصود ولا يمكن، من ثم، إلا أن تعبر عن وحدة في التجربة، تتنوع فقط أشكال التعبير عنها ...

- ويذكرني هذا يا ''محب'' بتجربة الحب الرومانسي، التي تشكل موضوعا أثيرا لجانب كبير من الإنتاج الأدبي والفني في كل الثقافات، قد تتنوع وتتعدد أشكال التعبير عن هذه التجربة بدورها، ولكنها تحيل كلها إلى وحدة يمكن الوقوف على ملامحها المشتركة بالرغم من هذا التنوع الواسع. وحدة يميزها كل من مر بالتجربة فور الاطلاع على أشكال التعبير المختلفة هذه، لأنه يعرف عما تتحدث. فالأديب والقارئ، أو الفنان والمتذوق، يعرفان كلاهما عما يتحدثان من واقع تجربتهما المباشرة ...

- نعم، نحن هنا إزاء هذا النوع من وحدة التجربة. وحدة تعزى إلى علاقة عيانية مباشرة بالحقيقة النهائية. هناك يا ''راجي'' مذاق واحد يستشف من كل النصوص المنتمية إلى هذا النوع من الكتابات الروحية التي أُبدعت في كنف الأديان كافة، وهناك أريج واحد يَسري منها جميعا، نفس العطر. وعندما يَطَّلع عليها كل من مر بهذه التجربة، أيا ما كان انتماؤه الروحي، فإنه يتعرف عليها فورا مهما كان الشكل الذي تتبدى فيه، بالضبط كما يحدث في تجربة الحب الرومانسي التي أشرت إليها، وذلك لأن النور يعرف النور ...

- أي أن هذا التماثل لم يكن ليوجد لولا وجود وحدة في التجربة ...

- وهذا ما ينتقل بنا نقلة هائلة من فضاء المفاهيم المتعارضة إلى عيانية الحقيقة المباشرة. هذا ما يسلط الضوء على الفرق بين وزن المفاهيم ووزن الحقيقة!

سرى شيء من الحماس في حديث الصديقين وهما يلاحظان أن هناك برغم وطأة المشهد الاعتقادي المتناقض وحدة رحيبة كانا قد عايناها بشكل ما وشعرا بأنها يمكن أن توفر مخرجا أصيلا من مأزق بدا للحظة بلا حل.

– أليس في ذلك يا ''محب'' دليل إذن على أن الأديان، إن لم تُقرأ قراءة أناوية، تنطوي على إمكانية إيصال أتباعها إلى معرفة طبيعتنا الحقيقية؟

– نعم، وهذا هو من أهم ما تستطيع أن تقدمه إن لم يكن أهمه على الإطلاق. فالدلائل تقول إن التجربة الدينية، وهذا أمر يصدق على الأديان جميعا بدرجات متفاوتة، قد تقود من يقرأون نصوصها على هدي من تجربة فعلية في فهم صلتنا بالمطلق لأن يستشفوا أن في هذه النصوص ما ينطوي على معنى آخر أوثق ارتباطا بتجربتهم المباشرة وأصدق تعبيرا عن حقيقة الوجود. وذلك لأن الفهم الديني قد يتغير أما الله ذاته فلا يتغير، ولذا فالعلاقة به، أيا كانت المنطلقات، تقوم على تجربة واحدة يتعرف على دلائلها كل من عاينها ...

– وهل نستطيع أن نقرأ الآن كلا من الإسلام والمسيحية من منظور من يعرف طبيعته الحقيقة، ونرى كيف يعبر هذا المنظور عن معناهما الباطني؟

– بكل تأكيد! وتلك واحدة من أمتع الرحلات الفكرية والروحية التي يمكن أن يقوم بها الإنسان. ولا يقتصر الأمر بطبيعة الحال على الإسلام والمسيحية، بل ينطبق على الأديان كافة. ولكننا نقتصر في حديثنا هنا الآن على المسيحية والإسلام، ولنأخذهما بترتيبهما التاريخي هذا.

– لنبدأ بالمسيحية إذن ...

– عظيم، ولكننا لن نتناول المسيحية كما ينظر إليها الإسلام مثلا، أو أي دين آخر. بل كما يقدمها المؤمنون بها. وستكون هذه أيضا هي الطريقة التي سنتعامل بها مع أي دين ...

– نعم، فلا معنى أن تُسقط اعتقادا ما على اعتقاد آخر!

– بالضبط. والفكرة الجوهرية في المسيحية هي أن يسوع قد جاء ليخلص الناس من الخطيئة وليبشر بملكوت السموات. وقد ولد يسوع ميلادا خارقا، بلا

أب، فقد حل الروح القدس على أمه مريم، فهو ابن الله. وكانت الخطيئة قد تسللت إلى الإنسان من آدم وحواء بعصيانهما أوامر الله، والموت هو جزاء الخطيئة. والتكفير عن الخطيئة يتطلب تضحية وقربانا. فقد كانت التوراة تقضي بألا يكون غفرانٌ إلا بدم. ولذا كانت تذبح الذبائح تكفيرا للذنوب. وقد ضحى يسوع ابن الله بنفسه، وسُفك دمه على الصليب، ليخلص البشر من الخطيئة وليرفع عنهم الموت لأن من يؤمن به كتبت له الحياة الأبدية ...

– نعم، هذا هو الفهم الشائع للمسيحية في صفوف المؤمنين بها ...

– مدار الفكرة المسيحية هو إذن الخطيئة والتخلص من الخطيئة بالفداء والنجاة من الموت بالحياة الأبدية في ملكوت السموات، وما يرتبط بذلك من فهم لطبيعة يسوع وعلاقته بالله ...

– وغني عن القول إن الفهم الكنسي الشائع يأخذ هذه الأمور بمعناها الحرفي.

– ولكن الرأي التصوفي(*) يقرأ الفكرة المسيحية قراءة أخرى. فالخطيئة الوحيدة، أو الخطيئة الأصلية، التي تسللت إلى بني آدم هي عدم معرفة طبيعتنا الحقيقية. والتضحية الوحيدة الممكنة، إن جاز التعبير، هي التضحية بالأنا الموهومة. وملكوت السموات ليس إلا اكتشاف حقيقتنا الداخلية، لأن هذا هو سبيل التخلص من المعاناة واكتشاف السعادة المقيمة. ملكوت السموات هو الحضور الواعي. وما رسالة يسوع الحقيقية إلا أنه أشار إلى السبيل المفضي إلى ذلك بحكمه وأمثاله وأقواله وأفعاله، وبهذا المعنى يكون مُخَلِّصَاً.

– ولكن أين نجد هذه القراءة للمسيحية؟

(*) على سبيل الاصطلاح، يستعمل في هذا النص لفظ ''التصوف'' ليقصد به النهج الباطني أو العرفاني في كل الأديان، وهو يقابل اللفظ الإنجليزي Mysticism، أما لفظ ''الصوفية'' فيقصد به النهج الباطني أو العرفاني في الإسلام تحديدا، وهو يقابل اللفظ الإنجليزي Sufism.

- من يطالع أنجيل توما، الذي أُكتشف في نجع حمادي عام ١٩٤٥، يتبين ذلك من نصوصه على نحو ناصع التعبير والوضوح.

- ولماذا هذا الإنجيل بالذات وهو إنجيل تأخر اكتشافه كما تقول، أليس بالوسع التعرف على الرؤية العرفانية في الأناجيل الأربعة المعروفة؟

- يمكنك أن تقف بالتأكيد على كثير من عيون الحكمة في الأناجيل الأربعة المعروفة، وعلنا نشير إلى بعضها. لكن إنجيل توما يورد من أقوال المسيح ما يجسد جوهر رؤيته، دون أن يُعنى – على عكس الأناجيل الأخرى – بتسجيل ما يروى عن حياة يسوع. وهو من أبدع كنوز الحكمة الرفيعة التي يمكنك أن تقرأها. وكلما تمعنت فيه تكشفت لك رؤية تقودك إلى ذاتك الحقيقية بلغة شاعرية ساحرة أخاذة. وإن لم تقرأ هذا النص الجميل وأنت تدرك الفهم العرفاني قد لا ترى فيه إلا بضعة أقوال ربما تكون جميلة، لكن جلها سيبدو غامضا لا سبيل إلى سبر أغواره. وربما يكون هذا ما دفع المسيح إلى أن يكرر عبارة ''الحق الحق أقول لكم'' ليشير إلى أنه ينطق لا بمجرد أقوال جميلة تعجب بها، بل بوصف دقيق لطبيعة تجربتنا المباشرة. ولذا كان يكرر أيضا عبارة ''من له أُذُنان للسمع فليسمع''.

قام ''محب'' إلى ركن كان يبدو أنه يعرفه في مكتبته وسحب كتابا صغيرا مليئا بأوراق تُعَلِّم صفحات مختلفة، وقال:

- وتأمل كيف يبدأ: ''هذه هي الأقوال الخفية التي قالها يسوع الحي'' ويمضي من فوره فيقول ''من يكتشف معنى هذه الكلمات لن يذوق الموت''. فتذوق الخلود يتوقف إذن على اكتشاف معنى الكلمات. ولذلك وُصف يسوع هنا بيسوع الحي لأن الرؤية المعروضة في هذه الكلمات تهب حياة لا موت فيها. وتلك الحياة التي لا موت فيها ليست مقتصرة على يسوع بل هي متاحة لكل ''من يكتشف معنى

هذه الكلمات''، أي لمن يكتشف طبيعته الحقيقية، الوعي الذي لا يموت لأنه لم يولد ولم يدخل تيار الزمن أصلا ...

- نعم، بغير الفهم العرفاني تظل هذه الأقوال مستغلقة بالفعل!
- ولذا وصفت بالأقوال ''الخفية'' ...

فتح ''محب'' الكتاب الصغير مجددا ثم قال بحماسة:

- وتأمل كيف ساوى يسوع بينه وبين سائر الناس بمجرد إدراكهم للحقيقة. فها هو يقرر في القول الثامن بعد المائة: ''من يشرب من فمي يصير مثلي ... ويبصر ما كان مستورا.''، أي من يتذوق الحقيقة التي أتكلم عنها ويبصر ما كان مستورا ''يصير مثلي''. و ''ما كان خفيا [وهو أن طبيعته الحقيقة هي من طبيعة المطلق] سيُكشف له''.

واشتدت حماسة ''محب'' كأنه عاشق يقرأ رسالة حبيبته:

- وإليك هذا الحوار البديع في القول الثالث عشر:

''قال يسوع لتلاميذه: وازنوا بيني وبين شيء آخر وقولوا لي ماذا أُشبه؟

قال له سمعان بطرس: أنت تشبه ملاكا بارا.

وقال له متى: أنت تشبه فيلسوفا حكيما.

أما توما فقال له: يا معلم، إن لساني ليعجز عن أن يقول ماذا تشبه.

فقال يسوع: لست معلمك، لأنك شربت من النبع الفوار الذي أَرَقْتُه.''

أغلق ''محب'' الكتاب ثم قال:

- فمن يدرك أنه ليس الصور الزائلة – الملاك البار والفيلسوف الحكيم – بل ما وراء الكلمات، لأن الكلمات لا تصفه إنما تشير فقط في اتجاهه، يشرب من نفس

النبع، نبع المعرفة، ويدرك أنه هذا النور المتعالي على الصور، ولكنه المتجلي أيضا على هيئة هذه الصور. ولذا قال أيضا في ...

قلب ''محب'' عددا من الصفحات:

- ... في القول الثالث ''إن ملكوت السماوات في داخلكم وهو أيضا في خارجكم''. فالبشارة – وهذا هو معنى كلمة إنجيل – هي أن ملكوت السماوات – الوعي/المطلق – هو هنا بالفعل، وأنه حقيقة كل شيء، وكل المطلوب هو إدراك ذلك. عندئذ يدرك المرء أنه ابن ذلك الوعي. أي أن ذلك الوعي هو أصله ومصدره ...

- وألا يوحي هذا بحلٍ ما لكل ذلك الجدل اللاهوتي حول فكرة أن يسوع ابن الله؟

لم يتخل ''محب'' عن حماسته وقال:

- بالتأكيد! لقد قال يسوع في إنجيل يوحنا – وها أنت ترى أن هذه الرؤية غير مقتصرة على إنجيل توما المكتشف حديثا في نجع حمادي – ''أنا والآب واحد''. وعندما يتلقى الإنسان العادي هذا الكلام لا يفهمه إلا بذهنه الذي لا يعرف إلا الكيانات المعزولة عن بعضها بعضا، لا يعرف الوحدة الجوهرية بين كل شيء. ولا يعرف أن النسبي ما هو إلا تجلٍ للمطلق. ومعنى عبارة يسوع هذه التي تلخص كل ما نتحدث عنه منذ بداية حوارنا، هو أن أصلك ومصدرك هو الوعي ...

قاطعه ''راجي''، ربما ليوقف تدفق حماسة صديقه، قائلا:

- ليس هذا بالطبع الفهم المسيحي الشائع لطبيعة المسيح ورسالته. فالكنائس تأخذ قول المسيح بأنه ابن الله بمعناه الحرفي، أي بإشارته إلى وجود صلة فعلية بين أب وابن ...

- ما قول يسوع هذا إلا إشارة لطبيعة الصلة بين الله، أو المطلق، وبين الإنسان، أو النسبي. ما هو إلا تبيان لكونهما من طبيعة واحدة. وهذا هو الحل البسيط، الذي ينهي كل الجدل الفقهي أو اللاهوتي بشأن طبيعة المسيح وعلاقته بالله. فيسوع إنما قال ما يقوله الفهم العرفاني لطبيعتنا الحقيقية. ويكفي أن تطالع بساطة هذا التفسير وسلاسته واتساقه وأن تقارنه بالتعقيد الشديد للتفسيرات اللاهوتية. ولسنا في حاجة هنا إلى إثبات أي شيء بالدخول في مثل هذا الجدل، فالنور – كما قلنا – يعرف النور.

- وفي حدود علمي فإن المسيح لم يقل قط إنه هو وحده ابن الله، كما تقول الكنائس المختلفة ...

فتح ''محب'' الكتاب ثانية وقرأ:

- انظر ماذا يقول يسوع في القول الثالث من إنجيل توما: ''عندما تعرفون أنفسكم، إذ ذاك ستعرفون، وتفهمون أنكم أنتم أبناء الآب الحي. لكنكم إذا لم تعرفوا أنفسكم أقمتم في الفقر وكنتم الفقر''. هو ببساطة يقرر، كما يقول الفهم العرفاني أن من يعرف نفسه يدرك أنه ابن المطلق، ''عندما تعرفون أنفسكم ... ستعرفون ... أنكم أبناء الآب الحي''. هذه في كلمات قليلة هي كل الحقيقة ...

- ومن الواضح أن الفقر هنا يعني بؤس الحياة الناشئ عن عدم معرفة هذه الحقيقة ...

أخذ ''محب'' يقلب في الكتاب ثم قال بحماسته المتدفقة:

- وتأمل يا ''راجي'' هذه الإشارة الواردة في القول الخامس: ''اِعرف ما يواجهك، وما يخفى عليك ينكشف لك''. أي تأمل طبيعة تجربتك المباشرة. ألم يكن هذا يا ''راجي'' هو ما فعلناه؟ ثم هو يشرح لك كيف تستطيع أن تتأمل طبيعة تجربتك المباشرة ...

قام ''محب'' إلى مكتبته وأخرج كتابا آخر ثم قال:

- ''إن لم ترجعوا وتصيروا مثل الأولاد فلن تدخلوا ملكوت السماوات''. أي إن لم تنظروا إلى الحياة ببراءة الرؤية، غير المثقلة بالمفاهيم التي شكلت نظرتكم للواقع وجعلتكم ترون هويتكم ككيان منفصل، لن تتعرفوا على طبيعتكم الحقيقية. ثم تأمل كيف أن أقوالا غامضة ينجلي معناها بوضوح باهر عندما تقرأها على ضوء الفهم العرفاني، فها هو يقول في القول السادس والستين: ''أروني الحجر الذي نبذه البناؤون: ذلك هو حجر الزاوية''. وما هذا الحجر الذي نبذه البناؤون إلا تأمل هذه التجربة الوجودية المباشرة. أليس هو بالفعل حجر الزاوية الذي يقوم عليه الفهم العرفاني؟

توقف ''محب'' عن تدفق استرساله فوجد صديقه مجالا ليطرح فكرته:

- كما أن يسوعا، في حدود علمي، لم يزعم قط أنه المسيح، بالمعنى المفهوم لهذه الكلمة في عصره، أي الملك الذي سيعيد بناء مملكة داوود. ولم يقل إنه سيخلص أحدا ...

- لقد بَيَّن، بإشارته إلى طبيعة الوحدة بين طبيعتنا الحقيقية وطبيعة المطلق، طريق الخلاص. بهذا المعنى يكون هو المخلص، إن شئت. وهذا هو البعث الحقيقي من بين الأموات، أي من لا يعرفون هويتهم الحقيقية ...

- ولم يقل أيضا، في حدود علمي أيضا، إن الخطايا ستغفر بفضل الإيمان به ...

- نعم، فالخطيئة الوحيدة هي الجهل بطبيعتنا الحقيقية، وتلك ''الخطيئة الأصلية''، أي أصل أو أم كل الخطايا أو الشرور أو المعاناة، تزول لا بالإيمان بل بالمعرفة. فيسوع عندما قال مثلا ''أنا هو نور العالم'' أو ''أنا هو الطريق والحق والحياة''، لم يكن يعنى بعبارة ''أنا هو'' شخص يسوع بل كان يعني طبيعتنا الحقيقة، معرفة هذه الطبيعة هي الطريق والحق والحياة. ثم تأمل كيف تجمع عبارة ''أنا هو'' في

ذاتها كل الحقيقة: فأنا، أي النسبي، هو، أي المطلق، في إشارة إلى واحدانية الهوية. لقد فُهمت أقوال مثل ''ليس أحد يأتي إلى الآب إلا بي'' على أنها تعني التصديق بالقصة الشائعة عن يسوع ورسالته، في حين أن معناها المباشر في غاية الوضوح: فكيف يمكن الوصول إلى الآب – أي الحقيقة النهائية – إلا عن طريق هذه الرؤية القائمة على وحدة المطلق، الآب، بالنسبي، الابن. وبنفس هذه الطريقة فهمت أقوال مثل ...

وفتح ''محب'' الكتاب مرة أخرى ليقرأ:

- ... ''كل من يشرب من هذا الماء يعطش أيضا. ولكن من يشرب من الماء الذي أعطيه أنا فلن يعطش إلى الأبد. بل الماء الذي أعطيه يصير فيه ينبوع ماء ينبع إلى حياة أبدية''، فهمت هذه الأقوال إذن على أنها إشارة إلى اعتقاد ما، في حين أن المقصود بالماء، على الأقل من وجهة النظر التي نتحدث عنها، هو هذه المعرفة العيانية المستمدة من التجربة المباشرة ...
- كما أن المسيح، في حدود علمي كذلك، لم يؤسس كنيسة ما، ولم يعين شخصا ليوجهها. والمسيح لم يكتب إنجيلا، ولم يطلب من أي شخص أي يفعل ذلك ...
- نعم، ما الإنجيل، أي البشارة، إلا بشارة بالخلاص من المعاناة، إلا بشارة بأن المعاناة والشقاء ليسا قدرا مقدورا. بل أن التحرر منهما أمر متاح للجميع. هذا هو يا ''راجي'' الفرق بين الرؤية الاعتقادية والرؤية العرفانية ...

سكت الصديقان، إذ يبدو أنهما فرغا من بحثهما للمسألة، لكن ''راجي'' ما لبث أن قال:

- ''محب'' هل لي أن أسألك عن سبب حماستك التي لاحظتها وأنت تقرأ أقوال المسيح، ولا أخفي عليك أنها ذكرتني بحماسة العاشقين؟

- ألا تثير هذه الأقوال البديعة الحماسة التي تتحدث عنها؟ ألا تشعر بألفة الرفقة الحميمة وأنت ترى فيها تعبيرا عما يتردد في جنبات نفسك؟ ألا يتملكك العجب وأن ترى كيف أتيح لمعلم عظيم مثل المسيح أن يُعَبِّر، لأناس بسطاء، عن هذه الرؤية التحريرية بتلك الأقوال البسيطة والعميقة في آن، الأخاذة بنقائها الخالص المصفى. وهو نعم إعجاب العاشقين. ألم تتحدثَ عن تجربة الحب وتأثيرها في الأدب والفن؟ ألا يهوى العاشقون قراءة عيون الأدب التي تتحدث عن تجربتهم هذه؟ وأنت أيضا عندما تحب الحقيقة، تغدو مولعا بقراءة ما قاله عنها العارفون. وذات هذا المذاق ستجده وأنت تقرأ أشعار رابعة والحلاج والبسطامي وجلال الدين. ونفس هذا الأريج سيسري أيضا في وجدانك وأنت تقرأ عيون الحكمة الشرقية ...

- وهل وُجد يا ''محب'' في تاريخ المسيحية من فسر أقوال المسيح بهذه الرؤية التي نعرضها هنا ؟

- بالتأكيد. وما دمت تتحدث عن العشق، دعني أعرض عليك كيف فسر متصوف مسيحي هو المعلم إيكارت قولا من أقوال المسيح في نص جميل تترك قراءته في النفس صدى عميقا ...

- ومن هو المعلم إيكارت هذا؟

- هو قس ألماني عاش في أواخر القرن الثالث عشر وأوائل القرن الرابع عشر(*).

وأخذ ''محب'' من المكتبة كتابا آخر وبدأ يقرأ:

- ''تحدثَت الغبطةُ النهائية [أي المسيح] بحكمتها فقالت: 'طوبى للمساكين بالروح لأن لهم ملكوت السماوات' ''. ويمضي المعلم إيكارت في شرح المقصود بالمساكين بالروح، أو الفقراء، فيقول: ''هناك الفقر الخارجي ... وهناك فقر آخر،

(*) المعلم إيكارت (نحو ١٢٦٠ – نحو ١٣٢٧).

فقر داخلي هو الذي تنهض عليه كل كلمة من قول ربنا 'طوبى للمساكين بالروح'. فالإنسان الفقير هو من لا يريد شيئا ولا يعرف شيئا ولا يملك شيئا''. ثم يشرح أن وجود أي أثر للتعلق بالإرادة الشخصية أو بالمعرفة الشخصية أو التمسك بالأشياء لا يتيح الوصول إلى ''ملكوت السماوات''، لأن كل ذلك، إذا استخدمنا مصطلحاتنا نحن، مظاهر لنمط تأكيد الأنا. فأنت لن تعرف ملكوت السماوات، ذاتك الحقيقية المرادفة للسعادة النهائية، إلا عندما تتجاوز الأنا وتكتشف ذاتك الحقيقية.

وقام ''محب'' مرة أخرى إلى المكتبة وأخذ كتابا آخر، ثم مضى يقول:

- ويذكرني هذا بمقطع كتبه متصوف مسيحي آخر معاصر للمعلم إيكارت هو هنري سوزو(*) يقول فيه ''الذي يجعل الإنسان يضل السبيل ويَسلب منه الخلاص ... هو فقط ذاته [أي الأنا] ... التي يبتعد بها ... عن الله [ويتجه بها] نحو نفسه ويجعل [منها] ذاتا تخصه. أي أنه يستملك عن عَمى ما يملكه الله، ويجعل ذلك هدفه ... أما الرجل الذي هجر ذاته فهو ميت لنفسه، وضاع للأبد في الله، وانتقل إليه وأصبح روحا واحدة معه من كل الأوجه، مثل قطرة ماء صُبت في [إناء] نبيذ. فهذه النقطة تضيع بالنسبة إلى نفسها وتَسحب إلى نفسها ونحو نفسها النبيذ ولونه''.

صمت ''محب'' برهة ثم أضاف:

- وللمعلم إيكارت مقطع جميل يصف فيه تجربته التي تحقق فيها من وحدته هذه مع الله يقول فيه ...

وأخذ من المكتبة كتابا جديدا ومضى يقرأ:

(*) هنري سوزو (نحو ١٣٠٠ – ١٣٦٦).

- ''بعض البسطاء يعتقدون أنهم سيرون الله كما لو كان واقفا أمامهم هناك، بينما هم واقفون هنا. ليس الأمر على هذا النحو. الله وأنا، نحن واحد ... لقد تحولت إليه بطريقة تجعله يصنعني وجودا واحدا مع ذاته – لا موجودا مماثلا له ... إن العين التي أُبصر بها الله، هي نفس العين التي يبصرني بها الله. إن عيني وعين الله هما نفس العين – واحدة في الإبصار، واحدة في المعرفة، وواحدة في المحبة''(**).

تطلع ''محب'' إلى صديقه وسأله:

- ألا ترى يا ''راجي'' نفس ما كنا نتحدث عنه، نفس التفسير ونفس الرؤية ...

• • •

اقترح ''محب'' على صديقه أن يعد له قهوة ثانية، إذ يبدو أن لقاءهما سيطول. اتجها معا إلى المطبخ وأعدا مشروبيهما ثم عادا إلى مجلسيهما. ظلا صامتين لحظة يتدبران من أين يستكملان الحديث وما لبث أن قال ''راجي'':

- ألا تذكرك كلمة المعلم إيكارت التي يقول فيها ''إن العين التي أبصر بها الله هي نفس العين التي يبصرني بها الله'' بقول الحلاج(*) ''أنا من أهوى ومن أهوى أنا''؟
- أو قول الشبلي(**) الشهير ''ما في الجبة إلا الله'' ... وأنت لا تجد مثل هذه الأقوال في نصوص تردد ترديدا، بل هي وليدة معاينة مباشرة نابعة من يقين عياني.

شعرا الصديقان أنهما انتهيا من هذه النقطة، فقال ''راجي'' ممهدا للانتقال إلى نقطة جديدة:

(**) Colledge, E. & McGinn, B. (trans), Meister Eckart: The Essential sermons, Commentaries, Treasties and Defense, Ramsey, N.J., Paulist Press, 1982.
Evans, C. De B., *Eckart*, London, 1924.

(*) أبو عبد الله حسين بن منصور الحلاج (٨٥٨ – ٩٢٢).

(**) أبو بكر الشبلي (٨٦١ – ٩٤٥).

- وهذا ينقلنا يا ''محب'' إلى الإسلام. ودعني أسألك هل هذه الرؤية التي نتحدث عنها هنا وجدت، بهذا القدر من الوضوح، في الإسلام أيضا؟

- دعنا نستذكر يا ''راجي'' أننا كنا نتناول كيف يَقرأ الدين مَن عَرِفَ طبيعته الحقيقية. ودعنا إذن نعمد أولا إلى الرد على هذا السؤال ثم نتفقد ثانيا ما إذا كان قد وجد في الإسلام من يعبرون عن هذه الرؤية التي نحن بصددها.

- عظيم. كيف ينظر إذن من عرف أن ماهيته هي الوعي أو المطلق إلى الإسلام؟

- سينظر إليه على أنه توحيد مطلق!

- وما الجديد في ذلك؟ هل من ينظرون إليه بالفهم الدارج يكون توحيدهم منقوصا مثلا؟

- التوحيد إما أن يكون كاملا وإما لا يكون توحيدا حقيقيا. لكن دعنا، قبل أن نخوض في هذه المسألة، نؤكد أننا لسنا، مثلا، بصدد مناقشة فكرية لمسألة من مسائل الإلهيات. فهذا النوع من المناقشات لا يعنينا في حوارنا هنا. نحن لا نبحث إلا فيما يخضع للبحث والتجريب والتذوق والتعرف والتأكد والمعاينة. ما يعنينا هنا هو الاستكشاف التجريبي. ومادة هذا الاستكشاف هي التجربة المباشرة العيانية لكل منا. أما الجدل الفكري لذاته فلا يعنينا هنا من قريب أو بعيد ...

- نعم، نحن نتحدث عمن ''اكتشف وعاين'' طبيعته الحقيقة، لا عمن ''يتصور أو يعتقد'' أنها على هذه الصورة أو تلك ...

- بالضبط، ومن وجهة نظر الفهم العرفاني إذن، الوجود صفة للمطلق وحده، لله وحده. وكل شيء سواه ليس له وجود مستقل في ذاته، فهو ليس إلا تجليا للمطلق. وهذا هو معنى التوحيد التام. وعليه، إن أنت تصورت أنك موجود إزاء المطلق، أنك وجود إزاء وجود آخر هو وجود الله، أي أنك – بعبارة أخرى – ''أنا'' منفصلة، لم يكن توحيدك كاملا!

- وهل هذا هو المعنى الذي يفهم به المسلمون دينهم؟

- من عرفوا طبيعتهم الحقيقية، نعم. أما أصحاب الفهم الدارج، فلا. خذ مثلا الفهم الدارج لإعلان التوحيد الأول الذي يقول: ''لا إله إلا الله''. هناك من يفهمون، أو كانوا يفهمون، هذه الشهادة على أنها لا تعني، مثلا، إلا نفي صفة الإلوهية عن الآلهة التي كان يعبدها العرب قبل الإسلام أو التي يعبدها آخرون، وإثباتها – أي صفة الإلوهية – لله وحده ...

- ولعل هذا بالفعل هو الفهم الأكثر شيوعا ...

- والمناخ الذي طرح فيه إعلان التوحيد هذا إبان نشأة الإسلام كانت تتعدد فيه الآلهة، ولذا كان يمكن أن يشيع فيه هذا النوع من الفهم. فقد قيل مثلا في أسباب نزول سورة ''الكافرون'' أن قريشا قالت لمحمد: ''نعبد إلهك سنة وتعبد إلهنا سنة، ونعبد إلهك سنة وتعبد إلهنا سنة''، بما يشير إلى أن التصور السائد، لدى قريش على الأقل، هو أن الله مجرد إله آخر. وقيل إن هذا التكرار في قول قريش هو الذي استتبع التكرار الوارد في السورة كأنه جاء ردا عليه: ''لا أعبد ما تعبدون. ولا أنتم عابدون ما أعبد. ولا أنا عابد ما عبدتم. ولا أنتم عابدون ما أعبد.'' ...

- لكن مع نفي صفة الإلوهية عما سوى الله تفرد هو وحده بالإلوهية. فما المأخذ على هذا الفهم الذي أعتقد أنه يمثل بالفعل فهم عموم المسلمين؟ فشهادة ''لا إله إلا الله'' تعنى أن هناك إلها واحدا ولا إله سواه. فأين التوحيد المنقوص في هذا الفهم؟

- توحيد الفهم الدارج توحيد منقوص لأنه ما زال يرى أن الله معه، لا آلهة أخرى، بل موجودات أخرى. أما التوحيد المطلق فلا يرى مع الله أي موجود سواه. ونحن نقصد، بالطبع، بالموجود شيء له صفة الوجود المستقل بذاته. والفهم العرفاني يرى أن الأشياء التي ندركها حولنا وفي أنفسنا ليس لها وجود مستقل بذاتها. بل هي

مجرد تجلٍ للواحد في ذاته كذاته عينها. هذا ما تدلنا عليه تجربتنا المباشرة. وعليه، يَفهم التوحيد المطلق ''لا إله إلا الله'' على أنها تعني ''لا موجود إلا الله''، أو ''لا يتصف بصفة الوجود إلا الله''، أو ''لا وجود إلا لله''. فهذا الفهم ينزهه لا عن شريك يشاركه الإلوهية فحسب – وهذا بالطبع أمر بديهي – بل عن شريك يشاركه الوجود. فأينما تولوا فثم وجه الله ...

- في حين أن معظم المسلمين، بل معظم الناس، يعتبرون أنهم كيان منفصل إزاء الوجود، وإزاء بعضهم بعضا، وإزاء الله ...

- بالفعل. لأن الفهم الدارج ''يتصور'' أن هناك مبدأ آخر للتصرف والفعل غير الله. وما هذا المبدأ الآخر إلا ''الأنا''. وعندما يقول الفهم العرفاني إن الله هو الموجود الوحيد، فإنه لا يقصد الخوض في مناقشة فكرية لمسألة من مسائل الإلهيات، بل يريد أن يشير إلى مسألة عملية تماما وهي أن فكرة ''الأنا''، التي ما أن تظهر في الفهم حتى يظهر في ركابها المكان والزمان والعالم كوجود منفصل قائم بذاته، هي الحجاب الذي يحجب هويتنا الحقيقية، وهي من ثم سبب الشقاء. هذا هو مقصد الفهم العرفاني. ذلك أن ما يفعله الإنسان، وفقا للتصور الدارج، ينطلق – من الناحية الواقعية الفعلية – لا من الله، أو الوعي، أو المطلق، وشرط هذا الانطلاق هو معرفة طبيعتنا الحقيقية، بل ينطلق الفعل من مبدأ تشغيل أو أداء الأنا، من مبدأ تأكيد الأنا. والمقصود بتنزيه الله عن أن يكون شريك له في الوجود هو نفي أن تكون ''الأنا'' مبدأ فعل، أو مشيئة، مستقل تخضع له تصرفات المرء من دون الله أو المطلق، نفي أن تُتخذ ''الأنا'' إلهاً. هذا هو معنى التوحيد المطلق.

- وهل وجد هذا الفهم العرفاني بهذه الصورة في الإسلام؟

- كنت تتحدث عن العشق يا ''راجي''. ومن أبدع ما كتب في كل اللغات نص ينسبه البعض إلى محيي الدين ابن عربي(*) فيسمى ''الرسالة الوجودية'' وينسبه آخرون إلى أوحد الدين البلياني(**) فيسمى حينا ''رسالة في الوحدة المطلقة'' وحينا ''الرسالة البليانية''(***). وهو يعرض الرؤية التي نتحدث عنها في وضوح مبهر.

قام ''محب'' إلى رف آخر من المكتبة واستل منه كتابا صغيرا ثم أخذ يقرأ وقد تملكته الحماسة من جديد:

''قال صلى الله عليه وسلم 'من عرف نفسه فقد عرف ربه'(****). [و] أشار صلى الله عليه وسلم بذلك [إلى] أنك لستَ أنت، بل أنت هو بلا أنت ... فإن قال قائل: 'كيف السبيل إلى معرفة النفس وإلى معرفة الله' فالجواب: سبيل معرفتها أن تعلم وتتحقق أن الله عز وجل كان ولم يكن معه شيء، وهو الآن كما كان ...

''ولكنك لا تعرف [ذلك] وأنت تراه [= رغم أنك تراه]، ولا تعلم أنك تراه. ومتى يُكشف لك هذا السر، علمتَ أنك لست سوى الله ... وأنك لم تزل ولا تزال، بلا حين ولا أوان ... جميع صفاته صفاتك، وترى ظاهرك ظاهره، وباطنك باطنه، وأولك أوله، وآخرك آخره، بلا شك ولا ريب؛ وترى

(*) محيي الدين بن عربي الأندلسي (١١٦٤ – ١٢٤٠).

(**) أوحد الدين البلياني (؟ – ١٢٨٨).

(***) المخطوط رقم ١١١١١-٩، بالمكتبة الرقمية لجامعة أم القرى في المملكة العربية السعودية، بعنوان الرسالة البليانية/مقالات شيخ العارفين بلياني.

(****) يشكك البعض في صحة هذا الحديث، وإن ذكره الشعراني في الطبقات، وابن عربي في المسائل والفتوحات، والجيلي في الإنسان الكامل، والتلمساني في شرح المواقف، وضياء الدين النقشبندي في جامع الأصول. وقيل إنه رُوي عن يحى بن معاذ الرازي، أي أنه من قوله. وذكر البعض أن الشيخ محيي الدين ابن عربي قال: هذا الحديث وإن لم يصح من طريق الرواية، فقد صح عندنا من طريق الكشف. وفي قول آخر: قد صح لدينا تحققا.

صفاتك صفاته، وذاتك ذاته، بلا صيرورتك إياه وصيرورته إياك، ولا بقليل ولا بكثير ...

''ولهذا أَجاز للواصل إلى الحقيقة أن يقول: 'أنا الحق' وأن يقول: 'سبحاني'. وما وصل واصل إليه إلا ورأى صفاته صفات الله، وذاته ذات الله ...

''فمتى عرفتَ نفسك ارتفعت أنانيتك(*) [= أناويتك] وعرفت أنك لم تكن غير الله ...

''فإن رأيتَ الأشياء بلا رؤية شيء آخر مع الله تعالى ... فقد عرفتَ نفسك. فإن معرفة النفس بهذه الصفة هي معرفة الله، بلا شك ولا ريب.

''فإن سألك سائل: 'كيف السبيل إلى وصاله؟ فقد أَثبتَ [أنت] أن لا [شيء] غير سواه، والشيء الواحد لا يصل إلى نفسه'، فالجواب: لا شك أنه في الحقيقة لا وصل ولا فصل، ولا بُعد ولا قرب، لأنه لا يمكن الوصال إلا بين اثنين، فإن لم يكن إلا واحد، فلا وصل ولا فصل ... فيكون [واقع الحال هو من ثم] وصل بلا وصل، وقرب بلا قرب، وبعد بلا بعد.

''فإن قيل: 'فَهِمنا الوصل بلا وصل، فما معنى القرب بلا قرب والبعد بلا بعد؟'، فالجواب: أعني أنك، في أوان القرب والبعد، لم تكن شيئا سواه، ولكنك لم تكن عارفا بنفسك ولم تعلم أنك هو بلا أنت. فمتى وصلت إلى الله تعالى، أي عرفت نفسك، علمت أنك كنت إياه، وما كنت تعرف [من] قبل أنك هو أو غيره. فإذا حصل العرفان، علمتَ أنك عرفتَ الله بالله لا بنفسك''.

(*) أي قولك ''أنا''، ولا يقصد بكلمة ''أنانية''، في أقوال الصوفية، الأثرة أي تفضيل الأنا، بل يقصد بها الإقرار بوجود الأنا ككيان منفصل يتمتع بمقومات وجوده في ذاته.

توقف ''محب'' عن القراءة وقال:

- ويمضي المؤلف – ابن عربي أو البلياني – يؤكد نفس المعنى فيقول:

''فإذن العارف والمعروف واحد، والواصل والموصول واحد، والرائي والمرئي واحد. فالعارف صفته والمعروف ذاته، والواصل صفته والموصول ذاته، والصفة والموصوف واحد''.

وعاد المؤلف ليستأنف حديثه:

''هذا بيان [= شرح حديث] 'من عرف نفسه فقد عرف ربه'. فمن فهم هذا ... عَلِم أنه لا وصل ولا فصل، وعلم أن العارف هو والمعروف هو، والرائي هو والمرئي هو، والواصل هو والموصول هو. فما وصل إليه غيره [قط]، وما انفصل عنه غيره [قط]. فمن فهم ذلك خَلُصَ من شَرَك الشِرْك، وإلا فلم يشم رائحة الخلاص من الشرك ...''

ثم يخاطب الإنسان ذا الفهم الدارج بهذه الأبيات المعبرة:

''ظننتَ ظنونا بأنك أنـت وما أن تكونَ ولا قط كنـتَ
فإن أنت أنت فإنك ربٌ وثاني اثنـين، دع ما ظننـتَ
فلا فرق بين وجوديكما فما بان عنك ولا عنه بنتَ''(*)

ثم يمضي قائلا:

''وعلى الجملة إن الرائي والمرئي، والواجد والموجود، والعارف والمعروف، والموحِّد والموحَّد، والمدرِك والمدرَك، واحد: هو يرى وجوده بوجوده، ويعرف

(*) أي: ظننتَ أن لك وجودا مستقلا، ولكن ليس من الصحيح أنك موجود بهذه الصفة فلم يكن لك قط هذا الوجود المستقل. فلو كان لك مثل هذا الوجود المستقل لكنت رباً بدورك، أي كنت واحدا آخر بالإضافة إلى الله، أي ثاني اثنين، فدع ما تظن. فلا فرق بين وجودك ووجود الله الذي لم ينفصل عنك ولم تنفصل عنه.

وجوده بوجوده، ويدرك وجوده بوجوده، بلا كيفية إدراك ورؤية ومعرفة ... فكما أن وجوده بلا كيفية فرؤية نفسه بلا كيفية، وإدراكه نفسه بلا كيفية، ومعرفة نفسه بلا كيفية''.

ويعود للشعر فيقول:

''عـرفـتُ الـرب بالـرب بلا نقـص ولا عيـب
فــذاتــي ذاتـــه حـقــا بلا شــك ولا ريــب
ولا صـيـران(*) بينـهـمـا فنفسي مَظهرُ الغيب
ومـنـذ عَـرِفَـتُـه نـفـسـي بـلا مـزج ولا شـوب(**)
وصلت وصل محبوبي بـلا بعـد ولا قـرب
ونلت عطاء ذي فيض بلا مَـنٍ ولا سلــب
ولا فنيـت لـه نـفـسـي ولا يبقى له ذوب(***)''

ويعود لحديثه فيقول:

''فإن سأل سائل وقال: 'أنتَ أَثبتَّ الله وتنفي كل شيء، فما هذه الأشياء التي تراها؟'، فالجواب: هذه المقالات [نتبادلها] مع من لا يرى سوى الله شيئا. و[أما] من يرى شيئا سوى الله فليس لنا معه جواب وسؤال، فإنه لا يرى غير ما يرى. ومن عرف نفسه لا يرى غير الله، و[أما] من لم يعرف نفسه [فـ]لا يرى الله تعالى، وكل أناء يرشح بما فيه. وقد شرحنا كثيرا من قبل وإن نشرح أكثر من ذلك فمن لا يرى لا يرى ولا يفهم ولا يدرك، ومن يرَ يرَ ويفهم ويدرك. فالواصل تكفيه الإشارة، وغير الواصل لا يصل ...

(*) تحول من حال إلى حال.
(**) اختلاط ومنه الصفة مَشُوب.
(***) ذوبان.

إلا بخدمة شيخ فاضل وأستاذ حاذق وسالك ليهتدي بنوره ويسلك بهمته ويصل إلى مقصوده، إن شاء الله تعالى''.

سكت ''محب'' وأغلق الكتاب، وسادت لحظة صمت ثم قال ''راجي'':

- هو نص عجيب حقا! كأنه كتب اليوم ...
- ألم يكن ذلك هو ما نتحدث عنه بالضبط؟ كأننا كنا جلساءه أو تلاميذه! ألا رأيت إلى عبارته التي تلخص كل ما قلناه في إيجاز عجيب: ''فمتى عرفت نفسك، ارتفعت أنانيتك – أي أناويتك بتعبيرنا نحن – وعرفت أنك لم تكن غير الله''!
- ثم حرصه على رواية الشعر الذي يلخص الرؤية ويسهل حفظه ليعود إليه الدارس أو السامع متأملا المرة بعد المرة ...
- وهل لاحظت، في توحيده المطلق هذا، كيف نفى الفناء والحلول اللذين يفترضان نوعا من الثنائية: ويذكرني هذا بقول ابن عربي: ''من قال بالحلول فدينه معلول، ومن قال بالاتحاد إلا أهل الإلحاد''. فكي يحدث حلول أو اتحاد يجب أن يكون هناك عنصران يحل أحدهما في الآخر أو يتحد به ...
- هو بالفعل توحيد مطلق لا تنازل فيه! لكن هل وجد في الصوفية من يؤكدون على هذا الفهم التوحيدي المطلق مثل ابن عربي أو البلياني؟
- بحار الصوفية لا أول لها ولا آخر! فدعنا نختار أكثرهم تعبيرا عن هذه الرؤية.
- لنبدأ بالحلاج مثلا!
- دعني أروى لك من الذاكرة بعضا من أبياته فإني مولع أيضا بأشعاره:

وأي الأرض تخلو منك حتى تعالوا يطلبونك في السماء

تراهم ينظرون إليك جهرا وهم لا يبصرون من العماء

رأيـت ربـي بعيـن قلبي فقلت من أنت قال أنت
أحطت علما بكل شيء فـكـــل شيء أراه أنـت

لي حبيب حبه وسط الحشا لو يشا يمشي على خدى مشى
روحه روحي وروحي روحه إن يشـأ شئت وإن شئت يشـا

قام ''محب'' إلى المكتبة مرة أخرى قائلا:

- يبدو أن الذاكرة تحتاج إلى شيء من الإنعاش!

وفتح كتابا أخذ يقلب في صفحاته، ثم بدأ يقرأ:

ذكره ذكري وذكري ذكره هل يكون الذكران إلا معا

جُبلت(*) روحك في روحي كما يجبل العنبر بالمسك العبق
فـإذا مــســك شيء مــســنــي فـإذا أنـت أنـا لا نفـترق

مُزجت روحُك بروحي كما تُمزج الخمرة بالمـاء الـزلال
فـإذا مسك شيء مسـنـي فإذا أنت أنا في كل حال

(*) خُلقت روحك بروحي أو طبُعت روحك بروحي.

أأنت أم أنا هذا في إلهين حاشاك حاشاي من إثبات اثنين
هوية لك في لائيتي(**) أبدا كلي على الكل تلبيس(***) بوجهين
ونور وجهك مقصودا بناظرتي في باطن القلب أم في ناظر العين

أنا أنت بلا شك فسبحانك سبحاني
وتوحيدك توحيدي وعصيانك عصياني
وإسخاطك إسخاطي وغفرانك غفراني

أنا من أهوى ومن أهوى أنا نحن روحان حَللنا بدنا
فإذا أبصرتني أبصرته وإذا أبصرته أبصرتنا
أيها السائل عن قصتنا لو ترانا لم تفرق بيننا
روحه روحي وروحي روحه من رأى روحين حلت بدنا

يا سر سري تَدق حتى يخفى على فهم كل حي
وظاهرا باطنا تجلى لكل شيء بكل شيء
إن اعتذاري إليك جهل وعِظَمُ شكٍ وفَرطُ عِي
يا جملة الكل لستَ غيري فما اعتذاري إذن إلي

(**) إنكار وجودي المنفصل.
(***) اختلاط.

وفي سياق ما كنا نتحدث فيه عن التوحيد المطلق، قال الحلاج أيضا: ''من زعم أنه يوحد الله فقد أشرك ...[ذلك] أن العبد إذا وحد ربه تعالى فقد أثبتَ نفسه، ومن أثبت نفسه فقد أتى بالشرك الخفي، وإنما الله تعالى هو الذي وحد نفسه على لسان من شاء من خلقه، فلو وحد نفسه على لساني فهو شأنه، وإلا فما لي يا أخي والتوحيد''.

''وما دمت تشير فلست بموحد حتى يستولى الحق على إشارتك، بإفنائك عنك، فلا يبقى مشير ولا إشارة''.

''التوحيد حجاب الموحد عن الأحدية''.

سكت ''محب''، بما يوحي أنه أنهى كلامه عن الحلاج، فقال ''راجي'':

- كل ذلك يفسر المصير الذي لاقاه!
- سنعود يا ''راجي'' لتأمل هذه المسألة، أقصد كيف يتلقى الفهم الدارج الرؤية العرفانية، لكن لعلنا بدأنا نرى الآن أن الأمر يتعلق برؤية عميقة لا بشطحات مجذوبين ...
- بمناسبة ''الشطحات''، هناك صوفي شهير آخر عُرف، على ما أتذكر، بمصنف اسمه ''الشطحات''، أليس هو أبو يزيد البسطامي(*)؟
- بالفعل، وقد حَدَت شطحاته وشطحات غيره من العارفين بصوفي آخر هو عبد الوهاب الشعراني(**) إلى تأليف كتاب عنوانه ''الفتح في تأويل ما صدر عن الكُمَّل من الشَطْح''

وقام ''محب'' مجددا إلى المكتبة وأخذ يبحث عن الكتاب ولما وجده بدأ يقرأ:

(*) أبو يزيد البسطامي (نحو ٨٠٤ – نحو ٨٧٥ ميلادية).

(**) عبد الوهاب بن أحمد الأنصاري المشهور بالشعراني (١٤٩٣ – ١٥٦٥ ميلادية).

- قال الشعراني إنه وضعه ''في تأويل بعض كلمات صدرت من بعض ... العارفين ... وأشكل معناها على بعض الفقراء القاصرين، فأَوَّلتُها لهم حتى تقبلها عقولهم، ولا تنفر من طريق العارفين، فيخسروا مع الخاسرين. ولم أذكر فيها كل ما بلغني عنهم من الشطح، لدقة تأويله على الأفهام السليمة فضلا عن غيرها، لا سيما والكتاب يقع في يد أهله وغير أهله''. فهي شطحات من منظور الفهم الدارج، أما عندما تقرأها في ضوء الفهم العرفاني فإنك تتبين أنها ليست سوى وصف بسيط ومباشر لطبيعة تجربتنا الوجودية.

- لا أشك أن في مكتبتك العامرة هذه بعضا من مصنفاته!

- دعنا نطالع بعضا من أقوال أبي يزيد ...

وفتح كتابا آخر وقال:

- وتأمل أولا قوله هذا الذي يذكر بما قاله ابن عربي أو البلياني:

''خرجت من بايزيدتي كما تخرج الحية من جلدها، ونظرتُ فإذا العاشق والمعشوق والعشق واحد: لأن الكل واحد في عالم التوحيد''

وقوله في نفس المعنى:

''انسلخت من نفسي، كما تنسلخ الحية من جلدها، ثم نظرت إلى نفسي، فإذا أنا هو''.

''رأيت رب العزة في المنام، فقلت: كيف الطريق إليك؟ قال: اترك نفسك(*) وتعال''.

''عجبت لمن عرف الله كيف يعبده؟''

(*) اترك تصورك أنك وجود منفصل.

وتأمل يا ''راجي'' قول أبي يزيد هذا الذي يكاد يكون نسخة من تعريف المعلم إيكارت للرجل الفقير:

''ليس للعبد خير من أن يكون أبداً فقيرا ليس معه شيء: لا التزهد، ولا التعبد، ولا العلم، ولا شيء من الأشياء''.

وخذ عندك أقوالا أخرى له:

''مساكين(*) أخذوا [علمهم] ميتا عن ميت، وأخذت علما من الحي الذي لا يموت''.

''نسيانُ النفس ذكرُ بارئ النفس''.

''أشار سري إليك حتى فنيت عني ودمتَ أنت
محوت اسمي ورسم جسمي سألت عني فقلتُ: أنت
فأنت تسلو خيال عيني فحيثما درت كنت أنت

بُعدك مني هو قرباك أخذتني عنك بمعناك
لا تُفرق الأوصاف ما بيننا إن قيل لي: يا، كنتُ إياك

''أنائي أنائيتك''، أي هويتي هويتك.

أغلق ''محب'' الكتاب ثم قال:

(*) يقصد عموم الناس.

- نحن لم نورد يا ''راجي'' إلا بعضا من الأمثلة التي تؤكد ما نحن بصدده.

واستمر ''محب'' يقول في حماسته وكأنه تذكر شيئا:

- وقد جاء ذكر أبي يزيد البسطامي في واقعة شهيرة تتعلق بصوفي كبير آخر هو جلال الدين الرومي(*)، هي واقعة لقائه العجيب بأستاذه شمس الدين التبريزي. وقد عاش جلال الدين في القرن الثالث عشر، شأنه شأن ابن عربي والمعلم إيكارت، وولد في مدينة بلخ، التي تقع الآن في أفغانستان، وتلقى العلم عن والده الذي كان يلقب بسلطان العلماء. وفي الثلاثينات من عمره وقع له ذلك الحدث الذي غير مجرى حياته، وهو لقاؤه بصوفي جواب آفاق يدعى شمس الدين التبريزي. وعن هذا اللقاء قيل:

وأخذ ''محب'' مجلدا سميكا من مصنف مؤلف فيما يبدو من عدة أجزاء ومضى يقرأ:

- ''[كان] مولانا جلال الدين ... خارجا من مدرسته...فتقدم [شمس الدين] من الموكب وأمسك بعنان مطية جلال الدين وقال: 'يا أمام المسلمين، هل أبو اليزيد (البسطامي) أعظم أو محمد؟' ... فأجاب: 'أي موضع لأبي اليزيد إلى جوار أعظم العالمين؟' فقال شمس الدين: 'إذن لماذا قال [محمد] مع كل عظمته: "ما عرفناك حق معرفتك" بينما قال أبو اليزيد: "سبحاني ما أعظم شاني"؟' قال [جلال الدين] ...: 'إن أبا اليزيد سكر من جرعة واحدة وتحدث حديث شبع، وامتلأ وعاء إدراكه بهذا القدر، وكان ذلك النور قَدْرَ كُوةِ داره، لكن حضرة المصطفى صلى الله عليه وسلم كان لديه استسقاء عظيم وظمأ شديد وكان صدره المبارك قد صار 'أرض الله الواسعة' مصداقا لـ[قوله تعالى] ... "ألم نشرح لك صدرك" فلا جرم أن تحدث عن الظمأ...[و] كان يرى كل يوم أكثر ويمضي قدما في الطريق، وكان يرى عظمة الحق وقدرته وحكمته [يوما] بعد يوم وساعة بعد

(*) جلال الدين البلخي الرومي (١٢٠٧ – ١٢٧٣ ميلادية).

ساعة أكثر، ومن هنا قال: "ما عرفناك حق معرفتك"'. وصرخ مولانا شمس الدين في التو صرخة عظيمة وسقط مغشيا عليه، فنزل مولانا من فوق مطيته وأمر تلاميذه بحمله إلى مدرسته... ومكثا في خلوة مستمرة ذات صوم متصل تبلغ تسعين يوما لم يخرجا منها، ولم يجرؤ أحد على الدخول عليهما''(*).

- وهل ورد في سيرة جلال الدين أي شيء عما دار في هذه الخلوة؟

أكمل ''محب'' قراءته:

- يقول الأفلاكي: ''عشرات الآلاف من الأسئلة والأجوبة والاختبارات العجيبة كان يطرحها مولانا شمس الدين ولم يكن مولانا قد سمع [مثلها] من أي شيخ أو خطيب قط''(**). ويُشَبِّه سلطان ولد، ابن جلال الدين، هذا اللقاء بلقاء موسى والخضر عليهما السلام، ولا يزيد(**). وبعد هذه الخلوة خُلق جلال الدين خلقا جديدا وبدأ يكتب شعر العشق الصوفي الذي يعبر عن فناء العاشق في المعشوق.

- هلا قرأنا يا ''محب'' شيئا من شعره هذا!

- كتب جلال الدين معظم أعماله بالفارسية، وترك تراثا غزيرا، ومما قاله في العشق ...

وأخذ يقلب صفحات الكتاب حتى وصل إلى صفحة كان قد علمها بورقة صغيرة:

''قال [العاشق]...لقد سافرتُ مدىً في خافقيه

وسحتُ السنين والشهور من عشق الحبيب، غافلا عن الطريق...

وكم سُئل [العاشق]: أتمشي حافيا على الشوك والحصى؟

(*) مثنوي مولانا جلال الدين الرومي، ترجمه وقدم له د. إبراهيم الدسوقي شتا، الكتاب الأول، صفحة ١٩، نقلا عن الأفلاكي.

(***) المرجع نفسه، صفحة ١٩.

فكان يجيب: إني غافل حائر عن نفسي مذهول.

فلا تنظر إلى هذه الأقدام على الأرض، ذلك أن العاشق يمشي على قلبه يقينا.

وماذا يدري القلب، وهو ثمل بالمحبوب عن الطريق إلى المنزل، قريبا كان [المنزل] أو بعيدا؟

إن ذلك ''القريب'' و ''البعيد'' أوصاف للجسد، و [أما] سير الأرواح [فـ]سير آخر...

.. [فـ]سير الروح يكون بلا كيفية في زمان أو مكان، فيا أجسادنا تعلمي السير من الروح...

لقد تَرك [العاشق] ... السير بالجسد الآن، إنه يمضي ''كالروح''...

قال: كنتُ أسير ذات يوم كالمشتاق، حتى أرى في البشر أنوار الحبيب

حتى أرى بحرا قد تجلى في قطرة، وحتى أرى شمسا قد اختفت في ذرة''(*).

- هي بالفعل نفس الرؤية العرفانية ...
- لكن ما دمنا قد تحدثنا عن مولانا جلال الدين الرومي وجب علينا أن نشير إلى أنه قد ابتكر، بدافع من العشق هذا، شيئا فريدا في مسار الصوفية، هو الرقص الصوفي الذي يؤديه المولوية، أي أتباع مولانا.

وتناول ''محب'' من على منضدة قريبة تمثالا جميلا لدرويش راقص، وقال:

- الصوفي هنا يعجز، بمعنى ما، عن كتمان شوقه فيسعى إلى التعبير عنه بجماع نفسه وجسده. وما أبدع ما يرمز إليه رقص المولوية: فهو يرفع يده اليمنى إلى السماء مستمداً منها النعمة والمعرفة ويشير بيده اليسرى إلى الأرض ناقلاً إليها ما تلقاه من

(*) المرجع نفسه.

السماء. وهو يرتدي ثوبا أبيض رمزاً للنقاء، ويضع فوق رأسه لبادة طويلة أشبه بشاهد القبر ترمز لموت الأنا. ويميل برأسه إلى اليسار جهة القلب، دليلا على تعلقه الدائم بالمحبوب. ويدور في دائرة حول مركز هو الله، مذكرا إياك بطواف الحجيج حول الكعبة. فهو يهب بكل جوارحه نفسه لله. ويذكرنا هذا الطواف حول مركز الدائرة بقول الحلاج:

''للناس حجٌ ولي حجٌ إلى سكني تُهدى الأضاحي وأهدي مهجتي ودمي

تطوف بالبيت قوم بلا جارحة بالله طافوا فأغناهم عن الحرم''

- هذا فناء كامل في المحبوب. الطواف الدائم حول الله، مركز دائرة الوجود!
- ويذكرك هذا بقول ابن عربي إن الُمصلِّي يرسم بحركات صلاته اسم الجلالة: الله. ففي كل الحركات والسكنات يهب الصوفي نفسه كليا لله. وقد تركت أعمال جلال الدين وسيرته أثرا عميقا في صفوف أتباع مختلف الأديان حتى قيل عن جنازته:

وأكمل ''محب'' قراءته:

- ''كان زحامٌ اضطر معه العسس إلى استخدام السيوف والهراوات، كان القوم من كل صنف ومن كل جنس وملة و ... دين، كان الحاخامات يقرأون التوراة والمسيحيون يقرأون الإنجيل...''(*).

وضع ''محب'' الكتاب جانبا، ثم قال:

- فهذا الإدراك يحمل الصوفي على محبة الناس جميعا، وهناك قول جميل لأبي يزيد البسطامي في هذا المعنى جاء فيه:

(*) المرجع نفسه، صفحة ٣٠.

''رأيت نفسي متأخرا ورأيت الخلق سبقوني ... [و] رضيت أن أُحرق بالنار بدلَ خَلقِه شفقةً عليهم ... [و] أردت رحمة الله بالناس أكثر مما أردتها بنفسي''.

قام الصديقان لإعداد مشروبيهما فقال ''راجي''

- أَتعرف يا ''محب'' أن هذا الاتساق بين القول والفعل، بين المبدأ والسلوك هو ما يزيدني حماسا لهذه الرؤية ...
- نعم هي رؤية لا تتحمل غير الاتساق. لأنك لو لم تعشها بشكل مباشر كنت تُحَلِّق فورا في نمط تأكيد الأنا بما يحمله من نقصان وجودي وألم ممض.
- هي تعدك إذن بالسعادة لكن بشرط الإخلاص! يا لها من عاشقة غيورة!
- نعم لن تستطيع أن تتحايل عليها، أو تنتحلها، أو أن تتحدث باسمها كنظرية جميلة أو جديدة ...
- لذلك لا أنسى قولك إنها مُؤَدِّب حقيقي!
- نعم هي لن تتكشف لك إلا في اللحظة التي لا تكون موجودا فيها!
- هي أيضا عاشقة يكللها الحياء!

ثم سكب له ''محب'' قهوته وهو يقول باسماً:

- كي تملأ الكوب يجب أن يكون خاليا!

عادا مجددا إلى المكتبة ووقفا أمام النافذة يتطلعان إلى الحديقة الباسقة الأشجار، ثم قال ''راجي'':

- وهل تنطوي الرؤية الصوفية على أوجه شبه أخرى بحديثنا عن التجربة المباشرة؟

- هناك جانب مبهر آخر. فالصوفية بعد أن قرروا حقيقة التوحيد المطلق يلجأون، كما فعلنا بالضبط، انطلاقا من تجربتنا المباشرة، إلى نفس الشرح لوجود هذه الكثرة المتعددة الموجودة في العالم. هل تذكر كيف شبهنا المسألة بالحلم الذي يظهر في إدراك الحالم؟
- أو في المسرحية أو الفيلم ...
- وقد لجأوا لذات التفسير، ليس المسرحية أو السينما بالتأكيد. فلقد أثبتوا أن الله هو الموجود الوحيد، هو حقيقة كل ما يظهر على سطح الوعي. ولا يظهر ما نراه من أشياء إلا بقوة ''الخيال'' كما يشرح ابن عربي أو عبد الكريم الجيلي(*) مثلا. وتأمل قول الجيلي:

ألا إن الوجود بلا محال خيال في خيال في خيال

ولا يقظان إلا أهل حق مع الرحمن هم في كل حال

أو قوله:

وما الخلق في التمثال إلا كثلجة وأنت بها الماء الذي هو نابع

جلس الصديقان صامتين برهة ثم قال ''محب'':

- ومصنفات الصوفية تزخر كما تعرف يا ''راجي'' بنماذج رفيعة عن الحب الإلهي.
- دعنا نسمع إذن بعضا من هذا الشعر الفريد!
- من حسن الحظ أن المكتبة تحت أيدينا!

ونهض ''محب'' لتناول كتابا لم يحتج لأن يبحث عنه. الكتاب تخرج من حافته العليا أوراق تركها فيما يبدو قارؤه ليعلم بها صفحات معينة. فتح ''محب'' الكتاب على إحدى هذه الصفحات وقال:

(*) عبد الكريم الجيلي (١٣٦٥ – ١٤٢٣).

- هناك تلك الأبيات البديعة لأبي مدين الغوث(*) التي تجمع بين التوحيد المطلق والمحبة الخالصة:

الله ربـــي لا أريـد سـواه هل في الوجـود الحي إلا الله
ذاتُ الإله بها قوام ذواتنا هل كـان يـوجـد غيـره لـولاه

أغلق ''محب'' كتابه فجأة كأنما تذكر أمرا هاما ثم قال:

- بدلا من أن نتلو شعر الحب عند الصوفية، دعنا نسمع شيئا من الإنشاد الصوفي!

ونهض مرة أخرى وأخرج من مكتبته اسطوانة صغيرة وضعها في جهاز موصول بسماعات موزعة في أنحاء الغرفة، فسرت من كل الجهات أنغام ناي يبتهل ثم انطلق صوت المنشد يغني:

تملكتم عقلي وطرفي ومسمعي وروحي وأحشائي وكلي بأجمعي
وتيهتموني في بديع جمالكمُ ولم أدر في بحر الهوى أين موضعي
وأوصيتموني ألا أبيح بسركم فبـــاح بما أُخفـي تَـفَـيُّضُ أدمعي

عاد الناي يمهد لمقطع آخر فقال ''محب'':

- هذه أيضا أبيات لأبي مدين الغوث.

ثم علا صوت منشد ثان بأبيات شهاب الدين السهروردي(*):

أبـداً تـحـن إليكـم الأرواح ووصـالكم ريحـانها والـراح
وارحمتـا للعـاشقـين تكلفـوا سـتـر المحبة والهوى فضـاح
بالسر إن باحوا تباح دماؤهم وكـذا دمـاء البـائحـين تبـاح

(*) أبو مدين الغوث (نحو ١١٢١ – ١١٩٧).

(*) شهاب الدين السهروردي (١١٥٠؟ – ١١٩١).

وإذا هم كتموا تحدث عنهم عند الوشاة المدمع السحاح

فرد عليه المنشد الأول بأبيات البسطامي التي تقول:

عجبت لمن يقول: ذكرت ربي وهل أنسى فأذكر ما نسيت

شربت الحب كأسا بعد كأس فما نفد الشراب وما رُويت

بدل ''محب'' الاسطوانة ثم قال:

- هذا من أجمل ما يمكن أن تسمعه وهي أبيات بديعة للحلاج!

سرت موسيقى قانونٍ يرتجل، فأغلق ''راجي'' عينيه سابحا في ذلك الفضاء الساحر، ثم أتى صوت جريح بالشوق يقول:

لبيك لبيك يا سري ونجوائي لبيك لبيك يا قصدي ومعنائي

أدعوك بل أنت تدعوني إليك فهل ناجيتُ إياك أم ناجيتَ إيائي

يا عين وجودي يا مدى همي يا منطقي وعباراتي وإيمائي

يا كل كلي ويا سمعي ويا بصري يا جُملتي وتباعيضي وأجزائي

يا كل كلي وكل الكل ملتبس وكل كلك ملبوس بمعنائي

يا من به كلفت نفسي فقد تلفت

وجداً فصرتُ رهينا تحت أهوائي

أدنو فيبعدني خوفي فيقلقني شوق تمكن في مكنون أحشائي

فكيف أصنع في حب كلفت به مولاي قد مل من سُقمي أطبائي

قالوا تداو به منه فقلت لهم يا قوم هل يتداوى الداء بالداء

حبي لمولاي أضناني وأسقمني فكيف أشكو إلى مولاي مولائي

كأنني غَرِق تبدو أنامله تغوثا وهو في بحر من الماء

وليس يعلم ما لاقيتُ من أحد إلا الذي حل مني في سويدائي

تعالت أصوات حضور جلسة الإنشاد يهللون مستزيدين وعاد القانون يرتجل نغمات ساحرة التأثير وعاد المنشد يصدح بأبيات الحلاج:

والله لو حلف العشاق أنهم موتى من الحب أو قتلى ما حنثوا

قوم إذا هُجِروا من بَعد ما وُصِلوا ماتوا وإن عاد وصلٌ بعده بُعثوا

ترى المحبين صرعى في ديارهم كفتية الكهف لا يدرون كم لبثوا

تعالت أصوات الجمهور مجددا وانطلق الناي ممهدا لأبيات رابعة العدوية(*) الشهيرة:

أحبك حبين حب الهوى وحبا لأنك أهل لذاكا

فأما الذي هو حب الهوى فشغلي بذكرك عمن سواكَ

وأما الذي أنت أهل له فكشفك لي الحجب حتى أراكَ

فلا الحمد في ذا ولا ذاك لي ولكن لك الحمد في ذا وذاكا

بلغ الوجد منتهاه بالجمهور فتعالت آهاتهم وانطلق منشد آخر كأنما يرد على الأول بأبيات إمام العاشقين ابن الفارض(*) التي يقول فيها:

تِه دلالاً فأنت أهل لذاكا وتحكم فالحسنُ قد أعطاكا

ولك الأمر فاقض ما أنت قاضٍ فعلى الجمال قد ولاكا

وتلافي إن كان فيه ائتلافي بك، عَجِّل به، جُعلتُ فداكا

(*) رابعة العدوية (٧١٨ – ٧٩٦).

(*) أبو حفص شرف الدين المعروف بابن الفارض (١١٨١ – ١٢٣٥).

وبما شئت في هواك اختبرني فاختياري ما كان فيه رضاكا

خفت الأصوات ثم عاد قانون يرتجل.

- ''محب'' ما سر هذا التأثير الطاغي لهذه الموسيقى؟ كأن الأوتار ليست في آلة بل تدق في أعماقك كي تقودك إلى اللامحدود!
- بالفعل! ألا ترى كيف تُغَيِّر حالة المستمعين؟ ألا ترى ما الذي فعلته بهم؟
- لقد ذابوا من الوجد! وهو تأثير يظهر مفعوله من أول لحظة! بمجرد أن تستمع للنغمة الأولى فكأنما قُذف بك في مدار في الفضاء! أتعرف بما تذكرني هذه التجربة؟
- بماذا؟
- بلحظات سحرية كنت أعيشها يوميا كل رمضان في صغري. قبيل المغرب، يكون مقرئ الإذاعة قد أنهى ترتيله وبقيت دقائق قليلة على رفع الأذان، فتذاع – لملء هذا الفراغ على ما يبدو قبل اكتشاف الإعلانات – تلك الموسيقى المجردة من نغمات الإيقاع أو الطرب. كانت مثل ما سمعناه توا من عزف مرتجل للناي أو القانون أو العود. وكانت كما قلت لك تقذف بك من أول لحظة في فضاء آخر من نوع ما ...
- وربما هيأك لذلك أيضا طول الصيام وما يخلقه من شفافية ...
- كانت أروع لحظات النهار. كانت للأسف قصيرة خاطفة، لكن ذكراها لا تمحى!
- يبدو أن هذا هو دور الفن الحقيقي. أن يجعلك بمعنى ما تتذوق، بما ينسجه من تناغم وانسجام، تجربة الجمال، الذي هو اسم آخر لطبيعتنا الحقيقية. ولذلك عُني كثير من الصوفية بتنظيم جلسات ''السماع'' هذه ...

كانت نغمات القانون ما زالت تسري بتأثيرها الخفي، وفجأة لمح ''راجي'' تمثالا آخر لدرويش راقص فقام يتأمله ثم حمله في يده وسأل ''محب'':

- يبدو من زي هذا الدرويش أنه من المولوية أيضا، فلمَ يضم يديه على صدره بهذا الشكل؟

- أفضل وصف لهذه الحركة هي كلمات ابن عربي:

ذبتُ اشتياقا ووجدا في محبتكم فآه من طول شوقي وآه من كمدي

يدي وَضعتُ على قلبي مخافةَ أن ينشق صدري لما خانني جَلَدي

ما زال يرفعها طورا ويخفضها حتى وَضعتُ يدى الأخرى تشد يدي

وضع ''راجي'' التمثال بجوار التمثال الآخر، فبدا كما لو كانا ينتظمان في طواف حول مركز دائرة هو مركز كل شيء. ظلت الأنظار معلقة بالتمثالين، ثم قال ''راجي'' منتقلا إلى نقطة جديدة:

- دعني أطرح عليك هنا يا ''محب'' هذا التساؤل: نتبين في الفهم المألوف للدين، وهو أمر تلاحظه أيضا عندما تطالع كتابات الصوفية، وجود إله عيني ذي صفات معلومة، عددتها أسماؤه الحسنى، يتوجه إليه الصوفي بجماع قلبه في علاقة بين اثنين، عاشق ومعشوق. وهذا النوع من الرؤى الصوفية يجد صداه لدى المؤمن العادي. لكن ذلك المؤمن العادي قد لا يجد نفسه في هذا التصور المجرد عن الله الذي تطرحه هذه الرؤية التي يمكن وصفها باللاثنائية أو اللااثنينية؟

- الثنائية مظهر للاثنائية. ومن المؤكد أن فهم العالم يختلف تماما في الحالتين. فأنت جوهر متسام، إلا أن هذا الجوهر المتسامي هو أيضا حَالٌ في كل ما يظهر على صفحة الوعي. بل ما يظهر، في الواقع، هو الوحدة الجوهرية، فليس هنا ذات وموضوع بل وحدة كينونة، في واقع الأمر. لا عارف ولا معروف، بل معرفة

تحدث. لا ذاكر ولا مذكور، بل ذكر يحدث، لا سامع ولا مسموع، بل سمع يحدث.

فما ثم من شيء سوى الله في الورى وما ثم مسموع وما ثم سامع(*)

لكن هذا لا يمنعنا، وقد اكتشفنا هذه الوحدة الجوهرية – أي وقد اكتشفنا أن

ذات الإله بها قوام ذواتنا هل كان يوجد غيرُه لولاهُ(**) –

أن نخطو خطوة أخرى ونقول إن الأمر ''يبدو'' كما لو أن هناك ثنائية. إن هذه الثنائية ليست موجودة كحقيقة نهائية، بل كظاهر لا قوام له من منظور المطلق الواحد. المشكلة لا تبدأ إلا عندما تأخذ ما هو ظاهري على أنه نهائي في ذاته، على أنه جوهر ذاته. فنعتقد أن ''الأنا'' كيان يتمتع بمقومات وجوده في ذاته منفصلا عن الوعي بينما هي ليست إلا مجرد صورة على سطحه، متلاشية من لحظة لأخرى، ونعتقد أن لها حقيقة نهائية في ذاتها تواجه الوجود كله. هذا الاعتقاد في جوهرية الثنائية، لا في ظاهريتها، هو المشكلة ...

- أي أن المشكلة تظهر عندما تقيم علاقة مع آخر فتتصور أنك جوهر إزاء جوهر آخر لا أنكما جوهر واحد مع اختلاف المظهر. المشكلة ليست في العلاقة – أي في الثنائية الظاهرية – بل في رؤية نفسك، ومن ثم رؤية الآخر – والعالم إذن – كوجودين منفصلين قائمين بذاتهما. أي أن المشكلة هي في الثنائية الجوهرية، إن جاز التعبير ...

- نعم، وما هذا الحب المستعر إلا شوق المختلف الظاهري للوحدة الوجودية الجوهرية. وما هذا الخشوع المتصدع أمام جلال الوجود إلا رغبة المحدود في الذوبان في هذا الكل الذي هو جوهره. وعندما نطالع لدى التصوفيين والصوفيين كتابات

(*) عبد الكريم الجيلي.

(**) أبو مدين الغوث.

وأقوالا تتحدث عن هذه التجربة الثنائية بين محب ومحبوب، بين مخلوق وخالق، علينا أن ندرك أن فهمهم لأنفسهم ولمحبوبهم وخالقهم هو إدراك لهذه الوحدة الجوهرية المتعينة في مظهر يبدو – فقط يبدو – منفصلا عن هويته ويتحرق شوقا للوحدة. ''ما زال عبدي يتقرب إلى ... حتى أحبه''، الصوفي يفهم هذا الحديث القدسي على أن التقرب هو خلع طبقات الأوهام التي يتشح بها الوجود المنفصل ''حتى أحبه''، حتى يقع الحب، أي حتى إدراك أنه لم يبق منك إلا هو. لا كتعبير أدبي بل كحقيقة وحيدة. كمعاينة مباشرة. ''فإذا أحببته كنت عينه التي يبصر بها''، أي أنه يبصر العالم بعين الوحدة، لا رائي هنا ولا مرئي بل رؤية ...

- ونحن هنا طبعا بعيدون كل البعد عن الفهم الدارج الذي يفهم أحيانا ''أصبحت عينه التي يبصر بها'' على أنها اكتساب القدرة على رؤية الغيب مثلا ...

- نعم في نمط تأكيد الأنا، لا مفر من الفهم النفعي كالعادة. على الرغم من أن القدرة على رؤية الغيب قد تحدث بالفعل. لكن المتحقق سيكون أول من يدرك أنه لا فرق جوهريا بين رؤية الغيب ورؤية الشهود، فما كلاهما إلا صور تترأى على صفحة الوعي في الزمن المتتالي الظاهري الذي لا وجود حقيقيا له. أمر واحد هو الهام، وهو ''رؤية'' هذه الوحدة الجوهرية. وما دمنا قد تحدثنا عن الرؤية، دعنا نطالع هذا المقطع المعبر لابن عربي الذي جاء في مؤلفه ''عين الأعيان''(*). يقول ابن عربي:

> ''إن قيل [لي]: ما تقول في قول (سهل بن عبد الله)... رحمه الله: 'إن العارفين شاهدوا الله في الدنيا بالعلم والبرهان من غير إدراك [حسي]، فـ[تكون]مشاهدتهم إياه في الآخرة عياناً كمشاهدتهم [أي المقابل لمشاهدتهم] إياه في الدنيا علما وبرهانا، وكما صح أن يكون [الله هو]

(*) رسائل ابن عربي، عين الأعيان، تحقيق قاسم محمد عباس، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨، صفحة ٣٤ وصفحة ٣٥.

معلومهم في الدنيا، صح أن يكون [الله هو] مرآهم في العقبي' ...، قلتُ وبالله التوفيق: الذي يراه في الدنيا بالعمل والبرهان [فقط] ما خرج من ضيقته [أي من وعيه المحدود] إلى سعة الله تعالى، ومن خرج إلى سعته [أي إلى إدراك الطبيعة الواحدة اللامحدودة] صارت الدنيا [مثل الـ] آخرة في سعته [وعيه الذي أدرك لامحدوديته] والآخرة دنيا في شهادته، فيراه في الدنيا كما في الآخرة''.

فالله ليس عينا ''من الأعيان'' تُرى، أي ليس شيئا يرى كالأشياء. وكي يراه المرء يجب أن يخرج من ضيقته، أي من وعيه المنفصل للأنا الموهومة، إلى سعته، أي إلى الحضور الواعي، فيراه في الدنيا كما يراه في الآخرة. فالرؤية واحدة هي رؤية تحقق ومعاينة.

- أي أن التقرب ليس عبادات تُضَاعَف مرات أدائها، كما يتصور الفهم الدارج؟
- التقرب الحقيقي يعني تزايد القرب شيئا فشيئا. وما العبادات إلا حجة للتلاقي، للمكوث الدائم في حضرة المحبوب. وهذا معنى قول أبي يزيد ''عجبت لمن عرف الله كيف يعبده'' ...
- وما معنى العبادة والعبودية لدى الصوفي؟
- ما العبودية إلا خضوع النسبي للمطلق. هي الإقرار بأن مبدأ الفعل ليس الأنا الموهومة، بل الواحد الأحد، يقول الجيلي:

أراني كالآلات وهو محركي أنا قلم والاقتدار الأصابعُ

وهذا هو في الواقع معنى العبارة التي يرفع بها النداء إلى الله، عبارة ''الله أكبر''، التي تشير إلى الحقيقة الأساسية للوجود. فالمطلق أكبر من أي حقيقة أخرى. العبودية هي الإقرار بذلك. ليس إقرار الأنا النفعي، بل إقرار التحقق المباشر. والشرك الفعلي، أو الشرك الخفي كما يسميه الحلاج، هو تصور أن هناك مبدأ

آخر للفعل غير الله. وهو تصور رائج شائع بأكثر مما تتخيل، أينما نظرت وجدته: فمعظم الناس يعتقدون أن ''الأنا'' لها وجود حقيقي وأنها مصدر الفعل. هل أدركت ما المقصود إذن بالتوحيد المطلق؟

- هو فهم غير مألوف للعلاقة بالله!

- إزاء هذه الرغبة في التجلي والخلق التي أبدعت كل هذا الجلال لا تملك – من منظور الحب – إلا الخشوع المتصدع والتحرق للفناء والذوبان، ولا تملك – من منظور الحكمة – إلا إدراك الوحدة الجوهرية، ولا تملك – من منظور الجمال – إلا الإبداع. هذه هي العلاقة التي تقوم بين الخالق والعارف. بين الرغبة في التجلي والرغبة في تلقف هذا التجلي. هذا هو جوهر الحب الصوفي. أو الحب باختصار.

- أي أن اللاثنائية تتسع بشكل ما للثنائية التي تتجلى في الرؤى التصوفية المختلفة.

- إن المسألة تتوقف على إدراك عن أي مستوى نتحدث أعن المطلق أم النسبي. فعندما نتحدث عن النسبي قد نستخدم تعبيرات ذات دلالة ثنائية لاعتبارات وظيفية عملية لا غير، لأن واحدية الوجود، أو واحدية الكينونة، هي الحقيقة الواحدة. ولما كان المستويان قائمان في نفس اللحظة، فإن هاتين الرؤيتين، أي اللاثنائية والثنائية، تتجاوران – من هذا المنظور – دونما تناقض أو تعارض.

- قال البعض إن ابن عربي حاول أن يقيم علاقة بين المستويين بالحديث عن عالم وسيط هو عالم الخيال أو البرزخ، وقيل إن ابن عربي ابتكره للتوفيق بين ثنائية الله والعالم، أو أنه استعاره من الفكر المسيحي أو اليهودي الغنوصي. وقيل أيضا إنه يماثل مفهوم ''المايا''، المعروف في الفكر الهندي، الذي يشير إلى تجلي العالم الظاهري على سطح الوعي، على غرار الفيلم الذي يظهر على سطح الشاشة ...

- كثيرا ما قال الشراح والباحثون، أي الذين ينظرون إلى كتابات الصوفية بعين الذهن لا بعين التحقق، إن الصوفية استعاروا مذاهبهم الروحية من تراث الهند

أو من الفكر الغنوصي المسيحي أو اليهودي، في حين أن الأمر لا يعدو أن يكون وحدة التجربة. الأمر لم يكن أمر استعارة واقتباس، بل هو التعبير عما تدل عليه التجربة. كل ما في الأمر أن كل متصوف يعبر عن رؤيته بالمفاهيم السائدة في محيطه الديني والثقافي. غير أن كل ذلك الحديث عن الاستعارة والاقتباس هو أيضا مظهر لرؤية حقائق الروح بعين الذهن لا بعين الوجود الواعي أو عين الحضور. ويذكرني هذا الجدال بمن يقول إن الوليد يعرف طريقه إلى ثدي أمه لأنه رأى رضيعا آخر يفعل ذلك! إن وحدة التجربة هي التي تتجلى في طبيعة ما يعبر عنها. تلك التجربة، السابقة على أي فكرة، واحدة في كل صور التراث الروحي، وهي إنما تصوغ سردها لتلك التجربة بألفاظ ومفاهيم ومقولات الوسط الديني والثقافي المحيط الذي تظهر فيه ...

- وألا ينقلنا هذا إلى كل سوء الفهم الذي أحاط بالرؤية العرفانية عبر التاريخ ...

- نعم، وذلك لأن هذه الرؤية لا يفهمها إلا من عاينها. ويذكرني هذا بقول أحد الحكماء: ''قبل التحقق، كنت لا أفهم كتب الحكمة. وبعد التحقق، لم أعد أحتاج إليها''. فالقضية أن عين الذهن لا تستطيع أن تفهم كتب الحكمة، لا تستطيع أن ترى ما لا يُرى إلا بعين الوجود الواعي، أو بعين الحضور ...

- يكفي أن ننظر إلى المصير الذي لاقاه كثير من الصوفية. وما أكثر من يخرجونهم من دائرة الإسلام تماما، أو يحصرون إسهاماتهم ضمن الحدود الضيقة للفهم الذهني، مما يجعل منهم، في أفضل الأحوال، مجرد مسلمين أتقياء لا أصحاب رؤية ثورية بالمعنى العميق للكلمة. حتى اشتهرت هذه الأبيات المنسوبة لعلي زين العابدين:

يا رب جوهر علم لو أبوح به لقيل لي أنت ممن يعبد الوثنا

ولاستحل رجال مسلمون دمي يرون أقبح ما يأتونه حسنا

سكت ''راجي'' برهة، ثم قال كمن يحاول أن يستوضح فكرته أمام نفسه وهو يعرضها، كأنما يتعرف عليها في اللحظة نفسها:

- هناك يا ''محب'' تساؤل ما برح يلح عليَّ منذ بدأنا نتحدث عن الفهم التصوفي للأديان. وهو أنه، خلافا للفهم العرفاني الخالص الذي نستكشفه معا، ينطوي الفهم التصوفي على عناصر اعتقادية متنوعة. وهذه العناصر الاعتقادية تعد، إذا نظرنا إلى الأديان المختلفة، متعارضة متنافية. أفلا تحمل هذه العناصر الاعتقادية المتعارضة بذور التناقض أيضا بين الأشكال المختلفة للفهم التصوفي؟ أو دعني أصوغ السؤال أيضا بطريقة ثانية: ألم نكن قد انتقدنا الموقف الاعتقادي لأنه موقف ما قبل عقلاني تحديدا بسبب عدم اجتياز مقولاته لاختبار المعرفة العقلية، وألا يعد الفهم التصوفي هذا، بحكم ما يتضمنه من عناصر اعتقادية، أي عناصر لا تجتاز أيضا اختبار التثبت العقلي ولا ما بعد العقلي، فهما غير عقلاني بدوره؟

- وهو تساؤل منطقي تماما يا ''راجي''. ودعني، قبل أن نتأمله معا، أوضح أولا أننا لا نتحدث هنا باسم ''فهم صوفي'' معين، رسمي أو مذهبي. ولا ندعي أن هذا هو كل ما قاله التصوفيون. إننا نشير فقط إلى ما في أقوالهم من فهم جوهري يتفق مع الرؤية اللاثنائية التي نعرضها هنا. أما عن تساؤلك يا ''راجي'' فأعتقد أن الصوفي عندما يدرك أن طبيعته الحقيقة هي ذات طبيعة المطلق، ينظر إلى جميع ما يظهر في سطح الوعي على أنه تجليات للواحد. ولذلك مع ''انسلاخ'' أناه، حتى نستخدم عبارات البسطامي، عن تصوره لهويته، تنسلخ الغيرية أيضا عن العالم فيراه كتجل للوعي في الوعي. وعندئذ يرى أن ما يظهر على سطح الوعي زائل لا قوام له في ذاته، ولا صلاحية له في ذاته، إلا بقدر دقة إشارته إلى الذات الواحدة، قوام كل شيء. وهنا يأخذ، في تصوري، صاحب الفهم العرفاني، سواء كان تصوفيا أو غير تصوفي، أحد موقفين: فإما أن يطرح كل العناصر الاعتقادية – إن شاء – ويأخذها بمعناها الرمزي التصويري وحده، وإما أن يقبلها – إن شاء – ولكن

يفسرها على نحو يتفق مع رؤيته التي توحد بين الجوهر والمظهر. وسيكتشف التصوفي، أيا كانت خلفيته الدينية أو الثقافية، عندما يطالع رؤية نظرائه من ذوي الخلفيات الدينية أو الثقافية المختلفة، أنهم يعبرون عن نفس الرؤية بإشارات ورموز وأشكال مختلفة لا غير. فالنور يعرف النور. وهو لن يعرفه فحسب بل يمتزج به امتزاج الذات بالذات. فنحن إزاء وحدة في التجربة الإنسانية. ويذكرني هذا بأبيات شهيرة للشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي يقول فيها:

''وقد كنت قبل اليوم(*) أنكر صاحبي إن لم يكن دينه من ديني داني
فأصبح(**) قلبي قابلا كل حالة فمرعى لغزلان ودير لرهبان
وبيت لأوثان وكعبة طائف وألواح توراة ومصحف قرآن
أدين بدين الحب أنى توجهت ركائبه فالحب ديني وإيماني''

وكل ذلك يدل على وحدة التجربة الروحية لدى كل البشر. وهناك نص جميل أورده ابن عربي في فصوص الحكم يعلق فيه على قولٍ للجنيد يدور حول هذا المعنى.

وفتح ''محب'' كتابا آخر وأخذ يقرأ:

- ''قال الجنيد حين سئل عن المعرفة بالله و [اختلاف صور] المعارف: لون الماء لون إنائه(***) ... [وبذلك يَسلم] لكل ذي اعتقاد ما اعتقده، وعرف الله في كل صورة وكل معتقد...[فالله] قال: 'أنا عند ظن عبدي بي' أي لا أظهر له إلا في صورة معتقده''.

وهناك بيت لابن عربي يعبر عن هذا المعنى يقول فيه:

(*) أي قبل أن أتحقق من أن طبيعتي وطبيعة الله واحدة.

(**) أي بعد أن تحققت من واحدية الكينونة.

(***) أي أن الجوهر (الماء) واحد ولكنه يظهر فقط بألوان مختلفة.

عقد الخلائق في الإله عقائدَ وأنا اعتقدت جميع ما عقدوه

هذا بالإضافة إلى أنهم لن يروا الطقوس بنفس الطريقة الجامدة الشكلية التي يراها بها الفهم الدارج. بل هي وسائل للتقرب من المحبوب وحجج للمكوث في حضرته.

بدأ أن ''محب'' قد أنهى حديثه فقال صاحبه:

- لكن الفهم العرفاني يمكن أن يظل أيضا خالصا غير مرتبط بأي نظام اعتقادي معين ...
- بالتأكيد. ومع ذلك سيظل النور يعرف النور في كل تجلياته المتنوعة. بل سيرى في كل هذا التنوع ثراء للوجود. فهذه التجربة العميقة توظف أنقى أشكال التعبير في كل الثقافات كي تصور هذه المعجزة الحقيقة، المعجزة الوحيدة حقا، الانبهار أمام معجزة الوعي المطلق الذي يظهر فيه مظهره النسبي الزائل. إدراك هذه الوحدة هي المعجزة الحقيقة وهنا تُؤسر الروح فتجري الدموع من فيض كل ذلك الجمال والجلال.

• • •

اقترح ''راجي'' على صديقه أن يتمشيا قليلا بجوار النيل غير البعيد. وافق ''محب'' مرحبا. كثيرا ما كانا يستذكران أنه لولا النيل لكان وطنهما صحراء لا آخر لها. كان النيل، رغم أنه واقعة جغرافية، يجسد صلة حية بتاريخ ممتد. وكان يوحي لهما بأن ما يعترى مدينتهما وواقعهما من عشوأة أمر عارض إن نظرت إليه من منظور هذا النيل المتهادي في مساره من آلاف السنين.

- دعني أطرح عليك يا ''محب'' سؤالا آخر ما برح يلح عليَّ أيضا. هل تعتقد أن كل من يتبع الصوفية يدرك هذا الجوهر اللاثنائي الذي نتحدث عنه، أو ينبني فهمه انطلاقا من هذه الرؤية؟

- ليس كل من ''يتبعها'' بالتأكيد. ونحن هنا ندخل، بمعنى ما، في صميم التساؤل عن علاقة التصوف بالفهم الدارج للأديان.

- نعم، فكيف يستقبل الفهم الدارج للأديان الرؤية التصوفية؟

- دعنا نقوم بهذه المحاولة الأولية: لنقل إن جمهور الفهم الديني الدارج تتنازعه ثلاثة ميول أو اتجاهات: الأول، هو الميل إلى الفهم الحرفي للنصوص، ولو اصطدم النص بالواقع وجب تطبيق النص مهما استعصى ذلك في الواقع؛ والثاني، هو الميل إلى الفهم التطويعي للنصوص، ولو اصطدم النص بالواقع وَجَب تفسير النص بما يتواءم، حسبما يتيسر، مع الواقع؛ والثالث، هو الميل إلى الفهم التأويلي أو الرمزي للنصوص، ولو اصطدم النص مع الواقع، وجب تأويل النص واستنطاق حكمته بما يكفل التكيف بأفضل شكل مع الواقع. ومن المفهوم بالطبع أن كل ميل منها لا يوجد بمفرده لدى أي شخص. فهي توجد جميعا لدى كل واحد من هذا الجمهور عامة، ولكن بنسب تتفاوت، زيادة ونقصا، تبعا للميل المهيمن.

- وكل فئة ستنظر إذن إلى الرؤية التصوفية بحسب الميل الغالب عليها، أليس كذلك؟

- نعم، ودعنا نركز أولا على أفراد الفئتين الأولى والثانية، أصحاب الفهم الحرفي والفهم التطويعي. وهؤلاء يندرج معظمهم، إن لم يكن كلهم، ضمن نمط تأكيد الأنا. ويعني ذلك أنهم سينظرون إلى الرؤية العرفانية بعين الذهن وحده على أنها نظرية ما أو وجهة نظر، بينما هي رؤية لا تدرك إلا بعين الوجود الواعي، أو الحضور. فمن كان أعمق ''إيمانٍ'' له هو إيمانه بوجوده كأنا منفصلة قائمة بذاتها، لن يرى في الرؤية التي تنظر إلى الأنا هذه على أنها كائن موهوم إلا عبثا وخبالا قبل أن تكون كفرا وتجديفا. ولعلنا نعود إلى تناول هذه المسألة ...

- هذا مفهوم بالطبع، لكن أفراد الفئة الثالثة، الذين يغلب عليهم الفهم التأويلي؟

- لعلك تذكر يا ''راجي'' أننا عندما تناولنا الاعتقاد قلنا إنه يفسح مجالا لمعايشة ما تزخر به الأديان كافة من إشارات غامضة دالة على وجود حقيقة أعمق غير مفصح عنها دوما بوضوح. وهي إشارات تتناثر في ثنايا أقوال تعكس حكمة عميقة محيرة، وتجدها تتردد في أصداء وجدانية تحيل إلى طبيعتنا الحقيقية، مما يشكل رصيدا وجدانيا مشربا بحقيقة غامضة ما.
- تقصد أن الاعتقاد يتيح لأصحاب الميل إلى الفهم التأويلي لمعايشة نداء طبيعتنا الحقيقية الذي لا يزال – في هذه المرحلة – غامضا خفيا ...
- بالضبط. وهؤلاء هم الذين يمثلون جمهور التيار التصوفي بوجه عام. ولاحظ أننا أشرنا إلى أننا لا نجد أي ميل من الميول الثلاثة خالصا وحده في أي فرد ولكنها توجد معا بنسب متفاوتة ...
- أي أن هذا الميل الأخير يكون له الغلبة عموما في جمهور التيار التصوفي ...
- ... ولو افترضنا – على سبيل التبسيط والتوسع – أن الإنسان يتألف من جسد وذهن وروح، لجاز لنا أن نقول إن من يغلب عليهم الفهم الحرفي والمكون الاعتقادي يُعلون عموما من شأن الجسد، فيركزون على كل ما يتعلق به من مظهر وزي وعلى كيفية أدائه للشعائر والطقوس بصرامة شكلية؛ وإن من يغلب عليهم الفهم التطويعي والمكون الاعتقادي المتصل بتعقل العالم يعلون من شأن الذهن فيركزون على التكيف العام مع الواقع والعصر؛ وإن من يغلب عليهم الفهم التأويلي يعلون من شأن الروح فيركزون على تقصي النداء الخفي لطبيعتنا الحقيقية، مستجيبين لما في مصنفات التصوفيين من إشارات إليها. وهؤلاء هم كما قلتَ يا ''راجي'' هم الجمهور العريض للتيار الصوفي ...
- وكيف يستقبل هؤلاء تحديدا الرؤية التصوفية؟ إذ ينبغي ألا ننسى أن هؤلاء ما زالوا يعتنقون الفهم الدارج للأديان، وما زالوا في ربقة نمط تأكيد الأنا ...

- ... يستقبلونها أيضا بعين الذهن فيستشعرون اختلاف هذه الرؤية عن الرؤية الدينية التقليدية، فيؤكدون، كما فعل كثير من الصوفية، أن الحقيقة التي تدل عليها الرؤية الصوفية لا تتناقض مع الشريعة(*). لكن عين الذهن، في هذه الحالة المحددة، ولدى هذا القطاع المحدد، تحدس أن هناك معرفة أخرى لا تستطيع أن تصل إليها أو أن تنفذ إليها بعد. أنت هنا أساسا إزاء قطاع ينجذب إلى نداء المطلق الخفي ويريد أن يتقصاه. وبالتالي فهو منفتح على إمكانية أن تلوح معرفة من نوع جديد. هم يقرأون كتب الصوفية، فيجدون فيها كثيرا مما يمكن أن يدخل في باب الإلهيات المجردة. فمعظم هذه الكتب تتضمن عروضا عن طبيعة الله، مؤيدة بما توصل إليه العارفون عن طريق مجاهداتهم الروحية. لكن على الرغم من أن نظرات هؤلاء العارفين، خصوصا في نماذجها الرفيعة، تجسد حكمة عميقة، فإنها لا تنطلق إلا من فهم تحقق بفضل التجربة، ولا يُدرك إلا بعين الوجود الواعي. وهذا منطلق يتجاوز القالب القاعدي للفهم البشري القائم على تأكيد الأنا. ومن هنا تكون هذه الكتب منقطعة الصلة تماما بفهم الناس لحقيقة تجربتهم الوجودية ...
- إلى أن يفكك هذا القالب ويتلاشى ...
- فيتحول الغموض إلى وضوح بديهي في ضوء التحقق الذاتي للسالك.
- دعك من أن هذا الغموض قد أضيف إليه غموض آخر مقصود لتجنب الاتهامات التي ما برحت تنهال عليهم من أصحاب الفهم التقليدي الدارج!
- نعم، لكن هذا القطاع من الجمهور يجد أيضا في كتب الصوفية وعداً لا يقاوم بتحقق غريب يُحَوِّل من يمر به تحويلا تاما. وهو وعدٌ لا يقاوم لو تذكرنا أن الأنا

(*) فمثلا يقول القشيري في الرسالة القشيرية: ''الشريعة أمر بالتزام العبودية، والحقيقة مشاهدة الربوبية، فكل شريعة غير مؤيدة بالحقيقة فهي أمر غير مقبول، وكل حقيقة غير مؤيدة بالشريعة فهي أمر غير مقبول. فالشريعة جاءت بتكليف الخلق، والحقيقة إنباء عن تصريف الحق. الشريعة أن تعبد الله، والحقيقة أن تشهد الله. الشريعة قيام بما أمر. والحقيقة شهود لما قضى وقدر وأخفى وأظهر....فالشريعة (حقيقة) من حيث إنها وجبت بأمره، والحقيقة (شريعة) من حيث إن المعارف بالله وجبت أيضا بأمره''.

كيان منفصل وأن هذا التحقق يتعلق تحديدا بتجاوز النقصان الوجودي وتحقيق الاكتمال. هو وعد لا يقاوم لأنه يتعلق بأعمق دوافعنا لتجاوز الاغتراب الوجودي. فالانفصال يتحرق شوقا إلى الاكتمال. وهذا القطاع من الجمهور موزع إذن بين فهمه التقليدي من جهة وبين تطلعه الحدسي إلى تقصي حقيقة جذابة ولكن مجهولة من جهة أخرى. ويَطَّلع هذا القطاع على ما يقوله مثلا ابن عطاء الله(*) عن العائق الذي يحول دون إدراك معنى الله:

> ''ما حجبك عن الله وجود موجود معه، ولكن حجبك عنه توهم موجود معه [هو أنت]''. إذ ''كان الله ولا شيء معه، وهو – الآن – على ما كان عليه''

أو على البيت الذي نسبه البعض للبلياني:

وما أنت غير الكون بل أنت عينه ويفهم هذا السر من هو ذائقه

أو على قوله:

وما البحر إلا الموج لا شيء غيره وإن فرقته كثرة المتعدد

أقول ويطلع المنتمي لهذا القطاع على حديث الصوفية هذا عن طبيعة العلاقة بين الله والإنسان، رغم أنه قد يبدو – في غياب التحقق المباشر – أشبه بوجهة النظر أو الرأي، فيصبح موزعا بين ما ينطوي عليه الكلام من وعد ساحر غامض، وبين إدراكه لنفسه القائم على الانفصال عن انبثاق الوعي الواحد المتجلي في كل شيء. ولا يكون ثمة من مفر سوى أن ينصب هذا الكلام في قالب الأنا حتى حين. حتى يتحقق الإنجاز للبعض السعيد. ولعل هذا الوعد هو ما يجعله ''يتسامح'' مع ما يُعرف باسم ''الشطحات''، التي يغفرها لهم بحكم ما يكابدونه من وَلَهٍ ووَجْد. في حين أن هذه الشطحات ليست صورا أدبية أو تعبيرية بل هي

(*) ابن عطاء الله السكندري (١٢٦٠ – ١٣٠٩ ميلادية).

وصف مباشر لطبيعة تجربتنا الوجودية. كما قد يتلقى غير المتحققين هذا الكلام، فلا يبصرون حتى ما ينطوي عليه من وعد ينبئ بالخلاص. بل يجدون فيه ما يتعارض مع فهمهم الثنائي لعقائدهم، فيبدأ جدال فقهي تأويلي تطبيقي ما برح يحتدم منذ قرون طويلة، في حين أنك إزاء مسألة عرفانية متاحة عند تأمل تجربتنا الوجودية المباشرة ...

- لكن كيف يمكن للفهم الذهني – في هذه الحالة – أن يقود إلى الفهم العرفاني؟

- يمكنه أن يفعل ذلك بسلوك أحد مسارين أو كليهما: فإما أن يكون الفهم العرفاني جزءا من ''الطريقة'' التي يُطْلَع عليها السالك لتحقيق الاتصال بالحقيقة النهائية، وإما أن يتقرب الإنسان إلى ربه حتى ترتفع أنانيته، كما يقول ابن عربي، أو أنائيته، كما يقول البسطامي، أو أناويته، كما نقول نحن، أي حتى تزول تماما هويته ككيان منفصل فلا يبقى في وعيه غير الله. ''حتى أحبه فأكون عينه التي يبصر بها''. أي أن الحل يتمثل في نهاية المطاف في تفكيك نمط تأكيد الأنا. وذلك بتفكيك القالب القاعدي الذي يُدرَك من خلاله تصورنا لماهيتنا ولعلاقتنا بالوجود. أي أن الأمر ينبغي أن ينتهي إلى معرفة طبيعتنا الحقيقية. فكما قال ابن عربي: ''متى عرفت نفسك، ارتفعت أنانيتك، وعرفت أنك لم تكن غير الله''. هذا هو، في عبارة واحدة، فصل الخطاب. فذلك هو حجر الزاوية في الرؤية العرفانية.

- وهذا ما يفسر تماثل الجوهر التصوفي في كل الأديان ...

- نعم، بل وتطابق هذا الجوهر في كثير من الأحيان. وقد تحدثنا اليوم عن المسيحية والإسلام، لكن لو أتيح لنا أن نتناول الجوهر التصوفي في الأديان الأخرى كاليهودية والهندوسية والبوذية لرأينا أنه يعبر عن هذه الرؤية العرفانية ذاتها. وسبب ذلك هو أن هناك وحدة في التجربة. قد تتباين أشكال التعبير عن التجربة، لكن وحدة التجربة نفسها لا تخطئها العين. تماما مثل تجربة الحب الرومانسي التي يزخر

الأدب والفن بأشكال متنوعة تعبر عنها دون أن تخفي طبيعتها الواحدة. فنحن لسنا إزاء أفكار ومفاهيم تتباين وتتناقض، بل إزاء حقيقة وجودية. وكما قلنا من قبل الأفكار والمفاهيم ليست ضرورية للحياة أو الوجود. يمكننا أن نحيا بلا هذه الأفكار أو تلك المفاهيم. لكننا لا نستطيع أن نعيش بلا حقيقة. والحقيقة التي نعنيها هنا هي قوام هويتنا، أو قوام ذواتنا كما يقول البسطامي – حتى وإن كنا لا ندركها مؤقتا. هذه الوحدة هي إذن تعبير عن شيء حقيقي وأصيل في التجربة الإنسانية ...

- المهم أن نلتفت إذن إلى الوحدة الباطنة التي تكمن وراء هذا الخلاف الظاهري ...
- وعلى هذه الوحدة القائمة على التجربة والمرتكزة على الحقيقة، ينبغي أن تقوم العلاقة بين البشر. فالجوهر واحد، وما تنوع الأشكال إلا مظهر للثراء لكل فرد. وليس هذا بكلام إنشائي. بل هو صحيح بالمعنى الحرفي ...
- وما تقصد بذلك؟
- أقصد أن كل الأديان والمذاهب والطرق الروحانية والمعرفية ستستفيد أقصى الاستفادة إن هي انتفعت بخير منجزات بعضها بعضا. فالإسلام برشاقته التوحيدية المطلقة وتقربه من الله القائم على الذكر الدائم – أي مكوث الانتباه في حضرة الوجود الواعي – لأن هذا هو جوهر العرفان، يستطيع أن يفيد كل المذاهب الأخرى، والتأمل الباطني هو إسهام البوذية، والخدمة والمحبة والتفكر والزهد هم إسهام المسيحية. واليوجا والرياضات الروحانية المتقدمة هي إسهام ديانات الهند وطرقها. فكل ذلك يعزز بعضه بعضا.
- وربما يكون هذا في الحقيقة هو المعنى الوحيد المنطقي لما يسمى حوار الأديان ...
- بالفعل! فكيف تتحاور تيارات تنكر كل منها الأخرى وتتوعد أتباعها بسوء المصير؟ لكن عندما تدرك وحدتها القائمة على التجربة المباشرة والمرتكزة على

الحقيقة الوجودية الكبرى تنفتح أمامها مجالات الحوار والتفاعل والإثراء المتبادل. وبالطبع، ليس هذا جريا وراء بدعة جديدة اسمها حوار الأديان أو الحضارات أو ما إلى ذلك. بل هذا أمر يستلزمه تعايشنا جميعا معا في هذا الكون الذي تتقلص أبعاده بحكم ثورة الاتصالات ...

- وهو ما يتطلب التحلي بالتسامح على الأقل!

- من المؤكد أن التسامح أفضل يا ''راجي'' من التعصب. لكن ألا تتفق معي في أن التسامح فكرة تنضح بالغطرسة؟ كأنني أسمح لك بأن توجد مختلفا عني! كأنني أتنزل من عليائي وأتكرم عليك بالوجود!

- بالفعل! ومن شدة ما نراه من تعصب حولنا تغافلنا حتى عما في التسامح مِن تعالٍ!

- علاوة على أنه ليس هناك، بالطبع، آخر تتسامح معه لأنك بقدر ما تخلع ''أناويتك'' يخلع الآخرون ''غيريتهم''. ليس هناك آخر إذن. هناك وحدة، كما رأينا. ولكن إذا كان هناك تنوع فالعلاقة تقوم على الاحترام وعلى الرغبة في الإسهام بأفضل ما لديك والاستفادة بخير ما لدى الآخرين ...

- لكن ألا يشكل هذا تهديدا بضياع الهوية؟

- عندما تعرف هويتك الحقيقية معرفة قائمة على التجربة المباشرة التي لا تهتز، لأنها ليست فكرة قابلة للزوال أو الدحض، لا يكون هناك مجال للحديث عن ضياع الهوية ...

• • •

طال بهما المسير ووجدا مقعدا خشبيا في مكان ظليل فجلسا عليه يتأملان النيل المنساب في اطمئنان ثم قال ''راجي'':

- كنا قد بدأنا حديثنا يا ''محب'' بالتساؤل عن طبيعة التجربة الدينية للإنسان، وقلنا إنها تتوقف على رؤية هذا الإنسان لهويته. فإن رأى أنه شيء، أو ''أنا''، فلا مفر من أن يصبح الله، بالنسبة إليه، عندئذ مجرد شيء آخر، مجرد مفهوم لا أثر له في تجربته المباشرة. وعليه، فإن أمام هذا الإنسان أحد موقفين: فإما التصديق – أو الاعتقاد – وإما عدم التصديق. ورأينا، من جهة، أن عدم التصديق هو اختيار العقلانيين الذين يرفضون كل ما لا يخضع للمعرفة العقلية. ورأينا، من جهة أخرى، أن التصديق هو اختيار المُعتقِدين الذين يقبلون ما لا يخضع للمعرفة العقلية، ليس بالوصول بالعقل إلى غايته القصوى ثم الاستعانة بعد هذا الحد بأداة أصلح وأدق كما يفعل النهج العرفاني، بل بحصر العقل ضمن حدود مرسومة سلفا هي تبرير المقولات الدينية ...

تدخل ''محب'' مقاطعا:

- لكن الاختيار الاعتقادي ليس خيارا معرفيا بسيطا يا ''راجي''. لأن الإنسان يواجه عندئذ مأزقا عصيا: فلئن كان التسليم بأمور يعجز العقل عن معاينتها أمرا مستعصيا من ناحية، فهناك من ناحية أخرى ما تقذفه في قلب الإنسان إشارات الحكمة المبثوثة في كل الأديان والتي تخاطب طبيعته الحقيقية، والتي يعجز – في غيابه عن الوجود الواعي، أو الحضور – عن معاينتها معاينة مباشرة. ثم هناك حاجة هذا الإنسان إلى تلبية متطلبات معرفية تتعلق بتعقل العالم، وكذلك متطلبات سلوكية تتعلق بالانضواء في كنف ضمير جمعي، حتى وإن كان قائما على التشكل الاعتقادي، وبوضع نظام للأخلاقيات، حتى وإن كان قائما على المكسب والخسارة، لأن تلك هي أقصى حدود نمط تأكيد الأنا. أي أن التصديق يا ''راجي'' ليس اختيارا بسيطا، ليس – رغم عدم خضوعه للمعرفة العقلية – اختيارا ساذجا. بل هو اختيار مركب يراعي عدة جوانب في التجربة البشرية، في انتظار ما هو أفضل ...

- لكن ذلك المأزق لا ينفي التناقضات الداخلية الحتمية للموقف التصديقي أو الاعتقادي، بحكم حصره العقل ضمن سياق اعتقادي لا يُسنِد إليه سوى دور تبريري وتطبيقي ...
- ويظل الإنسان إذن – في المحصلة النهائية للموقف الاعتقادي – أسير تفسير للوجود قائم على الانتقاء، وأسير انضواء في كنف ضمير جمعي قائم على الصدفة، صدفة الميلاد، وأسير سلوك أخلاقياتي قائم على المكسب والخسارة، وأسير علاقة بالله قائمة، في غياب المعاينة المباشرة، على الخواء والاصطناع ...
- ويظل الإنسان كذلك – في المحصلة النهائية للموقف غير التصديقي – أسير حدود المعرفة العقلية، والعقل كما رأينا أداة قاصرة عن إدراك المطلق، وأسير رؤية أخلاقياتية قائمة بدورها على نمط تأكيد الأنا، أي على المكسب والخسارة أيضا، حتى وإن وفق دلالات مختلفة ...
- ويجسد كلا الموقفين المأزق الوجودي للإنسان: إما خيانة العقل وإما خيانة الروح. ولذلك فكلاهما غير مُرضٍ في نهاية المطاف.

• • •

استغرق ''راجي'' في التفكير مجددا. لم يبد أن ما سمعه حتى الآن قد استنفد كل تساؤلاته. فقال:

- لقد قلنا اليوم يا ''محب'' إن التصوفيين قد يفسرون ما في أديانهم من عناصر اعتقادية تفسيرا رمزيا يتفق مع رؤيتهم اللاثنائية. هل نستطيع أن نتناول هذه المسألة بشيء من التفصيل؟

غاب ''محب'' في لحظة تأمل طالت ثم قال بنبرة متحفظة:

- هذه مسألة يمكن أن تثير قدرا كبيرا من الجدال، بطبيعة الحال، لأن هذا التأويل الذي سيُعطى للعناصر الاعتقادية لن ينسجم مع المعنى الذي يعطيه لها الفهم الدارج ...

وصمت مرة أخرى، فيما بدا أنه يوازن بين الحديث في الأمر أو السكوت عنه، ثم قال بنبرة متمهلة:

- لكن مع ذلك فإن التأويل الذي سيعطونه لتلك العناصر هو الوحيد القادر على إزالة ما فيها من تناقضات وغموض وعلى جعلها أكثر إقناعا ...

تدخل ''راجي'' متسائلا:

- ''محب''، هل تغالب ترددا ما؟

- من لا ينظر إلى الأمر من منظور العرفان قد لا يستوعب هذا الحديث، برغم أنه يخدم معرفة الحق ...

- والحق هو مبرر ذاته ...

- صحيح ...

صمت ''محب'' مجددا، فقال صاحبه:

- دعنا يا ''محب'' ندخل في صميم الموضوع. ما هو التأويل الذي يعطيه الفهم العرفاني للمقولات الاعتقادية وتقول إنه يخلصها مما يشوبها من غموض ولبس؟

ظل ''محب'' ساكتا برهة ثم قال:

- المقولة الاعتقادية الأساسية في معظم الأديان مقولة ثنائية تقوم على انفصال الخالق عن المخلوق ...

- أعتقد أننا غطينا هذا الجانب بما يكفي يا ''محب''!

- نعم، لكن التعقيدات المترتبة على هذه الفكرة الأولى لا يمكن حلها بعين الذهن، لذلك فإن الحل الوحيد الذي يقدمه الفهم الدارج هو أن تصدقها وكفى ...

- وما هي تلك التعقيدات؟

- دعنا نستمع لمنطوق الفكرة الاعتقادية الأساسية، إن جاز لنا استخدام هذا التعبير. خلق الخالق الكون في ستة أيام وأسكن الإنسان الأول الجنة وخلق له زوجة من جسده. وأمر الملائكة أن تسجد له فسجدوا إلا ملاكا يدعى إبليس رفض فحلت عليه اللعنة. وأمر الله آدم وحواء زوجته ألا يأكلا من شجرة معينة من شجر الجنة فعصيا أمره فطردهما إلى الأرض. ورأى الشيطان في ذلك فرصة للانتقام ممن كان سببا لغضب الرب فأقسم أن يغوي الإنسان وذريته ليبعدهم عن طريق الله. وأصبحت حياة الإنسان صراعا بين واجب طاعة الله ومقاومة تأثير الشيطان. فمن أطاع الله دخل الجنة خالدا فيها ومن عصاه دخل النار خالدا فيها كذلك.

- وأين التعقيدات المترتبة على هذه الفكرة؟

- التعقيدات تأتي من جهات لا حصر لها. ولكن لنلاحظ أولا أننا نناقش هنا رواية الفهم ''الدارج'' للدين، وأداة هذا الفهم – في غياب أي دليل موضوعي على روايته، بل في استحالة وجود هذا الدليل – هي العقل وحده. والمشكلة تبدأ عندما يحاول العقل أن يتعقل هذه الرواية فيجد نفسه أسير تعقيدات وتناقضات لا تحل، في نهاية المطاف، إلا بالتصديق وحده. والتصديق أمر لا قيمة له في ميزان المعرفة ...

- هناك بالطبع لجوء الفهم الدارج إلى ''المعجزة'' التي ناقشناها من قبل وانتهينا إلى أنها تساق كدليل غير مباشر لا يركن إليه هو ذاته ...

- وتبدأ الصعوبة في هذه الرواية مع قصة الخلق ذاتها، كما تَعرف. فالعلم يقص رواية مختلفة تماما. وهذا مثلٌ على مسألة اعتقادية نموذجية ...

تدخل ''راجي'' في الحديث مقاطعا:

- بالفعل، فليست هناك أي وسيلة، أي وسيلة على الإطلاق، لإثبات هذه الرواية. أنت لا تستطيع أن تصدقها إلا بالاعتقاد وحده ...
- لكنك يمكن أن تفهم مغزاها إذا لجأت إلى التأويل العرفاني لها ...
- التأويل العرفاني لقصة الخلق؟
- تأويل ظاهر القصة يكشف عن حكمة دفينة تشير إلى حقيقة كلية من حقائق الوجود ...
- وكيف يدلنا المنظور العرفاني على الحكمة الخفية لهذه القصة؟
- القصة تقول إن آدم وحواء كانا يعيشان في الجنة يأكلان ''منها رغدا'' حيث شاءا، على ألا يقربا من شجرة معينة ...
- طالما تساءلت لماذا هذه الشجرة بالذات؟
- يقول القرآن إن الشيطان أغوى آدم فقال: ''هل أدلك على شجرة الخلد وملك لا يبلى''.
- شجرة الخلد؟ ألم يكونا يعيشان في الجنة بالفعل!
- ولعل هذا هو مفتاح فهم مغزى القصة! لكن قبل أن نتقصى هذا المغزى دعنا نشير إلى اختلاف الشجرة في الرواية القرآنية عنها في رواية العهد القديم. فالعهد القديم يتحدث عن شجرتين، شجرة الحياة ثم شجرة معرفة الخير والشر. لكن آدم وحواء العهد القديم لم يأكلا من شجرة الحياة، أو الخلد، كما تقول الرواية القرآنية، بل أكلا من شجرة معرفة الخير والشر.

- وما دلالة هذا الفرق؟ هل كان آدم الكتاب المقدس يفضل المعرفة على الخلود، وآدم القرآن يفضل الخلود على المعرفة؟

- صحيح أن الرواية القرآنية تخلو من الإشارة إلى شجرة معرفة الخير والشر، أي الثنائيات المتعارضة التي تشكل طبيعة الحياة في عالم الظاهر ...

- الثنائيات المتعارضة؟

- نعم، التي ترمز لها شجرة الخير والشر، ولكن التي تشمل أيضا الموجب والسالب، والليل والنهار، والظلام والنور، وما إلى ذلك. لكن الرواية القرآنية تقول إن الله كان قبل ذلك قد ''علم آدم الأسماء كلها''. ويبدو من ظاهر النص أن المقصود هو ذات هذه المعرفة الثنائية. إذ يقول القرآن ''علم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم [أي الأشياء المسماة] على الملائكة فقال أنبئوني بأسماء هؤلاء ... قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا'' فالمقصود هنا هو أيضا معرفة أشياء عالم الظاهر، أي معرفة الثنائيات المتعارضة. لكن الأمر الهام هنا هو أن هذه المعرفة الثنائية لم تدله على أنه خالد بالفعل! وإلا كيف كان للشيطان أن يغريه بأن يأكل من شجرة الخلود؟

- القصة بدأت تصبح مثيرة بالفعل!

أكمل ''محب'' وقد زادت حماسته:

- وهذه نقطة بديعة الدلالة حقا! لأنك هنا إزاء رغبة في شيء ما. والرغبة لا تنشأ إلا من عدم اكتمال وجودي. لا تنشأ إلا عندما تتخيل أن موضوع الرغبة فيه حل لنقصك الموهوم. كان آدم يعيش في الجنة، لكنه لم يكن يعرف أن هذا هو الخلد ذاته! ولذلك فإن الشيطان، أو وعيه الأناوي إن شئت، أقنعه بشكل ما، بأنه كائن فانٍ. فآدم لم يأكل من الشجرة المحرمة من باب الجشع أو التنكر للنعمة أو النزوع إلى العصيان، بل لأنه كان يخشى الموت رغم أنه كان يعيش بالفعل في

الخلد! وكل المعرفة الثنائية التي اكتسبها لم تساعده في التغلب على خوف الموت والفناء!

وسكت ''محب'' برهة ليفسح مجالا لإبراز فكرته ثم قال:

- والمعرفة التي تساعد في التغلب على خوف الموت ليست معرفة الأشياء، بل معرفة من يعي الأشياء. أي معرفة طبيعته الحقيقية، الحضور الواعي الموجود خارج الزمن بالفعل والذي لا يطاله الموت ...
- أي أن يدرك أنه في الجنة بالفعل!

فرد ''محب'' بحماسة متجددة:

- والإثارة لا تتوقف هنا يا ''راجي''! فعندما أكلا من الشجرة '' ... بدت لهما سوءاتهما وطفقا يخصفان عليهما من ورق الجنة''. فما معنى ''بدت لهما سوءاتهما''؟
- المعنى الشائع هو أنه قد بدت لهما عورتاهما، وهذا ما يفسر خصفهما ورق الجنة ...
- نعم هذا هو التفسير الشائع. لكنه لا يبدو منطقيا لسببين: أولا، أن حواء توصف في القرآن بزوج آدم. وكان يمكن، مثلا، أن تكون في الجنة أختا لآدم ولا تصبح زوجته إلا عندما يهبطا على الأرض ...

تدخل ''راجي'' مقاطعا:

- خاصة عندما نتذكر أن قابيل وهابيل قد اقتتلا على الزواج بأخت لهما ...
- لكن بما أن حواء كانت زوجته، لا اخته مثلا، فلا يستقيم أن يكون اكتشاف العورة شيئا جديدا. دعك من استخدام كلمة السوءة، من السوء. ليس هناك

ما يبرر، في هذا السياق على الأقل، وصف هذا الجزء من جسم الإنسان بوصف سلبي، لا سيما وأنه لم يكن سببا في أي خطأ اقترف.

- والسبب الثاني؟

- انظر فيما تقوله هذه الآية وهي تتحدث عما فعله الشيطان: ''ينزع عنهما لباسهما ليريهما سوءاتهما''، إذن هما لم يكونا عاريين أصلا!

- فما كان لباسهما هذا؟ وما هي سوءاتهما؟

- هل يمكن أن يكون لباسهما إلا الإدراك المفتقر إلى تحقق ذاتي؟ وهل يمكن أن يكون الشيطان إلا الوعي الأناوي الذي صور لهما أنهما كيانان فانيان؟ وهل يمكن أن تكون سوءاتهما إلا إحساسهما بأنهما كيان منفصل، بأنهما هذه الأنا؟ وهل يمكن أن يكون خصف ورق الجنة إلا تخفي الأنا تحت ركام الدلالات التي تسقطها على نفسها؟

- هذا تفسير غير مألوف حقا يا ''محب''!

فأجاب بنفس حماسته:

- وهناك نقطة أخيرة معبرة في هذه القصة، وهي نهايتها!

- نعم الطرد من الجنة!

- ألا ترى هنا أن المسألة ليست عقابا بل هي مجرد نتيجة ترتبت على فهم معين؟ فعندما لا تدرك طبيعتك الحقيقة تكون بالفعل خارج الجنة حتى وأنت فيها. ألم يكن هذا هو مستوى إدراك آدم؟ ولماذا تدنى إدراكه إلى هذا المستوى؟ هناك آية تشرح ذلك فتقول: ''ولقد عهدنا إلى آدم من قبل فنسى''. فآدم نسى، تغافل عن طبيعته. وما الخروج من الجنة إلا ''تفعيل''، إذا جاز استخدام هذا التعبير،

لحالة إدراكية قائمة بالفعل. وما هذا الاختبار إلا دعوة لمعرفة سر الخلود. لمعرفة أنك لم تغادر الجنة قط ...

توقف ''محب'' عن حديثه ليمهد لنقطة جديدة ثم قال:

- وهناك زاوية أخرى في القصة، ألا وهي وجهة نظر الملائكة. والملائكة – الذين رأينا أنهم لا يملكون المعرفة الثنائية، القائمة على التناقض والتضاد، التي لا تجعلهم يتخيلون أنهم شيء آخر غير أنفسهم – هم هنا رمز للوعي البريء غير المتمايز. الوعي الذي يعرف من هو الله لكن دون اكتشاف وتحقق ذاتي ''لا علم لنا إلا ما علمتنا''. أما آدم، أو الإنسان، فهو ''الخليفة'' أي الممثل، أو الصورة أو الرمز، الذي نفخ فيه الله من روحه، من جوهره، لكنه لا يعرف بعد وحدة جوهره مع الله. ولذا فإن الشيطان، الذي يرمز لوعيه الأناوي، يقنعه بأن الموت قرين الحياة، وأن الحل يكمن لا في معرفة طبيعته الحقيقية بالطبع، بل في شيء خارجي ما يعوض هذا النقصان الوجودي، شيء قادر على تزويده بالخلود. لكنه ما أن يأكل من شجرة الخلد حتى تظهر خدعة الأنا الكبرى. فقد أعطى ذلك قواما لتصوره أنه كيان منفصل ''فبدت لهما سوءاتهما''. وهنا تبدأ رحلة المعرفة القائمة على الاكتشاف لا على التلقين. اكتشاف أن الحل ليس في الأشياء، وأن الأشياء لا تعطي الخلود، وأنك في الجنة بالفعل، لأن الخلود هو جوهرك. فأنت لم تغادر الجنة لحظة واحدة. وأنت تفعل هذا بالتغلب على الشيطان أو الوعي الأناوي الذي يصور لك أنك شيء لا أنك الذات النهائية ...

- لكن ألا يلعب هنا الشيطان، أو الوعي الأناوي، دورا إيجابيا بمعنى ما في نهاية المطاف؟

- نعم، بشكل غير مباشر. فهو حقا سبب الاغتراب، أي الخروج من الجنة، لكن ألم يكن هذا الاغتراب هو سبب اكتشاف أن الحل ليس في الأشياء بل في إدراك من يعي الأشياء؟
- كأنها قصة الإنسان!
- هي بالفعل قصة المأزق الوجودي للإنسان!
- معظم الناس يتصرفون كما يفعل آدم تماما! ولعل هذا ما يفسر شدة تأثرهم بقصته!

واصل ''محب'' حديثه بحماسة لا تفتأ تتجدد:

- وكلما تأملنا هذه القصة – القصة ''الأولى''، إن شئت، بالمعنى الزمني وبالمعنى المعرفي – تبدت لنا منها عبرٌ تشير على نحو مدهش إلى طبيعة تجربتنا!
- مثلا؟
- هل تتذكر بداية القصة؟
- نعم، هي تبدأ بآية: ''وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك قال إني أعلم ما لا تعلمون''.
- وبماذا تخبرنا ''إني أعلم ما لا تعلمون''؟
- تخبرنا بأن هناك معرفة مسبقة ببقية القصة. بعصيان الشيطان وبعصيان آدم وبطرده من الجنة ...
- أي معرفة مسبقة بمأساة كاملة. فهل يمكن أن يكون ذلك هو معنى ''إني أعلم ما لا تعلمون''؟

- إن أنت أخذت ظاهر النص ونظرت إليه بعين الذهن، وإن اكتفيت كالعادة بتقبل الرواية بالتصديق وحده أو بتبريرات غير مقنعة، فلا مفر من أن تخلص إلى هذه النتيجة ...

- وهل يعقل أن تكون المعرفة المسبقة تدبيرا لمؤامرة يخرج منها واحدٌ من أهم الملائكة شيطانا رجيما إلى يوم الدين، ويخرج منها خليفة الله طريدا شقيا؟

- هذه هي حدود الفهم الذهني. إما هذا وإما التسليم بحكمة خفية وحسب!

- نعم هذه هي حدود الاعتقاد. في حين أن الفهم العرفاني يدرك ''إني أعلم ما لا تعلمون''، لا على أنها إطلاق لصراع مأساوي، بل على أنها تعبير عن قصة حب بين الله والإنسان!

- قصة حب بين الله والإنسان؟ اشرح يا ''محب''!

- نحن هنا في صميم قصة الخلق، فلماذا خُلق الكون؟

- يقول الحديث القدسي ''كنت كنزا مخفيا فأحببت أن أُعرف'' ...

رد ''محب'' بحماسة:

- نعم، هذا هو السبب. أن يُعرف معرفة الاكتشاف لا الاعتقاد. وقصة الخلق لا تشير إلى غير ذلك. فآدم موجود في الجنة ولكنه لا يدرك خلوده. الواقعة قائمة، مادية تماما، ولكنها غير مدركة. فكيف يتصرف آدم؟ لو لم يكن يخشى الموت، فلم رَغب في الخلود؟ لأن الامتداد في الزمن يبدو كما لو كان إنكارا للموت. فالأنا ترغب في أن تعيش إلى الأبد، لأن آدم لا يدرك أنه خارج الزمن بالفعل. في حين أن هذا الإدراك هو الاحتياج الوحيد للإنسان. هذا هو مغزى قصة الخلق. اكتشاف أنك لست شيئا، أنك ذات. واكتشاف أن الحل ليس في الأشياء، ليس في تعويض عدم اكتمال وجودي بأشياء خارجية. وما هذا التصوير الرمزي

إلا تفسير لرغبة الله، أو الوعي، في أن يتخارج من ذاته ''نفخت فيه من روحي''. وأن ينسى ذاته في الخلق ''ولقد عهدنا إلى آدم من قبل فنسى''. كي يعود ليسير في الاتجاه العكسي ويتذكر، فيدرك. هذا هو الاحتياج الوحيد للإنسان ...

- وألا يدعونا هذا إلى إعادة النظر في التصور الشائع عن الجنة. نعيم مقيم يملأ وصفه كتبا لا حصر لها ...

- لكنه لا يتجاوز ما كان يعد به الشيطان، أو الوعي الأناوي، ''مُلك لا يبلى''. السعادة في الحصول على الأشياء. في حين أن الجنة مهما امتلأت بمظاهر النعيم لن تستطيع أن تعطي أحدا السعادة. لماذا؟ لسبب بسيط جدا، وهو أن جوهرك لا يمكن أن يضاف إليه شيء ولا يمكن أيضا أن يؤخذ منه شيء. الأشياء تؤخذ أو تضاف من ''الأنا'' لأن الأنا مفهوم. والمفهوم يمكن أن تسحب منه دلالة أو أن تضيف إليه دلالة. أما الوعي ذاته فكل شيء آخر يظهر على سطحه. لا يؤخذ منه شيء ولا يضاف إليه شيء.

- فهل هذه هي الجنة حقا؟

- ألا تدلنا قصة آدم على الجنة الحقيقية. ألم يكن هو وحواء يأكلان ''رغدا حيث شئتما'' ولكن ذلك لم يقض على نقصهما الوجودي، على تصور أنهما كيانان منفصلان عن الحضور الواعي. ألا يكون ذلك هو الدرس الحقيقي لقصة الخلق؟ أن الجنة الوحيدة هي تجاوز عدم الاكتمال الوجودي، باكتشاف أنك لم تغادر الخلود في أي لحظة لأنك الحضور الواعي!

ظل الصديقان صامتين لفترة يستقر فيها ما ناقشاه. ثم تساءل ''راجي'':

- لكن ألا يغير هذا يا ''محب'' من نظرتنا إلى النار أيضا؟

- وما النار يا ''راجي''؟

- عذاب مقيم أيضا، نار مستعرة ''كلما نضجت جلودهم بدلنا لهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب''. هذا هو التصور الشائع عن النار ...
- وهذا أيضا من تعقيدات الفهم الدارج أو الاعتقادي للدين. إذ كيف يفهم الذهن هذه الصورة المخيفة لأقسى صور العذاب؟
- هناك دوما نفس الموقف: إما الاستبشاع والإنكار، وإما القبول بالتصديق وكفى، تسليماً بوجود حكمة تخفى على أفهام الناس!
- هل تتذكر ما قلناه يا ''راجي'' ونحن نتحدث عن المعجزة، عندما أشرنا أن المُعتقِد يصل إلى نقطة يكون من الصعب عندها مهما أبدى من حسن الاستعداد أن يستسيغها عقلا فتأتي ''المعجزة'' لتبرير تعطيل ملكة العقل؟
- بالفعل. هل تقصد أن فكرة عذاب النار هي من هذه المسائل التي ليس من السهل استساغتها؟
- لا أتذكر الآن أين قرأت هذه الرواية عن الجنة والنار. تحكي القصة أن الناس في النار يصطفون حول موائد ممدودة حافلة بأطيب الطعام ...
- أطيب الطعام في النار؟
- تمهل! لكن الأداة التي يستخدمونها لتناول هذا الطعام ملعقة بالغة الطول، فلا يستطيعون مهما حاولوا أن يضعوها في أفواههم.
- وأهل الجنة؟
- أصحاب الجنة يصطفون أيضا حول موائد ممدودة حافلة بذات الطعام ...

قاطع ''راجي'' صديقه متهكما:

- لكن من المؤكد أن لديهم ملاعق عادية!
- كلا، إن لديهم الملاعق الطويلة نفسها ...

- كأنهم إذن في النار أيضا!

- الفرق الوحيد هو أنهم يُطعمون بعضهم بعضا ...

سكت ''محب'' برهة ثم قال:

- هذه فكرة عن النار يمكن مثلا تقبلها عقلا، لا سيما أنها تنطوي على مغزى. المغزى أن النجاة ليست في امتلاك الأشياء، بل في إدراك أنك واحد مع كل هذا الكون. كما أنها تنطوي على أمل. الأمل في أن يكتشف أهل النار هذا المغزى فيبدأون في التخلي عن تصوراتهم الأناوية ويكتشفون، مع الممارسة، وحدتهم مع الآخرين، فيتغيرون ويصبحون مثلهم. أنت هنا إزاء عقاب علاجي وتطويري إن شئت. لكن فكرة العذاب الأبدي، دعك عن قسوته المرعبة، كانت من تعقيدات الفهم الدارج للدين ...

- بالفعل! لأن المجتمع البشري ينحو عموما نحو التخلي عن أشكال التعامل المفرطة القسوة، واستهجان وتجريم التعذيب، والسعي إلى القضاء على الألم البدني والنفسي أو تخفيفه، ورعاية الأطفال والمسنين، والحدب على ذوي الاحتياجات الخاصة، وإتاحة الفرص لتفتح الفرد وازدهاره. دعك من الرفق بالحيوان ...

- في تعبير عن تطلع عام إلى تزايد مقدار الرحمة. وحتى لو ووجه هذا التطلع بسلوك مضاد كان هذا السلوك محل استهجان عام. فهل رأيت أحدا يعذب أحدا إلى الأبد لمجرد أنه لا يصدقه؟ دعك من أن وسائل إثبات الأمر المطلوب تصديقه مستحيلة. فمهما خالفك ابنك مثلا هل يمكن أن تُصليه هذا العذاب القاسي إلى الأبد؟ ألا يستهجن معظم الناس عموما إيذاءهم الآخرين بالقول أو الفعل، فلا يستريحون إلا بعد أن يسامحوهم ...

- ولذلك هنا أيضا لا يلجأ الفهم الدراج للدين إلا للتصديق وكفى. لكن ما تصور الفهم العرفاني للنار؟

- النار؟ النار هي أن تكون في الجنة ولا تعرف. ألم تكن هذه هي مأساة آدم؟ البحث عن الخلود وهو في الجنة! هل هناك عذاب أكبر من هذا؟ أن تكون في الجنة ولا تعرف!

- تماما كما في المثل الذي سقته عن الجنة والنار والملاعق الطويلة. في الحالتين الجنة هنا أمام العين لكنها تُبْصَر ...

- نعم! كل الفرق هو في اختلاف الرؤية! وتصحيح هذه الرؤية يظل متاحا في كل لحظة، لأن هذا هو المطلوب. ليس المطلوب الانتقام من عصيان ما!

- أي أن معظمنا يعيش في النار بالفعل!

- نعم، المأساة أننا في الجنة ولا نعرف. لا أقصد بالجنة، بالطبع، الظروف المحيطة بنا التي مهما تحسنت خارجيا لن تقضي على عدم اكتمالنا الوجودي. بل الجنة هي أننا الوعي الذي تتجلى على سطحه هذه الظروف. هذا التغيير في المنظور هو الفرق بين الجنة والنار.

- ولكن كيف يمكن أن نفهم، في هذا الضوء، مسألة تبديل الجلود بغيرها ليستمر العذاب بلا نهاية؟

تطلع ''محب'' إلى صديقه مبتسما وقال:

- نعم. وانظر يا ''راجي'' كيف يأتي العرفان دوما لينتشل الاعتقاد من مآزقه!

- كيف؟

- ما تبديل الجلود إلا رمز لتبدل المظهر. وإن اقتصر الأمر على تبدل المظهر الذي تظهر فيه الأنا، لا مفر من أن يستمر العذاب بلا نهاية. الحل دوما هو إدراك الجوهر لا تغيير المظهر. ألم يكن هذا ما نتحدث عنه منذ بدأنا حوارنا؟

سكت الصديقان معا يتأملان هذه الخاطرة، ثم استأنف ''محب'' الحديث قائلا:

- ومسألة الجنة والنار هذه ليست، في المنظور الاعتقادي، سوى القمة المرئية من جبل الجليد المغمور، كما يقولون. فهي ترتبط، كما هو بديهي، بمسألة الثواب والعقاب. ومسألة الثواب والعقاب ترتبط بمسألة الجبر والاختيار. ومسألة الجبر والاختيار ترتبط بمسألة العدل الإلهي. ومسألة العدل الإلهي ترتبط بمسألة التوحيد، أي بصلب العقيدة. هذه هي ذات العبارات التي طرحت بها تلك القضايا في تاريخ الفكر الإسلامي. وقد طرحت بنفس الدلالة عموما في تاريخ اللاهوت المسيحي أيضا ...

- أي أننا نهبط هنا في صميم الفهم الدارج للدين ...

- تماما! إلى درجة أننا قد لا نبالغ إن قلنا إنك يمكن أن تتعرف على جانب هام، إن لم يكن الجانب الأهم، في الفكر الإسلامي – التقليدي على الأقل – بتقصي كيف تم تناول تلك القضايا المتداخلة. وقد ترك هذا الجانب، بما انتهى إليه من نتائج، بصمة واضحة على حضارة بأكملها ...

- وكيف تتداخل كل هذه القضايا التي تحمل عناوين كبرى توحي بمحتوى فلسفي صعب؟

- نعم هي توحي بذلك بالفعل، خاصة وأنها ارتبطت بمدارس فكرية هامة مثل المعتزلة والجبرية والأشاعرة وبمسائل سببت انشقاقات فكرية خطيرة كمسألة هل القرآن قديم أو محدث، على سبيل المثال ...

صمت ''محب'' برهة ثم قال:

- ولكن يمكنك دوما، كما هي الحال مع معظم المسائل الجوهرية التي تصاحب البشر على مدى قرون ممتدة، عرض القضايا الأساسية في صيغ مبسطة. فمسألة الثواب العقاب تطرح على النحو التالي: كيف يُلزَم الإنسان بشروط للثواب والعقاب تحددها مقولات اعتقادية يستحيل إثبات صحتها بحكم أنها بالتحديد اعتقادية أي

لا يمكن قبولها إلا بالتصديق؟ وكيف يعاقب لمجرد أنه لا يستطيع أن يصدق أمرا يستحيل، بحكم طبيعته، إثباته؟ أما مسألة الجبر والاختيار فتطرح على النحو التالي: كيف يكون الإنسان مُخَيَّرًا وهو لم يختر ظروف حياته، دعك من عدم اختياره الوجود أصلا بل واستحالة أن يختار الوجود أصلا لأن ذلك يفترض أن يكون موجودا أولا، وإن كان مجبرا مُسَيَّرًا فلمَ يُحاسب؟ وتطرح مسألة العدل الإلهي والتوحيد على النحو التالي: لو كان الله خَيِّرًا فلمَ خلق الشر؟ وإن لم يكن قد خلق الشر فكيف وجد شيء لم يخلقه هو؟ وإن وجد شيء لم يخلقه هو فكيف يكون إلها قديرا؟ إن وجد شيء لم يخلقه هو أفلا يعني ذلك أنه هناك مصدر آخر للمشيئة، فكيف يكون واحدا؟

- ونشأت المدارس الفكرية التي أشرتَ إليها من أجل الإجابة، إذن، عن هذه الأسئلة ...

- بالضبط. وهناك، إلى جانب هذه الأسئلة، أسباب سياسية واجتماعية وتاريخية متعددة، وراء نشوء هذه الفرق ومصيرها. لكننا لن نهتم الآن إلا بتناولها للأسئلة السابقة. فالمعتزلة قالوا إن عدل الله يفترض أن يكون الإنسان حر الإرادة وإلا فلا معنى للثواب والعقاب. لكن معنى أنه حر الإرادة أنه يخلق أفعاله. فرد عليهم الجبرية بأن خلق الإنسان لأفعاله معناها أن هناك خالقا غير الله وهذا شرك ينافي الوحدانية. وحاول الأشاعرة اتخاذ موقف وسط، فقالوا إن الإنسان ليس مجبرا تماما لأنه لو سقطت حرية الإرادة لسقط التكليف. فما مدى حرية إرادته عندئذ؟ قالوا إن حرية الإنسان تقتصر على إرادة الفعل إما الفعل ذاته فيخلقه الله!

- وهل تصوروا أنهم بذلك يحلون المشكلة؟

- لقد رحلوا المشكلة من الفعل ذاته إلى الإرادة. لكن السؤال سيظل قائما بكل قوته: من الذي خلق الإرادة؟ ونعود إلى نفس مجموعة الأسئلة الأولى: لو كان الله

خيرا فكيف خلق إرادة الشر؟ ولو لم يخلق إرادة الشر فكيف يكون كلي القدرة؟ ولو وجد شيء لم يخلقه هو فكيف يكون مصدر المشيئة الوحيد أي كيف يكون إلها وحيدا؟

- أي أن المشكلة ظلت بلا حل في نهاية المطاف!

- هناك محاولة أخرى بذلها ابن رشد. فنقد الجبرية قائلا لو كان الإنسان مجبورا لأسقط ذلك عنه التكليف. ونقد المعتزلة فقال: لو كان الإنسان هو خالق أفعاله لوجدت أفعال على غير مشيئة الله وإرادته. ونقد الأشعرية فقال: الوسط لا وجود حقيقي له حيث لا فصل بين الإرادة والفعل.

- وماذا كان حله لهذا الإشكال المستعصي؟

- قال إن الإنسان ليس مخيرا تماما ولا مجبرا تماما. فعالم إرادته الداخلية هو حر فيه أما عالم الأسباب الخارجية فقد قدره الله بمشيئته ...

- لكن ذلك يترك الأسئلة كما هي دون إجابة!

- بالضبط. وكل من حاولوا التصدي لهذه الأسئلة لم يقدموا في نهاية المطاف أي حل يخرج عن المواقف السابقة بوجه عام. ولنلاحظ هنا أن كل هذه المحاولات لم تحاول أن تبحث هذه الأسئلة فلسفيا أو تجريبيا بصرف النظر عن النتيجة التي يمكن أن يصل إليها البحث الحر، بل حاولت أن تقدم لها حلا دينيا، أي حل يحافظ على منظومة الاعتقاد. فالمعتزلة مثلا انطلقوا من مقولة إن الله عادل إذن ''لا بد'' أن يكون الإنسان حرا. فهم انطلقوا أصلا من مقولة اعتقادية كأنما لا تحتاج إلى إثبات. وعلى هذا النسق فعل كل من تناول المسألة ...

- أي أن الفكر الإسلامي لم يقدم حلا يحسم هذه القضايا ...

- عندما يكون الاعتقاد هو نقطة الانطلاق لا يكون دور العقل إلا تبريريا. وهذه، على أي حال، هي قصارى الفهم الدارج وحدود تصديه بعين الذهن لحل مسائل لا تحل إلا بعين الوجود الواعي ...

- والآن عليَّ أن أسألك السؤال المنتظر: ما تصور الفهم العرفاني لحل هذه الأسئلة؟

ضحك ''محب'' ضحكة عالية، كأنه كان يتوقع السؤال. وهَمَّ ''محب'' بالكلام لكنه سكت فجأة كأنما لفت نظره أمر ما، إذ تطلع أمامه ثم إلى التفت إلى صاحبه وقال:

- هل تلاحظ خيالك على الأرض يا ''راجي''؟

أجاب ''راجي'' بدهشة:

- خيالي؟ نعم، بالتأكيد ...

- هل خيالك هذا حر؟

- خيالي حر؟ كلا بالطبع ...

- لأنه صورة لما تفعله، أليس كذلك؟ لكن هل أنت حر فيما تأتي به من حركات يتبينها من ينظر إلى ظلك؟

- نعم، هذا ما يبدو لي ...

- ونفس الأمر ينطبق على الظل الذي يلقيه جسمي بدوره على الأرض، أليس كذلك؟

- بالطبع!

- وهذا تشبيه يوضح لنا المسألة، في حدود ما لكل تشبيه من صلاحية. مع فارق أن الوعي الواحد هو الذي يلقي بالظلال جميعا على سطح الشاشة، إذا جاز التعبير. ومع فارق أنه يظل مفارقا ومتعاليا تماما كحقيقة ما يظهر، ويظل حَالاً تماما كمادة ما يظهر. والآن إن نظرت إلى الظلال، هل يمكنك أن تنعتها بالحرية؟

- كلا بالطبع، إنها انعكاس لحركات ... وإن كانت حركات ليست هي الكلمة المناسبة ...
- لنقل إنها انعكاس لإرادة الوعي، هل هذه الصفة مناسبة؟
- نعم ... حركة الظل انعكاس لإرادة مفارقة للظل ...
- الظل إذن مجبر تماما، لكن مصدر الحركة، أو صاحب الإرادة، أهو مجبر أم حر؟
- بل هو حر ...
- نعم، بقدر ما أن الظل مجبر تماما فإن مصدر الفعل حر تماما!
- لكن أليس هذا بحديث قريب من كلام الجبرية، فالإنسان يكون بهذه الصورة مجبر على كل شيء حرفيا. فما هو إلا انعكاس لمصدر إرادة مفارق؟
- هناك فارق جوهري يا ''راجي''. أنت انعكاس الظل بوصفك صورة تظهر على سطح الوعي، لكن أنت أيضا مصدر الإرادة بوصفك هذا الوعي ذاته ...

سكت الصديقان برهة كأن هناك طبقة من الفهم ترسب إلى قاع الوعي لتستقر فيه، ثم قال راجي متسائلا:

- لكن هذا لا يحل إشكال الشر يا ''محب''. سيظل الشر قائما أيضا في هذه الحالة!

ابتسم ''محب'' ورد قائلا:

- تخيل أنك تؤدى لعبة ما بظل الأشكال التي تصنعها يداك ...

ابتسم ''راجي'' بدوره وقال:

- دعنا نجرب!

وصنع بأصابعه شكلا انعكس على هيئة نمر وبأصابع يده الأخرى شكلا على هيئة أرنب ثم قال:

- والنمر يبحث الآن عن غدائه ...

وانقض النمر على الأرنب. ضحك الصديقان ثم قال ''محب'':

- هل تستطيع أن تشير إلى الشر هنا؟

- من المؤكد أن النمر لن يرى في كل هذا إلا خيرا، لكن الأرنب المسكين؟

- أي نمر وأي أرنب؟

صنع ''راجي'' الأشكال بيديه مرة أخرى وقال ضاحكا:

- ها هما ...

- مجرد انعكاسات لمصدر الإرادة!

سكت ''محب'' لحظة، ثم ما لبث أن قال بحماس متجدد:

- والآن، دعنا نقوم بهذا التمرين الذهني: هل يمكننا تخيل النمر أو الأرنب وقد فهما حقيقة الأمر؟ فكيف سيفكران الآن؟

- إن نجحا حقا في ذلك، قد لا يأخذان ما يحدث على أنه الحقيقة النهائية. فما هما، من هذا المنظور، إلا تجليات زائلة لا تتضمن مقومات وجودها في ذاتها ...

- نعم، قد يتلاشى الشر فورا. سيظل كل منهما يؤدي دوره في القصة دون أن تمسه درامتها مسا حقيقيا. فالخير والشر هما وجهتا نظر كيانات تتخيل أنها قائمة بذاتها. فالخير والشر لا معنى لهما خارج القصة، لا معنى لهما إلا داخل حكاية ما، إلا منسوبين لسياق زمني معين، ودلالاتهما تتغير بتغير سياق الحكاية والزمن. الأحداث تكتسب دلالاتها من سياق القصة، لكن في غياب القصة لا دلالة هناك، لا شر هناك ...

تمهل ''محب'' في حديثه كأنه يود التركيز على كلماته ثم قال:

- في الحقيقة، إننا لن نستطيع أن نفهم هذه المسألة دون معاينة العلاقة بين النسبي الظاهري والمطلق المتعالي. وكي يتضح الأمر دعنا نبدأ بتعريف ''الوجود'' بأنه ما لا يكف للحظة عن الوجود. هو الموجود دوما. ولذا نقول أن الظاهري ليس له وجود مستقل في ذاته.
- هل نستطيع أن نضرب مثلا هنا؟
- لنأخذ مثلا قريبا: الزمن على سبيل المثال. فهناك من ناحية الزمن المتتالي بأقسامه من ماض وحاضر ومستقبل، وهذا هو الزمن الظاهري. وهناك من ناحية أخرى، الزمن الحقيقي، أو الزمن السرمدي وهو الحاضر الخالد أبدا الذي لا يدخل تيار الزمن المتتالي أصلا. الزمن المتتالي ما هو إلا أفكار عن الماضي أو عن المستقبل، أو عن الحاضر المتسرب والمتلاشي، ممتنعة على التجسد الآني، الذي هو الحاضر الخالد أبدا الذي تظهر على صفحته كل تلك الأفكار. الزمن السرمدي يناظر إذن، في هذا المثل، الوجود الحقيقي. والزمن المتتالي يناظر الوجود الظاهري. الزمن المتتالي ليس له، من حيث هو زمن، وجود مستقل في ذاته، هو مجرد انعكاس يظهر على صفحة الزمن السرمدي. ولذا يعتبر الزمن المتتالي زمنا ظاهريا، له وجود ظاهري فقط وليس وجودا حقيقيا.

سكت ''محب'' لحظة أخرى ثم قال:

- ولنأخذ مثلا قريبا آخر، هو الحلم. ما نراه في الحلم ''يبدو'' حقيقيا تماما ونحن نعيش فيه. لكن ما أن نستيقظ حتى يبدو كل ذلك لنا مجرد صور. أيضا هنا تشبه العلاقة بين صور الحلم ووعي الحالم، العلاقة بين الوجود الظاهري والوجود الحقيقي. الوجود الحقيقي هو ما لا يدخل قط في حيز النسبي الظاهري، لكنه يظل قائما دوما كأساس الوجود. هو يتجلى فقط على هيئة الظاهري، معيرا إياه صفة الوجود. لكن هذا وجود مُعار لا وجود مستقل قائم بذاته. ولذا يعد

وجودا ظاهريا فحسب. عالم الوجود الظاهري، هو عالم الثنائية الظاهري على خلفية الوحدة الوجودية الأساسية. ثنائية الخير والشر، والنور والظلام، والموجب والسالب، وما إلى ذلك من لوازم الدراما. ومثلما يستوعب وعي الحالم كل ما يدور على صفحته من صور ويظل مفارقا له وحالا فيه في آن واحد، ومثلما يستوعب الحاضر الخالد أبداً كل ما يدور على صفحته من أزمان متتالية ويظل مفارقا لها وحالا فيها في آن واحد، فإن الوجود الحقيقي – الحضور الواعي – يستوعب كل ما يدور على صفحته من وقائع – وهي تتمثل في ثلاثة أشياء: الأفكار، والمشاعر وما يقترن بها من أحاسيس بدنية، وإدراكات الحواس – ويظل مفارقا لها وحالاً فيها في آن واحد ...

توقف ''محب'' لحظة ثم قال ملخصا حديثه:

- مسألة الشر لا تطرح إلا من زاوية الزمن المتتالي وحده. أما في الزمن السرمدي المطلق الذي يخلق الزمن المتتالي فلا شر هنا. فليس هنا راو ينظر ويصنف ويقيم، بل هناك خلق يتجدد لحظة بلحظة. إن لم تكن أنت الراوي، أنت المقيم، إذا كنت أنت المراقب لحظة بلحظة، قد يكون هناك ألم مادي نعم، كواقعة لاشخصية، لكن أين الشر؟ الشر الظاهري يقودك إذن إلى هذه الدرجة من العمق في التمايز عن الراوي. كي يتمايز المراقب أو الشاهد عن الراوي المُقَيِّم.
- بالفعل! في قصة الأرنب والنمر: الشر قد يكون موجودا من وجهة نظر الأرنب أو النمر، من وجهة نظر الشخصية بقدر تورطها وتوحدها في الرواية ...
- لكن من وجهة نظرنا نحن، من وجهة نظر الشاهد: أين هو الشر، بل أين مفهوم الشر أساسا؟ ولذا فإن من انعكاسات تجربة الوجود تمايز الشخصية المُقَيِّمة عن الرائي النهائي. الشر ينتمي للشخصية المقيمة بقدر ما تأخذ نفسها على أنها حقيقية، أي على أنها موجودة بذاتها، لا أنها

مجرد تجل لحقيقة متعالية أكبر. وأنت لن تكون لك مشكلة مع الشر عندما تعرف أنه لا يمس جوهرك، مثلما لا تمس الحريق في الحلم جسد الحالم ...

توقف ''محب'' برهة عن الاسترسال في حديثه ثم وجه سؤالا لراجي:

- ما دمنا نتحدث عن الحريق، هل تذكر تلك الآية التي تتحدث عن وجود النبي إبراهيم داخل النار دون بأن يشعر بأثرها؟
- نعم، ''يا نار كوني بردا وسلاما على إبراهيم'' ...
- يمكن أن تتمثل قراءة عرفانية ممكنة لهذه الآية في أنك عندما تتحقق من هويتك الحقيقية لا ترى أنك موجود في الظاهر إلا كتجل. ولذلك فإن ما يحدث فيه لا يمس جوهرك القائم دوما في حالة سلام ...

ساد الصمت مجددا ثم أضاف ''محب'':

- من حيث إنك نسبي أَدْرَكَ هويته الحقيقية، فإنك تعبر عن وعي المطلق بالعودة إلى ذاته التي هي خير مطلق، فيكون كل ما تفعله صادرا عن هذا الدافع. هنا يكون التصرف ناشئا لا عن أنا تؤكد نفسها، بل عن ذات اكتشفت طبيعتها الحقيقية المطلقة ووحدتها الجوهرية مع الكون. وهذا هو الفرق بين الأخلاق العادية الأناوية وبين الأخلاق العرفانية الكلانية. إن ''الحضور الواعي'' – الذي يستوعب ويتجاوز كل ما يدور داخله – هو ما يجعلنا نفهم المطلق العياني ونقيم فيه أبدا كماهيتنا الحقيقية. عندئذ ستعيش الحلم وأنت مدرك أنه حلم، وستعرف أن كل ذلك لا يطول حقيقتك كوجود واع قائم دوما خارج كل ما يدور على سطحه. وعندئذ تتحول تجربة الوجود من تجربة معاناة ونقصان واغتراب وصراع إلى تجربة

صفاء وفيض وتوطن في المطلق وسلام. هذا هو معنى الدراما البشرية، القيام بهذا التحول في الوعي، ثم السلوك على هدي من الرؤية الجديدة ...

أطرق ''محب'' مفكرا، ثم أضاف:

- ولذلك فإن الفهم الدارج، أو الأناوي، للدين لا يستطيع حل إشكال الشر. وعندما يحاول أن يحله باللجوء إلى حرية الإرادة، أي بنسبة الشر إلى الإنسان، يكون قد أثبت في اللحظة ذاتها أن هناك مصدرا للفعل غير الله. وحتى الجبرية قد رأوا في ذلك نوعا من الشرك. ولذلك فإن عين العقل مهما فعلت – وهي لا تبرح تفعل ما في وسعها منذ ألفية ونصف في حالة الإسلام، ومنذ أكثر من ذلك في حالة الأديان الأخرى – فلن تستطيع أن تحل هذا الإشكال!

- ولماذا هذا الحسم القاطع؟

- لأن ذلك سيتطلب خطوة إما يجهلونها وإما لا يستطيعون قبولها ...

- وما هي هذه الخطوة؟

- أن المطلق هو النسبي!

سكت ''محب'' من جديد، لكن ''راجي'' ظل يتساءل:

- لكن لماذا كل هذه الحيرة؟ ولماذا ...

قاطع ''محب'' صديقه قائلا:

- كي يجلس الوعي في شخصك مع الوعي في شخصي يبحثان عن ذاتهما الحقيقية حتى يجداها!

- ''محب'' إني لا أهزل!

- أنا لا أهزل على الإطلاق، هذا ما قاله الله بنفسه: ''كنت كنزا مخفيا فأردت أن أُعرف''.

- ثم ...

- ثم أراد أن ينسى نفسه في الإنسان حتى يكتشفه. ألم تكن تلك هي قصة الخلق التي كنا نناقشها؟ وإلا فمن أين يأتي اليقين الذي نتعرف به على طبيعتنا الحقيقية إن لم نكن عايناها بالفعل بشكل ما. ومن أين يأتي شعورك الوجودي العميق بأنك عدت الآن إلى ذاتك، لو لم تكن تعرفها بالفعل؟ وهل تتصور أن يكون بحث كل الناس هذا عن السعادة، على اختلاف تصوراتهم عنها وسبل طلبهم لها، شيئا آخر غير بحث الوعي عن ذاته؟ يبدأ الإنسان في تصور أن سعادته في الأشياء، أن جنته في الأشياء. وهذه هي جنة آدم. لكنها الجنة التي لم تعطه الخلد. وفي اللحظة التي تصور فيها أن الخلد سيعطي له شيئا إضافيا أخيرا هو بالتحديد الذي ينقصه، في هذه اللحظة ذاتها تجلت أناه ككيان منفصل كسبب لإحساسه بعدم اكتماله الوجودي، لتدله حتى بوجودها ذاته على سبيل الخلاص. ولذا فإن خروج آدم من جنة الأشياء هو رحلة بحث. هو رحلتنا جميعا. حتى نعرف أن الأشياء مهما زادت عددا أو جمالا أو روعة ستظل تحدث على سطح الوعي بعيدا عن جوهرك. حتى نعرف أننا لا نحتاج إلى الأشياء بل إلى من يعي الأشياء. هذا هو احتياجنا الوحيد. أن نعرف ذاتنا الحقيقية. وعندئذ تتحرر من الاحتياج إلى جنة الأشياء، لأن الأشياء مهما تعددت تبقى مجرد ظلال تظهر على سطح وعيك. وعندئذ تتحرر من الخوف من النار أيضا، لأنها بدورها مجرد ظلال تظهر على سطح وعيك. وعندئذ فقط تسير على الأرض كإنسان حر ...

استغرق الصديقان في تأمل صامت لا تقطعه إلا أصوات الطريق. النيل ينساب أمامهما في هدوء مطمئن. تلمع الشمس على مويجاته الرقراقة فينعكس ضوؤها على سطح كل واحدة منها كأنها الوعي الواحد المتجلي في كل شيء.

تتهادى بضعة مراكب شراعية في هدوء بقلاعها البيضاء التي تملؤها ريح هينة. وتمر مراكب الاوتوبيس النهري التي ما زالت تنقل الناس من ضفة لأخرى في حركة دؤوبة.

وتمضي الحياة في مساراتها المعتادة مستغرقة بالكامل في مشاهد الفيلم فلا تكاد تلتفت إلى من يشاهده.

قام الصديقان يواصلان سيرهما حتى بلغا جسرا يقود ''راجي'' إلى طريقه، فاستأذن ''محب'' مودعا صاحبه بعد أن اتفقا على أن يلتقيا في الأسبوع المقبل.

• • •

عبر ''راجي'' الجسر متطلعا إلى الامتداد الفسيح وإلى قلب مدينته الذي يخفق في أعماقه. وقف قليلا على سور الجسر يتطلع إلى النيل وحركة المراكب على سطحه ثم استكمل طريقه يتطلع إلى وجوه الناس.

سار وهو يشعر أنه أفضل حالا الآن عنه في الصباح. هذا الحوار مع ''محب'' أزاح بشكل ما عن كاهله أثقالا قديمة كانت تحملها روحه. يسير الآن متخففا كأنه يطير. هذه الطريقة الخاصة لقراءة نصوص الدين، التي يسميها الرؤية العرفانية. فهي حقا تحيل ذلك الغموض الذي تَراخى ظله بلا حركة على مدى عصور طالت إلى وضوح بديهي. ثم هي ليست نظرية. ليست وجهة نظر. ليست شيئا يُعتقد. وهي لا تطالبك بمقابل نظير إنارتها لبصيرتك. فهل يكون الغرض من تلك النصوص هو أن تُفهم دلالاتها بهذه الرؤية العرفانية؟

ولطالما صارع هذه الأسئلة دون أن ينتهي إلى يقين، فكان يزيحها جانبا يأساً ثم يكمل طريقه. لكن كيف كان يكمله؟ أعرج الروح محبط العقل يتغافل عن انعدام المعنى ليتمكن من العيش.

ثم هذا الفهم للجنة والنار. نعم. مهما زادت الأشياء فلن تضيف إلى وعيك شيئا. وهذا هو ما كنت تحتاج إليه. هل كان يتخيل أن يقول، أن يدرك، أنه لا يحتاج إلى الجنة؟ ليس عدم احتياج المستغني عن شيء بشيء، كلا. إنه استغناء الواعي بالأشياء

عن الأشياء. نعم النار الحقيقة هي أن تكون في الجنة ولا تعرف! في الجنة الحقيقية لا جنة الأشياء ...

أما عذاب النار، فكم قاسى من محاولة تعقله. أهي رقة مستعصية فيه؟ كلا. هي رحمة لا تعدم أن تراها حولك برغم كل شيء، حتى من الحيوان على ولده. لطالما أنكر أن يكون هذا هو المعنى الحقيقي للنار. فهل يعقل أن يكون الدين دعوة إلى الخوف؟ فالإقناع لا يمكن أن يحدث إلا بالإفهام لا بالترهيب. وأي اعتقاد ذاك الذي ينصاع له المرء لمجرد الخوف؟ دعك من أن الاعتقاد ليست له أي جدارة معرفية!

هو يعلم الآن أن النار ذاتها، مهما زادت آلامها، لن تأخذ من وعيه شيئا، لأن كل ذلك سيظل يدور فقط على سطح الوعي دون أن يأخذ منه شيئا.

أحس الآن أنه يمشي بالفعل، ربما لأول مرة، كإنسان حر. لا لمجرد أن فكرته قد تغيرت عن الجنة والنار أو الثواب والعقاب أو التسيير أو التخيير. فكل ذلك ليس مجرد فكرة جديدة يلهو بها. فكم بقى في العمر. إنه وجوده ذاته الذي يكتشف معناه. نعم هو ليس تلك الشخصية، تلك الأنا التي تظهر على سطح الوعي. بل هو الوعي ذاته. ذلك الجوهر. ذلك الحضور الدائم.

خَلَّف ''راجي'' الجسر وراءه ودلف إلى شوارع وسط المدينة التي عبرها هذا الصباح. لكنه يخطو فيها الآن بروح جديدة. هو إحساسه بحريته لا شك. أخذ يتطلع إلى وجوه الناس ويتساءل نعم لا بد أن ينقل إليهم رؤيته. هذا الإحساس بالحرية. في الصباح تساءل هل سيكون في ذلك موته الأدبي؟ والآن يعرف أن فيه حياته الأدبية. وتساءل هل سيكون فيه موته الفعلي؟ والآن يعرف أن جوهره لا يموت.

وأدبه هو وسيلته لتقاسم هذه الرؤية مع هذه الوجوه التي يراها. فهم جديرون أيضا بأن يعيشوا ككائنات حرة، كائنات من نور.

وهذا الصباح تساءل هل يمكن سجن الحقيقة؟ وتبين أن كلا، هذا لم يحدث قط. فالحقيقة تسري كالنور بقوة سطوعها الذاتي.

نعم. الحقيقة تسري كالنور بقوة سطوعها الذاتي ...

الحقيقة تسري كالنور ...

الحقيقة تسري كالنور ...

• • •