كارل يونغ

عن الموت والخلود

ترجمة: عبد الله عرفة

عن الموت والخلود

كارل يونغ

ترجمة: عبد الله عرفة

تصدير

أهمية الموت بقدر أهمية الولادة، وهو -مثلها- جزء لا يتجزأ من الحياة... كطبيب، أبذل كل جهد لتقوية الإيمان بالخلود، خاصة مع المرضى الأكبر سنًا حين تقترب منا مثل هذه الأسئلة بشكل خطير. لأن الموت، عند النظر إليه من منظور نفسي صحيح، ليس نهاية بل غاية في ذاته.

كارل غوستاف يونغ

الأحلام والحياة بعد الموت

توفي والد يونغ عام 1896. بعد ستة أسابيع من وفاته. ظهر ليونغ في حلم أعلن فيه أنه سيعود إلى المنزل بعد إجازة. تأمل يونغ في واقعية الحلم الظاهرة، وهكذا بدأت تأملاته في الحياة بعد الموت. لاحقًا، حضر يونغ جلسات روحانية وسيطة كجزء من اهتمامه المستمر بكيفية تواصل الموتى مع الأحياء، وهو ما أصبح أيضًا موضوع أطروحته في كلية الطب "عن سيكولوجيا وباثولوجيا ما يسمى بالظواهر الخفية."

في سنوات الحرب العالمية الأولى، كتب يونغ "سبع مواعظ للأموات" (1916)، مشيرًا إلى التطابق بين عالم الموتى، وأرض الأجداد، واللاوعي الجمعي. في كتاباته، يشرح يونغ كيف تهبط الروح إلى اللاوعي أو أرض الموتى وتنشط محتوياتها، مثل الوسيط الروحاني، مما يمنح الموتى فرصة للظهور. وقد أُلقيت المواعظ السبع بصوت فيليمون، وهو نموذج أولي لرجل عجوز حكيم وصفه يونغ بالرجل الذي يبلغ من العمر مليوني عام في داخله. اندمج فيليمون مع حلم يونغ بإيليا، نبي العهد القديم الذي أقام ابن امرأة من الموت، والذي صعد إلى السماء في عربة دون أن يموت.

في عام 1922، ظهر والد يونغ له مرة أخرى في حلم، هذه المرة ليسأل عن سيكولوجيا الزواج. كان هذا قبل عدة أشهر من وفاة والدة يونغ في يناير 1923. أثار هذا الحلم استجابة إبداعية، فكتب يونغ

"الزواج كعلاقة نفسية"، الذي نُشر لأول مرة في عام 1925. في هذا التحليل، كشف يونغ كيف أن الحياة غير المعاشة لوالدي الفرد تُحمل في اللاوعي وتنشط لاحقًا في اختيار شريك الزواج.

الموت ونسبية الزمكان

هناك علاقة بين وفاة أشخاص مهمين في حياة يونغ ومقالاته عن الموت. على سبيل المثال، قبل عام من وفاة أخته، كتب يونغ "الروح والموت" (1934). وفي رسالة مؤرخة في 11 يوليو 1944، بعد تجربته الخاصة بالاقتراب من الموت، تذكر يونغ تعبير أخته عن السمو قبل أيام قليلة من وفاتها. وقد فسر هذا على أن معنى الحياة لا يصبح أكثر إلحاحًا من لحظة الموت. وفي "الروح والموت"، تأمل يونغ أكثر في الموت، سواء كنهاية لعملية طاقوية هدفها الراحة أو كتحقيق للحياة. لا يتحقق كمال المرء دائمًا وقت الموت، وبالتالي يحلم المرء بالاستمرار في عمله بعد الموت، أو بتغيير الأماكن، أو الذهاب في رحلات، أو البعث من جديد.

أيضًا في "الروح والموت" بدأ يونغ في التعبير عن موضوع يمتد عبر كتاباته عن الموت والخلود—نسبية ارتباط الزمكان بالنفس. في رسالة مؤرخة في 25 فبراير 1953، كتب يونغ: "لقد كان أينشتاين هو من دفعني أولاً إلى التفكير في إمكانية نسبية الزمان وكذلك المكان، والشرطية النفسية". تناول يونغ وأينشتاين العشاء معًا في عدة مناسبات في الأيام الأولى من عمل أينشتاين على النسبية.

كانت فيزياء أينشتاين وفلسفة كانط حول الزمان والمكان كفئات للعقل من التأثيرات الأساسية على تفكير يونغ. في "الروح والموت" كتب: "لا يحق لنا أن نستنتج من جودة الزمان-المكان الظاهرة لإدراكنا أنه لا يوجد شكل من أشكال الوجود بدون زمان ومكان... النفس، في أعمق أعماقها، تشارك في شكل من أشكال الوجود يتجاوز الزمان والمكان، وبالتالي تشارك فيما يوصف بشكل غير كاف ورمزي بأنه 'الأبدية'.

في عام 1935، وهو العام الذي توفيت فيه أخت يونغ، كتب "التعليق النفسي على كتاب الموتى التبتي"، وهو نص يقدم إرشادات للمحتضرين والموتى، وتجربة ما بعد الموت. في عام 1953، وهو

العام الذي توفيت فيه زميلته ورفيقته المقربة توني وولف، راجع يونغ المقال لطبعته الخامسة. (هذا هو نفس العام الذي أثر فيه أينشتاين بشكل كبير على آراء يونغ حول نسبية الزمان والمكان فيما يتعلق بالموت). يقدم "كتاب الموتى التبتي" إرشادات للتخلص من الأوهام الكارمية. رأى يونغ هذا موازيًا لسحب إسقاطات المرء. تعمل تعاليم هذا الكتاب كدليل للوصول إلى النور الصافي أو التنوير خلال فترة تسعة وأربعين يومًا بين الموت والبعث الجديد.

يمكن للمرء أيضًا الاستفادة من التعليمات كدليل لرحلة إلى أعماق اللاوعي. الهدف النهائي للتعليمات هو إدراك طبيعة بوذا الخاصة بالفرد، طبيعة الذات التي تتجاوز الكارما أو العُقد النفسية. إذا لم يدرك المرء النور الصافي لطبيعته، فإن الكارما يُعاد تدويرها على عجلة الزمن، ويدور المرء مرة أخرى مع الإسقاطات الوهمية. إن رؤية النور الصافي وقت الموت تليها مراجعة للكارما الخاصة بالفرد، وهو أمر يوازي بشكل ملحوظ الظواهر التي يرويها الأشخاص الذين مروا بتجارب الاقتراب من الموت. المرحلة الثالثة، إذا لم يدرك المرء النور أو يتعرف على الكارما الخاصة به، هي التناسخ.

تجربة الاقتراب من الموت

في يناير 1944، مر يونغ نفسه بتجربة اقتراب من الموت بعد نوبة قلبية. وفي 11 يوليو 1944، كتب: "ما يحدث بعد الموت مجيد بشكل لا يوصف لدرجة أن خيالنا ومشاعرنا لا تكفي لتكوين تصور تقريبي له... إن انحلال شكلنا المرتبط بالزمن في الأبدية لا يجلب أي فقدان للمعنى". في "ذكريات، أحلام، تأملات"، وصف يونغ تجربته خارج الجسد ورؤيته للكرة الأرضية بأرضها الفضية الخيميائية ولونها الذهبي المحمر. تتوافق تجربة يونغ بالاقتراب من الموت مع الظواهر التي ناقشها مؤخرًا الأطباء الذين أنعشوا المرضى بعد وفاتهم (بيلي وبيتس، 1996).

في 1 فبراير 1945، كتب يونغ إلى الدكتورة كريستين مان عن تجربته بالاقتراب من الموت وكيف أعطته "لمحة من وراء الحجاب". وراء هذا الحجاب، كما كتب، هناك شعور بالسلام والرضا لدرجة أن المرء لا يرغب في العودة. ونصحها قائلاً: "مهما فعلتِ، إذا فعلتِه بإخلاص، فسيصبح في النهاية الجسر

إلى كمالكِ، سفينة جيدة تحملُكِ عبر ظلمة ولادتِكِ الثانية، التي تبدو موتًا للخارج" (الرسائل، مج. 1، 358-59).

النقل والموت

في خريف عام 1945، كتب يونغ مقدمة "سيكولوجيا النقل"، الذي نُشر لأول مرة في عام 1946. وقد وسع عملية النقل في التحليل برموز خيميائية موازية. في "الخيال النشط الخيميائي" (1997)، كشفت الدكتورة ماري لويز فون فرانز أن الخيمياء كانت مرتبطة في الأصل بإعداد الجثة للحياة بعد الموت. كان الخيميائيون القدامى، وكثير منهم أطباء، مهتمين بالموت والخلود.

في "سيكولوجيا النقل"، استخدم يونغ الجزء الأول فقط من صور "روزاريوم" الخيميائية؛ في هذا الجزء، الصورة التي تخرج من الاتحاد مذكرة. تحدث يونغ عن ولادة الطفل الإلهي الذكر من اتحاد الواعي واللاواعي. ومن الجدير بالذكر أنه أشار إلى أن الجزء الثاني من نص "روزاريوم" الخيميائي يحتوي على الأنماط الأنثوية للتفرد. في أسرار إليوسيس، كان الطفل الإلهي أنثى كما كان طفل بسيخي وإيروس المولود بعد النزول إلى أرض الموتى. عندما تُسحب روح الأنيما في الرجل أو روح الأنيماس في المرأة من الإسقاطات وتتحد مجددًا مع الجسد، يتشكل جسر للوصول بين الواعي واللاواعي، مما يؤدي إلى الذات.

تبدأ المختارات المدرجة في هذا النص باتحاد الملك والملكة في القبر. إذا تم إسقاط الاتحاد الداخلي للأجزاء المذكرة والمؤنثة من الذات، فقد يخلط المرء بينه وبين علاقة حب بين بشر. المسار الأعمق للتفرد هو الملك/الأنيماس/الروح في لاوعي المرأة متحدًا مع الأنا الأنثوية بحثًا عن كمال الذات الأنثوية. بالنسبة للرجل، يكون الاتحاد بين الملكة/الأنيما/الروح والأنا المذكرة بحثًا عن الذات المذكرة. أحد أخطار الإسقاط هو فقدان الروح، أي ما يعادل الموت النفسي. على المرأة أن تحرص على عدم التماهي مع أنيما الرجل لتعويض نقص رموز الذات الأنثوية.

خطر آخر هو أنه، عند دمجها، قد توسع محتويات اللاوعي الأنا لدرجة أن المرء يخاطر بالتضخم.

في رسالة مؤرخة في 25 يوليو 1946، إلى مارغريت شيفيل بخصوص وفاة زوجها، أشار يونغ إلى "مشكلة النقل وأهميتها لمشكلة الموت" (رسائل، مج. 1). وأضاف أنه على وشك نشر "سيكولوجيا النقل". يتناول يونغ فكرة الصلة بين النقل والموت مرة أخرى في رسالة إلى ماري ميلون بتاريخ 8 سبتمبر 1941. كانت ماري قد كتبت إلى يونغ عن حلم رأته عنه. أجاب يونغ:

ربما لديكِ صورة حية جدًا عني وقد تبقيكِ بعيدة جدًا عن نفسك، بغض النظر عما أنا عليه... هناك اتصال حي عبر اللامكان، أي هوية لاواعية. مثل هذا الشيء خطير... كما تعلمين، علينا أن ندرك أنه بغض النظر عن مدى رغبتنا في التحدث مع بعضنا البعض، سنكون منفصلين لفترة طويلة، ربما إلى الأبد، إذا كان من الممكن تطبيق مثل هذا المفهوم البشري على كل ما يحدث بعد الموت. أنتِ تعلمين أن الزمان والمكان ليسا سوى حقائق نسبية، والتي في ظل ظروف معينة لا وجود لها على الإطلاق. (الرسائل، مج. 1، 303-05)

في 27 نوفمبر 1955، توفيت زوجة يونغ، إيما. في رسالة إلى إريك نيومان، بتاريخ 15 ديسمبر 1955، كتب يونغ عن الصلة العميقة بين الزوج والزوجة عند الموت وعن الإشراق الذي اختبره هو نفسه (رسائل، مج. 2). أيضًا في عام 1955، نشر "سر الاقتران"، الذي تحدث فيه عن الزواج الداخلي الذي يشكل نافذة على الأبدية.

القيامة في مقابل الخلود

واصل يونغ مناقشته لتجاوز النفس للزمان والمكان كدليل لفهم القيامة في مقال بعنوان "عن القيامة"، بتاريخ 19 فبراير 1954. وقد وضع القيامة في السياق النموذجي الأصلي للآلهة التي تموت وتبعث، مثل أوزوريس أو المسيح، ورأى أنها تجعل من الممكن المشاركة مع إله المرء في الأبدية، رمز كمال الذات. كتب يونغ المقال ردًا على سؤال حول ما يعتقده بشأن قيامة يسوع. وركز على الطريقة التي يجعل بها يسوع صورة الله مرئية فينا جميعًا، الذات الأبدية في نفوسنا(CW 18) ، الفقرة 1570 .(تفكير يونغ أقرب إلى المفاهيم الأفلاطونية لخلود الروح منه إلى قيامة الجسد.

التزامن والموت

في رسالة إلى السيدة ن.، بتاريخ 30 مايو 1960، قبل عام من وفاته، كتب يونغ أن النفس توجد في سلسلة متصلة خارج الزمان والمكان. وكتب، لا يمكننا "استبعاد إمكانية وجود وجود خارج الزمن يسير بموازاة الوجود داخل الزمن" (رسائل، مج. 2). أساس هذه الظاهرة هو التزامن. وقد استعاد مقاله المبكر 1934-35 عن "الروح والموت."

في "ذكريات، أحلام، تأملات"، كتب يونغ عن حلم رآه كانت فيه زوجته تواصل عملها على الكأس المقدسة بعد وفاتها (309). في "عن الحياة بعد الموت"، المسجل في 1958-59، اقترح يونغ أن الأحلام هي دليل لفهم الحياة بعد الموت.

كان آخر حلم مسجل ليونغ، قبل أيام قليلة من وفاته، عن حجر الفلاسفة، رمز الخلود:

رأى حجرًا دائريًا كبيرًا في مكان مرتفع، ساحة قاحلة، ونُقشت عليه الكلمات: "وهذه تكون لكم علامة على الكمال والوحدة". ثم رأى العديد من الأوعية في الليل في ساحة مفتوحة ورباعية من الأشجار امتدت جذورها حول الأرض وأحاطت به، وبين الجذور كانت الخيوط الذهبية تتلألأ. (فون فرانز، 287)

توفي يونغ في 6 يونيو 1961.

جيني ييتس
إيثاكا، نيويورك
26يوليو 1998

الروح والموت

كثيرًا ما سألني الناس عن معتقدي عن الموت، تلك النهاية غير الصاخبة لوجود المرء. ننظر إلى الموت ببساطة على أنه النهاية. إنه الفاصل الزمني قبل نهاية الجملة، ولا يتبعه سوى الذكريات أو الآثار التي نتركها في الآخرين. أما بالنسبة للميت، فقد نفد الرمل من الساعة، وتوقف الحجر المتدحرج ليستريح. تبدو الحياة لنا كتدحرج نحو الأسفل كلما واجهنا الموت، كساعة يُعتبر نفادها أمرًا مسلمًا به. ونعترف بهذا النفاد أكثر ما يكون عندما تنتهي حياة أحدهم أمام أعيننا، ويصبح السؤال عن معنى الحياة وقيمتها أكثر إلحاحًا وأشد ألمًا عندما نشهد آخر نفس يغادر جسدًا كان حيًا منذ لحظات. كم يبدو لنا معنى الحياة مغايرًا عندما نرى شابًا يجاهد لتحقيق أهدافه وتشكيل مستقبله. قارن هذا عندما نرى عجوزًا يغرق باستسلام وإذعان في قبره! يروق لنا أن نفكر أن للشباب معنى ومستقبلا وقيمة، بينما النهاية ما هي إلا توقف بلا معنى. إننا، إذا رأينا شابا مذعورًا من الحياة والعالم، نجد ذلك مدعاة للندم وبلا معنى، بل ونراه جبانًا. أما عندما ينكمش عجوز مرعوب من مستقبله في قادم السنين فإننا تراودنا مشاعر معينة في صدرنا، فنتهرب من النقاش ونغير الموضوع. يفشل التفاؤل الذي أنقذنا في حالة الشاب هنا. نلجأ حينها عادة إلى جمل محفوظة نسلمها إلى رفيقنا في المحادثة مثل "سيموت الجميع يومًا ما"، "لن نعيش إلى الأبد"، إلخ. ولكن عندما يختلي المرء بنفسه في ظلمة الليل حيث لا يسمع شيئًا ولا يرى شيئًا سوى الأفكار التي تضيف السنين وتطرحها، وتبدأ سلسلة طويلة من الحقائق الكريهة في مطاردتنا لتذكرنا بقسوةٍ كم تحرك عقرب الساعة، وتضيق جدران الغرفة نحونا ببطء والتي سوف تبتلع كل شيء أحبُه أو أملكه أو أتمناه، حينها تختبئ أفكارنا العميقة في مكان مجهول، ويغمر الخوف الشخص الذي لم يذق النوم كبطانية خانقة.

يشعر كثير من الشباب بخوف دفين من الحياة (وإن كانوا يرغبونها بشدة في الوقت ذاته)، ويشعر عدد أكبر من كبار السن بخوف من الموت. إنني على معرفة وثيقة بهؤلاء الناس الذين عاشوا بخوف من الحياة في شبابهم ثم انتقلوا ليعانوا من نفس القدر من الخوف من الموت. إنهم يقاومون متطلبات الحياة الطبيعية مقاومة طفولية في شبابهم، ثم يكررون الشيء ذاته في كهولتهم إذ إنهم يخافون كذلك

من إحدى متطلبات الحياة الطبيعية. إننا مقتنعون تمام الاقتناع أن الموت ببساطة نهاية قصة، لدرجة أنه لا يساورنا أن نرى في الموت هدفًا أو غاية، كما نسلم دون تردد بأهداف الشباب ومقاصده.

إن الحياة في صلبها عملية طاقة. وككل عملية طاقة، فإنها غير قابلة للعكس ولا بد أن تكون موجهة نحو غاية ما. وهذه الغاية هي حالة السكون. إن كل ما يحدث ليس سوى اضطرابًا مؤقتًا لحالة سكون أبدية تسعى دومًا إلى إعادة تأسيس ذاتها. إن الحياة هي الغائية بعينها؛ فهي السعي الجوهري نحو غاية. والكائن الحي نظام من الأهداف الموجهة التي تسعى إلى تحقيق ذاتها. إن نهاية كل عملية هي غايتها. وكل تدفق للطاقة يشبه عدّاءً يبذل أقصى جهده وأعظم ما لديه من قوة ليبلغ هدفه. إن الشوق الشبابي إلى العالم والحياة، وإلى تحقيق الآمال العظيمة والأهداف البعيدة، هو تعبير واضح عن النزعة الغائية للحياة، والتي تتحول في الحال إلى خوف من الحياة، ومقاومات عصابية، واكتئابات، ورُهاب، إذا ما بقي في لحظة ما أسيرًا للماضي، أو تراجع عن المخاطرات التي لا غنى عنها لبلوغ الهدف غير المرئي. ومع بلوغ النضج وفي ذروة الوجود البيولوجي، لا يتوقف اندفاع الحياة نحو غايتها بأي حال من الأحوال. فبذات الشدة والقوة التي اندفعَت بها صعودًا قبل منتصف العمر، تمضي الحياة الآن هابطة؛ إذ إن الغاية لم تعد تقع على القمة، بل في الوادي حيث بدأ الصعود. إن منحنى الحياة يشبه القطع المكافئ لمقذوف اضطرب من حالته الأصلية من السكون، فارتفع ثم عاد بعد ذلك إلى حالة من الراحة.

غير أن المنحنى النفسي للحياة يرفض الانصياع لهذا القانون الطبيعي. ففي بعض الأحيان يبدأ غياب الانسجام مبكرًا أثناء الصعود، إذ يستمر الصعود بيولوجيًا بينما يتخلف الصعود النفسي عن اللحاق به، فنتلكأ في سنواتنا متشبثين بطفولتنا كأننا لا نستطيع الفكاك منها، ونوقف عقارب الساعة ظانين أن الزمن سيتجمد. وعندما نبلغ القمة أخيرًا بعد هذا التأخير، نستقر نفسيًا هناك. ومع أننا نرى أنفسنا نحدر من الجهة الأخرى، فإننا نتشبث بالقمة التي بلغناها، ولو بنظرات متلهفة إلى الوراء. وكما كان الخوف سابقًا عائقًا أمام الحياة، فإنه الآن يقف حائلًا أمام الموت. وقد نعترف بأن الخوف من الحياة أعاقنا أثناء الصعود، ولكننا بحجة هذا التأخير نزعم أن لنا حقًا أكبر في التمسك بالقمة التي بلغناها.

وعلى الرغم من وضوح أن الحياة، رغم جميع مقاوماتنا التي نندم عليها الآن بمرارة، قد فرضت نفسها، فإننا لا نعير ذلك اهتمامًا ونواصل محاولاتنا لإيقاف الزمن. وهكذا تفقد نفسيتُنا أساسَها الطبيعي، إذ يبقى وعينا معلقًا في الهواء بينما يواصل المنحنى هبوطه المتسارع نحو الأسفل.

إن الحياة الطبيعية هي التربة المغذية للروح، فمن لا يسير مع تيار الحياة يبقى معلقًا، متخشبًا، جامدًا في الهواء. ولهذا يصبح كثير من الناس متيبسين في شيخوختهم؛ إذ ينظرون إلى الوراء ويتشبثون بالماضي وفي قلوبهم خوف دفين من الموت، فينسحبون من مسار الحياة، على الأقل نفسيًا، ويبقون ثابتين كأعمدة الملح، بذكريات حية عن الشباب ولكن دون علاقة حية بالحاضر. ومنذ منتصف الحياة، لا يبقى حيًا بحق إلا من كان مستعدًا أن يموت مع الحياة، إذ إنه في الساعة السرية من منتصف نهار الحياة ينقلب المنحنى، ويولد الموت. لذا فإن النصف الثاني من الحياة لا يعني صعودًا ولا انفتاحًا ولا ازديادًا ولا وفرة، بل يعني الموت، إذ إن النهاية هي غايته. إن إنكار اكتمال الحياة مرادف لرفض قبول نهايتها؛ فكلاهما يعني عدم الرغبة في العيش، وعدم الرغبة في العيش يتطابق مع عدم الرغبة في الموت. فالتنامي والتناقص يشكلان منحنى واحدًا.

كلما سنحت الفرصة، يرفض وعينا أن يتكيف مع هذه الحقيقة التي لا يمكن إنكارها؛ فعادة ما نتشبث بماضينا ونظل عالقين في وهم الشباب. إن التقدم في السن أمر غير محبوب أبدًا، ولا يبدو أن أحدًا يفكر في أن العجز عن التقدم في العمر لا يقل عبثية عن عدم القدرة على التخلي عن أحذية الأطفال الصغيرة. فرجل في الثلاثين لا يزال طفوليًا مدعاة للأسف بلا شك، ولكن مسنًا سبعينيًا يتصرف كالشباب — أليس ذلك ممتعًا؟ ومع ذلك، فكلا الحالتين انحراف عن الطبيعة، تفتقران إلى الاتزان، وهما مسوخ نفسية. فالشاب الذي لا يقاتل ولا ينتصر قد فاته أجمل ما في شبابه، والشيخ الذي لا يعرف كيف يصغي إلى أسرار الجداول وهي تتدفق من القمم إلى الوديان، لا معنى له؛ إنه مومياء روحية، ليس إلا بقايا جامدة من الماضي، يقف منفصلًا عن الحياة، يكرر نفسه آليًا حتى أدق التفاهات.

إن طول أعمارنا النسبي، الذي تؤكده الإحصاءات الحديثة، هو نتاج الحضارة. فمن النادر أن يبلغ الإنسان البدائي سن الشيخوخة. فعلى سبيل المثال، عندما زرت القبائل البدائية في شرق إفريقيا، رأيت رجالًا قلائل ذوي شعر أبيض قد تجاوزوا الستين، ولكنهم كانوا حقًا شيوخًا، وكأنهم كانوا دائمًا كذلك، إذ استوعبوا شيخوختهم تمامًا. لقد كانوا ما هم عليه بكل معنى الكلمة. أما نحن، فنظل دائمًا أكثر أو أقل مما نحن عليه فعليًا، وكأن وعينا قد انفصل بطريقة ما عن أُسسه الطبيعية ولم يعد يعرف كيف ينسجم مع إيقاع الطبيعة. ويبدو أننا نعاني من غطرسة الوعي الذي يوهمنا بأن مراحل العمر مجرد وهم يمكن تغييره وفق الرغبة. (ويتساءل المرء من أين يستمد وعينا هذه القدرة على مناقضة الطبيعة، وماذا قد يعني هذا التسلط الاعتباطي).

كالمقذوف الذي يطير نحو هدفه، تنتهي الحياة بالموت، حتى إن صعودها وذروتها لا يعدوان أن يكونا خطوات ووسائل نحو هذه الغاية. وهذه الصيغة المتناقضة ليست سوى استنتاج منطقي من حقيقة أن الحياة تسعى إلى هدف وتُحدَد بغرض. ولا أظن أنني هنا ألعب بالقياسات المنطقية؛ فنحن نعترف بالغاية والمقصد لصعود الحياة، فلماذا لا نعترف بهما لهبوطها أيضًا؟ إن ميلاد الإنسان يحمل في طياته معنى عميقًا، فلماذا لا يكون الموت كذلك؟ فلأكثر من عشرين عامًا يُعد الإنسان النامي للتفتح الكامل لطبيعته الفردية، فلماذا لا يُعد الشيخ نفسه، لعشرين عامًا أو أكثر، لموته؟ صحيح أنه مع بلوغ الذروة يبلغ المرء شيئًا ويصبحه ويمتلكه، ولكن ماذا يُحقق مع الموت؟

عند هذه النقطة، حيث قد يتوقع القارئ ذلك، لا أرغب فجأة في أن أخرج معتقدًا من جيبي وأدعوه إلى فعل شيء لا يمكن لأحد أن يفعله: أن يؤمن بشيء ما. ويجب أن أعترف أنني أنا نفسي لم أستطع قط أن أفعل ذلك. لذلك، فلن أزعم الآن بالتأكيد أن على المرء أن يؤمن بأن الموت هو ولادة ثانية تؤدي إلى البقاء بعد القبر. ومع ذلك، يمكنني على الأقل أن أذكر أن إجماع الشعوب قد تبنى آراء واضحة حول الموت، عبّرت عنها جميع الأديان الكبرى في العالم بلا لبس. بل يمكن للمرء أن يقول إن أغلب هذه الأديان هي أنظمة معقدة لإعداد الإنسان للموت، حتى أن الحياة، وفقًا

لصيغتي المتناقضة، لا تحمل معنى إلا بوصفها تحضيرًا للغاية النهائية وهي الموت. ففي أعظم ديانتين لا تزالان حيتين، المسيحية والبوذية، يتحقق معنى الوجود في نهايته.

منذ عصر التنوير، تطوّر تصور حول طبيعة الدين، وهو وإن كان يمثل سوء فهم عقلاني نموذجي، إلا أنه يستحق الذكر بسبب انتشاره الواسع. فوفقًا لهذا الرأي، تُعد جميع الأديان أشبه بأنظمة فلسفية، وقد تم تركيبها بطريقة ذهنية بحتة، وكأن شخصًا ما اخترع ذات يوم إلهًا وجملة من العقائد، وقاد البشرية وراء أوهام تحقق الرغبات. غير أن هذا الرأي يتناقض مع الحقيقة النفسية القائلة إن العقل أداة قاصرة تمامًا حين يتعلق الأمر بابتكار الرموز الدينية، إذ إن هذه الرموز لا تصدر عن العقل إطلاقًا، بل من مكان آخر، ربما القلب، أو بالتأكيد من مستوى نفسي عميق لا يكاد يشبه الوعي، الذي لا يمثل سوى القشرة العليا للنفس. ولهذا تتميز الرموز الدينية بطابع "كشفي" واضح؛ فهي غالبًا نتاج تلقائي لنشاط نفسي لا واعٍ. فهذه الرموز أبعد ما تكون عن أن تكون نتاج تفكير، بل على العكس، تطورت عبر آلاف السنين بطريقة طبيعية، كأنها تجليات طبيعية للنفس الإنسانية. ولا يزال بالإمكان، حتى اليوم، ملاحظة نشوء الرموز الدينية الأصيلة والصحيحة لدى الأفراد بصورة تلقائية، تنبع من اللاوعي كزهور من نوع غريب، بينما يقف الوعي حائرًا لا يعرف كيف يتعامل مع هذه الإبداعات. ويمكن التأكد بسهولة نسبية أن هذه الرموز، في شكلها ومضمونها، تنبثق من نفس العقل اللاواعي أو "الروح" – أو أيًّا كان اسمها – الذي نشأت منه الديانات الكبرى للبشرية. وعلى كل حال، تُظهر التجربة أن الأديان ليست بأي حال من الأحوال تراكيب واعية، بل تنبع من الحياة الطبيعية للنفس اللاواعية، وتعبر عنها بطريقة ملائمة؛ وهذا ما يفسر انتشارها العالمي وتأثيرها الهائل في مسيرة البشرية عبر التاريخ، وهو أمر كان ليبقى عصيًا على الفهم لو لم تكن الرموز الدينية، في أقل تقدير، حقائق لطبيعة الإنسان النفسية.

أعلم أن كثيرًا من الناس يواجهون صعوبات مع كلمة "نفسي" أو "سيكولوجي". ولطمأنة هؤلاء النقاد، أود أن أضيف أن لا أحد يعلم ما هي "النفس" حقًا، ولا إلى أي مدى تمتد "النفس" في الطبيعة.

ولذلك، فإن الحقيقة النفسية لا تقل شأنًا ولا احترامًا عن الحقيقة الفيزيائية، التي تقتصر على المادة كما تقتصر الحقيقة النفسية على النفس.

إن إجماع الشعوب الذي تعبر عنه الأديان، كما رأينا، يتناغم مع صيغتي المتناقضة. وعليه يبدو أن من الأوفق، انسجامًا مع النفس الجمعية للبشرية، اعتبار الموت تحقيقًا لمعنى الحياة وغايتها الحقيقية، بدلًا من اعتباره مجرد انقطاع عديم المعنى. وكل من يتمسك برأي عقلاني صرف في هذا الشأن يكون قد عزل نفسه نفسيًا ووقف معاديًا لطبيعته الإنسانية الأساسية.

تحمل هذه الجملة الأخيرة حقيقة أساسية عن جميع العصابات النفسية، إذ إن الاضطرابات العصابية تتجلى أولًا في الاغتراب عن الغرائز، وفي انقسام الوعي عن بعض الحقائق الأساسية للنفس. ومن ثم، تقترب الآراء العقلانية بصورة غير متوقعة من الأعراض العصابية، إذ تتألف مثلها من تفكير مشوَّه يحل محل التفكير النفسي السليم، ذلك التفكير الذي يحافظ دائمًا على صلته بالقلب وبأعماق النفس، أي بالجذر الأساسي. فسواء أكانت هناك تنوير أم لا، وسواء أكان هناك وعي أم لا، فإن الطبيعة تستعد للموت. ولو أمكننا أن نراقب ونسجل أفكار شاب أثناء لحظات أحلام اليقظة، لوجدنا أن خيالاته، باستثناء بعض صور الذاكرة، تنصب أساسًا على المستقبل؛ فالخيال في معظمه عبارة عن أفعال تحضيرية أو تدريبات نفسية لمواجهة حقائق مستقبلية معينة. وإذا أجرينا التجربة نفسها على شخص مسن — دون علمه طبعًا — لوجدنا، بحكم ميله إلى النظر إلى الماضي، عددًا أكبر من صور الذاكرة مقارنة بالشاب، ولكننا سنجد أيضًا عددًا مدهشًا من التوقعات المستقبلية، بما في ذلك تلك المتعلقة بالموت. فكلما تقدم الإنسان في العمر، تزايدت أفكاره عن الموت بشكل مذهل. شاء أم أبى، يستعد المسن للموت. ولهذا أرى أن الطبيعة نفسها تتهيأ للنهاية. وبالموضوعية، لا يهم ما يفكر فيه وعي الفرد حول ذلك، لكن على المستوى الذاتي، يحدث فرق هائل بين وعي يواكب النفس وبين آخر يتشبث بآراء لا يعرف لها القلب شيئًا. فمن غير الطبيعي، في الشيخوخة، أن يظل الإنسان منصرفًا عن هدف الموت، تمامًا كما أنه غير طبيعي في الشباب أن يكبت الإنسان خيالاته المرتبطة بالمستقبل.

في خبرتي النفسية الطويلة نسبيًا، لاحظت عددًا كبيرًا من الأشخاص الذين تمكنت من متابعة نشاطهم النفسي اللاواعي حتى اللحظات القريبة من الموت. وعادةً ما كانت الرموز التي تشير إلى النهاية الوشيكة هي نفسها التي، في الحياة العادية، تعلن عن تغيرات في الحالة النفسية — رموز الميلاد الجديد مثل تغييرات المكان، أو الرحلات، وما شابه ذلك. وقد تمكنت مرارًا من تتبع دلائل اقتراب الموت في سلسلة من الأحلام تمتد أحيانًا لأكثر من عام، حتى في الحالات التي لم يكن فيها الوضع الخارجي يوحي بمثل هذه الأفكار. وهكذا، فإن عملية الموت تبدأ قبل زمن طويل من حدوثه الفعلي. ويظهر ذلك غالبًا في تغيرات غريبة في الشخصية قد تسبق الموت بفترة طويلة. وعلى العموم، كنت مذهولًا لرؤية مدى قلة اهتمام النفس اللاواعية بالموت؛ إذ يبدو وكأن الموت أمر قليل الأهمية نسبيًا، أو أن النفس لا تعير اهتمامًا لما يحدث للفرد، بل تهتم أكثر بكيفية حدوث الموت، أي ما إذا كانت حالة الوعي متكيفة مع عملية الموت أم لا. فعلى سبيل المثال، اضطررت لمعالجة امرأة في الثانية والستين من عمرها، كانت لا تزال مفعمة بالحيوية، وذات ذكاء متوسط. لم يكن عجزها عن فهم أحلامها ناتجًا عن نقص في العقل، بل كان واضحًا أنها لم تكن ترغب في فهمها. كانت أحلامها صريحة لكنها مزعجة للغاية. كانت مقتنعة اقتناعًا راسخًا بأنها أم مثالية لأطفالها، مع أن أبناءها لم يشاركوا هذا الرأي، وكذلك أحلامها كانت تحمل قناعة معاكسة تمامًا. اضطررت إلى إنهاء العلاج بعد أسابيع قليلة من الجهود العقيمة بسبب التحاقي بالخدمة العسكرية (وكان ذلك أثناء الحرب). وخلال ذلك، أُصيبت المريضة بمرض عضال أدى بها إلى حالة احتضار قد تُسفر عن الموت في أي لحظة. وأثناء تلك الحالة، حيث كانت في حالة هذيان أو شبه نوم مغناطيسي معظم الوقت، استأنفت العمل التحليلي تلقائيًا، وأخذت تتحدث عن أحلامها مرة أخرى وتعترف لنفسها بكل ما كانت قد أنكرت عليّ بشدة من قبل، بل بأكثر من ذلك. واستمر هذا العمل التحليلي الذاتي يوميًا لساعات عدة على مدى نحو ستة أسابيع، وفي نهاية هذه الفترة بلغت حالة من الهدوء النفسي شبيهة بما يحدث أثناء العلاج العادي، ثم فارقت الحياة.

من خلال هذه التجربة وغيرها من التجارب العديدة المشابهة، يجب أن أستنتج أن نفسنا ليست، على الأقل، غير مبالية بموت الفرد. إن الدافع الذي كثيرًا ما يُلاحظ عند المحتضرين لتصحيح ما تبقى من أخطاء قد يشير إلى الاتجاه نفسه.

أما كيف ينبغي تفسير هذه الخبرات في نهاية المطاف، فتلك مسألة تتجاوز حدود العلم التجريبي وقدراتنا الفكرية، إذ إن التوصل إلى استنتاج نهائي يقتضي بالضرورة خوض تجربة الموت الفعلية. وهذه الحادثة، للأسف، تضع المراقب في وضع يستحيل معه أن يقدم رواية موضوعية عن خبراته والاستنتاجات الناتجة عنها.

يتحرك الوعي ضمن حدود ضيقة، في المدى القصير بين بدايته ونهايته، وهو يقصر بنحو الثلث بسبب فترات النوم. أما حياة الجسد، فتمتد لوقت أطول بعض الشيء؛ إذ إنها تبدأ دائمًا في وقت مبكر، وغالبًا ما تنتهي بعد انطفاء الوعي. إن البداية والنهاية هما سمتان لا مفر منهما في جميع العمليات. ومع ذلك، فعند الفحص الدقيق، نجد أنه من الصعب للغاية تحديد أين تنتهي عملية وأين تبدأ أخرى، إذ إن الأحداث والعمليات، والبدايات والنهايات، تتداخل مع بعضها وتشكل، بالمعنى الدقيق، تواصلًا غير قابل للتجزئة. إننا نفصل العمليات عن بعضها البعض لأغراض التمييز والفهم، مع علمنا التام بأن كل تقسيم في جوهره اعتباطي واتفاقي. وهذا الإجراء لا يمس استمرارية عملية العالم في شيء، إذ إن "البداية" و"النهاية" هما، في المقام الأول، ضرورات للإدراك الواعي. قد نتمكن، بدرجة معقولة من اليقين، من إثبات أن وعيًا فرديًا بالنسبة إلينا قد وصل إلى نهايته، ولكن ما إذا كان هذا يعني أن استمرارية العملية النفسية قد توقفت أيضًا يبقى أمرًا مشكوكًا فيه، خاصة أن ارتباط النفس بالدماغ يمكن تأكيده اليوم بدرجة يقين أقل مما كان عليه قبل خمسين عامًا. فلا بد لعلم النفس أن يهضم أولًا بعض الحقائق المتعلقة بالظواهر الخارقة للطبيعة، وهو ما لم يبدأ به بالكاد حتى الآن.

تبدو النفس اللاواعية وكأنها تمتلك خصائص تلقي ضوءًا غريبًا للغاية على علاقتها بالمكان والزمان. أعني بذلك تلك الظواهر التلباثية، سواء المكانية أو الزمانية، التي كما نعلم من الأسهل تجاهلها عن تفسيرها. وفي هذا الصدد، فضلَت العلوم، مع بعض الاستثناءات الجديرة بالثناء، سلوك الطريق

الأسهل عبر تجاهلها. ومع ذلك، يجب أن أعترف بأن ما يُسمى بالقدرات التلباثية للنفس قد سببت لي الكثير من الحيرة، إذ إن مصطلح "التلباثي" بعيد جدًا عن أن يفسر شيئًا فعليًا. إن حدود الوعي في المكان والزمان واقع طاغٍ إلى درجة أن كل اختراق لهذا الواقع الأساسي يجب أن يُعد حدثًا ذا أهمية نظرية قصوى، إذ إنه قد يثبت أن حاجز الزمان والمكان يمكن إبطاله. ويكون العامل المُلغي حينها هو النفس، إذ إن الارتباط بالزمان والمكان سيكون بالنسبة لها على الأكثر خاصية نسبية ومشروطة. ويمكن، تحت شروط معينة، أن تخترق حواجز الزمان والمكان بفضل طبيعتها المتجاوزة لهما نسبيًا. وإن هذه الإمكانية لتجاوز الزمان والمكان، والتي يبدو لي أن هناك الكثير من الأدلة عليها، ذات أهمية لا تُقدّر بثمن، ويجب أن تحفز روح البحث العلمي إلى أقصى الجهود. إلا أن تطور وعينا الحالي لا يزال متأخرًا إلى حد أننا نفتقر عمومًا إلى العدة العلمية والفكرية اللازمة لتقييم هذه الحقائق المتعلقة بالتلباثية بالشكل الكافي من حيث علاقتها بطبيعة النفس. وقد أشرت إلى هذه المجموعة من الظواهر فقط لأوضح أن ارتباط النفس بالدماغ، أي تقيدها بالزمان والمكان، لم يعد أمرًا بديهيًا وغير قابل للجدل كما كنا نعتقد حتى الآن.

إن كل من لديه أدنى إلمام بالمادة الباراسيكولوجية المتوفرة والمثبتة بصرامة، يعلم أن ما يُسمى بالظواهر التلباثية هي حقائق لا يمكن إنكارها. إن مسحًا موضوعيًا ونقديًا للبيانات المتوفرة يُظهر بوضوح أن الإدراكات التلباثية تحدث كما لو أن المكان -والزمان جزئيًا- لا وجود له. لا يمكن، بطبيعة الحال، استخلاص استنتاج ميتافيزيقي من هذا مفاده أن العالم "كما هو في ذاته" يخلو من الزمان والمكان، وأن فئة الزمان والمكان ليست سوى شبكة وهمية نسجها العقل البشري وعلِق بداخلها كسرابٍ من التصورات. فالزمان والمكان هما من أوضح اليقينيات لنا، كما أنهما محسوسان تجريبيًا، إذ إن كل ما يمكن ملاحظته يحدث ضمن إطار الزمان والمكان. ولذلك من المفهوم أن تجد العقول صعوبة بالغة في تقبّل صلاحية الخصائص الغريبة للظواهر التلباثية. لكن من ينصف الوقائع لا بد أن يعترف بأن "لا زمانية ولا مكانية" هذه الظواهر هي السمة الأساسية لها. وفي التحليل الأخير، فإن إدراكنا الفطري ويقيننا المباشر لا يمثلان سوى أدلة على شكل إدراكي نفسي أولي، يرفض ببساطة أي شكل إدراك

آخر. وعجزنا التام عن تخيل شكل من أشكال الوجود لا يخضع للزمان والمكان لا يُعد إثباتًا على أن مثل هذا الوجود مستحيل بذاته. وكذلك، لا يمكننا أن نستنتج من المظهر الزمني المكاني لإدراكنا أن كل الوجود لا يمكنه أن يكون خارج هاتين الفئتين. بل إنه من المشروع تمامًا، بل من الضروري في ظل المعطيات الحالية، أن نشك في الصلاحية المطلقة لإدراك الزمان والمكان. إن الاحتمال الافتراضي بأن النفس قد تلامس شكلاً من أشكال الوجود يقع خارج الزمان والمكان، يمثل علامة استفهام علمية تستحق الدراسة طويلة المدى. وينبغي أن نُثير أفكار وشكوك الفيزيائيين النظريين في عصرنا الحالي شيئًا من الحذر لدى علماء النفس أيضًا؛ إذ ما الذي نعنيه، من منظور فلسفي، بـ"محدودية المكان" إن لم يكن نسبية المكان برمته؟ وقد يحدث الأمر ذاته بسهولة مع الزمان، وربما مع السببية كذلك. إن الشكوك في هذه المسائل مبررة اليوم أكثر من أي وقت مضى.

إن طبيعة النفس تمتد إلى أعماق من الغموض تتجاوز بكثير حدود فهمنا؛ إذ تحتوي على ألغاز بقدر ما يحتوي عليه الكون بمنظوماته المجرّية، والتي لا ينكر عجزه أمامها إلا عقل يفتقر إلى الخيال. إن هذا الغموض البالغ في فهم الإنسان لذاته يجعل من الضجيج العقلي والتنظير العقلاني الجاف أمرًا لا يثير فقط السخرية، بل يُشعرنا أيضًا بمدى رتابته وقلة جدواه. فإذا ما استند أحدهم، بدافع من حاجة قلبه، أو انسجامًا مع دروس الحكمة الإنسانية القديمة، أو بدافع احترامه للحقائق النفسية التي تؤكد وقوع إدراكات "تلباثية"، إلى استنتاج مفاده أن النفس، في أعماقها القصوى، تشارك في نوع من الوجود يتجاوز الزمان والمكان، وتلامس ما يُعبّر عنه بشكل رمزي وغير كافٍ بكلمة "الأبدية"، فلن تجد العقلانية النقدية ما تجيب به سوى أن الأمر ليس محل دراسة علمية أصلا. وعلاوة على ذلك، سيكون لدى هذا الشخص ميزة لا تُقدّر بثمن: وهي أنه ينسجم مع ميل أصيل في النفس البشرية، موجود منذ القدم، ومشترك بين جميع البشر. أما من لا يصل إلى هذا الاستنتاج —سواء بدافع الشك، أو التمرد على التقاليد، أو بسبب غياب الشجاعة، أو نقص التجربة النفسية، أو جهل طائش— فليس لديه، من الناحية الإحصائية، حظ كبير لأن يكون من روّاد الفكر. بل على العكس، لديه يقين لا جدال فيه أنه سيدخل في صراع مع "حقائق دمه." وما إذا كانت هذه "الحقائق" مطلقة في

جوهرها أم لا، فذلك مما لا يمكننا حسمه أبدًا. لكن يكفي أنها موجودة فينا على شكل "انحياز نفسي"، ونعلم تمامًا —من خلال الألم غالبًا— ما يعنيه أن ندخل في صراع غير واعٍ معها. إنه أشبه ما يكون بإنكار متعمد للغرائز: اقتلاع من الجذور، وتيه، ولا معنى، وكل ما تحمله هذه المصطلحات من أعراض الانحطاط والضعف النفسي. إن أحد أخطر الأخطاء النفسية والاجتماعية التي تميز عصرنا، هو الاعتقاد بأن الأمور يمكن أن تتغير جذريًا دفعة واحدة—كأن يصبح الإنسان مختلفًا تمامًا فجأة، أو أن يتم التوصل إلى "معادلة" أو "حقيقة" تشكّل بداية جديدة كلية. أما التغيير الجوهري، أو حتى التحسين البسيط، فقد كان دائمًا وأبدًا أقرب إلى المعجزة. إن الانحراف عن "حقائق الدم" يُنتج قلقًا عصبياً لا قرار له، ونحن قد اكتفينا من ذلك في هذا العصر. والقلق يولّد اللا معنى، وانعدام المعنى في الحياة هو مرض في الروح، لم يبدأ عصرنا بعد بفهم مداه الكامل أو عمق خطورته.

تعليقات سيكولوجية على كتاب الموتى التبتي

قبل الشروع في التعليق النفسي، أرغب في قول بضع كلمات عن النص ذاته. إن "كتاب الموتى التبتي"، أو "باردو ثودول"، هو كتاب إرشادي للموتى والمحتضرين، يشبه "كتاب الموتى" المصري، ويُقصد به أن يكون دليلاً للميت خلال فترة وجوده في حالة الباردو، والتي توصف رمزيًا بأنها حالة وسطى تستمر تسعة وأربعين يومًا بين الموت وإعادة الولادة. ينقسم النص إلى ثلاثة أجزاء: الجزء الأول، "تشيخاي باردو"، يصف الأحداث النفسية عند لحظة الموت، والجزء الثاني، "تشونيد باردو"، يتناول حالة الحلم التي تعقب الموت مباشرة، وما يُعرف بالأوهام الكارمية؛ أما الجزء الثالث، "سيدبا باردو"، فيتعلق ببداية غريزة الولادة والأحداث السابقة للولادة. ومن الخصائص المميزة للنص أن أعظم درجات البصيرة والتنوير، وبالتالي الفرصة الكبرى للتحرر، تُمنح أثناء عملية الموت نفسها، ثم تبدأ الأوهام التي تؤدي في النهاية إلى إعادة التجسد، حيث تتضاءل الأضواء المنيرة وتزداد تشعبًا، وتصبح الرؤى أكثر رعبًا، مما يعكس ابتعاد الوعي عن الحقيقة المحرِّرة كلما اقترب من الولادة الجسدية. والغرض من هذا الإرشاد هو توجيه انتباه الميت في كل مرحلة من مراحل الوهم والتشابك إلى الإمكانية الدائمة للتحرر، وشرح طبيعة رؤاه له. يُتلى نص "باردو ثودول" من قِبل اللاما بحضور الجثة. وأعتقد أنني لا أستطيع تأدية واجب الشكر على نحو أفضل للمترجمين السابقين، اللاما كازي داوا-سامدوب الراحل، والدكتور إيفانز-وينتز، سوى بمحاولة، من خلال تعليق نفسي، لجعل هذا العالم الرائع من الأفكار والمشكلات الواردة في هذا المؤلف أكثر وضوحًا للعقل الغربي. وأنا على يقين بأن كل من يقرأ هذا الكتاب بعينين مفتوحتين ويترك له الأثر دون تحامل، سيجني ثمارًا وفيرة.

*

أثار كتاب "باردو ثودول"، الذي أطلق عليه محرره الدكتور و. ي. إيفانز-وينتز بحق اسم "كتاب الموتى التبتي"، ضجة كبيرة في البلدان الناطقة بالإنجليزية عند ظهوره لأول مرة عام 1927. وينتمي هذا الكتاب إلى فئة المؤلفات التي لا تهم فقط المختصين في البوذية الماهايانية، بل تستقطب أيضًا القارئ

العام لما تتضمنه من إنسانية عميقة ونفاذٍ أعمق إلى أسرار النفس البشرية، ما يجعله جذابًا لكل من يسعى لتوسيع معرفته بالحياة. فمنذ صدوره ظلّ "باردو ثودول" رفيقي الدائم، وقد مدّني بأفكار واكتشافات محفزة، بل وببصائر جوهرية عديدة. وعلى عكس "كتاب الموتى" المصري، الذي غالبًا ما يدفع القارئ إلى أن يقول إما أكثر مما ينبغي أو أقل، يقدم "باردو ثودول" فلسفة مفهومة موجّهة إلى البشر لا إلى الآلهة أو البدائيين، وتحتوي هذه الفلسفة على خلاصة النقد النفسي البوذي، ويمكن القول بحق إنها تتسم بعظمة لا مثيل لها. فليس فقط الآلهة "الغاضبة" بل أيضًا "المسالمة" تُفهم على أنها إسقاطات سامسارية من النفس البشرية، وهي فكرة تبدو بديهية جدًا للقارئ الأوروبي المتنوّر، لأنها تذكّره بتبسيطاته المألوفة. ومع أن الأوروبي يمكنه بسهولة أن يفسّر هذه الآلهة على أنها مجرد إسقاطات، إلا أنه يعجز عن تصور كونها حقيقية في الوقت نفسه، بينما يستطيع "باردو ثودول" ذلك، لأنه، في بعض من أهم مقدماته الميتافيزيقية، يتفوّق على الأوروبي سواء كان مستنيرًا أو غير ذلك. فالافتراض الضمني والدائم في "باردو ثودول" هو الطابع المناقض للثنائيات في جميع القضايا الميتافيزيقية، وفكرة التمايز النوعي بين مستويات الوعي المختلفة، والحقائق الميتافيزيقية المشروطة بها. أما خلفية هذا الكتاب الاستثنائي، فهي ليست "إما-أو" الأوروبية الضيقة، بل "كلاهما-معًا" الرائعة. وقد تبدو هذه العبارة مستفزة للفيلسوف الغربي، لأن الغرب يعشق الوضوح وغياب الالتباس؛ ولذلك يتمسك فيلسوف ما بالمقولة: "الله موجود"، بينما يتمسك آخر بنفس الحماسة بالنفي: "الله غير موجود". فماذا عساهما أن يصنعا أمام مقولة مثل التالية [ص. 96]:

> بإدراكك لفراغ عقلك باعتباره بوذية، ومعرفتك في الوقت نفسه بأنه وعيك الخاص، ستمكث في حالة العقل الإلهي للبوذا.

إنني أخشى أن مثل هذا التأكيد غير مرحب به في فلسفتنا الغربية بقدر ما هو غير مرحب به في لاهوتنا. إن كتاب "باردو ثودول" ذو نظرة نفسية من أعلى الدرجات. أما نحن، فلا تزال فلسفتنا ولاهوتنا يعيشان في المرحلة القروسطية ما قبل النفسية، إذ نكتفي بالاستماع إلى التأكيدات وشرحها

والدفاع عنها وانتقادها والجدل حولها، بينما أقصينا السلطة التي تصدر هذه التأكيدات وجعلناها خارج نطاق النقاش.

غير أن التأكيدات الميتافيزيقية هي بيانات تصدر عن النفس، وبالتالي فهي نفسية بطبيعتها. أما العقل الغربي، الذي يعوض استياءه المعروف بالتزام عبودي للتفسيرات "العقلانية"، فإن هذه الحقيقة البديهية تبدو له إما واضحة أكثر مما ينبغي، أو يراها نفياً غير مقبول لـ"حقيقة" ميتافيزيقية. فكلما سمع الغربي كلمة "نفسي"، تراءى له دائماً أنها تعني "مجرد نفسي"، إذ "الروح" بالنسبة له شيء تافه وصغير ومثير للشفقة وشخصي وذاتي وغير ذلك الكثير. لذا يفضل استخدام كلمة "العقل" بدلاً من ذلك، مع أنه يحب التظاهر في الوقت نفسه بأن التصريح الذي قد يكون ذاتياً جداً في الواقع يصدر عن "العقل"، بل عن "العقل الكوني"، أو حتى — في حالة الضرورة — عن "المطلق" نفسه. وهذه الدعوى السخيفة إلى حدٍّ ما تبدو وكأنها تعويض عن صغر الروح المؤسف. ويكاد المرء يظن أن أناتول فرانس قد نطق بحقيقة تنطبق على العالم الغربي بأسره حين نصحت كاترين الإسكندرانية الله في روايته "جزيرة البطاريق" قائلة: "امنحهم روحاً، ولكن صغيرة"!

إن النفس، من خلال القوة الإلهية الخلّاقة الكامنة فيها، هي التي تصدر التأكيد الميتافيزيقي؛ فهي التي تضع التمييز بين الكيانات الميتافيزيقية، وليست النفس فقط شرط كل واقع ميتافيزيقي، بل هي هذا الواقع نفسه.

وبهذه الحقيقة النفسية العظمى يبدأ كتاب "باردو ثودول"، فهو ليس طقس دفن، بل مجموعة من الإرشادات للموتى، ودليل عبر الظواهر المتغيرة لعالم الباردو، وهي حالة من الوجود تستمر تسعة وأربعين يوماً بعد الموت حتى التجسد التالي. وإذا تجاهلنا، للحظة، فكرة أزلية الروح التي يقبلها الشرق كحقيقة بديهية، فسنتمكن نحن، كقراء لكتاب "باردو ثودول"، من أن نضع أنفسنا بسهولة في موضع الميت، وأن نصغي بعناية إلى التعليمات الواردة في القسم الافتتاحي كما وردت في الاقتباس أعلاه، حيث يتم التحدث بالكلمات التالية، لا بتعجرف، بل بأسلوب مفعم بالأدب:

أيها المولود النبيل (فلان)، أصغِ جيدًا: إنك الآن تختبر إشعاع النور الصافي للحقيقة المطلقة، فاعرفه. أيها المولود النبيل، إن عقلك الحاضر، في طبيعته الحقيقية، فارغ، غير متشكل بأي صفة أو لون، وفطرته الخلو من التكوين، وهو بعينه الحقيقة الخير المطلق.

إن عقلك الخاص، الذي هو الآن فراغ، لا ينبغي أن يُعد فراغًا من العدم، بل هو العقل ذاته، لا يعوقه عائق، مشعّ، نابض، ومفعم بالغبطة، وهو بعينه الوعي، البوذا الخير المطلق.

إن هذا الإدراك هو حالة "الدهرماكايا" أي حالة الاستنارة الكاملة، أو، كما نعبر عنها بلغتنا، فإن الأساس الخلّاق لكل تقرير ميتافيزيقي هو الوعي، بوصفه التجلي غير المرئي وغير الملموس للروح. إن "الفراغ" هو الحالة التي تتجاوز جميع التقارير والأحكام، بينما لا تزال امتلاءات تجلياته التمييزية كامنة في أعماق الروح.

يواصل النص:

إن وعيك الخاص، المضيء، الخالي، وغير المنفصل عن الجسد العظيم للإشعاع، لا ولادة له ولا موت، وهو النور الثابت الذي لا يتغير — البوذا أميتابا.

إن النفس ليست ضئيلة بأي حال، بل هي أساس الألوهية المتألقة. غير أن الغرب يرى في هذا القول خطراً عظيماً، إن لم يكن تجديفاً صريحاً، أو يتقبله دون تفكير ثم يقع في انتفاخ ثيوصوفي مَرَضي، فنحن نميل دائماً إلى اتخاذ موقف خاطئ من هذه الأمور. لكن إذا تمكّنا من ضبط أنفسنا بما يكفي لنتجنّب خطأنا الأكبر، وهو السعي الدائم لاستخدام الأشياء واستغلالها عملياً، فقد ننجح ربما في التعلّم من هذه التعاليم درساً مهماً، أو على الأقل في تقدير عظمة "باردو ثودول" الذي يكشف للميت الحقيقة القصوى والنهائية، وهي أن الآلهة أنفسهم ليسوا إلا إشعاعاً وانعكاساً لأرواحنا. ولا يغيب بذلك شمس عن الشرقي كما يحدث للمسيحي الذي قد يشعر بأنه قد سُلب إلهه؛ بل على العكس، فإن روحه هي نور الألوهية، والألوهية هي روحه. وإن الشرق قادر على تحمّل هذا التناقض أفضل بكثير من أنغيلوس سيليزيوس، الذي حتى في زمننا هذا يبقى متقدماً نفسياً على عصره.

إن من الحكمة البالغة في كتاب "باردو ثودول" أن يُبيّن للميت أسبقية النفس، إذ إن الحياة لا توضح لنا هذه الحقيقة قط. فنحن محاصرون بالأشياء التي تصدمنا وتثقل كاهلنا، فلا تتاح لنا الفرصة، وسط كل هذه الأمور "المعطاة"، لنتساءل: من الذي أعطاها؟ ومِن هذا العالم المملوء بالأشياء المعطاة يتحرر الميت، وتهدف التعليمات إلى مساعدته في هذا التحرر. وإذا وضعنا أنفسنا في موضعه، فلن يكون نصيبنا من هذا الإدراك أقل، إذ نتعلم من الفقرات الأولى أن "المُعطِي" لكل ما هو معطَى يسكن في داخلنا. وهذه حقيقة، على الرغم من وضوحها في أكبر الأمور وأصغرها، إلا أنها تبقى مجهولة غالباً، رغم كونها ضرورية، بل حيوية لنا. ومع ذلك، فإن هذا النوع من المعرفة يليق فقط بأولئك المتأملين الساعين لفهم معنى الوجود، بأولئك الغنوصيين في الطبع الذين يؤمنون بمخلِّص يُدعى، كما هو الحال عند المندائيين، بـ"معرفة الحياة" (منداع هايّي). وربما لا يُمنح لكثيرين من الناس أن يروا العالم على أنه "معطى"، فالرؤية تتطلب انقلاباً جذرياً في النظرة وتضحية كبيرة، لنفهم أن هذا "العطاء" هو من طبيعة النفس ذاتها. فكم هو أسهل وأكثر تأثيراً أن نرى ما يحدث لنا من خارجنا، من أن نعي كيف نُحدِثه نحن بأنفسنا. إن الطبيعة الحيوانية في الإنسان تجعله يقاوم إدراكه كصانع لظروفه. ولهذا كانت مثل هذه المحاولات دوماً موضوع أسرار وتقاليد خفية، تنتهي غالباً بـ"موت" رمزي يعبّر عن الطابع الكلي لهذا التحول. وفعلياً، فإن التعليمات في "باردو ثودول" لا تعدو أن تكون تذكيراً للميت بتجربة استنارته وتعاليم مُرشده، فهي في جوهرها تمثل طقس دخول إلى حياة الباردو، كما أن طقوس الحياة كانت استعداداً للعالم الآخر. وقد كان هذا شأن جميع طقوس الأسرار في الحضارات القديمة، من الأسرار المصرية إلى الإليوسينية. غير أن الاستنارة في حياة الأحياء لا تتعلق بعالم ما بعد الموت، بل بانقلاب نفسي في التوجه والرؤية، بما يشبه "الخلاص" المسيحي من أسر العالم والخطيئة. والخلاص هنا انفصال وتحرر من حالة سابقة من الظلمة واللاوعي، وولوج في حالة من النور والتحرر، وانتصار وتجاوز لكل ما هو "معطى".

حتى هذه النقطة، يُعدُّ كتاب باردو ثودول، كما يرى الدكتور إيفانز-وينتز، بمثابة طقس استنارة غايته إعادة الإلهية إلى النفس التي فقدتها عند الولادة. ومن سمات الأدب الديني الشرقي أن التعاليم تبدأ

دائمًا بأهم ما فيها، بالمبادئ النهائية والأسمى التي تأتي في العادة في نهاية المطاف في الفكر الغربي، كما في مثال أبوليوس حيث يُعبد لوشيوس كهيليوس فقط في النهاية. بناءً على ذلك، فإن طقس الاستنارة في *باردو ثودول* يتخذ شكل سلسلة من الذروات المتناقصة التي تنتهي بالولادة في الرحم. أما في الغرب، فإن "طقس الاستنارة" الوحيد المتبقي والمُمارَس هو تحليل اللاوعي لأغراض علاجية على يد الأطباء. وهذه الغوص في الطبقات السحيقة من الوعي يُعد نوعًا من التوليد العقلي العقلاني بالمعنى السقراطي، أي استحضار للمضامين النفسية التي لا تزال في حالتها الجنينية وتحت العتبة الواعية ولم تولد بعد. وكان هذا العلاج في أصله على هيئة التحليل النفسي الفرويدي، الذي ركّز على التخيلات الجنسية، وهي تمثل المجال المقابل لأدنى مناطق الباردو، وهي منطقة "سدبا باردو"، حيث يبدأ الميت، الذي لم يستفد من تعاليم "شيخاي" و"تشونييد باردو"، بالوقوع فريسة للتخيلات الجنسية، وينجذب لرؤية الأزواج المتزاوجين، حتى يُقبض عليه في رحم ويولد من جديد. وفي هذا السياق يبدأ مجمع أوديب بالظهور: فإذا كانت كارما الميت تقوده لأن يُبعث ذكرًا، يقع في حب أمه المستقبلية ويشمئز من أبيه، أما إذا كان أنثى، فتنجذب إلى أبيها وتكره أمها. يمر الأوروبي بهذا العالم الجنسي الطفولي أثناء تحليل مضامين لاوعيه، لكن في الاتجاه العكسي؛ أي يعود إلى الرحم من خلال عالم التخيلات الطفولية. بل ذهب بعض المحللين النفسيين إلى أن الصدمة القصوى هي تجربة الولادة ذاتها، بل وادّعوا أنهم استطاعوا التوصل إلى ذكريات ذات منشأ داخل رحمي. وهنا تبلغ العقلانية الغربية حدّها، للأسف؛ إذ كان المرء يتمنى لو استطاع التحليل النفسي الفرويدي أن يُكمل رحلته، متعمقًا في تلك التجارب ما قبل الرحمية، ما كان سيقوده، من دون شك، إلى ما وراء "سدبا باردو" ويخترق من الخلف الطبقات الدنيا من "تشونييد باردو". ولكن لم يكن لذلك أن ينجح بأدواتنا البيولوجية الراهنة؛ إذ يتطلب الأمر إعدادًا فلسفيًا مختلفًا تمامًا عن الأسس العلمية الحالية. ومع ذلك، لو أُتمّت تلك الرحلة العكسية حتى نهايتها، لكانت قد أفضت إلى افتراض وجود سابق للرحم، أي حياة باردو حقيقية، إذا ما أمكن العثور على أي أثر لكائن اختباري مدرك. غير أن المحللين النفسيين لم يتجاوزوا

الآثار الافتراضية لتجارب داخل الرحم، وحتى "صدمة الولادة" الشهيرة لم تَعُد تفسر شيئًا، لبساطتها الواضحة، مثلها في ذلك مثل الافتراض القائل إن الحياة مرض عاقبته سيئة لأن نهايتها دائمًا الموت.

لم يتجاوز التحليل النفسي الفرويدي، في جوهره، نطاق تجارب "السِدبا باردو"، إذ بقي أسيرًا للخيالات الجنسية والنزعات غير المتوافقة التي تولّد القلق والانفعالات الأخرى، دون أن ينجح في التحرر منها. ومع أنه يُعد أول محاولة غربية لاستكشاف المجال النفسي المرتبط بـ"السِدبا باردو"، فإنه فعل ذلك من أسفل، من حيز الغريزة الحيوانية، دون أن يقترب من البُعد الباطني، بسبب خوفه المبرر من الميتافيزيقا. ووفقًا لعلم نفس "السِدبا باردو"، فإن هذه الحالة تسوق النفس بريح الكارما الهوجاء نحو "باب الرحم"، مانعةً الرجوع إلى "تشونييد"، لأنها تتجه بقوة نحو الانحدار إلى المجال الغريزي وإعادة الولادة الجسدية. ومن هنا، فإن من ينفذ إلى اللاوعي من منطلقات بيولوجية بحتة، سيظل عالقًا في عالم الغرائز، ويُجذب دومًا إلى الوجود المادي، ولهذا فإن نظرية فرويد لا ترى في اللاوعي إلا شيئًا سلبيًا، مجرد "لا شيء سوى...". ومع أن هذا التصور يعكس الرؤية الغربية المعتادة للنفس، إلا أنه يُعبّر عنها بوضوح وصراحة ووحشية تفوق ما قد يجاهر به الآخرون، رغم أنهم لا يختلفون عنه في الجوهر. أما "العقل" في هذا السياق، فلا يمكن إلا أن نأمل أن يحمل من الإقناع ما يكفي، وإن كانت قدرته، كما أشار ماكس شيلر بأسى، موضع شك كبير.

أعتقد أنه يمكننا، إذن، أن نُقرّ كحقيقة بأن العقل الغربي، بمساعدة التحليل النفسي، قد توغّل في ما يمكن تسميته بعصاب حالة السِدبا، لكنه توقف هناك عند عائق لا مفر منه، سببه الافتراض غير النقدي بأن كل ما هو نفسيّ ذاتي وشخصي. ومع ذلك، فإن هذا التقدّم يُعدّ مكسبًا عظيمًا، إذ أتاح لنا أن نخطو خطوةً أخرى إلى ما وراء وعينا اليومي. كما أن هذه المعرفة توحي لنا بكيفية قراءة "باردو ثودول" — أي قراءته بشكل معكوس. فإذا كنّا، بمساعدة علم النفس الغربي، قد نجحنا إلى حدّ ما في فهم الطابع النفسي لحالة السِدبا باردو، فإن مهمتنا التالية هي أن نرى ما إذا كان بإمكاننا أن نستخلص شيئًا من حالة "تشونييد باردو" التي تسبقها.

إن حالة "تشونييد" تمثّل حالة من الوهم الكارمي، أي الأوهام الناجمة عن البقايا النفسية للوجودات السابقة. ووفقًا للنظرة الشرقية، فإن الكارما تفترض نظرية نفسية للوراثة تقوم على فرضية التناسخ، وهي في جوهرها فرضية تفترض لا زمانية النفس. غير أن معرفتنا العلمية وعقلنا لا يستطيعان مجاراة هذه الفكرة، لما فيها من كثرة الفروض والتحفّظات. فنحن نعلم القليل جدًا، وبشكل مؤلم، عن إمكانية استمرار وجود النفس الفردية بعد الموت، إلى حد لا يسمح لنا حتى بتصوّر كيفية إثبات أي شيء بهذا الشأن، ونعلم أيضًا، من منظور معرفي، أن إثبات ذلك مستحيل بقدر استحالة إثبات وجود الله. لذا، يمكننا أن نقبل فكرة الكارما بتحفظ، شرط أن نفهمها على أنها وراثة نفسية بالمعنى الأوسع للكلمة. فالوراثة النفسية موجودة بالفعل، كالميل نحو أمراض معينة، والسمات الخُلقية، والمواهب الخاصة، وغيرها. ولا يُعد انتقاصًا لطبيعتها النفسية أن تُردّ هذه السمات إلى مظاهر مادية كالبُنى النووية في الخلايا. فهذه الظواهر أساسية في الحياة، تتجلى أساسًا نفسيًا، تمامًا كما أن هناك صفات موروثة أخرى تتجلّى جسديًا. ومن بين العوامل النفسية الموروثة، هناك فئة خاصة لا تقتصر على الأسرة أو العِرق، بل هي الاستعدادات الكونية للعقل، ويمكن فهمها على أنها شبيهة بصور أفلاطون (الإيدولا) التي ينظم العقل من خلالها محتوياته. ويمكن أيضًا اعتبارها فئات، شبيهة بالفئات المنطقية التي تُعد أسسًا دائمة للعقل، غير أننا هنا لا نتحدث عن فئات العقل، بل عن فئات الخيال. وبما أن نتاج الخيال ذو طابع تصوري دائمًا، فإن هذه "الفئات" تتّخذ هيئة صور نموذجية منذ البداية، ولهذا السبب، وباتباع أوغسطين، أُسميها "الأنماط الأولية" (Archetypes). وتُعد الأديان المقارنة والأساطير منجَمًا غنيًا بهذه الأنماط، شأنها شأن أحلام الإنسان وذهاناته. وقد أثار التشابه المذهل بين هذه الصور والمعاني التي تُجسّدها العديد من النظريات الطائشة حول الهجرة الثقافية، رغم أن التفسير الأيسر هو التشابه اللافت للنفس البشرية في كل زمان ومكان. فالصور النمطية تتكرّر تلقائيًا في كل وقت ومكان دون أي دليل على انتقال مباشر، وهي، كالعناصر البُنيوية للجسد، متجانسة بشكل يثير الدهشة. وتُعد الأنماط الأولية بمثابة أعضاء في النفس ما قبل العقلانية؛ إنها أشكال وأفكار موروثة أزليًا، لا تملك في البداية مضمونًا خاصًا، ولا يظهر مضمونها إلا مع خبرة الفرد الشخصية، حينما تُصب هذه

الخبرات في قوالب تلك الأشكال. ولولا وجود هذه الأنماط بشكل سابق ومتشابه في كل مكان، فكيف يمكن تفسير الحقيقة التي يذكرها "باردو ثودول" مرارًا، والتي تكرّرها أدبيات الروحانيات الغربية، وهي أن الميت لا يعرف أنه مات؟ ورغم وجود الفكرة ذاتها لدى سفيدنبرغ، فإن معرفته لم تكن شائعة بما يكفي لتفسير شيوع هذه الفكرة بين وسطاء الأرواح في القرى الصغيرة، كما أن الربط بين سفيدنبرغ و"باردو ثودول" مستحيل تمامًا. إنها فكرة بدئية، كونية، أن الموتى يواصلون حياتهم الأرضية دون وعيٍ بأنهم أرواح بلا أجساد، وهي فكرة نمطية تظهر فورًا حين يرى أحدهم شبحًا. ومن اللافت أيضًا أن الأشباح تتشابه في صفاتها في مختلف الثقافات. وأنا على دراية بفرضية الروحانيات غير القابلة للتحقق، لكن لا رغبة لي في تبنّيها، وأكتفي بفرضية وجود بُنية نفسية كونية، متمايزة، وموروثة، تمنح الخبرة طابعًا واتجاهًا محدّدين. فكما أن أعضاء الجسد ليست مجرد كتل خاملة، بل بُنى دينامية ووظيفية، فإن الأنماط الأولية، باعتبارها أعضاء النفس، هي مركّبات غريزية دينامية، تُحدّد الحياة النفسية بشكل بالغ. ولهذا أُسميها أيضًا "المهيمنات" اللاواعية. أما الطبقة اللاواعية من النفس، المؤلفة من هذه الأشكال الدينامية الكونية، فأُطلق عليها اسم "اللاوعي الجمعي".

لا شك في وجود أنماط أولية موروثة، لكنها، في بدايتها، خالية من أي مضمون لأنها لا تحتوي على تجارب شخصية؛ فلا تظهر إلى الوعي إلا حين تصب التجربة الفردية مضمونها فيها وتُجسّدها. وكما رأينا، فإن علم نفس السِدبا يتمحور حول الرغبة في الحياة والولادة من جديد، إذ إن "باردو السِدبا" هو "باردو البحث عن الولادة الجديدة"، وهي حالة تستبعد بطبيعتها أي اختبار لحقائق نفسية تتجاوز الذات، ما لم يرفض الميت رفضًا قاطعًا العودة إلى عالم الوعي. ووفقًا لتعاليم "باردو ثودول"، فإنه لا يزال في وسع الميت، في كل حالة من حالات الباردو، أن يبلغ "الدارماكايا" بتجاوزه جبل "ميرو" الرباعيّ الوجوه، بشرط ألا يستسلم لرغبته في اتباع "الأنوار الخافتة". وهذا يعني، ضمنًا، أن على الفرد أن يقاوم بعناد سلطات العقل – كما نفهمه – ويتخلّى عن قداسة الأنا، التي يُعليها العقل. وهذا يعني عمليًا الخضوع التام لقوى النفس الموضوعية، بكل ما يترتب على ذلك من نتائج: نوع من "الموت الرمزي" يُقابل "محكمة الأموات" في باردو السِدبا. وهو نهاية كل حياة يُسيّرها الوعي والعقل

والأخلاق، وتسليم طوعي إلى ما يسميه "باردو ثودول" بـ"الوهم الكارمي"، الذي ينشأ عن الإيمان بعالم رؤيوي شديد اللاعقلانية، لا يتّفق مع أحكام العقل ولا ينبثق عنها، بل هو نتاج الخيال المتحرر من كل قيد. إنه حلمٌ صرف، أو "خيال"، ما يدفع كل من يتحلّى بالنوايا الحسنة إلى التحذير منه فورًا، ولا يبدو لأول وهلة أن ثمة فارقًا بين هذه التخيلات وخيالات المجانين. وغالبًا ما يكفي مجرد انخفاض طفيف في مستوى الوعي العقلي لإطلاق هذا العالم الوهمي. أما الرعب والظلمة في تلك اللحظة فينعكسان في التجارب الموصوفة في افتتاحية باردو السِدبا. غير أن محتويات باردو تشونييد تكشف عن الأنماط الأولية، والصور الكارمية التي تظهر أولًا في هيئة مرعبة؛ فحالة تشونييد تعادل، من حيث الجوهر، ذُهانًا مُستحثًا عمدًا.

كثيرًا ما نسمع ونقرأ عن مخاطر اليوغا، ولا سيما "كونداليني يوغا" ذات السمعة السيئة. فالحالة الذهانية المستحثة عمدًا، التي قد تؤدي لدى بعض الأفراد غير المستقرين نفسيًا إلى ذُهان حقيقي، تمثّل خطرًا ينبغي التعامل معه بمنتهى الجدية. فهذه الأمور خطيرة بالفعل، ولا يجوز العبث بها بطريقتنا الغربية المعتادة؛ إذ إنّها عبث بالمصير، يمسّ بجذور الوجود الإنساني ذاتها، وقد يفتح الباب أمام طوفان من المعاناة لا يخطر على بال أيّ عاقل. وهذه المعاناة تقابل عذابات الجحيم في حالة "تشونييد"، التي يصفها النص على النحو التالي:

ثمّ إنّ سيّد الموت سيضع حول عنقك حبلاً ويجرّك بعنف؛ سيقطع رأسك، وينتزع قلبك، ويخرج أمعاءك، ويلعق دماغك، ويشرب دمك، ويأكل لحمك، ويقضم عظامك؛ لكنك لن تكون قادرًا على الموت. وحتى حين يُمزَّق جسدك إربًا، فإنه سيعود إلى الحياة من جديد. وسيتسبب هذا التمزيق المتكرر في ألم شديد وعذاب لا يُحتمل.

إنّ هذه العذابات تصف بدقة الطبيعة الحقيقية للخطر: إنّها تفكك لكُلّيّة جسد الباردو، الذي هو نوع من "الجسد اللطيف" يُشكّل الغلاف المرئي للذات النفسية في حالة ما بعد الموت. والمعادل النفسي لهذا التمزيق هو التفتت أو التفرق النفسي. وفي شكله المُدمّر، يتمثّل في الشيزوفرينيا (انفصام العقل). وهذا المرض، وهو الأكثر شيوعًا من بين الأمراض النفسية، يقوم جوهريًا على انخفاض حادّ في

مستوى الوعي العقلي، الأمر الذي يُلغي الضوابط المعتادة التي يفرضها العقل الواعي، ويُطلق العنان بلا حدود لهيمنة القوى اللاواعية و"المهيمنات" النفسية.

إنّ الانتقال من حالة السِدبا إلى حالة تشونييد هو انقلاب خطير في مقاصد العقل الواعي وغاياته؛ إنّه تضحية باستقرار الأنا واستسلام لِلايقين المطلق، أمام فوضى طاغية من الأشكال الوهمية. حين صاغ فرويد عبارته الشهيرة بأنّ الأنا هي "المقر الحقيقي للقلق"، فقد عبّر عن حدس عميق وصادق. فخوف التضحية بالذات يكمُن في أعماق كلّ أنا، وغالبًا ما لا يكون هذا الخوف سوى المطلب الملحّ للقوى اللاواعية، المكبوتة بالكاد، لتنفجر بكلّ قوّتها. ولا يُعفى أحدٌ يسعى نحو التفرّد (تحقيق الذات) من عبور هذا الممرّ الخطير، لأنّ ما يُخشى مواجهته هو أيضًا جزء لا يتجزأ من كليّة الذات—عالم "المهيمنات" النفسية، دون الإنسانية أو فوق الإنسانية، ذلك العالم الذي انتزعت منه الأنا نفسها بشقّ الأنفس، ولم تتحرّر منه إلا جزئيًا، من أجل حرّية هي، في غالب الأمر، وهمية. وهذه التحرّر، رغم كونه ضرورة كبرى وإنجازًا بطوليًا، ليس أمرًا نهائيًا؛ بل هو مجرّد ولادة لموضوع ذاتي، لا بدّ له، كي يكتمل، أن يواجه موضوعًا. وهذا الموضوع يبدو، في النظرة الأولى، هو العالم الخارجي، الذي يُنتفخ بالإسقاطات النفسية لهذا الغرض بالذات. ففي هذا العالم نبحث عن مشاكلنا، ونجد خصمنا، ونلتقي ما هو عزيز علينا وثمين؛ ومن المُريح أن نُسقط كلّ الخير والشرّ على هذا الموضوع الخارجي، حيث يمكننا أن نغلبه، أو نعاقبه، أو ندمّره، أو نستمتع به. لكن الطبيعة لا تسمح لهذه الحالة الفردوسية من البراءة أن تدوم إلى الأبد. فهناك، وكان هناك دائمًا، من لا يسعه إلا أن يرى في العالم وتجربته رموزًا تعكس شيئًا مخفيًا في ذات الإنسان نفسها، في حقيقته التي تتجاوز الذات. ومن هذا الحدس العميق، حسب التعاليم اللامية، تستمدّ حالة تشونييد معناها الحقيقي، ولهذا السبب يُطلق على "باردو تشونييد" اسم: "باردو اختبار الواقع".

إنّ الواقع المُختبَر في حالة تشونييد هو، كما يُعلّم القسم الأخير من هذا الباردو، واقع الفكر ذاته. فـ"أشكال الفكر" تظهر كحقائق واقعية، وتتجسّد الخياليات في صور محسوسة، ويبدأ الكابوس المُرعب الذي تثيره الكارما وتُجسّده "المهيمنات" اللاواعية. وأول ما يظهر (إذا قرأنا النصّ بالعكس) هو إله الموت المُدمّر

لكلّ شيء، وهو تجسيد لكلّ الرعب؛ ثمّ تتبعه الإلهات الثماني والعشرون "الحاملات للقوة" ذوات الطابع الشرير، ثمّ الإلهات الثماني والخمسون "شاربات الدم". وعلى الرغم من مظهرهنّ الشيطاني، الذي يتجلى كفوضى مرعبة من الصفات المروّعة والكائنات المشوّهة، إلا أنّ النظام يبدأ بالتكشّف تدريجيًا. فنجد جماعات من الآلهة والإلهات مُنظمة بحسب الاتجاهات الأربعة، ومُميَّزة بألوان صوفية نموذجية. ويتّضح شيئًا فشيئًا أن جميع هذه الآلهة مُرتبة في ماندالات، أو دوائر، تتضمن صليبًا من الألوان الأربعة. وهذه الألوان تتوافق مع الجوانب الأربعة للحكمة:

1. الأبيض = طريق النور لحكمة شبيهة بالمرآة،
2. الأصفر = طريق النور لحكمة المساواة،
3. الأحمر = طريق النور لحكمة التمييز،
4. الأخضر = طريق النور لحكمة الإنجاز الشامل.

على مستوى أرقى من البصيرة، يُدرِك الميت أن أشكال الفكر الحقيقية كلّها تنبع من ذاته، وأن مسارات النور الأربعة للحكمة التي تتراءى له ما هي إلا إشعاعات لقدراته النفسية الخاصة. ويقودنا هذا مباشرة إلى سيكولوجيا الماندالا في اللاهوت اللامي، التي سبق أن ناقشتها في الكتاب الذي ألّفته مع الراحل ريشارد فيلهيلم، سر الزهرة الذهبية .وإذا واصلنا صعودنا، رجوعًا عبر منطقة باردو تشونييد، نصل في النهاية إلى رؤية الأربعة العظام: آموغا-سيدهي الأخضر، وأميتابها الأحمر، وراتنا-سامبهافا الأصفر، وفاجرا-ساتفا الأبيض. وينتهي هذا الصعود بالنور الأزرق المتألّق لـ"دارما-داتو"، جسد البوذا، الذي يشعّ من قلب الماندالا من مركز فَيروچَنا. وبهذه الرؤية الختامية تنتهي الأوهام الكارمية؛ إذ تُفطَمُ الذات عن كلّ شكلٍ وكلّ تعلّق بالأشياء، وتعود إلى الحالة الخالدة وغير المتشكّلة لجسد الدارما) دارما كايا .(وهكذا (إذا قرأنا بترتيبٍ عكسي)، نصل إلى حالة "تشيخاي"، التي ظهرت في لحظة الموت.

أعتقد أن هذه الإشارات القليلة كافية لتمنح القارئ المتنبّه فكرة عن سيكولوجيا باردو ثودول .فهذا الكتاب يصف طريقًا للتمهيد الروحي ولكن بشكلٍ معكوس، إذ يُهيّئ النفس للنزول إلى الوجود الجسدي، خلافًا للتوقّعات الأخروية في المسيحية التي تُهيّئ النفس للصعود إلى ما بعد الموت. ولأن الذهنية الأوروبية يغلب عليها الطابع العقلاني والتحليلي والعالموي، فمن الأنسب أن نعكس تسلسل باردو ثودول وننظر إليه بوصفه وصفًا لتجربة شرقية في التمهيد الروحي، وإن كان من الجائز تمامًا، لمن شاء، أن يستبدل الرموز المسيحية بآلهة باردو تشونيد .وعلى كل حال، فإن التسلسل الذي وصفته يقدّم تشابهًا وثيقًا مع الظواهر النفسية التي يمر بها اللاوعي الأوروبي عندما يخوض "عملية تمهيد" — أي حين يُحلَّل نفسيًا. إن التحوّل الذي يطرأ على اللاوعي خلال التحليل يجعله نظيرًا طبيعيًا للطقوس الدينية التمهيدية، مع أن هذه الطقوس تختلف من حيث المبدأ عن العملية الطبيعية، إذ إنها تسبق مجرى التطور التلقائي وتستبدل بإنتاج الرموز العفوي مجموعةً منتقاةً بعناية من الرموز التي يحددها التقليد. ويمكننا أن نرى هذا جليًّا في الرياضات الروحية لإغناطيوس دي لويولا، أو في تأملات اليوغا لدى البوذيين والطنترِيّين.

عكس ترتيب الفصول الذي اقترحته هنا كوسيلة للفهم لا يتوافق بأي شكل مع النية الأصلية لكتاب باردو ثودول .كما أن استخدامنا النفسي له ليس أكثر من نية ثانوية، وإن كانت قد تكون مُعترفًا بها ضمن بعض الأعراف اللامية. إن الغاية الحقيقية لهذا الكتاب الفريد، وهي غاية لا بد أن تبدو غريبة تمامًا على الإنسان الأوروبي المتعلّم في القرن العشرين، هي محاولة إضاءة الطريق أمام الميت أثناء رحلته في مناطق الباردو .الكنيسة الكاثوليكية هي المكان الوحيد في العالم الغربي الذي خصص تدابير من أجل أرواح الموتى. أما داخل المعسكر البروتستانتي، بما فيه من تفاؤل مؤمن بالحياة، فلا نجد سوى بعض "دوائر الإنقاذ" الروحية ذات الطابع الوسيطي، والتي تُعنى، في جوهرها، بإعلام الميت بأنه قد مات. لكن بوجه عام، لا يوجد في الغرب ما يماثل باردو ثودول، إلا بعض الكتابات السرّية التي تبقى محجوبة عن العامة والعلماء على حد سواء .وبحسب التقليد، فإن باردو ثودول نفسه يُعدّ من الكتب "المخفية"، كما أوضح د. إيفانز-وينتز في مقدمته. وهو بهذا يشكّل فصلًا خاصًا في طقس

"معالجة النفس" السحرية، التي تمتد حتى ما بعد الموت. هذا الطقس المكرّس للموتى يستند عقلانيًا إلى الإيمان بكون النفس خارج الزمن، لكنّ جذوره اللاعقلانية متجذّرة في حاجة نفسية عميقة لدى الأحياء لفعل شيء من أجل الراحلين .هذه حاجة بدائية، تفرض نفسها حتى على أكثر الأفراد "استنارة" حين يواجهون موت قريب أو صديق. ولذلك، سواء آمنّا بـ"الاستنارة" أم لا، لا زلنا نمارس طقوسًا من أجل الموتى. وإذا كان لِينين قد اضطر، بعد موته، إلى أن يُحنّط ويُعرض في ضريح فاخر كفرعون مصري، فلا شك أن أتباعه لم يفعلوا ذلك لأنهم آمنوا بقيامة الأجساد. ومع ذلك، فإن ما نوفره للموتى — خارج القدّاسات الكاثوليكية — يبقى بدائيًا ومتدنّي المستوى، ليس لأننا لا نستطيع إقناع أنفسنا بخلود الروح، بل لأننا قمنا بترشيد هذه الحاجة النفسية إلى حد إلغائها تمامًا. نحن نتصرف كما لو لم تكن لدينا هذه الحاجة، وبما أننا لا نؤمن بالحياة بعد الموت، فإننا نفضّل ألّا نفعل شيئًا حيالها .أما الشعوب البسيطة، فإنها تتبع مشاعرها، وتبني لنفسها، كما في إيطاليا، نصبًا جنائزية ذات جمالٍ مروّع. وتبقى القداسات الكاثوليكية من أجل النفس على مستوى أرفع بكثير، لأنها مخصصة عمدًا لراحة الميت النفسية، وليست مجرد تعبير عن عواطف باكية. غير أن أعلى أشكال الجهد الروحي المبذول من أجل الموتى يُمكن أن نراه دون شك في تعليمات باردو ثودول .إنها تعليمات دقيقة للغاية، متكيفة تمامًا مع ما يبدو أنه تغيّر في حالة النفس بعد الموت، إلى حد أن كل قارئ جاد لا بد له أن يسأل نفسه: هل من الممكن أن يكون هؤلاء اللامات الحكماء قد لمحوا بالفعل بُعدًا رابعًا وكشفوا جزءًا من أعظم أسرار الحياة؟

حتى وإن خيَّبت الحقيقة الآمال، يكاد المرء يُغرى بالاعتراف بشيءٍ من الواقعية في رؤية الحياة في الباردو. فهي، على أقل تقدير، تبدو أصيلة بشكل غير متوقع، إذا لم تكن شيئًا آخر، أن تُصوَّر حالة ما بعد الموت، التي كوّنت عنها مخيلتنا الدينية أسمى التصورات، على أنها حلم مفزع مشبع بالألوان الصارخة، يتسم بانحدار تدريجي نحو التدهور. إن الرؤية العظمى لا تأتي في نهاية الباردو، بل عند بدايته، في لحظة الموت؛ فما يحدث بعد ذلك هو هبوط متواصل في الوهم والعتمة، وصولًا إلى الانحطاط النهائي في ولادة جسدية جديدة. تبلغ الذروة الروحية في اللحظة التي تنتهي فيها الحياة.

فالحياة الإنسانية، إذن، هي الوعاء الذي يمكن من خلاله بلوغ أسمى درجات الكمال؛ فهي وحدها ما يخلق الكارما التي تمكّن الميت من البقاء في نور الفراغ الأبدي دون أن يتعلق بأي موضوع، فيرتكز بذلك على مركز عجلة الولادة من جديد، وقد تحرر من كل وهم يتعلق بالنشوء والفناء. أما الحياة في الباردو، فلا تجلب مكافآت أبدية ولا عقوبات، بل مجرد انحدار إلى حياة جديدة تقرب الفرد من غايته النهائية. غير أن هذه الغاية الأخروية هي ما يُنجزه بنفسه، كأسمى وأرفع ثمرة لما بذله من جهد وتطلعات في الحياة الأرضية. وهذه النظرة ليست سامية فحسب، بل هي أيضًا بطولية وشجاعة.

إن الطابع التدهوري لحياة الباردو تؤكده الأدبيات الروحية في الغرب، والتي كثيرًا ما تُعطي انطباعًا مزعجًا بالغثيان لما تحمله من تفاهة وسطحية في الرسائل المنقولة من "عالم الأرواح". والعقل العلمي لا يتردد في تفسير هذه التقارير باعتبارها انبعاثات من لاوعي الوسيط الروحي ومن المشاركين في جلسة التحضير، بل يمتد هذا التفسير حتى إلى وصف العالم الآخر كما يقدمه كتاب التبت للموتى .ومن الحقائق التي لا يمكن إنكارها أن هذا الكتاب بأكمله منبثق من مضامين نمطية موجودة في اللاوعي. ولا تقف خلف هذه المضامين، وكما يرى العقل الغربي صوابًا، أي حقائق مادية أو ميتافيزيقية، بل فقط "واقع" الحقائق النفسية، أي معطيات التجربة النفسية. وسواء قُدِّم الشيء ذاتيًا أو موضوعيًا، فإن حقيقة وجوده تبقى قائمة. وهذا ما لا يقوله باردو ثودول بأكثر من ذلك، إذ إن البوذات الخمسة (دهياني بودا) ليسوا سوى معطيات نفسية. وهذا ما يتوجب على الميت إدراكه، إن لم يكن قد أدركه مسبقًا في حياته، بأن ذاته النفسية هي بعينها مانحة كل تلك المعطيات. فالعالم المكون من الآلهة والأرواح ليس في حقيقته سوى اللاوعي الجمعي الكامن في داخلي. أما قلب هذه الجملة لتصبح "اللاوعي الجمعي هو عالم الآلهة والأرواح خارج ذاتي" فلا يتطلب حذقًا فكريًا، بل حياةً بشريةً كاملة، وربما حتى حيواتٍ متتالية تزداد فيها الذات اكتمالًا. والجدير بالملاحظة أنني لا أقول "تزداد كمالًا"، لأن أولئك الذين بلغوا "الكمال" يصلون إلى نوع آخر تمامًا من الاكتشاف.

بدأ كتاب باردو ثودول باعتباره كتابًا "مغلقًا"، وهكذا بقي، مهما كُتِبت عنه من شروح وتعليقات. فهو كتاب لا يفتح أبوابه إلا للفهم الروحي، وهذه ملكة لا يُولد الإنسان مزوّدًا بها، بل لا يكتسبها إلا

من خلال تدريب خاص وتجارب خاصة. ومن الجيد أن توجد كتب تبدو "عديمة النفع" بهذا الشكل من منظور الاستخدامات والأهداف والمعاني السائدة في "الحضارة" المعاصرة؛ فهي موجّهة لأولئك "الغريبي الأطوار" الذين لم يعودوا يولون أهمية كبيرة لمقتضيات هذا العصر وأوهامه.

في الانبعاث

يمثل هذا البحث جوهر محاضرة ألقيتها ارتجالًا في اجتماع إيرانوس عام ١٩٣٩. وعند صياغتها كتابةً، استعنتُ بملاحظات الاختزال التي دُوّنت أثناء الاجتماع. وقد اضطررتُ لحذف بعض الأجزاء، وذلك بشكل رئيسي لأن متطلبات النص المطبوع تختلف عن متطلبات الكلمة المنطوقة. ومع ذلك، فقد سعيتُ قدر الإمكان إلى تحقيق قصدي الأصلي في تلخيص محتوى محاضرتي حول موضوع الانبعاث، كما حاولتُ أيضًا تقديم تحليل للسورة الثامنة عشرة من القرآن كمثال على سرٍّ من أسرار الانبعاث. وقد أضفتُ بعض الإحالات إلى مواد مرجعية، قد يجدها القارئ مفيدة. ولا يهدف ملخصي هذا إلى أن يكون أكثر من مجرد مسحٍ لمجال معرفي لا يمكن تناوله إلا بسطحية بالغة في إطار محاضر. — كارل غوستاف يونغ.

1 .أشكال الانبعاث

لا يُستعمل مفهوم الانبعاث دومًا بالمعنى ذاته. ونظرًا لتعدد جوانب هذا المفهوم، فقد يكون من المفيد استعراض دلالاته المختلفة. ولعل الأشكال الخمسة المتمايزة التي سأقوم بسردها يمكن أن يُضاف إليها المزيد لو أردنا الخوض في تفصيلٍ أعمق. غير أني أرى أن تعريفاتي تشمل على الأقل المعاني الجوهرية. في الجزء الأول من عرضي، أقدم ملخصًا موجزًا لأشكال الانبعاث المختلفة، بينما يعرض الجزء الثاني جوانبه النفسية المتنوعة. أما في الجزء الثالث، فأقدم مثالاً على سرٍّ من أسرار الانبعاث من القرآن.

١ .تناسخ الأرواح. إن أول الجوانب الخمسة للانبعاث التي أود أن أسلط الضوء عليه هو تناسخ الأرواح، أو انتقالها. ووفقًا لهذا الرأي، تطول حياة المرء زمنيًا بمرورها عبر وجودات جسدية مختلفة أو، من وجهة نظر أخرى، هي سلسلة حياة تتخللها تناسخات مختلفة. وحتى في البوذية، حيث لهذه العقيدة أهمية خاصة – فقد مرّ بوذا نفسه بسلسلة طويلة جدًا من مثل هذه الانبعاثات – فليس من المؤكد بأي حال من الأحوال ما إذا كان استمرار الشخصية مضمونًا أم لا، إذ قد يكون هناك فقط

استمرار للكارما. وقد طرح تلاميذ بوذا هذا السؤال عليه خلال حياته، لكنه لم يقدم أي تصريح محدد حول ما إذا كان هناك استمرار للشخصية أم لا.

٢ .التقمص. يستلزم مفهوم الانبعاث هذا بالضرورة استمرار الشخصية. هنا، تُعتبر الشخصية الإنسانية مستمرة ومتاحة للذاكرة، بحيث يكون المرء، عند التقمص أو الولادة، قادرًا، على الأقل بشكل كامن، على تذكر أنه عاش حيوات سابقة وأن هذه الحيوات كانت خاصة به، أي أنها كانت تحمل نفس شكل الأنا الذي تحمله الحياة الحالية. وكقاعدة عامة، يعني التقمص الانبعاث في جسد بشري.

٣ .**القيامة.** تعني إعادة تأسيس الوجود البشري بعد الموت. يدخل هنا عنصر جديد: وهو عنصر التغير، أو التحول، أو تبدل كينونة المرء. قد يكون التغير جوهريًا، بمعنى أن الكائن المُقام هو كائن مختلف؛ أو غير جوهري، بمعنى أن الظروف العامة للوجود فقط هي التي تغيرت، كما هو الحال عندما يجد المرء نفسه في مكان مختلف أو في جسد مُشكَّل بشكل مختلف. قد يكون جسدًا لحميًا، كما في الافتراض المسيحي بأن هذا الجسد سيُقام. وعلى مستوى أعلى، لا يُفهم هذا المسار بالمعنى المادي الفج؛ بل يُفترض أن قيامة الموتى هي إقامة "جسد التمجيد"، "الجسد اللطيف"، في حالة عدم الفساد.

٤ .**الانبعاث.** الشكل الرابع يتعلق بالانبعاث بمعناه الدقيق؛ أي الانبعاث ضمن مدى الحياة الفردية. إن الكلمة الإنجليزية "rebirth" (انبعاث) هي المكافئ الدقيق للكلمة الألمانية "Wiedergeburt"، لكن يبدو أن اللغة الفرنسية تفتقر إلى مصطلح له المعنى الخاص لكلمة انبعاث. لهذه الكلمة نكهة خاصة؛ فأجواؤها كلها توحي بفكرة التجدد، أو حتى التحسين الذي يتم بوسائل سحرية. قد يكون الانبعاث تجددًا دون أي تغيير في الكينونة، طالما أن الشخصية التي تتجدد لا تتغير في طبيعتها الأساسية، بل فقط وظائفها، أو أجزاء من الشخصية، هي التي تخضع للشفاء، أو التقوية، أو التحسين. وهكذا، حتى الأمراض الجسدية قد تُشفى من خلال طقوس الانبعاث.

جانب آخر من هذا الشكل الرابع هو التحول الجوهري، أي الانبعاث الكلي للفرد. هنا، يتضمن التجدد تغييرًا في طبيعته الأساسية، ويمكن تسميته تحولًا جوهريًا. كأمثلة، قد نذكر تحول كائن فانٍ إلى كائن خالد، وتحول كائن جسدي إلى كائن روحي، وتحول كائن بشري إلى كائن إلهي. ومن النماذج الأولية المعروفة لهذا التغيير تجلي المسيح وصعوده، وانتقال أم الإله إلى السماء بعد وفاتها، بجسدها. وتوجد تصورات مماثلة في الجزء الثاني من "فاوست" لغوته؛ على سبيل المثال، تحول فاوست إلى صبي ثم إلى "دكتور ماريانوس."

٥ .**المشاركة في عملية التحول.** الشكل الخامس والأخير هو الانبعاث غير المباشر. هنا، لا يتم التحول بشكل مباشر، بمرور المرء بنفسه عبر الموت والانبعاث، بل بشكل غير مباشر، بالمشاركة في عملية تحول يُتصور أنها تحدث خارج الفرد. بعبارة أخرى، على المرء أن يشهد، أو يشارك في، طقس ما من طقوس التحول. قد يكون هذا الطقس احتفالًا مثل القداس، حيث يحدث تحول للمواد. ومن خلال حضوره الطقس، يشارك الفرد في النعمة الإلهية. وتوجد تحولات مماثلة للإله في الأسرار الوثنية؛ إذ هناك أيضًا يُمنح المُعمَّد الذي يشارك في التجربة هبة النعمة، كما نعلم من أسرار إليوسيس. ومن الأمثلة على ذلك اعتراف المُعمَّد في أسرار إليوسيس، الذي يثني على النعمة الممنوحة من خلال يقين الخلود.

2 .سيكولوجيا الانبعاث

ليس الانبعاث عملية يمكن ملاحظتها بأي شكل من الأشكال. لا يمكننا قياسها ولا وزنها ولا تصويرها، إذ تتجاوز تمامًا الإدراك الحسي. إننا نتعامل هنا مع حقيقة نفسية بحتة، لا تُنقل إلينا إلا بشكل غير مباشر من خلال التصريحات الشخصية. يتحدث المرء عن الانبعاث؛ يعتنق المرء الانبعاث؛ يمتلئ المرء بالانبعاث. وهذا نقبله كحقيقة كافية. لا شأن لنا هنا بالسؤال: هل الانبعاث عملية ملموسة من نوع ما؟ علينا أن نكتفي بحقيقته النفسية. وأسارع إلى إضافة أنني لا أشير إلى الفكرة المبتذلة القائلة

بأن أي شيء "نفسي" هو إما لا شيء على الإطلاق أو هو في أحسن الأحوال أوهى من الغاز. بل أرى، على العكس تمامًا، أن النفس هي أرهب حقيقة في حياة الإنسان. بل هي أم كل الحقائق الإنسانية، أم الحضارة ومُدمِّرها. كل هذا هو في البداية نفسي وغير مرئي. وطالما أنه "مجرد" نفسي فلا يمكن اختباره بالحواس، ولكنه مع ذلك حقيقي بشكل لا جدال فيه. مجرد حقيقة أن الناس يتحدثون عن الانبعاث، وأن هناك مثل هذا المفهوم على الإطلاق، يعني أنه لا بد أن يوجد بالفعل مخزون من التجارب النفسية التي يشير إليها هذا المصطلح. أما ماهية هذه التجارب، فلا يمكننا استنتاجها إلا من العبارات التي قيلت عنها. لذا، إذا أردنا معرفة ما هو الانبعاث حقًا، يجب أن نعود إلى التاريخ لنتأكد مما كان يُفهم من "الانبعاث."

الانبعاث هو تأكيد يجب أن يُعدّ من بين التأكيدات البدائية للبشرية. تستند هذه التأكيدات البدائية إلى ما أسميه النماذج الأولية. ونظرًا لحقيقة أن جميع التأكيدات المتعلقة بمجال ما فوق الحسي هي، في التحليل الأخير، محددة دائمًا بالنماذج الأولية، فليس من المستغرب أن نجد توافقًا في التأكيدات المتعلقة بالانبعاث بين أكثر الشعوب اختلافًا. لا بد أن هناك أحداثًا نفسية تكمن وراء هذه التأكيدات، وهي التي تقع على عاتق علم النفس مناقشتها -دون الدخول في جميع الافتراضات الميتافيزيقية والفلسفية المتعلقة بأهميتها. ولكي نحصل على نظرة عامة على ظواهرها، من الضروري رسم المجال الكامل لتجارب التحول بحدود أكثر وضوحًا. يمكن تمييز مجموعتين رئيسيتين من التجارب: تجربة سمو الحياة، وتجربة تحول الذات.

I. تجربة سمو الحياة

أ .**التجارب المستحثة بالطقوس** .أعني بـ "سمو الحياة" تلك التجارب المذكورة آنفًا للمُعمَّد الذي يشارك في طقس مقدس يكشف له عن استمرار الحياة الأبدي من خلال التحول والتجدد. في هذه الأسرار الدرامية، يُمثَّل سمو الحياة، المتميز عن تجلياتها الملموسة اللحظية، عادةً بالتحولات المصيرية – الموت والانبعاث – لإله أو بطل شبيه بالإله. قد يكون المُعمَّد إما مجرد شاهد على الدراما الإلهية أو يشارك فيها أو يتأثر بها، أو قد يرى نفسه متحدًا من خلال الفعل الطقسي مع الإله. في هذه الحالة،

ما يهم حقًا هو أن مادة موضوعية أو شكلًا من أشكال الحياة يتحول طقسيًا من خلال عملية ما تجري بشكل مستقل، بينما يتأثر المُعمَّد أو يتأثر أو "يُكرَّس" أو يُمنح "النعمة الإلهية" لمجرد حضوره أو مشاركته. لا تحدث عملية التحول بداخله بل خارجه، على الرغم من أنه قد يصبح متورطًا فيها. إن المُعمَّد الذي يؤدي طقسيًا ذبح أوزوريس وتقطيعه ونثره، ثم قيامته لاحقًا في القمح الأخضر، يختبر بهذه الطريقة ديمومة الحياة واستمراريتها، التي تتجاوز كل تغيرات الشكل، وتنهض باستمرار من رمادها كالعنقاء. هذه المشاركة في الحدث الطقسي تثير، من بين تأثيرات أخرى، ذلك الأمل في الخلود الذي يميز أسرار إليوسيس.

مثال حي على الدراما السرية التي تمثل ديمومة الحياة وتحولها هو القداس. إذا راقبنا الجماعة أثناء هذا الطقس المقدس، نلاحظ جميع درجات المشاركة، من مجرد الحضور غير المبالي إلى أعمق درجات الانفعال. مجموعات الرجال الواقفين بالقرب من المخرج، والمنخرطين بوضوح في كل أنواع الأحاديث الدنيوية، والذين يرسمون علامة الصليب ويركعون بطريقة آلية بحتة – حتى هم، على الرغم من عدم انتباههم، يشاركون في الفعل المقدس بمجرد وجودهم في هذا المكان حيث تفيض النعمة. القداس هو فعل خارج عن العالم وخارج عن الزمن، يُضحى فيه بالمسيح ثم يقوم في المواد المتحولة؛ وهذا الطقس لموته التضحوي ليس تكرارًا للحدث التاريخي بل هو الفعل الأصلي، الفريد، والأبدي. وبالتالي، فإن تجربة القداس هي مشاركة في سمو الحياة، الذي يتجاوز كل حدود المكان والزمان. إنها لحظة من الأبدية في الزمن.

ب .**التجارب المباشرة** .كل ما تمثله الدراما السرية وتحدثه في المتفرج قد يحدث أيضًا في شكل تجربة عفوية، أو جذبية، أو رؤيوية، دون أي طقس. تعد رؤية نيتشه الظهيرية مثالًا كلاسيكيًا على هذا النوع. وكما نعلم، يستبدل نيتشه بالسر المسيحي أسطورة ديونيسوس زاغريوس، الذي قُطِّع وأُعيد إلى الحياة. تجربته له طابع أسطورة طبيعة ديونيسية: يظهر الإله في زي الطبيعة، كما رأتها العصور القديمة الكلاسيكية،(٤ ولحظة الأبدية هي ساعة الظهيرة، المقدسة لبان: "هل طار الزمن؟ ألم أسقط؟

ألم أسقط – اسمع! – في بئر الأبدية؟" حتى "الخاتم الذهبي"، "خاتم العودة"، يبدو له كوعد بالقيامة والحياة. وكأن نيتشه قد حضر أداءً للأسرار.

العديد من التجارب الصوفية لها طابع مماثل: فهي تمثل فعلًا يصبح فيه المتفرج متورطًا على الرغم من أن طبيعته لا تتغير بالضرورة. بالطريقة نفسها، غالبًا ما لا يكون لأجمل الأحلام وأكثرها إثارة للإعجاب تأثير دائم أو تحويلي على الحالم. قد يتأثر بها، لكنه لا يرى بالضرورة أي مشكلة فيها. وبالتالي، يبقى الحدث بطبيعة الحال "خارجيًا"، مثل فعل طقسي يؤديه آخرون. يجب التمييز بعناية بين هذه الأشكال الأكثر جمالية للتجربة وتلك التي تنطوي بلا شك على تغيير في طبيعة المرء.

II. التحول الذاتي

تحولات الشخصية ليست بأي حال من الأحوال أحداثًا نادرة. بل إنها تلعب دورًا كبيرًا في علم النفس المرضي، على الرغم من أنها تختلف نوعًا ما عن التجارب الصوفية التي نوقشت للتو، والتي لا يسهل الوصول إليها للبحث النفسي. ومع ذلك، فإن الظواهر التي نحن على وشك دراستها تنتمي إلى مجال مألوف تمامًا لعلم النفس.

أ .**انتقاص الشخصية** .مثال على تغير الشخصية بمعنى الانتقاص هو ما يُعرف في علم النفس البدائي بـ "فقدان الروح". الحالة الخاصة التي يغطيها هذا المصطلح تُفسَّر في ذهن البدائي بافتراض أن الروح قد انفصلت، تمامًا مثل كلب يهرب من سيده بين عشية وضحاها. ومن ثم تكون مهمة رجل الطب هي إعادة الهارب. غالبًا ما يحدث الفقدان فجأة ويتجلى في شعور عام بالضيق. ترتبط هذه الظاهرة ارتباطًا وثيقًا بطبيعة الوعي البدائي، الذي يفتقر إلى التماسك الثابت الذي يتميز به وعينا. نحن نتحكم في قوة إرادتنا، أما البدائي فلا. يلزم تمارين معقدة إذا أراد أن يجمع نفسه لأي نشاط واعٍ ومقصود وليس مجرد نشاط عاطفي وغريزي. وعينا أكثر أمانًا ويمكن الاعتماد عليه في هذا الصدد، ولكن في بعض الأحيان قد يحدث شيء مشابه للإنسان المتحضر، إلا أنه لا يصفه بأنه "فقدان الروح" بل بأنه "انخفاض في المستوى العقلي"، وهو مصطلح جانيت البليغ لهذه الظاهرة. إنه تراجع في

توتر الوعي، يمكن مقارنته بقراءة منخفضة للبارومتر، تنذر بسوء الأحوال الجوية. لقد تلاشت النغمة، ويُشعر بهذا ذاتيًا على أنه فتور وكآبة واكتئاب. لم يعد لدى المرء أي رغبة أو شجاعة لمواجهة مهام اليوم. يشعر المرء وكأنه رصاص، لأنه لا يبدو أن أي جزء من جسده مستعد للحركة، وهذا يرجع إلى حقيقة أنه لم يعد لديه أي طاقة متاحة. تتوافق هذه الظاهرة المعروفة جيدًا مع فقدان الروح لدى البدائي. يمكن أن يصل الفتور وشلل الإرادة إلى درجة أن الشخصية بأكملها تتفكك، إذا جاز التعبير، ويفقد الوعي وحدته؛ تصبح الأجزاء الفردية للشخصية مستقلة وبالتالي تفلت من سيطرة العقل الواعي، كما في حالة المناطق المخدرة أو فقدان الذاكرة المنهجي. تُعرف الأخيرة جيدًا بظواهر "فقدان الوظيفة" الهستيرية. هذا المصطلح الطبي يماثل فقدان الروح البدائي.

يمكن أن يكون انخفاض المستوى العقلي نتيجة للإرهاق الجسدي والعقلي، والمرض الجسدي، والانفعالات العنيفة، والصدمات، والتي يكون للأخيرة تأثير ضار بشكل خاص على ثقة المرء بنفسه. دائمًا ما يكون للانخفاض تأثير مقيد على الشخصية ككل. فهو يقلل من ثقة المرء بنفسه وروح المبادرة، ونتيجة لزيادة التمركز حول الذات، يضيق الأفق العقلي. وفي النهاية، قد يؤدي إلى تطور شخصية سلبية بشكل أساسي، مما يعني أن تزييفًا للشخصية الأصلية قد حدث.

ب .**توسع الشخصية** .نادرًا ما تكون الشخصية، في البداية، ما ستكون عليه لاحقًا. لهذا السبب، توجد إمكانية لتوسيعها، على الأقل خلال النصف الأول من الحياة. قد يتم التوسع من خلال تراكم من الخارج، عن طريق محتويات حيوية جديدة تجد طريقها إلى الشخصية من الخارج ويتم استيعابها. بهذه الطريقة، يمكن تجربة زيادة كبيرة في الشخصية. لذلك، نميل إلى افتراض أن هذه الزيادة تأتي فقط من الخارج، مما يبرر التحيز القائل بأن المرء يصبح شخصية عن طريق حشو نفسه بأكبر قدر ممكن من الخارج. ولكن كلما اتبعنا هذه الوصفة بجد، وكلما آمنا بعناد بأن كل زيادة يجب أن تأتي من الخارج، كلما زادت فقرنا الداخلي. لذلك، إذا سيطرت علينا فكرة عظيمة من الخارج، يجب أن نفهم أنها تسيطر علينا فقط لأن شيئًا ما في داخلنا يستجيب لها ويخرج لملاقاتها. ثراء العقل يكمن في الاستقبال العقلي، وليس في تراكم الممتلكات. ما يأتي إلينا من الخارج، وفي هذا الصدد، كل ما

ينشأ من الداخل، لا يمكن أن يصبح ملكًا لنا إلا إذا كنا قادرين على اتساع داخلي مساوٍ للمحتوى الوارد. الزيادة الحقيقية للشخصية تعني وعيًا بتوسع يتدفق من مصادر داخلية. بدون عمق نفسي، لا يمكننا أبدًا أن نرتبط بشكل كافٍ بعظمة موضوعنا. لذلك، قيل بحق تام أن الإنسان ينمو بعظمة مهمته. ولكن يجب أن يكون لديه بداخله القدرة على النمو؛ وإلا، فحتى أصعب المهام لن تفيده. والأرجح أنه سيتحطم بها.

مثال كلاسيكي على التوسع هو لقاء نيتشه مع زرادشت، الذي جعل من الناقد والكاتب المأثور شاعرًا ونبيًا مأساويًا. مثال آخر هو القديس بولس، الذي، وهو في طريقه إلى دمشق، واجهه المسيح فجأة. صحيح أنه من المحتمل أن هذا المسيح الخاص بالقديس بولس لم يكن ليصبح ممكنًا لولا يسوع التاريخي، إلا أن ظهور المسيح جاء إلى القديس بولس ليس من يسوع التاريخي بل من أعماق لاوعيه.

عندما يتم الوصول إلى قمة الحياة، عندما يتفتح البرعم وينبثق الأعظم من الأصغر، عندها، كما يقول نيتشه، "يصبح المرء اثنين"، والشخصية الأعظم، التي كان المرء عليها دائمًا ولكنها ظلت غير مرئية، تظهر للشخصية الأصغر بقوة الوحي. أما الصغير حقًا ويائسًا، فإنه سيسحب دائمًا وحي الأعظم إلى مستوى صغره، ولن يفهم أبدًا أن يوم الحساب لصغره قد أزف. أما الرجل العظيم باطنًا، فسيعرف أن صديق روحه الذي طال انتظاره، الخالد، قد جاء الآن حقًا، "ليقود الأسر أسيرًا"؛ أي ليمسك به الذي كان هذا الخالد دائمًا محبوسًا وسجينًا لديه، وليجعل حياته تتدفق إلى تلك الحياة الأعظم – وهي لحظة خطر مميت! إن رؤية نيتشه النبوية للبهلوان تكشف عن الخطر المروع الذي يكمن في اتخاذ موقف "بهلواني" تجاه حدث أطلق عليه القديس بولس أسمى اسم يمكن أن يجده.

المسيح نفسه هو الرمز الكامل للخالد الكامن داخل الإنسان الفاني. عادةً ما يُرمز لهذه المشكلة بزخرفة مزدوجة مثل الديوسكوري، أحدهما فانٍ والآخر خالد. وموازٍ هندي هو حكاية الصديقين:

هوذا، على الشجرة ذاتها،
يجلس طائران، رفيقان متلازمان.
أحدهما يستمتع بالثمرة الناضجة،
والآخر ينظر، ولكنه لا يأكل.

على مثل هذه الشجرة انكمشت روحي،
مخدوعة بعجزها،
حتى رأت بفرح كم هو عظيم سيدها،
فوجدت من الحزن خلاصًا سريعًا...

موازٍ آخر بارز هو الأسطورة الإسلامية للقاء موسى والخضر، والتي سأعود إليها لاحقًا. بطبيعة الحال. لا يحدث تحول الشخصية بهذا المعنى الموسع فقط في شكل مثل هذه التجارب الهامة للغاية. لا يوجد نقص في الحالات الأكثر تفاهة، والتي يمكن بسهولة تجميع قائمة بها من التاريخ السريري للمرضى المصابين بالعصاب. في الواقع، أي حالة يبدو فيها أن الاعتراف بشخصية أعظم يكسر حلقة حديدية حول القلب يجب أن تُدرج في هذه الفئة.

ج .**تغير البنية الداخلية** .نأتي الآن إلى تغيرات الشخصية التي لا تنطوي على توسع ولا انتقاص بل على تغيير بنيوي. أحد أهم الأشكال هو ظاهرة الاستحواذ: محتوى ما، فكرة أو جزء من الشخصية، يسيطر على الفرد لسبب أو لآخر. تظهر المحتويات التي تستحوذ بهذه الطريقة كقناعات غريبة، أو غرابة أطوار، أو خطط عنيدة، وما إلى ذلك. كقاعدة عامة، هي ليست قابلة للتصحيح. يجب أن يكون المرء صديقًا جيدًا بشكل خاص للشخص المستحوِذ عليه ومستعدًا لتحمل أي شيء تقريبًا إذا أراد محاولة التعامل مع مثل هذه الحالة. لست مستعدًا لوضع أي خط فاصل صارم بين الاستحواذ وجنون الارتياب. يمكن صياغة الاستحواذ على أنه تطابق شخصية الأنا مع مركب.(١٤)

مثال شائع على ذلك هو التطابق مع "البيرسونا"، وهي نظام تكيف الفرد مع العالم، أو الطريقة التي يتخذها في التعامل معه. لكل مهنة أو حرفة، على سبيل المثال، "بيرسونا" مميزة خاصة بها. من السهل دراسة هذه الأشياء في الوقت الحاضر، حيث تظهر صور الشخصيات العامة بشكل متكرر في الصحافة. يفرض عليهم العالم نوعًا معينًا من السلوك، ويسعى أهل المهنة إلى الارتقاء إلى مستوى هذه التوقعات. الخطر الوحيد هو أنهم يصبحون متطابقين مع "البيرسونا" الخاصة بهم – الأستاذ مع كتابه المدرسي، التينور مع صوته. ثم يحدث الضرر؛ ومن الآن فصاعدًا يعيش حصريًا على خلفية سيرته الذاتية. فبحلول ذلك الوقت، يكون قد كُتب: "... ثم ذهب إلى المكان الفلاني وقال كذا وكذا"، إلخ. لقد التصق رداء ديانيرا بجلده، ويلزم قرار يائس مثل قرار هرقل إذا أراد أن ينزع قميص نيسوس هذا عن جسده ويدخل في نار شعلة الخلود المستعرة، ليحول نفسه إلى ما هو عليه حقًا. يمكن للمرء أن يقول، مع قليل من المبالغة، أن "البيرسونا" هي ما ليس المرء عليه في الواقع، ولكن ما يعتقد المرء نفسه والآخرون أنه هو. على أي حال، فإن إغراء أن تكون ما تبدو عليه كبير، لأن "البيرسونا" عادة ما تُكافأ نقدًا.

لا تزال هناك عوامل أخرى قد تستحوذ على الفرد، ومن أهمها ما يسمى "الوظيفة الدنيا". ليس هذا هو المكان المناسب للدخول في مناقشة مفصلة لهذه المشكلة؛ أود فقط أن أشير إلى أن الوظيفة الدنيا متطابقة عمليًا مع الجانب المظلم للشخصية الإنسانية. الظلام الذي يتعلق بكل شخصية هو الباب إلى اللاوعي وبوابة الأحلام، التي تخرج منها تلك الشخصيتان الشفقيتان، الظل والأنثى(anima) ، إلى رؤانا الليلية أو، مع بقائهما غير مرئيتين، تستحوذان على وعي الأنا الخاص بنا. الرجل الذي يستحوذ عليه ظله يقف دائمًا في ضوء نفسه ويقع في أنفاخه. كلما أمكن، يفضل أن يترك انطباعًا غير مواتٍ على الآخرين. على المدى الطويل، يكون الحظ دائمًا ضده، لأنه يعيش دون مستواه وفي أحسن الأحوال لا يحقق إلا ما لا يناسبه. وإذا لم يكن هناك عتبة ليتعثر بها، فإنه يصنع واحدة لنفسه ثم يعتقد بحماقة أنه فعل شيئًا مفيدًا.

الاستحواذ الناجم عن الأنثى (anima) أو الذكر (animus) يقدم صورة مختلفة. قبل كل شيء، هذا التحول في الشخصية يبرز تلك السمات التي تميز الجنس الآخر؛ في الرجل السمات الأنثوية، وفي المرأة الذكورية. في حالة الاستحواذ، تفقد كلتا الشخصيتين سحرهما وقيمتهما؛ تحتفظان بهما فقط عندما تبتعدان عن العالم، في الحالة الانطوائية، عندما تعملان كجسور إلى اللاوعي. أما عندما تتجهان نحو العالم، فإن الأنثى (anima) تكون متقلبة، نزقة، مزاجية، غير منضبطة وعاطفية، وأحيانًا موهوبة بحدس شيطاني، قاسية، خبيثة، كاذبة، لئيمة، ذات وجهين، وصوفية. أما الذكر (animus) فهو عنيد، يتشدق بالمبادئ، يشرع القوانين، مُصلِح للعالم، نظري، مُنمِّق للكلام، مُجادِل، ومُتسلط. كلاهما له ذوق سيء: الأنثى تحيط نفسها بأشخاص أقل شأنا، والذكر يسمح لنفسه بالانخداع بتفكير من الدرجة الثانية.

شكل آخر من أشكال التغير البنيوي يتعلق ببعض الملاحظات غير العادية التي أتحدث عنها بأقصى درجات التحفظ. أشير إلى حالات الاستحواذ التي يكون فيها الاستحواذ ناتجًا عن شيء يمكن وصفه بأفضل شكل بأنه "روح سلفية"، وأعني بذلك روح سلف محدد. لجميع الأغراض العملية، يمكن اعتبار مثل هذه الحالات حالات لافتة للنظر من التطابق مع أشخاص متوفين. (بطبيعة الحال، لا تحدث ظواهر التطابق إلا بعد وفاة "السلف".) لفت انتباهي لأول مرة إلى مثل هذه الاحتمالات كتاب ليون دوديه المشوش ولكنه بارع "الإرث". يفترض دوديه أنه في بنية الشخصية، توجد عناصر سلفية قد تظهر فجأة في المقدمة في ظل ظروف معينة. عندئذٍ يُدفع الفرد بشكل مفاجئ إلى دور سلفي. نحن نعلم الآن أن الأدوار السلفية تلعب دورًا مهمًا للغاية في علم النفس البدائي. لا يُفترض فقط أن أرواح الأسلاف تتجسد في الأطفال، بل تُبذل محاولة لزرعها في الطفل بتسميته على اسم سلف. كذلك، يحاول البدائيون تغيير أنفسهم مرة أخرى إلى أسلافهم عن طريق طقوس معينة. وأود أن أذكر بشكل خاص المفهوم الأسترالي لـ "ألتشيرينغاميجينا" أرواح الأسلاف، نصف بشر ونصف حيوان، والتي يكون لإعادة تنشيطها من خلال الطقوس الدينية أهمية وظيفية قصوى لحياة القبيلة. أفكار من هذا النوع، يعود تاريخها إلى العصر الحجري، كانت منتشرة على نطاق واسع، كما

يمكن رؤيته من العديد من الآثار الأخرى التي يمكن العثور عليها في أماكن أخرى. لذلك، ليس من غير المحتمل أن هذه الأشكال البدائية من التجربة قد تتكرر حتى اليوم كحالات تطابق مع أرواح سلفية، وأعتقد أنني رأيت مثل هذه الحالات.

د .**التطابق مع جماعة** .سنناقش الآن شكلًا آخر من أشكال تجربة التحول والذي أود أن أسميه التطابق مع جماعة. بتعبير أدق، هو تطابق فرد مع عدد من الأشخاص الذين، كجماعة، لديهم تجربة تحول جماعية. يجب عدم الخلط بين هذا الوضع النفسي الخاص والمشاركة في طقس تحول، والذي، على الرغم من أدائه أمام جمهور، لا يعتمد بأي شكل من الأشكال على هوية الجماعة أو يؤدي بالضرورة إليها. إن تجربة التحول في جماعة وتجربتها في الذات هما شيئان مختلفان تمامًا. إذا اتحدت أي مجموعة كبيرة من الأشخاص وتطابقت مع بعضها البعض من خلال إطار ذهني معين، فإن تجربة التحول الناتجة لا تشبه إلا بشكل بعيد جدًا تجربة التحول الفردي. تحدث تجربة الجماعة على مستوى وعي أقل من تجربة الفرد. ويرجع ذلك إلى حقيقة أنه عندما يجتمع العديد من الأشخاص معًا لمشاركة عاطفة مشتركة واحدة، فإن النفس الكلية الناشئة عن الجماعة تكون دون مستوى النفس الفردية. إذا كانت جماعة كبيرة جدًا، فإن النفس الجماعية ستكون أشبه بنفس حيوان، وهذا هو السبب في أن الموقف الأخلاقي للمنظمات الكبيرة دائمًا ما يكون موضع شك. إن سيكولوجيا الحشد الكبير تنحدر حتمًا إلى مستوى سيكولوجيا الغوغاء. لذلك، إذا كان لدي ما يسمى بتجربة جماعية كعضو في جماعة، فإنها تحدث على مستوى وعي أقل مما لو كنت قد مررت بالتجربة بمفردي. هذا هو السبب في أن تجربة الجماعة هذه أكثر تواترًا بكثير من تجربة التحول الفردي. كما أنه من الأسهل بكثير تحقيقها، لأن وجود هذا العدد الكبير من الأشخاص معًا يمارس قوة إيحائية كبيرة. يصبح الفرد في الحشد بسهولة ضحية لإيحائيته الخاصة. من الضروري فقط أن يحدث شيء ما، على سبيل المثال اقتراح تدعمه الجماعة بأكملها، ونحن أيضًا نؤيده تمامًا، حتى لو كان الاقتراح غير أخلاقي. في الحشد، لا يشعر المرء بأي مسؤولية، ولكن أيضًا لا يشعر بالخوف.

وهكذا، فإن التطابق مع الجماعة هو مسار بسيط وسهل الاتباع، لكن تجربة الجماعة لا تتعمق أكثر من مستوى عقل المرء في تلك الحالة. إنها تحدث تغييرًا فيك، لكن التغيير لا يدوم. بل على العكس، يجب أن تلجأ باستمرار إلى التسمم الجماعي لترسيخ التجربة وإيمانك بها. ولكن بمجرد أن تبتعد عن الحشد، تصبح شخصًا مختلفًا مرة أخرى وغير قادر على استعادة الحالة الذهنية السابقة. يتأثر الجمهور "بالمشاركة الغامضة (participation mystique) "، وهي ليست سوى هوية لاواعية. لنفترض، على سبيل المثال، أنك تذهب إلى المسرح: تلتقي النظرات، يلاحظ الجميع الجميع، بحيث يتم القبض على جميع الحاضرين في شبكة غير مرئية من العلاقة اللاواعية المتبادلة. إذا زادت هذه الحالة، يشعر المرء حرفيًا بأنه محمول على موجة عالمية من الهوية مع الآخرين. قد يكون شعورًا لطيفًا - خروف واحد بين عشرة آلاف! مرة أخرى، إذا شعرت أن هذا الحشد هو وحدة عظيمة ورائعة، فأنا بطل، مُكرَّم مع الجماعة. عندما أعود إلى نفسي مرة أخرى، أكتشف أنني السيد فلان الفلاني، وأنني أعيش في الشارع الفلاني، في الطابق الثالث. كما أجد أن الأمر برمته كان ممتعًا للغاية، وآمل أن يتكرر غدًا حتى أشعر مرة أخرى بأنني أمة بأكملها، وهو أفضل بكثير من أن أكون مجرد السيد س العادي. بما أن هذه طريقة سهلة ومريحة لرفع شخصية المرء إلى مرتبة أسمى، فقد شكلت البشرية دائمًا جماعات جعلت التجارب الجماعية للتحول - غالبًا ذات طبيعة جذبية - ممكنة. دائمًا ما يكون التماهي الارتدادي مع حالات وعي أدنى وأكثر بدائية مصحوبًا بإحساس متزايد بالحياة؛ ومن هنا التأثير المنشط للتماهيات الارتدادية مع أسلاف نصف حيوانيين في العصر الحجري.

الانحدار النفسي الحتمي داخل الجماعة يُقاوم جزئيًا بالطقوس، أي من خلال احتفال عبادي يجعل الأداء الرسمي للأحداث المقدسة محور نشاط الجماعة ويمنع الحشد من الانتكاس إلى الغرائزية اللاواعية. من خلال إشراك اهتمام الفرد وانتباهه، يمكّنه الطقس من الحصول على تجربة فردية نسبيًا حتى داخل الجماعة وبالتالي البقاء واعيًا إلى حد ما. ولكن إذا لم تكن هناك علاقة بمركز يعبر عن اللاوعي من خلال رمزيته، فإن نفس الجمهور تصبح حتمًا بؤرة افتتان منومة، تجذب الجميع تحت

تأثيرها. هذا هو السبب في أن الجماهير دائمًا ما تكون أرضًا خصبة للأوبئة النفسية،(٢٢) والأحداث في ألمانيا مثال كلاسيكي على ذلك.

سيعترض على هذا التقييم السلبي أساسًا لسيكولوجيا الجماهير بأن هناك أيضًا تجارب إيجابية، على سبيل المثال حماس إيجابي يحفز الفرد على القيام بأعمال نبيلة، أو شعور إيجابي مماثل بالتضامن الإنساني. لا ينبغي إنكار حقائق من هذا النوع. يمكن للجماعة أن تمنح الفرد شجاعة ووقارًا وكرامة قد تضيع بسهولة في العزلة. يمكن أن توقظ فيه ذكرى كونه إنسانًا بين البشر. ولكن هذا لا يمنع من إضافة شيء آخر لم يكن ليملكه كفرد. قد تبدو مثل هذه الهدايا غير المكتسبة نعمة خاصة في الوقت الراهن، ولكن على المدى الطويل هناك خطر من أن تصبح الهبة خسارة، لأن الطبيعة البشرية لديها عادة ضعيفة في اعتبار الهدايا أمرًا مسلمًا به؛ في أوقات الضرورة نطالب بها كحق بدلاً من بذل الجهد للحصول عليها بأنفسنا. يرى المرء هذا، للأسف، بوضوح تام في الميل إلى المطالبة بكل شيء من الدولة، دون التفكير في أن الدولة تتكون من هؤلاء الأفراد أنفسهم الذين يقدمون المطالب. التطور المنطقي لهذا الميل يؤدي إلى الشيوعية، حيث يستعبد كل فرد المجتمع ويمثل الأخير دكتاتور، مالك العبيد. جميع القبائل البدائية التي تتميز بنظام مجتمعي شيوعي لديها أيضًا زعيم عليها يتمتع بسلطات غير محدودة. الدولة الشيوعية ليست سوى ملكية مطلقة لا يوجد فيها رعايا، بل فقط أقنان.

هـ .**التطابق مع بطل عبادة** .تحديد مهم آخر يكمن وراء تجربة التحول هو التطابق مع الإله أو البطل الذي يتحول في الطقس المقدس. العديد من طقوس العبادة تهدف صراحة إلى تحقيق هذا التطابق، ومثال واضح على ذلك هو "تحولات" أبوليوس. المُعمَّد، وهو كائن بشري عادي، يُنتخب ليكون هيليوس؛ يُتوَّج بتاج من النخيل ويُلبس بالعباءة الصوفية، وعندئذٍ يقدم له الحشد المحتشد الولاء. إيحاء الحشد يحقق تطابقه مع الإله. يمكن أن تتم مشاركة المجتمع أيضًا بالطريقة التالية: لا يوجد تأليه للمُعمَّد، ولكن يتم تلاوة الفعل المقدس، ثم، على مدار فترات طويلة من الزمن، تحدث تغيرات نفسية تدريجيًا في المشاركين الأفراد. تقدم عبادة أوزوريس مثالًا ممتازًا على ذلك. في البداية، شارك فرعون فقط في تحول الإله، لأنه وحده "كان لديه أوزوريس"؛ ولكن لاحقًا اكتسب نبلاء

الإمبراطورية أوزوريسًا أيضًا، وأخيرًا بلغ هذا التطور ذروته في الفكرة المسيحية القائلة بأن كل شخص لديه روح خالدة ويشارك مباشرة في الألوهية. في المسيحية، تم المضي قدمًا في التطور عندما أصبح الإله الخارجي أو المسيح تدريجيًا المسيح الداخلي للمؤمن الفرد، وظل واحدًا ونفس الشيء على الرغم من سكنه في الكثيرين. هذه الحقيقة كانت بالفعل قد استُبِقَت بسيكولوجيا الطوطمية: يُقتل العديد من نماذج حيوان الطوطم ويُستهلك خلال وجبات الطوطم، ومع ذلك فهو الواحد فقط الذي يُؤكل، تمامًا كما لا يوجد سوى طفل مسيح واحد وسانتا كلوز واحد.

في الأسرار، يخضع الفرد لتحول غير مباشر من خلال مشاركته في مصير الإله. تجربة التحول هي أيضًا تجربة غير مباشرة في الكنيسة المسيحية، بقدر ما يتم تحقيقها من خلال المشاركة في شيء يتم تمثيله أو تلاوته. هنا، الشكل الأول، "الدرومينون (dromenon) "، يميز الطقوس الغنية للكنيسة الكاثوليكية؛ أما الشكل الثاني، التلاوة، "الكلمة" أو "الإنجيل"، فيُمارس في "وعظ الكلمة" في البروتستانتية.

و .**الإجراءات السحرية** .يتم تحقيق شكل آخر من أشكال التحول من خلال طقس يُستخدم مباشرة لهذا الغرض. فبدلاً من أن تأتي تجربة التحول إلى المرء من خلال المشاركة في الطقس، يُستخدم الطقس لغرض صريح هو إحداث التحول. وبالتالي، يصبح نوعًا من التقنية يخضع لها المرء نفسه. على سبيل المثال، يكون الرجل مريضًا وبالتالي يحتاج إلى "التجدد". يجب أن "يحدث" له التجدد من الخارج، ولتحقيق ذلك، يُسحب عبر ثقب في الحائط عند رأس سريره المريض، والآن هو مولود من جديد؛ أو يُعطى اسمًا آخر وبالتالي روحًا أخرى، وعندئذٍ لا تتعرف عليه الشياطين؛ أو يجب أن يمر بموت رمزي؛ أو، بشكل غريب بما فيه الكفاية، يُسحب عبر بقرة جلدية، تلتهمه، إذا جاز التعبير، من الأمام ثم تطرده من الخلف؛ أو يخضع لغسل أو حمام تعميدي ويتغير بأعجوبة إلى كائن شبه إلهي يتمتع بشخصية جديدة ومصير ميتافيزيقي متغير.

ز .**التحول التقني** .إلى جانب استخدام الطقس بالمعنى السحري، لا تزال هناك تقنيات خاصة أخرى، بالإضافة إلى النعمة الكامنة في الطقس، يلزم فيها الجهد الشخصي للمُعمَّد لتحقيق الغرض

المقصود. إنها تجربة تحول مستحثة بوسائل تقنية. تندرج التمارين المعروفة في الشرق باسم اليوغا وفي الغرب باسم "التمارين الروحية (exercitia spiritualia) "ضمن هذه الفئة. تمثل هذه التمارين تقنيات خاصة موصوفة مسبقًا وتهدف إلى تحقيق تأثير نفسي محدد، أو على الأقل تعزيزه. هذا صحيح لكل من اليوغا الشرقية والأساليب الممارسة في الغرب. لذلك، هي إجراءات ميكانيكية بالمعنى الكامل للكلمة؛ تفصيلات لعمليات التحول الطبيعية الأصلية. التحولات الطبيعية أو العفوية التي حدثت في وقت سابق، قبل وجود أي أمثلة تاريخية للمتابعة عليها، استُبدِلت بالتالي بتقنيات مصممة للحث على التحول من خلال محاكاة هذا التسلسل نفسه من الأحداث. سأحاول إعطاء فكرة عن الطريقة التي ربما نشأت بها مثل هذه التقنيات من خلال سرد قصة خرافية:

كان هناك ذات مرة رجل عجوز غريب الأطوار يعيش في كهف، حيث لجأ هربًا من ضجيج القرى. كان يُشاع أنه ساحر، ولذلك كان لديه تلاميذ يأملون في تعلم فن السحر منه. لكنه هو نفسه لم يكن يفكر في أي شيء من هذا القبيل. كان يسعى فقط لمعرفة ما لم يكن يعرفه، ولكنه كان يشعر، بيقين، أنه يحدث دائمًا. بعد التأمل لفترة طويلة جدًا فيما هو أبعد من التأمل، لم ير أي مفر آخر من مأزقه سوى أن يأخذ قطعة من الطباشير الأحمر ويرسم جميع أنواع الرسوم البيانية على جدران كهفه، ليكتشف كيف قد يبدو ذلك الذي لم يكن يعرفه. بعد محاولات عديدة، اهتدى إلى الدائرة. "هذا صحيح"، شعر، "والآن لمربع بداخلها!" – مما جعل الأمر أفضل. كان تلاميذه فضوليين، لكن كل ما استطاعوا فهمه هو أن الرجل العجوز كان يفعل شيئًا ما، وكانوا سيعطون أي شيء ليعرفوا ما كان يفعله. ولكن عندما سألوه: "ماذا تفعل هناك؟" لم يرد. ثم اكتشفوا الرسوم البيانية على الحائط وقالوا: "هذا هو!" – وقلدوا جميعًا الرسوم البيانية. ولكن بفعلهم هذا قلبوا العملية برمتها رأسًا على عقب، دون أن يلاحظوا ذلك: لقد استبقوا النتيجة على أمل تكرار العملية نفسها التي أدت إلى تلك النتيجة. هكذا حدث الأمر آنذاك وهكذا لا يزال يحدث اليوم.

ح .**التحول الطبيعي (التفرد)** .كما أشرت، بالإضافة إلى عمليات التحول التقنية، هناك أيضًا تحولات طبيعية. جميع أفكار الانبعاث قائمة على هذه الحقيقة. الطبيعة نفسها تتطلب موتًا وانبعاثًا.

وكما يقول الكيميائي ديموقريطس: "الطبيعة تبتهج بالطبيعة، الطبيعة تخضع الطبيعة، الطبيعة تحكم الطبيعة." هناك عمليات تحول طبيعية تحدث لنا ببساطة، سواء أحببنا ذلك أم لا، وسواء عرفنا ذلك أم لا. هذه العمليات تطور تأثيرات نفسية كبيرة، والتي ستكون كافية في حد ذاتها لجعل أي شخص مفكر يسأل نفسه ماذا حدث له حقًا. مثل الرجل العجوز في قصتنا الخرافية، سيرسم هو أيضًا المندالات ويلجأ إلى دائرتها الواقية، وفي حيرة وقلق سجنه الذي اختاره بنفسه، والذي اعتبره ملجأ، يتحول إلى كائن شبيه بالآلهة. المندالات هي أماكن ولادة، أوعية ولادة بالمعنى الحرفي للكلمة، أزهار لوتس يولد فيها بوذا. جالسًا في مقعد اللوتس، يرى اليوغي نفسه مُحوَّلاً إلى خالد.

عمليات التحول الطبيعية تعلن عن نفسها بشكل رئيسي في الأحلام. في مكان آخرقدمت سلسلة من رموز الأحلام لعملية التفرد. كانت أحلامًا أظهرت دون استثناء رمزية الانبعاث. في هذه الحالة بالذات، كانت هناك عملية تحول داخلي وانبعاث إلى كائن آخر طويلة الأمد. هذا "الكائن الآخر" هو الشخص الآخر في أنفسنا – تلك الشخصية الأكبر والأعظم التي تنضج بداخلنا، والتي التقينا بها بالفعل كصديق داخلي للروح. هذا هو السبب في أننا نشعر بالراحة كلما وجدنا الصديق والرفيق مصورًا في طقس، ومثال على ذلك الصداقة بين ميثراس وإله الشمس. هذه العلاقة هي لغز للعقل العلمي، لأن العقل معتاد على النظر إلى هذه الأشياء بلا تعاطف. ولكن لو سمح للمشاعر، لاكتشفنا أنه الصديق الذي يأخذه إله الشمس معه على عربته، كما هو موضح في الآثار. إنه تمثيل لصداقة بين رجلين هي مجرد انعكاس خارجي لحقيقة داخلية: إنها تكشف عن علاقتنا بذلك الصديق الداخلي للروح الذي تود الطبيعة نفسها أن تغيرنا إليه – ذلك الشخص الآخر الذي نحن عليه أيضًا ومع ذلك لا يمكننا أبدًا الوصول إليه تمامًا. نحن ذلك الزوج من الديوسكوري، أحدهما فانٍ والآخر خالد، واللذان، على الرغم من كونهما دائمًا معًا، لا يمكن أبدًا أن يصبحا واحدًا تمامًا. تسعى عمليات التحول إلى تقريبهما من بعضهما البعض، لكن وعينا يدرك المقاومة، لأن الشخص الآخر يبدو غريبًا وغير مألوف، ولأننا لا نستطيع التعود على فكرة أننا لسنا سادة مطلقين في بيتنا. نفضل أن نكون دائمًا "أنا"

ولا شيء آخر. لكننا نواجه ذلك الصديق أو العدو الداخلي، وسواء كان صديقنا أم عدونا يعتمد على أنفسنا.

لا تحتاج أن تكون مجنونًا لتسمع صوته. بل على العكس، إنه أبسط وأكثر الأشياء طبيعية يمكن تخيلها. على سبيل المثال، يمكنك أن تسأل نفسك سؤالًا يجيب عليه "هو". ثم يستمر النقاش كما في أي محادثة أخرى. يمكنك وصف ذلك بأنه مجرد "ترابطات أفكار" أو "حديث مع النفس"، أو "تأمل" بالمعنى الذي استخدمه الخيميائيون القدماء، الذين أشاروا إلى محاورهم باسم *aliquem alium internum*، "شخص آخر معين، في الداخل". هذا الشكل من الحوار مع صديق الروح اعترف به حتى إغناطيوس لويولا في تقنيته الخاصة بـ "التمارين الروحية"، ولكن بشرط مقيِّد وهو أنه لا يُسمح إلا للشخص المتأمل بالكلام، بينما يتم تجاهل الاستجابات الداخلية باعتبارها مجرد استجابات بشرية وبالتالي يجب نبذها. وقد استمر هذا الوضع حتى يومنا هذا. لم يعد الأمر يتعلق بتحامل أخلاقي أو ميتافيزيقي، بل – وهو أسوأ بكثير – بتحامل فكري. يُفسَّر "الصوت" على أنه لا شيء سوى "ترابطات أفكار"، يُمارَس بطريقة بلهاء ويمضي قدمًا بلا معنى أو هدف، مثل أعمال ساعة لا قرص لها. أو نقول "إنها مجرد أفكاري!" حتى لو تبين، عند الفحص الدقيق، أنها أفكار إما نرفضها أو لم نفكر فيها بوعي قط – وكأن كل شيء نفسي تلمحه الأنا كان دائمًا جزءًا منها! بطبيعة الحال، تخدم هذه الغطرسة الغرض المفيد المتمثل في الحفاظ على سيادة وعي الأنا، الذي يجب حمايته من الذوبان في اللاوعي. ولكنه ينهار بشكل مخزٍ إذا اختار اللاوعي يومًا ما أن يجعل فكرة سخيفة ما هاجسًا أو أن ينتج أعراضًا نفسية أخرى، لا نرغب في تحمل مسؤوليتها بأي حال من الأحوال.

يتأرجح موقفنا تجاه هذا الصوت الباطني بين طرفي نقيض: إما أن يُعتبر هراءً محضًا أو صوت الإله. لا يبدو أن أحدًا يخطر بباله أنه قد يكون هناك شيء قيّم بينهما. قد يكون "الآخر" أحادي الجانب بطريقة ما كما هي الأنا بطريقة أخرى. ومع ذلك، قد يؤدي الصراع بينهما إلى الحقيقة والمعنى – ولكن فقط إذا كانت الأنا مستعدة لمنح الآخر شخصيته الحقة. وبالطبع، لديه شخصية على أي حال، تمامًا كما هي أصوات المجانين، ولكن الحوار الحقيقي لا يصبح ممكنًا إلا عندما تعترف الأنا بوجود شريك في

النقاش. لا يمكن توقع ذلك من الجميع، لأنه، في نهاية المطاف، ليس كل شخص موضوعًا مناسبًا للتمارين الروحية. كما لا يمكن تسميته حوارًا إذا تحدث المرء فقط مع نفسه أو خاطب الآخر فقط، كما هي الحال مع جورج صاند في محادثاتها مع "صديق روحي": فلثلاثين صفحة تتحدث حصريًا مع نفسها بينما ينتظر المرء عبثًا رد الآخر. قد يتبع حوار التمارين الروحية تلك النعمة الصامتة التي لم يعد يؤمن بها المتشكك الحديث. ولكن ماذا لو كان المسيح المستجار به نفسه هو الذي أعطى إجابة فورية بكلمات القلب البشري الخاطئ؟ أي هاويات مروعة من الشك ستُفتح عندئذ؟ أي جنون لن نضطر عندئذ إلى الخوف منه؟ من هذا يمكن للمرء أن يفهم أن صور الآلهة أفضل لها أن تظل صامتة، وأن وعي الأنا أفضل له أن يؤمن بسيادته الخاصة بدلًا من الاستمرار في "الترابطات". يمكن للمرء أيضًا أن يفهم لماذا يبدو ذلك الصديق الباطني غالبًا عدوًا لنا، ولماذا هو بعيد جدًا وصوته منخفض جدًا. فمن يقترب منه "يقترب من النار."

ربما كان شيء من هذا القبيل يدور في ذهن الخيميائي الذي كتب: "اختر لحجرك ذاك الذي يُكرَّم الملوك من خلاله في تيجانهم، والذي يشفي الأطباء مرضاهم من خلاله، لأنه قريب من النار". لقد أسقط الخيميائيون الحدث الباطني على شخصية خارجية، فبدا لهم الصديق الباطني في هيئة "الحجر"، الذي تقول عنه "الرسالة الذهبية": "افهموا، يا أبناء الحكمة، ما يصرخ به هذا الحجر الثمين للغاية إليكم: احموني وسأحميكم. أعطوني ما هو لي حتى أساعدكم". ويضيف شارح على هذا: "يسمع طالب الحقيقة كلًا من الحجر والفيلسوف يتحدثان وكأنهما من فم واحد". الفيلسوف هو هرمس، والحجر مطابق لمركوريوس، هرمس اللاتيني. منذ أقدم العصور، كان هرمس مرشد الأسرار وقائد أرواح الخيميائيين، صديقهم ومستشارهم، الذي يقودهم إلى هدف عملهم. إنه "كمعلم يتوسط بين الحجر والتلميذ". ولآخرين يظهر الصديق في هيئة المسيح أو الخضر أو معلم (غورو) منظور أو غير منظور، أو أي شخصية مرشدة أو قائدة أخرى. في هذه الحالة يكون الحوار أحادي الجانب بشكل واضح: لا يوجد حوار باطني، بل تظهر الاستجابة كفعل للآخر، أي كحدث خارجي. رآه الخيميائيون في تحوّل المادة الكيميائية. فإذا سعى أحدهم إلى التحوّل، اكتشفه في الخارج في المادة، التي صرخ تحوّلها إليه، كما

لو كان يقول: "أنا التحوّل!". ولكن البعض كانوا أذكياء بما يكفي ليعرفوا: "إنه تحوّلي الخاص – ليس تحوّلًا شخصيًا، بل تحوّل ما هو فانٍ فيّ إلى ما هو خالد. إنه يتخلص من القشرة الفانية التي هي أنا ويستيقظ على حياة خاصة به؛ إنه يصعد مركب الشمس وقد يأخذني معه." هذه فكرة قديمة جدًا. في صعيد مصر، بالقرب من أسوان، رأيت ذات مرة مقبرة مصرية قديمة كانت قد فُتحت للتو. خلف باب المدخل مباشرة، كانت هناك سلة صغيرة مصنوعة من القصب، تحتوي على جسد رضيع حديث الولادة مجفف، ملفوف بخرق. من الواضح أن زوجة أحد العمال قد وضعت على عجل جسد طفلها الميت في مقبرة النبيل في اللحظة الأخيرة، آملة أنه عندما يدخل مركب الشمس ليقوم من جديد، قد يشارك في خلاصه، لأنه دُفن في الحرم المقدس في متناول النعمة الإلهية.

3. مجموعة نموذجية من الرموز توضح مسيرة التحوّل

لقد اخترت كمثال شخصية تلعب دورًا كبيرًا في التصوف الإسلامي، ألا وهو الخضر، "الأخضر" أو "الخضيل". يظهر في السورة الثامنة عشرة من القرآن، بعنوان "الكهف". هذه السورة بأكملها تتناول سر الولادة الجديدة. الكهف هو مكان الولادة الجديدة، ذلك التجويف السري الذي يُحبس فيه المرء ليُحتضن ويتجدد. يقول القرآن عنه: "وترى الشمس إذا طلعت تزاور عن كهفهم ذات اليمين وإذا غربت تقرضهم ذات الشمال وهم [أهل الكهف] في فجوة منه". "الوسط" هو المركز حيث تستقر الجوهرة، حيث تتم الحضانة أو الطقس القرباني أو التحوّل. أجمل تطور لهذه الرمزية يوجد على مذابح ميثراس وفي الصور الخيميائية للمادة المتحولة، والتي تظهر دائمًا بين الشمس والقمر. تمثيلات الصلب تتبع في كثير من الأحيان نفس النوع، كما يوجد ترتيب رمزي مماثل في طقوس التحوّل أو الشفاء لدى هنود النافاهو. ومثل هذا المكان للمركز أو التحوّل هو الكهف الذي نام فيه أولئك السبعة، دون أن يخطر ببالهم أنهم سيختبرون هناك إطالة للحياة تقترب من الخلود. عندما استيقظوا، كانوا قد ناموا 309 سنوات .

لهذه الأسطورة المعنى التالي: أي شخص يدخل ذلك الكهف، أي الكهف الذي يملكه كل واحد في نفسه، أو الظلام الذي يكمن خلف الوعي، سيجد نفسه متورطًا في مسيرة تحوّل – في البداية –

لاواعية. باختراقه للاوعي، يقيم صلة بمحتوياته اللاواعية. قد يؤدي هذا إلى تغيير بالغ الأهمية في الشخصية بالمعنى الإيجابي أو السلبي. غالبًا ما يُفسَّر التحوّل على أنه إطالة لمدى الحياة الطبيعي أو كضمان للخلود. الحالة الأولى هي الحال مع العديد من الخيميائيين، لا سيما باراسيلسوس (في رسالته "عن الحياة المديدة")، والأخيرة تتجسد في أسرار إليوسيس.

أهل الكهف السبعة يشيرون بعددهم المقدس إلى أنهم آلهة، يتحولون أثناء النوم وبالتالي يتمتعون بشباب دائم. هذا يساعدنا على أن نفهم منذ البداية أننا نتعامل مع أسطورة سرية. مصير الشخصيات المقدسة المسجلة فيها يأسر السامع، لأن القصة تعبر عن مسيرات موازية في لاوعيه الخاص، والتي بهذه الطريقة تندمج مع الوعي مرة أخرى. استعادة الحالة الأصلية تعادل بلوغ نضارة الشباب مرة أخرى.

تتبع قصة النائمين بعض الملاحظات الأخلاقية التي يبدو أنها لا علاقة لها بها. ولكن هذا الافتقار الظاهري للصلة خادع. في الواقع، هذه التعليقات التثقيفية هي بالضبط ما يحتاجه أولئك الذين لا يستطيعون أن يولدوا من جديد بأنفسهم ويجب أن يكتفوا بالسلوك الأخلاقي، أي بالالتزام بالقانون. غالبًا ما يكون السلوك الذي تمليه القاعدة بديلاً عن التحوّل الروحي. ثم تتبع هذه الملاحظات التثقيفية قصة موسى وخادمه يوشع بن نون:

وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِفَتَىٰهُ لَآ أَبْرَحُ حَتَّىٰٓ أَبْلُغَ مَجْمَعَ ٱلْبَحْرَيْنِ أَوْ أَمْضِيَ حُقُبًا (60) فَلَمَّا بَلَغَا مَجْمَعَ بَيْنِهِمَا نَسِيَا حُوتَهُمَا فَٱتَّخَذَ سَبِيلَهُۥ فِي ٱلْبَحْرِ سَرَبًا (61) فَلَمَّا جَاوَزَا قَالَ لِفَتَىٰهُ ءَاتِنَا غَدَآءَنَا لَقَدْ لَقِينَا مِن سَفَرِنَا هَٰذَا نَصَبًا (62) قَالَ أَرَءَيْتَ إِذْ أَوَيْنَآ إِلَى ٱلصَّخْرَةِ فَإِنِّي نَسِيتُ ٱلْحُوتَ وَمَآ أَنسَىٰنِيهُ إِلَّا ٱلشَّيْطَٰنُ أَنْ أَذْكُرَهُۥ وَٱتَّخَذَ سَبِيلَهُۥ فِي ٱلْبَحْرِ عَجَبًا (63) قَالَ ذَٰلِكَ مَا كُنَّا نَبْغِ فَٱرْتَدَّا عَلَىٰٓ ءَاثَارِهِمَا قَصَصًا (64) فَوَجَدَا عَبْدًا مِّنْ عِبَادِنَآ ءَاتَيْنَٰهُ رَحْمَةً مِّنْ عِندِنَا وَعَلَّمْنَٰهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا (65) قَالَ لَهُۥ مُوسَىٰ هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلَىٰٓ أَن تُعَلِّمَنِ مِمَّا عُلِّمْتَ رُشْدًا (66) قَالَ إِنَّكَ لَن تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا (67) وَكَيْفَ تَصْبِرُ عَلَىٰ مَا لَمْ تُحِطْ بِهِۦ

خُبۡرٗا (68) قَالَ سَتَجِدُنِيٓ إِن شَآءَ ٱللَّهُ صَابِرٗا وَلَآ أَعۡصِي لَكَ أَمۡرٗا (69) قَالَ فَإِنِ ٱتَّبَعۡتَنِي
فَلَا تَسۡـَٔلۡنِي عَن شَيۡءٍ حَتَّىٰٓ أُحۡدِثَ لَكَ مِنۡهُ ذِكۡرٗا (70) فَٱنطَلَقَا حَتَّىٰٓ إِذَا رَكِبَا فِي ٱلسَّفِينَةِ
خَرَقَهَا قَالَ أَخَرَقۡتَهَا لِتُغۡرِقَ أَهۡلَهَا لَقَدۡ جِئۡتَ شَيۡـًٔا إِمۡرٗا (71) قَالَ أَلَمۡ أَقُلۡ إِنَّكَ لَن تَسۡتَطِيعَ
مَعِيَ صَبۡرٗا (72) قَالَ لَا تُؤَاخِذۡنِي بِمَا نَسِيتُ وَلَا تُرۡهِقۡنِي مِنۡ أَمۡرِي عُسۡرٗا (73) فَٱنطَلَقَا
حَتَّىٰٓ إِذَا لَقِيَا غُلَٰمٗا فَقَتَلَهُۥ قَالَ أَقَتَلۡتَ نَفۡسٗا زَكِيَّةَۢ بِغَيۡرِ نَفۡسٖ لَّقَدۡ جِئۡتَ شَيۡـٔٗا نُّكۡرٗا (74) *قَالَ
أَلَمۡ أَقُل لَّكَ إِنَّكَ لَن تَسۡتَطِيعَ مَعِيَ صَبۡرٗا (75) قَالَ إِن سَأَلۡتُكَ عَن شَيۡءِۭ بَعۡدَهَا فَلَا
تُصَٰحِبۡنِي قَدۡ بَلَغۡتَ مِن لَّدُنِّي عُذۡرٗا (76) فَٱنطَلَقَا حَتَّىٰٓ إِذَآ أَتَيَآ أَهۡلَ قَرۡيَةٍ ٱسۡتَطۡعَمَآ أَهۡلَهَا
فَأَبَوۡاْ أَن يُضَيِّفُوهُمَا فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارٗا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ فَأَقَامَهُۥ قَالَ لَوۡ شِئۡتَ لَتَّخَذۡتَ عَلَيۡهِ
أَجۡرٗا (77) قَالَ هَٰذَا فِرَاقُ بَيۡنِي وَبَيۡنِكَ سَأُنَبِّئُكَ بِتَأۡوِيلِ مَا لَمۡ تَسۡتَطِع عَّلَيۡهِ صَبۡرًا (78) أَمَّا
ٱلسَّفِينَةُ فَكَانَتۡ لِمَسَٰكِينَ يَعۡمَلُونَ فِي ٱلۡبَحۡرِ فَأَرَدتُّ أَنۡ أَعِيبَهَا وَكَانَ وَرَآءَهُم مَّلِكٞ يَأۡخُذُ
كُلَّ سَفِينَةٍ غَصۡبٗا (79) وَأَمَّا ٱلۡغُلَٰمُ فَكَانَ أَبَوَاهُ مُؤۡمِنَيۡنِ فَخَشِينَآ أَن يُرۡهِقَهُمَا طُغۡيَٰنٗا
وَكُفۡرٗا (80) فَأَرَدۡنَآ أَن يُبۡدِلَهُمَا رَبُّهُمَا خَيۡرٗا مِّنۡهُ زَكَوٰةٗ وَأَقۡرَبَ رُحۡمٗا (81) وَأَمَّا ٱلۡجِدَارُ
فَكَانَ لِغُلَٰمَيۡنِ يَتِيمَيۡنِ فِي ٱلۡمَدِينَةِ وَكَانَ تَحۡتَهُۥ كَنزٞ لَّهُمَا وَكَانَ أَبُوهُمَا صَٰلِحٗا فَأَرَادَ رَبُّكَ أَن
يَبۡلُغَآ أَشُدَّهُمَا وَيَسۡتَخۡرِجَا كَنزَهُمَا رَحۡمَةٗ مِّن رَّبِّكَ وَمَا فَعَلۡتُهُۥ عَنۡ أَمۡرِي ذَٰلِكَ تَأۡوِيلُ مَا لَمۡ
تَسۡطِع عَّلَيۡهِ صَبۡرٗا (82)

هذه القصة هي توسيع وإيضاح لأسطورة أهل الكهف ومشكلة الولادة الجديدة. موسى هو الرجل الذي يسعى، الرجل في "السعي". في هذا الحج يرافقه "ظله"، "الخادم" أو الإنسان "الأدنى" (الروحي والجسدي في فردين). يوشع هو ابن نون، وهو اسم لـ "السمكة"، مما يوحي بأن يوشع نشأ في أعماق المياه، في ظلام عالم الظل. يتم بلوغ المكان الحرج "حيث يلتقي البحران"، والذي يُفسَّر على أنه برزخ السويس، حيث يقترب البحران الغربي والشرقي من بعضهما البعض. بعبارة أخرى، إنه ذلك "مكان الوسط" الذي قابلناه بالفعل في المقدمة الرمزية، ولكن لم يُدرَك معناه في البداية من قبل الرجل

وظله. لقد "نسيا سمكتهما"، مصدر الغذاء المتواضع. تشير السمكة إلى نون، والد الظل، الإنسان الجسدي، الذي يأتي من عالم الخالق المظلم. فقد عادت السمكة إلى الحياة وقفزت من السلة لتجد طريقها عائدة إلى موطنها، البحر. بعبارة أخرى، ينفصل السلف الحيواني وخالق الحياة عن الإنسان الواعي، وهو حدث يرقى إلى فقدان النفس الغريزية. هذه المسيرة هي عرض لافتراق معروف جيدًا في علم أمراض الأعصاب النفسية؛ وهو دائمًا مرتبط بأحادية جانب الموقف الواعي. ومع ذلك، نظرًا لحقيقة أن الظواهر العصبية ليست سوى مبالغات لمسيرات طبيعية، فليس من المستغرب أن توجد ظواهر مشابهة جدًا أيضًا ضمن نطاق الطبيعي. إنها مسألة ذلك "فقدان الروح" المعروف جيدًا بين البدائيين، كما هو موصوف أعلاه في القسم الخاص بتقلص الشخصية؛ في اللغة العلمية، انخفاض المستوى العقلي.

سرعان ما يلاحظ موسى وخادمه ما حدث. كان موسى قد جلس، "منهكًا" وجائعًا. من الواضح أنه كان لديه شعور بالنقص، والذي يُعطى له تفسير فسيولوجي. التعب هو أحد أكثر أعراض فقدان الطاقة أو الليبيدو انتظامًا. تمثل المسيرة بأكملها شيئًا نموذجيًا للغاية، ألا وهو الفشل في إدراك لحظة ذات أهمية حاسمة، وهو دافع نواجهه في مجموعة كبيرة ومتنوعة من الأشكال الأسطورية. يدرك موسى أنه وجد مصدر الحياة دون وعي ثم فقده مرة أخرى، وهو ما قد نعتبره حدسًا رائعًا. السمكة التي كانوا ينوون أكلها هي محتوى من اللاوعي، يتم من خلاله إعادة تأسيس الصلة بالأصل. إنه المولود من جديد، الذي استيقظ على حياة جديدة. وقد حدث هذا، كما تقول التفاسير، من خلال التلامس مع ماء الحياة: بانزلاقها عائدة إلى البحر، تصبح السمكة مرة أخرى محتوى من اللاوعي، وذريتها تتميز بوجود عين واحدة ونصف رأس فقط.

يتحدث الخيميائيون أيضًا عن سمكة غريبة في البحر، "السمكة المستديرة الخالية من العظام والجلد"، والتي ترمز إلى "العنصر المستدير"، جرثومة "الحجر الحي"، ابن الفلاسفة. لماء الحياة نظيره في الماء الدائم للخيمياء. هذا الماء يُمدح بأنه "محيي"، بالإضافة إلى أنه يمتلك خاصية إذابة جميع المواد الصلبة وتخثير جميع السوائل. تذكر تفاسير القرآن أنه في المكان الذي اختفت فيه السمكة، تحول البحر إلى أرض

صلبة، حيث لا تزال آثار السمكة تُرى. على الجزيرة التي تشكلت هكذا كان الخضر جالسًا، في مكان الوسط. يقول تفسير صوفي إنه كان جالسًا "على عرش من نور، بين البحر الأعلى والبحر الأدنى"، مرة أخرى في موقع الوسط. يبدو أن ظهور الخضر مرتبط بشكل غامض باختفاء السمكة. يبدو الأمر كما لو كان هو نفسه السمكة. هذا التخمين مدعوم بحقيقة أن التفاسير تحيل مصدر الحياة إلى "مكان الظلام". أعماق البحر مظلمة (بحر الظلمات). للظلام نظيره في السواد الخيميائي، الذي يحدث بعد الاقتران، عندما تأخذ الأنثى الذكر إلى داخلها. من السواد ينبثق الحجر، رمز الذات الخالدة؛ علاوة على ذلك، فإن ظهوره الأول يُشبَّه بـ "أعين السمك."

قد يكون الخضر رمزًا للذات. صفاته تشير إليه على هذا النحو: يقال إنه ولد في كهف، أي في الظلام. إنه "المعمر"، الذي يجدد نفسه باستمرار، مثل إيليا. مثل أوزوريس، يُقطَّع أوصاله في نهاية الزمان، على يد المسيح الدجال، ولكنه قادر على إعادة نفسه إلى الحياة. إنه مماثل لآدم الثاني، الذي تُعرَّف به السمكة التي عادت إلى الحياة؛ إنه مستشار، بارقليط، "الأخ الخضر". على أي حال، يقبله موسى كوعي أعلى ويتطلع إليه للحصول على الإرشاد. ثم نتبع تلك الأفعال غير المفهومة التي تُظهر كيف يتفاعل وعي الأنا مع التوجيه المتفوق للذات عبر تقلبات القدر وتحولاته. للمبادر القادر على التحوّل هي حكاية مريحة؛ للمؤمن المطيع، هي عظة بعدم التذمر من قدرة الله المطلقة غير المفهومة. لا يرمز الخضر فقط إلى الحكمة العليا ولكن أيضًا إلى طريقة فعل تتفق مع هذه الحكمة وتتجاوز العقل.

إن أي شخص يسمع مثل هذه الحكاية السرية سيتعرف على نفسه في موسى الباحث ويوشع الغافل، وتُظهر له الحكاية كيف تحدث الولادة الجديدة التي تجلب الخلود. بشكل مميز، ليس موسى ولا يوشع هو الذي يتحول، بل السمكة المنسية. حيث تختفي السمكة، هناك مسقط رأس الخضر. الكائن الخالد ينبثق من شيء متواضع ومنسي، بل من مصدر غير محتمل تمامًا. هذا هو الدافع المألوف لولادة البطل ولا يحتاج إلى توثيق هنا. أي شخص يعرف الكتاب المقدس سيفكر في إشعياء 53: 2 وما بعدها، حيث يوصف "عبد الرب"، وفي قصص الإنجيل عن الميلاد. الطبيعة المغذية للمادة أو الإلهية المتحولة تشهد عليها العديد من الأساطير العبادية: المسيح هو الخبز، وأوزوريس هو القمح، وموندمين

هو الذرة، إلخ. تتزامن هذه الرموز مع حقيقة نفسية والتي من الواضح، من وجهة نظر الوعي، ليس لها سوى أهمية شيء يجب استيعابه، ولكن طبيعته الحقيقية تُغفل. يظهر رمز السمكة على الفور ما هو هذا: إنه التأثير "المغذي" لمحتويات اللاوعي، التي تحافظ على حيوية الوعي من خلال تدفق مستمر للطاقة؛ فالوعي لا ينتج طاقته بنفسه. ما هو قادر على التحوّل هو جذر الوعي هذا بالتحديد، والذي – على الرغم من كونه غير واضح وغير مرئي تقريبًا (أي لاواعي) – يزود الوعي بكل طاقته. بما أن اللاوعي يعطينا الشعور بأنه شيء غريب، غير ذاتي، فمن الطبيعي تمامًا أن يرمز إليه بشخصية غريبة. وهكذا، من ناحية، هو أتفه الأشياء، بينما من ناحية أخرى، بقدر ما يحتوي على تلك الكلية "المستديرة" التي يفتقر إليها الوعي، فهو أهم الأشياء على الإطلاق. هذا الشيء "المستدير" هو الكنز العظيم الذي يكمن مخفيًا في كهف اللاوعي، وتجسيده هو هذا الكائن الشخصي الذي يمثل الوحدة العليا للوعي واللاوعي. إنه شخصية يمكن مقارنتها بهيرانياغاربا، وبوروشا، وأتمان، وبوذا الصوفي. لهذا السبب اخترت أن أسميها "الذات"، والتي أفهم من خلالها كلية نفسية وفي نفس الوقت مركزًا، لا يتطابق أي منهما مع الأنا ولكنه يشملها، تمامًا كما تحيط دائرة أكبر بدائرة أصغر.

يرتبط حدس الخلود الذي يشعر به المرء أثناء التحوّل بالطبيعة الغريبة للاوعي. إنه، بمعنى ما، لا مكاني ولا زماني. الدليل التجريبي على ذلك هو حدوث ما يسمى بظواهر التخاطر، التي لا يزال ينكرها النقاد المفرطون في التشكيك، على الرغم من أنها في الواقع أكثر شيوعًا مما يُفترض عمومًا. يبدو لي أن الشعور بالخلود يرجع أصله إلى شعور غريب بالامتداد في المكان والزمان، وأنا أميل إلى اعتبار طقوس التأليه في الأسرار إسقاطًا لهذه الظاهرة النفسية ذاتها.

تظهر طبيعة الذات كشخصية بوضوح تام في أسطورة الخضر. هذه السمة يتم التعبير عنها بشكل لافت للنظر في القصص غير القرآنية عن الخضر، والتي يقدم فولرز بعض الأمثلة البليغة عليها. خلال رحلتي عبر كينيا، كان قائد رحلتنا صوماليًا نشأ على العقيدة الصوفية. بالنسبة له، كان الخضر بكل المقاييس شخصًا حيًا، وأكد لي أنني قد ألتقي بالخضر في أي وقت، لأنني، كما قال، "رجل الكتاب" (متو يا كتابو)، أي "رجل الكتاب"، ويعني القرآن. لقد استنتج من محادثاتنا أنني أعرف القرآن أفضل منه

(وهو، بالمناسبة، لم يكن قولًا عظيمًا). لهذا السبب اعتبرني "إسلامو". أخبرني أنني قد ألتقي بالخضر في الشارع في هيئة رجل، أو قد يظهر لي أثناء الليل كنور أبيض نقي، أو – والتقط مبتسمًا نصل عشب – قد يبدو "الأخضر" أو "الخضيل" هكذا. قال إنه هو نفسه قد تعزّى وساعده الخضر ذات مرة، عندما لم يتمكن من العثور على عمل بعد الحرب وكان يعاني من الحاجة. ذات ليلة، وهو نائم، حلم أنه رأى نورًا أبيض ساطعًا بالقرب من الباب وعرف أنه الخضر. قفز بسرعة على قدميه (في الحلم)، وحياه بكلمات "السلام عليكم"، ثم علم أن أمنيته ستتحقق. وأضاف أنه بعد بضعة أيام عُرض عليه منصب قائد رحلة سفاري من قبل شركة تجهيزات في نيروبي.

هذا يدل على أنه، حتى في يومنا هذا، لا يزال الخضر حيًا في دين الناس، كصديق ومستشار ومعزٍ ومعلم للحكمة الموحى بها. المكانة التي خصصتها له العقيدة كانت، وفقًا لصوماليي، مكانة "ملاك الله الأول" (ملائكة كوانزا يا مونغو) – نوع من "ملاك الوجه"، رسول بالمعنى الحقيقي للكلمة.

طبيعة الخضر كصديق تشرح الجزء اللاحق من السورة الثامنة عشرة، والتي تُقرأ كالتالي:

وَيَسْـَٔلُونَكَ عَن ذِي ٱلْقَرْنَيْنِ ۖ قُلْ سَأَتْلُوا۟ عَلَيْكُم مِّنْهُ ذِكْرًا (83) إِنَّا مَكَّنَّا لَهُۥ فِى ٱلْأَرْضِ وَءَاتَيْنَٰهُ مِن كُلِّ شَىْءٍ سَبَبًا (84) فَأَتْبَعَ سَبَبًا (85) حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغَ مَغْرِبَ ٱلشَّمْسِ وَجَدَهَا تَغْرُبُ فِى عَيْنٍ حَمِئَةٍ وَوَجَدَ عِندَهَا قَوْمًا ۗ قُلْنَا يَٰذَا ٱلْقَرْنَيْنِ إِمَّآ أَن تُعَذِّبَ وَإِمَّآ أَن تَتَّخِذَ فِيهِمْ حُسْنًا (86) قَالَ أَمَّا مَن ظَلَمَ فَسَوْفَ نُعَذِّبُهُۥ ثُمَّ يُرَدُّ إِلَىٰ رَبِّهِۦ فَيُعَذِّبُهُۥ عَذَابًا نُّكْرًا (87) وَأَمَّا مَنْ ءَامَنَ وَعَمِلَ صَٰلِحًا فَلَهُۥ جَزَآءً ٱلْحُسْنَىٰ ۖ وَسَنَقُولُ لَهُۥ مِنْ أَمْرِنَا يُسْرًا (88) ثُمَّ أَتْبَعَ سَبَبًا (89) حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغَ مَطْلِعَ ٱلشَّمْسِ وَجَدَهَا تَطْلُعُ عَلَىٰ قَوْمٍ لَّمْ نَجْعَل لَّهُم مِّن دُونِهَا سِتْرًا (90) كَذَٰلِكَ ۖ وَقَدْ أَحَطْنَا بِمَا لَدَيْهِ خُبْرًا (91) ثُمَّ أَتْبَعَ سَبَبًا (92) حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغَ بَيْنَ ٱلسَّدَّيْنِ وَجَدَ مِن دُونِهِمَا قَوْمًا لَّا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ قَوْلًا (93) قَالُوا۟ يَٰذَا ٱلْقَرْنَيْنِ إِنَّ يَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ مُفْسِدُونَ فِى ٱلْأَرْضِ فَهَلْ نَجْعَلُ لَكَ خَرْجًا عَلَىٰٓ أَن تَجْعَلَ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُمْ سَدًّا (94) قَالَ مَا مَكَّنِّى فِيهِ رَبِّى خَيْرٌ فَأَعِينُونِى

بِقُوَّةٍ أَجْعَلْ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ رَدْمًا (95) ءَاتُونِي زُبَرَ ٱلْحَدِيدِ حَتَّىٰٓ إِذَا سَاوَىٰ بَيْنَ ٱلصَّدَفَيْنِ قَالَ ٱنفُخُوا۟ حَتَّىٰٓ إِذَا جَعَلَهُۥ نَارًا قَالَ ءَاتُونِىٓ أُفْرِغْ عَلَيْهِ قِطْرًا (96) فَمَا ٱسْطَٰعُوٓا۟ أَن يَظْهَرُوهُ وَمَا ٱسْتَطَٰعُوا۟ لَهُۥ نَقْبًا (97) قَالَ هَٰذَا رَحْمَةٌ مِّن رَّبِّى فَإِذَا جَآءَ وَعْدُ رَبِّى جَعَلَهُۥ دَكَّآءَ وَكَانَ وَعْدُ رَبِّى حَقًّا (98) *وَتَرَكْنَا بَعْضَهُمْ يَوْمَئِذٍ يَمُوجُ فِى بَعْضٍ وَنُفِخَ فِى ٱلصُّورِ فَجَمَعْنَٰهُمْ جَمْعًا (99) وَعَرَضْنَا جَهَنَّمَ يَوْمَئِذٍ لِّلْكَٰفِرِينَ عَرْضًا (100) ٱلَّذِينَ كَانَتْ أَعْيُنُهُمْ فِى غِطَآءٍ عَن ذِكْرِى وَكَانُوا۟ لَا يَسْتَطِيعُونَ سَمْعًا (101) أَفَحَسِبَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ أَن يَتَّخِذُوا۟ عِبَادِى مِن دُونِىٓ أَوْلِيَآءَ إِنَّآ أَعْتَدْنَا جَهَنَّمَ لِلْكَٰفِرِينَ نُزُلًا (102) قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِٱلْأَخْسَرِينَ أَعْمَٰلًا (103) ٱلَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا (104) أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِـَٔايَٰتِ رَبِّهِمْ وَلِقَآئِهِۦ فَحَبِطَتْ أَعْمَٰلُهُمْ فَلَا نُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَزْنًا (105) ذَٰلِكَ جَزَآؤُهُمْ جَهَنَّمُ بِمَا كَفَرُوا۟ وَٱتَّخَذُوٓا۟ ءَايَٰتِى وَرُسُلِى هُزُوًا (106)

نرى هنا مثالًا آخر على ذلك الافتقار إلى الترابط الذي ليس نادرًا في القرآن. كيف نفسر هذا الانتقال المفاجئ الظاهري إلى ذي القرنين، أي الإسكندر الأكبر؟ بصرف النظر عن المفارقة التاريخية الفادحة (فتسلسل محمد الزمني بشكل عام يترك الكثير مما هو مرغوب فيه)، لا يفهم المرء تمامًا لماذا يُجلب الإسكندر هنا على الإطلاق. ولكن يجب أن نتذكر أن الخضر وذا القرنين هما زوجان عظيمان من الأصدقاء، يمكن مقارنتهما تمامًا بالديوسكوري، كما يؤكد فولرز بحق. لذلك يمكن افتراض أن الصلة النفسية هي كالتالي: لقد مر موسى بتجربة مؤثرة للغاية للذات، والتي جلبت مسيرات لا واعية أمام عينيه بوضوح ساحق. بعد ذلك، عندما يأتي إلى قومه، اليهود، الذين يُعدّون من بين الكفار، ويريد أن يخبرهم عن تجربته، فإنه يفضل استخدام شكل أسطورة سرية. بدلاً من الحديث عن نفسه، يتحدث عن ذي القرنين. بما أن موسى نفسه أيضًا "مقرن"، فإن استبدال ذي القرنين يبدو معقولاً. ثم عليه أن يروي تاريخ هذه الصداقة ويصف كيف ساعد الخضر صديقه. يشق ذو القرنين طريقه إلى مغرب الشمس ثم إلى مطلعها. أي أنه يصف طريق تجدد الشمس، عبر الموت والظلام إلى قيامة

جديدة. كل هذا يشير مرة أخرى إلى أن الخضر هو الذي لا يقف بجانب الإنسان في احتياجاته الجسدية فحسب، بل يساعده أيضًا على بلوغ الولادة الجديدة. صحيح أن القرآن لا يميز في هذه الرواية بين الله، الذي يتحدث بصيغة المتكلم الجمع، والخضر. ولكن من الواضح أن هذا القسم هو مجرد استمرار للأفعال المفيدة الموصوفة سابقًا، والتي يتضح منها أن الخضر هو تجسيد أو "تجسيد" لله. تلعب الصداقة بين الخضر والإسكندر دورًا بارزًا بشكل خاص في التفاسير، وكذلك الصلة بالنبي إيليا. لا يتردد فولرز في توسيع المقارنة لتشمل ذلك الزوج الآخر من الأصدقاء، جلجامش وإنكيدو.

لتلخيص الأمر إذن: على موسى أن يروي أفعال الصديقين لقومه بطريقة أسطورة سرية غير شخصية. نفسيًا، هذا يعني أن التحوّل يجب أن يوصف أو يُشعَر به على أنه يحدث لـ "الآخر". على الرغم من أن موسى نفسه هو الذي، في تجربته مع الخضر، يقف في مكان ذي القرنين، إلا أنه يجب عليه تسمية الأخير بدلاً من نفسه في سرد القصة. لا يمكن أن يكون هذا مصادفة، فالخطر النفسي الكبير الذي يرتبط دائمًا بالتفرّد، أو تطور الذات، يكمن في تطابق وعي الأنا مع الذات. هذا ينتج تضخمًا يهدد الوعي بالذوبان. تُظهر الثقافات الأكثر بدائية أو الأقدم إحساسًا دقيقًا بـ "أخطار الروح" وبخطورة الآلهة وعدم موثوقيتها بشكل عام. أي أنهم لم يفقدوا بعد غريزتهم النفسية تجاه المسيرات الحيوية التي بالكاد يمكن إدراكها والتي تحدث في الخلفية، وهو ما لا يمكن قوله عن ثقافتنا الحديثة. بالتأكيد، لدينا أمام أعيننا كتحذير مثل هذا الزوج من الأصدقاء المشوهين بالتضخم - نيتشه وزرادشت - ولكن التحذير لم يُلتفت إليه. وماذا عسانا نقول عن فاوست ومفيستوفيليس؟ غطرسة فاوست هي بالفعل الخطوة الأولى نحو الجنون. حقيقة أن البداية غير المثيرة للإعجاب للتحوّل في فاوست هي كلب وليست سمكة صالحة للأكل، وأن الشخصية المتحولة هي الشيطان وليست صديقًا حكيمًا، "وهبناه من رحمتنا وحكمتنا"، قد تقدم، أميل إلى الاعتقاد، مفتاحًا لفهمنا للروح الجرمانية الغامضة للغاية.

دون الدخول في تفاصيل أخرى للنص، أود أن ألفت الانتباه إلى نقطة أخرى: بناء السور ضد يأجوج ومأجوج. هذا الدافع هو تكرار لآخر فعل للخضر في الحلقة السابقة، وهو إعادة بناء سور المدينة. ولكن

هذه المرة يجب أن يكون السور دفاعًا قويًا ضد يأجوج ومأجوج. قد تشير الفقرة ربما إلى رؤيا يوحنا 20: 7 وما بعدها:

> "ومتى تمت الألف سنة يحل الشيطان من سجنه، ويخرج ليضل الأمم الذين في أربع زوايا الأرض جوج وماجوج ليجمعهم للحرب الذين عددهم مثل رمل البحر. فصعدوا على عرض الأرض وأحاطوا بمعسكر القديسين وبالمدينة المحبوبة".

هنا يتولى ذو القرنين دور الخضر ويبني سورًا لا يمكن تسلقه للشعب الذي يعيش "بين السدين". من الواضح أن هذا هو نفس المكان في الوسط الذي يجب حمايته من يأجوج ومأجوج، الجماهير المعادية التي لا ملامح لها. نفسيًا، إنها مرة أخرى مسألة الذات، المتوجة في مكان الوسط، والمشار إليها في سفر الرؤيا بالمدينة المحبوبة (أورشليم، مركز الأرض). الذات هي البطل، المهدد بالفعل عند الولادة من قبل قوى جماعية حاسدة؛ الجوهرة التي يطمع فيها الجميع وتثير النزاع الغيور؛ وأخيرًا الإله الذي تقطعه أوصاله قوة الظلام القديمة الشريرة. بمعناها النفسي، التفرّد هو عمل ضد الطبيعة، يخلق رهاب الخلاء في الطبقة الجماعية ومن المرجح جدًا أن ينهار تحت تأثير قوى النفس الجماعية. تعد أسطورة الصديقين المفيدين بالحماية لمن وجد الجوهرة في سعيه. ولكن سيأتي وقت، وفقًا لعناية الله، حتى السور الحديدي سيتداعى إلى قطع، أي في اليوم الذي ينتهي فيه العالم، أو نفسيًا، عندما ينطفئ الوعي الفردي في مياه الظلام، أي عندما تُختبر نهاية ذاتية للعالم. بهذا يُقصد اللحظة التي يغوص فيها الوعي عائدًا إلى الظلام الذي انبثق منه أصلاً، مثل جزيرة الخضر: لحظة الموت.

ثم تستمر الأسطورة على خطوط أخروية: في ذلك اليوم (يوم القيامة) يعود النور إلى النور الأبدي والظلام إلى الظلام الأبدي. تنفصل الأضداد وتستقر حالة دائمة من الديمومة، والتي، بسبب الانفصال المطلق للأضداد، هي مع ذلك حالة من التوتر الأسمى وبالتالي تتوافق مع الحالة الأولية غير المحتملة. هذا يتناقض مع الرأي الذي يرى النهاية كاجتماع للأضداد. مع هذا الاحتمال للأبدية، الجنة، والنار، تنتهي السورة الثامنة عشرة. على الرغم من طابعها المفكك

والإشاري الظاهري، إلا أنها تقدم صورة شبه مثالية لتحوّل أو ولادة جديدة نفسية، والتي اليوم، بفهمنا النفسي الأكبر، سنتعرف عليها كمسيرة تفرّد. بسبب قدم الأسطورة والطابع البدائي لعقل النبي الإسلامي، تحدث المسيرة بالكامل خارج نطاق الوعي وهي مسقطة في شكل أسطورة سرية لصديق أو زوج من الأصدقاء والأفعال التي يقومان بها. ولهذا السبب هي كلها إشارية وتفتقر إلى التسلسل المنطقي. ومع ذلك، تعبر الأسطورة عن النموذج الأصلي الغامض للتحوّل بشكل مثير للإعجاب لدرجة أن العشق الديني العاطفي لدى العربي يجدها مرضية تمامًا. ولهذا السبب تلعب شخصية الخضر دورًا مهمًا في التصوف الإسلامي.