المُقدّمة

من المواضيع التي يتمّ التداول فيها، والجدَّال حولها في هذه الأيام في الأوساط المسيحية، موضوع الصوفية المسيحية، بل حتى الصوفية الإنجيلية. ولأهمية ودقة الموضوع، أحببت تخصيص كتابي هذا، «الصوفية من عدسات الإيمان المُصلح»، لمعًالجة هذا الموضوع الدقيق من كافة جوانبه التاريخية واللاهوتية والكتابية والروحية. يتألّف الكتاب من أربع عشرة فصلا.

في الفصل الأول، نتوقّف مع ماهية الصوفية، والمفاهيم المتنوّعة والواسعة التي تدخل ضمن هذا المصطلح. استُخدِم مصطلح «الصوفية»، لوصف توق أو شوق النفس إلى الله، لبلوغ الاتحاد معه من خلال اختبار ديني فريد. إنّ أبرز ميزات الصوفية: التواصل مع الله بشكل مباشر دون وسيط، الذوبان في الذات الإلهية، التماهي الكامل مع الله إلى حد التألّه، وغيرها. يتحدّث الصوفيون، عن شرارة الإرادة والعقل التي تنطلق من النفس الإنسانية التي هي موضع الاختبار الروحي الصوفي. أيضًا نتعرّف في هذا الفصل، على مصادر أساسية للصوفية، والتي هي الفلسفة الأفلاطونية الجديدة، وكتابات المدعو القديس ديونيسيوس الأريوباغي، وغيرهم.

في الفصل الثاني، نقوم بجولة سريعة مع الصوفية في الديانات التوحيدية الثلاث، مع العلم أن الصوفية متواجدة أيضًا في الديانات الشرقية القديمة. وهنا لا بد من التوضيح، أنه ليس هناك كلمة عربية تفرّق بين الكلمتين الإنكليزيتين:

Mysticism وSophism

إذ ليس هناك في العربية سوى مصطلح «الصوفية»، مع العلم أن هذا المصطلح ينسجم أكثر مع الصوفية في الإسلام، اذ تفيد إحدى النظريات، أنّ تعبير «صوفي»،

ينحدر من تعبير لابسي الصوف. وبالتالي، عندما نتحدّث عن الصوفية في المسيحية، فالمقصود بها:

Mysticism[١]

أيضًا، نتعرّف في هذا الفصل على تاريخ الصوفية اليهودية، التي تعرف بالكبالا اليهودية التي تستمد جذورها من الكشف عن المعًاني المخبّأة في النصوص اليهودية، ومن اختبارات دينية مباشرة، ونصوص رؤيوية. بعدها نتعرف على الصوفية في المسيحية، والتي هدفها ليس معرفة المزيد عن الله، وإنما معرفة الله دون عوائق. قد يكون للكتاب المُقدّس والمسيح دورًا في ذلك، لكن الهدف هو الانذهال بالاختبار الصوفي. ثمّ ننتقل لنتعرف على تاريخ الصوفية في الإسلام. تنحدر الصوفية في الإسلام من تفسير نصوص قرآنية، لا سيما نصوص النور والحكمة التي وجد فيها المتصوّفون تلميحات سرّية صوفية. تتكون الصوفية في الإسلام من مزيج من ميول تقشفية مع أقوال مسيحية. ثم نقوم بجولة خاطفة على أهم الفلاسفة الصوفيين من: الفارابي إلى ابن سينا، إلى الغزالي، والحلاج، وشهاب الدين السهروردي، وابن عربي.

في الفصل الثالث، نقوم بجولة على الصوفية المسيحية في القرون الوسطى، وبالتحديد في القرنين الثالث والرابع عشر، إذ في تلك الفترة يتحدث المتصوّفون المسيحيون، عن نشوات روحية ورؤى فوق طبيعية واختطاف. تبرز خطورة الصوفية في تلك المرحلة، أنّ بعض المتصوّفين، أنكروا أي دور للكنيسة وأسرارها، الأمر الذي أثار غضب الكنيسة، فرفضت تعاليمهم وحرمتهم من الشركة معها. نتعرّف على التقليد الألماني الصوفي، الذي يتكوّن من مقالة «اللاهوت الألماني»، وبعض المتصوّفين، أمثال: مايستر إيكهارت، ويوهان تولر، وغيرهم. كما نتعرف على بعض الصوفيين في زمن الإصلاح الانجيلي في القرن السادس عشر، الذين انحرفوا عن الخط الإصلاحي العام، ونحوا منحا راديكاليا وصوفيًا، أمثال: أندرياس كارلستادت، وفالنتين فيجيل، يووهانس أمدت، وغيرهم. وقد زاد التوجّه الصوفي بعد موت المُصلح مارتن لوثر.

[١] يُترجم البعض هذه الكلمة في اللغة العربية ب "السرائرية" (الناشر)

في الفصل الرابع، نتوقّف مع عقيدة التألّه في الكنيسة الشرقية. ابتدأت هذه العقيدة كمفهوم لاهوتي انبثق من آباء الكنيسة الشرقية في وقت باكر، لا سيما القديس أثناسيوس، الذي قال، «أنّ ابن الله صار إنسانا كيما يجعل من أولاًد البشر آلهة». نتعرّف على تفسير بعض آباء الكنيسة الشرقية لبعض النصوص الكتابية، التي راوا فيها إشارة إلى التألّه. نصرف وقتا مع بعض كتابات القديس المسمّى ديونيسيوس الأريوباغي في القرن السادس الذي استخدم مفاهيم وتعابير من الفلسفة الأفلاطونية الجديدة حول الواحد، وتحدّث عن مشابهة الإنسان لله والاتحاد معه. ثمّ نرى كيف أنّ مفهوم التألّه الشرقي اتّخذ منحًا صوفيًا على أثر الصراع الهيسشتي في القرن الرابع عشر. نتوقّف مع اللاهوتي غريغوري «بالامس» الذي كان من أشدّ المدافعين عن الهيسشتية، ونتعرّف على مفاهيمه، حول مشاركة المؤمنين والمؤمنات في الحياة الإلهية غير المخلوقة، وتمييزه بين جوهر الله وطاقات الله.

في الفصل الخامس، نتوقّف لنتعرّف على الفرق في النظرة إلى صورة الله، بين الكنيستين الكاثوليكية والأرثوذكسية من جهة، ونظرة المُصلحين من جهة اخرى. نرى تمييز الكنيستين الكاثوليكية والأرثوذكسية بين صورة الله وشبه الله، واعتبار المُصلحين أنهما الشيء نفسه. نتعرّف على مدى تأثير الخطية الأصلية على صورة الله والإرادة الإنسانية. وحيث أنّ صورة الله في الإنسان لم تتأثّر كثيرًا بالسقوط، في مفهوم الكنيسة الشرقية، وبالتالي، لا تزال تؤهّله للتألّه، إلاّ أنّ الأمر مغاير بالنسبة لمفهوم المُصلحين، الذين آمنوا أن خطية السقوط، شوّهت بل ربما محت صورة الله فيه. ومع إيمان المُصلحين بإمكانية استعادة صورة الله تدريجيًا في الإنسان المؤمن إلى أن تكتمل في السماء، إلاّ أنّ وضع الإنسان الساقط لا يؤهّله للتألّه.

في الفصل السادس، نجيب على سؤال: هل دان المُصلحون بعقيدة التألّه. مع أنّ هذا الموضوع لم يكن مطروحا على الإطلاق في الماضي، إلاّ أنه وبهدف التقارب المسكوني مع الكنيسة الشرقية الأرثوذكسية، فقد طرح الموضوع حديثًا من قبل بعض اللاهوتيين الإنجيليين، الذين يقومون بإعادة دراسة كتابات وحياة المُصلحين، لاكتشاف ملامح اعتقادهم بالتألّه. في هذا الفصل، نرى كيف أن المُصلح جان «كالفن» كان له تفسيرًا مغايرًا لتفسير آباء الكنيسة حول النصوص القليلة

التي تحدّثت عن التألّه. اعتقد «كالفن»، أنّ لا إمكانية لتألّه الإنسان للفرق الشاسع بين سمو وقداسة الله من جهة، وتلوّث وفساد الإنسان بالخطية من جهة أخرى. كما نرى أنه، في حين أنّ آباء الكنيسة الشرقية تحدّثوا عن موضوع التألّه، كحالة حاضرة وحالة اسخاتولوجية، آمن «كالفن» أنّ التألّه والصيرورة مثل الله، هي حالة اسخاتولوجية مستقبلية، حين اكتمال ملكوت الله.

في الفصل السابع، نتعرّف على مواقف ثلاث مدارس لاهوتية معًاصرة، من سؤال: إن كان المُصلحون الإنجيليون دانوا بالتألّه. المدرسة الأولى، اعتقدت أن المُصلحين دانوا بعقيدة تألّه آبائية كونهم كانوا متأثرين ببعض كتاباتهم. المدرسة الثانية، اعتقدت بوجود عقيدة تألّه مُصلحة مستقلة لدى المُصلحين. والمدرسة الثالثة، رفضت بشكل قاطع فكرة أنّ المُصلحين، لا سيما جان «كالفن»، دان بالتألّه.

في الفصل الثامن، نتعرّف على عقيدة «كالفن» حول، «التبرير بالإيمان»، على خلفية المفهوم الكاثوليكي، أنّ «التبرير هو، عملية يجعل الله من خلالها الإنسان المؤمن بارًا». اعتبر اللاهوتيون الكاثوليك، أنّ حالة البرّ، هي استعادة الانتظام الصحيح في استعداد الإنسان الداخلي، إذ أنّ القوى الأسمى في الإنسان أي العقل تخضع لله، بينما القوى الأدنى أي الشهوات تخضع للعقل». آمن «كالفن»، أن التبرير يجب أن يُفهم فقط في السياق القضائي القانوني. في تعريفه لعقيدة التبرير، يذكر «كالفن»، «يبرّر في نظر الله، ذاك الذي أولاً، اعتبر بارًا في حكم الله. وثانيًا، قبل على أساس برّ المسيح». أيضًا نتوقّف مع مفهوم «كالفن» حول دور الإيمان في التبرير، ودور كلمة الله، في إيلاد الإيمان في الإنسان.

في الفصل التاسع، نتوقّف مع جدًال «كالفن» مع اللوثري أوزياندر، الذي خرج عن الخط اللوثري لمفهوم التبرير بالإيمان، واختلق عقيدة تبرير، لا تستند على نقل المسيح برّه إلينا، وإنما تستند إلى غرس برّ جوهري في الإنسان، يتأتى من سكن المسيح بطبيعته الإلهية وليس الإنسانية في الإنسان المؤمن، مما يجعل الإنسان يحمل شيئا من الألوهة، الأمر الذي رفضه «كالفن» رفضًا قاطعًا. اعتقد أوزياندر، أنّ البرّ الجوهري الإلهي المغروس في الإنسان، يحثه نحو القداسة، وينشئ فيه عدالة داخلية تعمل بشكل مباشر في الضمير، فلا يعود يحتاج للشريعة ولا يعود يُخطئ.

في الفصل العاشر، نتوقف مع إحدى أهم عقائد جان «كالفن»، والتي هي عقيدة الاتحاد مع المسيح، لنوضّح كامل جوانب هذا العقيدة، ونميزها عن عقيدة أوزياندر للاتحاد مع المسيح، إذ أنّ طبيعة الاتحاد مع المسيح، في مفهوم أوزياندر، هو اتحاد وجودي جوهري، اتحاد مع طبيعة المسيح الالهية، بينما مفهوم «كالفن» للاتحاد مع المسيح، هو اتحاد روحي شخصي سرّي، واتحاد مع طبيعة المسيح الإنسانية، وليست الإلهية. هنا نتعرف على بعض الصور والتعابير التي استخدمها «كالفن» لوصف هذا الاتحاد، مثل صورة «التطعيم في جسد المسيح»، وصورة «الزواج الروحي»، وتعبير» في المسيح»، وغيرها من الصور والتعابير.

نتوقّف في الفصل الحادي عشر، مع موضوع: الاتحاد مع الله بوساطة يسوع المسيح. إنّ مشكلة أساسية في الصوفية هي أنّ الاتحاد مع الله، يكون بشكل مباشر دون وساطة المسيح، لكن «كالفن» آمن أنه لا اتحاد مع الله دون وساطة المسيح. آمن «كالفن»، أنّ المسيح كان وسيط بين الله والإنسان منذ بداية الخليقة قبل السقوط، ووسيط بين الله والملائكة، ووسيط بين الله والناس بعد التجسّد بفضل موته على الصليب وقيامته من بين الأموات.

نتوقّف في الفصل الثاني عشر، مع موضوع: دور الروح القدس في الاتحاد مع المسيح. آمن «كالفن»، أنّ الروح القدس هو الذي يقوم بهذا الاتحاد بين المؤمنين والمؤمنات وبين المسيح. وأنّه هو الذي يحفظ فرادة شخصية كلّ من الله أو المسيح والمؤمنين. رأى «كالفن»، أنّ خطأ أوزياندر أنه ازدرى برباط الروح القدس، بل اعتمد على سكن البرّ الجوهري الإلهي المغروس في الإنسان.

نتوقف في الفصل الثالث عشر، مع موضوع: هل كان المُصلحون متصوّفين؟ نعود في هذا الفصل لمعًالجة موضوع إصرار بعض اللاهوتيين المعًاصرين، على أنه كان للمصلحين ميول صوفية، لنخرج باستنتاج أنه لم يكن لا لوثر ولا «كالفن» متصوّفين. بالرغم من أنّ لوثر، أحب بعض كتابات متصوفّين التي انسجمت مع كتاباته، إلاّ أنه رفض الأفكار التي لم تنسجم مع لاهوته، بل وضع ما تعلمه منهم، في قالب إنجيلي صرف. وكذلك فعل جان «كالفن».

في الفصل الرابع عشر والأخير، المعنّون: «الصوفية من عدسات الإيمان المُصلح». فإننا نظهر بوضوح رفض اللاهوت الإنجيلي المُصلح المنسجم مع خط المُصلح جان «كالفن» التاريخي اللاهوتي للفكرة الصوفية، التي هي التماهي والذوبان في الذات الإلهية. بالرغم من وجود محاولات جادة للتوفيق بين الصوفية والإيمان الإنجيلي المُصلح، من خلال استخدام تعاريف صوفية واسعة، إلاّ أنّ هناك لاهوتيين معًاصرين كبار متمسّكين بالخطّ اللاهوتي المُصلح، لا سيما المعروفين بمجموعة «الأرثوذكسية الإنجيلية الجديدة»، التي ظهرت في القرن العشرين، إذ اتّخذوا موقفا غير مساوم من موضوع الصوفية، ورجعوا إلى تعاليم المُصلحين الإنجيليين في القرن السادس عشر وتمسّكوا بها بشدة، لا سيما منهم، اللاهوتي الكبير كارل بارت، واللاهوتيين: إميل برونر، وألبرخت ريتشيل، وغيرهم. هذا بالإضافة إلى لاهوتيين من القرن الحادي والعشرين.

وبالختام، صلواتي إلى الرب يسوع المسيح، أن يكون هذا الكتاب سبب بركة، ومعرفة كتابية وروحية، لوضع الأمور في نصابها، من أجل إعلاء مجد المسيح، الذي له كلّ المجد، من الآن وإلى الأبد. آمين.

Soli Deo Gloria

القس سهيل سعود

الفصل الأول

ما هي الصوفيّة؟

تكمن صعوبة موضوع الصوفيّة، في عدم وجود إجماع حقيقي حول معنى وطبيعة الممارسة الصوفيّة. هذا بالإضافة إلى غموض وتعقيد المصطلح، كونه يتضمّن مفاهيم غامضة أو أنظمة مبهمة. هناك مفاهيم ومعًان متنوعة للصوفيّة. مثلا، تصف الموسوعة الكاثوليكية الجديدة، مصطلح، «الصوفية» على أنه «تعبير يغطّي حالات متنوّعة ومحيّرة من الفكر». يذكر جيرالد براسر، «أن كلمة صوفيّة طبقّت، على كل شيء ابتداء من النشوات الأنتومانية المبالغ فيها، إلى السكوتية المتطرّفة». كما استخدمت الكلمة في عدة سياقات، لوصف: أي توق وشوق للنفس إلى الله، أو أي اختبار ديني فريد.

عرّف هارولد فالين الصوفية بقوله، «جميع الناس مخلوقون، ولديهم الاستعداد للتأمل في الله. لقد تواجدت عناصر الصوفية، دائمًا في قلوب البشر. وبالتالي، يمكن وصف الصوفية على أنها ببساطة، توجّه القلب أو شهادة الضمير». عرّف إرنست ترولتش الصوفية، قائلاً، «الصوفية هي ببساطة، الإصرار على الاختبار الداخلي المباشر الحاضر». أيضًا، تمّت أحيانًا مساواة الصوفية مع: عقيدة وحدة الوجود، والرومانسية، والمثالية، أو أي نظام حضوري آخر. يعرّف روفوس جونس، الصوفية على أنها، «ذلك النوع من الدين، الذي يضع التركيز الأكبر على الإدراك المباشر للعلاقة مع الله أو إدراك الحضور الالهي بشكل حميم ومباشر». قال جونس، «الصوفية هو دين، في مرحلته الأكثر كثافة وعيشًا». يعرّف أحد المعًاجم الصوفية، على أنها ممارسة توحيد النفس مع الله أو مع مبدأ توحيدي في الحياة، يُربط في الدين. يقول إيفان ب. هوارد، «لا يوجد تعريف واحد يُغطي كل الشروط الكافية والأساسية للتَّصَوُّف، ولا يوجد

إجماع على مُصطلحات مُعينة لتعريفه.»

قدّم الفيلسوف واينفريد كوردون، تعريفًا عامًا عن الصوفية، قد يشمل مُجمل التعريفًات التي وردت، وربما تنطبق على الصوفيين من كل الديانات. ذكر قائلاً، «ترتبط الصوفية ارتباطا مباشرًا بالمُطلَق». ويعبّر عنها ضمنيًا، من خلال: أولاً، الإيمان بوجود المطلق. ثانيًا، اختلاف ذلك المُطلَق عما تُدركه الحواس. ثالثًا، إمكانية التواصل مع ذلك المُطلَق. رابعًا، التواصل مع المطلق، هو مباشر دون الحاجة إلى وسطاء. السمات الثابتة في الصوفية هي، تركيزها على العنصر الشخصي، والمشاعر الشخصية والنشوة الروحية المختبرة أثناء العلاقة الحميمة مع الله. تبنى تأوهات الاختبار الصوفي، على مشاعر تتجاوز التوقعات العادية للإنسان. وصفت هذه المشاعر بعدة تعابير، منها: التألّه، والانخطاف إلى الحضرة الالهية، ورؤية الله، والتأمل المباشر في الله، والكينونة في المسيح، وولادة الكلمة في النفس، لكن من التعابير الأكثر أهمية الذي توصف فيه الصوفية، أودّ أن أسلّط الضوء على تعبيري: الاتحاد مع الله، والتألّه.

اللاهوت الصوفي

يقوم اللاهوتيون بالتفريق بين أنواع متعدّدة من اللاهوت، منها: اللاهوت العادي، واللاهوت السكولاستي، واللاهوت الرمزي، واللاهوت الصوفي. يكتب اللاهوت العادي، عبر تفاعل الفكر والإرادة مع إعلان الله في التاريخ، على ضوء فهم الكتاب المُقدّس والتقليد. اللاهوت السكولاستي، هو الدراسة الأكاديمية لكتابات الكنيسة والتقليد الكنسي. اللاهوت الرمزي، هو دراسة الأمور المخلوقة وتصوراتها، كعلامات وإشارات إلى الله والكمال الالهي. هذه الأنواع الثلاثة من اللاهوت، تستند على قوى الإنسان الحسّية والعقلية والإرادية. لكن اللاهوت الصوفي، يستند إلى نشاطات قوى النفس العاطفية والإدراكية الأسمى، وإلى الذكاء النقي وشرارة الارادة. يتناول اللاهوت الصوفي، التعاملات بين الله وأعماق النفس. إنه التأمّل في حضور الله الخاص والمباشر، بشكل يتجاوز أساليب الحقائق الدينية والخلاصية من أجل شركة نهائية مباشرة مع الله.

يلخّص البروفسور غريسون تقليدًا طويلاً، عندما يصرّح، «أن اللاهوت الصوفي، هو بشكل مُطلق أعلى من اللاهوت السكولاستي، الذي يسلكه فقط حاملو الشهادات الجامعية. فاللاهوت الصوفي، ليس فقط الأكثر كمالا، لكنه أيضًا المعرفة التي يمكن أن يبدع فيها حتى الفتيات الصغار، لأنه من الممكن أن تكون هذه المعرفة هي الأقرب إلى حقيقة الحياة، من المعرفة التقنية».

يذكر دايفيد نولس، في كتابه، «التقليد الصوفي الإنكليزي»، «إضافة إلى اللاهوت الطبيعي، واللاهوت الموحى به من الله من خلال الكتاب المُقدّس، واللاهوت البحثي، هناك نوع من المعرفة يمكن للإنسان أن يختبر من خلالها الله بشكل مباشر. إنها المعرفة الصوفية». تحدّث نولس عن ثلاث سمات رئيسية للمعرفة الصوفية: السمة الأولى، أن الإنسان المعني يدركها، كأمر مختلف وأكثر حقيقية من كل معرفته السابقة. السمة الثانية، أنها معرفة تُختبر وتُقبل، كأمر يدفع ويحرّك قوى العقل والنفس، إذ يشعر الإنسان، وكأن هناك شيئًا يحدث على مستوى معيّن في شخصيته ونفسه، أعمق مما تقدّمه العمليات الفكرية والإرادية العادية. وبالتالي، فإن الإنسان الصوفي يدرك أنّ العمل الالهي داخل نفسه، هو أمر مختلف بشكل كامل عن العقل المفكّر وقواه. السمة الثالثة، أنه لا يمكن إيصال هذا الاختبار إلى الآخرين، عبر كلمات مجرّدة، لكن يجلب معه هذا الاختبار، ثقة مطلقة لذهن المختبر فقط لا سواه».

ترعرع مفهوم اللاهوت الصوفي، في فكرة حرية الله الاستثنائية في التواصل بشكل مباشر مع الناس ومخاطبة أعماق نفوسهم، أكثر من كل الكتابات والمواعظ والطقوس، والوسائل الأكثر قداسة. إنّ حجر الزاوية للإيمان الصوفي، الاعتقاد بأن حرية الله السيّد، يمكن أن تتجاوز ما قد أسّسه هو كمقياس معتمد للإيمان. يعتقد اللاهوتيون الصوفيون، أن الله السيّد الأعظم، حفظ مساحة من الحرية تتجاوز التزاماته العهدية للكنيسة. وأن النفس ككائن خالد، لديها مساحة من الحرية، تتجاوز استجاباتها الطبيعية والضرورية في هذا العالم المرئي. يؤسّس اللاهوت الصوفي، على فرضية أن هناك بنى سيكولوجية داخل النفس الإنسانية تتجاوز

محدوديات القوى الحركية والعقلية والإرادية العادية. يسمّي البعض اللاهوت الصوفي على أنه، «البُعد الأسمى»، المبني على حرية الله التي تسمو فوق بنية وحرية النفس، والتي بدورها تسمو فوق البنى المؤسساتية. هذا الأساس الأنثروبولوجي، اعتبر بلغة القرون الوسطى الصوفية، «شرارة الارادة والعقل، التي تنطلق من النفس الإنسانية، التي لا يمكن قمعها في توجّهها نحو الله».

الاختبار الصوفي

يذكر الفيلسوف الأميركي، جان إدوين سميث، «من المقبول بشكل عام أن الصوفية، هي نوع فردي وشخصاني من الروحانية، يجب أن تدرس من خلال عرض الإنسان لاختباره الشخصي». إنّ تأثير الاختبار الصوفي في الإنسان، هو أبعد من الانعكاسات السيكولوجية التي من الممكن أن تفهمها النفس. لهذا، يتطلّب الاختبار الصوفي، أكثر من المهام المنطقية التي من الممكن أن تستوعبها النفس البشرية. كما يتطلّب أكثر مما تستطيع أن تقدّمه البنى الكنسية في المعنى الحرفي. يذكر الصوفي في القرن الرابع عشر، جان رويبروك، «يعمل الله من خلال القوى الحدسية، لإيصال المعرفة الروحية. لهذا، إذا ما رغبنا أن نتمتّع بالله، ونختبر الحياة الأبدية فينا، يجب علينا أن نرتفع ونسمو فوق العقلنة الإنسانية، وندخل مع الله بالإيمان». عمل الفيلسوف والتر تيرينس ستايس، الذي كتب عن الصوفية، على تحليل الاختبار الصوفي وعلاقته مع المسائل الفلسفية التقليدية، فاستنتج أن الإنسان الصوفي، يمتلك تأكيدًا شخصيًا داخليًا، لا يمكنك لا تأكيده ولا دحضه». ووصف الفيلسوف مارتن بوبر، الذي كتب عن الصوفية، اختباره الشخصي الصوفي السابق، بقوله: «من اختباري الذي لا ينسى، أعلم جيدًا أن هناك مرحلة يبدو فيها للصوفي أن الحدود الطبيعية الشخصية للحياة قد سقطت، وهكذا يختبر الصوفي وحدة لا تنقسم».

يؤمن الصوفيون أنه في الاختبار الصوفي الفريد، هناك نوع من العودة إلى حالة البرّ الأصلي أو حالة النقاء الأصلي، التي كانت لآدم وحواء قبل السقوط

في الخطية. اعتقدوا، أنهم بلحظة من الزمن يستطيعون أن يكونوا مثل آدم وحواء، في حالة «البرّ الأصلي»، التي كانت لديهم قبل السقوط. لهذا رأوا في اللاهوت الصوفي، الوسيلة الأكثر حميمية في التواصل مع الله، أكثر مما تسمح لهم العيون أو الآذان أن تناله، من خلال العظات والطقوس والكتابات الدينية، التي نجدها في الكنائس. يعتقد المتصوفون أنّ الممارسات الصوفية، تقدّم لهم نوعا من التأكيد والشعور بالأمان، لا يستطيع أن يقدّمه عالم مشكّك وغير كامل.

في كتابه «الدين الشرقي والفكر الغربي»، يذكر أستاذ الأديان الشرقية، سارفيبالي راداكريشنان، «حيث أن التركيز الأساسي في المسيحية على الإعلان والإيمان، فان التركيز الأساسي في الصوفية هو على الإنسان». اعتقد راداكريشنان، أن الإنسان هو مقياس كل شيء. وطبيعته تعكس كل مستوى من المادة إلى الله. قال، «الحقيقة الأعمق هي في الإنسان نفسه، في طبقاته الداخلية العميقة». نظر راداكريشنان إلى الدين، على أنه تطوّر طبيعي للحياة الإنسانية. قال، «ليس الدين إعلانا نحقّقه بالإيمان، بقدر ما هو جهد نكشف فيه عن الطبقات الأعمق في كيان الإنسان، وندخل في تواصل مستمرّ معها. ليس الدين شركة مع الله، بل شركة الإنسان مع نفسه. الدين هو اختبار مغيّر أكثر من كونه مفهوما عن الله». اعتقد راداكريشنان أن العنصر الصوفي في الديانة الغربية، هو من أصل هندي. نظر إلى الصوفية على أنها الشكل الأصدق والأسمى من الدين، بل هي دين الارستقراطية الروحية، ودين الذين يعيشون في وحدة ويطلبون الله في وحدتهم. رأى في الصوفية، حلاّ للمشاكل الاجتماعية، ولوحدة الإنسان، ولمجمل الحياة الاجتماعية ومشاكلها، لأنّ المشاكل الاجتماعية هي هامشية لدى الصوفيين.

الطُّرُق الصُّوفيَّة

يقول الفيلسوف والتر تيرينس ستايس، الذي كتب عن الصوفية، «يفترض

العديد من الكتّاب أن الصوفية هي ظاهرة دينية، لهذا فإنّهم ببساطة يعرّفون «الوعي الصوفي»، على أنه «الاتحاد مع الله». تحدّث متصوّفون ومتصوّفات، في كتاباتهم عما اسموه « الطرُّق الصُّوفِيَّة»، للوصول إلى الاتحاد مع الله. يذكر في هذا السياق على سبيل المثال، كتاب «القصر الباطنيّ» للمتصوفّة تيريزا الأفيلاوية، وكتاب، «ليلة الروح المُظلمة» للقديس يوحنا الصليب.

اعتقد العديد من الصوفيين أن الوصول إلى مرحلة الاتحاد مع الله، يتطلّب اجتياز ثلاث مراحل: الأولى، اليقظة أو الصحوة. الثانية، التطهّر. الثالثة، الاستنارة. لكن يعتقد صوفيون آخرون، أن هذه المراحل الثلاث، لا تكفي للوصول إلى الاتحاد الكامل مع الله، بل هناك مرحلة رابعة، على الصوفي اجتيازها، هي مرحلة، ليلة الروح المُظلمة، قبل أن يصل إلى المرحلة الأخيرة، والتي هي مرحلة الاتحاد الكامل مع المطلق.

المرحلة الأولى: الصحوة أو اليقظة. شبّهت هذه المرحلة، بلحظة بداية حياة الإيمان، التي يشعر فيها الإنسان بحرارة الإيمان، ويدرك مدى جاذبية وسحر الحقيقة الإلهيّة. عندما يتزايد هذا الادراك، فإنه غالبًا ما يغمُر الشخص المبتدئ بفرح، فيترقّب المزيد.

المرحلة الثانية: التطهّر. يواجه الصوفي في هذه المرحلة صراعا حياتيا، بين ذلك الوعي الروحيّ الجديد المُتنامي، وبين ارتباطاته بالأشياء المادية الأرضية، إذ أن ارتباطاته المادية تتصارع مع أشواقه الإلهية، فتجتاز تلك الأشواق الإلهية عملية فلترة وتطهير من الارتباطات الأرضية وإماتة أعمال الجسد، عبر حياة الانضباط والإماتة المُستمرّة.

المرحلة الثالثة: الاستنارة. إنّ عبور المرحلتين السابقتين، توصل الإنسان الصوفي إلى حالة من الفرح الكبير، فتستنير روحه وتتطهّر نفسه من جميع رغباته الفاسدة. وهكذا يغدو مستعدّا لرؤية الحقيقة الإلهيّة في ضوءٍ جديد، فيبتدئ

يرى رؤى، ويختبر اختبارات مليئة بالنشوة الروحية، وببهجة لا توصف، تؤهّله للاتحاد الكامل مع الله. هذه هي المرحلة التي يقف عندها مُعظم الصوفيين. يرى بعض الصوفيين، أن المراحل الثلاث السابقة، لا تكفي للوصول إلى الاتحاد الكامل مع الله، بل يجب عليهم أن يستمروا في خوض مراحل أعمق مِن التطهير والإخلاء، من خلال ما اسمي، «ليلة الروح المُظلمة».

المرحلة الرابعة: ليلة الروح المُظلمة. يذكّر دارسون، أن «ليلة الروح المُظلمة»، هي مرحلة غياب ظاهري عن الله، واختبار صراع واكتئاب روحيّ. اعتقد القديس يوحنا الصليب، أن الصوفي يمرّ في تجربة عميقة ومُظلمة، إلى حد أنه حتى الفرح بالتواجد في محضر الله، يجب أن يُقتَل ويُطَهَر، كونه نابعا مِن الذات، قبل الوصول إلى مرحلة الاتحاد الكامل. قال القديس يوحنا الصليب، «يجب على الشخص ليس فقط أن يموت عن ذاته الخاطئة كما في المرحلة الثانية، بل يجب أن يموت عن ذاته بشكل كامل. وعندئذٍ فقط، سينتقل المتصوّف لاختبار المرحلة الخامسة.

المرحلة الخامسة والأخيرة: الاتحاد الكامل. في المرحلة النهائية، يختبر المتصوّف تحوّلًا حقيقيًا لا يمكن وصفه، إذ يتّحد اتحادا كاملا مع المُطلَق، وتُبتلع الذات الإنسانية بشكل كامل في الذات الإلهية، إذ يصبح الاثنان: الإنسان والله، واحدًا.

عرّف روبرت تشارلز زاهنير، المتخصّص في الأديان الشرقية، الصوفية على أنها، «اختبارات خارقة للطبيعة، تتداخل فيها الحواس والتصورات، وتتسامى الأفكار الإستطرادية في تقدير مباشر، للاتحاد مع الله الذي يفهم على أنه يتجاوز ويسمو على تعددية هذا العالم». في عبارة ذكية نطق بها ستايس، أحد فلاسفة القرن العشرين الذين كتبوا عن الصوفية، قال، «لدى التعامل مع هكذا مفاهيم بهذا القدر من الغموض، فإنه من الأفضل أن نكون على صواب في موضوع غامض، على أن نكون على خطأ في موضوع دقيق واضح». اعتقد ستايس، أنّ تمجيد الذهن في نظرته إلى نفسه كوعي وجودي، ذي بعد عالمي، هو

المصدر لكل عقائد الاتحاد مع الله، اذ يتم التعبير عن ذلك بتعابير مختلفة، مثل: «التماهي مع البرهمن في الديانة الهندية»، «وحدة الوجود في الوثنية»، أو «التألّه في الصوفية»، وغيرها. قال ستايس، «إنّ المفردات المتنوّعة المستخدمة في هكذا مفاهيم، مثل: الواحد، والفراغ، والعدم، والليلة السوداء، والبرية القاحلة، والبحر الهائج، وغيرها من المفردات، هي متساوية مع نفس اختبارات الوحدوية المطلقة، التي يزول فيها أي تمييز عملي بين الإنسان والمطلق، ويمكن اعتبارها الجوهر النقي للإنسان، والجوهر النقي للكون».

مصادر الصوفية

يرجع الدارسون الصوفية، إلى مجموعة من المصادر منها: الفلسفة الأفلاطونية الجديدة، ومفهوم الثيو-صوفيًا، وكتابات القديس المسمّى ديونيسيوس الأريوباغي، ومصادر أخرى.

الفلسفة الأفلاطونية الجديدة

يُستخدم تعبير «الفلسفة الأفلاطونية الجديدة»، للحظ حقبة الفلسفة الأفلاطونية، ابتداء من عمل الفيلسوف بلوتينوس في القرن الثالث الميلادي، وحتى إقفال أكاديمية أفلاطون من قبل الإمبراطور جوستنيان عام ٥٢٩. وصفت هذه الفترة بالأفلاطونية الصوفية، لأنها انحرفت عن الخط العام للأفلاطونية الأكاديمية. منذ إغلاق أكاديمية أفلاطون، صار خلفاؤه يتصارعون على الفهم المناسب لفكر أفلاطون، لكنهم وصلوا إلى مفاهيم مختلفة عن بعضهم البعض في نهجهم الفلسفي. يعرّف مؤرّخ فلسفي، باسم فريدريك كوبلستون الأفلاطونية الجديدة، على أنها، «الإجابة الفكرية للتوق إلى الخلاص الشخصي».

من العوامل الرئيسية التي أدّت إلى ظهور الأفلاطونية الجديدة، دخول أفكار ومعتقدات أخرى على الفكر الأفلاطوني، منها: الترجمة السبعينية اليونانية للعهد القديم أو التوراة، التي تضمّنت أسفارًا أبوكريفية غير قانونية، وبعض الأفكار الغنوصية، وأفكارا من قديسين وفلاسفة مسيحيين، بالإضافة إلى معتقدات أخرى. اعتبر الفيلسوف بلوتينوس، مؤسّس الأفلاطونية الجديدة. لم ينظر إلى نفسه كأفلاطون جديد، وإنما نظر إلى نفسه كعارض وشارح لعقيدة أفلاطون، ومؤلّف لمعتقداته مع معتقدات أخرى، واضعًا إياها في نظام فلسفي جديد. آمن بلوتينوس، أن الحياة هي اللحظة التي تعبّر فيها النفس عن ذاتها، وتعلن عن نفسها في استقلالية الفعل الخلاّق. اعتقد، أن النفس الإنسانية تتشكّل من قسمين: الأول، النفس العليا العقلانية أي الفكر. الثاني، النفس الدنيا غير العقلانية. والقسمان هما قوى النفس المختلفة. اعتقد بلوتينوس، أن الكون، ليس نظامًا مخلوقا قام به إله نستطيع أن نتّهمه بتهمة إدخال الشرّ، لكنه التعبير الذاتي عن النفس، شبيه بتعبير «اللوغوس» أو الذكاء، الذي استخدمه الفيلسوف فيلو. نظر بلوتينوس إلى الكون، على أنه النتيجة الطبيعية لاختبار النفس لفكرها أو ذكائها. لهذا من المهمّ إدراك النفس الذاتي لوجودها. يرى بلوتينوس، أن نزول النفس إلى الحقل المادي هي لحظة ضرورية في الكشف عن العقل الالهي أو الله. وبالتالي، هذا النزول ليس شرّا بحدّ ذاته، كونه انعكاسًا لجوهر الله، لكن بلوتينوس يضع اللوم على النفس الدنيا التي تنغمس بالماديات.

من الأفكار المميّزة في الأفلاطونية الجديدة، الفكرة الوحدوية بأن كل الحقيقة تنحدر من مبدأ واحد هو، «الواحد». اعتقد بلوتينوس، أن المبدأ الأول للحقيقة أو (الواحد)، هو مبدأ بسيط، وهو في الوقت نفسه، المصدر الخلاّق للكون والغاية النهائية لكل الأشياء الموجودة. قال، «إنّ الواحد، الذي هو وحده مع ذاته، يفوق الوصف. لا يعمل الواحد كيما ينتج كونا أو نظامًا روحيًا، لكنه ببساطة ينبثق من ذاته، دون أي جهد». آمن بلوتينوس، بانبثاق الكون من الفكر الكامل للإله، وأعلن أن كلّ الوجود، ما هو إلاّ تعبير ذاتي خارجي، عن إله ذي طبيعة مفكّرة يدعى، «الواحد» أو الصالح. آمن بلوتينوس بالوجود السابق للنفس، وبخلودها.

اعتقد أن النفس تمتلك عربة، تسمح لها بالعودة إلى «الواحد»، لتنال الخلود بعد الموت، لكنها تنال الدرجة التي تستحقها، بحسب المستوى الأخلاقي الذي عاشته عندما كانت في حياتها الأرضية، لأنّ الشخصية التي تحقّقها النفس من خلال الأعمال الخيّرة، تستمر.

اعتقد بلوتينوس، أن الفكر هو المبدأ الأول، وهو التعبير الواقعي عن العقل الإلهي. لكن عندما يستمرّ الفكر في التفكير بذاته كآخر، فإنه يصبح منقسمًا في ذاته. والفكر المنقسم، ينظّم ذاته في أفكار تستمرّ في ذاتها ولأجل ذاتها، كأفكار مستقلّة لقوة الواحد. لكن في حين أن الفكر ينقسم في ذاته من خلال التأمّل، فإن النفس تنقسم خارج ذاتها. رأى بلوتينوس، أن النفس تحتاج إلى أن تفكّر في الأمور الجوهرية، كيما ترجع إلى نفسها وتستمر في الوجود بشكل أصيل كحاكم للكون. قال، «عندما تمدّد النفس ذاتها في الأمور المادية، فإنها تدريجيا تخسر ذاكرة كونها من أصل إلهي، مما يجعلها تتمسّك بالقشور، وأقلّ ألوهية، بل قد يؤدّي تمسكها بالقشور، إلى إطفاء طبيعتها الإلهية. قال بلوتينوس، «ستختار النفس العقلانية الصلاح بشكل طبيعي، لكن فشلها في ذلك هو نتيجة النسيان أو جهل مكتسب. لهذا يجب أن تنسى هذه النفس الهائمة، الذاكرة الشخصية التي تملكها كيما ترجع بشكل كامل، إلى طبيعتها الأصلية».

اعتقد بلوتينوس، أن مشابهة الإنسان لله، هي إلى حدّ ما مشابهة الإنسان لنفسه في وجودها الحقيقي. يذكر في سجلّ سيرة بلوتينوس الذاتية التي كتبها تلميذه، الفيلسوف فرفوريوس، كلمات بلوتينوس الأخيرة إلى تلاميذه قبل موته، والتي جاء فيها، «اجتهدوا لكي ترجعوا الاله الذي فيكم، إلى الله الذي في الجميع». اعتقد بلوتينوس أنّ الخلاص ينجز من خلال التأملات والاستقصاءات الفلسفية. وعليه، آمن الأفلاطيون الجدد، أنه يمكن تحقيق الكمال الإنساني، والسعادة الحقيقة في هذا العالم، دون انتظارها إلى ما بعد هذه الحياة، وذلك من خلال التأملات الفلسفية، التي ترجع الناس إلى الواحد، الذي انبثق منه كل شيء. نظر بلوتينوس

إلى الموت، على أنه عودة النفس إلى حالة الراحة التأمّلية. كان للأفلاطونية الجديدة، تأثير على الصوفيّة بشكل عام، وعلى الصوفيّة في المسيحية والإسلام بشكل خاص. وبالتالي، تزوّد الأفلاطونية الجديدة، بأجوبة فلسفية لمعظم الأسئلة الأساسية، منها: كيف أن التعدّدية جاءت من الوحدة، أو مفهوم الانبثاق من الواحد. وكيف أن ما هو جسدي، خرج من الله غير الجسدي. وتفسير إنظام الكائنات، وغيرها من الأسئلة الوجودية.

الثيو - صوفيا

تعني كلمة ثيو-صوفيا، «حكمة الآلهة» أو «الحكمة الإلهية». وجدت كلمة «ثيو - صوفيا»، للمرة الأولى في كتابات فلاسفة «الأفلاطونية الجديدة» الإسكندريين، بين القرن الثالث والقرن السادس بعد الميلاد. كما ظهرت الكلمة في كتابات البعض من آباء الكنيسة في اللغتين: اليونانية واللاتينية، كمعنى مرادف لكلمة «لاهوت». تشير كلمة «ثيو-صوفيا» إلى حالة من الصوفيّة، التي يسمو فيها الإنسان على فكره، ويحصل على فهم فوق عادي ومباشر للحقيقة. تستخدم الكلمة، لوصف المعرفة الاختبارية، التي تتأتّى عبر وسيلة روحية وليس عقلانية. يؤمن الصوفيون، أنّ وراء كل شيء مرئي أو غير مرئي، حقيقة أبدية مطلقة غير محدودة وغير متغيّرة، تتجاوز حدود الفكر الإنساني. كما يؤمنون أن المادة والروح هما قطبا تلك الحقيقة. تبنّى العديد من الصوفيين والحركات الصوفية (بشكل أساسي في الغرب)، مصطلح «الثيو-صوفيا» في تعاليمهم، ومن ضمنهم: مايستار إيكهارت، في القرن الرابع عشر، وجايكوب بوهام في القرن السابع عشر، وغيرهم.

القديس المسمّى ديونيسيوس الأريوباغي

القديس المسمّى ديونيسيوس الأريوباغي، هو لاهوتي وفيلسوف يوناني، برز ما بين نهاية القرن الخامس وبداية القرن السادس ميلادي. كتب مجموعة من الكتابات عرفت باسم، «الكتابات الديونيسية أو الأريوباغية»، وهي سلسلة من الكتابات ذات طبيعة صوفيّة، استخدم فيها لغة الأفلاطونية الجديدة لتوضيح

مفاهيم في اللاهوت المسيحي. عرّف المسمّى ديونيسيوس عن نفسه في كتاباته، على أنه ديونيسيوس الأريوباغي، الذي يذكره سفر أعمال الرسل، «ولكن أناس التصقوا به وآمنوا، منهم ديونيسيوس الأريوباغي، وامرأة اسمها دامرس وآخرون معها» (١٧: ٣٤). وهكذا، نسب ديونيسيوس نفسه إلى الرسل الأوائل للكنيسة، الأمر الذي أعطى كتاباته تأثيرا وانتشارا واسعا. من أعماله الأساسية: «حول الاسماء الإلهية»، «التدرّج الهرمي السماوي والتدرّج الهرمي الكنسي»، «اللاهوت الصوفي، واللاهوت الرمزي». يعتقد مؤرّخون، أنّ الأريوباغي، ينقل بأسلوب فريد أفكار الأفلاطونية الجديدة الوثنية، من الفيلسوف بلوتينوس والفيلسوف بروكلوس، في سياق مسيحي جديد ومميّز. طبعا لا يمكن لديونيسيوس أن يقبل بمفهوم الأفلاطونية الجديدة للواحد، ويستبعد إمكانية التعبير الثالوثي. رأى فون بلثافار اللاهوتي الكاثوليكي السويسري، أن ديونيسيوس يمسحن الأفلاطونية.

كان اهتمام ديونيسيوس الرئيسي، كيف أنّ الله المثلّث الأقانيم (الذي يدعوه: الله الحاكم، الله البدء)، غير المعروف إطلاقًا وغير المحدود، يمكن أن يظهر في ومن خلال كل الخليقة، كيما يعيد كل الأشياء إلى مصدرها. من أجل تحقيق هذه الغاية، استخدم ديونيسيوس بعض أفكار الفلسفة الأفلاطونية الجديدة، منها: الانبثاق، عودة أو تحوّل كل الأشياء، وغيرها من الأفكار الفلسفية. على سبيل المثال، يقول الفيلسوف بروكليوس في القرن الخامس في كتابه، «عناصر اللاهوت»: «كل تأثير يبقى في سببه، وينبثق منه، ويقود إليه». ويذكر قول أفلاطوني جديد، «إن صخرة أو دودة، هي نافذة على الكون بأكمله، إذا كنت تعرف حقًا كيف تنظر».

برز القديس المسمّى ديونيسيوس الأريوباغي، بشكل خاص في مجال اللاهوت الصوفي. استخدم في لاهوته، مفاهيم صعبة وغامضة، منها: صيغة النفي للتأكيد على الله. مثلا، يقول الأريوباغي، «عندما نقول أن الله ليس حيّا، فإننا لا نقصد أن لا حياة في الله، لكننا نقصد أن الله، هو وراء اللاحياة، ويتجاوز الحيّ». اعتقد ديونيسيوس، أن صيغة النفي، هي صيغة مناسبة أكثر لله من صيغة

التأكيد. قال، «إنّ التكلّم عن الله بصيغة التأكيد، لا يتعارض مع كلامنا عنه بصيغة النفي. فالله يتجاوز الإثنين، وحتى النفي يجب أن يُنفى». تحدّث ديونيسيوس، عن: الصمت الإلهي، والظلمة، وانكفاء المعرفة. قال، «بعد توقّف كل الكلام والقراءة وفهم الاسماء، يتبع صمت إلهي وظلام وغياب للمعرفة. هذه السمات، هي التي ببساطة ترافق غياب الكلمات، والنظر، والمعرفة». علّق ديونيسيوس، على حدث صعود النبي موسى إلى جبل سيناء بقوله: «بعد أن صعد موسى إلى الجبل، وكان لديه تأمل واضح ومفهوم لله. فإنه بعد ذلك، دخل في مرحلة ثانية للتأمل بالله، دخل في الظلمة على قمة الجبل، لأن الضباب والغيم والظلمة غطّى الجبل». لكن بينما ديونيسيوس، يترك العلاقة بين موسى والظلمة غامضة جدًا، يحاول بعض المفسرّين التقليل من هذا الغموض، ليتحدّثوا عن شكل من المعرفة فوق الطبيعية. وآخرون تحدّثوا عن نوع من المعرفة العاطفية، إذ اعتقدوا أن النبي موسى اختبر نوعًا من المعرفة، التي لا يستطيع أن يشرحها بكلمات محدّدة. لكنّ ديونيسيوس نفسه، اكتفى بالتكلّم فقط عن اتحاد موسى مع الله، إلاّ أن طبيعة هذا الاتحاد، لا تُرى ولا تُعرف.

من الأمور الأساسية في الصوفيّة، التي تحدّث عنها القديس ديونيسيوس، محبة بل عشق الله. آمن أنّ العشق الإلهي، يغيّر بشكل راديكالي العالم المفهوم والمحسوس. قال، «العشق الالهي، يغيّرنا ويجعلنا كقوة موحّدة». وصف محبة الله، بقوله: «بمحبته الجميلة والصالحة، لكل الأشياء. بفيض محبته للصلاح، أصبح الله خارج نفسه. وبعنايته بكل الكائنات بعاطفة صالحة ومحبة، فإنه نزل من مكانه الذي هو فوق الكل ويسمو على الكل، كيما يسكن في كل الأشياء بناء لقوّته الجوهرية السامية، التي لا تنطلق إلاّ من نفسها». تتضمّن تأمّلات ديونيسيوس، صلوات للاتحاد مع الله الآب. وهي تتطلّب انخراط الأجساد في الصلوات. اعتقد ديونيسيوس أنه فقط بتفاعل الأجساد في الصلاة، يمكن للفعل التأملي أن يتضمّن عنصري طبيعتنا الإنسانية: النفس والجسد.

يتحدّث اللاهوت الصوفي، عن عودة النفس إلى الوحدة الإلهية. تتحقّق هذه

العودة من خلال الصعود من الحقل المحسوس الواقعي الأدنى، عبر حقل متوسط، إلى ظلمة الألوهية نفسها. في هذا السياق، يبرز عمل ديونيسيوس، حول «التدرّج الهرمي السماوي». شدّد ديونيسيوس (دون الاكتراث كثيرًا، في موضوع أين توضع الكائنات في سلّم التدرّج)، على اعتماد الكائنات السماوية المباشر على الله في وجودها. أعتقد أن انتظام كائنات التدرّج الهرمي، يعبّر عن موقعهم الطبيعي وحرّيتهم. وأنّ هذا الانتقال الصعودي للنفس، لا يمكن أن يتحقّق بقدرات الإنسان وحده، لكنه يحتاج إلى كائنات من نوع سماوي للمساعدة في الصعود، إذ تنتقل النفس من كائن سماوي إلى آخر في تراتبية هرمية. تحدّث ديونيسيوس، عن وجود تسع مراتب أو درجات في الهرمية السماوية، هي: السرافيم، والشروبيم، والعروش، والسلاطين، والرؤساء، ورؤساء الملائكة، والملائكة... إن النتيجة المترتّبة عن التأمل في تراتبية الملائكة، هو سلسلة من الطقوس الكنسية. أيضًا تحدّث ديونيسيوس عن ثماني مراتب أو درجات في الهرمية الكنسية، هم: الأساقفة، والكهنة، والشمامسة، والرهبان، والعلمانيين، والمتعلمين التعاليم المسيحية... يذكر أندرو لوث في كتابه، «ديونيسيوس الأريوباغي»، «إنّ رؤية القديس ديونيسيوس هي مميّزة، لأن مفهومه للتدرّج الهرمي، يقدّم من جهة نظامًا رمزيًا غنيًا في سياق فهمنا: لله، والكون، ومكانتنا فيه. ومن جهة أخرى، يترك مفهومه مساحة في هذا المجتمع الهرمي للنفاذ منه، ووراءه عبر الرموز التي يستخدمها ديونيسيوس والتي تتجاوز الواقع والإدراك المباشر لعلاقة الناس مع الله، كخلائق محبته». يضيف أندرو لوث، «هناك مساحة في عالم ديونيسيوس لمجموعة من الطرق للتجاوب مع محبة الله. وهذه مسألة يستحقّ اكتشافها. وهنا تكمن قيمة رؤية ديونيسيوس الأريوباغي».

كان لكتابات الأريوباغي الصوفية، تأثير كبير لا سيما على الكنيسة في الشرق. استخدم القديس مكسيموس المعترف، كتابات ديونيسيوس لإصدار تفسيرات أرثوذكسية. وكذلك فعل، القديس يوحنا الدمشقي، واللاهوتي الأرثوذكسي غريغوري «بالامس». أطلق «بالامس» على ديونيسيوس لقب، «معًاين الحقيقة الإلهية الذي لا يُخطئ». تختلف الأفلاطونية الجديدة، عن المسيحية

الأرثوذكسية، في كون أن كل الحياة في الأفلاطونية الجديدة، تعود إلى المصدر كيما تجرّد من هويتها الإلهية. وهذه عملية تدعى، «توحّد»، لكنّ شبه الله في الإنسان، في المسيحية الأرثوذكسية، يعاد إليه بواسطة النعمة، من خلال الاتحاد مع الله، والمشاركة في القوى الإلهية. وهذه العملية، تدعى، «تألّه». أيضًا ترجمت كتابات المسمّى ديونيسيوس الأريوباغي، إلى لغات عدة، منها اللغة اللاتينية في القرن التاسع، فأثّرت كتاباته على الكنيسة الغربية. وقد بدأ تأثيرها، ابتداء من القرن الثاني عشر وخلال القرون الوسطى. من الذين تأثروا بكتاباته: القديس بينيديكتس الذي استخدم فكرة ديونيسيوس عن التدرّج الهرمي السماوي. والقديس توما الأكويني. كما تأثّر الصوفيون: مايستر إيكهارت، ويوهانس تولر، وجان روزنبروك، وجان غريسون، وتريز أفيلا، والقديس يوحنا الصليب، وغيرهم. استخدم الفيلسوف القديس بونافنتير صورًا واقتباسات مباشرة من ديونيسيوس في كتابه، «رحلة النفس إلى الله». كما ترجمت كتابات ديونيسيوس إلى اللغة العربية، وكان لها تأثير على الصوفية الإسلامية.